وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف –المسيلة-

الكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

العنوان :

فلسفة الأنوار عند كانط

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:

مهناوي سهير

إشراف الأستاذ:

د. بوزبرة عبد السلام

السنة الجامعية: 2016/2015

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

أولاً وقبل كل شيء أشكر الله الذي وفقني لإتمام هذا العمل امتثالا لقوله تعالى:

"رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي" الآية 19 من سورة النمل

أولى البدايات أشكر الأستاذ المشرف: **بوزبرة عبد سلام** الذي اجتهد وكابد من أجل أن تأخذ هذه المذكرة الشكل الذي هي عليه، وكم كان لي سندا عظيما، وركنا شديدا لي سواءًا في عملية التوجيه أو المراقبة أو تصحيح الأخطاء، والمعلومات.

كما نشكر الأساتذة الذين سوف يتفضلون بقبول مناقشة هذا العمل المتواضع كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى من قام بكتابة وطبع ونسخ هذا العمل المتواضع أخص بالذكر طاقم مكتبة بيروت

كما لا يسعني في الأخير إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في إتمام هذا العمل المتواضع، ولو بكلمة طيبة أو نصيحة.

الإهداء

قبل الاهداء لا بد من الشكر والثناء لله عز وجل على توفيقه لي في هذا العمل

من صميم الفؤاد واعماق القلب اهدي ثمرة ما تكبدته في مشواري الدراسي إلى من

قال فيهما المولى عز وجل : " وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا " صدق الله العظيم

إلى التي ربتني على طلب العلم وغرست في روحي المعاني الطيبة

إلى التي اوصتني على التقدم نحو النجاح وناضلت من اجلى وتعبت على راحتي ولم

تبخل علي بشئ

إلى التي سهرت على راحتي وسعادتي . . . . إليك أمي الغالية . . . يا رب امنحني

رضاها بدنياي

إلى الذي علمني القيم الفاضلة والاخلاق الحميدة ، إلى الذي لولاه لم اكن في هذه

المكان ، إلى من ضحى من اجل ألا لا يشعر أبناءه بنقصان . . . . .اليك ابي الغالي

. . . . حفظه الله وبارك له في عمره

إلى أخي خالد وأولاد أختي محي الدين وهيثم

إلى أخواتي خليصة سهام ميسون

إلى جميع أخواتي وأزواجهن وأولادهن

إلى جميع أصدقائي صديقاتي

وإلى جميع الأقارب

مُقَدِّمَة

مقدمة :

انطلاقا من عام 1751 حدثت ظاهرة لا مثيل لها في أوربا إذا أطلق المؤرخون على هذا العصر باسم عصر الأنوار وما يحمله من تغيير في شتى مجالات الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وجعلت الأنوار تتلألأ وتنبثق من قوانين العقل الجلية وأصبحت ترافق أو على التحديد تتبع الفلسفة التي كانت تتقدم بخطوات العملاق ، لذا كان أبناء العصر المستنرين –ومن بينهم كانط– بمثابة المشاعل والمصابيح التي يقتاد الناس بحكمهم في أفكارهم وأعمالهم إذ كان الآباء القدامى عميا والأبناء المستنرين النور.

ولقد بلغ هذا العصر أوجه في القرن الثامن عشر مع كانط، لهذا نجد أن فلسفة كانط التنويرية تعد بصفة عامة نقطة انطلاق لكل الفلسفات التي تركت بصمات واضحة في تاريخ الفكر الحديث حتى عصرنا هذا، فالمتمعن في تاريخ الفكر الفلسفي يجد أن هناك إشارات الفكر النقد خاصة عند السفسطائيين وهكذا أخذ النقد يتطور عبر العصور وصولا إلى العصر الحديث فتبلور الفكر النقدي مع كانط الذي شكل قاعدة لبعض الفلسفات اللاحقة، وقد تميزت هذه الفلسفة بطابعها النقدي وذلك لأنه اهتم بنقد العقل البشري في مختلف جوانب نشاطاته ومنه يمكننا القول أن الفلسفة الكانطية تمثل بحق نقطة تلاقي عجيبة تجمع عندها كل اتجاهات الفلسفة السابقة عليها واللاحقة بها فقد استوعب كانط كل ما قبله من فكر ولخصه.

ولقد حاولنا في هذا البحث أن نحدد مفهوم التنوير عند كانط ومجالاته والدافع لاختيار هذا الموضوع هو تبيان طبيعة التنوير عند كانط والأسس الذي أقام عليه التنويرية ومحاولة معرفة التطورات الطارئة في عصر التنوير خاصة منها المجتمعات الأوربية من خلال جملة من الأعمال والمجهودات المبذولة من طرف طبقة من المثقفين المعروفين باسم المتفلسفين علما أن هذه الأعمال كانت للعقل البشري الذي شهد تطورا ملحوظا في هذا العصر وباقي العصور اللاحقة.

ونجد اشكالية بحثنا هذا تندرج كالتالي: ما هو التنوير عند كانط ؟ وما التغيرات التي أحدثتها هذه الثورة على جميع المجالات؟

ومنه قد قسمنا بحثنا هذا إلى ثلاثة فصول بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة، هذه الفصول حاولنا من خلالها معرفة فلسفة الأنوار عند كانط

الفصل الأول: قمنا بدراسة ومعرفة مضمون الفلسفة التنويرية والأسباب التي دفعت لها.

الفصل الثاني: والذي كان تحت عنوان مرتكزات فلسفة الأنوار وقد تضمن هذا الفصل أيضا أهم الأفكار التي تبلور الفكر التنويري عند كانط بمختلف جوانبه علما أن هذا الفكر يأخذ طريقة نحو التقدم والتطور في ظل محاربة العادات القديمة السائدة في المجتمعات الأوروبية وباقي المجتمعات الأخرى وهذا ما فرض علينا أن نطيل في هذا الفصل.

الفصل الثالث: والذي يندرج ضمن عنوان معالم فلسفة الأنوار عند كانط ولقد تطرقنا في هذا الفصل إلى معرفة الجوانب التي تطورت فيها فلسفة الأنوار والإشارة إلى التطور الملحوظ في جميع المجالات والمستثمرة من عقول المستنرين، الرافضين للجهل والأمية والداعين للتطور وفي بعض الجوانب الثلاثة وتطورها مسؤولية كبيرة عند المستنرين علما أن هذه الجوانب الثلاث هي أساس تطور المجتمع فبقيامها يقوم المجتمع وبسقوطها يسقط.

ولقد حاولنا جعل كل فصل يخدم الفصل الذي يليه ولقد اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج التحليلي، للوصول إلى دراسة معمقة لنظرة كانط إلى الفلسفة التنويرية والتغيرات التي طرأت في ذاك العصر الأنوار لمحاربة الجهل ونشر الأنوار عبر العصور.

ولقد قام بحثنا هذا أيضا على مجموعة من المصادر كنقد العقل العملي، نقد العقل النظري، نقد ملكة الحكم، تأسيس ميتافيزقيا الأخلاق بالإضافة إلى مجموعة من المراجع "رواد المثالية في الفلسفة الغربية""عثمان أمين" والتنوير ومساهمات أخرى "**زواوي بغورة** فلسفة الأنوار "ف- فولغين" كانط أو الفلسفة النقدية "زكريا إبراهيم".

ولقد كان اهتمامنا في هذا البحث نابعا من مجموعة من الدوافع نذكر منها :

أولا: الرغبة في التعرف على كانط ودراسته لفلاسفة الأنوار.

ثانيا: الرغبة في معرفة مضمون عصر الأنوار وماهي التحولات الطارئة على العصور اللاحقة للعصر الذي عاش فيه كانط.

ومن الصعوبات التي واجهتنا في المذكرة اللغة الصعبة فليس من السهل على كل طالب أن يفهم هذا الفكر الخصيب بسهولة لأن الفلسفة التنويرية كانت جد معقدة وصعبة الفهم.

وفي الأخير نرجوا أن نكون قد وفقنا إلى حد ما في هذا الطرح.

الفصل الأول

مدخل مفاهيمي: حقيقة التنوير

المبحث الأول: حياة كانط

المطلب الأول: حياته:

ولد إمانويل كانط في مدينة كونجيسيرغ في روسيا الشرقية في الساعة الخامسة صباحا في اليوم الثاني والعشرين من شهر أفريل عام 1724م وكان الابن الرابع لتسعة أطفال، مات ثلاثة منهم وهم أطفال وماتت أمه حنا ريجينا وهو في الثالثة عشر من عمره ، ويعترف كانط بدين كان لا يقدر لحبها ورعايتها، وكان والده يوهان جورج يعمل سراجا وتوفي عندما كان كانط في الثانية والعشرين ، وقضى كانط طفولته في حارة السراجين في كونجيسيرغ حيث نما في محيط قوي متشدد"[1].

كانت عائلة كانط تنتمي إلى شيعة بروتستالية تدعى الشيعة التقوية تتمسك بالعقيدة اللوثرية الأساسية، القائلة إن الإيمان يبرر المؤمن وإن الادارة أهم من العقل في مجال الدين الحق هو الذي تؤيده الأعمال وتؤمن بأن المسيحية ماهي جوهرها إلا محبة الله، نشأ كانط على هذا المذهب وتشبع به في المنزل والمدرسة والجامعة فكان لذلك أثر في توجيه فكره.

تلقى تعليمه الثانوي بمدارس المدينة – كونجيسيرغ– طالب اللاهوت ثم كلية الفلسفة، أراد له أبوه أن يكون خطيبا وأن يهز رأسه يوما من فوق المنبر لكن كان إقباله على دروس الفلسفة العامة أكثر من اللاهوت لأن في طفولته امتنع طوال سنين نضجه عن حضور الصلاة العامة للكنسية وكان يرفض تغليب الجانب الديني عن الجانب العقلي في تعليمه، عانى من الفقر الشديد وصعوبة العيش طوال فترة دراسته بالجامعة لكنه تغلب على بعض المعاناة بأنه كان يعلم المتخلفين من زملائه حتى تتوفر له نفقات تعليمه وعيشته.

"دخل جامعة كونجيسيرغ وقد درس أثناء طلبه العلم الرياضيات إلى جانب الفلسفة وظل طيلة حياته مهتما بهاتين الموضوعين وكانت حياته للعالم هادئة خالية من الأحداث والمكرسة لعلمه وأصدقائه القلائل ولكن كان اهتمامه بأحداث زمانه السياسية كبيرا ، وقد تعاطف على الثوريين الامريكية والفرنسية على سواء"[2].

يعتبر كانط أحد العلامات البارزة في تاريخ الفلسفة بوجه عام ونتاج التراكم المعرفي الذي تأسس في أوربا الحديثة بعد توسع الاكتشافات الجغرافية وتطور مختلف قطاعات المعارف من علوم وطب وهندسة وفيزياء ورياضيات، فهو ابن هذا العالم المتجدد في مختلف فروعه.

لذلك يعتبره البعض أعظم فيلسوف أنجبته القارة حيث يضعه البعض في مرتبة أفلاطون وأرسطو، حيث اعتمد على مجموعة روافد رفعته إلى القمة، ثم عاد وتفرعت من الفلسفة مجموعة من المدارس أسهمت في بلورة

[1] – كرستوفروانت أندزجي كليموفسكي: أقدم لك كانط: ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، ط1، ص 9-10.
[2] – كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ، مكتبة لبنان، ط1، 2000، ص 462.

الوعي الأوربي وقيادة ألمانيا لحركة التنوير في القرن السابع عشر كما استطاع أيضا بفضل حياته ومؤلفاته أن يخلف في الحياة العقلية والفكر الفلسفي أثرا باقيا سواء في عصره أو في الأجيال التي جاءت بعده.

كان كانط معجبا باللغة اللاتينية وما تنطوي عليه قواعدها وتراكيبها من روح الجد والنظام، حتى كان مطمحه حين ذاك أن يتوفر على فقه اللغة، وإعجابا بالرواقية والرومانية وتحل به من نبل وشجاعة وبعد هذا اتجه إلى كلية الفلسفة فباشر أثناء ذاك الوقت ليبنتز الموسوعة بالعقلية فعرف بواسطته مؤلفات نيوتن فكان عنصرا أخر هاما من عناصر فكره ولكنه حار بن التقوية والعقلية الأولى تشير بالإرادة والعاطفة والثانية بالعقل والعلم القياسي وتؤلف التقوى الحقة من "**نور الفضيلة**" وتعلن من الخطأ على سواء "**الاعتقاد بأن المرء يستطيع أن يحب أخاه الانسان دون أن يخدمه وبأنه يستطيع أن يحب الله دون أن يعرفه**".

"وفي 1742م تقدم برسالة جامعية حاول فيها التوفيق بين ديكارت وليبينز في مسألة قياس الجسم المتحرك ونشر سنة 1755م كتابا في التاريخ "**التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء**" كما تحصل على درجتين جامعيتين أولاها برسالة "**في النار**" والثانية برسالة "**المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية**" يطرح فيها دليل العلل النهائية على وجود الله أستاذا بالجامعة "[1].

ومنه تدرج كانط في المناصب الجامعية فقد تولى عمادة كلية الآداب خمسة مرات وكان مديرا للجامعة مرتين وفي هذه الفترة أصدر أهم الأعمال الفلسفية في عصره كما كان يحاضر في مواضيع كثيرة التباين وبلغة واضحة لينجذب عددا أكبر من الطلاب وكان إعجاب الطلبة بفصاحته وسلاسة لغته المستخدمة علما أن مؤلفاته اشتهرت بالغموض وكانت قليلة واستمر في إلقاء المحاضرات وكتابة البحوث والمشاركة في المؤتمرات حتى بلغ سن الشيخوخة.

وبعد مضي عامين في سنة 1758 شغر منصب الأستاذ المساعد للمنطق والميتافيزيقا وتوجب أن يشغل هذا المنصب برغم الحرب، ففي هذا الحين كان الروس قد احتلوا إقليم بروسيا، ودخلت جيوشهم في كانون الثاني إلى كنبجسبرغ بحيث أصبحت كافة مقاليد الارادة العسكرية والمدنية من مجملها ملء المراكز الأكاديمية بيد القائد الروسي "**نيقولاوس فون كورف**"، وتقدم كانط بطلب للحلول يدعمه في ذلك أستاذه الأول ونصيره **شولتز** الذي أجر معه مقابلة قبل أن يبسط عليه جناح حمايته وطرح عليه خلالها السؤال التالي "**هل تخاف الرب أنت أيضا من كل قلبك**" بغية التأكد من كون الشاب المعيد للفلسفة لم يقف بعيدا جيدا عن حقل اللاهوت[2].

وبعد هذه الحرب الذي طلب فيها كانط المساعدة من استناده وحتى طلاب الفلسفة عادت مياه الصداقة إلى مجاريها في العلاقات بين روسيا وبروسيا وأضحت نتيجة الحرب بظهور سيمات للنجاح، حيث أصبح جل

[1] – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مكتبة الدراسات الفلسفية، مصر، 1963، ص208-209-210.

[2] – أوقي سولتز: كانط، ترجمة أسعد رزوق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1975، ص 28.

تركيز الحكومة البروسية على المشكلات الثقافية والأكاديمية، ففي برلين نالت مقالة كانط وموضوعها **في وضوح المبادئ الأساسية للاهوت الطبيعي والأخلاق** الجائزة الثانية في مباراة أجرتها الأكاديمية البروسية للعلوم.

ومن سوء الحظ أنه في 1764 كان له كرسي أستاذيه فن الشعر والأدب في المنصب التالي أضحى شاعرا وتوجب أن يشتغل، ولكن كانط قد رفض القبول بكرسي الأستاذية لفن الشعر والأدب، ولم يكن في نهاية الأسباب التي حملته على الرفض هو أنه ألقيت على عاتقه صاحب هذا الكرسي مهمة القيام بنظم كافة قصائد المناسبات، علما أن الحياة الأكاديمية والرسمية كانت زاخرة بتوفر تلك المناسبات[1].

ومع أن كانط رفض هذا المنصب منصب الأستاذية هذا فإن تصرفه لم يثر خنق الحكومة البروسية بل كانت له مناصب أخرى في منصب يعود بالفائدة والنفع على الأكاديمية (الجامعة)، كما جاءته في عام 1769 دعوة من جامعة **أزلانفن** وتلتها بعد فترة وجيزة دعوة أخرى من جامعة **يينا** حيث أنطوت هاتان الدعوتان للمرة الأولى على منصب الأستاذية المساعد ولكنه لم يستجيب لذلك أيضا.

ولقد كان كانط متماشيا مع أنظمة جامعة **كونيجسبرغ** وقوانينها التزم بكل ما تمليه، فقام بتأدية هذا الواجب من خلال العديد من الأعمال التي قام بها في الجامعة والمتمثلة مثلا في كتابه الذي يظهره سائرا على الدرب نحو بلوغ موقفه الفلسفي المميز عنوان الأطروحة هي "**في صورة ومبادئ العالمين الحسي والمعقول**".

ومارس كانط نشاطه كمفكر فلسفي بالإضافة إلى عمله في التدريس الجامعي، والحياة في انتظامها كما عاشها كانط لم تخرج عن العادات التي درج عليها عصره.

الفيلسوف كانط هو أخر العباقرة من العصر اليوناني حتى عصرنا هذا، من أفذاذ الانسانية المفكرة الذين استطاعوا بحياتهم ومؤلفاتهم أن يخلقوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم، وأثرا باقيا عند أمهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم لقد وصفه أحد الكتاب بأنه "مفكر هذا العالم بفكره أشد مما هزه معاصره فريدريك الأكبر على الرغم من جيوشه ودافعه فقد كانت أرائه من أكبر الوقائع في تاريخ العصر الحديث، إنها تمثل ثورة شبيهة بالثورة التي أحدثها سقراط حين صرف الإنسان عد دراسة الكون إلى دراسة النفس، والحق أنها تحدد مهمة الفيلسوف تحديدا دقيقا، بحيث لا يمكنه أن يستكشف مبادئ الوجود ولا أن يحصل لنفسه نظرة عن العالم بقدر ما يعنيه أن يبحث في قوة العقل، يتبين اختصاصه وحدوده ومداه "[2].

فمن هذا أراد كانط أن يلتمس شروط المعرفة الإنسانية، ويبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصرفاتنا فكانت حياته في صميمها حياة أكاديمية، حياة منصرفة كلها إلى التأمل والدرس والتعليم فلم يعيش إلا للفلسفة

[1] – أوقي سولتز: كانط، ص29.

[2] – عثمان أمين: رواد المثالية والفلسفة الغربية، المكتبة الفلسفية، مطبعة محمد دونبوسكو، دار المعارف، الإسكندرية، ص 59.

في زمان مضطرب، زمن الحروب ينعدم فيه الاستقرار، وعاصر الثورة الفرنسية فكل الأحداث في حياته لم تكن قط أحداث خارجية، بل هي أحداث داخلية، متصلة بقوة ذهنه ووساوس فكره والمعارضات التي تلقاها إذ أصدر في الوقت نفسه كتابه "**الدين في حدود العقل وحده**"، وقد استطاع كانط من خلالها أن يخضع حياته كلها لنظام حكم دقيق منظما تنظيما محكما وأجراها على وتيرة واحدة.

أما بالنسبة لمنهج كانط فلم يكن منهجيا انطولوجيا وليس سيكولوجيا، فمطلب كانط من خلال الأعمال التي قام بها لم تكن ملاحظة النفس الانسانية، فهو يصف لنا كيف يصوغ الفكر الأفكار ويكونها.

يقول بوترو"ان المنهج الكانطي منهج تحليل ميتافيزيقي، والتحليل الميتافيزيقي يفك المعطيات إلى عناصرها البسيطة وعندها يتوقف التحليل ويبدأ كانط بتحليل المعطيات يميز تحليله بين عنصرين " مادة وصورة/ حساسية وفهم" ولكن التحليل وحده لا يكفي، بل يجب تفسير القيمة الموضوعية للمعاني المجردة قبليا وهذه ضرورةلامناص لها قبل أن تقدم على خطوة واحدة في مجال العقل الخالص، والا مضينا كالعمليات وبعد ان تتخبط هنا وهناك تنتهي حيث ابتدأنا من الجهالة فأهم ما يجب أن نعني به هو معرفة الحد الذي يمكن أن تبلغه المعرفة كي نضيء الطريق أمام العقل ويصونه من أي خطأ"[1].

لقد اعتمد كانط على المنهج التحليلي وضرورة تطبيقه على جميع المعارف والأشياء لإقامة حكم قبلي إزاء هذه الأشياء فالأشياء في غالبية الأحيان هي تفرض نفسها عن الفكر ويقع التوافق بينهما حتى تتم العملية التحليلية لهذا يشير كانط إلى الاستجابة والرد والانشاء الناشط البناء، لذا يبدأ بتحليل المعاني المجردة القبلية، إذ يجب أن نعرف طريقنا في معرفة الأشياء – الموضوعات– وهذا ما يمكن أن يسمى منهج التحليل الصوري.

" إن تحويل التحليل الكنطي إلى تحليل منطقي خطأ، أجل انه مما لاشك فيه أن المنطق الخالص لا يشغل نفسه الا بالمبادئ القبلية، ويغض النظر عن كل محتوى المعرفة أي عن كل علاقة للمعرفة بالموضوع"[2]

فالمنطق العام يشتغل فحسب بالصورة التي يمكن أن يقدمها الفهم دون اللجوء إلى عملية تحليلية دقيقة أو بعابرة أصح إلى تحليل أخر يصلح محكا لاكتشاف الخطأ الذي لا يصيب الصورة فحسب، بل ويصيب المحتوى ايضا وهذا التحليل مع كانط إلى الوصول لمعارف كلية ضرورية

" إن شراح كانط تأدلوا منهجه تأويلات مختلفة، فذهب بعضهم إلى أنه منهج ميتافيزيقي خالص، ورأى آخرون أنه منهج تجريبي خالص وفي كلتا الدعويين شيء من الصحة على شرط الجمع بينهما، التجربة تقدم نقطة بداية والتحليل الميتافيزيقي يحلل هذه المعطيات إلى عناصر لا يتوصل إليها بالملاحظة وحدها، ومادة النظر عند

[1] – مراد وهبة: المذهب عند كانط، ترجمة تطمي لوفا، دار وهان للطباعة والنشر، القاهرة، 1979، ص 11.

