جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية
العلوم الإجتماعية

مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية
فلسفة
فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:
كعروش نسرين

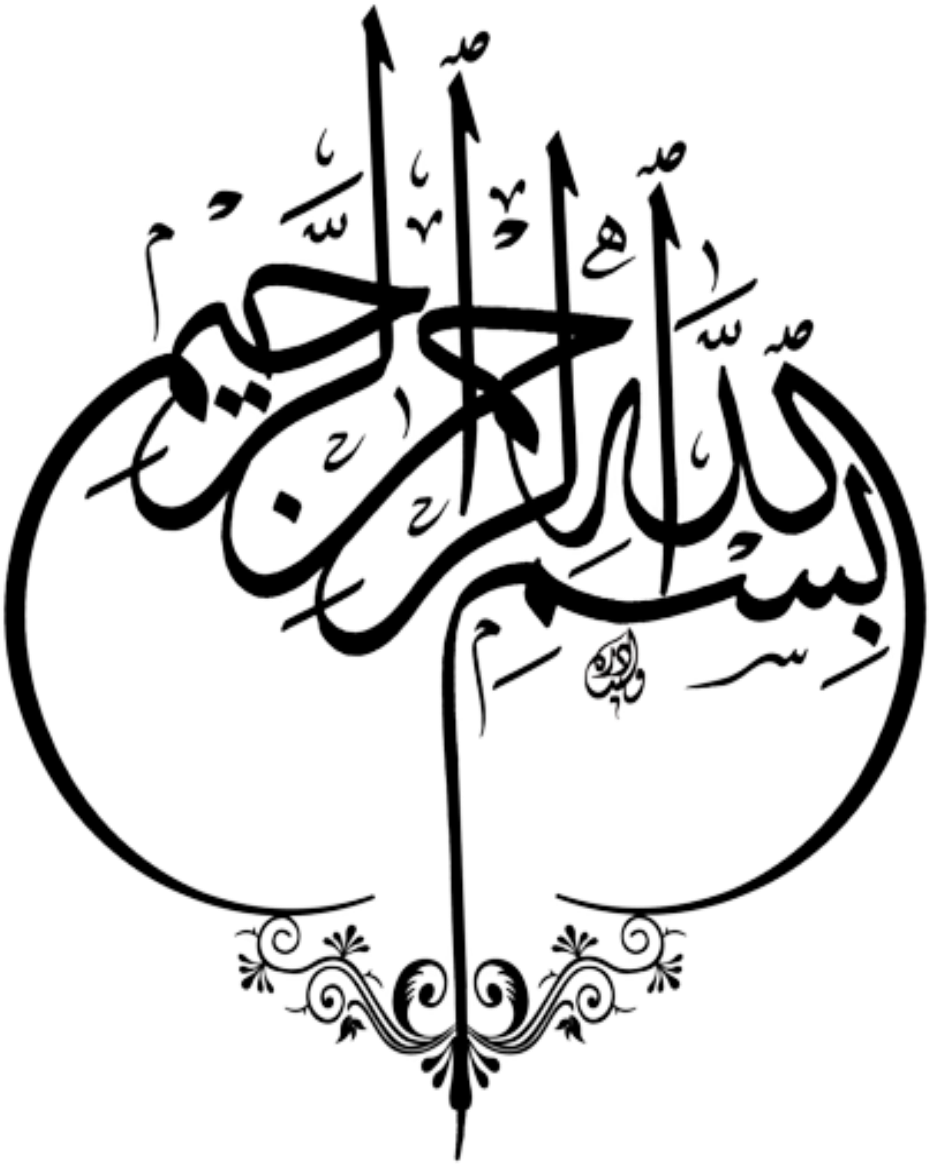
يوم: 20/06/2023

فلسفة التنوير والمسؤولية الأخلاقية عند كانط

لجنة المناقشة:

بن سليمان جمال الدين	أ. مح أ	جامعة محمد خيضر- بسكرة-	مقرر
زيان محمد	أ. مح أ	جامعة محمد خيضر- بسكرة-	رئيس
تتيات علي	أ. مح أ	جامعة محمد خيضر- بسكرة-	مناقش

السنة الجامعية : 2022 - 2023


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

لله الحمد والشكر والفضل والمنة على إتمام نعمته عليّ، ماكنت لأفعل لولا فضل الله، فالحمد لله عند البدء وعند الخِتام، الحمد لله على التمام وعلى لذة الإنجاز.

كل الشكر والتقدير لأستاذي المشرف بن سليمان جمال الدين، الذي رافقني خلال هذا العمل، ولم يبخل عليّ بالمعلومة والوقت رغم تعدد مسؤولياته، فلك مني أستاذي كل الإمتنان.

شكر موصول إلى:

اللجنة المناقشة لهذا العمل.

أساتذة شعبة الفلسفة بجامعة محمد خيضر –بسكرة.

أساتذتي في جميع الأطوار.

وإلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد على إنجاز هذا العمل.

إهداء

أهدي عملي إلى:

جنة الله في الأرض، إلى التي مسحت دمعتي، وأطعمتني وسقتني بيدها، لمن جعلت صدرها مسكنا لي وعينها حارسة لي، إلى التي حملتني وهنا على وهن، إلى من تعجز الكلمات عن وصفها وينبض القلب وتفيض العين دمعاً من الحب عند ذكرها، إلى من تمنحني دون أن تسألني، إلى من يظلم البيت عند غيابها، **أمي حبيبتي**.

إلى من أحمل اسمه بفخر، صاحب القلب الطيب، إلى من يتعب ويشقى لنرتاح ونسعد، وحمل هموم الدنيا وشقاءها لتكون لنا مكانة بين الناس، **أبي الغالي**.

إلى إخوتي وأخواتي أبناء الرحم الواحد وإلى زوجة أخي، حفظهم الله وأدامهم شموعاً تنير طريقي.

إلى أمي الثانية وصديقتي وسندي، إلى **أختي الكبرى**، إليها التي آمنت بي، وكانت خير داعم طيلة سنوات دراستي.

إلى جدي وكل فخري البطل المجاهد **كعروش بشير**، وإلى جدتي الطيبة العطرة، بارك الله في عمرهما.

إلى رفيقات الدرب، وصديقات أضافوا لسنين الدراسة حلاوة خاصة هادف **سامية وهياق ريم البوادي**.

إلى صديقة المواقف لا سنين المعرفة **تومي أمال**.

إلى من كان سنداً طول هاته السنين.

إلى كل من هم في ذاكرتي ولم تسعهم الصفحة في مذكرتي.

وأسأل الله أن يجعله نبراساً لكل طالب علم.

الطالبة: كعروش نسرين.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الواجهة	
شكر وعرفان	
إهداء	
مقدمة	أ-هـ
الفصل الأول: في مفهوم التنوير	42-13
تمهيد	13
المبحث الأول: مدخل تاريخي	27-14
المطلب الأول: المصطلح وتاريخه	18-14
المطلب الثاني: أسباب التنوير	20-18
المطلب الثالث: الخلفية المعرفية لعصر التنوير	27-18
المبحث الثاني: مرتكزات عصر الأنوار	35-27
المطلب الأول: العقل	30-27
المطلب الثاني: الحرية	32-31
المطلب الثالث: التقدم	35-32
المبحث الثالث: معالم عصر الأنوار	44-35
المطلب الأول: الجانب المعرفي	39-35
المطلب الثاني: الجانب السياسي	42-39
المطلب الثالث: الجانب الأخلاقي	44-42
الفصل الثاني:الأخلاق الكانطية	69-46
تمهيد	46
المبحث الأول: المنابع الفكرية للأخلاق الكانطية	52-46
المطلب الأول: المؤثرات العلمية	48-46

المطلب الثاني: المؤثرات الدينية	49
المطلب الثالث: أثر هيوم في كانط	52-50
المبحث الثاني: الأساس الأخلاقي عند كانط	60-52
المطلب الأول: مصدر القانون الأخلاقي	56-52
المطلب الثاني: أخلاق الواجب عند كانط	58-56
المطلب الثالث: الإرادة الخيرة في مقابل الواجب	60-59
المبحث الثالث: التأسيس الميتافيزيقي عند كانط	69-60
المطلب الأول: موقف كانط من الميتافيزيقا	65-60
المطلب الثاني: الميتافيزيقا ومعيار الواجب الأخلاقي	67-66
المطلب الثالث: من فكرة الواجب إلى الدين	69-68
الفصل الثالث: المسؤولية الأخلاقية عند كانط	95-70
تمهيد	71
المبحث الأول: تصور المسؤولية الأخلاقية	78-72
المطلب الأول: تعريف المسؤولية الأخلاقية	73-72
المطلب الثاني: الخلفية التاريخية للمسؤولية الأخلاقية	78-73
المبحث الثاني: أسس المسؤولية الأخلاقية عند كانط	84-79
المطلب الأول: مبدأ الحرة	81-80
المطلب الثاني: مبدأ الإستقلال الذاتي	82-81
المطلب الثالث: مبدأ العقلانية في الأخلاق	84-83
المبحث الثالث: امتدادات الفلسفة الكانطية في الفلسفة المعاصرة	95-84
المطلب الأول: أثر كانط في الفلسفة المعاصرة	90-84
المطلب الثاني: النقد الموجه لفسلفة كانط	95-90
خاتمة	100-97
قائمة المصادر والمراجع	111-102
الملخص	

مقدمة

مقدمة

يعد عصر التنوير حركة فلسفية بدأت في الظهور بعد حركة النهضة الأوروبية، فيشير التنوير إلى القرن الثامن عشر عموماً، وإلى حقبة تاريخية أوروبية عُرفت بصعود البرجوازية من الناحية الإقتصادية، والنزعة الليبرالية من الناحية السياسية، والعقلية النقدية من الناحية الفلسفية، والكلاسيكية الجديدة من الناحية الفنية، والنزعة التقدمية من الناحية التاريخية، فيعتبر عصر التنوير مُحصلة لنهضة فكرية توسطت مرحلتين في التاريخ الأوروبي؛ العصور الوُسطى أو عصر الظلام وعصر البناء الديمقراطي الغربي، لقد اتخذ هذا القرن من النور علامة وإشارة ورمزاً، ليؤكد على نور العقل والمعرفة والعلم، في مقابل ظلمة وعتمة الجهل، بلغ هذا العصر أوُجه مع الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط(Immanuel Kant، 1724-1804)، فنجد أن فلسفته التنويرية تُعد نقطة انطلاق لكل الفلسفات التي تركت بصمات واضحة في تاريخ الفكر الحديث حتى عصرنا هذا، ومن خضمّ هذا العصر يطل علينا حاملاً مشعل التنوير والعقلانية النقدية، مشفوعاً بإيمانه المطلق بقدرة العقل الإنساني على تبديد الظلام وتحطيم الأصنام الفكرية القائمة، وقد تَوج مشروعه التنويري وأخصبه بالنزعة الأخلاقية، فيعد كانط من أبرز الفلاسفة الذين أبدوا اهتماما بالمسألة الأخلاقية في الفلسفة الحديثة، حيث أقام الأخلاق على مبدأ كلي ثابت، فهو يرى أن قوانين الطبيعة ثابتة وضرورية، كذلك الأخلاق تخضع لتلك القوانين، غير أنه إذا كانت الطبيعة يسود فيها قانون السببية ونظامها فإن الأخلاق تقوم على أساس من الحرية والإرادة، وبذلك فقد أحدث ثورة في المنظومة الأخلاقية التقليدية الأرسطيّة والدينيّة حيث استطاع أن يحرر الفعل الأخلاقي من كلّ الغايات الخارجية والميول البشرية، فأن تكون حراً يعني أن تكون فرداً ذا مسؤولية أخلاقية، لأنّ المبدأ الأخلاقي هو مبدأ الحرية. وبذلك يكون الإشكال العام قد تمحور حول السؤال التالي: **كيف ساهم مشروع فلسفة التنوير في تبلور إشكالية الأخلاق والمسؤولية الأخلاقية عند كانط؟**

وينبثق عن هذه الإشكالية مجموعة من التساؤلات الفرعية:

ما مفهوم التنوير؟

ماهو الأساس الذي أقام عليه كانط نظريته الأخلاقية؟

فيما تتمثل أسس المسؤولية الأخلاقية عند كانط؟

ولمعالجة هذه الإشكالية والإحاطة بجميع جوانبها، فرضت طبيعة الموضوع اتباع المنهج التحليلي والمنهج النقدي، ففي البداية قمنا بتحليل جل أفكار كانط والعودة إلى نصوصه الفلسفية لإبراز قواعده وأسسه الأخلاقية وذلك بالإعتماد على المنهج التحليلي وهو المنهج الغالب، أما المنهج النقدي فهو للفحص والتمحيص ويظهر بجلاء في نقد أفكار كانط وهو ما تستدعيه مختلف الدراسات الفلسفية.

ولعل جملة من الأسباب والدوافع الموضوعية التي أدت بنا لإختيار هذا الموضوع، تتمثل في تبيان طبيعة التنوير عند كانط والأسس التي أقام عليها التنويرية، ومحاولة معرفة التطورات الطارئة في عصر التنوير خاصة منها المجتمعات الأوروبية، من خلال جملة من الأعمال والمجهودات المبذولة من طرف طبقة من المثقفين المعروفين بإسم المتفلسفين، علماً أن هذه الأعمال كانت للعقل البشري الذي شهد تطوراً في هذا العصر، كما توجهنا في البحث فالأخلاق كضرورة إجتماعية تتطلب التجديد، وعليه كان النص الكانطي من أهم المصادر التأسيسية في هذا المجال، ولراهنة الموضوع مع اكتسابه لهذه الأسس الأساسية للعقل العملي التي بقيت تمثل فلسفة أخلاقية تطبيقية للمجتمع، بالإضافة إلى التطرق لموضوع المسؤولية الأخلاقية كفكرة أساسية لفلسفة كانط الأخلاقية، كانت هذه جملة الأسباب الموضوعية المُلحة لإختيار الموضوع في الدراسة، أما الأسباب الذاتية تكمن في في الميول الشخصية للمواضيع التي تندرج ضمن فلسفة الأخلاق، تمثلت أيضاً في إعجابي ورغبتي في التعرف على فلسفة كانط الأخلاقية خاصة.

من خلال دراستنا هذه سعينا إلى تحقيق جملة الأهداف التي تلخصت في الرغبة في التعرف على فلسفة كانط الأخلاقية ودراستها بشكل مفصل، من أجل تحصيل معرفي موسع في فكرة

الأخلاق، وهذا لكون الموضوع قديماً جديداً فالأخلاق تسافر من زمن إلى آخر وتبقى أصلية في العقل القيمي، والضرورة الأخلاقية تستدعي هذا العقل.

وكأي محاولة في البحث العلمي فهي لا تخلو من الصعوبات، تمثلت في صعوبة الرجوع إلى المصادر الأصلية لكانط فقد كان معظمها باللغة الألمانية أو الإنجليزية وهذا ما يلزمنا بالرجوع إلى الترجمات المتعددة، والشُح الأكثر في المصادر المتعلقة بموضوع المسؤولية الأخلاقية سواء باللغة الإنجليزية أو العربية، من بين الصعوبات أيضاً تعدد الدراسات التي قُدمت حول نظرية كانط الأخلاقية في المراجع العربية، أدى إلى اختلاف الباحثين في تحديد المصطلحات نظراً لتداخلها وترابطها.

وللإجابة على الإشكالية المطروحة اعتمدنا خطة تتكون من ثلاث فصول إضافة إلى مقدمة وخاتمة، وفيما يلي تفصيل بذلك:

الفصل الأول: تحت عنوان **في مفهوم التنوير** ويضم تمهيد وثلاث مباحث كل مبحث يقتضي ثلاثة مطالب، المبحث الأول عنوانه "مدخل تاريخي" وهو بدوره ينقسم إلى ثلاثة مطالب، المطلب الأول تطرقنا فيه إلى المصطلح وتاريخه، المطلب الثاني قمنا بدراسة ومعرفة مضمون الفلسفة التنويرية والأسباب التي دفعت إليها، أما المطلب الثالث فهو الخلفية المعرفية لعصر التنوير، حيث تطرقنا إلى أبرز الفلاسفة الذين ساهموا في نشر الأفكار التحررية، وفي ما يخص المبحث الثاني فقد عُنون "بمرتكزات عصر الأنوار" وتضمن أهم الأفكار التي تبلور الفكر التنويري عند كانط بمختلف جوانبه، تطرقنا فيه إلى ثلاث مطالب، الأول اختص بالعقل تعريفه ودوره ثم أقسامه، الثاني خصصناه للحرية حيث أن هذه الفكرة تحتل الصدارة في الفلسفة الكانطية فهي تضمن وحدة تماسك المذهب النقدي الكانطي، والثالث للتقدم فالفكر التنويري يأخذ طريقه نحو التقدم والتطور، في ظل محاربة العادات القديمة السائدة في المجتمعات الأوروبية، ثم المبحث الثالث تم تخصيصه "لمعالم عصر الأنوار" عند كانط حيث تطرقنا إلى معرفة الجوانب التي طورت فلسفة الأنوار والإشارة إلى التطور الملحوظ في جميع المجالات المستثمرة من عقول المستنيرين، الرافضين للجهل والداعين للتطور، المطلب الأول تعرفنا على

الجانب المعرفي والثاني على الجانب السياسي ثم المطلب الثالث على الجانب الأخلاقي، علماً أن هذه الجوانب الثلاث هي أساس تطور المجتمع، فبقيامها يقوم المجتمع وبسقوطها يسقط، ثم أخيراً خلاصة للفصل.

الفصل الثاني: يحمل عنوان **الأخلاق الكانطية** يتضمن تمهيداً وثلاثة مباحث، المبحث الأول مرفوقاً بعنوان "المنابع الفكرية للأخلاق الكانطية"، وهو بدوره يحمل ثلاث مطالب تتمحور حول العوامل التي ساهمت في نشأة الفلسفة الأخلاقية الكانطية منها المؤثرات العلمية والدينية وأثر هيوم في كانط، أما المبحث الثاني "الأساس الأخلاقي عند كانط" يحتوي ثلاث مطالب، الأول صغناه في مصدر القانون الأخلاقي مفهومه وقواعده، والثاني وقفنا فيه على توضيح أخلاق الواجب عند كانط، ثم الإرادة الخيرة في مقابل الواجب في المطلب الثالث، وأخيراً المبحث الثالث عُنون "بالتأسيس الميتافيزيقي عند كانط" ويحمل ثلاث مطالب، الأول تطرقنا فيه لإبراز موقف كانط من الميتافيزيقا، أما في المطلب الثاني الميتافيزيقا ومعيار الواجب الأخلاقي، ثم من فكرة الواجب إلى الدين في المطلب الثالث وخلاصة الفصل.

الفصل الثالث: تحت عنوان **المسؤولية الأخلاقية عند كانط** درجنا فيه تمهيد وثلاث مباحث، المبحث الأول بعنوان "تصور المسؤولية الأخلاقية" يضم مطلبين حيث تناولنا في الأول تعريف المسؤولية الأخلاقية أما الثاني فقد وضحنا الخلفية التاريخية للمسؤولية الأخلاقية، أما المبحث الثاني فقد كان مرفوقاً بعنوان "أسس المسؤولية الأخلاقية عند كانط" وهو بدوره يحمل ثلاث مطالب، الأول مبدأ الإرادة الحرة والثاني مبدأ الإستقلال الذاتي، أما المطلب الثالث فهو مبدأ العقلانية في الأخلاق، وأخيراً المبحث الثالث عُنون "بامتدادات الفلسفة الكانطية في الفلسفة المعاصرة"، يحتوي على مطلبين الأول بعنوان أثر كانط في الفلسفة المعاصرة ويتجزأ إلى ثلاث عناصر، أولها أثر كانط في الفلسفة الألمانية حاولنا أن نبين أهمية أخلاق الواجب عند الفيلسوف يورغن هابرماس وأخلاق المناقشة، ثانيها أثر كانط في الفلسفة الفرنسية والأمريكية يحتوي عنصرين الأول صغناه في الأخلاق الكانطية في فلسفة ريكور والثاني وقفنا

فيه على توضيح أخلاق العدالة عند الأمريكي جون رولز، وآخرها أثر كانط في الفلسفة العربية وضحنا فيه الأخلاق عند زكي نجيب محمود الذي بدوره حاول أن يربطها بالحرية كما فعل كانط، أما المطلب الثاني فقد خُصص للنقد الموجه لفلسفة كانط حيث قسم إلى عنصرين أولها نقد شوبنهاور لأخلاق كانط وإبراز العيوب التي حملتها هذه النظرية، أما ثانيها فقد تمثل في النقد النيتشوي لأخلاق كانط وأخيراً خلاصة الفصل.

و**خاتمة:** حاولنا فيها إبراز جملة النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراستنا هذه.

أما أهم المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها، نجد مصادر ايمانويل كانط من بينها **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** والذي يُعد مصدراً مهماً في دراستنا هذه لإحتوائه على أغلب المعلومات وأيضا كتابه **نقد العقل المحض**، وبعض المراجع منها: الزواوي بغوره "**ما بعد الحداثة والتنوير**"، كذلك عبد الرحمن بدوي "**الأخلاق عند كانط**"، إضافة إلى كتب أخرى وبعض المعاجم والموسوعات.

الفصل الأول:

في مفهوم التنوير

الفصل الأول: في مفهوم التنوير

يعتبر عصر التنوير عصر إنساني بلغ أوُجه خلال القرن الثامن عشر، وفيه سادت المعرفة في حياة الإنسان، وأصبح العقل هو المعيار بدلاً من المعتقدات الدينية والأيديولوجية الثقافية والسياسية والاجتماعية القديمة، كما ساهمت هذه الحركة الفكرية والثقافية في تطور الإنسان بفضل رواد عصر التنوير، وسمحت للفرد بتطوير قدرة التفكير النقدي، والتي تعني القدرة على استخدام العقل دون أمر من شخص آخر، يُعتبر ايمانويل كانط من أعظم دعاة هذا العصر والذي كشف عن التحرر الفكري للإنسان وتبلور الفكر النقدي معه فشكل قاعدة للفلسفات اللاحقة، لقد اهتم كانط بنقد العقل البشري في مختلف جوانب نشاطاته، فعزز عصر التنوير التفكير النقدي والمعرفة العقلانية والمساواة الاجتماعية، ومنذ ذلك الوقت أصبح يُنظر إلى الدين بمنظور آخر تحكمه سيادة العقل وليس الخرافات، كما انفتحت فترة من الإثراء العلمي وتغلبت أوروبا على الاستبداد والأمية التي كانت سائدة في العصور الوسطى تلك الأفكار التحررية اشترك في الدعوة إليها عدد من فلاسفة التنوير سيتم التعرف والتفصيل عليهم من خلال الفصل الأول هذا من بحثنا.

المبحث الأول: مدخل تاريخي

المطلب الأول: المصطلح وتاريخه

لقد كانت بداية الجدل حول التنوير ومعناه في القرن الثامن عشر، وتعدد المفردات التي تشير إلى التنوير دليل على عمق الموضوع، في عام 1738 طُرح سؤال، ماهو التنوير؟ من قِبل صحيفة بريلينتش موناتشرفت(Monatsschrift Berliniche) على قُرائها وطلبت منهم إرسال إجاباتهم على ذلك السؤال، المقالات التي أُرسلت إلى الجريدة رداً على السؤال كانت من قِبل جوثلود ليسينج (Gothold Lessing، 1729-1781)، وموسى ميندلسون (Moses Mendelssohn،1729-1786)، وايمانويل كانط (Immanuel Kant، 1724-1804)، يُعرف مندلسون التنوير في قوله: "عملية تعليم الإنسان التدريب على استعمال عقله إذْ كانت كلمة العقل(Reason) كلمة محورية في فكر التنوير"[1]، فقد رأى مندلسون بأن نمو أعمال العقل بشكل غير محدود قد يتعارض مع دورهم كمواطنين، فقد يؤدي ذلك الإستعمال للعقل إلى تغيير النظم الإجتماعية والدينية والسياسية فتعم الفوضى ويُعزل الإنسان[2].

تعد مشاركة ايمانويل كانط التي أرسلها إلى الصحيفة من أعسر المقالات فهمًا في البحث عن معنى التنوير، فيرى "أنه خلاص الإنسان من سذاجته التي جلبها لنفسه، وذلك باستخدام عقله دون أن يشوهه التعصب ودون أن يوجهه الآخرون... أن تكون عند الإنسان شجاعة أن يعرف، فهذا هو جوهر التنوير"[3].

إن مصطلح التنوير يُجْمع في معنيين أساسيين، معنى ديني"نور الله" ومعنى فيلسفي"نور العقل"، بالفرنسية Les lumières بالإنجليزية Enlightenments أمَّا بالألمانية aufklarung من ثم انتشرت في شتى اللغات الأوروبية، فقد تحدث فلاسفة العصر الحديث

[1] دوريندا أوترام، التنوير، تر: ماجد موريس ابراهيم، دار الفرابي، ط1، لبنان، 2008، ص55.

[2] دوريندا أوترام، المرجع نفسه، ص56.

[3] دوريندا أوترام، المرجع نفسه، ص57.

عن نور الطبيعة وربطوه بنور العقل من بينهم ديكارت و بعده الديكارتيون عموماً، في مقالته **البحث عن الحقيقة بواسطة نور العقل،** وفي هذا السياق يؤكد شارل سوريل Ch.Sorel أنه ابتداءا من سنة 1671 كلمة التنوير حلَّت محل الذكاء والفكر فشاعت بين الناس مؤكدةً على الفخر بتقدم الإنسان، كما أنها تدل على موقف واعٍ فكرياً وأخلاقياً وسياسياً وكذلك تاريخياً بحقبة جديدة متمكنة، فإرتبط التنوير في هذه المرحلة بالفلسفة والنقد وعبر الفلاسفة الفرنسيون عن نزعة نقدية للمجتمع والدين كما دافعوا على قيم الحرية والتسامح، ودعوا إلى ضرورة الفصل بين الدين والعلم والدولة وخاصة الدين المسيحي في صورته الكاثوليكية، وتدعم هذا التوجه العقلي والنقدي بالإكتشافات الطبيعية التي نشرها فلاسفة الموسوعة في فرنسا، هذا الدور قام به فولتير وذلك لإقتناعهم وإيمانهم بأن بالعلم والعقل يحقق التقدم[1].

أصبح التنوير في نهاية القرن الثامن عشر، حركة فكرية وثقافية عالمية اعتمدت على العقل ومبادئه والعلم والحرية، كما شكلت مقصدا ثقافياً وسياسياً لقيام الثورة الفرنسية، انتشرت هذه الحركة في مختلف البلدان الأوروبية فكان لإنجلترا دور السبق ثم فرنسا، إن عملية نشر وتعميم قيم التنوير بين الناس قام بها المفكرون الفرنسيون الذين عرفوا ب"الموسوعيين" وهم هلفيثيون (Helvetius) ودي لامتري (de La Mettrie) ودولباخ (d'Holbach) وديدرو (Diderot) وروسو(Rousseau) وفولتير(Voltaire) ومونتسيكيو(Montesquieu)[2]، من هنا فإن للتنوير رغبة أن تكون الشؤون الإنسانية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعقل بدلاً من انصياعها لحكم الكنيسة، وأن التنوير هو الإيمان بقوة العقل البشري على أن يغير حال المجتمع ويحرره من قيود العادات والسلطات الاعتباطية ويعتمد ذلك على رؤية تدعم العلم لا الدين أو التقاليد[3].

[1] الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2009،ص73.

[2] الزواوي بغورة، المرجع نفسه، ص74.

[3] دورينذا أوترام، التنوير، مرجع سابق، ص59.

بعد الإشارة إلى الملامح الأساسية العامة للتنوير، في هذا الشطر سيتم التركيز على المضمون الفلسفي للتنوير، وذلك بتحليل نص كانط "الإجابة على سؤال ما التنوير؟"، يعتبر كانط نموذجا لفيلسوف التنوير في ألمانيا وفي عموم أوروبا والعالم، وذلك بتأسيسه للفلسفة النقدية التي تظهر جليا في ثلاثيته المشهورة **نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم**، حاولت هذه الثلاثية الإجابة على مجموعة من الأسئلة: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن أعمل؟ وماذا يمككني أن آمل فيه؟ والسؤال الرابع الذي يعد إجابة على سؤال "ما التنوير"؟ وهو ما الإنسان؟[1].

يبدأ كانط رسالته بتعريف التنوير بقوله: "إنّ بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإنّ المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السّبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصاً في الحزم والشّجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرّأْ على أن تعرف! (sapere aude) كنْ جريئاً في استعمال عقلك أنت! ذاك شعار الأنوار"[2]، كان نص كانط كنداء تنويري موجها إلى عامة الناس، داعيا اياهم إلى الإنطلاق نحو الحرية فقد فكك كانط معنى التنوير وقدمه في صورة واضحة لا يتوسطها الغموض، فمفهوم التنوير يتنافى كليا مع مفهوم العبودية والضعف والإستسلام.

يمضي كانط في تحديد مسار التنوير ضمن تصور تفكيكي، فيحدد سببين رئيسيين للسقوط في الظلام قائلا: "الكسل والجبن هما السّببان في أنّ عدداً كبيراً جداً من النّاس يفضّلون البقاء قُصَّراً طوال حياتهم، بعد أن حّررتهم الطّبيعة منذ أمد بعيد من أيّ توجيه خارجيّ. وهما السّببان أيضاً في أنّه من السّهل على آخرين أن ينصّبوا أنفسهم أوصياء عليهم. وما أيسر أن يكون المرء قاصرًا"[3].

---

[1] دوريندا أوترام، التنوير، التنوير، مرجع سابق، ص60.

[2] ايمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟، تعريب محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1، تونس، 2005، ص85.

[3] ايمانويل كانط،، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟، المرجع نفسه، ص85.