[2] – المرجع نفسه: ص 15.

كانط هي التجربة على العموم وهي عندنا للمعرفة، وتحليله يميز فيها بين عنصرين مادة وصورة، درس الصورة بمعنى ملكتنا العارفة فميز بين الفهم والحساسية، وإن أمعنا النظر في قيمة لفظ التحليل الميتافيزيقي ادركنا أن كانط يعبر الحساسية والفهم والظاهر أن الأشياء في ذاتها على أنها موجود وجودا منفصلا".[1]ولكن في حقيقة الأمر أتبع منهجين:

1- الانطلاق من معطيات التجربة ثم الصعود بالتحليل من هذه المعطيات إلى اتخاذ مبادئ أعم ما يستطاع إيجاده من قضايا لكي ينسقها ويفسرها العقل وتصوراته للنزول نحو الظاهرات.

2- المنهج الاستنباطي والافتراضي: لم يكتفي كانط بمنهج التحليل فقط بل ابتكر منهج الاستنباط الافتراضي، وهو منهج ينطلق من وضع مبادئ على سبيل الافتراض يجري فحصها بمقابل النتائج التي يتم التوصل إليها مع المعطيات الواقعية لتأكد من صحتها ثم اعتمدها القوانين العلمية ولقد استخدم كانط هذا المنهج الثاني اعتقادا منه أن التجربة الحسية ليست الميدان الوحيد الذي يحدد فهمنا وينتهي بنا إلى الوقوف على الحقائق العلمية للأفكار فمثلا 2+2= 4 هذه حقيقة قبل التجربة كونها تستمد نوعها الضروري في تركيب نوعنا الفطري من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن تعمل عليها عقولنا.

"توفي الفيلسوف إمانويل كانط في 12 فيفري 1804م في العام الذي أعلن فيه نابليون إمبراطورية فرنسا وذلك لن يشهد هذا الفيلسوف الألماني تلك الحروب البونابرتية، التي ستضرب أعماق القارة الأوربية وصولا إلى روسيا"[2].

وهكذا كرس كانط حياته المديدة كلها للفكر والفلسفة ساعيا من خلال أعماله محاربة الجهل والظلام ونشر نور العقل والمعارف في عصره فهو يعتبر من أعلام الفكر العالمي فلقد خطى كانط بأعماله خطوة في ميدان التفلسف لها أهميتها ومغزاها على صعيد تاريخ العالم وربما لم يحدث شيء منذ أفلاطون يضاهي انجاز كانط الذي قدمه في عصره والآثار التي أسفر عنها ليس في ميدان التقنية والسيطرة على الطبيعة، وإنما في صميم الانسان بالنسبة لأسلوب تفكيره ووضعه الذاتي وأفكاره ودوافعه وارادته وهكذا ظلت عبقرية هذا الفيلسوف العقلي في ذاك العصر خاصة المجتمعات الروسية تحارب التخلف وتنشر العلم والمعارف من خلال المحاضرات والدروس والأطروحات التي قدمها وألقاها على الشباب في الجامعات والمدارس ويتضح لنا هذا بصورة واضحة من خلال مؤلفاته التي سعى بفضل قدرات عقله الراجع إلى تركيبها وتعديها ونشرها حتى يستفيد منها البشر والمتمثلة بصورة أدق في التأكيد على الاهتمام بدور العقل في الحياة والنظرة الثاقبة له بطريقة نقدية حتى يصل إلى مجموعة من التطورات والخروج من تحت لواء الجهل وهذا ما يسمى بالتنوير في عصره.

[1]- عثمان أمين: فلسفة كانط، المكتبة الفلسفية، فران، د.ط، فرنسا، 1923. بونكرو أميل، ص 26.

[2] - وليد نيوهض: كانط ينقل أنوار الفلسفة من أوربا إلى ألمانيا، مجلة الوسط، البلد العدد 1323، أفريل 2006.

المطلب الثاني: مؤلفاته

- 1742: المقالة الأولى: أراء في التقدير الصحيح.
- 1755: اطروحة دكتوراه بعنوان " في النار"
- 1756: أطروحة الثالثة " المونادلوجيا الطبيعية"
- 1781: كتاب بعنوان " نقد العقل الخالص" نقد فيه العقل النظري وبين له حدود يجب الوقوف عندها واعتمد فيه على المنهج التأليفي بدأ بالمبادئ وانتهى إلى الواقع.
- **1782**: كتاب بعنوان " مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة" قدم فيه ملخصا شافيا لمذهبه الفلسفي وسلك فيه منهجا تحليليا بدأ فيه من الواقع وانتهى الى المبادئ العامة على عكس المنهج التأليفي الذي اتبعه في نقد العقل الخالص النظري والذي بدأ فيه بالمبادئ وانتهى إلى الواقع.
- **1790**: كتاب بعنوان " نقد ملكة الحكم" ويمثل وجهة نظر كانط في علم الجمال ومحاولة التوفيق بين الضرورة العقلية والحرية.
- **1793**: كتاب بعنوان" الدين في حدود العقل وحده" وأوضح فيه أهمية المسيحية باعتبارها دين العاطفة، الذي يقوم على التصورات الأخلاقية المثالية البعيدة عن الترتب والكهنة وقد أثاار هذا الكتاب سخط رجال الدين والملك فرديريك.
- **1795**: كتب بعنوان" مشروع السلام الرائع" ترجم ثلاث مرات.
- **1798**: أطروحته الرابعة: "الانثروبولوجيا من وجهة نظر برغما"
  - أطروحة بعنوان " المبادئ الأساسية للمعرفة الميتافيزيقية"
  - أطروحة بعنوان" في المنادولوجيا الفيزيائية".
  - أطروحة بعنوان" في صورة العالميين الحس والمعقول ومبادئهما"
- **1797**: كتاب بعنوان" أسس ميتافيزيقا الأخلاق"
- **1800**: المنطق.
- **1830**: في البيداغوجيا أو تأملات في التربية[1]

[1] - عثمان أمين: فلسفة كانط، ص 35.

المطلب الثالث: فلسفته

تعتبر فلسفة كانط نقطة تحول في الفكر الفلسفي بأسره فقد تميزت بالنقدية لأنه اهتم بنقد العقل البشري في مختلف جوانب نشاطه والنقد عنده يدل على دراسة تحليلية بقصد الكشف عن مقومات العقل البشري للوصول إلى الأسس العامة التي يستند إليها العلم والتي بدونها لا يمكن أن تقوم عليها الأخلاق متمثلة في السلوك الانساني والنقد لا يقتصر على الأخلاق فقط، وإنما الحياة كلها بما فيها معرفة وجمال وسياسة وأخلاق "وقد أصبح كانط علما على فلسفة ينسبونها إليه (الكانطية) يطلقون عليها أحيانا اسم (النقدية)* وأحيانا أخرى باسم (الترنسندنتالية)** وفلسفة كانط هي الركيزة الأولى للمثالية الألمانية وللمثالية الكانطية طبعان "النقدية والترنسندنتالية" وطابع النقدية واضح لأن المثالية الألمانية منذ أيام كانط قد اتخذت نقد العقل كوسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية المتباينة"[1].

وقد أسس للفلسفة المثالية الألمانية أي الفلسفة التي تؤمن بأن أهمية الأفكار والمثل العليا على تغيير الحياة وتحسينها نحو الأفضل ومحاولا في فلسفته القضاء على المبادئ والأسس التقليدية السائدة في العصور القديمة والجاهلية.

كانت فلسفة كانط تقع على عتبة الفكر الحديث فقد اتسمت بالشك وفقدان الايمان بالدين والميتافيزيقا في آن واحد، ووصفت أعماله بأنها الطريق التي تدحض فيه نسقيا، أي زعم بمعرفة ما هي الحقيقة أو أين تكمن ومع ذلك، فإن فلسفة كانط مواجهة للإيمانات التقليدية وسيطرتها، كما ثبت حدود المعرفة البشرية من أجل النظام والتقدم "[2].

يدعو كانط هنا إلى نظرة معمقة في دراسة بعض المواضيع وإلى الفهم والسلامة والتفكير على أساس دعامة المنهج متبع حتى نتغلغل في أعماق الأفكار ونحكم بعد ذلك، على هذه الأفكار إن كانت مناسبة أم لا، من أجل القضاء على الأفكار التقليدية فهو يدعو إلى الوقوف موقف النقد والتحليل من الفكر ، ومن هنا كانت دعوته إلى نظام صارم دقيق في الدراسة والبحث من أجل الوصول للمعرفة بهدف التقدم بالفكر البشري إلى ما هو أفضل مما كان عليه.

* – النقدية: تقال نقدية على كل عقيدة ترى أن العقل يشكل المعرفة ويكونها بمقتضى أشكال أو مقولات خاصة به، ويعرفها كانط أنها نزعة فلسفية تقوم على جعل نظرية المعرفة أساس لكل مبحث فلسفي.

** – الترنسندنتالية: وتعني المتعالي، ويطلق في الفلسفة المدرسية على أعلى المحمولات كالواحد، الوجود، الخير، الحق ... إلخ ويطلق أيضا على مبادئ المعرفة التي محاول بها مجاوزة علم الحس والتجربة، وفي هذه المجاوزة كثير من المخاطر والصعوبات.

[1] – عثمان أمين: رواد المثالية والفلسفة الغربية، المكتبة الفلسفية، مطبعة معهد دون بوسكو، دار المعارف، الاسكندرية، ص ص 59-60.

[2] – كرستوفروانت أندوجي كليموفيسكي: أقدم لك كانط، ص15.

كما أثر في تفكير كانط تياران رئيسيان من تيارات الفلسفة الأوربية: أحدهما **النزعة العقلية** التي لا تشوبها شائبة والتي وصلت عن طريق أساتذته (**ليبنتز وولف**)، والتيار الثاني **النزعة التجريبية** حيث استهل دعوته الفلسفية بضرورة النظر إلى التجربة نظرة فاحصة التي شعر بتأثيرها قويا حين وقع على بعض كتابات هيوم في ترجمتها الألمانية ، وقد قال يومها أن هيوم: **" أيقضه من نومه الدوغماتي"**، كما أنه أثناء بحثنا في العلم على بعض الظواهر يجب أن نتمسك بالمشروع الأول وهو العقل وتليه التجربة لتأكد من صحة هذه الظواهر المدروسة. وموضوع الفلسفة في رأي كانط ليس البحث عما إذا كان الواقع الذي تدركه بما لديه من قوى عارفة موجود في ذاته أم وجوده إنما هو بالنسبة لنا فحسب، بل موضوعها هو أولا المعرفة لا الموجود

" كانت الفلسفة القديمة تبحث عن الذات من جهة الموضوع فكانت الذات عندئذ يتم السعي إلى اكتشافها في العالم وقامت المسيحية بتخفيض قيمة العالم وأقنعت الانسان أن نفسه وحدها هي التي تعمل الملائمة الإلهية، وإنما وحدها الروحانية حقا، وبهذا تتراءى في فلسفات ديكارت ويرى كانط في صورة العودة إلى الذات وهكذا صارت المعرفة صادرة عن الذات"[1]

ومن هنا يمكننا اعتبار أن الذات صورة مجردة أو قالبا تكتسب منها الأشياء قيمتها أو بمثابة مشاهد يرى العالم من خلاله جميع الأشياء فمن خلال يتم نمو المعرفة في الطريق الموصل للمعرفة إذ يمكن اعتبارها مصدرا أوليا لجميع معارفنا.

" وتبدأ فلسفته الناضجة في كتاب (**نقد العقل الخالص**) وقد ألصق على مذهبه على المذهب النقدي بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية فكلتاهما في نظر كانط قدمت تفسيرا مشوها من جانب واحد لبناء المعرفة الإنسانية ومضمونها"[2].

وهذا التطور في فلسفة كانط يوضح أن مهمة التحليل والنقد لا تفي في نظرة وتحليل الظواهر فقط بل تعني تحليل العقل ونقده وهذا ما يتضح في كتابه (**نقد لاعقل الخالص**) الذي ألفه سنة 1781م نقد في كانط العقل النظري وبين له حدود يجب الوقوف عندها كما حارب التكاسل العقلي والأفكار البدائية التقليدية وضرورة تجديدها.

برزت فلسفة كانط المستقلة حيث شرح منهجها في سلسلة كتب صدرت بين 1781 و 1793م وفي فضاء هذه الحياة نجح كانط في زعزعة استقرار فلسفة التنوير ونقلها من مكان إلى أخر، فأعماله الأخيرة النقدية ستحدث انقلابا في رؤية المعرفة وصلتها بالفلسفة والعقل والدين، مميزا بين الموضوعي والذاتي وبين الحدس والاستدلال، وأهم من ذلك ركز على الإنسان وقيمته الأخلاقية ودور الأخلاق في الحياة العامة .

[1] – مراد وهبة: المذهب عند كانط، ص 9.

[2] – كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص 463.

"مرت فلسفة كانط بطورين: الأول: تأثرت بأستاذه الفيلسوف وولف الذي كان يعتقد أن الإنسان يستطيع أن يتعرف على العالم الغيبي(الماورائي)عن طريق الفكر البشري. الثاني: حيث استقلت أفكاره عن الأستاذ وبدأ يفلسف نظريته بشأن عدم قدرة الإنسان على معرفة الماورائيات"[1].

ويمكن القول أن فلسفة كانط هي فلسفة ذات عقلية فذة ومنزلة أخلاقية رفيعة تتضمن أهداف علمية تشمل أحكام يقينية .

وتبدأ فلسفته الناضجة في كتاب " **نقد العقل الخالص**" وقد أطلق على مذهبه باسم المذهب النقدي بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية فكلتاهما في نظر كانط قدمت تفسيرا مشوها ومن جانب الواحد بناء معرفة الإنسان ومضمونها"[2]

لقد ارتبط النقد بالفلسفة النقدية كارتباط الشيء بماهيته ولم يكن النقد بغرض إبطال نظريات وأفكار ومذاهب سابقة بقدر ما كان فحص وتحليل العقل وإمكاناته فالتطور الحاصل الذي نلاحظه في فلسفة كانط ونقده وهذا ما يتضح في كتابه " نقد العقل الخالص" الذي ألفه سنة 1781 نقد فيه كانط العقل النظري وبين له حدود يجب الوقوع عندها كما حارب التكاسل العقلي والأفكار البدائية التقليدية وضرورة تحديدها.

إن عملية الفلسفة النقدية عند كانط بهذا المفهوم تضع العقل لبشري أمام جهة الحقيقة باعتبار أن الهم النقدي هو أن لا نقول أكثر مما نعرف من أجل إضفاء المشروعية والسيادة المطلقة للعقل ضمن حدود إمكاناته إذ برزت فلسفته المستقلة من حيث منهجها في سلسلة كتب صدرت بين 1781 و 1793 وفي فضاء هذه الحياة نجح كانط في زعزعة استقرار فلسفة التنوير ونقلها من مكان إلى أخر فأعماله الأخيرة النقدية ستحدث انقلابا في رؤية المعرفة وصلتها بالفلسفة والعقل والدين مميزا بين الموضوعي والذاتي وبين الحدس والاستدلال واهم من ذلك ركز على الإنسان وقيمته الأخلاقية ودور الأخلاق في الحياة فهي فلسفة مفرغة من بصمة جعلت منها فلسفة متميزة بالروح والمنهج ولقد أصبحت منذ سنة 1786 من أكبر وأهم اهتمامات المفكرين في ألمانيا وحتى من خارج ألمانيا.

وللمشكلة النقدية أهمية تاريخية منها:

1- هي أولا في نظر الكثيرين نتيجة للنزاع بين العقليين والتجريبيين، علما أن فكر كانط كان قد مر قبل ظهور نقد العقل الخالص" بطورين : طور قطعي، طور تجريبي ونستخلص من خلال مؤلفات كانط انه كان مترددا

[1] –وليد ينوهض: كانط ينقل أنوار الفلسفة من أوربا الى ألمانيا، ص 2.

[2] –كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي من أوروبا إلى ألمانيا، ص 436.

بين القطعية والتجريبية والصحيح أن القطعية والتجريبية قد اصطدمتا بفكره وأن مذهب الفيلسوف يمثل جهد الذهن البشري في التوفيق بين هذين الاتجاهين في الفلسفة.

2- فلسفة كانط على العموم قيمة تاريخية من حيث أنها نقطة بداية لكل الفلسفات النقدية التي أدت مهمة كبيرة في تاريخ الفكر الحديث والتي ما زلت في شتى العصور باقية ليومنا هذا.[1]

وفي الأخير يمكن القول أن فلسفة كانط هي فلسفة ذات عقلية قدرة ومنزلة أخلاقية رفيعة تتضمن معارف علمية تشمل أحكام يقينية.

المبحث الثاني: التنوير

اتجاه فلسفي اجتماعي حاول ممثلوه أن يصلحوا ويصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقيات وأساليبه وأسلوبه في الحياة بنشر أراء في الخير والعدالة والمساواة بين أفراد المجتمع الواحد ولمعرفة العلمية ويكمن في أساس التنوير الزعم بأن الوعي يلعب الدور الخادم في تطوير المجتمع والرغبة في التمثيل من نسبة الأخطاء والهفوات الاجتماعية وذلك بتصحيح أخطاء الناس وزرع الثقة المفقودة بينهم إذا كانت التنوير بوجه جميع مواعظه إلى جميع طبقات ومصاف المجتمع.

المطلب الأول: مفهوم التنوير

لقد مارس التنوير تأثيرا كبيرا على تكوين النظرة العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر إذ يرى الباحث البلجيكي البروفيسور رولان مورتييه أن القرن الثامن عشر هو أول عصر في التاريخ يشعر بذاتيته وكيانه ووحدته كان يشعر بأنه مكلف بتأدية رسالة مهمة للبشرية هي التنوير، أنه أول عصر يبلور لنفسه برنامج عمل واضح المعالم من خلال كتابات الفلاسفة ومعاركهم الفكرية ومصطلح التنوير يعود إلى هذا العصر بالذات فهو يحتوي على معنى أخلاقي وإبستومولوجي -أي معرفي- بشكل كبير فالمصطلح في البداية كان ديني المعنى قبل أن يتعلم على يد الفلاسفة في عصر العقل أي في القرن الثامن عشر بالذات ولكن المصطلح قد يدل أيضا على التراث الديني للكنيسة المسيحية ولذلك قال بعضهم : أنور الأيمان والإنجيل بددت ظلمات الجنس البشري وعماه.

انتقل هذا المصلح من المهم الديني القديم إلى المعجم الفلسفي الحديث، بمعنى أخر تعلمن أو تعقلن. يبدو أن ديكارت 1596-1560 كان أول من استخدم مصطلح التنوير بالمعنى الحديث المفصول عن المعنى الديني، أو الانجيلي فهو يتحدث عن النور الطبيعي الذي يقصد به ما يلي : مجمل الحقائق التي يتوصل إليها الإنسان عن طريق استعمال عقله، ولكن ديكارت لا يستخدم هذا المصطلح كسلاح من الذين أو بالأحرى ضد الرجال الدين كم فعل **فولتير أوديدرو** إنما يستخدمه ضمنه سياق الاحترام الكامل للقيم الدينية يقول مثلا في كتابة مبادئ

[1]- عثمان أمين: فلسفة كانط، ص 19.

الفلسفة إن ملكة المعرفة التي وهبنا الله والتي تدعوها بالنور الطبيعي لا تلحظ أبدا شيء إلا وهو صحيح وجاء بعده **ليبنتز**1646-1716 لكن نفس الفكرة ويقول العقل هو سلسلة الحقائق التي تفرضها بواسطة النور الطبيعي الذي وهبنا الله اياه"[1]

ديكارت أول من استخدم التنوير في الفكر الأوروبي حتى تلامذته إذ نجد من بينهم مالبرانش 1638-1715 فمصطلح يتوقف لديه على مصطلح العدالة إذ يقول " نحن ندعو الروح عقلا عندما تعمل بذاتها، أو بالأحرى عندما يفعل إليه عن طريق النور الذي يضيئها[2] .

فالنور الطبيعي للعقل البشري يظل معتمدا على النور الإلهي **فمالبرانش** جمع في شخصيته بين العقلانية الديكارتية الصرامة والإيمان الديني الذي لا يتزعزع فهو يخفض من قيمة العواطف والخيال ويعلي من أهمية العقل ثم يجيء المفكر البروتستاني بيير بايل 1647-1706 إذ يعتبر خطوة جديدة في اتجاه التحرر من اللاهوت الديني والتواصل العقلنة الكاملة لاحقا وملخصة هو أن الله لا يمكن أن نتواصل إلى فهمه أو الإيمان به إلا كنا نمتلك مسبقا النور الطبيعي للعقل وبالتالي فالعقل هو الأول عنده.

هكذا تقدمت فكرة الأنوار بشكل بطيء والعقل البشري لم يتحرر من فكرة اللاهوت الديني المسيحي دفعة واحدة وإنما على دفعات " مهما يكن من أمر فإن مصطلح التنوير راح يتلخص تدريجيا من العمالة الدينية المسيحية لكل يدل على عصر بأسره هو عصر التحرر العقلي والفكري في القرن الثامن عشر وعندئذ راح يتخذ شكل المشروع الفكري والنضالي الذي يريد تخليص البشرية الأوروبية والغير الأوروبية من ظلمات العصور الوسطى وهيمنة رجال الكنيسة".[3]

ويعد **بييربايل** الذي كان يسعى لتحرير العقل والبشرية الأوربية من ظلمات العصور الوسطى والسلطة الطاغية الكنسية كوندورس في كتابه الشهير " **مخطط بيان تاريخي لتقدم الروح البشرية**" سنة 1764 وبعده جون جاك روسو الذي بدأت كتبه تصدر من بداية عام 1760 وكذلك كتب **ديدرو وفولتير والبارون هولباخ،** ومنه فلسفة التنوير ضلت متقدمة على الرغم من كل المحاولات التي بذلها الملتزمون من أجل إطفائها أو القضاء عليها وكان هذا التطور ملحوظ بصورة واضحة مع مؤسس المعقولية الجديدة، وهو إسحاق نيوتن وهو الذي أعطى الحق للعقل البشري ثقة هائلة بنفسه وجعله قادرا على أن يكتشف عن طريق المنهجية التجريبية والرياضية قوانين الكون بسمائه وأرضه والتنوير عنده يعني أولا وقبل كل شيء توليد مفهوم أخر للدين وبالتالي فإن التحرير الديني سيف التحرر العلمي أو رافقه واحتضنه " فالتنوير في الحقيقة لا يعني الكفر ولا يعني الإيمان على الطريقة

[1]- هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 139.

[2]- المرجع نفسه: ص 139.

[3]- المرجع نفسه: ص 140.

التقليدية، التنوير يعني توليد إيمان جديد ينهض على التدين التقليدي لم يعد قادراً على مواجهة الوضع، بل أصبح حاجز نحو التقدم والإبداع فالتنوير لم يحصل فجأة في القارة الأوروبية فالواقع أنه كان عملية بطيئة صعبة متأثرة، كان عملية تدريجية ابتدأت في انجلترا وهولندا ثم انتقلت إلى فرنسا فألمانيا، فغيرها من دول أوروبا فضد الظلام والظلامية كانت معركة التنوير شرسة، ذلك أن التنوير ليس فقط صراعا مع الخارج بل بالدرجة الأولى صراعا مع الداخل فهو يصارع الذات المتكدسة، المنطوية على نفسها خاصة مع المفكر ديكارت الذي مهد للتنوير بشكل غير مباشر فهو المفكر الوحيد الذي رفض إن يطبق منهجية الشك على الدين فقد قبل بتطبيق منهجيته الشهيرة على أن كل شيء ما عدا العقيدة الدينية فلقد وضح قائلا " قررت بأن أخضع لقوانين بلادي وتقاليدها وأن أتمسك دائما بالدين أولدني الله فيه وأنعم على بتعلمه منذ نعومة أظافري"[1] فالدين عنده ليس من الأمور التي توضع محل شك حتى تخرج من خلالها الطريق النور.

وبعد مائة سنة من لحظة ديكارت يجيء كانط لكي يكمل الفقرة الفكرية ويمد سلاح الشك المنهجي على مجال الدين أو العقائد المقدسة أيضا، فلقد اختلف الأمر عند كانط فما كان مستحيلا التفكير فيه، أصبح ممكنا التفطر فيه وما كان عصيا على النقد أصبح خاضعا له، ولقد أبتدأ التنوير في الواقع قبل كانط، لكن قد تصبح على يديه فبدءا من النصف الثاني من القرن السابع عشر أي بعد موت ديكارت.

" إن الخصومة التي قامت حول مذهب **سبينوزا** في **أكتوبر 1785** إلى أن يجعل من **لاسينق** أحد دعاة **السبيونزية** تعني في تلك الفترة إدانة التنوير برمته، فبين **مندلسون** في الدروس الصباحية ثم في رسائل إلى أحياء **لاسينق**" أن **السبيونزية المفهومية** جيدا ترجع إلى فلسفة **ليبنيتز** وان الصراع الذي كان قد أشار إليه كجوبي بين العقل والخلقية

لم يكن مجديا ما دمنا نعتمد على الحس المشترك والعقل السليم"[2]

" في أوائل العام 1786 توفي **مندلسون** فجأة تاركا التنوير دون حماية، فإذا كانط الذي كان قد رفض في البداية، رغم نداءات أصدقائه المستنيرين أن يتدخل إلى جانبهم يرى نفسه مضطرا رغما عنه إلى الدخول في الصراع ولو للرد على الاتهام بالسبينوزية الذي كان يعد ضده"[3]

التنوير هو مصطلح شائع في الحياة الفكرية أو عنوان على نسق فكري ساد في مرحلة تاريخية من مراحل الفكر الأوروبي الحديث ونستطيع أن نقول على التنوير قضية أوروبية محض، انبثقت من المحيط الأوروبي نتيجة

[1]– هاشم صالح: مدخل الى التنوير الفكري الأوروبي، ص 151.

[2] – ايمانويل كانط: ما لتوجيه في التفكير ضمن كتاب ثلاث نصوص، تعريب محمود بن جماعة دار محمد علي للنشر، ط1، 2005، تونس، ص 102

[3]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ظروف كانت تسود المجتمعات الأوروبية وكرد فعل لهيمنة الكنيسة الغربية على الحياة العقلية والفكرية والثقافية ولذلك فإن قيام مفهوم التنوير على إلغاء دور الدين في الحياة إذ نظرنا إليه من زاوية ما كانت تمارسه الكنيسة من ضروب الاستبداد وألوان القهر، وما كانت تنشره من خرافات.

والمعروف تاريخيا أن موقف الكنيسة وأراء رجالها كانت في العصور الوسطى تمثل الجهل والتخلف والخرافة. إذ كانت في العصور الوسطى إذ كانت جميع مطالب أصحاب الكنيسة لبقية الناس الإيمان بآرائهم وإتباع ما تمليه الكنيسة وان الخروج عليها كفر والحاد.

كما يعد مصطلح الأنوار مصطلح علماني غزى ثقافتنا المعاصرة خلال حركة الاتصال الحديثة في العالم العربي والغربي خاصة فرنسا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر بالرغم من جميع الانتصارات البرية والبحرية التي أحرزها الانجليز والألمان على الفرنسيين وفرنسا في المقام الأول حتى قبل أن تتوجه تلك الثورة الفرنسية التي لا تزال تحاول أن تحن للذين لم يشاركوا فيها في ألمانيا ولا في انجلترا أن تؤقلم نتائجها"[1]

ففي سنة 1982 تكلم إنجلز عن مادية القرن الثامن عشر الفرنسية مع ماركس المبدع العبقري للمادية التاريخية فلقد بذلت هذه المادية قصار ي جهدها وكل ما بوسعها لتلغي الأفكار التي هيمنت على عصر الأنوار وقد أسهمت أساتذتها في الشروح النظرية حول أهمية الأفكار في التاريخ بوجه عام لكنهم ركزوا في أنظارهم على حركة الشروح النظرية التي جعلت من القرن الثامن عشر الفلسفة الفرنسية عقدية الثروة الفرنسية "[2]

تمثل هذه المادية مرحلة حاسمة في التطور الحاصل في فترة ظهور عصر الأنوار والذي يمثل حركة نوعية وتثقيف وتحديث وتجديد وتسمى بتأثيره الحاد على المستوى العقلي فهو تيار النهضة الذي تميز بتقديمه الفكري والعلمي.

وتمثل المادية بعد انتقالها من انجلترا إلى فرنسا "مذهبا ارستقراطيا خالصا" فهي تمثل طابع ثوري انتقل من نقد الدين إلى نقد التقاليد العلمية والمؤسسات السياسية القديمة حتى تحقق وتجسد الفكر الأنوراي في المجتمع الأوروبي وتقضي على التعسفات الكنيسية خاصة ما تزرعه من جهل وظلم في عقول البشر..

"يعتبر التنوير وعلى مر الزمن، وبالمعنى العريض تعبيراً عن فكرة التقدم وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيداً، كان برنامج التنوير برنامجاً يهدف لفك السحر عن العالم والتحرر من الاساطير بالرغم من أن علم

[1] – جورج بوكتير: فلسفة الأنوار والفكر الحديث، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، د.ط، أكتوبر 1974، ص 1.
[2] – المرجع نفسه: ص 2.

الأساطير بالذات قد أوجد سيرورة التنوير التي لانهاية لها والتي قام النقد الهدام باعتبار كل جهة تطر نظرية خاصة مجرد اعتقاد "[1].

وهو حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر وتتميز بفكرة عدم الثقة بالتقاليد والتفاؤل بالإيمان والعقل وبالدعوة إلى التفكير والحكم على أساس التجربة الشخصية، وإن الهدف الرئيسي من التنوير هو أن ينتصر العقل إلى الخرافة، وعليه أن يسيطر على الطبيعية وقوانينها وأبعادها والتمسك بالعلم والمعرفة اللذان بدونهما يصبح العالم فوضى ومن هذه الطريق نصل إلى العلم الحديث، فالتنوير يقضي على الخوف الذي لحق بالمساواة القديمة وتغيير أخلاقيات المجتمع القديم وسياسته وأسلوبه في الحياة ينشر أراء الخير والعدالة .

"لقد كانت حركة التنوير مرتبطة أيضا بانتشار المعرفة العلمية فعلى حيث كان الناس في الماضي يسلمون بأمور كثيرة، وأصبح الاتجاه الجديد هو الاقتداء بآراء العلماء "[2].

فلسفة الأنوار من المدارس المتميزة بالتراكم المعرفي بفضل علماء ذوي عقول راجحة تسعى للقضاء على القديم وإبراز ما هو جديد من الجانب العلمي المعرفي مع التمسك بحتمية التحرر الفكري مهما كانت النتائج حتى يتحرر العقل من الأحكام الجاهزة والقيم الاعتباطية والعبودية ومع ذلك فإن حركة الأنوار لم تطمح أبداً لأن تكون مجرد حركة هدامة متمردة بل أرادت أن تطور وتنقض ما هدمته سعياً للوصول إلى مفاهيم وأفكار جديدة.

كما يشير التنوير في القرن الثامن عشر في الفلسفة الأوربية إلى نشوء حركة ثقافية تاريخية سميت بالتنوير، وقامت بالدفاع عن العقلانية ومبادئها كوسائل لتأسيس النظام الشرعي للأخلاق والمعرفة وتهيئة الأذهان لتغيير الأنظمة الاجتماعية والسياسية والثقافية وكان محورها الأساسي هو فكرة التقدم الإنساني الذي ينبثق عن قدرة العقل البشري على السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالح الإنسان والمجتمع البشري وكان من نتائج عصر التنوير احترام العقل ومناهضة التفكير الميتافيزيقي .

"التنوير هو تحرير الإنسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه وه1ه الحالة ترجع إلى عجز عن استخدام ذكائه دون توجيه خارجي"[3]

ويرى كانط أن حالة الوصاية ليست ناجمة عن الافتقار إلى الذكاء بل عن نقص في شجاعة الفرد وتصميمه في استخدام ذكائه دون مساعدة من قائد لهذا كانت حركة الأنوار تعمل على نشر أفكار جديدة جريئة أفكار جذرية أو حتى ثورية، حول الكون والإنسان والإله والمجتمع والدولة، وراحت تتجذر أعمق فأعمق في تربية الفكر

[1] –ماكس هوركهايمر ثيودورف .أدورنو: جدل التنوير، ترجمة "جورج كتورة"، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ألمانيا، ط1، 2006، ص 25.

[2] –برتراند راسل: حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة مسعود، مطابع الرسالة، (د.ط)، الكويت، ص 143

[3] –كارل بوبر: بحثا عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، مكتبة الأسرة،(د.ط)، 1999، ص 143.

الاجتماعي في أوربا عامة وفي فرنسا على وجه الخصوص وقد اتسمت هذه الحركة بإخضاع الحاضر لنقد مطلق إلى رسم دروب التطور والتقدم في المستقبل.

والتنوير أيضا هو خروج الإنسان من قصوره وهذا القصور هو بسبب عجزه عن استخدام عقله أو بتوجيهه من إنسان آخر، والكسل والجبن هما علة بقاء البعض من الناس عاجزين وقاصرين طوال حياتهم رغم أن الطبيعة حررتهم منذ زمن طويل من كل سلطة، كما أن الفكرة الأساسية للتنوير هي أن يستعمل الإنسان عقله بشجاعة في معزل عن وصاية الآخرين والتخلص من كل وصاية الكسل .

كان كانط بحق هو آخر الكبار الذين ناصروا تلك الحركة التي طالما لعنت **بحركة التنوير** في مقاله له بعنوان "**ما التنوير**" كتبه عام **1875**م تعرف الأنوار: "بأنها خروج الإنسان من حالة القصور التي هو عليها بخطأ منه، بسبب انعدام القدرة لديه على استعماله عقله دون توجيه من الغير، ولا يرجع هذا القصور إلى عيب في العقل، ولكن إلى الافتقار في التصميم والى الشجاعة في استقلاله دون توجيهه ما دون وصاية وشعار الأنوار هو "تشجع في استعمال عقلك "[1].

التنوير هو خروج الإنسان من مرحلة القصور العقلي وبلوغه سن النضج حتى يصبح للفرد القدرة على استعمال عقله في المسائل الدينية بثقة ومنهجية سليمة ومنه يتم الوصول للتحرر من الوصاية التي جلبها الفرد لنفسه وعجزه على ضعفه في استعمال فكره بطرق المفيدة لأجل التحرر من الحالة الدينية.

"وإن مفاهيم العقل والحقيقة والتنوير مفاهيم تتوازى مع مستوى السحر كما إستقى التنوير وجوهر مادته من الأساطير مع أنه كان يريد القضاء عليها وحين مارس وظيفته الحكم ظل واقعاً أسير سحرها"[2].

وتتمثل فلسفة الأنوار جوهريا بتيار فكري جديد ومتمرد تملكته كلياً نزعة عقلية ونقدية كونية إنسانية، وهو أيضا الطريق الوحيد لتحرير الإنسان من الأحكام الجاهزة والقناعات الثابتة والقيم الاعتباطية والعبودية الفكرية والسياسية بشكل عام من أجل خلق فرد حر في فكره وتصرفاته الخاصة بعيداً عن أي ضغوطات خارجية أو سلطة متمردة هدامة لكل المجهودات الفردية والحركات الفكرية نحو التقدم والابتعاد عن ظلال الجهل .

"التنوير هو الطريق الوحيد نحو المجد الحقيقي، والفكر في الأنوار ينبغي ان يكون حراً مهما كانت النتائج ومع ذلك فإن حركة الأنوار لم تطمح أن تكون مجرد حركة هدامة ومتمردة وإنما أرادت أن تقيم على أنقاض ما تهدمه"[3].

[1] – أنطوان سيف: ما الأنوار؟ أيس فضاء العقل والحرية، العدد1، الجزائر، جوان2005، ص 07.

[2] – ماكس هوركهايمر.ثيوردورف. أدورنو: جدل التنوير، ص 36.

[3] – د.حسين الهنداوي: فلسفة الأنوار والإسلام، ص 1.

وحركة الأنوار هدفها إقامة مفاهيم جديدة وإبراز قيم واقعية سامية وتحرير الإنسان من سجن الأفكار الجامدة المتخلفة الموروثة وتوجيهه نحو امتلاك وعي الإنساني وكوني حقاً.

ومنه فحركة الأنوار وضعت العقل محل الوحي، والاستفهام محل الأيمان والحرية والتسامح محل العبودية والتعصب، فهي تمثل ثورة كبرى ضد مزاعم الحق المقدس، الإلهي أو الوضعي فهي تضع العقل هو السيد وتؤكده على الحرية والكونية والحقيقية من أجل تجاوز المبادئ التقليدية والقضاء على ظلال الجهل .

والتنوير اتجاه فلسفي واجتماعي يحاول القضاء على نقائض المجتمع القائم وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته في الحياة بنشر أراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية والوعي الذي يلعب الدوار الحاسم في تطور المجتمع .

وقد يكون التنوير حسياً وقد يكون معنوياً، فإنارة الطريق الحسي له وسائل معروفة كالمصباح والكهرباء مثلاً، وليس هذا المعنى المقصود عند استعمال هذا المصطلح بين المثقفين وإنما المقصود هو الجانب المعنوي بمعنى تنوير العقول والقضاء على ما فيها من ظلام وكذلك، تنوير الحياة الثقافية لمجتمع والقضاء على ما فيها من جهل وكذلك تنوير الحياة السياسية والقضاء على ما فيها من ظلم وديكتاتورية، وإن ركائز هذا التنوير تتمثل في أمور محددة تتناول حياتنا وشؤونها المختلفة السياسية والاجتماعية والثقافية، وهذه الركائز هي عمار الإصلاح في المجتمع الأوربي ونهض بها حتى العالم الإسلامي .

والتنوير هو علامة معبرة عن نتيجة معارك وحملات التي حسمها التاريخ والواقع لصالح والعقل من الكنيسة وأرائها وهذه المعارك التي خاضها التاريخ صورت الصراع الذي قام بين الكنيسة بمعناها العام وكل معاني التنوير التي هي العقلانية والتقدم المعروفة بالعناصر المضادة والمخالفة للجهل والخرافة، إذ لا بد أن ينتصر العلم في مواجهة الجهل وينتصر العقل في مواجهة الخرافة والتقدم في مواجهة التخلف.

فالتنوير هو أيضا الاستخدام العام للعقل الإنساني في جميع القضايا وتبنى شعار الغيبية والإيمان بقدرة الإنسان الذاتية على الفهم والتحليل والتشريع والدعوة إلى الدولة والعلمانية وتجاوز دعايات الكنائس والنظرات القديمة وإتباع العقل باعتباره المنهج والطريق الوحيد الجدير بالثقة والإتباع.

التنوير يعني انبعاث الروح النقدية التحررية التي تخطت تشاؤمية العصور الوسطى وأنتجت إبداعات أدبية وفنية وعالمية واتسمت بالشجاعة الكافية لاستخدام العقل لمناهضة التفكير الغيبي والأسطوري وتحرير من الأوهام والخرافات ومنح آفاقا جديدة في البحث والدراسة والمعرفة واكتشاف المجهول.

" لقد كان التنوير الأوروبي نقضا للعصور المنظمة التي سادت أوربا عندما حكمتها سيطرت اللاهوت الكنسي وقد نظر هذا التنوير إلى ظلام تلك العصور باعتبارها نازلة وكارثة وجملة مقرضة في طريق أوروبا الفكري،

فتقدم فلاسفته لطي هذه الصفحة وإحلال التنوير محلها ...وعلى هذه الفلسفة التنويرية تأسيسالأحياء الأوروبي والنهضة الأوروبية الحديثة."[1]

" فلسفة التنوير تعتد بالعقل، والاستقلال بالرأي، ونوعين بأثر الأخلاق، وتقوم على فكرة التقدم والتحرر من السلطة والتقاليد".[2]

والهدف الرئيسي الذي سعى عصر التنوير لتحقيقه هو تحقيق عقل مستقل متخلف يسير في اتجاه مستقيم نحو التقدم بعيدا عن السلطة الكنائسية وتكوين فلسفة جماهيرية تكون بديلا للفلسفة القديمة وتهيئة الأذهان لتغيير الأنظمة الاجتماعية والسياسية والثقافية التي باتت لا تتلاءم مع روح العصر وكان محوره الأساس هو التقدم الإنساني الذي ينبثق عن قدرة العقل البشري وكان من نتائج عصر التنوير احترام العقل انطلاقا من أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة.

المطلب الثاني: أسباب التنوير

إذا أردنا أن نحدد الأسباب التي دعت إلى خروج هذا الفكر نجدها كثيرة ومتقاربة منها:

1- الظروف التاريخية التي عاشتها دول أوروبا شرقا وغربا كانت ثقافة الشعوب في أوروبا خلالها قاصرة على ما تميله عليهم الكنيسة ورجالها، وكانت السيطرة الثقافية القديمة للكنائس لا يجوز مخالفتها باعتبار ذلك وحيا لا يجوز مخالفته ومن المعروف تاريخيا موقف الكنيسة في العصور الوسطى تمثل الجهل والتخلف والخرافة لذا كانت حركة التنوير في أوروبا كرد فعل على الجبروت التي كانت السلطات الكنيسية تمارس ضد العقل الإرادة الإنسانية، ولما كان رجال الكنيسة هم الممثلون للدين فقد فتش العلماء فيما يطالبهم رجال الكنيسة الإيمان به والاعتقاد بصحته فوجدوا أن هذه الآراء وتلك التفسيرات خرافة لا يقرها العقل وجهل لا يقبله العلم والظلام وتخلف لا يثبت أمام النقد ومنطق العلم، فأعلنوا ثورتهم على هذه الآراء وتلك الخرافات التي ارتبطت في أذهانهم بالكنيسة ورجالها ومنه بدأت قصة هذا الصراع المرير بين الكنيسة والمستنرين.

2- ضرورة التخلص من الماضي وما يمليه وعادات وتقاليد قديمة والنهوض بالمستقبل جاعلا الكون كله خاضعا لسلطان العقل مع البحث والاستكشاف لبعض القوانين التي تحكم الكون.

3- ظهور الحملة الفرنسية البونابارتية على مصر 1798 وما أحدثته هذه الحملة في صدمة ثقافية وحضارية ووعي فكري وثقافي " فاقبل انفجار الثورة الفرنسية كانت أوروبا تعيش أيضا ظلمة إقطاعية وأصولية

[1]- محمد عمارة: الاسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1990، ص 18.

[2]- المرجع نفسه: ص 19.

واستبدادية، ثم كان التنوير الفلسفي والانفجار الثوري الذي لحقه مباشرة وهكذا انحلت العقدة وانفجرت أسارير التاريخ من جديد"[1]

4- " نتيجة تطور فيزياء ديكارت ثم نيوتن والمادية الانجليزية اللذان تأثر بهماكانط 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 ذد النظريات الاجتماعية والسياسية التي كانت تلك المبادئ بمثابة تبريريها"[2]

المبحث الثالث: الخلفية المعرفية لفلسفة الأنوار

كان الإنسان في القديم يعيش حياة بدائية مليئة بالهمجية، سكانها يعيشون ويمارسون عادات وفقاً لمبادئ وأسس تقليدية لا علاقة لها بالحضارة ولكن مع ظهور أشخاص ذوي العقول راجحة الساعين للقضاء على الأفكار القديمة المتزمتة، يمثلون حركة إنسانية هادفة لبلورة الفكر الاجتماعي والفلسفي في القرنين السابع عشر والثامن عشرن، والتي انطلقت من نقض الفكر الميتافزيقي والمبادئ التقليدية السائدة في العصر الوسيط ونادت بالعودة إلى الطبيعة الإنسانية التي تنبع أصلاً من الظروف الاجتماعية، وتعبر هذه الحركة من موقف فكري واضح المعالم يؤكد على إن منبع الأفكار هو الواقع الاجتماعي بذاته تهدف إلى حلول عصر جديد يعرف بعصر الأنوار.

كان لهذا العصر رواد كثيرون في تاريخنا الحديث والمعاصر الرافضين لكهوف الماضي والساعيين لمهاجمة الكنيسة والدولة القائمة، فالتنويريون يقدمون العقل على الخرافة ولم يريدوا سوى الوصول إلى حال من العدل والحرية العقلية والسياسية والدينية ويدافعون عن الإنسان في مواجهة العبودية الفكرية التي تؤدي إلى العبودية السياسية والفكرية والاجتماعية، ويرون أن العلم قفزة فظلال المجهول لمحو هذا الظلام وتنوير طريق المستقبل أمام البشرية.