ويحكم كانط بأن الشعب القاصر يعيش تحت الوصاية، وعقله مجرد من قبل الأوصياء، الذين يمارسون كل أشكال القمع ضد العقل والحريات المدنية، ويفرضون نمطا من العبودية العقلية على أتباعهم. وقد كان واجبا بهؤلاء أن يقوموا بتنوير الشعب وترقيته نحو الأنوار، ولكنهم على العكس من ذلك تماما، "يخضعون الشعب ويقيدونه، يخضعونه لتقنية التدجين والاستعباد"[1]، لقد أكد كانط للمدجنين بأسوار العبودية، أنهم قادرون على كسر طوقها إن هم أرادوا فعلا أن يكونوا أحرارا، وإن هم اتخذوا قرارهم في إعادة الاعتبار لعقولهم وآمنوا بالحرية كمبدأ للكينونة الإنسانيّة، ولا يتردّد كانط في دعوتهم لممارسة الحرية العقلية والاعتماد على ما أودعه الله فيهم من قدرة على تقرير مصيرهم الحرّ، "أيها الناس استخدموا عقولكم، مارسوا حريتكم، حطموا أغلال الوصاية، تشجعوا وبادروا وانطلقوا إلى رحاب الحرية والعقلانية، فأنتم أهل لذلك والطّبيعة قد منحتكم هذا الحق الأبدي في امتلاك حريتكم وإنسانيتكم"[2].

إلاَّ أن الأمر ليس بهذه السهولة، فكانط يصف واقعه المعاش والظروف السياسية التي تؤكد عكس ما يسعى الإنسان إلى بلوغه، فالسلطة التي ينبغي أن تبادر إلى تنوير الناس هي نفسها التي تفرض عليهم الوصاية، "غير أني أسمع الآن من كل صوب هذا النداء: لا تفكر! فالضّابط يقول: "لا تفكّر بل قم بالمناورات!" موظّف المالّية يقول: "لا تفكّر بل ادفع!" والكاهن يقول: "لا تفكّر، بل آمِنْ!" (ولا يوجد في العالم إلاّ سيّد واحد يقول: "فكّر قدر ما تشاء وفي كلّ ما تشاء، إنما أَطِعْ!")[3]، أدى فعل الطاعة وممارستها في جميع المجالات من قبل الناس إلى تدمير العقول وترسيخ العبودية التي تشكل قوة الأوصياء في السيطرة على عقول البشر ومصدر هيمنتهم، فالطاعة أرض خصبة للجهل وفيها يكمن مقتل العقل، أما

[1] محمد بوبكري، التربية والحرية: من أجل رؤية فلسفية للفعل البيداغوجي، افريقيا الشرق، مارس 1997، ص33.

[2] علي أسعد وطفة، (2022/03/18)، من التنوير إلى التربية على التنوير في الفلسفة الكانطية: أين نحن من سؤال التنوير؟، تم الإطلاع عليه في(2023/03/25)، رابط الموقع:
https://watfa.net/archives/11811#_ftnref12

[3] ايمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، مرجع سابق، ص88.

الحرية فهي أساس كل فعل تنويري، فالعقل الإنساني يحتاج إلى الحرية ليمارس دوره المعرفي و يقوم بفعله التنويري[1].

في هذا السياق يقر كانط بأن للحرية حدود "أن يكون الاستعمال العمومي للعقل دائما حرا، وهو وحده قادر على نشر الأنوار بين الناس، بينما الاستعمال الخاصّ قد يكون في العديد من الحالات محدودا بشكل صارم دون أن يعوق ذلك بوجه خاص تقدم الأنوار، وأقصد بالاستعمال العمومي من قبل المرء لعقله هو أنه يستعمله بوصفه عالما أمام الجمهور بأكمله الذي هو عالم القراء، وأسمي استعمالا خاصا ذلك الاستعمال للعقل المسموح به للمرء في ممارسة المسؤولية أو الوظيفة التي أسندت إليه بوصفه مواطنا"[2]، فهو لا ينادي بالحرية العمياء، بل حرية تسير ضمن ضوابط التنوير أي الاستعمال الخاص للعقل، وهي ليست نوعا من الفوضى بل هي حرية الفكر التي تسعى إلى الإرتقاء بالعقل والمجتمع، يقول بول هازار: "حقا ان حرية الفكر والقول هي غير محدودة عند الإنسان المثقف وعند العالم، وإنما محدودة لدى أولئك الذين حينما يزاولون وظيفة من وظائف الكيان الإجتماعي، يجب عليهم إتمامها بلا نقاش"[3].

المطلب الثاني: أسباب التنوير

لقد كان لظهور الفكر التنويري العديد من الأسباب نحدد من أهمها الظروف التاريخية، فقد كانت فحرب الثلاثين عاما سبباً مباشراً لظهور عصر التنوير، فقد استمرت هذه من 1618 حتى 1648 فأجبرت الكُتاب الألمان على توجيه النقد لأفكار النزعة القومية، فعاشت دول أوروبا شرقا وغربا ظروفا تاريخية أدت إلى جعل ثقافة الشعوب قاصرة على ما تُمليه عليهم الكنيسة ورجالها، وكانت السيطرة الثقافية القديمة للكنائس لا يجوز مخالفتها باعتبار

[1] علي أسعد وطفة، من التنوير إلى التربية على التنوير في الفلسفة الكانطية: أين نحن من سؤال التنوير؟، مرجع سابق.

[2] ايمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، مرجع سابق، ص89.

[3] الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق، ص89.

ذلك وحيا، كما أنها التنظيم الإنساني للشأن الروحي والتربوي تصقل الوعي صقلا، كما أن الكنيسة عرفت على أنها إقصائية تملك وتنهب الأراضي[1].

ما عُرف عن الكنيسة في العصور الوسطى أنها تمارس الجهل والتخلف والخرافة ضد العقل " لم يكن العلم، حتى عصر النهضة، سوى خادم الكنيسة الوضيع، وما كان يباح له أن يتخطى الحدود التي يقررها الإيمان، ولهذا لم يكن هناك علم بالمرة"[2]، لذا كانت حركة التنوير في أوروبا كرد فعل على الجبروت الذي كانت سلطات الكنيسة تمارسه ضد الإرادة الإنسانية، ولما كان رجال الكنيسة هم الممثلون للدين فقد بحث العلماء فيما يطالبهم رجال الكنيسة الإيمان به، فوجدوا أنها خرافة لا يقرها العقل وجهل لا يقبله العلم ولا يثبت أمام النقد ومنطق العلم، فأعلنوا ثورتهم على هذه الآراء والخرافات التي ارتبطت بالكنيسة ورجالها ومن هنا بدأ الصراع بين الكنيسة والمستنيرين، "ولئن لم يكن العصر الوسيط محض ليل طويل، فإن براعم التجديد العلمي التي كان ينطوي عليها لم يقيض لها النماء الحق إلا في القرون الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر، لكن عندئذ بالتحديد حدث البعث العظيم في العلم، فقد صار الناس يدرسون من جديد علم الفلك وعلم الميكانيكا وعلم الفيزياء والتشريح والفيزيولوجيا، وتمرد العلم على الكنيسة"[3]، من هنا تراجعت الاديولوجيا القروسطية وتكونت الأفكار الجديدة بعد مسيرة طويلة وانبعثت المادية الفلسفية.

نذكر من بين الأسباب ظهور الحملة الفرنسية البونابرتية على مصر 1798 وما أحدثته هذه الحملة من وعي ثقافي وفكري، "فقبل انفجار الثورة الفرنسية كانت أوروبا تعيش أيضا ظلمة إقطاعية وأصولية واستبدادية، ثم كان التنوير الفلسفي والانفجار الثوري الذي لحقه مباشرة وهكذا انحلت العقدة وانفجرت أسارير التاريخ من جديد"[4].

---

[1] بولتيزر، فلسفة الأنوار والفكر الحديث، تر: جورج طرابلسي، دار الطليعة، (د ط)، بيروت، أكتوبر 1974، ص1.

[2] جورج بولتيزر، المرجع نفسه، ص5.

[3] جورج بولتيزر، المرجع نفسه، ص6.

[4] هاشم صالح، مدخل إلى التنويرالأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2005، ص13.

التنوير بدأ في بريطانيا في انجلترا لأسباب أنها تطورت دستوريا بعد ثورة 1688 وأيضا تطور المعرفة العلمية مع نيوتن ومعاصروه، إن هذا التطور الذي مس كل من؛ "فيزياء ديكارت ثم نيوتن والمادية الإنجليزية اللذان تأثر بهما كانط تهيأت العناصر للمعركة الكبرى التي شنتها فلسفة الأنوار ضد المبادئ النظرية التي كان يستلهمها النظام الإقطاعي إلى النضال ضد مؤسساته، إنه نضال ضد اللاهوت، ضد مجمل المعتقدات الدينية، ضد النظريات الإجتماعية والسياسية التي كانت تلك المبادئ بمثابة تبرير لها"[1].

المطلب الثالث: الخلفية المعرفية لعصر التنوير

مع مجيء القرن السابع عشر وخمود الثورة يبدأ الميل إلى البناء بعد الهدم، فتزدهر النهضة الدينية خاصة في فرنسا ويظهر في مقدمة المذاهب الحديثة مذهب ديكارت، الذي يسعى إلى إقامة فلسفة مسيحية متأثرة في عناصرها بالقديس أوغسطين والقديس أنسلم ودونس سكوت لكن بروح مغايرة للدين، ما يميز القرن السابع عشر وضع هوبس وفرنسيس بيكون ولوك فلسفة واقعية تتمسك بالتجربة ناكرة للميتافيزيقا[2].

من هنا يكون للفلسفة الإنجليزية تأثير كبير على القرن الثامن عشر مؤكدين أن منبع الأفكار هو الواقع الإجتماعي فتهدف إلى حلول عصر جديد يعرف بعصر الأنوار، فكان لهذا الأخير رواد كثيرون رافضين لكهوف الماضي ساعين للوصول إلى الحرية العقلية والسياسية والدينية، من بين هؤلاء: هيوم، فولتير، ومونتسكو.

أولا: مونتسكو(Montesquieu) (1689-1755): "واحد من أهم فلاسفة عصر التنوير، كما يُعرف بأنه ناقد اجتماعي ومفكر سياسي أدرك ما في بيئته من نقائص فعمل على التنبيه إليها"[3].

---

[1] جورج بوليتزر، فلسفة الأنوار والفكر الحديث، مرجع سابق، ص8.

[2] عدنان زقوري(ماي2020)، التنويرفي المفهوم وظروف التشكل، تم الإطلاع عليه في(2023/03/27)، رابط الموقع: https://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D9%88%D9%8A%D8%B1-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D9%88%D8%B8%D8%B1%D9%88%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B4%D9%83%D9%84-8092

[3] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، إعادة وتحقيق: محمد ثابت، منشورات البندقية، القاهرة، 2018، ص217.

كان مونتسكو يعد بلا مراء المفكر السياسي الأكثر هيبة ونفوذا في دوائر المعارضة البورجوازية في القرن الثامن عشر في فرنسا، كما يعتبر مؤسس الفكر الدستوري البورجوازي الفرنسي، وبالفعل لعب كتاب مونتسكيو **روح الشرائع** الصادر عام 1728 دورا بالغ الأهمية في نشر الأفكار الدستورية المعتدلة والترويج لها في أوساط الفرنسيين، كما أنه في عام 1721 أصدر **الرسائل الفارسية** التي اختلط فيها النقد الجارح والجريء لعادات العصر والكنيسة[1].

ما يميز **الرسائل الفارسية** أنها ذات أهمية خاصة في تاريخ الأفكار الإجتماعية والسياسية، لكن الأفكار السياسية التي يعبر عنها مونتسكيو في كتابه هذا غامضة أحيانا، وقد طرح مشكلة الدولة والمجتمع، في الرسائل التي تدور حول سكان المغارات والكهوف أي من يسميهم بالتروغلوديين[2].

وجه مونتسكيو نقدا إلى طقوس وشرائع الكنيسة منها: إقصاء وإكتناز الثروات المادية من قبل الباباوات، التجارة ببراءات الغفران، لكنه لا يوجه نقده إلى جوهر المذهب المسيحي، فلا يخفي إعجابه بالنظام السياسي الإنجليزي، فهم لا يدعون لملكهم فرصة لتوطيد سلطته، لقد كان مونتيسكيو يروي حبهم للحرية وإقامة نظام جمهوري، فالملاحظ أن رسالته تعبر عن كرهه للإستبداد، فيرى أن الحرية هي المعيار الأساسي للعلاقات السياسية "فهو يدعو إلى الحرية المطابقة للعقل، وللإنسانية، وللطبيعة"[3]، كما يعتبر مونتيسكيو الحرية على أنها "الحق في فعل كل ما تبيحه القوانين"[4]، فتختلف مسألة القوانين من شعب إلى آخر فمن المفروض أن تكون موافقة للشعب الذي سُنَّت من أجله، لأن من الحالات الشاذة صلاح قوانين أمة بعينها لأمة أخرى، "يثير مونتسكيو في الرسائل مسألة التسامح الديني، وإنما من منظور مصالح الدولة في المقام الأول، فمن شأن تعدد الأديان في رأيه أن يعود بالفائدة على الحكم،

[1] ف.فولغين، فلسفة الأنوار، تر: هنرييت عبودي ومراجعة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2006، ص48.
[2] ف.فولغين، المرجع نفسه، ص50.
[3] ف.فولغين، المرجع نفسه، ص51.
[4] ايميل برييه، تاريخ الفلسفة، ج5، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1993، ص83.

فالتنافس فيما بينها يحثّ المؤمنين بها على التقيد تقيداً صارماً بالقوانين المفيدة للمجتمع، وعلى الامتناع عن كل عمل قد ينال من سمعة دينهم"[1]، يضيف مونتسكيو على هذا أن الذين لا يتعنقون الدين الرسمي عادة ما يُتصفوا بالجدية في أفعالهم وذكاءً في أعمالهم إذ لا يرون سبيلا آخرا للإرتقاء والظفر بمكانة إجتماعية مرموقة[2].

يكاد مونتسكيو يكون من بين مفكري عصره الذين ينظرون إلى أمور السياسة في نفسها دون ربطها بالعقل والطبيعة، فهو يركز على القوانين الوضعية ويُعد من أهداف بحثه معرفة الأسباب الطبيعية للقوانين الوضعية، فلا يرى أن المُشرع يصدر عن إرادته لكن الأسباب خارجة عنها، من بينها: طبيعة الحكومات، طبيعة الأرض، والمناخ والموقع الجغرافي ومساحة البلد ونوع العمل وطريقة المعيشة والديانة، فجملة العلاقة بين القانون بهذه الأسباب تسمى روح القانون[3]، "القوانين –بأوسع المعاني– هي العلاقات الضرورية اللازمة من طبيعة الأشياء، وبهذا المعنى للموجودات جميعاً قوانينها"[4].

يميز مونتسكيو بين ثلاثة أشكال من الحكم: جمهورية، ملكية، وطغيان(استبدادي)، تنقسم الجمهورية إلى ديمقراطية وأرستقراطية، تتميز طبيعة الديمقراطية بأن الشعب فيها ملك ورعية في آن واحد وفي مثل هذه الحكومة ينص على حق الإقتراع، بينما طبيعة الأرستقراطية يكون فيها الشعب رعية والأشراف حكام، وكلما كان عدد الأشراف قليل كانوا حكاماً جميعاً، ومتى كانوا كثيرين انتخبوا مجلساً من بينهم، فخير الأرستقراطية التي تقترب من الديمقراطية، وشرها التي تقترب من الملكية، لأن الأرستقراطية الحكيمة تعمل على انتشال الشعب من العدم وتوفير مهمة له في الدولة، ثم إن طبيعة الملكية هي حكم الفرد وفقا لقوانين ثابتة(دستور)، ولكي تكون الدولة ملكية حقا يجب أن توجد فيها هيئة، يقصد بها مونتسكيو البرلمان مكلفة بتسجيل القوانين، وطبيعة الطغيان أن حكم الفرد لا يتقيد بدستور ويحكم الطاغية لمصلحته

[1] ف. فولغين، فلسفة الأنوار، مرجع سابق، ص52.

[2] ف. فولغين، المرجع نفسه، ص53.

[3] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص216.

[4] يوسف كرم، المرجع نفسه، ص218.

الخاصة ويضحي بمصلحة الشعب[1]، فالهدف الذي يصبو إليه مونتسكيو هو أن تنشر الحكومة الحرية على أوسع مدى، فهو يمقت الإستبداد ويؤيد الحرية الشخصية فلا يقصد بالحرية في أن يعمل المرء ما يريد بل "أن يقدر المرء أن يعمل ما ينبغي عليه أن يريد، وألا يُكره على عمل مالا ينبغي أن يريد... هي الحق في أن يعمل المرء كل ما يجيزه القانون (العادلة)، وإذا كان لمواطن أن يعمل ما ينهى عنه كان لغيره نفس هذا الحق، فتلاشت الحرية"[2].

ثانيا: فولتير(Voltaire): هو (فرانسوا ماري أرويه) وهو فيلسوفٌ، وشاعرٌ، وكاتبٌ، ومؤرخٌ، وناقدٌ فرنسي، عاش في الفترة 1694-1778، أحد أهم رواد عصر التنوير الذين برزوا بشكل هائل في مجال الأدب والفلسفة، دافع فولتير عن التعايش السلمي بين الناس من مختلف الأديان، ومن أهم أعماله كانديد أو التفاؤل الذي هاجم فيه بذكاء الكنيسة الكاثوليكية، رحل فرانسوا إلى انجلترا عام 1726 بعد المحنة التي عايشها في سجن الباستيل، وقد اتخذ لنفسه لقب (فولتير) معلناً انفصاله الرسمي عن عائلته وماضيه، واستمر بهذا الإسم بقية حياته[3].

يستخدم فولتير مصطلح التنوير للدلالة على عصره ولمعارضته بالعصر السابق له أي القرن السابع عشر، فكان يعطي الأفضلية للقرن الثامن عشر من ناحية الروح الفلسفية والعقلانية رغم أنه معجب بالذوق الأدبي للقرن الماضي، يقول في رسالة إلى صديقه دارجنتال: "ليس الذنب ذنبي إذا كان هذا القرن مستنيراً، وإذا كان العقل قذ تغلغل حتى إلى الكهوف والمغارات!"[4].

يدافع فولتير عن الفلسفة فهي لم تقتل احداً بسبب أفكارها وميولها، والفلسفة لم تكفر أحداً عشوائياً وإنما احكمت العقل والمنطق من أجل الكشف عن الصواب والخطأ، كما تعترف

---

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص220.

[2] يوسف كرم، المرجع نفسه، ص221.

[3] هاشم صالح، مدخل إلى التنويرالأوروبي، مرجع سابق، ص215.

[4] هاشم صالح، المرجع نفسه، ص237.

الفلسفة بتعدد الآراء والعقائد، يقول فولتير: "قد أختلف معك في الرأي ولكني مستعد لأن أضحي بنفسي من اجل أن يتاح لك أن تعبر عن رأيك وقناعتك"[1]، مما أدى إلى تأسيس فلسفة الديمقراطية في الغرب.

لقد كانت لإقامة فولتير في انجلترا دوراً في توسيع أفقه الإجتماعي والسياسي والفلسفي، كما تعرف على نظام وواقع يختلفان كلياً على الوضع في فرنسا، فقد أتاحت له انجلترا حرية التعبير وحرية العقيدة كما تأثر بالنظام البريطاني الملكي الدستوري، وقارنه بالنظام الفرنسي المطلق، ثم غادر انجلترا وقد أكمل تكوينه كداعية لأفكار التنوير، فعاد **بالرسائل الفلسفية** التي وُصِفت على أنها قنبلة قُذِف بها صرح النظام القديم، لقد كان فولتير ينظر إلى التقدم على أنه مستقبل أفضل مرهون بتقدم الأنوار، وانتصار العدالة مرهون بانتصار العقل والحقيقة، مما أدى بفولتير إلى رهن حياته لنشر الأنوار وهذا لتحرير العقل البشري من الأفكار المسبقة[2].

صارع فولتير الكنيسة فكان يحلل المصادر التاريخية للمذهب المسيحي ويقيم مقارنات فيما بينها، فسبب اصراره على القضاء على الديانة المسيحية هو نشرها للتخلف العقلي لما تحتويه من أساطير وخرافات مؤثرة، "كان كفاح فولتير ضد الأباطيل والأحكام المسبقة الدينية يستقطب اهتمام جميع العقول النيّرة في عصره، وكان ذا أهمية فائقة بالنسبة إلى تحرير الفكر البشري من نظام الأفكار البالي... كان كفاحه يقوّض القاعدة الاديولوجية للنظام الإقطاعي والاستبدادي: العقيدة الكاثوليكية، ويزعزع واحدة من أقوى منظماته: الكنيسة"[3]، فكان فولتير يرغب في أن يحل الدين الطبيعي مذهب المؤلهة في عقول المفكرين محل الكنيسة الكاثوليكية.

ولِدعم حركة الأنوار تطرق فولتير إلى التاريخ مبيناً أنه يجب ألا نتمسك بكل ماهو قديم، فيقول: "إن الأزمة الماضية كأنها ما وجدت قط، فمن الواجب دوماً أن ننطلق من النقطة

[1] هاشم صالح، مدخل إلى التنويرالأوروبي، مرجع سابق، ص237.

[2] ف.فولغين، فلسفة الأنوار، مرجع سابق، ص26.

[3] ف.فولغين، المرجع نفسه، ص28،29.

التي نحن فيها وإلى النقطة التي وصلت إليها الأمم... إن كل ذلك العالم القديم كان مختلفاً أشد الاختلاف عن عالمنا بحيث يتعذر علينا أن نستخلص منه اليوم أي قاعدة للسلوك "[1].

استمر فولتير في تمجيد ونشر الأنوار ليسيطر على التعصب الجاهلي، إلى أن أصبحت أفكار التنوير والعقلانية والحداثة حقيقة واقعية، هكذا انتصر فولتير في عمله حتى وافته المنية، وقد كُتب على العربة التي حملت جثمانه: " لقد أعطى فولتير العقل قوة دافعة عظيمة، وأعدنا وهيأنا للحرية"[2].

ثالثا: ديفيد هيوم (David Hume): ولد هيوم في ادنبره (1711-1776)، درس القانون ثم تحول إلى التجارة، أقام في لافليش في فرنسا سنة 1734 رجع إلى انجلترا سنة 1737[3].

نشر هيوم كتابه الأول **أطروحة في الطبيعة الإنسانية** باسم مجهول سنة 1739 ثم نشر كتابه **تاريخ انجلترا** متمثل في ست أجزاء حاز على شهرة واسعة، ثم يليه كتاب بعنوان **بحث في الفهم الإنساني** عام 1748 شرح فيه نظريته في المعرفة، بحث هيوم في الأخلاق عام 1751، ثم نشر **سيرته** عام 1777[4].

لفهم فلسفة هيوم التجريبية من الضروري أن نأخذ في الإعتبار أن حياة هيوم كانت تسير بالتوازي مع حركة التنوير، فالقرن الذي عاش فيه هيوم هو قرن التنوير والنضال ضد الخرافات والتعصب والدوغماتية والإلتزام بعلم علماني وعقلاني. وعلى الرغم من حقيقة أن بعد وفاته انتقده الكثير من المفكرين على أنه فيلسوف متشكك تجاهل كل معرفة، إلا أن شك هيوم لم يكن جذرياً بل شكاً نموذجياً لعصر التنوير، كان شك متجدد وضروري لاقتلاع قرون

[1] ايميل برييه، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص185.

[2] هاشم صالح، مدخل إلى التنويرالأوروبي، مرجع سابق، ص38.

[3] ايميل برييه، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص112.

[4] أيوب أبو دية، العلم والفلسفة الأوروبية الحديثة، مراجعة: المهندس صفوان البوخاري، دار الفرابي، بيروت، 2009، ص203.

من فلسفة بدأت تفقد نضارتها، مع الهدف القوي المتمثل في نبذ كل ما هو خرافات لا أساس لها[1].

فتتمثل فلسفة هيوم في انتزاع النتائج المنطقية التي توصلت إليها فلسفة سلفيه"لوك وباركلي"، إن رَفض هيوم يقع على فكرة الجوهر ووجود أفكار فطرية في العقل، فيرى أن كل أفكارنا تأتي من التجربة فهي ليست فطرية، كما انتهى المذهب التجريبي الذي قام في انجلترا إلى الشك، هنا وقع هيوم في الشك بين المادية والمثالية فهو لم يلغ أحدهما فباركلي شك في وجود العالم المادي ولم يلغ الإثنين كما فعل كانط، إلاَّ أن هيوم استعمل الشك للقضاء مخلفات الفكر الفلسفي الوسيط، فصب اهتمامه في فكرة الجوهر وخلود النفس والله والمعجزات[2].

في كتابه **الطبيعة الإنسانية** تحدث هيوم عن نظريته في المعرفة، فقام هيوم باختزال كل مدركات أي تصورات العقل البشري في نوعين هما: الإنطباعات والأفكار، الانطباعات هي تصورات الحواس المباشرة للواقع الخارجي أما الأفكار فهي ذكرى هذه الإنطباعات، هذا التمييز بين الانطباعات والأفكار يشمل مجمل ظواهر العقل، "الفرق الأساسي بين الانطباعات والأفكار تكمن في أن الانطباعات تترك أثرا أكثر وضوحا بفعل اتصالها المباشر مع المعطيات الحسية، وبذلك يكون هيوم قد في تمييز العقلانيين بين معطيات الحس والعقل، وإعطاء الأولوية للعقل، لأن العقل عند ديفيد هيوم لم تعد له وظيفة سوى التذكر وتداعي الأفكار المستمدة من الخبرة الحسية"[3].

إن هذا التمييز بين الانطباعات والأفكار يوضح كل فلسفة هيوم التجريبية، وهو أساس كل انتقاداته ومقترحاته، وقد استخدم هيوم هذا الأمر لصياغة مفاهيم جديدة أو تفكيك المفاهيم الكلاسيكية للفلسفة.

---

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص210.

[2] أيوب أبو دية، العلم والفلسفة الأوروبية الحديثة، مرجع سابق، ص229.

[3] أيوب أبو دية، المرجع نفسه، ص230.

المبحث الثاني: مرتكزات فلسفة الأنوار

المطلب الأول: العقل

أولا: تعريف العقل

هو مجموعة المبادئ الضرورية والمعاني الكلية التي تنظم المعرفة وهو الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة فهو"قوة الاصابة في الحكم"[1]، أي تمييز الحق من الباطل، والخير من الشر، والصحيح من الخطأ ولا يطلق على شيئ أنه حق إلا بالاحتكام بالعقل فهو مضاد للهوى.

"فالعقل هو قوة طبيعية للنفس المهيئة لتحصيل المعرفة العلمية وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان"[2].

ثم إن العقل عند كانط هو أساس الفعل الفلسفي حيث أنه ينظر للفلسفة على أنها: "علم العلاقة بين كل المعارف والغايات الجوهرية للعقل البشري. أو الحب الذي يكنه الكائن العاقل للغايات العظمى للعقل البشري"[3].

إن غايات العقل تشكل منظومة الثقافة، فنحن هنا في صراع ضد التجريبية، وضد العقلانية الدوغمائية، بمواجهة التجريبية يؤكد كانط بوجود غايات للثقافة بالعقل (غايات العقل الثقافية)، يمكن أن يقال عنها: "إن الغاية الأخيرة هي غاية بحيث لا تستطيع الطبيعة أن تكفي لإنجازها ولتحقيقها بالتوافق مع الفكرة، لأن هذا الغاية مطلقة"[4].

فالعقل عند كانط هو مصدر المفاهيم كما أنه القوة العاقلة في الإنسان، ومنبع كل معرفة ضرورية وصادقة، فقدرة العقل في اكتساب المعارف تجعله في معزل عن كل تجربة، "إن المفاهيم لا بل كل الوسائل التي يقترحها علينا العقل الخالص لا تكمن في التجربة بل في

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، (د ط)، بيروت، 1978، ص86.

[2] جميل صليبا، المرجع نفسه، ص88.

[3] جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1997، ص5.

[4] محمد السيد الجليند، فلسفة التنوير"بين المشروع الإسلامي والمشروع التجريبي"، دار العلوم، (د ط)، القاهرة، 1999، ص48.

العقل... إن العقل هو الذي ولّد وحده هذه الأفكار في أحشائه وهو ملزم إذن ببيان قيمتها وبطلانها"[1].

لقد كانت مختلف المذاهب التقليدية كالعقلانيون والتجريبيون والحسيون تثق بالعقل البشري وقدرته على معرفة الأشياء، مما جعل كانط يتناول هذا العقل بالنقد، ما يبرر تسمية مذهبه "المذهب النقدي"، "العقل عند كانط – كما يقول هيجل– هو القدرة في كسب المعرفة من المبادئ،... ومبدأ العقل عند كانط هو الكلي، من حيث أنه يجد اللامشروط منطويا في المعرفة مشروطة، معرفة الفهم، وبناء على هذا يكون الفهم عنده هو الفكر في علاقات متناهية، في حين أن العقل هو الفكر في علاقات متناهية، في حين أن العقل هو الفكر الذي يجعل اللامشروط موضوعا له"[2].