ومن بين هذه الأنساق المعرفية التي كانت تسعى إلى نشر مبادئ التنوير وتحرير البلاد من الاجحاف وألوان الاضطهاد والخرافات والفساد نجد: فولتير، جون جاك روسو، منتسكيو، دافيد هيوم .

ومنه بفضل هذه الأنساق المعرفية تطورت حركة الانوار كحركة سياسية واجتماعية وفلسفية واسعة تطورت بشكل ملحوظ في **القرن الثامن عشر** في أوربا نشأت في انجلترا ولكن التطور الحقيقي كان في فرنسا وتحولت وتسعت هذه الحركة لتشمل أشكال الفكر الذي يريد تنوير العقول مع الظلام والجهل والخرافة وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير في التغلب على سيطرة الكنيسة ومناهج تفكير المدرسة السلوكية مما ادى إلى اعتدال على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي وتكوين نظرة عامة اجتماعية في الحياة **للقرن الثامن عشر** .

[1]- هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوربي، ص 13.

[2]- جورج بولتير: فلسفة الأنوار والفكر الحديث، ص 8.

أولا: مونتسكيو: (**1689–1755**): "هو ناقد اجتماعي ومفكر سياسي أدرك ما في بيئته من نقائص فعمل على التنبيه إليها" [1].

كان منتسكيو مفكر سياسي أكثر هيبة ونفوذا في دائرة المعارضة البرجوازية في القرن الثامن عشر في فرنسا كان له كتاب تحت عنوان "**روح الشرائع**"، لعب دورا بالغ الأهمية في نشر الأفكار الدستورية المعتدلة والترويج لها في أوساط فرنسا ونشر "**رسائل فارسية**" سنة 1721م تخيل فيها اثنين من أبناء فارس يزوران ويبعثان بخواطرهما إلى أصدقائهما في وطنهما، هذه الخواطر عبارة عن نقد المجتمع الفرنسي في أخلاقه وعاداته وديانته.

تتميز الرسائل الفارسية بأهمية خاصة من متطور تاريخ الأفكار الاجتماعية والسياسية، وتشكو أحيانا الأفكار السياسة التي يعبر عنها منتسكيو في هذا الكتاب من قلة الوضوح، وكثيرا ما يتفق أن تتناقض ملاحظاته بصدد الأحداث التاريخية، وهذا التناقض لا يجدد دوما ما يبرره، ولو شكليا. وقد طرح منتسكيو مشكلة الدولة والمجتمع في صورتها العامة في الرسائل التي تدور حول سكان المغارات والكهوف أي من يسميهم بـ: "**التروغلوديين**"[2].

وإن تأملات منتسكيو السياسية التي نجدها مثيرة هنا وهناك في الرسائل الفارسية نجد منتسكيو يؤكد على تفصيل فكرتين هما: "**الإعتراف بالأخلاق الاجتماعية**" كشرط لازدهار الشعوب أكثر أهمية في المؤسسات السياسية "**الاقرار بالحرية**" كأسمى ثورة في الوجود الانساني فهو في تأملاته السياسية يلتزم عادة بالاتزان والاعتدال إلا أننا لا نستطيع أن ننكر مع ذلك أن الرسائل الفارسية تتضمن قطعة على ملوك فرنسا فهو يرفض النظام الملكي القائم في بلده ويحبب التحول إلى نظام جمهوري ويرى بضرورة التوازن بين الملك والشعب.

ولا يخفي منتسكيو إعجابه بالنظام السياسي الانجليزي، فالإنجليز لا يدعون لملكهم فرصة لتوطيد سلطته[3].كما يروي عنهم مونتسكيو بأنهم يرفضون الاعتراف بشرعية سلطة لا تعرف لنفسها من حدود ولديهم حب للحرية وإقامة النظام الجمهوري فرسائل منتسكيو كلها تعبر عن الكراهية للاستبداد، ومفهوم الحرية هو المعيار الأساسي للعلاقات السياسية فهو يدعو إلى الحرية الحلوة المطابقة للعقل والانسانية والطبيعة.

ويعتبر منتسكيو الحرية هي "**الحق في فعل كل ما تتيحه القوانين**"[4].

ومن المفروض أن تكون القوانين موافقه إلى حد أقصى لكل شعب الذي من أجله سنت ولقد كان الشاغل الأول لمونتسكيو تحقيق الحد الأقصى من الحرية بما لا يتنافى من الوضع التاريخي في فرنسا، وقد كتب ما

[1] – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 194.
[2] – ف. فولغين: فلسفة الأنوار، ص 50.
[3] – المرجع نفسه: ص 51.
[4] – إميل بريه: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 85.

كتب فيه وتعددت الدارسات حول أصول الملكية الفرنسية وطبيعتها، أما الملكية فتتميز بمراتب وبمقامات وبنبالة وراثية ولكن ذلك كله ينظمه القانون يقول منتسكيو " إن قوة القوانين في الأولى وذراع الأمير مرتفعة دوماً في الثانية، تنظمان وتحويان كل شيء"[1] والحال أن الملكية مهددة دوما إلى الفساد والاستبداد إذا ما أقترنت بالقانون وإن مطلب القانون والحرية ومحاولة القضاء على الاستبداد ليس مطلبا كليا للطبيعة البشرية، وإنما هو بالأحرى توزان بين جميع القوى الاجتماعية.

" يثير منتسكيو في الرسائل مسألة التسامح الديني وإنما من منظور مصالح الدولة في المقام الأول، فمن شأن تعدد الأديان في رأيه أن يعود بالفائدة على الحكم، فالتناقش فيما بينهما يحث المؤمنين بها على التقيد تقيداً صارماً بالقوانين المغيرة للمجتمع ومن الامتناع عن كل عمل قد ينال سمعة دينهم وأولئك الذين لا يعتنقون الدين الرسمي هم في العادة أكثر كداً في حياتهم وأكثر ذكاء في أعمالهم"[2].

يرى منستكيو أن سائر الطوائف الدينية لا تمنح لها حقوق مماثلة للحقوق التي تتمتع بها الكنيسة لأنها هي المهيمنة فهو يرفض المجموعات المسيطرة التي تفرض أرائها على الطبقات المتوسطة الحال لأن في نظره هذا الاستبداد والهيمنة يمنع ويقضي على الحرية والقانون داخل المجتمعات التي تزرع نوع من الهدوء والسكينة " يؤكد منتسكيو على الحرية والقانون حيث يعرف هذا الأخير في قوله " إن القانون إجمالا هو العقل البشري" لأنه يحكم شعوب الأمم قاطبة وليست قوانين أمة من الأمم إلا حالات خاصة لتطبيق هذا العقل البشري"[3]

يميز مونتسكيو ثلاثة أشكال رئيسية للحكم " الجمهوري والملكي والاستبدادي فهو من معارض النظام الاستبدادي اما موقفه من الملكي فهو أكثر تعقيدا والنظام المفضل عنده هو النظام الجمهوري الديمقراطي وهذا مان نجده في قوله (حتى في الحكم لا لشعبي لا ينبغي ان تسقط السلطة بين أيدي الطبقة الدنيا).

وفي الأخير يمكن القول ان مونتسكيو قد نادى بالتسامح بحرية الكلام والصحافة والدستور المعتدل ونظام الحكم السياسي الانسب كان غرضه من كل هذا هو اعادة النظر في الأشكال التقليدية أي ليفرض نهجا في التحول الثوري .

[1]- ايميل بريه: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 87.

[2]- ف. فولغين: فلسفة الأنوار، ص 53.

[3]- المرجع نفسه: ص 54.

ثانيا: فولتير(1694م–1778م): هو الكاتب الشهير الذي سما بالنثر الفرنسي، وهذا السمو أنهك سائر قواه ونرى أنه عالج مسائل معروفة بأساليب معروفة للقضاء على الأصول التقليدية .

"نلاحظ أن فولتير كان يتحدث عن التنوير بصيغة المفرد وكان يريد بذلك اقامة تمييز بين المعنى التقليدي والحيادي للكلمة أي تجميع المعلومات والمعارف وبين المعنى النقدي الحديث أي نقد العقائد الدينية المسيحية"[1]

كان فولتير يستخدم مصطلح التنوير لدلالة على عصره ومعارضته بالعصر السابق أي العصر السابع عشر، ولم يتجرأ على شن حربه الشعواء على الأصولية الدينية إلا بعد 1763م، وهذا دليل على مدى تهيبه من عواقبها، وكان فولتير ذا نزعة دينية ولكنها غير مرتبطة بأي دين حيث أنه أكد على المبادئ الدينية الاخلاقية داخل المجتمعات، فالفلسفة عند فولتير تنحصر في الاخلاق وانها هي النموذج الأول في الفلسفة والفضيلة الرئيسية هي التسامح، فدعى إلى توفير السعادة والعدل بين الناس وإلى نبذ كل أنواع التعصب وإلى توفير الحرية والسياسية والفكرية، كما لعلب فولتير في القرن 18م دوراً أساسياً على أكثر من صعيد كان هدف فولتير الوحيد هو القضاء على المجتمع الاقطاعي القديم.

"فولتير واحد من مؤسسي حركة الانوار الكبرى وقد ظل حتى وفاته، فقد عمل فولتير على ترويج الأفكار الجديدة ونشرها بحماسة فائقة وإن مؤلفاته وحياته تعكسان بوجه عام كامل مراحل عصر الانوار، فهو الوجه المحوري لهذه الحقبة الفريدة والبارزة في تاريخ البشر"[2].

عاش فولتير في فرنسا وبعدها نفي بسبب الظروف إلى انجلترا، وقد ساعدته اقامته في انجلترا على توسيع أفقه الاجتماعي والسياسي والفلسفي، حتى في كتابات له نلمس أنه من الدعاة للأفكار الجديدة في انجلترا وأتيحت له الفرصة لتعرف على نظام والى واقع يختلفان كل الاختلاف عن الوضع القائم في فرنسا.

" اكتمل فولتير تكوينه كداعية الأفكار الأنوار، فقد عاد من انجلترا بـ **الرسائل الفلسفية** التي وصفها **"ج.لانسون"** بأنها أول قنبلة قذف بها صرح النظام القديم "[3]

لهذا نجدا فولتير في كتاباته الادبية سلاحا من أسلحة الصراع في سبيل مستقبل البشرية الأفضل مرهونا في نظره– بتقدم الأنوار– بانتصار العدالة وبانتصار العقل والحقيقة .

"إن مهمة نشر الانوار تحرير العقل البشري من عبء الأفكار المسبقة"[4].

---

[1] –هاشم صالح: مدخل الى التنوير الأوربي، ص 236.

[2] –ف، فولغين: فلسفة الانوار، ترجمة هنريت عبودي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2002، ص 25.

[3] – المرجع نفسه: ص26.

[4] – المرجع نفسه: ص 26.

وقد احتلت حرب فولتير على الاباطيل والخرافات والاحكام المسبقة المرتبطة بالدين التي كانت موضع اعتناء من طرف الكنيسة التي كانت العدو الرئيسي في نظر فولتير لأن الاباطيل والاحكام المسبقة الدينية هي الأكثر تنافياً مع العقل كما تسبب في توليد المصائب الاجتماعية، لأن هذا التحرر ينظم العلاقات الاجتماعية .

"إن الطقوس والشعائر ليست ضرورية إلا لعامة الشعب بحسب ما يرى فولتير ، وليست بحاجة اليها لكي يسلكوا سلوكاً مستقيماً في المجتمع"[1]

إن الايمان المسيحي هو السائد في زمن فلوتير فكان فولتير مصر على القضاء على هذه الديانة لأنها سبب في التخلف العقلي لما تحتوي عليه من اساطير وخرافات مؤثرة .

فولتير من الفلاسفة المبدعين والمبتكرين في عصر الانوار حيث أنه رفض كل الأفكار القديمة المنتشرة في العصر القديم مثل التعصب والخرافة والاضطهاد وتحمل كل ظلمات الرأي في العلم، والفلسفة والسياسة والدين التي ظلت سمات باقية للشخصية الفرنسية حتى عصره .

"كان فولتير مؤلها طبيعيا في الدين، إذ انه يرى أن هناك نظاماً كافياً في الطبيعة يؤدي بنا إلى الأيمان بالله، كما أنه يذهب إلى أن العالم يكون سيئاً بدرجة قليلة عندما لا نؤمن بالله"[2].

لذا كره فولتير الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا في عصره بسبب خرافاتها واضطهادها، وكان يرغب في أن يحل الدين الطبيعي لمذهب المؤلهة في عقول الناس المفكرين محل الكنيسة الكاثوليكية دون أن يسبب ذلك إزعاجاً لدين العوام كما يظهر لنا فولتير كيف أن كل الشعوب القديمة كانت تؤمن بخرافات وأساطير وينتهي بالقول على أن هذه الخرافات والأساطير من صنع القساوسة والكهنة.

لقد انشغل فولتير في الكفاح ضد طغيان الكهنة ورجال الدين لدرجة أجبرته في السنوات الأخيرة من حياته على الانسحاب من الحرب ضد الظلم والفساد السياسي وهو يقول:" إن السياسة ليست من شغلي، لقد أوقفت نفسي دائماً على بذل جهدي المتواضع لأجعل من الناس أقل سخافة وأكثر شرفاً "، وهو يعرف ما تصل اليه الفلسفة السياسة من تعقيد .

وكان فولتير في مجال السياسة يتمنى لفرنسا الحريات التي كان الانجليز في الطبقات الوسطى يتمتعون بها فيما أنه يجب تقليد شكل الحكومة الملكية المستنيرة" لقد كان طابع التنوير في فرنسا أكثر تطرفاً وكان هداماً أكثر مما كان في انجلترا بسبب عدم مرونة نظام الحكم القديم، فلقد كان معظم الحكام في الكنيسة والدولة ضيقي الأفق،

[1] – هاشم صالح: مدخل الى التنوير الأوربي، ص 205

[2] –وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، ط1، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2010، ص 233.

ومتعسفين وفاسدين ولم يجدوا طريقة للإصلاح أشكال الظلم ولم يخففوا الفقر المدقع، ولم تكن لديهم الرغبة في أن نستفيد من انتقادات الفلاسفة"[1].

كان الحكام الفرنسيين يواجهون الفلاسفة بالسجن عندما يشترون أراء وموضوعات سياسية وعلمية واقتصادية ودينية ولم يسمحوا للفلاسفة بحرية التعبير والنشر ومع مرور الوقت شعر معظم الشعوب بمرارة ونجحوا تحت قيادة فولتير في أن يجعلوا ادعاءات الكنيسة والدولة مدعاة للسخرية والاستهزاء وفقدت الحكومة ثقة الشعوب تماماً، وهذا ما نجده في قوله:" ينبغي أن نترك العميان العجائز يموتون في ظلامهم"[2].

ولقد تطرق فولتير أيضا في دعمه لحركة الأنوار إلى التاريخ مبيناً في ذلك أنه لا يجب أن لا نتمسك بكل ما هو قديم، حيث يقول :"إن الأزمة الماضية كأنها ما وجدت قط، فمن الواجب دوماً أن ننطلق من النقطة التي نحن فيها والى النقطة التي وصلت إليها الأمم"، ويقول أيضا عن العالم القديم "إن كل ذلك العالم القديم كان مختلفاً أشد الاختلاف عن عالمنا بحيث يتعذر علينا أن نستخلص منه اليوم أي قاعدة للسلوك"[3].

فمن هذا يرى فولتير أن التاريخ لامعنى له لذا يجب على الارادات والأهواء البشرية أن تتبع العقل وكل ما يمليه علينا من أفكار جديدة لنصل إلى التقدم ونقضي على ما هو قديم، مما يجعل فكرنا وطبيعة عيشنا متأخرة لا جديد فيها .

وهكذا ظل فولتير يمجد الأنوار وينشره ليسيطر على التعصب الجاهلي يقول:**"يبدوا أن التنوير يشع وينتشر في كل الجهات ولكن المستنيرين لا يتواصلون فيما بينهم بما فيه الكفاية أنهم فاترون، هذا في حين أن نار التعصب لاتزال مشتعلة"**[4].

وفي الواقع أن فولتير كان واهما أو متفائلا أكثر مما ينبغي، صحيح أن التنوير أنتصر على صعيد البيئات المثقفة في باريس بدءاً من النصف الثاني من **القرن الثامن عشر** وأصبحت أفكار التنوير والعقلانية والحداثة حقيقة واقعية، وهكذا انتصر فولتير في عمله حتى وفته المنية، وكتب على العربة التي حملت جثمانه هذه الكلمات:" **لقد أعطى فولتير العقل قوة دافعة عظيمة، وأعدنا وهيأنا للحرية**"[5].

وكتب على قبره هذه الكلمات الثلاث: **هنا يرقد فولتير**[6].

وفي الأخير أصبح فولتير المنارة المشعة للأجيال بأسرها .

---

[1] – وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص334.

[2] –إيميل برييه: تاريخ الفلسفة، ج5، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1993، ص 334.

[3] –المرجع نفسه: ص 187.

[4] – هاشم صالح: مدخل الى التنوير الأوربي، ص 38.

[5] –المرجع نفسه: ص 38.

[6] –ول ديورونت: قصة الفلسفة، ص 314.

ثالثا: دافيد هيوم (**1711 – 1777**) درس في إحدى جامعات فرنسا وفي سن الرابعة والعشرين أصدر اول كتبه وهو أشهرها (**رسالة في الطبيعة البشرية**) ولكن هذا الكتاب لم يأبه له أحد فاضطر هيوم ان يعيد كتابته من جديد وأعطاه عنوانا جديدا هو (**بحث في العقل البشري**) ومع ذلك ظل هذا الكتاب خاملا وقد قال هو نفسه (**ان كتابي قد ولدته المطبعة ميتا**). أما كتبه الاخرى فهي مقالات سياسية ، محاورات في الدين الطبيعية، تاريخ إنجلترا وغيرها، (**نشر كتاب بعنوان البحث في الفهم الإنساني**) عام 1748 الذي شرح فيه نظريته في المعرفة ثم بحث في قواعد الأخلاق عام 1751 ونشرها عام 1755[1].

رفض هيوم وجود أفكار فطرية في العقل وان كل أفكارنا مرتبطة بالتجربة وفي كتابه عن الطبيعة الإنسانية يتحدث عن نظريته في المعرفة من حيث اننا ندرك العالم من خلال الانطباعات الحسية والانفعالية والعاطفية والأفكار هي بمثابة صور وانعكاسات لتلك الانطباعات الحسية في التفكير ثم تقوم الذاكرة بحفظ الأفكار وفق ترتيب حدوثها .

الفرق الأساسي بين الانطباعات والأفكار تكمن في ان الانطباعات تترك اثرا أكثر وضوحا بفعل اتصالها المباشر مع المعطيات الحسية وهنا العقل لم تعد له وظيفة سوى التذكر وتداعي الأفكار المستمدة من الخبرة الحسية).

يرى هيوم أن كل ما يخضع لعالم الحس يمكننا من معرفته، وغن التجربة تعطل العقل لان في نظره وظيفته واحدة وهي التذكر و مراجعة الأفكار المستمدة من التجربة وان التجربة هي المصدر الوحيد لعلمنا وكل ما ندركه من تجارب حياتنا هي مجرد إحساسات ومادام العقل لا يعلم إلا طائفة من الإدراكات الحسية كان من المستحيل ان نكون بعقولنا فكرة عن شيء ما بمعنى ان كل افكارنا صادرة عن التجربة ومنه ليس لدينا أفكار فطرية ولم يعد هناك دور مهم للعقل سوى التذكر وإعادة الترتيب الصورة الحسية.

لقد لخص الموقف التجريبي مما رأى فيه انها عناصر تجريبية ، وقد وافق هيوم لوك في ان الخبرة الحسية مصدر معرفتنا الوحيد ومن ثم ليس لدينا افكار فطرية وأن معرفتنا محددة بحدود حواسنا وأفكارنا)[2].

دافيد هيوم هنا يثبت أن التجربة والخبرة الحسية في طريقنا الوحيد للوصول إلى المعرفة وإن القول بوجود أفكار فطرية هو أمر تعسفي وأنه لا وجود لعلم مستقل تمام الاستقلال بعيد عن خطوات التجربة ومنه يتضح ان هيوم متسق كل الاتساق مع المذهب التجريبي.

وإن وجود العالم الخارجي ووجود الله تعالى ووجود النفس الإنسانية ونحوها أمور عند دافيد هيوم نقتصر ملكاتنا الإنسانية لمعرفتها على المعرفة البرهانية ، وإن هيوم لا ينكر هذه الموجودات وإنما ينكر ان لدينا معرفة برهانية على وجودها وقد اتفق هنا مع كانط.

[1] - أيوب أبو دية: العلم والفلسفة الأوربية الحديثة من كوبرنيق إلى هيوم، دار الفرابي، ط1، بيروت، 2009، ص203.

[2] - إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة، دار الوفاء، مصر، د.ط، 2000، ص 321.

"وكان تأثير هيوم أبعد مدى وقد قال كانط فيما بعد أن هيوم ايقضه من سباته الدوغماتي"[1].

وقد اعترف كانط بذلك التأثر وان هيوم أنقضه من سباته نتيجة هجومه الشديد على مسلمات العقلانية فكان هذا الهجوم الهيومي على المذاهب العقلانية بمثابة تنبيه لعقل كانط الذي بقي مدة طويلة واقعا تحت تأثير المذاهب التجريبية .

وكان اهتمام كانط بفلسفة هيوم نقطة تحول في فلسفته نتيجة ما اثره في ذهنه من شكوك في كثير من التصورات والمبادئ التي قامت عليها المذاهب العقلية واهمها مبدا العقل واهمها مبدأ العلية (يرى كانط ان مبدا العلية مبدا اوليا في العقل وبفضله تتحول التجريبية إلى قضية اولية كلية ضرورية ويجب فحص سائر المبادئ المطوية في العقل 'وتعيين وظائفها في المعرفة العلمية)[2].

كان كانط يعتقد أن العملية ليست مجرد عادة تقوم على التكرار لكن هيوميرفض هذا فالقول بأن العلية مجرد عادة هو امر غير مقبول لأنه يهدم العلم والأخلاق معا وان العلية عنده مفهوم وهمي ومضلل ومنه اكد هيوم ان قدرة الذهن لا تتعدى التركيب والنقل والزيادة والإنقاص للمواد التي تزودنا بها الخبرة والحواس ويرى ان كل مواد التفكير مستمدة من الحواس ومنه يمكن القول ان تأثير هيوم بمسألة العليا يعد تأثيرا بالغ الأهمية بالنسبة له.

وكانت فلسفة هيوم لها دور كبير في التأسيس الفلسفي كانط إذ يرى بعض الباحثين ان معرفة كانط لهيوم كانت بدءا من 1755 حيث ان كانط كان معجب بهيوم ومؤيد له في حياته الفلسفية .

وقد كان توازي كبير موجود هيوم وكانط من خلال العناوين الرئيسية لأعمالهما فالسؤل المحوري الذي بنى عليه كانط وهيوم فلسفتهما هو:

ما هو الإنسان ؟ وقد تفرع على هذا السؤال ثلاثة أسئلة هي:

1 – ما هي حدود العقل الإنساني ؟

2- ماهي افاق وحدود الامل الإنساني ؟

3 – ماذا ينبغي على الإنسان ان يعمل؟

[1] - إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة، ص 324.

[2] – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 210.

وقد حاول كلمنهما الإجابة على هذه الأسئلة فقد أجاب هيوم غفي كتابه ((المبحث في الطبيعة البشرية)) من خلال ثلاثة جوانب: المعرفة العواطف، والاخلاق وقد أجاب كانط بثلاثة كتب شبيهة جدا بتقسيم هيوم لكتابه : وهي نقد العقل المحض – نقد العقل العلمي – نقد ملكات الحكم[1].

وهذا يعني ان هناك تناظر وتشابه بين كانط ودفيد هيوم وأن هيوم أثر على كانط تأثيرا شديدا من خلال نقده وشكوك حول مبادئ المذهب العقلاني الذي نشأ فيه كانط ولكن رغم ذلك فإن كانط تلميذ هيوم ولكم ينتمي إلى مدرسته النقدية الشكاكة بل اخذ منه فكرة النقدية لا مضمونها.

وفي الاخير يمكن أن نستنتج جهود هؤلاء المفكرين المتحررين في القرن الثامن العشر في مجموعة من الافكار الأساسية :

1- الرفع من شأن العقل وتحكيمه في كل الأمور بما في ذلك الأمور الدينية.

2- رفض كل سلطة دينية او سياسية لا تستطيع ان تجد لها ما يبررها في عقل الفرد المفكر.

3- الثورة ضد سلطة الكنيسة وضد الظلم والمفاسد والإستبداد في جميع المجالات وضد الخرافات والنفاق الاخلاقي في التفكير .

4- الإيمان بالتطور والتقدم والتحرر الفكري .

5- التمهيد ى لحركات إصلاحية أكثر واقعية في خدمة الجميع[2].

وأيضا سعت هذه الحركة غلى تحرير الإنسان من التقاليد الإقطاعية والملكية المستبدة والملكية الخاصة وحققت نجاحات على ثلاث مستويات:

المستوى الثقافي : يتركز التنوير على العلم والعقل .

المستوى الاجتماعي : يرتكز التنوير على الحرية والمسواة .

المستوى السياسي" : يرتكز التنوير على العدل والديمقراطية.

تحت لافتات عريضة قوامها المذهب الإنساني، حقوق الطبيعة البشرية وحرية العقل اولا واخيرا ومنحه المكانة الاسمى خلافا لما كان سائد في العصور الوسطى.

[1] - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، 210.

[2] - صابر جيدوري: المثالية الكانطية وأبعادها التربوية، مجلة جامعة دمشق، العدد 1و2، دمشق، 2011، ص 10.

رابعاً: جون جاك روسو(1716م–1778م)"ولد في جنييف، حياته حرة وغير سعيدة، قضى معظمها في فرنسا، وعانى في السنوات الأخيرة من حياته من عقدة الشعور بالاضطهاد، كان ينقصه ضبط النفس، ولقد أعترف في كتابه "**الاعترافات**" بضعفه وعيوبه"[1].

روسو فيلسوف كانت له أفكار وضعها في صور مجردة لا تختلف اختلافا كثيرا عن افكار كتاب من عصر التنوير، ولقد قام بالكثير لكي يغير طابع الفكر الأوربي في الفلسفة السياسية والأدب، كانت له كتب عديدة منها: **مقال في العلوم والفنون، مقال في أصل التفاوت بين الناس، العقد الاجتماعي، أميل أو في التربية.**

كان لروسوا حقداً عميقاً على العلاقات الاجتماعية القائمة وزودته بحساسية مفرطة إزاء ألام الجماهير المضطهدة والمستعبدة، حيث انه كان ممثل طبيعي لهذه الجماهير وكمدافع لها وعن مصالحها.

"إن كتاب روسو مقال **"في أصل المساواة بين البشر"** في سنة **1754م** هو في الواقع المفتاح الاساسي لفهم نظريته الاجتماعية"[2].

ينطلق روسو في فلسفته الاجتماعية من أطروحة الحالة الطبيعية السابقة على ظهور القوانين والدولة، ويعلن في هذه المقالة أيضا أن وصف هذه الحالة الطبيعية قد لايعبر عن حقيقة تاريخية بل شكل فرضية ضرورية لتوضيح طبيعة الأمور أو بتعبير آخر لتقيم الوضع الذي نحن فيه اليوم، ولحل أصل اللامساواة يقتضي معرفة الانسان الطبيعي، ولكن التقدم وتراكم الاخطاء والمعارف الجديدة، وصدمة الاهواء المدمرة غيرت النفس البشرية حتى بات صعباً تعرفها.

"إن لم نكشف عن حقيقة الانسان في الحالة الطبيعية، استحال علينا أن نفهم القانون الطبيعي الأكثر ملاءمة لتكوينه، والأسس التي قام عليها المجتمع البشري وتنظيمه السياسي وأسباب ظهور اللامساواة"[3].

وفي الكثير من الأحيان ننطلق من النفس وتغيراتها لمعرفة سبب ظهور التفاوت .

إن الاجتماع قد أضحى ضروريا في نظر روسو لذا فهو يرى أنه يجب ان نصلح مفاسده بأن نقيم الحكومة الصالحة ونهيئ لها بتربية مواطنين صالحين .

" ايجاد ضرب من الاتحاد يحمي بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه، ويسمح لكل وهو متحد مع الكل بألا يخضع إلا لنفسه وبأن تبقى له الحرية التي كان يتمتع بها من قبل"[4].

[1] –وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 238.
[2] –ف.فولغين: فلسفة الانوار، ص 212.
[3] –المرجع نفسه: ص 213.
[4] –يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 203.

هذه المسألة التي يعالجها في كتابه "العقد الاجتماعي"، فيذهب إلى ضرورة أن تحل القانون محل الإرادة الفردية أي أن يعدل كل فرد عن أنانيته وينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله، وهذا هو البند الوحيد للعقد الاجتماعي إذ بمقتضاه يصبح الكل متساوين وأن نعود إلى الارادة والاخلاق والعلوم التي هي مطلب للعقل الذي هو من طبيعة الانسان .

في حين يرى روسو أن العقل أناني بالطبع لأنه يحسب ويرجع كل شيء للأنا فهو أصل الشقاء، وأن العاطفة هي المرشد الأمين الكافي للتحقيق السعادة، يقول روسو:" كل ما أحسنه شر فهو شر، الضمير خير فقهاء"[1]، ويقف روسو على هذا الرأي فقد تصور العقل آلة في خدمة الانانية على حين أن العقل يستكشف لنفسه قيمة خاصة.

"روسو لم يؤمن بالعقل إلا قليلا، ويريد العمل ولم ترهبه مخاطرة زج البلاد في الثورة، واعتمد على مشاعر الأخوة لإعادة توحيد العناصر الاجتماعية التي بعثرتها الاضطرابات واستئصال العادات القديمة، فلنتخلص من القوانين وبعدئذ يحصل الناس على حكم المساواة والعدالة"[2].

كما يؤكد روسو أن أصل عدم المساواة راجع إلى المدينة والحضارة والآداب والعلوم و دعى إلى الحالة الطبيعية التي كان يعيش فيها الأنسان.

ولقد ذكر روسو في مقالته أن الثقافة أقرب إلى الشر، وأشار إلى الفوضى التي سادت في أوربا أثر انتشار الطباعة والقراءة فيها، فحيثما تنشأ الفلسفة تفسد الأخلاق بين الشعوب،" أعلن روسو بجرأة بأن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان المفكر حيوان فاسد الأخلاق ومن الأفضل لنا التخلي عن تطورنا العقلي السريع والاتجاه إلى رياضة القلب والمحبة فالتعليم لا يجعل الانسان فاضلا وصالحا، ولكنه يجعل منه حاذقا وبارعا في الغش، والغريزة والمشاعر جديرة بالثقة أكثر من العقل"[3].

ومن هذا فإن روسو يقر بتفوق الشعور عن العقل فهو يمجد الشعور وينتقد الدين والعقل ولقد كان لروسو دورا في تاريخ تطور علم المجتمع فهو مؤسس للفكر الاجتماعي وساهم إلى حد كبير في تطوير هذا الأخير وظلت أفكار روسو كسلاح في الكفاح ضد النظام القائم الذي يسود التفاوت واللامساواة والاستغلال داخل المجتمعات.

[1] – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 204.

[2] –ول ديورانت: قصة الفلسفة، ص 308.

[3] – نفس المرجع: ص 324.

الفصل الثاني

مرتكزات فلسفة الأنوار

الفصل الثاني: مرتكزات عصر الأنوار

لقد كان العصر الذي عاش فيه كانط عصراً مزدهراً في كل المجالات الفلسفية والعلمية ومن مظاهر ذلك بروز مذاهب وتيارات فلسفية عميقة في كل من انجلترا والمانيا وفرنسا تحديداً، أما العلم فقد ازدهر ونما بوتيرة متسارعة ابتداءاً من القرن السادس عشر خاصة في عصر التنوير الذي نمى نمواً متزايداً في المعارف والقيم وفي مجالات الحياة كافة ومن الواضح أن هدف المعارف والقيم تأخذ طريقها نحو التقدم والتطور في ظل محاربة العادات القديمة السائدة في المجتمعات الوسطى، ونحن في هذا الصدد نحاول معالجة أفكار عصر التنوير الاساسية بهدف تشييد نموذج لهذا العصر والطريقة التي كان يفسر بها العالم، وهناك ارعبة أفكار يقوم عليها هذا العصر وبفضلها شهدا نوع من التطور على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافي وحتى الاجتماعي ومن هذه الافكار نجد: العقل ، الحرية، التقدم.

المبحث الأول: العقل

المطلب الأول : العقل بحسب كانط

هو مجموعة المبادئ الضرورية والمعاني الكلية التي تنظم المعرفة وهو الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة، وإذا قلنا بوحدة العقل وموضوعه دل العقل حينئذ على المطلق نفسه، فكل واحد منا يشعر أنه بداخله عقله يصحح احكامه وبه يصل للصواب، إذا احتكم به فهو "قوة الاصابة في الحكم"[1]، اي تمييز الحق من الباطل، والخير من الشر، الحسن من القبيح، الصحيح من الخطأ فهو القاعدة الأولى، ولا يطلق على شيء أنه حق إلا بالاحتكام والتمسك بالعقل الثابت والمتزن في احكامه فهو مضاد للهوى، لأن الهوى يمنع المرء من الاصابة في الحكم.

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

ويطلق لفظ العقل أيضاً على مجموعة الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة كالأدراك والتداعي والذاكرة والخيال.

[1]-جميل صليبا : المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1976، دط، ص 86.

[2]- المرجع نفسه: ص 88.

"العقل هو ركيزة من ركائز النهضة، فضلاً عن انها قد مارسها المسلمون عملياً، واقعاً عاشه المسلمون في حياتهم في سلسلة متعاقبة من التاريخ"[1]، فهي المتطور الاسلامي يعد العقل عامل من عوامل النهضة الثقافية والتفكير العقلاني في مواجهة الخرافة والتفكير الخرافي وفي الاسلام نجد أن العقل هو مناط الأهلية للخطاب الآلهي تشريفا وتكليفاً، وحجة الله على عباده بالتكليف امراً ونهياً، وفاقد العقل ليس مؤهلاً للخطاب الالهي أصلاً لا أمراً ولا نهياً.

والعقل هو ميزة خص الله بها الانسان دون بقية الكائنات ليصبح بذلك مؤهلاً لفهم الخطاب الإلهي، فإن العقل هو وسيلة لفهم القرآن وأدائه، ومنه فإذا كانت وظيفة العلم القضاء على الجهل، فإن وظيفة العقل القضاء على الخرافة ، فالعقل هو جناحاً للنهضة الثقافية للشعوب .

ومرتكز 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 للكائن العاقل للغايات العظمى للعقل البشري"[2].

فغاية العقل يمكن حصرها في مصطلح الثقافة، وإن أصالة العقل تكمن بالأحرى بصورة ما، في تحقيق غايات يشترك بها الإنسان والحيوان، إن العقل هو ملكة تنسيق وسائل غير مباشرة الثقافة.

بمواجهة التجريبية يؤكد كانط أن هناك غايات للثقافة خاصة بالعقل أكثر من ذلك وحدها غايات العقل الثقافية يمكن أن يقال عنها إنها غايات أخيرة بصورة مطلقة" إن الغاية الاخيرة هي غاية بحيث لا تستطيع الطبيعة أن تكفي لإنجازها ولتحقيقها بالتوافق مع الفكرة، لأن هذه الغاية مطلقة"[3].

أما بالنسبة للعقلانية فهي تعترف بأن الكائن العاقل يلاحق غايات عقلية بالضبط، لكن ما يدركه العقل هنا كغاية إنما هو شيء خارجي وأعلى: كينونة، خير، قيمة مأخوذة بوصفها قاعدة للإرادة .

[1]–جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، بيروت، ط1، 1997، ص 07

[2]–محمد السيد الجليند: فلسفة التنوير "بين المشروع الاسلامي والمشروع التجريبي"، دار العلوم، القاهرة، د.ط، 1999، ص 48.

[3]– المرجع نفسه: الصفحة نفسها .

وإن غايات العقل أو مصالحه بحسب كانط لا تخضع لتجربة ولا لغايات أخرى خارج العقل يقول:" إن المفاهيم لا بل كل المسائل التي يقترحها علينا العقل الخالص لا تكمن في التجربة بل في العقل... إن العقل هو الذي ولد وحده هذه الأفكار في أحشائه وهو ملزم إذن ببيان قيمتها وبطلانها"[1].

فالعقل عند كانط هو مصدر المفاهيم فهو القوة العاقلة في الانسان هي أصل كل علم حقيقي، ومنبع كل معرفة ضرورية وصادقة صدقاً مطلقاً، وعن قدرة العقل بصورة عامة بالنسبة لكل المعارف التي يمكن أن يتطلع اليها بمعزل عن كل تجربة هي قوية في تحديد مصادرها ونطاقها وحدودها دون تراجع في ذلك.

فكانط كان دائما يحاول القيام بفحص دقيق للعقل البشري من أجل معرفة طبيعته وحدوده قبل استعماله في أي مرحلة من مراحل العمل ومن فإن هدف الفلسفة النقدية عند كانط هي محاولة منهجية من اجل تعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة ومعالجة تلك المغالطات والتناقضات الكثيرة التي وقع فيها العقل الانساني على مر العصور نتيجة استخدامه فيما لا تصلح.

ولقد كانت مختلف المذاهب التقليدية كالعقلانيون والتجريبيون والحسيون تثق بالعقل البشري وقدرته على معرفة الاشياء، إلا أن هذا الوثوق بالعقل وقدرته على المعرفة وتحصيل الحقائق جعلت كانط يتناول هذا العقل بالنقد والامتحان، وقد يكون هذا ربما ما يبرر تسمية مذهبه بالذهب النقدي، فلقد كان يرى كانط بأنه يجب أن ننقد ونبحث في كيفية نشوء المعرفة وعلينا أيضاً أن نبحث في حدودها.

وإن البحث في طبيعة المعرفة البشرية وحدودها وشروطها وامكانها وحتى قيمتها هو الأصل في الفلسفة النقدية الكانطية، إذ لابد من امتحان اداتنا في المعرفة قبل الوثوق بها والإعتماد عليها، أي فحص الملكة العاقلة واختبار قدراتنا وطاقاتها على المعرفة، هنا يقوم كانط بتوسيع دائرة الفلسفة النقدية حيث نجدها تتفرغ إلى أسئلة أساسية ثلاثة:

- ماذا أستطيع أن أعرف؟
- وماذا ينبغي أن أعمله؟
- وما الذي علينا أن آمله؟

[1]- محمد السيد الجليند: فلسفة التنوير "بين المشروع الاسلامي والمشروع التحريبي"، ص 09.

وهذه الاستفهامات الرئيسية لخصت المشكلات النقدية الثلاث وهي : المشكلة المعرفة، المشكلة الأخلاقية، المشكلة الروحية، وأصبح لكل مشكلة مجالها الخاص، فخصص العقل النظري للمشكلة الأولى، والعقل العملي للمشكلة الثانية، وأخيراً(العقل العملي، العقل النظري معاً) للمسألة الثالثة وهي المسألة الروحية[1].

ومن خلال هذا قام كانط بامتحان العقل البشري وقدرته في الحصول على المعرفة غير مستعين تماماً بأي ملاحظة أو تجربة.

" لا تتوقف مصادر المعرفة في نظر كانط على ملكتي الحساسية والفهم، فقد إكتشف قوة ناطقة أطلق عليها إسم العقل، بمعناه الضيق، هذه الملكة الانسانية هي المنبع الأكبر للوهم، اذ العقل هنا يسعى دائما إلى مجاوزة مجال الفهم محاولا أن نجد للموضوعات أساساً غير مشروط "[2].

" العقل عند كانط هو القوة في كسب المعرفة من المبادئ...ومبدأ العقل عند كانط هو الكلي من حيث أنه يجد اللامشروط منطوياً في المعرفة المشروطة، معرفة الفهم، وبناء على هذا يكون الفهم عند هو الفكر في علاقات متناهي في حين أن العقل هو الفكر الذي يجعل اللامشروط موضوعاً له [3].

يعرف كانط العقل بانه ملكة القدرة التي تمدنا بالمعرفة وهي التي تحتوي على المبادئ التي تساعدنا على معرفة أي شيء معرفة قبلية محضة وأن آلة العقل هي مجموعة من المبادئ التي يمكن على أساسها تحصيل جميع المعارف القبلية الخالصة.

فالعقل يعد آلة منطقية تطبع الأفكار وما يدركه العقل ويقدمه لنا من مجموعة من المعارف هو منطقي علمي، كل الافكار التي يقدمه لا تكمن في التجربة بل في العقل والعقل وحده هو الذي وله هذه الأفكار وبين حدودها وقيمتها دون اللجوء إلى تجارب.

[1]–حميدي لخضر: طبيعة المعرفة عند إيمانويل كانط "حدودها وغاياتها"، ضمن مجلة التربية والابستمولوجيا، الجزائر، العدد السابع، 20014، ص ص 144-145.

[2]– عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص 99.

[3]–المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

"يعلمنا كانط أن العقل هو الذي ينتج الكوني وكل أهمية النظرية النقدية في كونها حصرت الاهتمام بكيفية انتاج هذا الكوني، والعقل وفق مبادئه القبلية–يضمن الاتفاق والتفاهم إنه مبدأ العمومية، وقوته تظهر في انه يربط بين الأخلاق والسياسة"[1].

وكانط هنا يعلمنا الاقتراب أكثر من انفسنا ومسألة عقولنا باعتبارها المصدر الوحيد والنهائي لكل القيم، فالعقلانية التي كان يسعى اليها كانط هي التي كانت تحرك الفلسفة النقدية خلال دراستها لموضوعات الاخلاق والجمال والسياسة بمعنى تحليل ملكة العقل في بعدها الاخلاقي والسياسي.

"إن العقل هو أساس كل تشريع وهو المنبع الأسمى لكل تشريع أخلاقي يدين على أعلى عرشه بصورة مطلقة الحرب طريقاً إلى الحق ويجعل من حالة السلام واجباً عاجلاً"[2].

إن العمل بالعقل هو أساس الأخلاق الأسمى والسلام للحياة الإنسانية فكانط يمنح للعقل المنزلة في الحياة الانسانية لأنه يعارض قيام أي حرب فالمجتمع الكوني الأخلاقي الذي يهدف إليه كانط ينكر الاستعمار إنكاراً تاماً بل ينكر حق الاقامة في الدول المحتلة .

ومنه فالطبيعة وهبت الانسان العقل وما يقوم عليه من حرية الارادة وهي انه على الانسان أن يرجع إلى عقله في تدبير أموره السياسية والاخلاقية داخل مجتمعه، ولذلك علينا أن نركز على الوظيفة العقلية فالعقل يهيمن على سلوك الانسان في المجتمع لهذا أشار كانط إلى مسألة الجبر الذاتي بمعنى أن الانسان مجبر وملزم بطاعة عقله حتى يبتعد عن السلوك المنبوذ ويحسن في سلوكاته التي تمثل قيادة الانسان.

المطلب الثاني: دور العقل

إن العقل عنصر جوهري في العالم، لذا وجب أن نثق فيه وان نتفانى في استخدامه في حياتنا العملية، ويعني ذلك أن العقل هو أساس الفلسفة العملية، وهو أساس نواة كل شخصية، وهو قادر على امتحان صحة القضايا وحقيقتها.

[1] – سمير بلكفيف : ايمانويل كانط، فيلسوف الكونية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص 243.

[2] –المرجع نفسه، ص 209

"يصل العقل إلى معرفة(ما) بواسطة أفعال للإدراك تشكل سلسلة من الشروط"[1]، يصل العقل إلى معارف عن طريق مجموعة من الشروط لكي يكون مجموعة افكار تتخطى التجربة، فأفكار العقل تتعلق بمفاهيم الادراك.