ثانيا: دور العقل

يعتبر العقل جوهر الإنسان الذي يميزه عن غيره من الكائنات، فيجب على الإنسان أن يكون عاقلا في أفعاله التي لابد أن تصدر عن حكمة وتعقل، فيُعرف العقل بتقديمه للمواضيع والمواقف بسلاسة يمكن فهمها، فهو"العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم"[3]، إذن العقل ليس أداة تفكير فقط بل ملكة تقدم معارف ضرورية كاملة المعنى عكس الفكر الأسطوري الذي يحدد مواضيع ومواقف غامضة كالتفسير الخيالي لأصل الوجود، "فقد انبنت إذن تقاليد الأنوار فيما يخص تحديد الفكر بإثبات العقل واستبعاد اللامعقول على مستتبعات العصر الكلاسيكي الذي طور معطيات الفهم والفكر في عصر النهضة؛ على أن فهم معنى الأسطورة يبقى غامضاً، لأن استعمال هذا المصطلح مقابلا لليقين العلمي بحسب فهم فلاسفة الأنوار، بمعنى أن كل ما يتسم بطابع أسطوري يكون حتماً غير جدير باليقين العلمي[4].

---

[1] جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، مرجع سابق، ص9.

[2] عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، (د ط)، الإسكندرية، 1976، ص99.

[3] فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، دار المنارة، (د ط)، بيروت، 1992، ص71.

[4] فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص69.

إن العقل مفتاح الحقيقة والأسطورة مخبؤها، لإن الحركة العميقة والمجهود الرئيسي لفلسفة الأنوار لا يقتصر على مواكبة الحياة وتأملها في مرآة التفكير فحسب، "بل إنها تعتقد على العكس من ذلك في التلقائية الأصلية للفكر وبعيد عن تحديد مهمة الفكر على التعليق والتفسير، فإنها تعترف له بقدراته ودوره في تنظيم الحياة"[1].

سعى العقل إلى السيطرة على كل شيئ بما في ذلك الإنسان نفسه وتوجيهه نحو التقدم، ما يماثل هدف التنوير المتمثل في تحرير الإنسان من الخرافة والسحر والمعتقدات ودفعه ليمارس حريته ويحقق تقدمه، لكن الوصول إلى هذا المبتغى يتطلب الرجوع للعقل وقدراته بطريقة صحيحة وهذا ما يتضح جليا في شعار الأنوار: "كن جريئاً في استخدام عقلك"[2].

ثالثا: أقسام العقل

يستمد الناس مدركاتهم للتعلم وتنوير عقولهم واخراجها من القوة إلى الفعل من مصدرين: مصدر أدنى وهو المحسوسات ومصدر أعلى وهو الله، من هنا قسم كانط العقل إلى العقل النظري والعقل العملي:

1- **العقل النظري:** "هو ملكة الحساسية وملكة الفهم، وملكة المبادئ وهو مصدر معارفنا القبلية"[3].

2- **العقل العملي:** "هو ملكة القيم أو الغايات الأخلاقية"[4]، إن مجال العقل النظري البحث فيما الطبيعة؛ خارج نطاق التجربة مثل النفس والحرية والله، وهذا ما يجعل العقل النظري أسمى من العقل العملي.

تظهر علاقة العقل العملي بالنظري في فلسفة كانط من خلال نظريته الأخلاقية، بحيث يعتبر العقل الخالص يمكن عملياً في قوله: "... العقل مصدر مبادئ مستقل عن الدوافع

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، الدار البيضاء، ط2، بيروت، 1998، ص26.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"من ماركس إلى هوركهايمر"، دار العربية للعلوم، الجزائر، 2010، ص18.

[3] وليد يوسفي، "المشروع السياسي الكانطي والمعقولية الكونية"، مجلة التدوين 02، (2020)، ص321.

[4] وليد يوسفي، "المشروع السياسي الكانطي والمعقولية الكونية"، مرجع سابق، ص321.

الخارجية، كما يجب عليه بوصفه عقلاً عملياً أو ارادة كائن عاقل أن يعد نفسه حر الإرادة فالكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته ذاتية إلا بالقياس إلى فكرة الحرية، وهذا ما ينبغي لمثل هذه الإرادة من وجهة نظر العملية أن تضاف إلى جميع الكائنات العاقلة... "[1]، باعتبار أن الإنسان كائن عاقل فهو قادر أن يكون مصدر التشريع الذاتي ولابد أن يجمع بين ماهو نظري وعملي، من خلال الإرادة التي يحكمها العقل، وهذا الأخير يجب أن يتمتع بالحرية التي هي شرط كل فعل أخلاقي، لقد ربط كانط بين العقل العملي والنظري في قوله: "... ضرورة استخدام العقل النظري والعملي معاً في بناء ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق، ويؤكد ضرورة تكاملها في بناء أي ميتافيزيقا مهما تباينت موضوعاتها أو غايتها... "[2].

[1] ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسي وهبيت، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2008، ص64.

[2] ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، نفس المرجع، ص382.

المطلب الثاني: الحرية

مفهوم الحرية عند كانط

بما أن الحرية هي أساس الفلسفة الكانطية فهو يعتبر مفهومها: "حجر الأساس في كل النسق المعماري للعقل العملي المجرد بوصفها شرط للقانون الأخلاقي لا بوصفها موضوعا للفهم"[1].

ينص كانط على أن الحرية هي شرط وجود الأخلاق، إذ لا يمكن تأدية فعل أخلاقي من دون حرية الإختيار، سواء كان ذلك الفعل الاختياري أخلاقياً أو غير أخلاقي، خيراً أو شراً، "لقد جعل كانط الحرية هي المرتكز، ذلك أن العمل إنساني إذا كان حرا فإنه سيكون في مستوى اللامشروط، وبالتالي في مستوى الكوني الذي يلتمس في كل مرة من حيث معاملة الإنسان كإنسان أي كذات لها كرامة"[2].

خص كانط مهمة الدفاع عن حرية التفكير للفيلسوف لأن من مهامه التفكير بحرية وطلاقة، كما أن الحرية هي الركيزة الأساسية في كل عمل إنساني كذلك التهذيب الأخلاقي للإنسانية من أجل مستقبل يكون فيه الإنسان غاية في ذاته، "إن نظرية الحرية، على نحو ما يريدها الفيلسوف إنما تهدف إلى تخليص الإنسان من سيطرة الجسم وطغيان المحسوس... فالحرية الكانطية تحاول أن تحررنا من قبضة الفردية، إذ تمنحنا الشخصية، والشخصية عنده بأن تكون إتلافا من الفردي والكلي بمعنى أن الأشخاص متميزون حقا ولكنهم مع ذلك متحدون"[3].

فالحرية الكانطية هدفها هو تحرير الإنسانية من سيطرة الآخر، وتمنح الفرد حرية التصرف بعيداً عن الإستبداد، كما تعني أيضا القرابة بين الأفراد لا مكاناً وزماناً بل قرابة الروح حتى يتحقق التلاحم بينهم، لأن الحرية التامة عند كانط ترتبط بالإستنارة وتعني خروج الإنسان من حالة القصور ويتحقق ذلك بالتخلص من قيود العصور الوسطى، فكلما تخلص الإنسان من

---

[1] فريال حسن خليفة، الدين والإسلام عند كانط، دار العربية، ط1، مصر، 2001، ص63.

[2] سمير بلكفيف، التفكير مع كانط ضد كانط، دار الأمان، ط1، الجزائر، 2014، ص134.

[3] عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص123.

القيود تمتع بحرية أكبر، "والإستنارة الحقيقية هي كما يقول كانط: خروج الإنسان من سن القصور إلى سن الرشد، ولكن للخروج من مرحلة القصور لابد للإنسان من أن يحطم أغلالاً كبلته قروناً وأحقاباً، ولابد له من أن يحصل مزيداً من حرية الحركة الروحية والمادية، وأن يتوصل إلى تضييق دائرة الأفعال المفروضة، وتوسيع مجال الأفعال المباحة"[1].

ثم إن الإنسان بوصفه كائنا عاقلاً فهو يتعرف من خلال الحرية على ارادته الذاتية فهي مرتبطة بتصور الإستقلال الذاتي؛ فالإرادة الحرة لا تخضع لسلطة خارجية ولا يتمتع بها إلا الكائن العاقل وهذا لكون الإنسان مصنف ضمن العالم المعقول وليس المحسوس[2]، والخلاصة أن الإنسان يكون حراً متى اتبع قانون عقله.

المطلب الثالث: التقدم

التقدم من الأفكار الرئيسية لعصر التنوير، فهو تعبير عن التحسينات المستمرة التي ينجزها الإنسان على الأرض، يعكس هذا المصطلح الإزدهار في شتى المجالات الإقتصادية وذلك بإستغلال الإمكانيات المتوفرة وتحويلها إلى ثروات، والإستقرار السياسي، "المعنى الأساسي للتقدم هو الإنتقال إلى الأمام، فهو مفهوم نسبي أو إضافي، , ولا تقدم إلّا بإزاء حالة معينة كأنها خط الإبتداء وإلا إذا كان هناك ما يقابله من الناحية الأخرى، في الذهن أو في الواقع أي(التأخر) والمعنى المتقدم لمفهوم(التقدم) يختلف بالاصطلاح عن التقدم(Perogress)"[3].

أما التقدم محل البحث فهو يعني وجود الشيئ قبل الآخر ولا يتحقق وجود الثاني إلا إذا ثبت وجود الأول، هنا يقع التقدم على خمس أقسام[4]:

1. التقدم بالزمان كتقدم أفلاطون على أرسطو زماناً.
2. التقدم في الشرف كتقدم العالم على الجاهل في المنزلة.

---

[1] عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص128.

[2] كريستوفر وانت وأندزجي كليموفسكي، أقدم لك كانط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص92.

[3] رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج1، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2013، ص348.

[4] أبو رغيب الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، المرجع نفسه، ص349.

3. التقدم في الرتبة.

4. التقدم في الطبع.

5. التقدم بالذات أو التقدم بالعلية، وهو استحقاق الوجود للعلة قبل المعلول.

أرجع الفلاسفة هاته الأقسام إلى فرعين التقدم العقلي والتقدم الزماني، الأول هو الترابط المنطقي والثاني هو أن يكون أحد الشيئين أقدم زماناً.

ظهر مصطلح التقدم في القرن الثامن والتاسع عشر بحيث يشير إلى تقدم الإنسانية والعقل البشري إلى مالا نهاية، "لقد مثلت فكرة التقدم بؤرة فكرة الأنوار ومرجعيته الأساسية فسواء تعلق الأمر بالفلاسفة الموسوعيين في فرنسا، أو بالفلاسفة الألمان المتأثرين بالأنوار الفرنسية كمندلسون أو هردر، في ألمانيا يسود الإقتناع بأن الإنسانية تعيش أزمة جديدة مغايرة للماضي وأن العصر يسير في اتجاه التنوير أي في اتجاه تدعيم ثقة الإنسانية بقدرتها على صناعة تاريخها بنفسها والأمل في تحررها من كل أشكال الوصاية والعبودية"[1].

فالتقدم هو الفكرة الأساسية للتنوير كما أنها فكرة مبنية على تفسير التاريخ، فالإنسانية تعيش أزمة مغايرة عن الماضي وهو أن العصر يسير في اتجاه دعم القدرات الإنسانية ومنحها الثقة الكافية على صناعة تاريخها والتحرر من العبودية وهذا ما يطلق عليه بعصر التنوير.

فكرة التقدم هي الخيط الناظم لتأملات كانط في التاريخ، إذ لا يطمح لتأسيس علم للتاريخ يجعل من التقدم نتيجة لقوانينه، وإنما هدفه عقلنة التاريخ بحيث يصبح التقدم غاية وليس نتيجة حتمية، يقر كانط أن التقدم ليس على المستوى المادي والفكري فقط، بل على المستوى الأخلاقي كذلك، ذلك أن الإيمان بتقدم التاريخ واجب، "كما أكد كانط في الجزء الثالث من النظرية والتطبيق، فإن النوع الإنساني ليس كما يعتقد "مندلسون" "Mendelsson" في تقدم مستمر من جهة الثقافة فقط، بل هو يتطور نحو الأفضل من حيث الغاية النهائية لوجوده، وهذا التطور يمكن–دون شك– أن ينقطع أحيانا ولكن لا يمكن أبدا أن يتوقف، ثمة إذا حكمة

[1] منير الكشو، التاريخ والتقدم عند كانط، أوراق فلسفية11، (2004)، ص24.

عليا تتحكم في مسار الأشياء من أعلى إلى أسفل من غير أن تفقد الأمل في الطبيعة الإنسانية"[1]، ذلك أن كل كائن له استعدادات طبيعية هُيِئت لتتحقق ذات يوم، وأقامها كانط على فكرة الغائية في الطبيعة وتعني أن كل عضو في الطبيعة وجد وهُيئ لأداء وظيفة، ومنه فالإنسان عضو في الطبيعة مهيئ لأداء وظيفة وإلا كانت الصدفة هي المتحكمة في الكون والطبيعة عابثة.

وقد دارت معركة فكرة التقدم هذه خلال القرن الثامن عشر، وهو قرن بدأ والناس متفائلون بمستقبل الإنسان (الغربي بوجه خاص) وكانت هناك درجة معقولة من الإتفاق بين أهل الفكر، على أن الإنسانية تتقدم في ميدان واحد على الأقل: وهو ميدان العلوم الطبيعية والرياضية، ثم في ميدان التطبيق العملي لقواعد العلم المكتشفة، وهو ما نسميه اليوم بالتكنولوجيا، وقبل نهاية ذلك القرن كان هناك اقتناع عام بحتمية التقدم في ميدان الحضارة والتنظيم الإجتماعي والفن والأدب، ولكن القرن الثامن عشر انتهى بانفجار الثورة الفرنسية، فطوحت الآمال من جديد في حتمية التقدم[2].

إن غالبية فلاسفة التقدم من الطبقة الوسطى، كانوا يرون أن طبقتهم أقدر الطبقات على حمل راية التقدم فنادوا بالحرية والمساواة، ومنه فالتقدم هو نقطة تحول في العصر التنويري من خلال الأعمال التي قام بها المستنيرين في جميع المجالات السياسية منها والإقتصادية وحتى الثقافية والأخلاقية؛ فيعتبر عصر الأنوار عصر انتصار الحرية والعقلانية والديمقراطية والتقدم، أي عصر انتصار الفكر الفلسفي الحر، "أما أشهر فلاسفة التقدم فهو فولتير والذي يعد من المبشرين الرئيسيين بعصر التنوير وهو يعرف بسيد العقل العظيم والتقدمية الصفة التي تنتسب إلى التقدم وهي صفة الذين يدعون إلى التطور وبلوغ الأحسن، والأخذ بأسباب

[1] أنري دوترني، فلسفة القانون الكانطية، مجلة أيس01، (جوان2005)، ص51.

[2] حسين مؤنس، الحضارة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط2، الكويت، سبتمبر1978، ص244،245 .

التقدم ضرورة تحتملها الحياة، ومفهوم التقدمي هو الثوري الليبرالي، والتقدمية فلسفة ارتقائية ورؤية شاملة للحياة"[1].

المبحث الثالث: معالم عصر الأنوار

المطلب الأول: الجانب المعرفي

أولا: مفهوم المعرفة

لقد فرق القدماء بين المعرفة والعلم فالأولى إدراك الجزئي أما العلم إدراك الكلي، والمعرفة تُستعمل في التصورات والعلم في التصديقات[2]، "عرف الشيئ أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها"[3].

يطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على أربعة معان: **الأول** هو الفعل العقلي الذي يتم بصورة الشيء في الذهن سواء كان مصحوبا بالإنفعال أو بدونه، وهذا يعني أن في المعرفة اتصالا بين الذات المدركة والموضوع المدرك، **والثاني** هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته، فالمعرفة الكاملة بالشيء خالية ذاتيا من الغموض ومحيطة موضوعيا بكل ماهو موجود للشيء في الواقع، **والثالث** هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول، **والرابع** هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني، ثم إن أعلى درجات المعرفة هي العقلية المجردة وأدناها الحسية المشخصة[4].

إذا كانت المشكلة الرئيسية في الفلسفة قديماً هي مشكلة الوجود، فإن الفكر في العصر الحديث صب اهتمامه حول مشكلة المعرفة، مما أدى إلى ظهور مذاهب فلسفية عديدة حول طبيعة هذه المعرفة، فهناك من يرى أنها مطابقة لحقائق الأشياء وصورة دقيقة في عقولنا لما في الخارج هذا ما ذهب إليه أنصار الإتجاه الواقعي، في حين أن أصحاب النزعة المثالية

---

[1] رحيم أبو رغيف الموسوي، مرجع سابق، ص349.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص392.

[3] جميل صليبا، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص393.

يرون بأن المعرفة في ماهيتها مختلفة عما هو موجود في الواقع، هذا لكون المعرفة التي مصدرها الحواس موهمة، بالتالي ماهيتها لا تدرك إلا بالعقل[1].

حسب كانط قبل الوثوق في قدراتنا على المعرفة لابد من امتحانها، فالبحث في طبيعة المعرفة البشرية وقيمتها هو الأصل في الفلسفة النقدية الكانطية، ثم إن كانط بيّن للتجريبيين والعقليين أخطاءهم في طرق الوصول للمعرفة ومدى تحققها في الوجود الخارجي، كما بيّن أيضا للحسيين والتجريبيين ضعف نظريتهم في المعرفة المستمدة من الحواس، فقد ترتب عليها إنكار دور العقل في المعرفة[2].

رفض كانط قول هيوم "أما المبادئ الأولية القبلية ممتنعة تماما، وما يسميه الإنسان ميتافيزيقا يؤدي إلى مجرد وهم لؤية عقلية باطلة، وأن عقل الإنسان أفكار متتابعة متعاقبة، لأن تتابع ما عرض لحواسنا في الماضي، قد يختلف في المستقبل، بما يشكك في مبدأ السببية، أساس النظريات العلمية"[3].

كما انتقد كانط العقليين في فطرة العقل في الحصول على المعرفة دون الرجوع للحواس، فلو كان الأمر كذلك لامتلك الإنسان معرفة يقينية، من غير اعتمادٍ على التجربة الحسية، كما لم تعد المعرفة الحقة شيئا جاهزاً على غرار الأفكار الفطرية عند ديكارت، بل صارت حاصل عملية بناء تنتظم بمقتضاه الكثرة الحسية، وفقا لمقولات الفهم والعقل[4].

يرى كانط أن المعرفة هي نقطة تقاطع المعطى الحسي والمعطى العقلي، عبر عن هذا من خلال أن كل معرفة تبدأ بالتجربة لكن لا تنشأ عنها، معنى ذلك أنها تبدأ بمعطيات تجريبية تقدمها الحواس من ثم يعالج العقل هذه المعطيات لينتج لنا معرفة، يتم ذلك من خلال ما تسمى بالمقولات وهي تصورات سابقة للتجربة حاصلة في العقل أهمها مقولتي الزمان

---

[1] حميدي لخضر، طبيعة المعرفة عند "إيمانويل كانط" وحدودها وغاياتها، كلية العلوم الإجتماعية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، (د ت)، ص1،2.

[2] حميدي لخضر، المرجع نفسه، ص5.

[3] عايدة عبد الحميد عبد الرحمن، نظرية المعرفة عند كانط، قسم العقيدة والفلسفة، القليوبية، ص748.

[4] عايدة عبد الحميد عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص749.

والمكان، يدرج كانط هذه الأخيرة ضمن دائرة (الشروط القبلية للمعرفة) ومن بين أهم سمات المعرفة طابعها الكوني العمومي، بالنظر إلى أولياتها العامة المشتركة لدى جميع الناس، ومن ثم لم تعد المعرفة الحقة، شيئا جاهزاً على غرار الأفكار الفطرية والمعاني الغريزية عند ديكارت، بل صارت حاصل عملية بناء وتشييد تنتظم بمقتضاه الكثرة الحسية، وفقا لمقولات الفهم والعقل[1].

لقد جعل كانط العقل أساس المعرفة ومنشأها الرئيسي، إلا أنّ ذلك لا يعني أن العقل قوة لا محدودة لا متناهية كما هو الحال عند ديكارت، بل إن الأمر بعين الضد "إذ أضحى العقل الإنساني في وجهه الاستدلالي البرهاني أي العقل النظري الذي أدار عليه فتح الدين مصنفه فلسفة المعرفة عند كانط: نقد العقل الخالص، محدود القدرة، إذ في وسعه أن يدرك العالم المحسوس، ومعرفة الظواهر التي تتبدَّى لنا في صورتي الزمان والمكان، لكن لا يمكنه إدراك ما وراء الظواهر، وليس في طوقه اكتناه المطلق"[2]، إنّ هاجس مؤلفات كانط قاطبة هو: النقد. فما الذي يعنيه كانط بالنقد؟ يقول: "إنني لا أقصد هنا بالنقد نقداً للكتب والأنساق، بل نقداً لسلطة العقل بوجه عام، في علاقته بكل المعارف التي بإمكانها الاستقلال عن كل تجربة، وبالتالي البت في مسألة إمكان أو عدم إمكان قيام ميتافيزيقا بوجه عام، وتحديد مصدرها وحدودها، وكل ذلك تبعاً لمبادئ"[3]؛ غاية النقد إذن العقل نفسه وذلك قصد بيان حدوده وحصر فعاليته، ومن ثم يراهن كانط على(الاستطيقا الترنسندنتالية) بما هي مبحث معرفي يعنى بالحساسية، ونقصد الإدراك الحسي"إني أطلق مصطلح الإستطيقا المتعالية على العلم الذي يعنى بجميع المبادئ القبلية المقوّمة للحساسية، ولا بد من وجود هذا العلم الذي يكون الجزء

---

[1] المهدي مستقيم(2021/04/29)، فلسفة المعرفة عند كانط نظرية الزمان والمكان، تم الإطلاع عليه في(2023/04/28)، رابط الموقع: https://www.alquds.co.uk/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%A9-%D8%B9%D9%86%D8%AF-%D9%83%D8%A7%D9%86%D8%B7-%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%85%D8%A7%D9%86-%D9%88/

[2] نقلاً عن: المهدي مستقيم(2021/04/29)، فلسفة المعرفة عند كانط نظرية الزمان والمكان، المرجع نفسه.

[3] نقلاً عن: المهدي مستقيم(2021/04/29)، فلسفة المعرفة عند كانط نظرية الزمان والمكان، المرجع نفسه.

الأول من النظرية الترنسندنتالية للعناصر، إزاء العلم الذي يحتوي مبادئ الفكر الخالص"[1]، هكذا تتهجس نظرية الإستطيقا المتعالية بالنظر في العناصر القبلية التي منها تنبجس التجربة وتشرط كل تجربة، ومن أجل ذلك اختار كانط أن يسلط الضوء على الجانب الحسي من الذات المتعالية عوض الاكتفاء بالجانب القبلي اللاحسي، خصوصا ضمن مسألة صورتي الزمان والمكان[2].

ينظر كانط إلى الزمان والمكان بوصفهما صورتين حدسيتين خالصتين، بالإضافة إلى ما تمدنا به الحساسية La Sensibilité من حدوس أمبيريقية وانطباعات حسية صادرة عن التجربة، فهي تمدنا أيضا بعنصرين يتم حدسهما حدسا وادركهما إدراكاً (الزمان والمكان)، إذ يتعلق الأمر بعنصرين ينتجان عن المعرفة القبلية لا عن الخبرة الحسية "إنَّ كل ما هو معطى لنا كموضوع ينبغي أن يكون معطى لنا في الحدس، لكن الحدس لا يمكن أن يكون حاصلاً إلا في الحواس، والذهن ليست وظيفته الحدس، إنما وظيفته التأمل فقط"[3]، بيد أنّ الأصل في الحدس أن يكون حسيًّا لا عقليا دون أن يعني ذلك أنه لا يجوز الحديث عن حدوس قبلية (عقلية) غير مستمدة من التجربة، بل إن الأمر بعين الضد، إذ تميّزت فلسفة كانط بين الحدس الحسي والحدس القبلي، فيتركز الأول بما هو أساس قوة الحساسية في صورتي الزمان والمكان، يقول كانط: "الزمان والمكان هما الأساس القبلي الذي تقوم عليه الحدوس الأخرى، وبذلك لا يمكن أبدا فصلهما عنه"، يعد كل من المكان والزمان لدى كانط شرطين قبليين لكل حدس حسي أو انطباع أمبريقي وأنهما صورتان قبليّتان عن طريقهما تتقوّم ملكة الإدراك الحسي إذ ليس في إمكان هذا الأخير الاستغناء عنهما: ما من إدراك حسي إلاّ والشأن فيه أن يدرك الأشياء، وفقاً لعلاقات التجاور والتباعد المكانيّة، ولعلاقات التعاقب والتتالي الزمانية"[4]،هكذا يصير كل من الزمان والمكان نواة كل حدس حسي: "ليس في طوقنا نحن

---

[1] نقلا عن: محمد عبد الله الخالدي، نظرية العلم والمعرفة عند كانط، مجلة مداد الآداب 22، (د ت)، ص596.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص600.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

البشر أن ندرك الأشياء الحسية، إلا على وجه منتظم ومتناسق، وتناسق الأشياء الحسية وانتاظمها لا يكون إلا بتوسط صورتين قبليتين زودت بهما الحساسية البشرية هما صورتا الزمان والمكان"[1].

المطلب الثاني: الجانب السياسي

أولا: مفهوم السياسة

السياسة في الفرنسية politique، وبالانجليزية politics، وفي اليونانيةpolitikié، تعرف بأنها، "السياسة مصدر ساس، وهي تنظيم أمور الدولة، وتدبير شؤونها... موضوع علم السياسة عند قدماء الفلاسفة هو البحث في أنواع الدولة والحكومات، وعلاقتها ببعضها البعض، والكلام على المراتب المدنية وأحكامها، والاجتماعات الانسانية الفاضلة والرديئة، ووجوه استبقاء كل منها، وعلة زواله، وكيفية رعاية مصالح الخلق وعمارة المدن وغيرها، وكتاب السياسة لآرسطو، وكتاب **اللفياثان**(Leviathan) لهوبز، وكتاب **روح القوانين** لمونتسكيو، وغيرها، تعدّ مشتملة على بعض عناصر هذا العلم"[2].

تنقسم السياسة إلى السياسة النظرية والسياسة العملية، الأولى تعنى بأحوال الدولة والحكومات، أما الثانية تعنى بأساليب ممارسة الحكم في الدولة لرعاية مصالح الناس.[3]

---

[1] نقلاً عن: محمد عبد الله الخالدي، نظرية العلم والمعرفة عند كانط، مرجع سابق، ص597.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص680.

[3] المرجع نفسه، ص681.

ثانيا: مبادئ السياسة

رغم أن كتب النقد الثلاثة لكانط خلت من أية إشارة لسياسة بوصفها العلم الثاني من العلوم العملية، إلا انه أصدر كتيِّباً بعنوان (نحو السلام الأبدي Zum Ewigen Frieden) عام 1795 حاول فيه تناول السياسة من منظور فلسفي، ثم عام 1797 قدم بحثاً سماه المبادئ الميتافيزيقية الأولية لنظرية الحق، تعرف السياسة على أنها "ذلك الفرع من العلوم الإجتماعية الذي يتناول نظرية وتنظيم وحكومة وممارسة الدولة"[1].

من وجهة نظر كانط هذا الفرع إذا أراد أن يطلق عليه إسم العلم على الأصالة يجب أن يتأسَّس على مبادئ عقلية أولية أسوة بباقي فروع الفلسفة لأن "فلسفة أي موضوع تتطلَّب نسقاً من المفاهيم، ويجب بالنسبة لهذه الفلسفة أن تكّون نسقاً من المفاهيم العقلية الخالصة"[2]؛ فالسياسة تحتاج إلى ميتافيزيقا أولية لكي تعرض بصفتها علماً حقيقيًّا.

ذهب كانط إلى أن إقامة سياسة على الحق من شأنه أن يجعل السياسة امتدادا للأخلاق، وهذا ما يظهر في قوله: "الأخلاق ذاتها ممارسة بالمعنى الموضوعي بوصفها مجمل القوانين اللامشروطة الآمرة، والتي يجب أن نفعل وفقاً لها، وإنه لخُلف مُحال واضح أن يعترف المرء بسلطة مفهوم الواجب"[3]. يتبين من هنا أن السياسة ذات صلة وثيقة بالأخلاق، وطالما أنهما مرتبطان فإن كانط يذهب إلى أن القواعد السياسة من حيث تنتمي للحكمة العملية لا ينبغي أن يكون هدفها جلب السعادة، "إن القواعد السياسية يجب ألا يُتوقَّع منها تحقيق الرفاهية والسعادة لكلّ دولة من جرّاء اتباعها هذه القواعد؛ ومن ثمة لا يجب أن تُتَبع هذه القواعد أملًا في الغاية التي تجعلها كل دولة موضوعها وفقا للمبدأ الأسمى لحكمة الدولة (مع أنه تجريبي)، بل يجب أن تنتج عن الخالص، لواجب الحق"[4].

---

[1] جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود ايمانويل كانط، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، دار التنوير، 2009، ص438.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، 439.

[4] المرجع نفسه، ص440.

أصبح كانط رائداً لمفكري وفلاسفة التنوير من خلال أفكاره السياسية، لاسيما إيمانه بحرية الفرد، فالثورة الفرنسية والحركات التحريرية الأخرى ونشاطات الشعوب في تغيير وضعها كان لها وقع على تفكير كانط؛ في الفلسفة السياسية الكانطية يسمح الإنسجام بين التي يتفق عليها المصوتون بين قوانين الحرية للطبيعة المتوافقة مع حرية الأفراد، يرى كانط أن صاحب الحق في التشريع هو إرادة الشعب، لأن الشعب لا يضر نفسه، لكن الفرد الواحد يمكن أن يضر غيره وهو يشرع له، فالشعب إذا شرع لا يريد الأذى لنفسه.

سعى كانط لإنزال الديمقراطية من السماء إلى الأرض بصورتها الخيرية العامة، نجد ذلك من خلال الفلسفة السياسية الأخلاقية الكانطية، "تستوعب الحكومة المدنية القائمة على أساس التصورات القبلية للعقل العملي، أي الحرية والمساواة والإستقلال للناس والرعايا والمواطنين، الذين يتمتع كل فرد منهم بالحرية في إطار القانون كانسان، والمساواة أمام القانون كرعية، والتقنين كمواطن"[1].