العقل يجعل الانسان يميل بطبعه إلى الاتساق وعدم التناقض في اتخاذ بعض القرارات واصدار بعض الأحكام، وكثيراً ما يصحح العقل إندفاع العاطفة أو هياج الغرائز، وهناك وظيفتان للعقل : فهو يمدنا بالتصورات الأولية وبالأفكار التي لا تسمد من الخبرة أو التجربة ويمدنا أيضاً بنوع من الحدس، فالعقل يصدر أحكامه وأوامره حتى يقي صاحبه من الوقوع في دائرة الأخطاء.

والعقل هو معيار القوانين الاخلاقية فهو الذي يملي على الانسان ما ينبغي أن يفعله بغض النظر عن التأثيرات الخارجية فهو الذي يرسم لصاحبه الاطار أو الشكل العام لما يترتب عليه فعله لذا فهو يعد وسيلة لإنتاج السعادة.

وهكذا يبقى العقل جوهرة الانسان التي تميزه عن غيره من الاشياء، فالإنسان الذي هو جزء من الكون يجب أن يكون عاقلاً في أفعاله التي يجب أن تصدر عن حكمة وتعقل.

إن العقل بحسب كانط هو سبب الحياة وان العقل لا يعتبر فقط ملكة لتحليل بل باستطاعته أن يحدد ا قوانين الارادة ويؤسس حرية العالم، ويجب أن نعامل الانسان بطريقة الاحترام بطريقة نحترم بها حريته وعن طريقه يمكن أن نتوصل إلى التربية الخلقية الدينية في التربية العملية مع الابتعاد عن كل المغالطات التي تثير فينا سوء المعاملات فيما بيننا:" لقد أنبتت تقاليد الأنوار فيما يخص تحديد الفكر بإثبات العقل واستبعاد اللامعقول على مستتبعات العصر اللامعقول لكلاسيكي الذي طور معطيات الفهم والفكر في عصر النهضة على ان فهمنا لمعنى الاسطورة يبقى غامضا، لأننا استعملنا هذا المصطلح مقابلا لليقين العملي بحسب فلاسفة فهم الأنوار بمعنى أن كل ما يتسم بطابع أسطوري يكون حتماً غير جدير باليقين العملي، فالعقل مفتاح الحقيقة والاسطورة مخبؤها، فبالعقل يستطيع المرء أن يسيطر على كل ما تخفيه الأسطورة أيضاً، وان يكتشف وظائفها أي عملية اخفاء وتوضيح ما تقوم به الأسطورة لفهم مقاصدها"[2].

[1]-جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، ص 34.

[2]-فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، دار المنارة، بيروت، د.ط، 1992، ص 69.

إن الفكر الأسطوري يحدد مواضيع ومواقف غامضة لا يمكن فهمها فهي تقدم تفسير خيالي لأصل الوجود لكن العقل معاكساً لها فهو يقدم مواضيع ومواقف سلسة يمكن فهمها بطريقة سهلة وبسيطة، فالعقل عند الكل هو: "العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم"[1]، وليس العقل أداة تفكير فقط، فهو ملكة تقدم لنا معارف ضرورية كاملة المعنى وبه نميز بين الصناعات وبين الجميل والقبيح.

ويمكننا القول أيضاً أن العقل هو آلة تقوم بطبع الأفكار كما تطبع الآلة الورق فعن طريق عملية التفكير يمكننا أن نتوصل إلى أفكار صائبة لحل مشاكلنا التي تواجهنا في الحياة " إن المنهج الذي يستخدمه العقل لا يكتفي بتجديد الموضوع داخل دائرة الطبيعة بل يطمح أبعد من ذلك إلى اكتشاف المعايير الجديدة في السلوك والعمل يخط فيها انتصاراته العلمية في مجالات الاقتصاد والسياسة كما في مجالات الفن والاخلاق والدين"[2].

ويقصد بالمنهج هنا الوسيلة التي يستخدمها العقل في تحديد المواضيع واكتشاف المعايير الجديدة لتأطير السلوك والعمل في نشر مجالات الحياة السياسية والاقتصادية وحتى الاخلاقية والدينية .

وما يهمنا أن هذا العقل يمكننا من السيطرة على العالم بالعلم اليقيني، وقد أخذ أشكال عديدة مختلفة في حاضرنا تحت عوامل توضح لنا هذه الأشكال دور العقل في الحياة بصورة واضحة، والتي تتجلى في تطور التقنية وارتباطها بالأرباح والهيمنة، فعودة العقل الينا في ثوبه الجديد تحددت في الاشكال الأتية:[3]

1- **الشكل التكنولوجي الحركي**: الذي يتطور يوميا في اتجاه تقليص قدرات الانسان البدنية والروحية فالإنتاج المعماري لهذا الشكل يتمثل في الكمبيوتر والآلات النووية، وهي نماذج للعقل الذي أصبح تقنية وأداة فقط، وقد يؤدي هذا إلى خدمة النوع البشري مما يسهل جميع خدماته، وهذا التطور التكنولوجي بفضل قدرات العقل .

2- **شكل التخطيط الاقتصادي**: الذي يبني النسق الموحد لكل الحركيات الاقتصادية مهما اختلفت التكونات الاجتماعية، وهنا أيضاً يصبح العقل الاقتصادي تقنية للاستغلال، إستغلال الموارد الطبيعية بشكل مريب، وإستغلال قوى العمل والطاقات البشرية في سبيل الأرباح وبذلك يصبح العقل أداة إقتصادية واضحة ودوره التقليل من نسبة.

[1]- فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، ص 71.

[2]- زواوي بغورة: التنوير و"مساهمات أخرى"، دار الهدى، د.ط، د.ت، ص 229.

[3]-فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، ص 72.

3- **الشكل السياسي:** حيث تتبلور السلطة في حدود المؤسسات الضيقة(كسلطة الاب، وسلطة الطبيب)، وهذا كله بالعودة للعقل والدور الذي يلعبه في المجال السياسي حيث أنه بالتفكير تصل إلى قوانين المنظمة حتى تتوفر الديمقراطية الشعبية بطريقة منخفضة، مما يمنع الفوضى والاستقرار دال المجتمعات.

4- **شكل أنماط التطور الفكري والثقافي:** أي شكل الوعي الثقافي العام الذي يعيد إلى الانسان هيبته وحقوقه في عالم سيطرت عليه الثقافات القديمة التقليدية.

وهكذا يبقى العقل ركيزة أساسية في الحياة الاجتماعية خاصة، ودعامة الحريات والمسؤوليات ركيزة لمجتمع القانون والحقوق.

"إن فلسفة كانط ترسم حدود للعقل لإعادة تحصين مؤلفاته وتقوية سلطته ضد ما لا يسمح به" [1]، عن طريق العقل وقدراته يمكننا أن نتغلب ونسيطر على كل مالا يسمح القيام به داخل المجتمع، مما قد يزرع البغض في الحياة، ومنه إن العقل دائماً يهدف إلى الضم والتوحيد والتلاحم فيما بيننا عن طريق التفكير الصائب والسليم.

إن الطبيعة وهبت الانسان العقل وماي قوم عليه من حرية الارادة، وهذا يعني على الانسان إسترشاد عقله في تدبير أموره خصوصاً وأن الطبيعة لا يمكن أن تكون مبدءاً لسلوكه، ما يجعله يضطر إلى استخدام عقله في تزويد نفسه بالسمات الحسنة، فعن طريق عقله يهيمن على سلوكه، فقد هيأ العقل بحيث يحسن تأدية وظيفته التي تتمثل في قيادة الإنسان.

هذا العقل عنصر جوهري في العالم، لذا واجب أن نتفق فيه وأن نتنافى في استخدامه في حياتنا العملية، ويعني ذلك أن العقل هو أساس الفلسفة العملية وهو أساس نواة كل شخصية وهو قادر على امتحان صحة القوانين والقضايا وحقيقتها، وينصح الاستعمال الواثق للعقل في ادراك سليم لقدراته وحدوده، وذلك انطلاقاً من فلسفة وعي تفكير نقدي .

"لا نعرف حتى الأن ما هو النعت الذي ينبغي أن نطلقه على ذلك العقل الذي يريد أن يخرج من كل الأطر الموروثة بما فيها الاطار الأصلي الأوربي القديم، لا نعرف كيف نسمي هذا العقل الجديد، الصاعد المنبثق الذي سوف يحل محل عقل الحداثة الكلاسيكية"[2].

[1]-محمد الشي، ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1997، ص 91.

[2]-محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: ما بعد الحداثة، دار توبقال، ط1، 2007، ص 45.

هدف العقل هو إخراج البشرية من الأطر القديمة المتوراثة عبر الأجيال طوال السنين خاصة الأصل الاوربي التقليدي الخالي من كل تجديد، إننا نفضل العقل المنبثق الصاعد أو العقل الاستطلاعي، أو الاستشرافي الجديد بعيداً عن كل الجمود والتراجع الذي عن طريقه نخطو خطوة للأمام نحو التقدم والتطور والانفتاح على الروح الابداعية، نحو ما هو أفضل ومتجسد في التقنيات الجديدة، بفضل القدرات العقلية المستغلة من طرف اصحاب العقول الناضجة، فكلما نضج العقل وكبر وتطور نحو الافضل زادت نسبة النجاحات العملية والعلمية داخل المجتمع الواحد، علماً أننا لا يمكننا أن نحقق هذا إلا بتحقيق الاستقلال الكامل للعقل بمعنى الابتعاد عن كل مهارات السيطرة والهيمنة مما يفسح لنا حرية التفكير والقرار بعيداً عن كل ضغط من طرف من هو أقوى.

وإن قيام الفرد بتنوير نفسه هو تعبيراً عن قدرته في استعمال العقل في كل حياته، فكل انسان من واجبه أن يفكر بنفسه، ولكل مثل هذا التنوير لا يتطلب شيئاً غير الاستقلال، أي حرية استخدام العلني للعقل في كل الأمور، ويرتبط هذا الاستخدام العلني للعقل بمفهوم الاستخدام الخاص الذي يقتصر فيه العقل على مجال الوظيفة أو الدور الاجتماعي، فبالعقل الحر يمكننا الوصول لاكتشاف الطبيعة وما تخفيه بداخلها ومن حولها.

"تحرير الانسان من السحر، نقد العقل بواسطة العقل، لا شك ان الامر يتعلق بمطلب أنواري، ذلك أن فلسفة الأنوار جعلت من العقل أداة جوهرية لممارسة النقد من أجل الخروج بالإنسان الأوربي في حالته السلبية والدفع به لكي يمارس حريته، ويعبر عن ارادته في المعرفة وعلى اتخاذ المبادرة"[1].

إن القرن الثامن عشر عرف بقرن النقد، وهذا النقد ارتبط بحركة ابتدأت من انجلترا وفرنسا رافعة شعار محاربة اللاهوت والخرافات الذي تكبل تفكير الانسان الأوربي، وتفيد عقله ونادت هذه الحركة بإعطاء الحرية للعقل لأنه عن طريق العقل يمكننا أن نقضي على كل الخرافات والاساطير التي تسيطر على الفكر البشري وتمنعه من التقدم، فبتتبع العقل يمكننا الخروج بأروبا من ضلال الجمود والظلم والاساطير إلى انوار التقدم والحرية والاستقلال.

"غير أن فلسفة الانوار لم تكتف بالإيمان بقدرة العقل على اختراق الحدود التي فرضتها عليه المؤسسة الكنسية، ولم تعز مهمة النقد لهذا العقل، بصورة عشوائية، بل ان 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

[1]–محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1998، ص 26.

الأصلية للفكر وبعيد عن تحديد مهمة الفكر على التعليق والتفسير، فإنها تعترف له بقدراته ودوره في تنظيم الحياة"[1].

إن كانط قد أحدث تغييراً أساسياً في طرق التفكير من خلال الاشارة إلى النقد العقلي، وذلك بالقيام بنقد الأشياء حتى نصل إلى الأصح منها، وجعل العقل الأداة الحاسمة في التعامل مع الاشياء والعلاقات والطبيعة والتاريخ.

"العقل الأنواري يستهدف اخراج الانسان من الحجز الذي فرضه على نفسه"[2].

ويرى كانط أن العقل الأنواري يحرر الانسان من الأساطير والمسبقات الغيبية والخرافية وادخاله إلى مجال المبادرة والفعل الحر لإسعاده وخلق ما يمكن من الشروط التي تساعده على تفجير طاقته، وتحقيق رغباته وفي هذه الضرورة يتحول العقل إلى اداة لاستبعاد الانسان وضبط تحركه، والتحكم في جسده إجتماعياً وسياسياً، فعن طريق العمليات العقلية يمكننا التفكير في وحدة العالم من خلال تفسير التجارب الظواهر التي تحدث.

وإن العقل هو أساس حركة التنوير بتجسيد المعارف العلمية على الأرض وتكون المعرفة متوفرة ومتحصل عليها، جميع أطراف المجتمع يتخلص الفرد من القصور والعجز الذي كان يسيطر عليه في المجتمعات القديمة في العصور الوسطى.

ولقد لخصت النزعة الوضعية أيضا العقل وحددت دوره أو وظيفته فيما يلي:

"1- معرفة ما هو معطى بوصفه كذلك، ولهذا نادت بالموقوف عند حد الملاحظة والتجريب مع الوصول إلى صياغة القوانين، ثم التنبؤ بحدوث الظواهر حتى يتم التحكم فيها.

2- اعتبار الرياضيات آلة أو جهاز مفاهيمياً نسقياً يفسر ما هو معطى، إلى درجة أن كل ما لا يتطابق مع معايير الحساب والكم والتقنين هو أمر مشبوه من جانب التنوير في صيغته المتطرفة، وبهذا المعنى تم تقديم العقل وكأنه هو النموذج الأوحد للمعرفة أو الحقيقة"[3].

[1]- محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ص26.

[2]-المرجع نفسه، ص 33.

[3]-كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرية فرانكفورت "من ماركس إلى هوركهايمر"، دار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2010، ص 16.

لقد كان لهذه النظرة الاحادية للعقل نتيجتها الحتمية المتمثلة في سعيه للسيطرة على كل شيء بما في ذلك الانسان نفسه وتوجيهه نحو التقدم، كما أنه قد سبق وأشرنا إلى ان التنوير كان يهدف في البداية إلى تحرير الانسان من الخرافة والسحر والمعتقدات الفاسدة قصد اخراجه من وضعه السلبي والدفع به ليمارس حريته ويحقق سعادته وتقدمه، ولن يتم هذا المبتغى إلا بالتمسك والرجوع للعقل وقدراته بطريقة صحيحة وسليمة عند استعمالنا له، وهذا ما يتضح لنا في شعار الأنوار: "كل جريئاً في استخدام عقلك"[1]. ومعنى هذا أن التقدم الانساني لا يمكن تحقيقه الا بالمزيد من العقلانية التي كان هدفها الوحيد هو تحرير الانسانية.

ومن هنا فالتنوير يطالب الانسان بأن تكون له العزيمة الكافية لاستخدام عقله بنفسه حتى لا يقع في الخطأ، وإذ كان الانسان في العصور السالفة قد بقي تحت الوصاية، فكان ذلك بسبب خطأه، إذ أنه لم يكن يملك الشجاعة الكافية لاستخدام عقله بنفسه وهو يحتاج من أجل ذلك، إلى امر خارجي يساعده، في استخدام عقله بطريقة صحيحة لأن استعملنا للعقل بصورة دائمة في جميع المواقف ومهما كانت طبيعتها، يمنعنا من الوقوع في الخطأ مع التصرف بحكمة وشجاعة مع كل حرية في الأخذ بالقرارات الصائبة.

ولقد كان تفكير فلاسفة الأنوار عقلي موضوعي ونفعي، فبالعقل دائماً يتوصلون إلى البداهة والوضوح إلى الغموض في مواضيعهم، فهدفهم دائماً هو المطابقة للعقل واحترام مبادئه الذاتية وعدم التناقض، فالعقل قادر على ادراك كل شيء ويستطيع اصدار الأحكام في كل شيء، فهو السيد الوحيد الذي يمكننا أن نرجع اليه عند الضيق وأثناء مواجهة صعوبة في فهم بعض الأمور التي نتعرض لها في حياتنا اليومية.

ويبعدنا العقل على الإهمال والثقافة الخاطئة، والفقر والأنانية والأعمال الاجتماعية الفاسدة مما يجعلنا نصل إلى الحياة الصالحة على وجه الأرض، ومنه فإن عبادة العقل هو الطابع الرئيسي للقرن الثامن عشر في أوربا، ومبادئ العقل وحدها التي يجب أن تقوم عليها بناء الجماعة الانسانية المتلاحمة فيما بينها في مختلف ميادينها دون الالتجاء إلى عنصر أخر غير العقل فبالرجوع إلى العقل نصل ما نريده من أمور صائبة بعيدة كل البعد ما من شأنه أن يغضب الجماعة.

[1]- كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرية فرانكفورت "من ماركس إلى هوركهايمر"، ص 18.

"إن العقل لا يقوم بتوجيه النشاط العملي والتقني فحسب ولكنه أيضاً يوجه حكم البشر وارادة الاشياء"[1].

إن العقل لا يقدم خدمة في المجال العلمي والتقني فقط بل يتجاوز الامر في خدمة مصلحة الافراد واشيائهم وأحيانا يمكننا ان نعتبره كسلاح نقدي ضد كافة أشكال السلطة، لكي يحرر الطبيعة البشرية التي سحقتها السلطة الدينية–الكنيسة–القديمة.

"إن التحديث يفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية والمشاعر والاعتقادات والمسماة التقليدية وان فاعل التحديث ليست فئة أو طبقة اجتماعية معينة، إنما هو العقل نفسه والضرورة التاريخية هي التي مهدت لانتصاره"[2]، وهكذا أصبح العقل هو عنصر أساسي في فتح طريق الحداثة والتجديد لكل ما هو قديم، إذن فهو الألية التلقائية وضرورة للتحديث، والتحديث ليس إنجاز الصياغة المستنيرة" ولا ثورة شعبية ولا لارادة نخبة حاكمة، أنه انجاز للعقل، والتحديث في غالبية الأحيان يكون ظاهراً في التجديد الذي يحدث على مستوى التربية والعلم وحتى التكنولوجيا، فكل هذه الأمور تشير الدور الذي يلعبه العقل في تنشيط حركة التجديد والتحديث على جميع مستويات الحياة، لهذا فعل جميع البشر سوى اخلاء الطريق للعقل والقضاء على الطوائف المهيمنة المعرقلة لجميع أنشطة العقل فكل مكان هناك استغلال وطني أو اجتماعي كلما زادت حرية العقل والتفكير وزاد معها والتفكير وزاد معها ابداعات فكرية لم تكن موجودة من قبل، فالعقل لا يعرف أي مكتسب من مكتسبات الماضي، فهدفه دائماً واحد هو التجديد والقضاء على كل قديم.

وإن ما يميز فلسفة التنوير عن الفلسفة السابقة عليها هو عزمها على ان تمد جميع البشر بميزة خاصة وهي العقل، فالعقل عندهم علماً جديداً ومنهجاً يجب اتباعه لمعرفة علمية للمجتمع وللشخصية، حتى يسهل علينا التعرف عليهما، وتبقى دائما للمعرفة العقلية ونشاطات العقل بصفة عامة دور هام في بلورة الوعي الفكري لدى جميع البشرية، من أجل أن تستهل عليهم مواكبة كل من يتعرض لطريقهم.

[1]–ألان تورين: نقد الحداثة، ترجمة انور مغيث، الدار الأعلى للثقافة، باريس 1992، ص 31.
[2]–المرجع نفسه، ص 32.

وإن العقل يحسب كانط بإمكانه ان يوصل البشر إلى جميع مبتغايتهم ومتطلباتهم في الحياة، فقد سبق له في كتابه "تاريخ الطبيعة البشرية ونظرية السماء"(1755):"إن طرح مسألة إمكانية العقل البشري من زاوية قدرته على معرفة الخصائص الخفية داخل تخطيط أو تصميم الطبيعة"[1].

ونظراً لإمكانية العقل البشري وقياساً على قواه ووظائفه الداخلية يمكننا أن نجزم أن العقل هو المكان المطلق الذي بداخله تتحدد الملكات والوظائف وتصدر منه كل التمثلات والمفاهيم والأحكام.

"وإن كانط يقوم بالتفكيك لبنية العقل فعن طريق النقد محاولاً تحليل عناصر هذه البنية لأجل إكتشاف مبادئها، وكذا الحدود الداخلية التي يتوقف عندها عملها، ولا يقف عند هذا الحد، بل يسعى عبر ذلك إلى اكتشاف دينامية تلك العناصر في علاقتها ببعضها البعض الأخر، أي وظائفها الداخلية وكيفية انتاجها وما يصدر عنها من معارف، فالعقل أولا وقبل كل شيء نسق للبحث والتفكير وانتاج المعرفة"[2].

إن العقل البشري بحسب كانط يقيه من الوقوع في الخطأ بالرجوع إلى العملية النقدية التي تهتم بالتحليل، أي نقد العقل والبنية الداخلية وما يحتويه من عناصر بالعقل، فالعقل هو طريق للبحث والتفكير هو مصدر انتاج المعارف العملية.

"ويضيف هيوم إلى أنه لا يمكن تغيير الفلسفة على أساس محكمة للعقل البشري فهي محكمة ضرورية لمن يزعمون أنهم يكشفون للعالم شيئاً جديداً في مجال الفلسفة والعلوم، وهي أيضاً ضرورة لكشف الجهل الذي توصلوا إليه بخصوص قضايا ذات أهمية قصوى"[3].

يرى هيوم أن جميع التغيرات التي طرأت على الفلسفة يعود إلى الفضل فيها إلى محكمة العقل، والتي تعد عنده محكمة ذات أهمية بالغة تساعدنا في الكشف عن ما هو جديد في مجال الفلسفة والعلوم وان العقل هو ضرورة حتمية لتجاوز والقضاء على الجهل، وأن هيوم في نظرته إلى محكمة العقل عادة إلى الطبيعة البشرية لأجل تأملها في مكوناتها المعرفية والأخلاقية والسياسية والثقافية، وإن دور هيوم عند كانط هو الربط بين الأفكار هو الذي يوضح لنا العلاقة بين الأشياء والظواهر .

[1]-عبد الحق منصف: كانط ورهانات التفكير الفلسفي "من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد"، الدار البيضاء، الرباط، د.ط، 2007، ص 149.
[2]-المرجع نفسه: الصفحة نفسها.
[3]-المرجع نفسه: ص 154.

المطلب الثالث: أقسام العقل:

إن لتنمية المواهب العقلية وخروجها من القوة إلى الفعل فلابد من السعي للتعلم، غير أن السعي يختلف باختلاف طبيعة الاشخاص، فهناك من يحتاج إلى بذل جهد كبير للحصول على معلومات علمية أو ما يريده نظراً لبلادته، وآخر يعمل قليلاً فيحصل على ما يريده لما يتوفر له من ذكاء، ومن يتحصل على معرفة ويتنور عقله بدون مشقة مثل الانبياء لأنهم يتلقون العلوم من الالق مباشرة من دون تعلم، أما بقية الناس فلابد لهم من التعلم لتنوير عقولهم وخروجها من القوة إلى الفعل .

ولما كان العقل يستمد مدركاته من مصدرين: مصدر أدنى وهو المحسوسات، ومصدر أعلى وهو الله وتبعاً لذلك قام كانط بتقسيم العقل إلى قسمين: العقل النظري، العقل العملي.

1- **العقل النظري**: يتلقى المعلومات عن طريق الحدس وهو الهام من الله إلى البشر أو عبارة عن نور آلهي يقذف في النفوس الانسانية باستمرار، وبما أن الانسان يكتسب العلوم النظرية بالتدريج وبعدة مراحل:

المرحلة الأولى: يكون عالماً بالقوى أي يملك استعداداً للحصول على العلم ويسمى عقلاً بالقوة

المرحلة الثانية: يأخذ في إدراك جملة من المعقولات الأولية الضرورية، كالانطباعات والبديهيات، غير أنها جزئية وغير مكتسبة ومرتكزة على الإحساس، وفي هذه الحالة يسمى عقلاً بالملكة.

المرحلة الثالثة: ينتقل إلى كسب معقولات نظرية قياساً يسمى عقلاً بالفعل أي أصبح قادراً على التفكير بالفعل وإدراك العلاقات بين الأشياء والقضايا.

المرحلة الرابعة: تحصل صور الامور في الذهن ويصبح قادراً على الاستفادة منها والرجوع اليها متى أراد وحينها يسمى عقلاً مستفاداً لأنه قد وصل إلى الاستفادة مما حصل له من المعلومات.

المرحلة الخامسة: يصل إلى مرتبة النظر والتأمل الذي بواسطته يحصل على مفاهيم مبتكرة جديدة مستوحاة من العقل وحده عن طريق الحدس الذي هو عبارة عن نور يشرف عليه من الله وفي هذه الحالة يسمى عقلاً فعالاً مدركاً"[1].

[1]-إدريس خضير: دعائم الفلسفة، ص 267.

والذي بلغ هذه المرحلة يكون قد توصل إلى مرتبة الانسانية الكاملة، علماً أن الناس يختلفون في المواهب والاجتهاد والذكاء والغباوة، وتوفر الوسائل للحصول على المعارف أو العلوم، وهذا ما جعل الناس يتفانون في المناصب والدرجات ومراتب العلم.

والإنسان مركب من جسم وعقل فهو من ناحية التركيب الجسمي يشبه الحيوانات ومن ناحية العقل يشبه الملائكة، وكل من صرف همته إلى اللذات البدنية فقد نزل إلى مرتبة البهائم، ومن استعمل قواه العقلية توصل إلى العلم والعمل وادراك الحقائق والاشياء، وهذا يكون قد أرتفع إلى منزلة الملائكة والانسان الذي يتخذ من العقل قائداً له في استطاعته أن يسخر القوى البدنية والنفسية للعمل الصالح والعمل النافع، وبذلك يرتفع إلى منزلة العقلاء فيدرك حقائق الأمور ولا يرتقي إلى ذلك إلا بالبحث والنظر المستمر والعلوم العقلية الصحيحة اليقينية، فيتبقى خالدة لا تزول بزوال الأمم والعصور وأبرز دليل على ذلك الرياضيات، يقول كانط في رسالة بعثها إلى صديقه هرتز عام 1776م ما يلي:" أنتم تعرفون بأن حقل العقل المحض، الذي يطلق الأحكام دون أي إعتماد على كل المبادئ التجريبية، يجب أن يكون إغفاله ممكناً: لأن هذا الحقل موجود لدينا بصورة قبلية(سابقة للتجربة)، ولا يجوز لنا توقع آية كشوفات من جانب الخبرة"[1].

إن العقل المحض بحسب كانط يصدر أحكاماً بعيداً عن التجربة، وهذا النوع من العقل سابق للتجربة فهو مقدم لنا بصورة قبلية فجميع المعارف والمعلومات التي تتوصل اليها عن طريقة لا تحتاج إلى التجريب حتى تتأكد من صحتها وصدق يقينها، وهذا ما نجده عند كانط واضح كل الوضوح من خلال كتابه" نقد العقل المحض" والذي أسسه سنة 1781م، ونجد أن الطبعة الأولى لهذا الكتاب ظهرت حين كان كانط يبلغ من العمر 57 سنة، ويعتبر هذا الكتاب تعبيراً على أن كانط يملك خصوبة ذهنية فريدة، وإن جميع أفكار تلخص في مؤلفاته خاصة ثالوثه النقدي.

لم يخطر على بال أحد الفلاسفة ان يخضع العقل المحرك الاختبار، وينقد قدرته على المعرفة قبل استخدامه كأداة لتحصيلها كأداة لتحصيلها، لكن كانط قد عمل على ذلك ودعا إلى فحص العقل قبل اللجوء إليه في اثبات حقيقة من الحقائق، ومن ثمة فمهمة هذا النقد الأول هي عرض ما يدخل من الأحكام التركيبية القبيلية في الرياضة البحتة والعلم الطبيعي، وبيان كيف تكون تلك الأحكام ممكنة كما أنه قد في نقد العقل الخالص عن

[1]-أوقي شولتز: كانط، ص 119.

مكان في الميتافيزيقية كعلم له ومنه فنقد العقل أتسع ظهوره في القرن 18 بالشهوانية، وإن كانط بنفسه يعترف أن عصره عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء.

"يعرف كانط العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة، فإن العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تماماً، وأن أرغانون العقل المحض سيكون مجموعة تلك المبادئ التي بموجبها يمكن للمعارف القبلية المحضة أن تكسب أو تقوم حقاً والتطبيق المفصل لمثل هذا الأرغانون سيعطي طريقا للعقل المحض"[1].

يمكن أن نعد العلم الذي يقتصر على محاكمة العقل المحض ومصادره وحدوده بمثابة تمهيد لطريق العقل المحض، ويجب أن لا يسمى هذا العلم مذهباً بل نقداً للعقل المحض، وحسب هذه العملية هدفها هو تطهيره وصونه من الأخطاء، لأن غرض العقل المحض هو تزويدنا بالمعرفة القبلية وتوسيع معارفنا وتصويبها، لهذا فإن كانط لا يوجه إنتقاداً لطريق العقل المحض بل يوجهه للعقل المحض نفسه لأنه يزود الإنسان بمعارف قبلية.

إن المسائل التي يقترحها علينا العقل الخالص لا تكمن في التجربة بل في العقل وإن العقل هو الذي يولد الأفكار في أحشائه، وهو ملزم إذن ببيان قيمتها أو بطلانها، فنحن في الحياة العادية نلاحظ أن جميع معارفنا نستمدها عن طريق العقل لأن عن طريق التجربة لأن عند قيامنا ببعض التجارب من أجل التأكد من صحة قضية أو ظاهرة ما قد تتوصل إلى نتائج غير يقينية.

" إن شرط تعقل المعرفة أي دفعها إلى أقصى شمول ممكن وأقصى توحيد ممكن مع بقائها معرفة مطابقة هي الاستعمال المشروع لأفكار العقل، أي إستعمالها إستعمالا تنظيمياً محايثاً، مما يعني أن ثمة استعمالاً غير مشروع للعقل ناتج عن الاخلال بشروط إمكان المعرفة النظرية يمد مفاهيم الفاهمة خارج حدود التجربة الممكنة واستعمال الأفكار استعمالا ترنسداليا انشائيا وفيه قد ينشط العقل ويثنيه في الديالكتيك اي في الترائي والمغالط والميتافيزيقا"[2].

ويتبين أن شروط المعرفة وحدود الاستعمال المشروع لها هو الرجوع إلى العقل مع النقد لتلك الافكار والمعارف، فالعقل المحض القدرة على الاستدلال (التعقل)، فهو قدرة معرفية لا يمكن مغالطتها أو الشك فيها.

[1]-ايمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ت، ص 6.
[2]- المرجع نفسه، ص 8.

وبذلك يتضح لنا أن العقل الانساني بطبيعته يميل إلى البحث في كل ما هو مجهول ومن ثم يبحث في كل ما هو ميتافيزيقي، فالعقل النظري إذن يبحث في الامور الميتافيزيقية بوصفها ميداناً خصباً يبحث فيه العقل النظري عن ضالته والمتمثلة في الوصول إلى الحقيقة .

"إذن فالعقل ليس مجرد قطعة جامدة سلبية من الشمع تشكلها التجربة الحسية كما اعتقد بها "جون لوك وهيوم"، والعقل بالنسبة إلى كانط هو عقل نشيط فعال يتلقى التجربة فيرتبها وينظمها ويكسبها ويصوغها في فكره"[1].

إن جميع أفكارنا ليست مستمدة من التجربة بل على العكس من ذلك هي من العقل، لأن للعقل قدرة معرفية قد تزودنا مجموعة من المعلومات أو المعارف التي لم نعلم بها من قبل، وحتى أن كنا نعزم على مصدر المعارف هي التجربة فنحن نجد أنه عند قيامنا ببعض التجارب، فإنها من بدايتها إلى نهايتها تسير وفق معارف العقل، لذا فليس العقل هو الخاضع أو الذي يحتاج إلى تجارب حتى تثبت صحة معارفه، بل التجربة هي تحتاج إلى العقل لأنه بالنسبة لكانط هو عقل فعال بترتيب وتنظيم التجربة ويصوغها في فكره .

إن نقد العقل الخالص لا يعني مجرد النقد ولكنه يريد النقد التحليلي، لأن المنهج المتبع عند كانط هو المنهج التحليلي والذي هدفه دائماً هو تحليل المعارف حتى نصل إلى الأحسن منها ونرتقي بها إلى ما هو أحسن مما كانت عليه، فهو لم يهاجم العقل الخاص بل كان يرجوا أن يظهر إمكانيته وقدراته ليضعه فوق المعرفة المشوهة التي تأتينا عن طريق الحواس حتى يصل به إلى المستوى الأعلى الذي يفوق الحواس، فالحواس في نظر كانط خادعة وجميع المعارف التي تزودنا بها هي معارف غير يقينية ومشكوك في مصداقيتها، والعقل الخالص في نظر كانط هو المعرفة التي لا يمكن أن تأتينا عن طريق الحواس هي معرفة مستقلة عن التجربة والحواس معرفة خاصة بنا بحكم طبيعة العقل وتركيبه.

"يبدوا أن الإنسان يجد نفسه في الحقيقة ملكة يتميز بها عن سائر الأشياء، بل عن نفسه ذاتها، من حيث تأثره بالموضوعات، وتلك الملكة هي ملكة العقل، والعقل من حيث هو فاعلية تلقائية خالصة يرتفع فوق مستوى الفهم من جهة أن الفهم، وأن يكون بدون فاعلية تلقائية ولا يحتوي مثل الحس على مجرد التصورات لا تتولد عندما يتأثر الإنسان بالموضوعات، فإنه(أي الفهم) مع ذلك لا يستطيع بفاعليته أن ينتج غير التصورات"[2].

[1]–ول ديورانت: قصة الفلسفة، ص 213.

[2]–امانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار المكاوي، دار الجمل، المانيا، ط1، 2002، ص 157.

والعقل الخالص بحسب كانط يزودنا بأفكار على عكس الحواس، لهذا السبب يتحتم على الكائن العاقل أن يعد نفسه منتمياً لعالم معقول لا لعالم محسوس، وعلى ذلك فإن لديه وجهتي نظر يمكنه أن يتأمل نفسه من خلالها، وأن يعرف قوانين ممارسة ملكاته(أي عقله).

فهو من ناحية انتمائه لعالم محسوس يخضع لقوانين الطبيعة، وهو من ناحية انتمائه لعالم معقول يخضع لقوانين مستقلة عن الطبيعة غير تجريبية بل قائمة على أساس العقل وحده، وهذا هو ما يهدف اليه كانط والعقلانيين جميعاً.

ومنه نستنتج أن نقد العقل الخالص جاء للبحث عن مصدر المعرفة، ثم تبين أن مصدرها العقل ومنه حاول كانط حصر مشكلة المعرفة، وكيفية الحصول اليها بالعقل.

1- العقل العملي: يهتم بدراسة الجوانب العملية التطبيقية من أشياء وحوادث وأفعال، وكذلك يكون مقروناً بالعمل الذي لا يرتقي ولا يتطور إلا بالتفكير العقلي.

"والمقصود بالعقل العملي هو تلك الحركات التي يقوم بها البدن والخاضعة للتفكير والمنقادة لتقرير العقل وتدبيره، والبعيدة عن الشهوات والاندفاعات العشوائية، لأن الأفعال التي تكون خاضعة للعقل هي التي تؤدي إلى نتائج إيجابية سامية ومفيدة، بخلاف التصرفات التي يكون أساسها الانقياد إلى الشهوات الحيوانية فإنها تؤدي إلى أعمال منحطة، وبما أن البدن يحتاج إلى رعاية في تأدية وظائفه فإن العقل هو الذي يدبر شؤونه وفي نفس الوقت يتخذه آلة لتأدية تلك الوظائف، واستنباط حقائق الأمور"[1].

العقل العملي يعني مجموعة من الحركات والاعمال الجسدية والتي تكون دائماً تحت تأثير العقل وأوامره ونواهيه بعيدة عن كل المبتغيات والرغبات العشوائية، فجميع الأعمال التي لا تخضع لنقد العقل وتدابيره تؤدي إلى نتائج غير مرضية لات خلوا من الشهوات الحيوانية، فهي جميعها تعبر عن أعمال دنيئة غير مجدية بعيدة كل البعد عن كل ما هو مرضي لعامة الناس، أما الأعمال التي لا تخرج عن نطاق أوامر ونواهي العقل هي الأعمال التي يمكن الاعتماد عليها لأنها تؤدي إلى نتائج مرضية وسامية يمكننا الأخذ بها في حياة العامة، فهي دائماً بعيدة عن الشهوات الحيوانية المعبرة عن ضربات عشوائية بعيدة عن المقاصد الجدية التي تعود على صاحبها بالمنفعة.

[1]-إ.نوكس: النظريات الجمالية (كانط-هيجل-شوبنهاور)، ترجمة محمد شفيق شيا، دار بحسون الثقافية، بيروت، ط1، 1985، ص 266.

ومنه يبقى العقل هو مصدر كل علم وحكمه وبه يعرف الانسان نفسه والوجود الطبيعي والألهي، فكل أنواع المعرفة والعلوم التي تنير الطريق أمامه.

"والعقل العملي هو الذي يمارس فعله في التطلع إلى مجال الافكار بحيث يغدو، وهذا التطلع المتجاوز للتجربة هدفاً للفكر"[1].

إن جميع أفعال العقل العملي تهدف إلى التطلع إلى حدود الأفكار، وهذا التطلع يتجاوز التجربة، وهذا التجاوز هو الذي يرسم الهدف المبتغى من فكره، فقد بذل كانط بجهده أولاً وقبل كل شيء الاستدلال على استقلالية العقل فب وظيفته العملية من خلال تمييزه عن استخداماته النظرية أو التجريبية، يقول كانط:" ذلك أن نقد العقل العملي بصورة عامة هو ملزم يمنع العقل المشروط تجريبياً من الأدعاء بانه وحده يقوم على سبيل الحصر بتزويد الأساس المحددة للإرادة"[2].

إن العقل العملي يمنع ويرفض العقل المشروط وبالتجربة من القول بأنه السبيل المزود والمحددة للإرادة، إذ بعد التجريد من كل التجربة فإن القانون الأخلاقي للعقل وهو قانون معطى قبلياً، هو الذي يحدد طبيعة الارادة ويضعها في جو الحرية عندما تقوم هذه الارادة باتباع القوانين.

"وفي هذا الجانب يعتمد العقل على الحواس في اكتساب العلوم بالإضافة إلى تسخير ملكاته من تصور وخيال وحافظة وذاكرة، إن اعضاء الجسم تباشر المحسوسات والملكات العقلية تقوم بالتنسيق وتحويل ما يرد عليها من خبرات وتجارب ميادين العلم العلمي هي علم النفس والاخلاق والسياسة والاقتصاد والتربية وعليه البدن وأساس العمل المتقن هو الفكر لأن العلم هو الذي يدلنا على كيفية العمل ويعمل على تطوير وسائلة"[3].

إن العقل العملي لا يعتمد في مجمل اعماله على التجربة فقط بل هو يتجاوزها لحد معين، إذ نجده يعتمد على الحواس بدرجة كبيرة في إكتساب العلوم معتمداً في ذلك على الذاكرة والخيال والتصورات ...الخ.

[1]-أوقي شولتز: كانط، ص 185.
[2]-المرجع نفسه، ص 190.
[3]-إ.نوكس: النظريات الجمالية (كانط، هيجل، شوبنهاور)، ص 267.

وإن هذه الملكات العقلية تعود على صاحبها بالمنفعة إذ أنها تقوم بتربية ورعاية البدن فهم أساس العمل السليم وحتى المجالات النفسية والاخلاقية والسياسية والاقتصادية، فالعقل هو الذي يدلنا على كيفية العمل وماهي الأساليب التي نتبعها لتطويره .

والعقل العملي يتجاوز التجربة، ويعتمد على الحواس لأن التجربة ترتبط بمجموعة من الشروط التي قد تعرقل عمله وتحرمه من ممارسة الحرية كاملة، فالعقل دائما أغراضاً وغايات ليست مشروطة بشيء خارجي، وليست لها أشياء مرتبطة بها أو تمنعها من القيام ببعض أعمالها.

وأن العقل الانساني بحسب كانط هو ميل للوصول إلى اللامشروط الذي لا يمكن أن يكون أبداً موضوع معرفة تجريبية، فالقانون الأخلاقي عنده يتطلب حرية الارادة، فمن دون حرية لا نستطيع أن ننسب الصفة الأخلاقية للسلوك الإنساني، فحرية الارادة هي شرط أساسي لقيام الأخلاق.

إن للعقل العملي ومضمونه عند كانط يظهر لنا بصورة أكثر في كتابه "نقد العقل العملي"

"والانسان ككائن عاقل ينتمي إلى عالم المعقول لا يتصور عليه إرادته إلا في ظل فكرة الحرية، وإن لحرية الإرادة عند كانط وجهان، فهي تنتمي أولاً للقدرة على التخلص من تأثير الميول والأهواء والغرائز من جهة، كما انها تعني إثبات القدرة على إتباع القانون الخلقي من جهة أخرى، وهذ أن وجهان لشيء واحد وهو حرية الإرادة:" إلا أنه نعد إتباع الميول والغرائز تجعل حرية الانسان الذي يركض وراء سعادته، عرضة لخطر الضياع لأنه في هذه الحالة يتبع قوانين الطبيعة، فالإنسان يكون حراً بالفعل عندما لا يتبع غرائزه ودوافعه بل يتبع القوانين التي يمليها عليه عقله"[1].

فالإرادة الحرة عند كانط هي الارادة الخاضعة للقانون الأخلاقي والبعيدة عن كل المتطلبات الجسمية والنفسية من غرائز وشهوات، وليس هناك تناقض بين خيرية الإرادة والخضوع للقانون الأخلاقي، لأن اتباع هذا الأخير والخضوع لأوامره ونواهيه هو الوعي بإخضاع الارادة اخضاعاً حراً للقانون ، وخضوع الانسان للقانون الأخلاقي هو خضوع لنفسه إلا لأن القوانين الاخلاقية دائما في خدمة مصالح الإنسان.

[1]-أوقي شولتز: كانط، ص 156.

ويظهر العقل العملي ومضمونه بصورة واضحة من خلال كتاب كانط الذي ألفه سنة 1788م، وهو نقد العقل العملي: ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عندما كان كانط يبلغ من العمر 57، ويعتبر اهم كتبه على الاطلاق، وأساس مشروعه الفلسفي النقدي، وإن مهمته في كتابه هذا هي مواصلة لما جاء في "نقد العقل النظري"، إذ انه يحلل في احدهما أصول المعرفة البشرية ويردها إلى قوانين وقواعد عقلية ثابتة فهو يحلل أصول الأخلاق ويردها إلى قواعد عقلية ثابتة.

وإن ما يقدمه كانط لنا في كتابه "نقد العقل العملي" والكتاب الذي سبقه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" غرضه من ذلك تهيئة الأذهان وإعدادها، كما أنه قد تناول مسألة الاخلاق أيضاً وبين فيها أن القانون الاخلاقي يبين لنا إذا كان فعل ما ملزماً أو غير ملزم للقيام به.

"ويلتزم كانط في نقد العقل العملي بتفحص المسألة الأخلاقية التي جرى طرحها بشكل عام في نقده الأول، ويحاول كانط بعمله هذا تسليط الضوء على المسائل الصعبة التي تركها خارج "نقد العقل النظري"، كما أنه يعتقد أنه تمكن على نحو موضوعي وحيادي من بناء مرجع أساسي للأخلاق وقانون خاص بها"[1].

عالج كانط في كتابه نقد العقل العملي الأخلاق بطريقة دقيقة فقد بين السلوك الأخلاقي التي يجب أن نتمسك بها مع العلم أن قد وضع لها قوانين لتسير عليها على أحسن وجه والسلوك الغير أخلاقي –اللاأخلاقي– الذي لا يعد سلوكاً ملزماً يأخذ به.

وما نلاحظ أن الوظيفة العملية للعقل درسها كانط في كتابه" نقد العقل العملي"، ووجد أنها تقوم على توجيه العقل لأعمالنا وأفعالنا، والعقل العملي يقدم لصاحبه الإطار والشكل العام لما يترتب عليه فعله، من غير أن يستند في ذلك إلى التجربة ومعطياتها، بل يقدم هذا الإطار بصورة سابقة لكل تجربة فعلية، وبعبارة مختصرة يمكننا القول أن العقل العملي في نظر كانط هو الوجدان الأخلاقي الصحيح.