وصولاً للحكومة المدنية التي تكلم عنها كانط فلا يحق لها التدخل في أخلاق ودين وسعادة الآخرين وإنما مُنَفِذة للقانون فقط، فهي حافظة للتوازن في المجتمع لتأمين حريات الأفراد، فالفكر السياسي الكانطي يعد تأسيس المجتمع القائم على القانون الديمقراطي الذي يتناغم وقوانين الحرية، يعد كانط ناقداً للديمقراطية المباشرة ومؤيد الحكومة الديمقراطية ومقصود به الديمقراطية النيابية وهذا يعني أن يشارك الشعب كمواطنين في النظام الديمقراطي النيابي أي في السلطة التشريعية عن طريق ممثليه في هذه السلطة، فالديمقراطية النيابية هي الأساس الآخر للنظام الجمهوري[2]؛ فالنظام الجمهوري حسب كانط يتميز بخصوصيتين، الأولى: استقلال السلطات الثلاث وعدم التداخل بين أعمالها، الثانية: هي الديمقراطية القائمة على التمثيل غير المباشر، يؤكد كانط في فلسفته السياسية على انتخاب السلطة المقننة[3].

---

[1] يسار أحمد، مفهوم الفلسفة السياسية عند ايمانويل كانط، مجلة مداد الآداب15، (د ت)، ص6.

[2] المرجع نفسه، ص7.

[3] يسار أحمد، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يعد كتاب "مشروع السلام الدائم" المُؤَلَف عام 1955 من أهم أعمال كانط السياسية والمعبرة عن موقفه، فيتضح من العنوان اهتمام كانط لفكرة السلام على المستوى العالمي، فالإنسان بطبعه مدني، وهو العضو الدائم في المجتمع وينبغي كما يرى كانط أن لا يكون المجتمع همجياً أو على بداوته الأولى، بل أن يكون منظماً لمجتمعه ولنفسه تنظيماً يجعل منهم قادرين على ممارسة حريتهم وتحقيق غايتهم الأخلاقية ومبادئ القانون والتشريع هي الكفيلة بذلك التنظيم[1].

المطلب الثالث: الجانب الأخلاقي

أولا: مفهوم الأخلاق

في الفرنسية Moral Ethique، في الانجليزية Moral Ethics، في اللاتينية Moralis، الأخلاق في اللغة جمع خلق، وهو العادة، والسجيّة، والطبع والمروءة والدين، وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدّم روية وفكر وتكلف، وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة أو مذمومة، كقول فلان كريم الأخلاق أو سيء الأخلاق[2].

أما اصطلاحا الأخلاق علم من العلوم المعيارية موضوعه الحكم التقويمي الذي يقوم على التمييز بين الخير والشر[3].

---

[1] يسار أحمد، مفهوم الفلسفة السياسية عند ايمانويل كانط، مرجع سابق، ص8.

[2] جميل صليبا، مرجع سابق، ج1، ص50.

[3] السعيد بن عزة وفوزي لوحيدي، "القيمة الأخلاقية في فلسفة كانط"، مجلة السراج في التربية وقضايا المجتمع04، مجلد05، (2021)، ص127.

ثانيا: خصائص القيمة الأخلاقية عند كانط

تتميز القيمة الأخلاقية عند كانط بعدة خصائص منها:

أنها مستقلة عن الوجود: إن العقل العملي فيها هو الذي يُخضع الحوافز الحسية والإنفعالية إلى مبادئ أخلاقية قبلية وهو الذي يجعل العمل الأخلاقي خاضعا لتشريع عام، إن مبادئ العقل العملي هي التي تمنح الأخلاق استقلالها أي تبعية[1].

أنها صورية: توصف بأنها أخلاق الشكل والصورة فمبدأها الوحيد يقوم على الاستقلال عن كل مادة، أخلاق الشكل حسب كانط هي القادرة على أن تجعل قيمة الخير والشر تقوم على حال النفس، بينما أخلاق الموضوع لابد أن تنتهي إلى أن تصبح أخلاق نجاح، أي أخلاقا تجعل قيمة كل من الفعل والشخص والقيمة كل سلوك متوقفة على النتائج العملية لهذا الفعل في العالم، وأن نتائج الفعل الأخلاقي منفصلة وبمعزل عن القيمة الأخلاقية للأشخاص والأفعال[2]، فالقيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن في النتيجة المنتظرة منه مادامت الأخلاق صورية، كما أنها خارجة عن الشروط الواقعية للنشاط الإنساني، خالية من كل مضمون مادي.

أنها مرتبطة بالحرية: يعتبر كانط أن الحرية مسلمة قبلية ضرورية لقيم الأخلاق، كما أن الواجب يفرض على الإنسان أن يكون حراً؛ يقر كانط بأنه لا يمكن الحديث عن القيمة الأخلاقية للفعل إذا كان صاحبه لا يتمتع بالحرية لذا يجب التسليم بها لأنها من مسلمات العقل العملي.

أنها غاية في ذاتها وليست وسيلة: انتقد كانط المذاهب الفلسفية التي تجعل من الفعل الأخلاقي وسيلة لتحقيق السعادة، لذلك يتعبر كانط أول فيلسوف عرض الأخلاق للنقد، انتقد النزعة الإجتماعية لأنها تتخذ من التجربة معياراً للأخلاق، والنزعة الطبيعية لإتخاذها من المنفعة مقياساً للقيم الأخلاقية، فالقيمة الأخلاقية للفعل ليست في نتائجه ومعناها لن يتحدد

[1] المرجع نفسه، الصفة نفسها.

[2] عبد الرحمان بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1976، ص29.

في سلوك الفاعل الأخلاقي"[1]، إلا عن تمثله في عدم خضوع ارادته الفاعلية لأي مبدأ أو دافع بيسكولوجي أو اجتماعي أو براغماتي"، وضح كانط هذه الفكرة في تصنيفه للأفعال والأوامر إلى أوامر شرطية مرتبطة بالمصلحة والمنفعة ولا تعبر عن الفعل الأخلاقي، وأوامر قطعية يقوم بها الفرد لأنها واجبة في ذاتها يقوم بها الفرد دون مصلحة وهي أفعال أخلاقية.

مما تقدمنا به نستخلص أن التنوير عند كانط حركة فلسفية واتجاه فكري وسياسي يؤمن بالتقدم ويتعارض مع المعتقدات الموروثة خاصة الدينية منها، من خلال عصر التنوير تحققت إنسانية الإنسان وأصبحت له مكانة بعدما تخلص من كل ما كان سائداً وتسلح بمبادئ جديدة أنتجت صبغة أخلاقية يسودها التعاون والتعايش مع الآخرين، فكان هدف التنوير تحرير الإنسان من الخوف والإستبداد والأساطير.

يعد التنوير عند كانط امتحان للعقل الذي نصل من خلاله إلى معرفة قدراته والوثوق في نتائجه، فهو لا يقصد نقد الكتب والمذاهب وإنما نقد الملكة العاقلة فالهدف الرئيسي من التنوير عند كانط هو البحث في أصل الميتافيزيقا وكيفية جعلها علماً.

من نتائج التنوير أيضا أنه أصبحت للإنسان نظرة مغايرة في الأمور الدينية، بحيث أصبح ذلك الدين الذي لا يعتمد في أسسه على الخرافات والعادات والتقاليد بل على العقل والفضيلة العملية والأخلاقية، وأصبح معرفة طبيعية يدركها الإنسان بالعقل.

[1] السعيد بن عزة وفوزي لوحيدي، القيمة الأخلاقية في فلسفة كانط"، مرجع سابق، ص128.

الفصل الثاني:

الأخلاق الكانطية

الفصل الثاني: الأخلاق الكانطية

أمام ما يشهده عالمنا المعاصر من أزمات وتحديات تهدد مصير الإنسان، لابد من العودة إلى الفلسفة الأخلاقية التي يمكنها أن تساعد الإنسان المعاصر على فهم شروطه وتخطيها، وبالتالي الخروج من أزماته المتلاحقة على إيقاع التطور الهائل في ميادين العلم والتكنولوجيا، في هذا الفصل سوف نستعين بأحد أهم فلاسفة الأخلاق الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، حيث سنحاول إلقاء الضوء على منعطف أساسي في فلسفته يتمثّل في محاولة إتمام مشروع النقد من خلال الخروج من مأزق العقل النظري الخالص، الذي وجد نفسه عاجزاً أمام موضوعات غير خاضعة للتجربة مثل الله والنفس والعالم، إلى ميدان التجربة الأخلاقية، بحيث يستعيد العقل دوره فيتحول إلى عقل عملي خالص من خلال تأسيس ميتافيزيقي للأخلاق يؤسس التجربة الأخلاقية على العقل، ويضمن للعقل العملي بذلك موضوعاته التجريبية التي يستمدها من ميدان الأخلاق النظرية.

المبحث الأول: المنابع الفكرية للأخلاق الكانطية

المطلب الأول: المؤثرات العلمية

سعى كانط في مشروعه الفلسفي النقدي إلى تأسيس نظرية في المعرفة والأخلاق قائمة على أسس علمية ثابتة وقواعد عقلية، فتأثر بالعلم الحديث خاصة فيزياء نيوتن(Issac Newton، 1642-1727)، فمن جانب العلم الطبيعي درس كانط أعمال وكتابات إسحاق نيوتن التي جعل منها أساساً لمحاضراته في الفيزياء والفلسفة الطبيعية، فصب اهتمامه على النقد "نقد العقل البشري في مختلف جوانب نشاطه، والنقد عنده يدل على معنى غاية في العمق، فهو دراسة تحليلية يستهدف بها الكشف عن مقومات العقل البشري بغية الوصول إلى الأسس العامة التي يستند إليها العلم والتي بدونها لا يمكن أن تنهض تجربة علمية والقواعد الراسخة التي لا يمكن أن تحقق الأخلاق متمثلة في السلوك البشري السوي إلا وهي مرتكزة عليها"[1]، إن البناء والتركيب أساس انتاج عمل فلسفي بعد النقد والتحليل كما يتطلب العمل

[1] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، ط2، بيروت، 1969، ص07.

الفلسفي المشروعية العلمية والمنطقية وهذا ما احتاجه مشروع كانط النقدي، الفلسفة في مسارها التاريخي تطلب دائما من علوم عصرها النموذج النظري الذي يؤسس لها، هذا ما وُجد مع نيوتن إذ تهيأت الظروف وترسخ العلم، فالتقدم الذي أحرزه البريطاني نيوتن في دراسة المادة وقوانينها ودراسة الكون وقوانينه أيضا هو الذي أتاح لكانط أن يحرز تقدماً موازياً في مجال الفلسفة[1].

بعد أن اطلع كانط على النظرية النيوتونية التي تعتقد "أن عالم ظواهر، والظواهر قابلة للتناول إما بوصفها أشكالاً مكانية وعلاقات هندسية، أو بوصفها حركات زمنية وعلاقات تعاقبية ميكانيكية، إن معرفتنا بالمادة تتم بشكل منتظم لأننا ندركها كظواهر طابعها الإنتظام والعقلانية"[2]، ووجد فيها الأساس العلمي الذي بحث عنه إذ أصبح الواقع المشروع علمياً عند كانط هو واقع الظواهر"أي الواقع الذي استطاع العلم الميكانيكي أن يؤكد نظام قوانينه"[3]، واستطاع كانط أن يلخص نتيجة من خلال هذا التحول العلمي النيوتوني تتمثل في "أن الطبيعة والواقع هي مجموع الظواهر القابلة لأن تصاغ في قوانين، أمَّا مالا يَقبل الصياغة فإنه ليس بظاهرة، بل شيء في ذاته غير قابل للمعرفة، وهذا الرأي كما يرى مارتن منقول بحذافيره عن رأي نيوتن الذي يعتبر الواقع هو كل ما يخضع لقوانين"[4].

أسس كانط نظريته الأخلاقية استنادا على الخلفية العلمية لفيزياء نيوتن، فقد انتبه إلى ضرورة قيام السلوك الأخلاقي على أسس ثابتة لا ينهض إلا بها "وأنه وإن كان لابد للعلم من أسس راسخة في المجال الطبيعي، فلا بد للأخلاق من أسس مماثلة في المجال الإنساني"[5]، وأصبح من الواجب "أن تكون مهمة فيلسوف الأخلاق الأساسية كما يرى كانط هي عزل

[1] سالم يافوت، ابستيمولوجيا العلم الحديث، دار توبقال للنشر، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص22.

[2] سالم يافوت، المرجع نفسه، ص24.

[3] سالم يافوت، المرجع نفسه، ص25.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص12.

العناصر القبلية في معرفتنا الأخلاقية وبيان أصلها"[1]، اذا تم الإفتراض بوجوب قول الصدق، فالصدق كقيمة أخلاقية هو معرفة بما ينبغي أن يكون وليس معرفة بما هو كائن "وهذه المعرفة قبلية بمعنى أنها لا تعتمد على سلوك الناس الفعلي، وحتى إذا كانوا كلهم كاذبين فإنه لا يزال صحيحاً أنه لا ينبغي أن يفعلوا ذلك، ولا نستطيع أن نتحقق من القول بأنه يجب على الناس أن يقولوا الحقيقة بفحص كما إذا كانوا يقولون الحقيقة أو لا يقولونها بالفعل، فالقول الصادق بغض النظر عن سلوكهم وهو صادق قبلياً، لأن الضرورة والكلية علامتان للقبلية"[2].

هكذا أصبحت مسألة المشروعية المنطقية والعقلية، الفكرة الجوهرية في فلسفة كانط العلمية والعملية، وأصبحت النزعة العلمية قاعدة لنظريته الأخلاقية، فمن خلال الفيزياء النيوتونية أراد كانط أن يجعل الأخلاق معرفة قبلية خالصة خالية من أي معطى حسي أو بعد تجريبي، ويجعل منها أخلاق كلية وشاملة تستمد أسسها من مقولات قبلية، وعقلية مطلقة تناشد قوانين العلم "فالفلسفة الكانطية مقننة، أي أنها تشرع للعقل البشري وللحياة الإنسانية في كل زمان ومكان فهي فلسفة العموم والإطلاق والكلية والشمول"[3].

استوحى كانط أيضا من الرياضيات وهو يؤسس نظريته الأخلاقية الدقة والصرامة المنطقية، ما جعلها فلسفة الضرورية والكلية وعدم التناقض، ويفسر حضور اللمسة الرياضية في أعماله الإبستيمولوجية والإتيقية معاً فقد جعل مبدأ عدم التناقض الصفة الجوهرية المحددة للقانون الأخلاقي[4].

---

[1] فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس الفلسفة الحديثة، تر: حسين الشاروني، محمود سيد أحمد، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب، 1997، ص420.

[2] فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص420.

[3] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص07.

[4] حسام محي الدين الألوسي، التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1989، ص102.

المطلب الثاني: المؤثرات الدينية

إن التربية المسيحية التي تلقاها كانط خلال حياته كان لها التأثير الأقوى في بناء نظريته الأخلاقية، فقد بدأ في بناء فكره الأخلاقي من خلال مذهب التقوى البروتستانتي الذي نشأ عليه، ولد كانط "من أبوين فقيرين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة، ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية تتمسك بالعقيدة اللوثرية الأساسية القائلة: إن الإيمان يبرر المؤمن، وترى أن محل الدين الإرادة لا العقل وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنية، ومن ثم تقول إن الإيمان الحق هو الذي تؤيده الأعمال"[1].

وانعكس ذلك على فلسفته العملية، فعمد إلى تأويل المسيحية تأويلاً خاصاً يتفق ومذهبه قائلاً: "إن المسيحية حتى لو لم ننظر إليها بعد على أنها مذهب ديني، ترضى تماماً مطالب العقل العملي ذلك أنها تأمر بطهارة الأخلاق وتعلن في الوقت نفسه أن الإنسان لا يمكن أن يصل إلى الفضيلة أي إلى التصميم على الفعل وفقاً للقانون واحتراماً له، وتنبه إلى الدوافع النجسة التي يمكن أن تفسد نواياه في كل لحظة فهي إذن ترى من الضروري التقدم اللانهائي نحو القداسة، وبهذا تبعث فينا الأمل في استمرار حياتنا الأخلاقية"[2]، وهو ما أثر وأعلى من شأن الفعل الأخلاقي ليدعو إلى ضرورة التمسك بالخير الأسمى حتى وإن لم يتحقق في هذا العالم الحسي، ثم إنه لا ينبغي أن نفهم تشكيكه في الله من خلال كتابه **نقد العقل النظري** على أنه نوع من الإلحاد أو إنكار للحقائق الدينية، بل هو نوع من النقد الذي ينتج عنه التأسيس والمشروعية لمثل هذه الحقائق، دليل ذلك "في كتابه الثاني **نقد العقل العملي** يثبت وجود الله، أما في كتابه الثالث **نقد الحكم** فإنه يجده، ولكن أين يجده؟ في صورة الطبيعة الجميلة وتصميمها الذي خطط طبقاً للمثال المحفوظ في السماء"[3].

---

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص208.

[2] عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ط1، بيروت، 1984، ص286.

[3] توماس هنري، أعلام الفلسفة كيف تفهم، تر: متري أمين، دار النهضة العربية، (د ط)، القاهرة، 1964، ص283-284.

المطلب الثالث: أثر هيوم في كانط

يحتل هيوم المكانة الأكبر بين معلمي كانط فنجده يبجل هيوم ويحمد له ما قام به من جهد في رسالة إلى هردر عام 1768، كما يعترف بأنه من أيقظه من السبات الدوجماطيقي، بل إن "القراءة المتأنية والتحليلات المقارنة لنصوص هيوم وكانط تجعل المرء يجزم بلا تردد إمكانية النظر إليهما باعتبارهما وجهين لشيء واحد"[1].

إن تأثر فيلسوف العقلانية الألمانية بفيلسوف التجريبية الإنجليزية و"بداية في سنة 1783 بعد أربعة وأربعية عاماً من ظهور كتاب **هيوم رسالة في الطبيعة الإنسانية** وبعد خمسة وثلاثين عاماً من ظهور كتابه الثاني **بحث في الفهم الإنساني** وجد كانط أنه من الضروري الإعتراف علناً بأن تنبيه "دافيد هيوم" هو الذي أيقضه من سباته الدوجماطيقي منذ عدة سنوات مضت ووجه بحوثه في حقل الفلسفة التأملية وجهة جديدة تماماً"[2].

تتمثل اليقظة التي وجهها هيوم لكانط عند قراءته الترجمة الكاملة لكتاب هيوم **بحث في الفهم الإنساني** ولعله كان مأخوذا بالعبارة الواردة في هذا الكتاب عن الميتافيزيقا: "إذا تناولنا أي كتاب في اللاهوت أو في الميتافيزيقا المدرسية مثلا نسأل هل يحوي استدلالاً مجرداً يتعلق بالكم أو العدد؟ لا، هل يحوي استدلالاً تجريبياً يتعلق بأمور الواقع والوجود المحسوس؟ لا، اقذفه إذن في النار لأنه لا يحوي سوى السفسطة والإضطراب"[3]، لقد كانت يقظة من العقلانية الميتافيزيقية ولا سيما ميتافيزيقا "ليبنتز" و"فولف"، اللذان كان لفلسفتهما نفوذ سائد في المدارس الألمانية أثناء الخمسينيات من القرن الثامن عشر مدة ثلاث عقود تقريباً[4].

لمس كانط البذور الأولى للموقف النقدي في "تلك الروح الشكية الناقدة لكل شيء سادت في الستينيات تحت تأثير هيوم، ونظر إليها بوصفها روحاً ناضجة دالة على التفكير الجاد،

---

[1] محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفسفة هيوم وكانط، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط)، 2008، ص154.

[2] محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفسفة هيوم وكانط ، مرجع سابق، ص156.

[3] محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ط3، 1979، ص39.

[4] محمد عبد الله الخالدي، نظرية العلم والمعرفة عند كانط، مجلة مداد الآداب589، جامعة بغداد، كلية الآداب، ص593.

بل إنه اعتبرها فيما بعد مرحلة هامة بالنسبة للعلم"[1]، وكان مبدأ العلية بداية مشروعه حيث استمد بعض الملاحظات من تصور هيوم "أن العلية ليست مفهوماً قبلياً بل تركيبياً... وأن هناك حدوداً لا يمكن للعقل تجاوزها، وإن كان يستطيع أن يحلل المفاهيم للوقوف على مضامينها، فإنه لا يستطيع أن يمنح لها موضوعاتها، وعليه لا توجد خارج العقل سوى القضايا البعدية"[2].

ولعل فضل هيوم يظهر في تنبيه كانط إلى نقائض العقل مع نفسه عندما يبحث في مسائل تستقل عن التجربة، لذلك لابد للفلسفة أن تتجاوز ماهو دوجماطيقي وتتبنى عملية النقد والتحليل، لأنه إذا غاب النقد وقع العقل الخالص في النقائض، "ربما تكون فكرة النقائض أشهر أفكار كانط على الإطلاق ومع ذلك يمكن القول أن هذه الفكرة إنما هي من الأفكار الهيومية الأصيلة، التي استند إليها هيوم في تحديد موقفه من عالم الشيء في ذاته، وكل ما فعله كانط هو أنه قد تمكن من عرضها ببراعة عرضاً فلسفياً جذاباً ومتميزاً، جعل الكثيرين ينسون جذورها في فلسفة هيوم"[3].

لا يقف التأثير الهيومي في فلسفة كانط عند هذا القدر، بل يظهر في موقفه النقدي من الميتافيزيقا فقد كان شبيهاً لموقف هيوم عندما انتقد المعرفة المنطقية "القائمة على التصورات المجردة وحدها والتي لا تستند إلى الواقع التجريبي، كما انتقد علاَّنية الميتافيزيقا التأملية، ففي كتابه **محاولة لإدخال المقادير السالبة في الحكمة العالية** سنة 1763، تخلى كانط عن حججه العقلية التي تبرهن على الضرورة المنطقية للأحكام السببية، كما اتخذ من هذا الكتاب الموقف نفسه الذي سبق أن اتخذه هيوم من الميتافيزيقا الدوجماطيقية"[4]،

---

[1] محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفسفة هيوم وكانط ، مرجع سابق، ص164.

[2] الشريف زيتوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، تصدير: محمود يعقوب، ديوان المطبوعات الجامعية، (د ط)، الجزائر، 2006، ص146.

[3] محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط)، القاهرة، (د ت)، ص63.

[4] محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، المرجع نفسه، ص167.

كما يَكْمُن التشابه بينهما في العناوين الرئيسية لأعمالهما "فقد اشتملت رسالة هيوم **في الطبيعة البشرية** على ثلاثة أبحاث، أولهما تناول فيه **الفهم الإنساني** والثاني تناول فيه **العواطف** وثالثهما تناول فيه **الأخلاق**، أما كانط فتتوزع فلسفته النقدية بين ثلاثة كتب تأتي مناظرة تماماً لأعمال هيوم كالآتي **نقد العقل المحض** و**نقد ملكة الحكم** و**نقد العقل العملي**"[1].

المبحث الثاني: الأساس الأخلاقي عند كانط

المطلب الأول: مصدر القانون الأخلاقي

أولا: مفهوم القانون الأخلاقي

قدم كانط مفهوم القانون الأخلاقي على أنه "منطوق مبدأ السلوك العام الذي يجب أن يطابق الكائن العاقل بينه وبين أفعاله"[2]، أي يجب أن يتطابق القانون الأخلاقي بين الإنسان وأفعاله، فهو "المبدأ الكلي والملزم الذي ينبغي أن تكون أفعال الكائن العاقل مطابقة له من أجل تحقيق استقلال الإرادة"[3]، حيث يتعبر قانوناً لا يحتاج لتبريرات تجريبية إذ يعد أمراً مطلقاً في ذاته ذلك أنه ينبغي أن يكون ضروريا غير مشروطٍ للفعل[4].

ويعبر عنه كانط في صيغ شكلية أو صورية يتم بها تحديد الفعل، فإذا كان الفعل يتم عن احترام القانون الأخلاقي يكون خيرا في ذاته وتكون قاعدته دائماً وفقاً لهذا القانون، هي على الإطلاق ومن كل جانب خيراً وشرطاً أسمى لكل خير[5]، فهو "القانون الذي يقول إن الفاعل

---

[1] محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سابق، ص175.

[2] ابراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د ط)، القاهرة، 1983، ص145.

[3] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ج1، دار الثقافة الجديدة، ط3، القاهرة، 1979، ص323.

[4] لجنة من العلماء والأكادميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، اشراف: م. روزنتال ويودين،دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1974، ص57.

[5] فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2001، ص72.

الأخلاقي يتصرف أخلاقياً إذا سيطر العقل على كل ميوله فإن كل هذا قانوناً، فيجب أن لا يكون له استثناء مهما تكن الظروف، بل يجب أن يصدق على جميع الناس"[1].

ثانياً: قواعد القانون الأخلاقي

يمكن التمييز بين العلم بالمبادئ الأخلاقية الكلية عند كانط، والعلم بتفاصيل الواجبات الجزئية، ولما كانت التجربة عاجزة عن تشريع أخلاق كونية لم يبقى إلا صورية الواجب التي استنبط بها ثلاث قواعد عملية تساعد الإنسان على أن يحدد نوع الأفعال الصادرة منه، وتطبيقها ثلاثية مجتمعة أفضل عنده من تطبيق كل واحدة على حدا، ولما كان سلوك الإنسان يفرض عليه أن يلتزم بالقاعدة التي تصدر عنه بناءاً على هذه المسلمة يضع كانط مجموعة من القواعد التي تقوم بمقتضى الواجب، والتي يسير وفقها السلوك الإنساني:[2]

1. **قاعدة التعميم:** اعتبر كانط هذه القاعدة أساسية ومبدأ لسائر القواعد الأخرى، فالسلوك الإنساني يمكن تعميمه دون تناقض، "فإذا كان في وسعي أن أجعل من القاعدة التي استندت إليها في فعلي قانوناً عاماً لا يتعارض مع الواقع خارجي أو الطبيعة، كان فعلاً يسير بمقتضى الواجب أما إذا أدى تعميمي لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض أو التعارض مع الطبيعة كان فعلاً منافياً للواجب"[3]، فليس بالإمكان تعميم مختلف القيم الأخلاقية كالكذب والإنتحار دون تناقض، وبالتالي لا تكون هذه الأفعال أفعالاً أخلاقية.

كما أن الأمر المطلق يوجب على الإنسان أن يقوم بالفعل وفقاً لقانون عام، يصلح له بما هو إنسان في كل زمان ومكان، وظيفته "افعل طبقاً للقاعدة التي تجعل في امكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانوناً كلياً"[4]، ثم إن هذه القاعدة تتطلب في كل حالة أن

---

[1] فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية، ج6، مركز الشرق الأوسط الثقافي للطباعة والنشر والترجمة والتوزيع، ط1، بيروت، 2011، ص67.

[2] حمياني صباح، مبدأ الواجب الأخلاقي عند كانط، مجلة العلوم الإجتماعية والإنسانية02، المجلد11، (2021)، ص879.

[3] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1998، ص167.

[4] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص109.

نتصرف بمقتضى مبادئ عامة تُعرف عن طريق الحدس أي تكون ملزمة للناس من الوجهة الأخلاقية، فيتم الوصول إلى نتيجة مفادها أن هذه المبادئ لا تناقض ذاتها[1].

ويضرب كانط أمثلة عديدة لبيان صحة هذه القاعدة فيشير إلى فعل الإنتحار وفعل الإنصراف إلى حياة اللذة وفعل الإمتناع عن مساعدة الآخرين، لكي يوضح أنه ليس بالإمكان تعميم المبادئ التي يُستند إليها في مثل هذه الأفعال دون الوقوع في تناقض، فالطبيعة التي تُجيز الإنتحار تُناقض نفسها، إذ من المستحيل "أن نتصور الطبيعة التي قانونها المحافظة على الحياة وتنميتها تقرر القضاء على الحياة بسبب ظروف عارضة وانفعالات ذاتية"[2].

ويؤكد كانط بأن "في الإنسان استعدادا أخلاقياً لا يزال قويا على الرغم مما يعتريه من فثور في هذا الزمان، يحفزه إلى التغلب يوماً ما على مبدأ الشر الكامن في نفسه"[3]، فما يميز هذه القاعدة أنها كلية وصورية فهو خطاب موجه للإنسان بما هو كذلك ولا ينطوي على غايات يُراد تحقيقها، فالإنسان الفاضل لا يتصرف مدفوعاً بمصالحه الشخصية بل إن مرجع جزئيته تعود أن سلوكه يخضع لمبدأ موضوعي صحيح بالنسبة له ولغيره من الناس وهذا هو جوهر الأخلاق، إن هذه القاعدة تقتضي بأن نتصرف وفقاً للإرادة الخيرة[4].

2. **قاعدة الغائية:** للقانون الأخلاقي قاعدة أخرى تقوم على أساس أن الأمر المطلق لا يتعلق بغاية شخصية، إن هناك غايات إنسانية عامة يتوخاها الإنسان بما هو إنسان في كل الظروف والأحوال، فهي غايات في ذاتها، وقد صاغ كانط هذه القاعدة على النحو التالي: "افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة"[5].

---

[1] توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1989، ص 427.

[2] عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، لبنان، 1984، 283.

[3] ايمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، تر: عثمان أمين، مكتبة أنجلو المصرية، ط1، مصر، 1952، ص54.

[4] الشيخ كامل محمد عويضة، ايمانويل كانط شيخ الفلسفة في العصر الحديث، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1993، ص50.

[5] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 109.

تنص هذه القاعدة على أن الأخلاق الكانطية ليست مجرد أخلاق صورية ولا تنطوي على أي مضمون، ولا تشتمل على أية مادة بل أرادت أن تجعل للواجب مضموناً فجعلت من الشخص الإنساني غاية في ذاته، فإذا كان من الواجب أن يوجد مبدأ عملي أعلى وأمر أخلاقي مطلق بالنظر إلى الإرادة الإنسانية فلابد أن يكون ذلك المبدأ؛ والذي ينص على أن الطبيعة العاقلة توجد كغاية في ذاتها والإنسان يتمثل وجوده الخاص بالضرورة ، مما يعني أن المبدأ بهذا المعنى يُعد ذاتياً للأفعال الإنسانية، ولكن كل كائن عاقل آخر يتمثل وجوده كذلك على هذا النحو وفقاً للمبدأ العقلي ذاته، وفي الوقت ذاته مبدأ موضوعي من الممكن أن تستنبط منه كل قوانين الإرادة على أساس مبدأ عملي أسمى[1]، "أي أننا ملزمون أن ننظر إلى الكائنات العاقلة على أنها غايات موضوعية، وبالتالي ليس من حقنا أن نعامل الأشخاص فينا أو في غيرنا باعتبارهم مجرد وسائل نحقق بها أغراضنا"[2].

3. **قاعدة الحرية:** استخلصها كانط من القاعدتين السابقتين وهي قاعدة الحرية، حيث صاغها على النحو التالي: " افعل بحيث تكون إرادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانوناً عاما"[3]، أي أن "تجعل إرادتك حرة دائماً وكمصدر للتشريع العام"[4]، تنص قاعدة الحرية على ضرورة خضوع الإنسان للقانون باعتباره هو المشرع الوحيد له، فالقيمة الأخلاقية عند كانط لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو بفعل الغايات، بل تكمن في مبدأ الإرادة بصرف النظر عن الغايات التي يمكن أن يحققها الفعل، والذي يحدد الإرادة ليس التجربة بل الصورة المحضة للقانون أي الواجب من أجل الواجب، الذي تسمو فيه إنسانية الإنسان فالواجب ضرورة القيام بالفعل احتراماً للقانون، ذلك أن القيمة الأخلاقية تكمن في مبدأ الإرادة وكل التصورات العقلية

[1] ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، منشورات الجمل، ط1، ألمانيا، 1965، ص72-73.

[2] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص169.

[3] نفس المرجع، ص170.

[4] ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص113.

هي من العقل المحض وهذا ما يتضح من خلال قول كانط: "مقر جميع التصورات الأخلاقية ومصدرها قائماً بطريقة قبلية خالصة من العقل"[1].

المطلب الثاني: أخلاق الواجب عند كانط

إن مصدر كلمة الواجب هو وجب، وهو ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج، ويُطلق على ما يجب فعله ويمنع تركه، "الأمر الجازم الذي يُملي على الفرد أن يتقيد به لذاته دون النظر إلى ما ينطوي عليه من لذة أو منفعة"[2].

وفي هذا يقول كانط أن "الواجب هو ضرورة القيام بالفعل إحتراماً للقانون"[3]، ويعتبره كانط حسب ما يورده إبراهيم مدكور في معجمه الفلسفي، "أنه أمر جازم يحملنا على طاعته احتراماً له دون اعتبار أي مصلحة أو لذة"[4]، والإحترام ليس باعثاً مضافاً وإنما ينشأ فينا تلقائياً بفعل مبدأ العقلانية، والمقصود بالقانون هنا جعل الفعل موضوع احترام وهذا القانون صادر عن العقل باعتبار أن مبادئه مطلقة، يقول: "علينا أن لا ننسى خضوعنا له في مسلماتنا كافة أو أن نسحب أي شيء منه أو أن نحط من هيبة القانون –وإن كان عقلنا هو الذي يهبها– بوهم مغرور كأن نضع السبب المعين لإرادتنا حتى وإن كان متوافقاً مع القانون، في مكان غير القانون نفسه وفي الإحترام لهذا القانون، الواجب والإلتزام المستحق هما التسميتان الوحيدتان اللتان يليق بنا أن نطلقهما على علاقتنا بالقانون الأخلاقي"[5].

ويعرف مراد وهبة الواجب بأنه "إلزام أخلاقي مطلق، ويُقال بوجه خاص على الأمر المطلق عند كانط وهو صادر عن إرادة خالصة إلى إرادة منفعلة بميول حسية"[6]، حسب كانط الواجب ضروري كلي لأنه نابع من إرادة طيبة.

---

[1] نفس المصدر، ص 45.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص542.

[3] ايمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يكمن أن تصير علماً، تر: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، ط1، مكتبة طريق العلم، 1991، ص233.

[4] إبراهيم مدكور، معجم فلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د ط)، القاهرة، 1983، ص309.

[5] ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2008، ص157–158.

[6] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص673.

فكل فعل أخلاقي وجب أن يؤدى إحتراماً للواجب والفعل الصادر عن الواجب لا يمكن رده إلى التجربة، ولا تتوقف قيمته على النتائج التي يحققها وإنما تتوقف قيمته في أداء الواجب، فصدور الفعل بدافع المحبة لا يجعل للفعل قيمة وإنما إحترام القانون هو الباعث الأخلاقي الوحيد، فكل فعل صدر وراء ميل لا يمكن وصفه على أنه ذا قيمة أخلاقية[1]، ولكي تكون له قيمته وجب تأديته إحساساً بالواجب الأخلاقي فكلما كان الميل لأن يؤدي الإنسان واجبه قليلاً، فإن القيمة الأخلاقية لفعله تكون أكبر إذا أدى ما وجب عليه بالفعل، بعبارة أخرى كلما تغلب الإنسان على نفسه لكي يؤدي واجبه كان أكثر أخلاقية[2].

من هنا كان مفهوم الواجب لدى كانط وفقاً للمبدأ القبلي بدافع الإحترام للقانون دون أي إعتبار للميول لأن هذه الأخيرة ماهي إلا ظواهر تجريبية صادرة عن قوى راغبة في الإنسان، وكل ماهو حسي لا يمكن أن يكون ضرورياً أو كونياً لأن الأفعال الخلقية لابد أن تكون صالحة في كل زمان ومكان، أن تكون مطابقة لقانون كلي يكون بمثابة ركيزة لكل فعل أخلاقي، وإذا كان الواجب يتصف بالضرورة والإلتزام فهذا يكون ضمن قوة داخلية تكمن في العقل، "لا يكفي أن يكون الفعل الخلقي مطابقاً في نتائجه للواجب بل يتحتم عليه أن يأتي هذا الفعل من أجل الواجب وحده وتقديراً له"[3].

فمن الواجب أن يكون الفعل متوافقاً مع القانون لكنه يقتضي أن يكون ذاتياً، إحتراماً للقانون بصفته الطريقة الوحيدة لتعيين الإرادة بالقانون، وعلى هذا يتحدد الفرق بين الوعي حين القيام بالفعل وفقاً للواجب والقيام بالفعل بدافع من الواجب ذاته ومن أجل القانون وحده[4]، فمن السهل مبدئياً "أن نعرف الأفعال المخالفة للواجب لأنها ببساطة منافية له، لكن من الصعوبة أن نسجل

[1] إبراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، دار سحنون للنشر والتوزيع، (د ط)، تونس، (د ت)، ص169.

[2] ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، ط6، بيروت، 1988، ص431.

[3] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص160.

[4] ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص156.

الإختلاف بين الفعل المطابق للواجب والفعل الذي يتم بمقتضى الواجب"[1]، فالكثير من الأفعال تتم وفقاً للواجب إلا أنها تخدم مصالح وميول مباشرة ولا تتمتع هذه الأفعال بأي صفة أخلاقية و"محل التفرقة بين هاذين النوعين من الأفعال هو أن الفعل القائم على الواجب يتعارض مع الميول الطبيعية، بينما يكون الفعل المطابق للواقع مسايرا لهذه الميول"[2].

ويتصف الواجب عند كانط بأنه صوري مجرد خالص وهذا لأن التجربة لا تخبرنا إلا بما هو كائن، أما ما ينبغي أن يكون فلا صلة للتجربة به، فالواجب لا يقوم على أي اعتبار تجريبي أو عملي، بل على العقل الخالص وحده فيبتعد الواجب عن المصالح المنافع الفردية "أي هو تشريع كلي أو قاعدة شاملة لا صلة لها بالتجربة وتغيراتها"[3].

[1] صابرين زغلول، فلسفة كانط بين ثغرات الإلحاد والإيمان العقلي، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد86 (جانفي 2018)، ص135.

[2] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، نفس الصفحة.

[3] محمد مهران رشوان، المرجع نفسه، ص162.

المطلب الثالث: الإرادة الخيرة في مقابل الواجب

يقصد كانط بالإرادة الخيِّرة أنها وحدها التي يمكن أن تعد خيراً في ذاته أو خيراً غير مشروط، بعبارة أخرى إن الإرادة الخيرة يجب أن تكون خيرة في كل الظروف بمعنى أنها لا تكون خيرة في ظرف وغير خيرة في آخر، ولا تكون خيرة كوسيلة لغاية وشريرة كوسيلة لغاية أخرى، فقد "بدأ كانط القسم الأول من كتاب **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** بالجملة التالية، من كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وخارج العالم بعامة، ليس ثمة ما يمكن أن يعد خيراً بدون حدود أو قيود، اللهم إلا الإرادة الخيرة"[1].

فما يكوّن الإرادة الخيرة ليس الإستعداد لبلوغ هدف ولا النجاح في آداء الفعل وإنما الإرادة نفسها، أي أن لا تستمد الإرادة قيمتها من نتيجة الفعل بل من إنجاز الفعل والمبدأ الذي ألهم هذا الفعل، ولا يقصد كانط الفصل بين النيّة والأفعال التي تعبر عنها في الواقع بل يحرص على عدم الخلط بين الإرادة الخيرة وبين مجرد الرغبة دون اتخاذ الوسائل التي تحت تصرف الإنسان[2].

ولتوضيح طبيعة هذه الإرادة الخيرة يستعين كانط بفكرة الواجب، ذلك لأن الإرادة التي تعمل وفقاً للواجب هي إرادة خيرة، لكن ليس بالضرورة أن تكون الإرادة الخيرة تلك التي تعمل وفقاً للواجب بل بالعكس، لأن الإرادة الخيرة الكاملة ابتغاء أداء الواجب ذلك لأن فكرة الواجب فكرة ما ينبغي التغلب عليه من الرغبات، "إرادة العمل بمقتضى الواجب"[3].

إن الإرادة الخيرة الكاملة تعمل من تلقاء نفسها ولنفسها، وتتجلى في الأفعال الخيرة دون أن تكون في حاجة إلى قمع الميول الطبيعية، ولتوضيح المعنى أكثر "نقول إن الإله ذو إرادة خيرة لكن من غير المعقول أن نقول إنه يفعل الخير أداءً لواجب، ومن هنا علينا أن نعتبر الفارق بين الله والإنسان: فإرادة الله الخيرة لا تفعل أداءً لواجب لأنه لا شيء يقهرها، أما الإنسان

[1] عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، الناشر وكالة المطبوعات، (د ط)، الكويت، 1989، ص41.

[2] عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، نفس المرجع، ص43.

[3] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، 159.

فإرادته الخيرة ليست كاملة، لأنها تفعل في ظروف تحدّ من فعّاليتها ولهذا كانت إرادته الخيرة تعمل أداءً لواجب، لأنها ليست خيرة كاملة"[1].

أراد كانط أن يؤسس علاقة بين الإرادة الخيرة والواجب الأخلاقي باعتبار أن الواجب الأخلاقي أساس للإرادة الخيرة، وإذا كان كانط يؤكد على أن مبدأ الإرادة الخيرة يعد جوهر الفعل الأخلاقي لأنها بمثابة الدعامة الأساسية التي يرتكز عليها أي فعل أخلاقي عنده، أي هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعده خيراً دون أدنى قيد أو شرط، وهذا ليس دليلاً على إهماله فكرة الواجب لأنه من جهة أخرى يجعل منه أساس هذه الإرادة الخيرة لأنها لا تخضع لأي قانون غير قانون الواجب الأخلاقي، فقد بدأ كانط كتابه **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** مؤكداً "أن ليس هناك ما يمكن أن ندعوه من دون تحفظ بأنه خير سوى الإرادة الخيرة، وهذا قد يجعلنا نظن بأنه لا يعطي السيادة لفكرة الواجب ولكن بالنسبة له، فإن قولنا عن أحدهم بأنه يملك إرادة خيرة يعني في الواقع التأكيد أنه يسلك بحسب احترام الواجب ليس إلا، وليس بما يتماشى مع الواجب فقط"[2].

[1] عبد الرحمن بدروي، مرجع سابق، ص48.

[2] مونيك كانترو سبيربير وروفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد، ط1، بيروت، 2008، ص43.

المبحث الثالث: التأسيس الميتافيزيقي للأخلاق عند كانط

المطلب الأول: موقف كانط من الميتافيزيقا

لقد سعى كانط إلى ميتافيزيقا الخبرة المعرفية لا ميتافيزيقا الوجود، فيقصد كانط بالميتافيزيقا "هي المعرفة القبلية لموضوع ما، عن طريق التصورات المحضة، إنها المعرفة القادرة على تجاوز الشكلية المنطقية والتجريبية البحت، والتي تستطيع بواسطة العقل وحده أن تحدد موضوعها"[1]، وعلى الرغم من ذلك كان يغامر البحث في مسائل الميتافيزيقا الغامضة محاولاً أن يقيم البحث الميتافيزيقي على أسس صحيحة، ويتضح ذلك في كتابه **نقد العقل المحض** حيث نجد نقداً ابستيمولوجياً لقدرات العقل، لذا فبينما يدل العقل عند ديكارت على لحظة انطلاق، فإنه عند كانط دَليلُ لحظة تراجع، حيث سيميز كانط بين الظاهرة(الفينومين) والشيء في ذاته(النومين)، "منتهياً إلى أن العقل البشري محصور في قدرته المعرفية على عالم الظاهر، ولا يمكن أن يبحث في مجال الشيء في ذاته الميتافيزيقا"[2]، وهذه الفكرة استثمرت لاحقا من الفلسفات الناقدة للدين، حيث وُظِّفت فلسفة كانط على نحو مغاير لمقصوده هو نفسه، إذ لوحِظَ أن كانط في القسم الثاني من كتابه **نقد العقل المحض**، والذي عنونه بالديالكتيك الترنسندنتالي(الجدل المتعالي) يقف متسائلا عن سبب نزوع العقل البشري إلى تجاوز عالم الحس والتجربة، مذكراً بأفلاطون الذي وقف كثيراً عند نزوع العقل إلى التدين والتفكير فيما وراء العالم الحسي، فكانط في هذا الفصل يعترف بأن هذه "المجاوزة ذات حافز طبيعي يوجد داخل كينونة العقل، وليست مجرد افتعال أو سلوك من الترف الذهني، ويرى أن العقل البشري عاجز عن إنتاج حقيقة فيما وراء عالم الحس، منتهيا إلى الإستحالة العقلية لتأسيس معرفي للميتافيزيقا"[3].

---

[1] عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانت، مرجع سابق، ص33.

[2] ايمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة أن تصير علماً، مصدر سابق، ص75.

[3] ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، (د ط)، لبنان، (د ت)، ص185.

لذا سيعود في كتابه **نقد العقل العملي** إلى تأسيس الدين والميتافيزيقا على أساس أخلاقي لا أساس معرفي، لذلك كان الفكر الناقد للدين غافلاً عن فلسفته في نسقيتها وشموليتها، أي غافلاً عن النصف الآخر من فلسفته، ومن هنا وجب معرفة أن كانط اتخذ موقفين اتجاه الميتافزيقا أحداهما سلبي والأخر إيجابي وهذا منهجه الدائم في النقد تقويض الأفكار الخاطئة ثم بناء ما يراه مناسباً مع قدرة العقل البشري، وقد بدأ بالجانب السلبي بهدم قضايا الميتافيزيقا الرئيسية وبين تناقضاتها وتهافتها، وقد رأى أن كل الميتافيزيقا التي ظهرت منذ أفلاطون إلى زمانه باطلة وغير متحققة، لأن أفلاطون جازف "خارج هذا العالم على أجنحة الأفكار في خلاء العقل المحض، ولم يلاحظ أن جهوده لم تجعله يتقدم في الطريق، لأنه لم يكن لديه أي موضع يرتكز إليه لاستعمال قواه كي يحقق نقله لعقله"[1].

ولا يمكن القول، عن أي ميتافيزيقا عرضت حتى الآن، أنها متحققة من حيث أن المعرفة مقصورة على عالم الحس والتجربة، وأن ما وراء الواقع لا سبيل إلى كشفه، لذلك أعلن استحالة الميتافيزيقا "إذ أننا كائنات بشرية، وتقتصر معرفتنا إذا ركنا على ميدان الخبرة البشرية الممكنة، ولكننا إذا حاولنا أن نتخطى حدودها، فإننا بالضرورة لا نفهم شيئاً مما نقوله أبدا"[2].

وقد حكم كانط على أن الميتافيزيقا التقليدية مستحيلة التحقق، لذلك يرفض أن تكون الميتافيزيقا بهذا المعنى ميتافيزيقا مشروعة لبعدها عن التجربة بينما "تبدأ كل معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة، لأن قدرتنا لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة حدوث التصورات تلقائياً، وتحرك من جهة أخرى نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الإنطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى(التجربة)، إذن لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً"[3].

---

[1] ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، المصدر نفسه، ص48.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص45.

يتساءل كانط عن امكانية رفع الميتافيزيقا إلى مصاف العلوم، فتتمثل المشكلة فيما يرى كانط في أن الميتافيزيقا تطمح لأن تكون علماً، بينما هي في الحقيقة غير مؤهلة لاكتساب صفة العلم "لأننا لا نستطيع أن نصل إلى أحكام تركيبية قبلية تتعلق بالميتافيزيقا... العقل قادر على البحث في الأشياء كما تسمح به قدراته ولا تسمح قدراته إلاّ بمعرفة العالم المحسوس أو عالم الظواهر... ولا نستطيع أن نعرف معرفة إستدلالية برهانية بشأن وجود الله أو صفاته أو صلاته بالعالم... عما إذا كانت النفس الإنسانية خالدة بعد البدن، ونحو ذلك من أسئلة ميتافيزيقية"[1].

إن كانط في بحثه في مسألة الميتافيزيقا التي تشمل موضوعات: الله، النفس، الحرية، إنما أكد نقده للميتافيزيقا السابقة عليه، لأنها قدمت أجوبة عن موضوعات الميتافيزيقا دون أي فحص لأداة المعرفة نفسها، أي بدون الإلتزام بالقيام بفحص نقدي للعقل ذاته، وبتعبير كانط "الغوص إلى عمق المَلَكَة التي نسميها الفاهمة... من أجل تعيين قواعد استعمالها وحدودها"[2]، من هنا فإن كانط يرفض أي إجابة تم تقديمها عن أحد الموضوعات الثلاثة للميتافيزيقا، لأنها إجابات "تخرج عن حقل جميع التجارب الممكنة، ويبدو أنها توسع ما صدق أحكامنا فيما يتعدى جميع حدودها، بواسطة مفاهيم لا يتناسب معها أي موضوع قد يعطي في التجربة"[3].

من خلال ما سبق فإن موضوعات الميتافيزيقا لا علاقة لها بعالم التجربة والمعطيات الحسية، لكن كانط فسر استمرارها خلال هذا التاريخ البشري على النحو التالي قائلاً: "طبيعة العقل البشري تجعله لا غنى له عنها، وأن عمله لا يقتصر البتة على مجرد تحليل المفاهيم التي نُكَوِنَها قبلياً عن الأشياء، ولا على شرحها تحليلياً بالتالي، بل إننا نريد أن نوسع معرفتنا قبلياً"[4]، ومن أجل ذلك يقترح كانط بأنه يجب أن "نستخدم تلك المباديء التي تضيف إلى

[1] محمود فهمي زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (د ط)، الإسكندرية، 2004، ص67.

[2] ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، 46.

[3] المصدر نفسه، ص49.

[4] ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص50.

المفهوم المعطى شيئاً غير متضمناً فيه، وأن نعلو بأحكام تأليفية قبلية إلى أقصى ما يمكن للتجربة نفسها أن تلحق بنا"[1].

لقد نظر كانط إلى الميتافيزيقا على أنها "أخفقت حتى الآن في محاولاتها، إلّا أنها مع ذلك ضرورية تماماً لطبيعة العقل البشري"[2]، صحيح أن الميتافيزيقا نزعة طبيعية في الإنسان إلا أن ذلك غير كافٍ لإثبات أنها ممكنة بوصفها علماً، "لأننا إذا تركناها دون تنمية فإن ذلك يؤدي إلى الوقوع في السفسطة، فلكي نقيم دعائم ميتافيزيقية علمية لابد من تطبيق منهج النقد لكي تكون كعلم الكيمياء بالنسبة للسيمياء، وكعلم الفلك بالنسبة للتنجيم"[3]، كذلك يرى أن في "الميتافيزيقا يجب أن يكون ثمة معارف تأليفية قبلية، وحتى إن لم نشأ أن ننظر إليها بوصفها مجرد إزماع بالعلم حتى الآن، وذلك أن طبيعة العقل البشري تجعله لا غنى عنها، وأن عمله لا يقتصر البتة على مجرد تحليل الأفاهيم التي نكونها قبلياً عن الأشياء، ولا على شرحها تحليلياً بالتالي، بل إننا نريد أن نوسع معرفتنا قبليا"[4].

وهنا أصبح من الواضح أن كانط لا يهدف إلى تحطيم الميتافيزيقا، بل أراد هدم نوع معين منها ليحل محله ميتافيزيقا أخرى، ولهذا وجه نقده لمحاولات المفكرين الذين حمّلوا العقل ما لا يطيق في قضايا وجود لله، وخلود النفس، ذلك أن نقض الأدلة على وجود لله والنفس والعالم لا يدل على إنكارها من قبل كانط، لقد أراد أن يلتمس للميتافيزيقا طريقة للبحث يجعلها علماً على غرار عِلمَيْ الرياضيات والطبيعة، مبيناً ذلك في قوله: "أما الرياضة فقد كشف اليونان لها عن طريق التقدم العلمي، عالجوها على أساس فروض افترضوها، ثم حاولوا أن يستنبطوا منها كل ما يمكن استنباطه من نتائج... وفي علم الطبيعة حين أراد جاليلو أن يرسي قواعد

[1] المصدر نفسه، ص52.

[2] محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2006، ص25.

[3] المرجع نفسه، ص26.

[4] صابرين زغلول، فلسفة كانط بين ثغرات الإلحاد والإيمان العقلي، مرجع سابق، ص137.

على أسس متينة، وجد أن طريق التقدم العلمي واضحاً، ففرض الفروض ثم التفكير في التجارب التي تثبته"[1].

فما على المتافيزيقي حسب كانط "إلّا أن يقتفي طرق علماء الرياضة والطبيعة بأن يفرض الفروض، بطريقة منظمة ومنسقة من أجل الحصول على النتائج، لكن الميتافيزيقا لم يواتيها الحظ بعد لتبدأ سيرها في طريق العلم، فالباحثين في الميتافيزيقا أبعد ما يكونون عن طريق العلم، مما يجعلها تتخبط بصورة عشوائية"[2]، خاصة فيما يراها كانط لتلك الموضوعات المطلقة، والغير مشروطة، مثل لله والحرية والخلود، فهي موضوعات ذات طابع مفارق إلى جانب نقص المعطيات العيانية التي يستطيع من خلالها البرهنة عليها، لذلك رأى كانط أنه يجب على الميتافيزيقا أن تقبل التجديد تماما ولن تكون جديدة إلا في كونها عقلاً عملياً، وهو المجال الوحيد الذي يحفظ مكانتها ويكشف عن ضرورتها، لكي تكون جديرة بالغاية المنوطة إليها بالبحث في الموضوعات المفارقة ولهذا يؤكد كانط بأنه "ليس للميتافيزيقا من غاية خاصة لأبحاثها إلا الأفكار الثلاث: لله، والحرية، والخلود، بحيث أن على المفهوم الثاني أن يؤدي إذا ما ربط بالأول، إلى الثالث كخلاصة ضرورية"[3].

[1] صابرين زغلول، فلسفة كانط بين ثغرات الإلحاد والإيمان العقلي، مرجع سابق، ص137.

[2] المرجع نفسه، ص138.

[3] صابرين غلول، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المطلب الثاني: الميتافيزيقا ومعيار الواجب الأخلاقي

آمن كانط بمسائل الميتافيزيقا على مستوى العقل العملي دون النظري إلاّ أنه أراد أن تكون علماً قائما بذاته، يستطيع أن يصل إلى نتائج يقينية تكون في مستوى نتائج العلوم وذلك عن طريق تغيير المنهج السائد في المباحث الميتافيزيقية بمنهج جديد يستوعب قضايا العلم، ومن هنا بدأ كانط مشروعه النقدي المتكامل بنقد العقل الإنساني ليصل في النهاية إلى بناء الميتافيزيقا على أسس أخلاقية، ويجعل أساسها أخلاقيا عقليا واستبعاد كل ماهو تجريبي، ويظهر ذلك من خلال نص كانط القائل بأن الأخلاق مرتبطة بالواجب أشد إرتباط، والذي ينفي كل الأخلاق القائمة على الغاية، فالقيمة الأخلاقية مجردة عن كل ماهو حسي ومادي[1].

فمن دون الإيمان بالحرية تنتفي الأخلاق لأن هذه الأخيرة بحسب كانط تعبر عن امتثال الواجب، فإذا كانت الميتافيزيقا "مستحيلة كعلم نظري فإنها ممكنة كعلم يقوم على التجربة الأخلاقية التي تقوم أساساً على فعل الواجب الذي هو خضوع لأمر العقل وحده دون مراعاة رغبة أو ميل أو عاطفة"[2]، أي أنها تكون ممكنة كعلم يقوم على التجارب الأخلاقية التي في أصلها قائمة على فعل الواجب والذي يكون خاضعاً لأمر العقل فقط، وبذلك تكون القيمة الأخلاقية هي الأساس الذي نُقِيم عليه الميتافيزيقا.

إن الإيمان بفكرة الواجب يلازمها المصادرة على الحرية فهي قاعدة الإلتزام الأخلاقي، يرى كانط أن من الضرورة إعداد فلسفة أخلاقية خالصة، مجردة من كل ما يمكن أن يكون تجريبياً، فلابد من وجود مثل هذه الفلسفة أمر يتضح من فكرة الواجب ومن القوانين الأخلاقية، فإن كل إنسان لابد أن يُسَلِم بأن قانوناً يُراد له أن يكون قانوناً أخلاقياً ولابد أن يحمل طابع الضرورة المطلقة، فالقاعدة غير الأخلاقية قد تتولد عنها أفعال مطابقة للقانون، ولكنها تنتج غالباً أفعالاً منافية للقانون الأخلاقي[3].

---

[1] ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص46.

[2] الشريف زيتوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، ديوان المطبوعات الجامعية، (د ط)، الجزائر، 2006، ص159.

[3] المرجع نفسه، ص163.

بما أن القانون الأخلاقي يتصف بأصالته لايمكن البحث عنه إلاّ في فلسفة خالصة، ولهذا لابد للميتافيزيقا أن تتقدم عليه فبغيرها لن يقوم لفلسفة أخلاقية وجود، فمن واجبات ميتافيزيقا الأخلاق أن تتناول بالبحث مباديء الإرادة الخالصة الممكنة، لا أن تتناول أفعال وشروط فعل الإرادة الإنسانية بوجه عام، والسبب الذي جعل كانط يتجه هذا الإتجاه "هو أن الفعل الأخلاقي الخَيِر يجب أن يكون مثقفاً ليس مع الواجب، بل يجب أيضاً أن يُطلب للواجب نفسه، فإن لم ندرك الواجب في طابعه الخالص، فإننا قد ننزع إلى أن نسلك طلباً للذة أو الملائمة"[1].

وبعد أن بين كانط أن القيمة الأخلاقية إنما يمكن قيامها على الشعور بالواجب الذي يمليه العقل العملي لا غير، بعد ذلك بين أن الواجب اللامشروط يفترض عفوية لا مشروطة أيضاً للقيام بالفعل الأخلاقي، وهي الحرية التي تجعل الإرادة الخيرة غير خاضعة للظواهر الحسية وهذه المُسَلمة التي تتضمنها الأخلاق، أما المسلمة الثانية خلود النفس لأن الإنسان نظراً إلى ثنائية العقل والحس التي يتميز بها فهو لا يستطيع في حياته أن يتطهر من الميول الحسية لكي يبلغ الكمال الأخلاقي، لذلك وجب التسليم بوجود حياة أخرى يبلغ فيها الإنسان كماله، وبما أن الحياة الواقعية تبين لنا الفضيلة التي يدعو لها الواجب الأخلاقي لا تصحبها السعادة دائماً، إذ قد يكون الإنسان فاضلاً وشقياً فإنه يجب أن يكون هناك إلاه عادل يوفق بين السعادة والفضيلة ويزيل التناقض بينهما، وهذه المسلمة الثالثة التي تقتضيها الأخلاق[2].

[1] فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية، ج6، مركز الشرق الأوسط الثاقفي للطباعة والنشر والترجمة والتوزيع، ط1، بيروت، 2011، ص59.

[2] فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية، المرجع نفسه، ص63-64.

المطلب الثالث: من فكرة الواجب إلى الدين

لتحديد مفهوم الدين عند كانط لابد من ربطه بالأخلاق، فالدين الذي يقصد به هو دين عملي يجمع بين الأخلاق واللاهوت، إن الدين الأخلاقي "هو الذي يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، ولهذا كانت الأخلاق افتراضاً لوجوده"[1].

ولتبيان كيفية وجود الأخلاق فرضاً لوجود الدين رأى كانط أن "افتراض وجود الله كمسلمة هو شرط ضروري من أجل تحقيق الشق الثاني للخير الأقصى وهو السعادة الأخلاقية، التي يسير معها كل شيء وفقاً للإرادة الإنسانية وفي تناغم مع الطبيعة والقانون الأخلاقي"[2]، ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق الخير الأسمى إلا بوجود الله كعلة متعالية تحقق الاتفاق بين السعادة والفضيلة، فيتم التوافق بين الإرادة والطبيعة وهذا الإتفاق الذي يحصل معه الخير الأسمى، ولما كان هذا الأخير مرتبطاً بالواجب وكمال الخير الأسمى يفترض وجود الله، فإن الواجب مطلب مسبق لإفتراض وجود الله، إذ يعتبر افتراضاً أخلاقياً ضرورياً وليس كشرط للواجب الأخلاقي، لأن الواجب يرتكز على العقل العملي ذاته ولكنه شرط من أجل تحقيق الخير الأسمى[3].

بعدما جعل كانط الواجب الأخلاقي شرطاً أولى لتحقيق الخير افترض وجود الله كمسلمة ضرورية لكمال تحقيق الخير الأسمى، وبهذا انطلق من الواجب الأخلاقي وانتهى إلى الدين فأسس بذلك الدين على الأخلاق وليس العكس، من جهة أخرى يرى كانط أن "الحقائق اللاهوتية ليس لها أي وجود إن لم تؤسس على قوانين الأخلاق"[4]، لأن العقل النظري لا يمكنه إثبات وجود الله أو انكاره "فمعرفة الله تقوم على الإيمان المؤسس أخلاقياً وليس من الضروري الإيمان الأخلاقي أن يكون قابلاً للبرهان المنطقي"[5].

---

[1] فريال حسن خليفة ، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص78.

[2] المرجع نفسه، ص79.

[3] فريال حسن خلفية، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص79.

[4] المرجع نفسه، ص82.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أي أن معرفة الله تستلزم مسبقاً الوجوب الأخلاقي، ويتبين ذلك من خلال قول كانط: "من الأفضل لنا أن نعترف أن الكمال الأخلاقي بحاجة إلى الإيمان بالله كباعث للفعل الأخلاقي ولكن ليس كأساس له، لأن الأساس هو في الاستعداد الأخلاقي الذاتي للفرد"[1]، ويقول أيضا: "وكل دين لا يفترض الأخلاق مسبقاً، إنما هو دين العبادات الخارجية والخدمات والمدائح وكل الأديان الوثنية هي من هذا النوع، لا تُؤَسَس على الأخلاق والله فيها غيور علينا أن نرضيه ونتصالح معه بالتملق والبخور"[2].

يرفض كانط تأسيس القيم الأخلاقية على الدين لأن ذلك يؤدي في اعتقاده إلى فساد الباعث الأخلاقي، فالفعل الأخلاقي لا يستمد قيمته الأخلاقية من مصدر خارجي، ويجب أن تكون الأخلاق أساساً للدين، وأخلاق كهذه هي واجب مطلق يُلْزِمنا أن نكون أخلاقيين في ذاتنا ولذاتنا[3].

في الأخير وفي نهاية الفصل الثاني، يمكن القول أن كانط يرى بأن تطبيق القوانين على البشر واجب أخلاقي، وأن الإرادة البشرية الحسنة التي يكون فيها القانون الأخلاقي حاسماً لا تكون جيدة إذا كانت غير مدفوعة بالواجب الأخلاقي، الذي يُجبر الفرد على التصرف بطرق محددة يكون مطالباً فيها أخلاقياً بالقيام بواجبات معينة، والأخلاق التي يتحدث عنها كانط هي تلك التي نستمدها من العقل مباشرة، وليس من الطبيعة الإنسانية أو عادات الناس.

[1] فريال حسن خلفية، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص84.

[2] المرجع نفسه، ص82.

[3] فريال حسن خلفية، الدين والسلام عند كانط، المرجع نفسه، ص83.

الفصل الثالث:

المسؤولية الأخلاقية عند كانط

الفصل الثالث: المسؤولية الأخلاقية عند كانط

حين يقوم المرء بفعل أخلاقي أو يفشل في القيام به، نعتقد أحياناً بأن الأمر يستوجب ردة فعل معينة، ولعل الثناء أو الملامة هما أكثر الصيغ التي يمكن لردة الفعل تلك أن تتخذها، ثم إن اعتبار هؤلاء الفاعلين مستحقون لواحدة من ردود الفعل تلك هو اعتبار أنهم مسؤولون عما فُعل أو تُرك بلا فعل، وبالتالي أن يكون المرء مسؤولا عن فعل ما، هو أن يكون مستحقا لردة فعل معينة (الثناء أو الملامة أو شيئا ذا صلة بهما) لكونه قام بها.

للتأمل الفلسفي في المسؤولية الأخلاقية تاريخ طويل، أحد أسباب هذا الاهتمام المستمر هو الطريقة التي يبدو بها هذا الموضوع مرتبط بمفهومنا عن ذواتنا كأفراد، يعتقد الكثير بأن أكثر الخصائص ميزة في الأفراد هي موقفهم كفاعلين مسؤولين أخلاقيا، موقف يقع على نوع خاص من التحكم لا يمكن أن يمارسه سواهم، تساءل العديد ممن يرون الأفراد بهذه الطريقة عما إذا كان موقفهم المميز مهدد إذا ما كانت مزاعم أخرى عن كوننا حقيقية، هل يمكن للشخص مثلا أن يكون مسؤولا أخلاقيا عن سلوكه إذا كان لهذا السلوك أن يُفسر فقط بالإشارة إلى الأوضاع المادية للكون والقوانين التي تحكم تلك الأوضاع المادية، أو عبر الإشارة فقط إلى وجود إله يسود ويوجه العالم عبر درب مقدر سماويا؟، غالبا ما حفزت تساؤلات من هذا النوع تأمل المسؤولية الأخلاقية.

المبحث الأول: تصور المسؤولية الأخلاقية

المطلب الأول: تعريف المسؤولية الأخلاقية

أولا: المسؤولية اصطلاحاً

يعرف جميل صليبا في معجمه الفلسفي المسؤولية، بأن المسؤول من الرجال هو المنوط به عمل تقع عليه تبعيته، ويشترط في المسؤولية الحقيقة أن يكون هناك قانون يأمر بالفعل أو بالترك، وأن تكون مخالفة المرء لما يأمر به القانون صادرة عن إرادته[1].

وتعني المسؤولية في اللغة العربية: كل ماهو واجب على الإنسان فعله، وبهذا تأخذ معنى الإلزام، ومعنى هذا أن المسؤولية تحمل الشخص لنتائج التزاماته وقراراته واختياراته العملية من الناحية الإجابية والسلبية أمام ضميره وأمام المجتمع[2].

يتضح من خلال التعاريف السابقة الخاصة بمفهوم المسؤولية أنها مقترنة بثلاثة عناصر أساسية وهي: الإلزام والإلتزام والجزاء، فإذا انتفى الإلتزام انتفت معه المسؤولية وبانعدام المسؤولية لن يكون ثمة جزاء[3].

ثانيا: تعريف المسؤولية الأخلاقية

المسؤولية الأخلاقية هي مسؤولية يتحملها الفرد نتيجة مجمل المبادئ والأخلاقيات التي يؤمن بها ويعتنقها بعيداً عن أي قهر إجتماعي، فهي المسؤولية الناشئة عن إلزامية القانون الأخلاقي وعن كون الفاعل ذا إرادة حرة[4]، ومعنى ذلك أن الفاعل الذي تكون أفعاله ضرورية، أي ناشئة عن أسباب طبيعية، أو مُسَيَرة بإرادة غيره لا يُعد مسؤولاً من الناحية الأخلاقية ولهذا فالمسؤولية درجات متفاوتة، "أعلاها مسؤولية الفاعل الواعي الذي تصدر الأفعال عن إرادته بِحُرية تامة، وأدناها مسؤولية الفاعل الذي يسيطر الهوى على قلبه، ويعمي بصيرته، ويمنعه من رؤية الحق"[5].

---

[1] سيفي فيروز وزروخي الدراجي، أخلاق المسؤولية عند لفيناس، مجلة العلوم الإجتماعية والإنسانية 01، المجلد11، (2021)، ص511.

[2] فيروز سيفي، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز (رسالة دكتوراه)، جامعة المسيلة، سنة 2020، ص07.

[3] سيفي فيروز وزروخي الدراجي، أخلاق المسؤولية عند لفيناس، مرجع سابق، ص512.

[4] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ط5، القاهرة، 2007، ص593.

[5] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج5، مرجع سابق، ص370.

إن نطاق المسؤولية الأخلاقية أوسع من نطاق المسؤولية الإجتماعية أو القانونية، فهي تمنح الفرد القدرة على تحمل نتائج أعماله وآثارها ومصدرها الضمير، من هنا فإن أصل المسؤولية الأخلاقية ليس القانون وإنما المبدأ الأخلاقي، فلا يُسن قانوناً ولا يُراد له أن يطبق دون إحساس الضمير بمبدأ المسؤولية كحافز ذاتي لدى الفرد، إنما المسؤولية التي تترتب عن مخالفة قواعد الأخلاق فيُسأل أمام الله وأمام ضميره ولا يترتب عليها أي جزاء قانوني، كما لا يشترط لقيام هذه المسؤولية حدوث ضرر للغير بل يكفي أن ينوي الإنسان ويتمنى الشر حتى تتحقق، فالمسؤولية الأخلاقية تعتبر شاملة كافة نواحي الحياة وهي نابعة من ضمير الإنسان[1].

من خلال ما تم ذكره نلمس الإختلاف بين القانون الأخلاقي والقانون المدني، فالأول يشرعه الضمير الذي يعتبر بمثابة سلطة باطنية على عكس الثاني، الذي تشرعه وتنفذه سلطة خارجية كالحكومة أي القانون، كما أنه لا يتطلب من الفرد سوى أن يرعى الواجبات التي هي ضرورية لإستمرار الحياة الإجتماعية، ولكن القانون الأخلاقي يتطلب من الفرد أن يكون الصلاح على قدر ما يستطيع ليعيش به على أرقى مَثَل في الحياة[2].

المطلب الثاني: الخلفية التاريخية للمسؤولية الأخلاقية

يظهر فهم مفهوم المسؤولية الأخلاقية وتطبيقها ضمنياً في بعضٍ من أوائل النصوص الإغريقية التي نجت، أي الحقب الهوميرية (قرابة القرن الثامن قبل الميلاد وبلا شك منقولة عبر تراث شفهي سبقها)، غالبا ما اعتبرها البشر هدفا مستحقا للثناء أو الملامة على أساس تصرفاتهم، وفي أوقات أخرى يُعذر تصرف الفاعل بسبب وجود عامل ما قلل من تحكمه، انبثق من تأمل تلك العوامل الجبرية (منظور أن مستقبل المرء أو جانبا منه مقدر مسبقاً من قبل الآلهة أو النجوم أو ببعض الحقائق عن الحقيقة والزمن)، بطريقة تجعل تعمدا معينا للمرء وخياراته وأفعاله لا علاقة لها بتحقق ذلك المستقبل بعينه (مثلا مأزق أوديب)، إذا كانت بعض النتائج مقدرة عندها يبدو أن الفاعل محط الإهتمام لا يمكن أن يكون مسؤولا أخلاقياً عن تلك النتيجة، ومثلها إذا كانت الجبرية حقيقية فيما يخص مستقبل البشر برمته، عندها سيبدو بأنه لا يمكن لأي فاعل بشري أن يكون مسؤولا عن أي شيء، على الرغم من أن هذا الطراز من

[1] فيروز سيفي، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز (رسالة دكتواه)، مرجع سابق، ص20.

[2] فيروز سيفي، المرجع نفسه، ص21.

الجبرية مارس تأثيرا تاريخياً بالغاً، إلاَّ أن غالب الفلاسفة رفضوه على أساس عدم وجود سبب جيد للتفكير بأن المستقبل مقدر بمعنى أنه حاصل مهما انخرط الإنسان بفعل متعمد مخصوص أو خيارات يصنعها أو أفعالا يتخذها[1].

يعد أرسطو(384-323 قبل الميلاد) أول من بنى نظرية المسؤولية الأخلاقية، حيث يقف في الأخلاق النيقوماخية عند مسار مناقشة فضائل البشر ورذائلهم للبحث في أُسُسِها، يبدأ بعبارة موجزة عن مفهوم المسؤولية الأخلاقية؛ "من المناسب أحيانا الرد على فاعل بالثناء أو الملامة على أساس أفعاله أو نزعة الخصال الشخصية"[2]، ثم يوضح بعدها أن نوعاً معينا فقط من الفاعلين مؤهلين ليكونوا أخلاقيين وبالتالي يصبحون عرضة بشكل موائم لتطلعات المسؤولية، ذلك الذي يملك القدرة على القرار، هذا الأخير بالنسبة لأرسطو هو رغبة معينة ناتجة عن القصد الذي يعبر عن مفهوم الفاعل الصالح، ويسخر باقي نقاش أرسطو لتبيان الظروف التي من المناسب فيها جعل الفاعل الأخلاقي مستحقا للمَلَامة أو الثناء على فعل معين، من بينها شرط للتحكم أن يملكه الفعل أو الخصلة أصلا في الفاعل، أي أن يكون الأمر بِيَد الفاعل ليؤدي ذلك الفعل أو يملك الخصلة لا يمكن أن تُفرض من الخارج، يطرح كذلك أرسطو ظرفا إبستمولوجي فعلى الفاعل أن يكون مدركا لما يفعله أو يستحضره[3].

[1] أندرو إيشلمان، المسؤولية الأخلاقية، تر: فاطمة الشملان، موسوعة ستانفورد للفلسفة، (دون بلد)، 2019، ص04.

[2] نقلاً عن: أندرو إيشلمان، نفس المرجع، الصفحة نفسها.

[3] أندرو إيشلمان، نفس المرجع، ص05.

ثمة غموض توجيهي في تعبير أرسطو عن المسؤولية، قاد إلى تأويلات تنافسية حول منظوره، حيث يسعى لكشف الظروف التي من المناسب فيها ثناء أو لوم فاعل ما، غير أنه ليس من الجلي تماما كيف يمكن فهم الاعتبار الجوهري للمؤامة في مفهومه عن المسؤولية، ثمة احتمالان:[1]

1) الثناء أو الملامة مناسب بمعنى أن الفاعل يستحق ردة فعل كهذه، بمقتضى سلوكه أو خصال شخصيته.

2) الثناء أو الملامة مناسب بمعنى بأن ردة فعل كهذه من المرجح أن تأتي بعاقبة مرغوبة، تحسين في سلوك الفاعل أو شخصيته تحديدا.

يمكن أن تُحدد تلك الاحتماليتين بمقتضى تأويلان متنافسان لمفهوم المسؤولية الأخلاقية:[2]

1) المنظور المبني على الاستحقاق، والذي وفقا له يكون الثناء أو الملامة ردة فعل مناسبة اتجاه المرشح إذا فقط كانت تستحق – بمعنى يحق لها– ردة فعل كهذه مقابل.

2) منظور العواقبي، والذي وفقا له يكون الثناء أو الملامة مناسبا إذا كانت ردة الفعل من النوع الذي من المرجح أن يفضي إلى تغير في الفاعل أو سلوكه.

يختلف طلاب العلم حول المنظوران المطروحان أعلاه، غير أن أهمية التفريق بينهما نما خلال بدء الفلاسفة في التركيز على تهديد مدرك حديثا على المسؤولية الأخلاقية، فحين حاج أرسطو ضد نسخة من الجبرية، لعله لم يدرك الفرق بينها وبين التهديد المحتمل المتعلق بها من الحتمية السببية، هذه الأخيرة هي المنظور بأن كل شيء يحصل أو موجود هو بسبب ظروف سابقة كافية لحصوله مما يجعل من المستحيل لأي شيء أن يحصل أو يكون عما حصل أو كان، أحد أنواع الحتمية السببية هي الحتمية العلمية والتي تُعرف الظروف السابقة

[1] أندرو إيشلمان، المسؤولية الأخلاقية، مرجع سابق، ص05.

[2] أندرو إيشلمان، المرجع نفسه، نفس الصفحة.

ذات العلاقة بأنها مجموعة من حالات مسبقة للكون، وقوانين الطبيعة الأخرى هي الحتمية اللاهوتية والتي تُعرف على الظروف بأنها طبيعة ورغبة الإله[1].

يظهر تطور الحتمية الإلهية في كل من الدين الإغريقي وديانات بلاد ما بين النهرين القديمة، من الإشراك إلى الإيمان بإله واحد حاكم، أو على الأقل إله واحد يحكم بقية الآلهة، يمكن تتبع مذهب الحتمية العلمية حتى عهد المؤمنين بمذهب الذرية ما قبل السقراطية (القرن الخامس قبل الميلاد)، غير أن الفرق بينها وبين المنظور الجبري السابق لا يبدو أنه جلي بما يكفي حتى ظهور الفلسفة الرواقية (القرن الثالث قبل الميلاد)، وبالرغم من أن الجبرية مثل الحتمية السببية، قد تبدو مهددة للمسؤولية الأخلاقية عبر تهديدها لتحكم الفاعل، غير أن الإثنان يختلفان في أهمية تعمد الإنسان وخياره وفعله، لو كانت الجبرية حقة فإن خيار الإنسان وفعله لا طائل منه، إذ ما قُدِر سيكون مهما ارتأى المرء فعله، غير أنه وفقا للحتمية السببية فإن قصد الإنسان وخياراته وأفعاله ستكون غالبا روابط ضرورية في السلسلة السببية التي تجعل من الأمر كائناً، "بمعنى آخر حتى وإن كانت مقاصدنا وخياراتنا وأفعالنا مقدرة مثل أي شيء آخر، فلا يزال الوضع قائما بأن حدوث أمور أخرى يعتمد على قصدنا واختيارنا وفعلنا لأمر بطريقة معينة"[2].

منذ الرواقين، أخذت نظرية الحتمية وتشعباتها صدر الحديث في التنظير عن المسؤولية الأخلاقية، وخلال العصور الوسطى خاصة في عمل أوغسطين(354–430) تولدت تأملات عن الحرية والمسؤولية غالباً من أسئلة تتعلق بأنواع من الحتمية الألوهية، تشمل هل يقضي حكم الإله بأنه الإله مسؤول عن الشر؟، هل يقضي علم الإله المسبق بأننا لسنا أحرار أو مسؤولين أخلاقيا بما أنه يبدو بأننا لا يمكننا عمل شيء عدا ما يعلم الإله بأننا سنفعله؟[3].

[1] أندرو إيشلمان، المسؤوولية الأخلاقية، مرجع سابق، ص05.

[2] نقلاً عن، أندرو إيشلمان، المسؤولية الأخلاقية، المرجع نفسه، ص06.

[3] أندرو إيشلمان، المرجع نفسه، نفس الصفحة.

تجدد في الحقبة الحديثة اهتمام بالحتمية العلمية، تغير يُعزا إلى نشوء نماذج ميكانيكية متزايدة للكون تتوجت بنجاح الفيزياء النيوتيني، فغدا احتمال قادم من تفسير شامل لكل مجال في الكون –بما فيه فعل الإنسان– بمقتضى الأسباب الفيزيائية أكثر معقولية، اعتقد العديد بأنه لا يمكن للأشخاص أن يكونوا أحرارا ومسؤولين أخلاقيا لو اتضح أن تفسيرا للفعل الإنساني كهذا حقيقة، جادل آخرون بأن الحرية والمسؤولية لن تقيد بحقيقة الحتمية العلمية وبالمحافظة على هذا التركيز على تشعبات الحتمية السببية للمسؤولية الأخلاقية، يمكن تصنيف المفكرين على أنهم من نوعين[1]:

1) **لاانسجامي عن الحتمية السببية والمسؤولية الأخلاقية:** ذلك الذي يقبض على أن إذ كانت الحتمية السببية حقة فإنه إذن لا يمكن للمرء أن يكون مسؤولا أخلاقيا عن أي شيء.

2) **الانسجامي:** ذلك الذي يقبض على أنه يمكن للمرء أن يكن مسؤولا أخلاقيا عن بعض الأشياء حتى وإن كان هو وما يفعله مقدر سببيا، تمثلت تلك المواقف في اليونان القديمة في فكر أبيقور والرواقيين.

[1] أندرو إيشلمان، المسؤولية الأخلاقية، مرجع سابق، ص06.

توضح في الآنف الغموض في مفهوم أرسطو عن المسؤولية الأخلاقية، بأنه لم يكن جليا إذا قدم مفهوما مبنيا على الاستحقاق مقابل مفهوم عواقبي عن المسؤولية الأخلاقية، يُظهر تاريخ تأمل المسؤولية الأخلاقية كيف يؤثر تأويل المرء لمفهوم المسؤولية الأخلاقية بقوة على اعتبار المرء المجمل عن المسؤولية الأخلاقية، أولئك الذين يقبلون المفهوم المبني على الاستحقاق للمسؤولية الأخلاقية مثلا يميلون لأن يكونوا لا انسجاميين، أي فكر الغالب بأنه إذا كان الفاعل يستحق صدقا الثناء أو الملامة على أمر فإنه إذن يحتاج ليمارس نوعا معينا من التحكم على هذا الأمر (القدرة وقت الفعل على أداء أو الامتناع عن أداء الفعل)، وهو مالا ينسجم مع كون المرء مقدر سببيا، يمكننا فضلا عن أبيقور وأوغسطين وتوماس ريد(1710–1796) و كانط (1724–1804) كأمثلة تاريخية هنا، أولئك الذين يقبلون المفهوم العواقبي للمسؤولية الأخلاقية على الصعيد الآخر، أكدوا بشكل تقليدي على أن الحتمية لا تشمل تهديدا على المسؤولية الأخلاقية بما أن الثناء أو الملامة تظل وسيلة مؤثرة للتأثير على سلوك الآخر حتى في عالم حتمي، يمثل هذا المنظور توماس هوبز (1588–1679) وديفيد هيوم (1711–1776) وجون ستيوارت ميل (1806–1873) فضلا على الرواقيين، تستمر هذه الموجة العامة لربط المفهوم العواقبي للمسؤولية الأخلاقية بالإنسجامية فيما يخص الحتمية السببية والمسؤولية الأخلاقية بالمفهوم المبني على الإستحقاق مع اللاانسجامية حتى النصف الأول من القرن العشرين[1].

[1] أندرو إيشلمان، المسؤولية الأخلاقية، مرجع سابق، ص07.

المبحث الثاني: أسس المسؤولية الأخلاقية عند كانط

ترتكز نظرية كانط الأخلاقية على نظرية القيمة الجوهرية، ولكن عندما يأخذ النفعي السعادة، التي يُنظر إليها على أنها متعة وغياب الألم على أنه ما له قيمة جوهرية، فإن كانط يأخذ الشيء الوحيد الذي يكون له قيمة أخلاقية لذاته هو القدرة على حسن النية الذي نجده في الأشخاص، الذين يُنظر إليهم على أنهم وكلاء أخلاقيون عقلانيون مستقلون، هم كائنات لها قيمة أخلاقية متأصلة، وبالتالي فهي كائنات تستحق الاحترام الأخلاقي[1].

لذا، فإن فهم النية الحسنة على أنها القدرة على الإرادة والتصرف من منطلق الواجب أو احترام القانون الأخلاقي، يمكننا أن نرى امتلاك هذه القدرة كجزء من امتلاك إرادة عقلانية ومستقلة، كأشخاص لدينا إرادة حرة أو مستقلة في قدرتنا على موازنة رغباتنا ضد بعضنا البعض وضد القيود العقلانية للأخلاق والوصول إلى تحديدنا للإرادة[2].

نحن مبتكرو ومؤلفو المبادئ التي نعمل على أساسها، من وجهة نظر كانط فإن إرادتنا الحرة واستقلاليتنا الأخلاقية، هي قدرتنا على التصرف وفقًا للواجب بدلاً من أن نكون عبيدًا لرغباتنا أو ميولنا، لذا فإن الإرادة الحرة بالمعنى المرتبط بالمسؤولية الأخلاقية، لا تعني أن تكون حراً في فعل ما يحلو لك دون عواقب، بدلاً من ذلك تأتي الحرية مرتبطة بمسؤولية أخلاقية عن ما ننوي القيام به، إن امتلاك إرادة خيرة مستقلة مع القدرة على التصرف حسب الواجب الأخلاقي أمر أساسي لكونك شخصًا بالمعنى الأخلاقي وهو الأساس الميتافيزيقي للأخلاقيات احترام الأشخاص، الآن ما يعنيه احترام الشخص يستحق بعض التحليل الإضافي[3]، يظهر في ثلاث مبادئ مهمة عند كانط.

[1]Yoni Porat, A Brief introduction to philosophy, Southerm Alberta Institute Of Technology,(Calgary, Alberta, Canada, 2021), p.223.
[2] Idib. p.223.
[3] Idib. p.224.

المطلب الأول: مبدأ الإرادة الحرة

إنّ الحرية أساس الأخلاق لدى كانط لأنّ الفعل الأخلاقي لا يُستمد إلاّ من إرادتنا وكياننا الداخلي، وهو فعل فردي وبمجرد أن يتحوّل إلى فعل جماعي غابت الحرية عنه، كما أن الفعل الأخلاقي يستلزم حرية الاختيار، بمعنى أنّ الفرد يمكنه إما اختيار فعل أخلاقي أو فعل لا أخلاقي[1].

إنّ الإنسان بالإرادة الحرة يتجاوز مستوى الغريزة ويسمو إلى مستوى السلوك الأخلاقي الحر، بالنسبة لكانط الإنسان هو الحيوان الأخلاقي لأنّه يمتلك الحرية وهذا ما يجعلها القوى العظمى في الحياة البشرية، وهي الجوهر الإنساني لكنّ هذا أيضاً ما يرمي على الإنسان حملاً ومسؤولية، ذلك لأن في الوقت الذي تكون فيه جميع الكائنات الأخرى غير حرة ومحكومة بواسطة العوامل الخارجية في أمنها وسلمها وأيضاً في خطرها، في المقابل الإنسان يقبع الخطر في ذاته ومن نفسه ويمكن أن يكون هذا الخطر نتيجة لإرادته الحرة في اختياره للأفعال الأخلاقية[2].

ولكي يكون الفعل أخلاقياً يأتي كانط بمفهوم آخر مرتبط بالأخلاق وهو الواجب الذي يعتبر عصب الأخلاق على حد تعبيره لأنّه الشعور بالالتزام، اتجاه القيم والدافع لتنفيذ ما تقتضي به الأخلاق، والواجب دائماً ما يكون مرتبطاً بالإرادة الخيّرة وهو حتى وإن كان مُلزِماً لا يقلّل من حرية الإنسان، لكنّ الشعور بالالتزام نفسه يصدر عن إرادة حرة تشرّع لنفسها بنفسها، وهي التي تقرّر بنفسها أداء الواجب لا بل هو يذهب أبعد من ذلك، ويصل إلى نتيجة تقول إنّ الواجب نفسه ليس ممكناً إلاّ بالحرية، لأنه ليس من الممكن أن نتصوّر فكرة الواجب لو كنا لا نشعر بأنفسنا أحراراً[3].

---

[1] عزة علامة (2017/08/29)، لماذا الحرية أساس الأخلاق لدى ايمانويل كانط؟، تم الاطلاع عليه في (2023/05/20)، رابط الموقع:
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=570375

[2] عزة علامة، لماذا الحرية أساس الأخلاق لدى ايمانويل كانط؟، نفس المرجع.

[3] عزة علامة، نفس المرجع.

وخلاصة ما تم ذكره أن تكون حراً يعني أن تكون فرداً ذا مسؤولية أخلاقية، لأنّ المبدأ الأخلاقي هو مبدأ الحرية وهو قدرة الشخص على التصرّف وفقاً لقوانين موضوعية، يتبناها بنفسه ومن خلال تفكيره الحر والمنعزل عن أي شروط موضوعية خارج نفسه، فمن خلال الأخلاق تكون رسالة الإنسان هي الحرية فهي التي تعلّمنا بأنّنا ننتمي بالفعل إلى عالم الحرية[1].

المطلب الثاني: مبدأ الإستقلال الذاتي

عرّف كانط الاستقلال الذاتي من خلال مجموعة من السمات، من بينها الاستقلال الذاتي هو حق الشخص باتخاذ قراره الشخصي دون أي تدخل من الآخرين، وهو القدرة على اتخاذ هذه القرارات من خلال الاستقلال العقلي للشخص، كما يعتبر طريقة مثالية لعيش الحياة باستقلالية ذاتية، إذن الاستقلال الذاتي هو الحق الأخلاقي الذي يمتلكه الشخص أو القدرة لتفكر واتخاذ القرارات التي توفر درجة من التحكم والسلطة على الأحداث التي تتكشف في حياة الفرد اليومية[2].

يعود سياق الاستقلال الذاتي عند كانط إلى نظريته الأخلاقية التي يسأل فيها أسئلةً تأسيسية وتجريدية، فقد ربط وجود الأخلاق بوجود الاستقلال الذاتي، فكك كانط هذا الأخير إلى مكونين، الاستقلال وهو الشكل السلبي من الحرية أو أن يكون الإنسان حرًا بمعنى سلبي، والذاتي وهو الشكل الإيجابي، أي الحرية أو الشرعية وفيه يمكن للفرد أن يختار قانونًا يتبعه، يوفر الاستقلال الذاتي الكانطي نوعًا من الاستقلال الذاتي العقلاني، والذي يعني ببساطة حيازة الشخص دافعًا ليحكم به حياته الخاصة، يتضمن اتخاذ قراراته الشخصية ولكن

[1] عزة علامة، لماذا الحرية أساس الأخلاق لدى ايمانويل كانط؟، مرجع سابق.

[2] أمال العتوم(2021/02/09)، تاريخ فلسفة الاستقلالية، تم الاطلاع عليه في 2023/05/22 رابط الموقع:
https://e3arabi.com/literature/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE-%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%82%D9%84%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9/#%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%82%D9%84%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9_%D9%81%D9%8A_%D9%88%D9%82%D8%AA_%D9%83%D8%A7%D9%86%D8%B7

لا يمكنك تنفيذها بعزلة كاملة، فتتطلب التفاعلات المشتركة العقلانية كلًا من التطوير والتدريب للقدرات على العيش في عالم يضم أشخاصًا آخرين[1].

غالبًا ما يساء فهم مفهوم كانط للاستقلال الذاتي، ما يترك نقطة هامة حول الخضوع الذاتي لوكيل المستقل ذاتيًا لقانون أخلاقي، يُعتقد أن الاستقلال الذاتي يُفسَّر تمامًا على أنه القدرة على إطاعة أمر حتمي بشكل مستقل عن رغبة شخصية أو مصلحة في القيام بذلك، أو أن الاستقلال الذاتي هو إطاعة الأمر الحتمي بشكل مستقل عن الرغبة أو المصلحة الطبيعية، وهذا الخضوع وهو عكس ذلك، يعمل بدلًا عن ذلك على دوافع شخصية من النوع المشار إليه في الضرورات الافتراضية[2].

طبق كانط في كتابه ميتافيزيقيا الأخلاق، مفهوم الاستقلال الذاتي لتحديد مفهوم الشخصية والكرامة الإنسانية، فيعتبر كانط الاستقلال الذاتي إلى جانب العقلانية بأنهما المعياران لحياة ذات معنى، وفقًا لكانط فإن الاستقلال الذاتي هو جزء من السبب في أننا نحمل الآخرين المسؤولية الأخلاقية عن أفعالهم، فالأعمال البشرية جديرة بالثناء أخلاقيًا أو تستحق اللوم بسبب استقلالها، إن الكائنات غير المتمتعة بالاستقلال الذاتي مثل النباتات أو الحيوانات ليست جديرة بالملامة بسبب أفعالها، يتأثر موقف كانط في الجريمة والعقاب بآرائه حول الاستقلال الذاتي، إن غسل المخ أو تخدير المجرمين ليصبحوا مواطنين ملتزمين بالقانون سيكون غير أخلاقي لأنه لن يحترم استقلاليتهم، فيجب السعي إلى إعادة التأهيل بطريقة تحترم استقلالهم وكرامتهم كبشر[3].

[1] حاتم حميد محسن(2017/06/22)، الاستقلالية الذاتية والنمو الأخلاقي للفرد، تم الإطلاع عليه في(2023/05/22)، رابط الموقع: https://m.annabaa.org/arabic/ethics/11520

[2] حاتم حميد محسن(2017/06/22)، الاستقلالية الذاتية والنمو الأخلاقي للفرد، تم الإطلاع عليه في(2023/05/22)، رابط الموقع: https://m.annabaa.org/arabic/ethics/11520

[3] أمال العتوم، تاريخ فلسفة الاستقلالية، مرجع سابق.

المطلب الثالث: مبدأ العقلانية في الأخلاق

إن العقل هو من يضع القانون مما يجعل المرء يطيع نفسه، وهذا دليل حرية الإنسان فعندما يضع القانون بنفسه فإنه يكون أمام إكراه حر يتحمل فيه المسؤولية كاملة، وحين يؤدي الإنسان واجبه فهو لا يخضع لأي سلطة خارجية بل وفق التشريع العام الذي وضعه العقل، "فالعقل حين يُشَرِع في المصلحة العملية يشرع على كائنات عاقلة وحرة، على وجودها المعقول المستقل عن كل شرط محسوس، إن الكائن العاقل هو الذي يعطي نفسه بنفسه قانوناً بعقله"[1].

كما يرى كانط أنه إذا كانت هناك أشياء أراد الإنسان القيام بها فهذا راجع إلى قدرته على فعلها، فالإنسان يخضع لضرورة الطبيعة ولكن بوصفه عقلاً يتصرف وفقاً لمبادئ موجودة في العقل، والأوامر المطلقة هي تلك المبادئ الأخلاقية التي يلزم الإنسان بها نفسه بوصفه كائناً عاقلاً حراً، وهذه الحرية لا تدل على قدرة إتيان الإنسان بالفعل بل في قدرته على تنظيم دوافه وتهذيب ميوله وتوجيه سلوكه فبإمكانه القيام بالفعل أو الإمتناع عنه، هذه القدرة هي التي تسمح له بتنظيم وتوجيه سلوكه وفقاً للقانون الأخلاقي[2].

من خلال ذلك نجد أن كانط يحتفظ بصورته المنزهة من كل غرض إنه يريد التخلص مما هو تجريبي، فَهَمُه هو البحث عن قواعد تضمن لنا الكونية وتعمل على تجسيدها على مستوى الفعل الأخلاقي، بهذه الطريقة يعود كانط إلى العقل ليوضح لنا مدى إمكانية قيام أخلاق كونية تقوم على أسس عقلية وهذا ما يسمح بكونية القيمة الأخلاقية[3].

وهكذا يعارض كانط أولئك الذين يستمدون مصدر الإلزام الأخلاقي من سلطة خارجية، أي خارج إرادة الإنسان كأن يكون مصدره المجتمع أو أي سلطة أعلى على الإنسان، بل على العكس "فلابد للإرادة أن تتمتع بضرب من الحرية والإستقلال الذاتي حتى تكون هي المشرعة الوحيدة لأفعالها والمسؤولة عن كل تصرفاتها"[4].

---

[1] ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص113.

[2] إبراهيم زكريا، مبادئ الفلسفة والأخلاق، مطبعة وزارة التربية والتعليم، (د ط)، القاهرة، 1963، ص137.

[3] حمياني صباح، مبدأ الواجب الأخلاقي عند كانط، مرجع سابق، ص12.

[4] محمد عمران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص171.

المبحث الثالث: إمتدادات الفلسفية الكانطية في الفلسفة المعاصرة

إن البحث في الأخلاق هو السمة الجوهرية في فكر كانط، الذي كان له حضوره وأثره في الفلسفات المعاصرة التي جاءت بعده، فكان له الأثر الفلسفي الأخلاقي البالغ في كل من الفلسفة الألمانية المعاصرة مع يورغن هابرماس، وكذلك الفرنسيين من بينهم بول ريكور والأمريكيين أبرزهم جون راولز، بالإضافة إلى أثر فلسفته الذي مس الفلسفة العربية المعاصرة مع زكي نجيب محمود، وفي ظل هذا التأثير بالفلسفة الكانطية واتخاذها كمرجع إلا أنها لا تخلو من النقد فنُظر إليها على أنها فلسفة صورية متشددة ومنغلقة على نفسها، مستهدفين بالنقد أخلاق الواجب.

المطلب الأول: أثر كانط في الفلسفة المعاصرة

أولاً: أثر كانط في الفلسفة الألمانية

يعد الألماني كانط من الفلاسفة الأكثر تأثيرا بفكرهم على الفلاسفة اللاحقين خاصة في فلسفة الأخلاق، من بينهم **يورغن هابرماس**(Jürgen Habermas، 18-06-1929) الذي اتخذ من الفلسفة الكانطية مرجعية له، فقد أخذ من كانط مفهوم الواجب وطوره إلى إتيقا المناقشة التي تبحث في ماهو فلسفي وما يتعلق بالإنسان من سلوكات أخلاقية، فالأخلاق حسب كانط بقيت محافظة على بنيتها وهذا لبيان قيمة ما تستدعي له لمعيارية أفكارها، ففكر كانط بعيد عن الواقع المُعاش، والإتيقا تفرعت إلى إتيقات بفعل ماكان راكد في المجتمعات المعاصرة[1].

لقد حاول هبرماس أن ينقل فلسفة كانط الأخلاقية ويطورها ويجعل منها فلسفة متكاملة أكثر، بنقلها من مجالها النظري إلى التطبيقي لتكون فلسفة أكثر معايشة مع الواقع، لقد كان هبرماس شديد التأثر بفلسفة كانط فاعتبره الكثير من الفلاسفة أنه الوريث الشرعي له، فيحاول هابرماس اعطاء فهماً جديداً للأخلاق الكانطية في نظريته إتيقا المناقشة خاصة في الأمر الأخلاقي الذي يعد الأصل الثابت لها، يعتبر كانط وهابرماس فيلسوفين بمنحى واحد في اعتبار الأخلاق غاية وليست معياراً لقياس الأفعال البشرية، حيث ينطلق هابرماس في نظريته أخلاق المناقشة التي تهدف إلى إعادة بناء الأخلاق الكانطية "من الأوامر المطلقة الكانطية، التي

[1] يرغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2010، ص07.

تشكل النواة الصلبة لفلسفته الأخلاقية حيث أعاد صياغة المبدأ الأول في أعماله بناءً على مكتسبات نظرية الفعل التواصلي التي طورها من قبل... يتفق هابرماس مع تصور كانط بخصوص التعامل مع الإنسان غاية لا وسيلة"[1].

يسعى هابرماس لتأسيس أخلاق ذات بعد واسع تشمل جميع أطراف الإنسانية، فيعمم عليها القانون الأخلاقي "فهناك نظام أخلاقي ضمني يحاول هابرماس الكشف عنه أعني به الكلية الأخلاقية، وهي فكرة لها وقع سيئ عند أنصار ما بعد الحداثة، إذ كيف يمكننا مجرد التفكير بنظام أخلاقي ينطبق على جميع البشر بشتى مشاربهم وأنماط حياتهم؟"[2]، يتضح أنه بالإمكان الوصول إلى ماهو أخلاقي وذلك من بحرية الحوار العقلاني دون تدخل سلطة خارجية، بل يكون نقاش منظم يخلص إلى جذب كل القيم الأخلاقية التي تضفي له طابع العمومية، فيكون باليسر لا بالإجبار ليحقق القبول العام وهذا ما جعل هابرماس يهتم بالفكر الحداثوي لأنه ينظر إلى كل ماهو عقلي، والعقلانية تكون بقدر أعلى في القانون الأخلاقي الذي دعا له كانط، فوجهة نظر هابرماس إذن تتمثل في "أنه يمكن يمكن التوصل إلى المعايير الأخلاقية إنطلاقاً من خاصية الكلية؛ أي الرضا العام عن طريق الإقناع العقلي لا القوة والقهر وهو الأمر الذي يكشف بجلاء عن انحيازه للحداثة ودفاعه عنها، إذ أن الحداثة تستدعي أن يقوم النظام الأخلاقي على أساس عقلاني"[3].

ثانياً: أثر كانط في الفلسفة الفرنسية والأمريكية

من خلال ما تم ذكره في العنصر السابق من امتداد فلسفة كانط الأخلاقية في الفلسفة الغربية المعاصرة، وتكملت لذلك نتطرق لأثر تلك الفلسفة في الفلسفة الفرنسية والأمريكية مع كل من بول ريكور وجون راولز.

1. أخلاق كانط في فلسفة بول ريكور

تأثر بول ريكور (Paul Ricoeur، 1913-2005) بفلسفة كانط الأخلاقية، فالدراسة الريكورية لأخلاق الواجب الذاتية تدعو للأخلاق الكانطية، وتبين أهميتها التي تقوم على الإلزام والصورية، فهي لا تستهدف ماهو سلبي بل تشير إلى ما تتأثر به في الأخلاق الكانطية التي

[1] أحمد عبد الحليم عطية، إتيقا الراهن الإتجاهات الأخلاقية المعاصرة، دار الثقافة المصرية، (د ط)، القاهرة، 2017، ص58.

[2] أبو النور حمدي وأبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة، (د ط)، بيروت، 2012، ص241.

[3] أبو النور حمدي وأبو النور حسن، المرجع نفسه، ص242.

جعلتها الركيزة للتوسع بفلسفته ويتضح ذلك من خلال كتابيه **العادل** و**الذات عينها كآخر** حيث أبرز من خلالهما اهتمامه بأخلاق كانط الواجبية[1].

يقر ريكور بأن أخلاق الواجب النظرية لها أرقى منازل الخطاب، مؤكداً ذلك في كتابه **الذات عينها كآخر** "في الدراسة الحالية سنركز على العلاقة الإلزام والشكلانية الصورية، وذلك ليس للتنديد بسرعة مناطق ضعف فلسفة أخلاق الواجب بل للقول عن عظمتها إلى قدر ما يستطيع أن يحملنا خطاب، سوف تضاعف بنيته الثلاثية بالضبط ببنية الإستهداف الأخلاقي"[2]، وهذا يدل على اهتمام ريكور بالأخلاق الكانطية وتخصيص مكانة لها في فلسفته.

إن التفكير الفلسفي في أخلاق الواجب الكانطي حسب ما بينه ريكور في مؤلفاته، فتكلم عن الإرادة الطيبة والتي تعتبر إرادة حرة موجودة عند أي كائن عاقل، ولكنها تقوم بواجب فيه طابع من الإلزام أي يلزمها بقواعد وقوانين، لكن هذا الأخير لا يتناقض وحرية الفرد لأن الواجب الذي يقوم به هو واجب يُقره العقل، يُعيد ريكور صياغة القانون الأخلاقي الذي جاء به كانط الذي يعبر عن الشيء الكلي العام ويقول أنه كوني خاضع لمبدأ الكونية، يقول: "تصرف فقط بحسب المسلمة(القاعدة الذاتية) التي تمكنك في الوقت عينه أن تريد لها أن تصبح قانوناً كلياً(كونياً)"[3]، فيتبين أن الإنسان يقوم بأفعاله وفقاً للقانون الذاتي الذي وضعه لنفسه بالتالي يكون أمرا يتبعه الجميع.

في خضم دراسة ريكور لفلسفة الأخلاق تطرق إلى عنصر الحس بالعدالة، هذه الأخيرة تبدو أنها تتلاءم والمؤسسات لكي تتوفر الحياة العادلة، التي يسودها الإحترام بين أطراف المجتمع من أجل تحقيق الواجب الأخلاقي الحر وهذا من أجل تحقيق الأخلاق الواجبية، "حيث أن قاعدة العدالة تعبر على صعيد المؤسسات عن التطلب المعياري نفسه، لصوغ الأدبياتي الواجبي نفسه الذي تعبر عنه الإستقلالية الذاتية على الصعيد السابق، لتجاوز واحترام الأشخاص على المستوى التحاوري، فإن هذا الأمر لا يفاجئ أحد إذ أن الشرعية تبدو وقد اختصرت كل الرؤية الأخلاقية الواجبية للعالم"[4]، فحسب ما ذكر ريكور في كتابه **العادل** أن أتباعه من الفلاسفة المعاصرين الذين استعملوا في صياغة فلسفتهم من كانط الطابع الحواري،

---

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، مركز دراسات وحدة عربية، ط1، بيروت، 2005، ص343.

[2] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص397.

[3] بول ريكور، المرجع نفسه، ص405.

[4] بول ريكور، المرجع نفسه، ص436.

فنجد رولز في نظرية العدالة، وهابرماس في الذوات الأخلاقية وهو بصدد صياغته للأمر القطعي للصيغة الثانية؛ الذي يقر بوجوب معاملة الأشخاص كغايات وليس كوسيلة[1].

من خلال ما سبق ذكره يمكننا القول أن ريكور كان من الفلاسفة المهتمين بالفلسفة الكانطية الواجبية، فكيف يكون تأثير كانط على الفلاسفة الآخرين؟.

2. أخلاق العدالة عن جون راولز

إن نظرية العدالة التي جاء بها جون راولز (John Rawls، 1921–2002) في كتابه **العدالة كإنصاف**، فقد لقت بؤرة تواجدها في الفترة المعاصرة ونالت قبولاً وتشجيعاً فلسفياً، لاعتبارها فلسفة حاولت فتح مجال واسع للأخلاق في المجتمعات الغربية وذلك من خلال مشروعه السياسي القائم على العدالة، فأراد أن يجعل من فلسفته محطة اهتمام في المجالين السياسي والأخلاقي فكانت لراولز منطلقات ومرجعيات متعددة كانت المصدر الأساسي لفلسفته، من أهمها فلسفة الأخلاق عند كانط التي طبقها في مشروعه العدالة[2].

تتصف نظرية العدالة بالإلزامية الواجبية المتشددة، فهذه العدالة التي دعى إليها راولز لها الأولية على الخير وهي الواجب الأخلاقي، فهي لا تتطلب ماهو خير أو شر بل تهدف لتحقيق فلسفة أخلاقية تقوم على الواجب ولا تنتظر منفعة وراءها لذلك "استمت بعلم واجبات صارمة؛ وأن الشيء المهم عنده هو الالزامي، العادل، وهوما يتميزان يتقدمهما على الخير، لنتحدث عن مذهب واجبات يرى أن الأخلاق والأخلاق النظرية يقومان على العمل كما ينبغي، بغض النظر عن النافع أو الخير"[3].

يتضح ظهور للأخلاق الكانطية بصفة كبيرة في فلسفة جون راولز، فاتبعه في رفضه للمذهب النفعي، واستقى عن كانط كل ماله علاقة بالأخلاق، تقول جاكلين روز في هذا: "أنه ظهر مذهب الواجبات في آخر القرن 19 أوائل القرن 20 وهو يأخذ عن كانط ويعارض التقليد النفعي، ففي هذا المنظور لا يكون الفعل عادلاً وأخلاقياً لأنه صالح بل لأنه مستقيم، وقد اعتنق راولز بوجه الإجمال إطار من الواجبات"[4].

---

[1] بول ريكور، العادل، تر: محمد البحري وآخرون، ج1، ط1، المجتمع التونسي للعلوم والأداب والفنون(بيت الحكمة)، تونس، 2003، ص265.

[2] عبد الغني بوالسكك، فلسفة العدالة عند جون راولز، مجلة الإحياء 16،(2013)، ص311.

[3] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنشر، ط1، بيروت، 2001، ص100.

[4] جاكلين روس، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نجد أن راولز أخذ من كانط أساسيات تتمثل في قوانين عدالته، منها الصرامة التي تتميز بها الأخلاق الكانطية، حيث قيل: "إن كانط إذ يعرف الناس بأنهم أشخاص يقدم لراولز أسس مذهبه، وفضلاً عن ذلك فإن راولز يعرض مبادئ العدالة أشبه بأوامر قطعية، فالعمل تِبع مبادئ العدالة عمل تِبع هذا النمط من الأمر، وإن للمبادئ السياسية على هذا النحو قاعدة من مبادئ النمط الأخلاقي"[1].

كما أن ما يرفضه كانط هو الشأن نفسه عند راولز فهما لا يقبلان إدخال المنفعة في نظريتهما، "فالنفعية التي أصبحت تعنى بما هو غائي فهي في العدل تعطي أكبر عدد ممكن من الناس، فراولز يرفض هذه الوجهة الغائية في نظريته للعدالة ولا يصفها في حيز الواجبات وبالتحديد ضمن الإرث الكانطي"[2]، من الملاحظ أن راولز يهتم في عدالته بما يحقق الفعل الواجباتي الأخلاقي ويبعد كل ماهو نفعي.

إن راولز يسير وفق مرجعية كانطية فيتحدث عن ماهو كانطي في عدالته، والمبادئ الأخلاقية التي يستمدها كانط من العقل نجد راولز يقوم بتوضيفها في العدالة، من هنا أصبح هذا الأخير متيقناً بأنه كانطي معاصر، فنجد أن العقل الخالص عند كانط هو الذي يمدنا بالمبادئ الأخلاقية هذه الأخيرة نجدها متمثلة في مبادئ العدل عند راولز، فقد اتخذ من العقلانية الكانطية بناءاً لفلسفته[3].

ثالثا: أثر كانط في الفلسفة العربية المعاصرة

1. الأخلاق عند زكي نجيب محمد

امتد تأثير كانط إلى مستوى الفكر العربي المعاصر ويعتبر راهنياً، ما نجده عند فيلسوف هذا العصر المصري زكي نجيب محمود(Zaki Naguib Mahmoud، 1905-1993)، يعد من أكثر العرب المهتمين بالفلسفة الكانطية الأخلاقية، يعتبر كل منهما الحرية الملاذ الأول للأخلاق، فيأتي إيمان نجيب محمود الراسخ بحرية الإنسان في إطار الجبر الذاتي[4].

---

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص102.

[2] بول ريكور، العادل، مرجع سابق، ص122.

[3] أحمد عبد الحليم عطية، إتيقا الراهن الإتجاهات الأخلاقية المعاصرة، مرجع سابق، ص82.

[4] غضبان السيد علي، أثر الأخلاق الكانطية في الفكر العربي المعاصر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (د ط)، الرباط، 2015، ص5.

يعد الجبر الذاتي أهم عنصر في فلسفة نجيب محمود وكانط في الواجب الأخلاقي، لكن هذا لا يتحقق إلا بالإنسان وعليه "إذا كان كانط يرى أن الإنسان هو مملكة الحرية وهو مصدر التشريع، وأنه ملك ومواطن في مملكة الأخلاق وجمهورية العُقلاء والأفعال الحرة، فالإنسان عند نجيب محمود مصدر التشريع أيضاً فهو يُشرع لنفسه وحريته نابعة من داخله، فالإرادة حرة وشروطة وهو ما يعنيه بالجبر الذاتي"[1].

فالحرية لا يجب أن تكون مبالغة وهذا لتجنب انعدام قانون يحكمها، وعليه يتأثر نجيب محمود بكانط "فالإنسان حر لا بمعنى حرية إنعدام القانون أو الخضوع للعشوائية لكنه حر بحرية منظمة تنظيماً سببياً، فالعقل الإرادي معلول وهو حر في آن واحد وهذا ما يسميه الجبر الذاتي، والتجديد الذاتي الذي يضع فيه المرء ذاته ويجعلها على ماهي عليه، ومن هنا تظهر كانطية زكي التي لم يعلن عنها في هذا العمل بوضوح"[2].

إن الإنسان بالنسبة لزكي نجيب محمود يتحمل نتائج أفعاله، ذلك لأنه مسؤول عنها سواء كان الفعل جيداً أم قبيح، فالإنسان له كامل السلطة فأفعاله تصدر من إرادته الداخلية وترتبط بمسببات لمقدمات معينة، أي وجود سبب معين للقيام بفعل معين، وبهذه الأفعال يكون الشخص قد حقق ذاته وتنسب لها صفة الحرية لإعتبار نتائجها لا تكون إلزامية لأي شيء آخر؛ أي أن طبيعة الإنسان الذي قام بها تكون في ذاته[3].

يرى زكي نجيب محمود أن دوام الأخلاق من دوام الواجب ليس لأجل تحقيق السعادة، يقول في هذا: "قوام الأخلاق عندنا هو الواجب لا السعادة، ولطالما اختلف فلاسفة الأخلاق في أيهما أحق بأن يكون المدار؛ أنفعل الفعل لأنه سلطة علينا فلم يعد محيص عن فعله، سواء أأسعدنا في حياتنا الدنيا أم أشقانا أم نفعل الفعل لأن التجربة قد دلت على أن يعود علينا بالحياة الطيبة"[4]، سعى نجيب محمود إلى توضيح فكرة أن الواجب واجب أخلاقي ثابت لا

[1] غضبان السيد علي، أثر الأخلاق الكانطية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص7.

[2] غضبان السيد علي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] زكي نجيب محمود، رحلة في فكر زكي نجيب محمود مع نص رسالة عن(الجبر الذاتي)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة وتقديم. زكي نجيب محمود، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، مصر، 2001، ص264.

[4] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9، القاهرة، 1993، ص297.

يتغير مهما تغيرت الظروف والأزمان، أما السعادة فهي متغيرة ونسبية من شخص لآخر ومن جيل لجيل، ويعد نجيب محمود من القائلين بأن الواجب مفروض علينا من السماء[1].

المطلب الثاني: النقد الموجه لفلسفة لكانط

لقد كان للنظرية الأخلاق الكانطية فضل كبير في إبراز أهمية الإرادة الخيرة والقانون الأخلاقي على مر تاريخ المذاهب البشرية، فالقيمة الأساسية في إشكالية الأخلاق عند كانط تكمن في قيمة التأسيس العقلي للأخلاق، حيث أن كانط أثبت عقلياً بأن العقل يحتوي على مبدأ الأخلاق، والتي تُعد أخلاقاً إنسانية في أساسها فهي تتبع الإنسان وغايتها هو الإنسان في ذاته، لذلك يبقى كانط مرجعية في مجال الأخلاق في العصر الحديث وهذا راجع لأثرها على حياة الإنسان، فقد كان لها الفضل في بناء قيم إنسانية عالمية وقيام مجتمع على أساس التعايش والتسامح بين شعوب العالم، وإرساء الأسس القانونية الأخلاقية لميثاق عصبة الأمم، والميثاق العالمي لحقوق الإنسان[2].

لكن بالرغم من القيمة الفلسفية والأخلاقية التي حققتها نظرية كانط الأخلاقية، إلا أنه موقفه الأخلاقي تعرض إلى العديد من الإنتقادات دارت معظمها حول نظريته في الواجب الأخلاقي، إذ رآها النُقاد صورية ومبالغة في التشدد، كما تفتقر إلى التجسيد الواقعي بالإضافة إلى عدم اهتمامها لجانب التجربة واللذة باعتبارها عناصر ضرورية، لذلك تعرضت نظرية كانط هذه إلى جملة من الإنتقادات قام بها مجموعة من الفلاسفة أبرزهم:

أولاً: أرتور شوبنهاور(Arthur Schopenhauer، 1788-1860) تلميذ كانط ومن الفلاسفة المنتقدين للأخلاق الواجبية، فقد كان في بدايات دراسته لها يمدحها باعتبار أنه ميز عالم الحوادث الظاهرة عن تلك الحقائق الذهنية العقلية الساذجة بجلاء، كما يرى أن كانط شاد أخلاقاً حقيقية عن طريق السمو بفاعلية الإنسان الحر، فتعتبر الأخلاق الكانطية ذات منزلة عند شوبنهاور معتبراً نفسه المصحح الوحيد لفلسفة كانط [3]، ولكنه مع هذا المدح والتقدير نجده يقدم لها النقد متمثلاً في:

---

[1] غضبان السيد علي، أثر الأخلاق الكانطية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص8.

[2] محمود عبد الهادي(2023/01/31)، كيف حوّل الفيلسوف كانط الأخلاق إلى قوانين، تم الإطلاع عليه في(2023/05/26)، رابط الموقع: كيف حوّل الفيلسوف كانط الأخلاق إلى قوانين؟ (16) | الجزيرة نت(aljazeera.net)

[3] عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 1976، ص118.

إن النقد الموجه لكانط من طرف شوبنهاور يتمثل في رفضه لنظرية الواجب الأخلاقي فهذه المصطلحات بالنسبة له ليست بفلسفية ولا أخلاقية بل لاهوتية، "انحدرت إلينا من تشريع موسى، وحتى وإن سلمنا بأن الواجب مفهوم أخلاقي صرف فإن قول كانط بضرورة الخضوع للقانون هو قول غير معقول، لأن العقل يُلزمنا دائماً بالبحث عن الحيثيات التي تسوغ للقانون أن يأمرنا"[1]، معنى هذا أن مفهوم الواجب مصدره الأخلاق اللاهوتية ويعتبره شوبنهاور مفهوماً غريباً عن الفلسفة، فقول كانط بوجوب الخضوع القانون احتراماً للقانون هو قول غير معقول.

نجد نقد شوبنهاور للواجب الأخلاقي في الصيغ التي وضعها كانط للقانون الأخلاقي كقاعدة التعميم والغائية وقاعدة الإستقلال الذاتي، فيرى شوبنهاور أن القاعدة الأولى "لا تمثل أمراً مطلقاً بل هي مجرد أمر مشروط تستند إلى أمر التبادل، بدليل قول كانط نفسه: إنني لا أستطيع مثلاً تحويل الكذب إلى قانون عام، لأن لا أحد عندئذ يصدقني كما أن الناس في هذه الحالة سوف يردون على تصرفي بمثله"[2]، فهذه الصيغة إذن لا تعبر عن شيء ثابت وإنما تعبر عن افتراض لابد منه، ودليل هذا ما جاء به نص كانط على أنه ليس بقدرته تعميم فكرة كالصدق مثلا على الإنسانية ككل.

أما القاعدة الثانية المعروفة بقاعدة الغائية والتي حسب كانط لكل فرد غايته الداخلية الباطنية وهو ليس بأداة، في خضمها يبدي شوبنهاور رأيه في فكرة الغائية إلزامية للشيء الذي نسعى إليه فهي لا تكون من غير حضور وتمثل الإرادة، هذه الأخيرة حسب شوبنهاور تتميز برغبات تدفع الإنسان للمضي دون شعور منه وهي جوهره، "أن الشخص البشري غاية في ذاته لا مجرد وسيلة أو واسطة، وشوبنهاور يعلق على هذه القاعدة فيقول أن هذه الغاية هي دائماً وبالضرورة شيء مُراد، بمعنى أنها لا توجد إلا بالقياس إلى إرادة تكون منها بمثابة المقصد أو الغرض المباشر"[3].

أما القاعدة الثالثة المتمثلة في الإستقلال الذاتي يقدم لها شوبنهاور النقد ويوضح من خلاله الخطأ الكانطي، فعارض فكرة أن يجعل كانط من الإرادة الإنسانية قانوناً كلياً عام، ويضع

[1] أمير عباس صالحي، ايمانويل كانط فلسفة أخلاق الحداثة، ج3، مركز الفهرسة ونظم المعلومات ودار المخطوطات العتبة العباسية مقدسة، ط1، (د ب)، 2019، ص169.

[2] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي والفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1998، ص174.

[3] زكريا إبراهيم، كانط والفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة، (د ط)، القاهرة، 1972، ص150.

مميزات للأمر المطلق بدحض أي منفعة لها وهذا من أجل الواجب من أجل الواجب، فيقول: "أن كانط يريد أن يجعل من إرادة كل مخلوق عاقل هي التي تشرع بطريقة كلية عامة قانون المخلوقات العاقلة الأخرى جميعاً، وهو يقرر في هذا الصدد أن السمة النوعية الخاصة التي تميز الأمر القطعي المطلق، إنما هي إنعدام كل مصلحة لدى الإرادة التي تعمل بوازع احترام الواجب"[1]، حيث كان مفاد هذه الفكرة إصدار القوانين من الإرادة الخيرة والتي تُعد أوامرها لأجل الواجب نفسه، "فشوبنهاور يرى أن مصطلحي المصلحة والباعث مفهومان متكافئان يمكن أن يحل الواحد منهما محل الآخر"[2].

كما يرى شوبنهاور أنه لو تم تحليل أفعالنا لوجدت أنها قائمة على أساس رغبة أو مصلحة، حيث يقول: "إن شعور الإنسان بواجبه ليس صادراً من أخلاقية فطرية كما ذهب إليه كانط، ولكن مستمد مما أودعه المجتمع في الفرد من قواعد للسلوك، فالأخلاق تهبط للإنسان كما هي طويلاً من الزمان، وليست الأخلاق عامة مطلقة ولكنها قانون للسلوك ينمو ويتطور بما هو ملائم لحياة الجماعة"[3]، أي أنها متغيرة بتغير طبيعة الأفراد والجماعة، وليس هناك عمل خير في ذاته كما قال كانط.

فيعتبر الفلسفة الكانطية كعالم مثالي مجرد تعيش فيه كائنات مثالية، عالم لا يهتم بأي شيء سوى حرية الإرادة الخيرة لا تخص شخصاً معيناً بل الناس جميعاً، فنقد شوبنهاور هنا كأنه "يريد أن يضع أمام أنظارنا مدينة فاضلة(يوتوبيا) هي مملكة الغايات، مدينة تسكنها موجودات عقلية مجردة In abstracto مدينة يريدها أهلها دون أن يريدوا شيئاً، أو بالأحرى لا يريدون سوى شيء واحد ألا وهو أن يريدوا جميعاً وفقاً لقاعدة واحدة، أعني وفقاً لقاعدة استقلال الإرادة"[4].

[1] زكريا إبراهيم، كانط والفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص151.

[2] زكريا إبراهيم، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص22.

[4] زكريا إبراهيم، كانط والفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص152.

يُعتبر شوبنهاور الناقد الفعلي لفلسفة الواجب المجردة، فهو يرى أنها منغلقة بذاتها فهي مثالية تعلو الواقع الحسي، فهو يبرر رفضه لأخلاق كانط بالشك في وجود شيء متعالي نخضع له، "فنظريته صورية متطرفة وإغراقها في التزمت أو التشدد، وازدرائها للحساسية والوجدان وعدم اعتمادها على التجربة، وشوبنهاور يعترض على هذه العبارة الأخيرة فيقول أنه من يدرينا أن هناك بالفعل قوانين لابد أن نخضع لها كل أفعالنا؟"[1].

ثانياً: النقد النيتشوي لأخلاق كانط

إن النقد حول نظرية كانط الأخلاقية لم يتوقف على الفلاسفة المحدثين فقد، بل امتد إلى الفترة المعاصرة من أبرز هؤلاء نجد الألماني فردريك نيتشه(Friedrich Nietzsche، 1844-1900) إن نظرة نيتشه لكانط هي نظرة مزدوجة، فهو من جهة يشير إلى منزلته العظيمة ومن جهة أخرى في مجال النقد الكانطي والكانطية هو يزدريه، وإذا عدنا إلى التقدير الأول وهو تقدير إيجابي نجد أن لكانط في نظر نيتشه أهمية استثنائية فقد قدم خدمة لا تقدر للفكر عندما بين الوهم الذي في قلب الفلسفة السابقة عليه، وعندما قام في مشروعه بإيقاظ العقل الأوروبي من نومه الدوغمائيDogmatique، وساعده في الانتصار على التفاؤل النظري[2]، ومع ذلك يقدم عبارات النقد للتصور الكانطي ككل ويعترض على أخلاقه فيعتبرها زائفة وسلبية معترضاً على الفعل الواجبي الأخلاقي، "فيتجه في نقده للأخلاق الكانطية أو يتجه إلى فحص أساسها، ونعني به الآمر المطلق أو الآمر القطعي الذي يقول عنه في كتابه **العلم المرح:** وها أنتم أولاء تعجبون بالآمر المطلق في داخلكم وبمتانة حكمكم الأخلاقي المزعوم هذا، وبمطلقية الإحساس بأنه في هذا يجب على الآخرين أن يحكموا مثلي أنا"[3]، مما يعني أنه يعيب على الأخلاق الكانطية بأنها تتميز بالأنانية فمن المستحيل تطبيق قانون كانط على الإنسانية ككل، "وإنه لمن الأنانية حقا أن يشعر الواحد بحكمه الخاص كقانون كوني، وإنما لا أنانية عمياء خسيسة... لأنها تكشف أنك لم تجد نفسك بعد وأنك لم تخلق لنفسك مثلا

[1] زكريا إبراهيم، المشكلات الفلسفية-المشكلة الخلقية، ج6، دار مصر للطباعة، (د ط)، القاهرة، 1966، ص204.

[2] جمال مفرج(2015/04/16)، نيتشه وحدود النقد الكانطي، تم الإطلاع عليه في(2023/05/27)، رابط الموقع:
https://hekmah.org/%D9%86%D9%8A%D8%AA%D8%B4%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%AF-/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%A7%D9%86%D8%B7%D9%8A

[3] جمال مفرج، الإرادة والتأويل تغلغل النيتشوي في الفكر العربي،منشورات الإختلاف، ط1، الجزائر، 2009، ص36.

شخصياً محضاً... إن الذي لا يزال يحكم بأنه في الحالة كذا يجب على كل واحد أن يفعل كذا هو إنسان لم يتقدم في معرفة ذاته ولو قليلاً"[1].

يُرجع نتيشه اللوم على كانط باعتباره بدل القيم الأخلاقية ويعني حسب نقد نيتشه في قيمة العمل الأخلاقي، "لقد كان كانط في نظر نيتشه مسؤولاً على إنقلاب خطير في القيم الأخلاقية، عن طريق تحويل للقيمة الأساسية للعمل من نتائجه إلى أسبابه أي تحويل قيمة العمل إلى قيمة النية"[2]، ويوضح نيتشه حقيقة أصل النية بأن الذي لا يعتمد على الأخلاق بجعل النية مستبعدة عن أي عمل كان، وأن هذه النية تُظهر الشيء الخفي فحسبه، اللاأخلاقيين يعتبروا أن القيمة الأساسية لعمل ما تكمن خارج النية تحديداً"[3].

كما يعتبر نيتشه أخلاق كانط لا معنى لها فوجه له رسالة يقدم له نصيحة التخلي عن المصطلحات التي لا أساس لها من الدقة واليقين، دليل هذا قوله: "لو فكرت بشكل أدق، لو لاحظت أحسن وتعلمت أكثر لما أسميت هذا الواجب وهذا الضمير اللذين تدعي أنهما لك، لا واجباً ولا ضميراً بأية حال من الأحوال؛ ففهم الطريقة ذاتها التي أمكن أن تنشأ بها الأحكام الأخلاقية، سيقززك من هذه المصطلحات المثيرة للشفقة"[4].

نيتشه وبنقده هذا الذي يطلب فيه من الفلاسفة أن يتخلوا عن الأفكار البالية، ومنها أخلاق كانط وغيرها من الفلسفات الأخرى، فهو يرى أن "ثقافة تقوم على الإيمان بقيم كان نيتشه يدعوا معاصريه إلى أن يتخلصوا منها وأن يستبدلوا بها ما هو خير منها، لأنها في نظره قيم إنحطاط وحياة تميل إلى الإنطفاء، وهي قيم النصرانية، والتشاؤم والعلم، وأخلاقيات الواجب والعقلانية"[5]، وعليه يمكن القول أن أخلاق كانط غير مرحب بها لدى نيتشه.

---

[1] جمال مفرج، الإرادة والتأويل تغلغل النيتشوي في الفكر العربي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] جمال مفرج، المرجع نفسه، ص37.

[3] جمال مفرج، المرجع نفسه، ص38.

[4] نقلا عن: جمال مفرج، المرجع نفسه، ص39.

[5] الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع، (د ط)، الجزائر، 1980، ص88.

تعتبر فلسفة كانط الأخلاقية نقطة تحول في دراسة الإنسان وتغيير وضعه، بحيث أعادت له الإعتبار بعد أن أكدت على استقلالية اختياراته واحترامها، مما يجعل منه إنسانا واعياً ومسؤولاً، فيتعبر كانط واحداً من أهم الفلاسفة الذين أحدثوا نقلة هامة في تاريخ الفلسفة الحديثة والفكر الفلسفي المعاصر على وجه الخصوص، وذلك لإمتداد فكره مما جعل من فلسفته محل توسع وانتشار إلى الفلسفات المعاصرة، وعليه فالأثر الذي خلفته فلسفته الأخلاقية نجدها تحيا في الفترة المعاصرة في سياقات مختلفة.

خاتمة

خاتمة

يبلغ الإبداع الفلسفي ذروته عند كانط في تناوله لمسألة التنوير، بما انطوى عليه من أبعاد إنسانيّة دعت إلى تحرير العقول من وطأة الظلام وإخراجها إلى عالم النور، فالتنوير بالنسبة لكانط هو حركة فلسفية، واتجاه فكري وسياسي، ظهر في القرن الثامن عشر يؤمن بالتقدم ويعارض المعتقدات الموروثة وخاصة الدينية منها، مع الدعوة إلى حرية الفكر والمعتقد والتأكيد على التفكير العقلاني الحر، فمن خلال ما تم عرضه في موضوع فلسفة التنوير والمسؤولية الأخلاقية عند كانط، توصلنا إلى جملة الإستنتاجات نوجزها في السطور التالية:

أن حركة التنوير ارتكزت على عدة منطلقات منها؛ مواجهة سيطرة السلطات الدينية والوقوف ضد هيمنة الكنيسة والتحرر من الأفكار المنافية للعقل، كذلك الإعتماد على قوة العقل كونه جوهر الإنسان، وأخيرا الإيمان بأن التقدم الحقيقي للإنسانية لا يتم إلاّ بالتقدم العلمي وسيطرة التفكير العقلي.

كما يعتبر عصر الأنوار هو المسؤول الحقيقي في القرن الثامن عشر على إقامة فلسفة ذات نزعة إنسانية، وأثبت مكانة الإنسان بعدما تخلص من كل الظروف السائدة، وتسلح بمبادئ أدت إلى إعطائه صبغة أخلاقية يسودها التعاون وتحقيق السعادة له وللآخرين، كما تجددت نظرة الإنسان للأمور الدينية بحيث أصبح الدين الحقيقي هو ذلك الذي لا يعتمد في تأسيسه على العادات والطقوس والخرافات بل على العقل.

وخلاصة لما سبق تعد الحرية لدى كانط مرتبطة أساسا بالعامل الأخلاقي، والذي يعتبره موجوداً في صميم ذات الإنسان، ويستلزم إرادة حرة في اختيار الفعل الأخلاقي أو اللاأخلاقي الذي يسير عليه ويعتبره أساس الحياة الأخلاقية التي تقودنا إلى الحرية، ويرى كانط أنه كلما أحس الإنسان بالواجب وتنامى هذا الإحساس عنده تكون تصرفاته أخلاقية، ذلك بغض النظر عن نتائج تصرفاته فهو يملك إرادة خيرة في حد ذاته، هذه الإرادة هي أسمى قيمة إنسانية تعزز وجوده وتقوده لتفعيل الخلق الإنساني، والإرادة الحرة ماهي إلا تلك النية الطبية التي

تسبق الفعل الأخلاقي وتلبسه صفة أخلاقية، فتكون الأخلاق بهذا الوضع قانوناً مُشرعاً للأحكام بذاته، فينتج عنه ضرورة احترام مبدأ الواجب الأخلاقي.

فقد مثلت فكرة الواجب الأساس الذي يقوم عليه المذهب الأخلاقي الكانطي، فالقيام بالواجب الأخلاقي كإلزام تفرضه الإرادة الحرة يتصف بالكلية كقانون عام ومنزه من كل منفعة، إذن هو الواجب من أجل الواجب دون النظر إلى النتائج، وبذلك رفض كانط أن تكون التجربة مقياساً للقيمة الأخلاقية كونها ذاتية متغيرة.

كما أكد كانط على الاستقلالية الذاتية للأفراد ويعني بها القدرة والمسؤولية، فأن تكون حراً معناه أن تكون شخصاً ذا مسؤولية أخلاقية ذلك أن الإرادة الحرة والإرادة الخاضعة للقوانين الأخلاقية شيء واحد بالذات، فالإنسان قادر على التمييز بضميره صواب الأمر وصلاحيته، مباشرة بلا ملاحظة ولا خبرة ولا سلطة خارجية، فالضمير هو مبدأ الأخلاق الأعلى وهو أساس المحاسبة والمسؤولية على حد سواء، والفعل الأخلاقي لا يُستمد إلاّ من كياننا الداخلي، لهذا لا يكون الفعل خيراً إلا إذا اشتق من الإرادة الداخلية للإنسان.

إن المسؤولية الأخلاقية بالنسبة لكانط هي التي تستند إلى الإرادة الخيرة من جهة، وتجعل الواجب أساس الإرادة الخيرة من جهة أخرى، ذلك أن نداء الواجب هو الذي يوجه إرادتنا وأفعالنا، فهي لا تكون خيرة إلاّ إذا كانت خاضعة لقانون الواجب الأخلاقي، لأن الواجب هو ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون الأخلاقي.

يتعبر كانط واحداً من أهم الفلاسفة الذين أحدثوا نقلة هامة في تاريخ الفلسفة الحديثة والفكر الفلسفي المعاصر على وجه الخصوص، وذلك لإمتداد فكره مما جعل من فلسفته محل توسع وانتشار إلى الفلسفات المعاصرة، وعليه فالأثر الذي خلفته فلسفته الأخلاقية نجدها تحيا في الفترة المعاصرة في سياقات مختلفة.

من خلال هذا الأثر نجد أن هبرماس واحداً من الفلاسفة الألمان، الذي أبدع في الفلسفة الكانطية بإنشائه فلسفة تواصلية معاصرة، ثم إن الفلسفة الأخلاقية الكانطية يشهد لها التاريخ

الحضاري بأن لها طابع التميز عن باقي الفلسفات، دليل ذلك تعدد الدراسات لها من بينها البحث الريكوري الذي كانت نظرته له استحضار كل من التراثين الغائي والديونطولوجي، وقد أراد أن يوفق بينهما، الأول الذي أخلاقه غاية في تحقيق السعادة، أما الثاني ليس له غاية سوى الخير في ذاته يتحقق بالإرادة الخيرة وبإحترام القانون الذي يضعه الإنسان لنفسه، ليس هذا فقط بل نجد أيضا أن الفلسفة الأمريكية الراوزية في ظل اهتمامها بهذه الفلسفة أمست هي الأخرى متأثرة بكانط، وأصبحت العلاقة بينهما في انسجام تام فمثلما يفند كانط مذهب المنفعة بالطريقة نفسها يفندها الفيلسوف راولز، إننا كما لاحظنا حضور الفلسفة الأخلاقية الكانطية في الفلسفات الغربية نجدها أيضا في الفلسفات العربية، فقد أعطى المفكر العربي زكي نجيب محمود وأمثاله قيمة للفلسفة الأخلاقية الكانطية داخل نصوصه، وهذا ناتج عن الميول العربية لهذه الفلسفة والغوص في قضاياها وجعلها ذات طابع عصري.

من خلال اطلاعنا على مكانة وأثر فلسفة كانط الأخلاقية التي تميزت بها، يتبين لنا أن هذه الأفكار لا تتماشى والآراء الفلسفية المُحدثة منها والمعاصرة، وهذا ما جعلنا نبرز أهم الفلاسفة والدراسات النقدية الموجهة له، من بين هؤلاء من يرى في نقده أن أخلاق كانط مجردة صورية تدور حول نفسها لا نستطيع توسيعها إلى دوائر أخرى، وأن الواجب الذي وضعه تخضع له الآلات فقط التي تمشي وفق قوانين صارمة وليس الإنسان العادي، فنجد أن نيتشه من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذي قدموا شتى عبارات النقد، رافضاً المكونات الأساسية لأخلاق كانط، كما شكك في إمكانية استخدام الحدس الأخلاقي الذي استخدمه كانط كأساس لنظريته الأخلاقية.

وعلى الرغم من الإنتقادات التي وُجهت لفسفة كانط الأخلاقية على أنها ليست تقدمية ولا تتطلع إلى ما قد يكون بل تبحث فقد فيما هو كائن، ويتساوى النقد المُوجه من طرف الغرب مع النقد عند العرب، الذين رأوها حكراً على نفسها لا تقوم على أساس متين، إلاّ أنه يبقى رائداً من رواد الفلسفة الأخلاقية في عصره وهذا نتيجة قوة أفكاره وأبعادها الإنسانية البحتة.

من هنا نقول أن فلسفة التنوير والمسؤولية الأخلاقية عند كانط لم تبقى راهن عصره، بل امتدت إلى غير ذلك من التطلعات الفلسفية، متجاوزة العصور الحاضرة لبلوغ أخرى لاحقة، وعليه نفتح آفاقاً جديدة لمضي هذه الفلسفة مستقبلاً.

قائمة

المصادر والمراجع

أولا: المصادر

1. ايمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يكمن أن تصير علماً، تر: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، ط1، مكتبة طريق العلم، 1991.

2. _____، مشروع السلام الدائم، تر: عثمان أمين، ط1، مكتبة أنجلو المصرية، مصر، 1952.

3. _____، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، ط1، منشورات الجمل، ألمانيا، 1965

4. _____، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: محمد فتحي الشنيطي، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، 1969.

5. _____، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟، تعريب: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005.

6. _____، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.

7. _____، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2008.

ثانيا: المراجع

أ-باللغة العربية

1. إبراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، (د ط)، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، (د ت).

2. أحمد عبد الحليم عطية، إتيقا الراهن إتجاهات الأخلاق المعاصرة، (د ط)، دار الثقافة المصرية، القاهرة، 2017.

3. أمير عباس صالحي، ايمانويل كانط فلسفة أخلاق الحداثة، ج3، ط1، مركز الفهرسة ونظم المعلومات ودار المخطوطات العتبة العباسية مقدسة، (د ب)، 2019.

4. ايميل برييه، تاريخ الفلسفة، ج5، ط1، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1993.

5. أيوب أبو دية، العلم والفلسفة الأوروبية الحديثة، مراجعة: المهندس صفوان البوخاري، دار الفرابي، بيروت، 2009.

6. بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، ط1، مركز دراسات وحدة عربية، بيروت، 2005.

7. بول ريكور، العادل، تر: محمد البحري وآخرون، ج1، ط1، المجتمع التونسي للعلوم والأداب والفنون(بيت الحكمة)، تونس، 2003.

8. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989.

9. توماس هنري، أعلام الفلسفة كيف تفهم، تر: متري أمين، (د ط)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964.

10. جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، ط1، عويدات للنشر، بيروت، 2001.

11. جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود ايمانويل كانط، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، دار التنوير، 2009.

12. جمال مفرج، الإرادة والتأويل تغلغل النيتشوي في الفكر العربي، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2009.

13. جورج بولتيزر، فلسفة الأنوار والفكر الحديث، تر: جورج طرابلسي، دار الطليعة، بيروت، (د ط)، أكتوبر 1974.

14. جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1997.

15. جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1997.

16. حسام محي الدين الألوسي، التطور والنسبية في الأخلاق، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1989.

17. حسين مؤنس، الحضارة، ط2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 1978.

18. دوريندا أوترام، التنوير، تر: ماجد موريس ابراهيم، ط1، دار الفرابي، لبنان، 2008.

19. رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج1، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2013.

20. زكريا إبراهيم، المشكلات الفلسفية–المشكلة الخلقية، ج6، (د ط)، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1966.

21. زكريا إبراهيم، كانط والفلسفة النقدية، (د ط)، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1972.

22. زكي نجيب محمود، رحلة في فكر زكي نجيب محمود مع نص رسالة عن(الجبر الذاتي)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة وتقديم. زكي نجيب محمود، (د ط)، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2001.

23. الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2009.

24. سالم يافوت، ابستيمولوجيا العلم الحديث، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2008.

25. سمير بلكفيف، التفكير مع كانط ضد كانط، ط1، دار الأمان، الجزائر، 2014.

26. الشريف زيتوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، (د ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.

27. الشريف زيتوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، تصدير: محمود يعقوب، (د ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.

28. الشيخ كامل محمد عويضة، ايمانويل كانط شيخ الفلسفة في العصر الحديث، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.

29. عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ط1، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1976.

30. عايدة عبد الحميد عبد الرحمن، نظرية المعرفة عند كانط، قسم العقيدة والفلسفة، القليوبية.

31. عبد الرحمان بدوي، الأخلاق النظرية، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976.

32. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، (د ط)، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، 1989.

33. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، (د ط)، دار المعارف، الإسكندرية، 1976.

34. غضبان السيد علي، أثر الأخلاق الكانطية في الفكر العربي المعاصر، (د ط)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2015.

35. ف.فولغين، فلسفة الأنوار، تر: هنرييت عبودي ومراجعة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006.

36. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، (د ط)، دار المنارة، بيروت، 1992.

37. فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس الفلسفة الحديثة، تر: حسين الشاروني، محمود سيد أحمد، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1997.

38. فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ط1، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

39. كريستوفر وانت وأندزجي كليموفسكي، أقدم لك كانط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،2002.

40. كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"من ماركس إلى هوركهايمر"، دار العربية للعلوم، الجزائر، 2010.

41. محمد السيد الجليند، فلسفة التنوير"بين المشروع الإسلامي والمشروع التجريبي"، (د ط)، دار العلوم، القاهرة، 1999.

42. محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، (د ط)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ت).

43. محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفسفة هيوم وكانط، (د ط)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2008.

44. محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ط1، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

45. محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي والفلسفة الغربية، (د ط)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

46. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ط2، الدار البيضاء، بيروت، 1998.

47. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.

48. محمود فهمي زيدان، كانط وفلسفته النظرية، (د ط)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.

49. مونيك كانترو سبيربير وروفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، تر: جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2008.

50. ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، (د ط)، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.

51. النور حمدي وأبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، (د ط)، التنوير للطباعة، بيروت، 2012.

52. هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويرية القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر والحياة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2008.

53. هاشم صالح، مدخل إلى التنويرالأوروبي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005.

54. ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: فتح الله محمد المشعشع، ط6، مكتبة المعارف، بيروت، 1988.

55. يرغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، ط1، الدار العربية للعلوم، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2010.

56. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، إعادة وتحقيق: محمد ثابت، منشورات البندقية، القاهرة، 2018.

ب-باللغة الإنجليزية

1. Yoni Porat, A Brief introduction to philosophy, Southerm Alberta Institute Of Technology,(Calgary, Alberta, Canada, 2021).

ثالثا: المجلات والدوريات

1. أنري دوترني، فلسفة القانون الكانطية، مجلة أيس01، (جوان2005).

2. حميدي لخضر، طبيعة المعرفة عند "إيمانويل كانط" وحدودها وغاياتها، كلية العلوم الإجتماعية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، (د ت).

3. حمياني صباح، مبدأ الواجب الأخلاقي عند كانط، مجلة العلوم الإجتماعية والإنسانية02، المجلد11، (2021).

4. السعيد بن عزة وفوزي لوحيدي، "القيمة الأخلاقية في فلسفة كانط"، مجلة السراج في التربية وقضايا المجتمع04، مجلد05، (2021).

5. سيفي فيروز وزروخي الدراجي، أخلاق المسؤولية عند لفيناس، مجلة العلوم الإجتماعية والإنسانية 01، المجلد11، (2021).

6. صابرين زغلول، فلسفة كانط بين ثغرات الإلحاد والإيمان العقلي، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية86، (جانفي 2018).

7. عبد الغني بوالسكك، فلسفة العدالة عند جون راولز، مجلة الإحياء 16، (2013).

8. محمد عبد الله الخالدي، نظرية العلم والمعرفة عند كانط، مجلة مداد الآداب589، جامعة بغداد ، كلية الآداب.

9. منير الكشو، التاريخ والتقدم عند كانط، أوراق فلسفية11، (2004).

10. وليد يوسفي، "المشروع السياسي الكانطي والمعقولية الكونية"، مجلة التدوين02، (2020).

11. يسار أحمد، "مفهوم الفلسفة السياسية عند ايمانويل كانط"، مجلة مداد الآداب15، (د ت).

رابعاً: المعاجم والموسوعات

1. ابراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية المعجم الفلسفي، (د ط)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

2. أندرو إيشلمان، المسؤولية الأخلاقية، تر: فاطمة الشملان، موسوعة ستانفورد للفلسفة، (دون بلد)، 2019.

3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج5، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

5. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، 1978.

6. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 1984.

7. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية، ج6، ط1، مركز الشرق الأوسط الثاقفي للطباعة والنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2011.

8. لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، تر:سمير كرم، اشراف: م.روزنتال ويودين، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1974.

9. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ج1، ط3، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979.

10. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط5، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.

خامسا: الموقع الإلكتروني

1. أمال العتوم(2021/02/09)، تاريخ فلسفة الاستقلالية، تم الاطلاع عليه في 2023/05/22 رابط الموقع:
https://e3arabi.com/literature/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE-%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%82%D9%84%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9/#%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%82%D9%84%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9_%D9%81%D9%8A_%D9%88%D9%82%D8%AA_%D9%83%D8%A7%D9%86%D8%B7

2. جمال مفرج(2015/04/16)، نيتشه وحدود النقد الكانطي، تم الإطلاع عليه في(2023/05/27)، رابط الموقع:
https://hekmah.org/%D9%86%D9%8A%D8%AA%D8%B4%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%A7%D9%86%D8%B7%D9%8A

3. حاتم حميد محسن(2017/06/22)، الاستقلالية الذاتية والنمو الأخلاقي للفرد، تم الإطلاع عليه في(2023/05/22)، رابط الموقع:
https://m.annabaa.org/arabic/ethics/11520

4. عدنان زقوري(ماي2020)، التنويرفي المفهوم وظروف التشكل، تم الإطلاع عليه في(2023/03/27)، رابط الموقع:
https://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D9%88%D9%8A%D8%B1-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D9%88%D8%B8%D8%B1%D9%88%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B4%D9%83%D9%84-8092

5. عزة علامة (2017/08/29)، لماذا الحرية أساس الأخلاق لدى ايمانويل كانط؟، تم الاطلاع عليه في2023/05/20، رابط الموقع:
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=570375

6. علي أسعد وطفة، (2022/03/18)، من التنوير إلى التربية على التنوير في الفلسفة الكانطية: أين نحن من سؤال التنوير؟، تم الإطلاع عليه في(2023/03/25)، رابط الموقع:
https://watfa.net/archives/11811#_ftnref12

7. محمود عبد الهادي(2023/01/31)، كيف حوّل الفيلسوف كانط الأخلاق إلى قوانين، تم الإطلاع عليه في(2023/05/26)، رابط الموقع: كيف حوّل الفيلسوف كانط الأخلاق إلى قوانين؟ (16) | الجزيرة نت(aljazeera.net)

8. المهدي مستقيم(2021/04/29)، فلسفة المعرفة عند كانط نظرية الزمان والمكان، تم الإطلاع عليه في(2023/04/28)، رابط الموقع:
https://www.alquds.co.uk/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%A9-%D8%B9%D9%86%D8%AF-%D9%83%D8%A7%D9%86%D8%B7-%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%85%D8%A7%D9%86-%D9%88/

سادسا: الرسائل الجامعية

1. فيروز سيفي، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز (رسالة دكتوراه)، جامعة المسيلة، سنة 2020

الملخص

الملخص:

تعتبر فلسفة الأخلاق من بين الفلسفات الهامة التي جذبت إليها عقول الفلاسفة قديماً وحديثاً، لما تكتسيه من أهمية بالغة في هيكلة الفرد والمجتمع، تهدف هذه الدراسة إلى محاولة الإحاطة بجوانب الفلسفة الأخلاقية عند ايمانويل كانط، فلا يخفى علينا أن فلسفته بوجه عام والأخلاقية بوجه خاص، قد ارتبطت بمبدأ أساسي يظهر في أخلاق الواجب واستبعاد كل الفلسفات التي تبجل المنفعة والغائية، كما ينطلق كانط في تحليله للمسؤولية الأخلاقية من فكرة هامة مفادها أن الإنسان سيد نفسه وصانع أفعاله.

الكلمات المفتاحية :

التنوير، فلسفة التنوير، الأخلاق، فلسفة الأخلاق، المسؤولية الأخلاقية، مبادئ المسؤولية الأخلاقية.

Summary :

The philosophy of ethics holds a significant position in the realm of philosophy, captivating the minds of both ancient and modern thinkers, This is primarily because of its immense relevance to the development of individuals and societies, The objective of this study is to comprehensively explore Immanuel Kant's moral philosophy, which is well-known for its association with a fundamental principle found in the concept of duty and the rejection of utilitarian and teleological philosophies, Kant's analysis of moral responsibility is grounded in the profound notion that humans possess self-mastery and are the creators of their own actions.

Keywords :

Enlightenment, Enlightenment philosophy, Morals(Ethics), Moral philosophy, Moral responsibility, Principles of moral responsibility.