"يشمل مضمون العقل العملي عند كانط على مبحثين: الأول تحليلي، والثاني جدلي، ويبين كانط في القسم التحليلي ثلاثة أمور:

1– أن الواجب ليس ممكناً إلا بالحرية، ومن ثمة فإن وجود الواجب يدل على وجود الحرية.

[1]–إ. نوكس: النظريات الجمالية (كانط، هيجل، شوبنهاور)، ص 39.

2- أن قانون الحرية أو الواجب يجعل الارادة الخيرة أو الارادة الشريرة ممكنتين أي أنه يسمح بإمكان فعل الخير، وإمكان فعل الشر على سواء .

3- أن القانون الاخلاقي لكي يجعل الارادة الخيرة ممكنة يصير هو نفسه باعثاً ويثير عاطفة الاحترام وهي عاطفة خلقية.

وإذا إنتقلنا إلى المبحث الثاني(الجدلي)، نرى أن كانط يبين أنه في العقل العملي موضوعية: هما الخير والشر، الأول: موضوع قوة المحبة، والثاني: موضوع قوة الكراهية، ولا يمكن أن نعرف الخير والشر قبل أن نحدد القانون الأخلاقي "[1].

وفي هذا الكتاب يتكلم كانط عن القانون الخلقي، والجدل الذي يدفعنا كما يقول كانط إلى أن نمضي بمعانينا إلى المطلق والمعنى العملي الذي نحاول تصوره على وجه الإطلاق في معنى الخير المقصود هنا هو الخير الخلقي أي الخير الأسمى الذي يختلف عن الخير الحسي .

المطلب الرابع :الصلة بين العقل النظري والعملي

إن العقل النظري يطبق مبادئه على موضوعات مختلفة عنه ومدركة بالحس والعقل العملي ينطلق من ذاته بذاته في ممارسة فاعليته أي يستخرج موضوعاته من نفسه لالكي يعرفها بل لكي يربط الموضوع بالعمل.

ولم نجد في كتابات كانط ما يشير إلى أن الانسان له عقلان، ولكن حديث كانط عن العقل النظري والعقل العملي، إنما هو حديث بسيط، بمعنى أنه يبسط نظريته حتى يستطيع القول: إن الانسان إذا نظر إلى المعرفة وحدودها كانت نظرته نظرية لا عملية، أما إذا أراد ان ينظر في الأمور التي تتصل بالأخلاق والدين فعليه أن ينظر أليها نظرة عملية لأن النظر فيها دون العمل لامعنى له.

" إننا من خلال نقدنا للعقل النظري إستطعنا أن نتحقق من أن العقل النظري لا يستطيع التدليل على وجود(الله، النفس، الحرية)، فأصبح لزاماً علينا الأن ان نلتجئ إلى العقل العملي أملين ان نجد عنده ما عجزنا عن الحصول عليه لدى العقل النظري.

ولئن كان كانط قد ربط بين الاستعمالين النظري والعملي للعقل إلا أظنه قد جعل الأول منهما سبيلاً إلى العلم بينما جعل الثاني منهما سبيل للايمان"[2].

[1]- دليلة جبار: طبيعة الحرية عند كانط من خلال فلسفته النقدية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، 2003-2004، ص 93.

[2]- المرجع نفسه: ص 83.

إن العقل العملي جاء كتكملة لمشروع كانط في نقده للعقل النظري، بمعنى أن كانط قد وقف في متابعته مشروعه الفلسفي النقدي بطريقة منظمة، بمعنى أن العقل العملي جاء بعد نقد العقل النظري وإظهار النقائص التي ظهرت به وعجزه على إثبات بعد الحقائق .

ويمكننا القول ان كلا العقليين(النظري، والعملي) يرجعان المصدر الوحيد للمعرفة هو العقل ويتجاوزان التجربة ومعطياتها.

وفي الأخير يمكننا القول ان العقل هو القوة في القلب يقتضي التمييز وإدراك حقائق الأشياء فهو يدرك على هذا اولا ماهيات الماديات في معانيها لا ظاهرها، ويدرك ثانياً:

معاني عامة كالوجود والجوهر والعرض والعلية والمعلولية والغاية والوسيلة والخير والشر فهو العلوم الضرورية التي يتمكن بها من اكتساب العلوم إذ كملت شروطها وهو غريزة العلوم الكلية البديهية عند سلامة ألات الفكر، وهو أساس الإختلاف بين الانسان والحيوان كما يعمل العقل معنى معيارياً أخلاقياً، يفيد التعقل والابتعاد عن الشهوات البهيمية.

"وبناء على ذلك فإن العلوم أساسها العقل وهنا معرفة أولية نابعة من العقل ذاته دون أي إعتماد على المحسوسات، ومعرفة مستمدة من التجربة الحسية أي اعتمد فيها العقل على الحواس علماً أن الادراك الحسي معرض للخطأ، أما العقل إذ أحسن استخدامه يدرك الحقيقة ناصعة"[1]

صحيح أن المعرفة أساسها العقل ونابع منه لكن العقل يكون في بداية حياة الانسان مجرد إستعداد وهو خال من كل معرفة غير أنه قابل لإكتسابها، وخروج هذه المعرفة من القوة إلى الفعل يعود إلى اتصاله بالعالم الخارجي بواسطة الحواس التي تلعب دوراً أساسياً في تزويد العقل بالموضوعات الخارجية التي يبني عليها أحكامه في أول الأمر لأن الملاحظة والتجربة هما موضوع العقل، ويبدوا من خلال هذا أن الإنسان يخرج إلى الحياة وهو خالي من كل معرفة ولكنه مزود بوسائل ممكنة من اكتسابها وهذه الوسائل تتمثل في الحواس والعقل علماً أن العقل ينمو ويتطور في اكتسابه للمعرفة بالتعليم وممارسة التجارب في الحياة العملية ولذلك نجد الناس يختلفون في المعارف وهناك من له بعد النظر وهناك من له قصر النظر في الحياة العملية، ولذلك نجد الناس يختلفون في المعارف وهناك من له بعد النظر وهناك من له قصر النظر، وكلما رأينا الإنسان يتخلى عن استخدام العقل ينحط إلى درجة قريبة من الحيوان، رغم أنه يبقى بعيداً عنها مادام يملك عقلاً ولو كان بسيط، وهكذا يبقى العقل جوهر الانسان والميزة

[1]-إدريس خضير: دعائم فلسفية، ص 269.

التي تميزه عن غيره من الأشياء، فالإنسان الذي هو جزء من الكون يجب أن يكون عاقلاً في أفعاله التي يجب أن تصدر عن حكمة وتعقل .

المبحث الثاني: الحرية

المطلب الأول : مفهومها

إن فكرة الحرية تحتل الصدارة في الفلسفة الكانطية فهي تضمن وحدة تماسك المذهب النقدي الكانطي، لأن الفلسفة الكانطية تتمثل منذ بدايتها فلسفة الحرية وفي الحقيقة أننا إذا طالعنا تاريخ الفكر الفلسفي وجدنا أن كانط من الرواد اللذين أهتموا بمسألة الحرية فهي المبدأ الأساسي ومحور الفلسفة الأخلاقية عنده .

"ويعتبر كانط مفهوم الحرية حجر الأساس في كل النسق المعماري للعقل العملي المجرد بوصفها شرط للقانون الأخلاقي لا بوصفها موضوعاً للفهم "[1].

الحرية عند كانط هي وثيقة الصلة بالأخلاق فهي الشرط الأساسي لنصل إلى الأخلاق الأسمى فهي حرية الاستقلال الذاتي فهي الحالة التي يتصف بها الفاعل الأخلاقي عندما يصنع لنفسه قاعدة فعله، فالحرية عنده هي خاصة الموجودات العاقلة بالإجمال، لأن هذه الموجودات لاستعمال إلا مع الحرية والانسان بوصفه كائن عاقلاً منتمياً إلى عالم المعقول لا يتمتع باستقلاله الذاتي إلا من دلال فكرة الحرية والاستقلال الذاتي مرتبط بالمبدأ الشامل للأخلاق، فهو الأساس الفكري الذي تقوم عليه جميع أفعال الكائنات العاقلة.

الإنسان الحر هو الذي لا يخضع للعبودية أو الإنسان الغير سجين، الحرية هي حال الانسان الذي يفعل ما يريده وليس ما يريده الأخرون، هي انعدام القسر الخارجي ومن هذه المعنى تستمد ثلاث معاني أساسية وهي: المعنى العام، المعنى السياسي والاجتماعي، المعنى الخلقي والنفسي .

1- **المعنى العام:** الحرية خاصية الموجود الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته.

2- **المعنى السياسي والاجتماعي:** هناك الحرية النسبية والحرية المطلقة .

- الحرية النسبية: هو الاخلاص من القسر والاكراه الاجتماعي والحر وهو الذي يأتمر بها أمر به القانون ويمتنع عما نهي عنه.
- **الحرية المطلقة:** حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في سلكها، وهناك الحرية المدنية أي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية واشتراكهم في ارادة شؤون بلادهم.

[1]-فريال حسن خليفة: الدين والاسلام عند كانط، دار العربية، مصر، ط1، 2001، ص 63.

3- **المعنى النفسي والخلقي**: هي حرية مضادة للاندفاع اللاشعوري، والجنون واللامسؤولية القانونية والخلقية، وفي هذه الحالة ذلت هذه الحرية على حالة شخص لا يقدم على الفعل إلا بعد التفكير فيه وتسمى هذه الحرية بالحرية الأدبية والخلقية.[1]

وقد يطلق لفظ الحرية عادة على ضرورة القول بوجوب احترام استقلال الافراد أو القول بضرورة التسامح في شؤونهم أو القول بوجوب الثقة بما ينشأ عن نظام الحرية من نتائج مساعدة.

"المقصود بالحرية هو القدرة على اختيار أحد الشيئين، أو القدرة على الفعل دون التقيد بأسباب خارجية، والقول بحرية الاختيار هو أن للمرء فيما يريد أو يفعل"[2].

فالحرية هي تعبير عن حالة الفرد الذي يفعل الا ما يريد بغض النظر عن أي تأثير خارجي، ومن هذا المنظور يمكن القول أن الانسان الحر هو نقيض الانسان العبد كما تشمل الحرية مجالات مختلفة منها ما رهو مادي، ومنها أيضا حرية التعبير وحرية الاعتقاد، حرية التفكير والحرية الدينية، وهي مجالات لا يستطيع أن يخضع فيها الفرد لسيطرة الدولة.

أما فلسفياً: يمكن القول أن الحرية في حال الشخص الغير خاضع لتأثيرات الجهالة والأهواء، والذي يتصرف بوعي استناداً إلى مفاهيم الحقيقة والعدل .

"إن الايمان بقضية الحرية لا يقتصر على الحرية السياسية فقط، وإنما تشمل الحرية العقائدية والدينية والاجتماعية، ولهذا فإن الفتوحات الاسلامية من أهدافها الكبرى تأسيس معنى للحرية في نفوس الناس وحمايتهم من سطوة حاكم طاغية الكبرى تأسيس معنى للحرية في نفوس الناس وحمايتهم من سطوة حاكم الطاغية أو تسلط ظالم مستبد" [3]، ولقد أعلن القائد المسلم العظيم في قوله :"إنما جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد"[4].

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، 1976، ، ص 463.

[2]-المرجع نفسه: ص 48.

[3]-أحمد السيد الجليند: فلسفة التنوير "بين المشروع الاسلامي والمشروع التغريبي"، ص 51.

[4]-المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

والحرية يجب أن تجسد في الواقع المعيش لكي تنعم بها في مواجهة تسلط ظالم أو طغيان حاكم، إنها مبدأ يتمتع به جميع أفراد المجتمع الواحد، فالحرية إلى جانب آخر هي التي تمنح الفرد إحساسه بالمساواة مع الآخرين، فكلما كان الانسان حراً مثله مثل بقية الأفراد أحس بالمساواة وأحسن للأخر .

"لقد جعل كانط الحرية هي المرتكز، ذلك ان عمل إنساني إذا كان حراً فإنه سيكون في مستوى اللامشروط، وبالتالي في مستوى الكوني الذي يلتمس في كل مرة من حيث معاملة الانسان كإنسان أي كذات لها كرامة"[1].

الحرية هي في الركيزة الأساسية في كل عمل إنساني، لهذا قصر كانط مهمة الفيلسوف في الدفاع عن حرية التفكير والتهذيب الأخلاقي للإنسانية من أجل توجيهها نحو مستقبل يكون فيه الإنسان غاية في ذاته، حيث أن مهمة الفيلسوف هي التفكير أمام الإنسانية برمتها بحرية وطلاقة، ومهمة الفيلسوف تنحصر أيضاً في صياغة العلاقة الحميمية بين الأفراد بالحرص على الحقوق والثقافة السياسية ويكون ذلك بتجسيد مفهوم الحرية في تحضر كل أمة وتقدمها.

"إن مشكلة الحرية تعد من أعظم المشاكل في حياة الانسان لإنها تتعلق بوجوده في هذه الحياة وبمصيره وبها يستطيع أن يتحرر من كل القيود والعادات البالية التي لا تجديه نفعاً، ويحقق التقدم والازدهار ويفعل الخير أو الشر ويكون مسؤولا عن تصرفاته "[2].

صحيح أن الحرية تجعل من الفرد حراً طليقاً في كل تصرفاته لكن هذا لا يعني أن الانسان يتجرد من القيم الأخلاقية ولا يخضع للقوانين الاجتماعية التي من وضع الشرع أو من وضع المجتمع ويقوم بأعماله ولو كانت مضرة بغيره ويدعي أنه حر، بل على العكس من ذلك فالإنسان الحر هو الذي يلتزم بمسؤولياته في الحياة ويقدر القيم الأخلاقية ويعرف واجبه وحقه ويقف عند حدودها لأن الإنسان الحر هو الذي يتحرر من قيود شهواته وأهوائه ويختار بين الخير والشر، ويميز بين الفضيلة والرذيلة ويتقبل العدل ويرفض الظلم، وعلى هذا إن أعمال الانسان تكون خاضعة لعقله صادرة بمحض ارادته لأنه حينما يهم بالقيام بعمل ما يزنه بميزان العقل ثم يقدم على فعله أو تركه .

[1]-سمير بلكفيف: التفكير مع كانط ضد كانط، دار الأمان، الجزائر، ط1، 2014، ص 134.

[2]-إدريس خضير: دعائم الفلسفة.

"إن نظرية الحرية، على نحو ما يريدها الفيلسوف إنما تهدف إلى تلخيص الانسان 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 حقاً ولكنهم مع ذلك متحدون"[1].

الحرية الكانطية هدفها الوحيد هو تحرير الانسانية من كل قوة ضغط أو سيطرة من عند الأخر، فالحرية تقوي شخصية الفرد وتدفعه لتقدم إلى الأمام وتمنح حرية التصرف في جميع أموره كما يشاء بعيداً عن كل هيمنة واستبداد وتدخلات أشخاص أخرين في حياته .

والحرية عند كانط أيضا تعني القرابة بين الأفراد والجماعة بمعنى ضم الصلات بينهم لا يجب أن تكون مجاورة في المكان فقط أو في الزمان بل يجب أن تكون صلات قرابة في الروح وتعاطف الوجدان حتى تتحقق التلاحم فيما بينهم .

وإن الفلسفة الكانطية دعوة تلتمس الحرية للأفراد والجماعات، ولذلك رأى أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستوراً جمهورياً، بمعنى أن يكون أساسه الحرية، وعرف الانسان أنه ذلك الذي يستطيع أن يشعر بالعدالة ومنه تقضي على الاستبداد خاصة استبداد الحكام بالمحكومين، لذا ينبغي أن يكون الفرد حراً وأن لا يكون لأحد عليه سلطان ما لم يلحق بالغير ضرراً:" والحرية بهذا حق من حقوقه وذلك وفقاً للتعريف الكانطي المشعور: "الحق هو جملة الشروط التي تجعل الارادة الخاصة لشخص ما متفقة مع إرادة آخر، طبقاً لقانون كلي للحرية"[2].

والفرد في هذه الحالة يجب أن يكون مستقلاً كامل الاستقلالية يفعل ما يريد بغض النظر عن أي تأثير خارجي، ومن هذا المنظور فقول الانسان الحر هو نقيض الانسان العبد .

وقد يكون مفهوم الحرية من أغلى المفهومات الفلسفية في التعريف فإننا نعني بالحرية عادة تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو لأن أي إرادة أخرى عنه

فالإنسان الحر بحسب كانط هو من لم يكن أسيراً وهذا ما نجده أيضاً عند كل فلاسفة الأنوار: "فلقد كان أيمان منتسكيو بحرية الفرد أشد وضوحاً في معالجة للقضايا المرتبطة بالقانون والعدالة " [3]

[1]-عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص 123.

[2]-المرجع نفسه: ص 128.

[3]-ليود سبنسرو أندرزجي كروز: عصر التنوير، ترجمة عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، د.ط، 2005، ص 133.

والحرية في نظر فلاسفة عصر الأنوار تعبر عن الاستقلال التام لجميع أفراد المجتمع بحيث أن تصبح حرية التفكير والتصرف مباحة للكل دون إستثناء فهي متاحة للجميع وليست حكراً على طبقة معينة، وهذا ما يدل على تجسدي روح القانون والعدالة داخل المجتمع الواحد وهذا ما عبر عنه الفيلسوف منتسكيو.

"إن الإستنارة الحقيقية هي كما يقول كانط : روج الانسان من سن القصور إلى سن الرشد ولكن للخروج من مرحلة القصور لا بد للإنسان من أن يحطم أغلالا كبلته قورناً وأحقاباً، ولابد له من أن يحصل مزيداً من حرية الحركة الروحية والمادية، وأن يتوصل إلى تضييق دائرة الأفعال المفروضة، وتوسيع الأفعال المباحة، وبهذا الصدد يقول كانط "بمقدار ما تلغى القيود المفروضة على نشاط الإنسان، وبمقدار ما يتاح للناس جميعاً ان يستمتعوا بالحرية التامة، بهذا المقدار يتقدم التنوير والاستنارة"[1].

إن الحرية التامة عند كانط تعني الاستنارة أي خروج الإنسان من حالة القصور إلى الرشد ولا يتحقق ذلك، إلا بالتخلص من القيود التي كبلته طيلة القرون الوسطى، فكلما تخلص وقضى الانسان هذه القيود والاعمال المشروطة استمتع بالحرية الكاملة، ويمكننا أن نرجع هذه القيود أو الحواجز إلى الوسط الذي يعيش فيه الفرد والعوائق التي تحد من حريته في العمل كالعوائق الطبيعية، مثلاً من مرض أو طقس أو نقص في وسائل الحياة وكالظلم السياسي والاجتماعي الذي يقف حجرة عثرة في طريقه، ولكن مع مرور الوقت إذا تجاوز الإنسان هذه العوائق كيما كانت يحقق رغباته بإرادته وحريته .

"ومن هذا يمكننا ان نرجع الحرية إلا شكلين :

- **الحرية الطبيعية:** مادام الكائن الحي يتحرك في هذا الوجود ولم يعترض لضغط خارجي أو عائق غريب عن طبيعة، ويستطيع العمل كلما أراد في نطاق طاقته وقدرته وهو في نفس الوقت يملك زمام الاختيار والاقدام على الفعل أو الامتناع فهو حر .
- **الحرية الاجتماعية** : فإذا كان الفرد يتمتع بحقوقه وشخصية ويتصرف فيها كما يشاء في نطاق الحدود التي رسمها القانون كحق الحياة والتعلم والرأي والتعبير، وعلى هذا فالإنسان الحر في المجتمع هو الذي يتصرف في حقه بكل الحرية واختيار .

[1]-عثمان أمين: رواد المثالية الغربية، ص 129.

أما إذا وجد عكس ذلك في النظام الاجتماعي كالإكراه والاستبداد والاستغلال والاعتداد على حقوقه بصفة نهائية لم تعد هناك حرية للفرد بل أصبح آلة مسخرة في يد أشخاص يأتمر بأوامرهم وينفذ إرادتهم ولو كانت مخالفة لارادته "[1].

فالحرية على قدر ما يحسن الانسان استخدامها على قدر ما يحقق أفعاله على الوجه الصحيح، ويحقق لنفسه المنفعة الحقيقية التي ينشدها وأن يكون الفرد مختاراً في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم .

"والواقع أن الحرية بشكل عام هي قدرة على تحقيق الفعل–نظرياً كان أو عملياً– أو الامتناع عنه إنطلاقاً من الارادة الانسانية وحدها دون أي تأثير خارجي ومن ثمة فهي كمفهوم تنتمي إلى العقل الخالص، إذ لا يوجد حدس حسي لها "[2].

إن الحرية تعبر عن قدرة الفرد في القيام بفعل ما، وإن البعض قد يدعي أن الفعل يتم بناء على الميول ولا حرية تحكم الميل والرغبة وهذه مغالطة، ويكشف وقوع المرء تحت تهديد الاجبار على فعل معين عن الافعال الإنسانية بشكل عام تصدر عن الحرية، فلو لم يكن هناك حرية ما كان هناك داع للتهديد والاجبار على فعل بعينه ومن ثمة كان الانسان من بين سائر الكائنات الموجود الحر الوحيد، إذ بلا حرية لا يكون الانسان سوى حيوان، فقد تحصل بهذا أن الحرية هي ما يميز الانسان عن باقي المخلوقات أو ما قال مفكر الثورة الفرنسية جون جاك روسو:" ليس الفهم هو ما يميز الانسان عن الحيوان وإنما هو كونه فاعلاً حراً"[3]، فالثورة الفرنسية ماهي إلا ثمرة السعي إلى تحقيق حرية الفرد في أوربا، وأنه لم يتم تحرير المجتمع الأوربي في نظره بالشغل، وإنما بالحرب من أجل الاعتراف بالذات، كما لم يعد المطلوب من الإنسان ان يتلاءم مع المجتمع وإنما أن يغيره ويعيد تشكيله .

"تعد مسلمة الحرية لدى كانط مجردة وغارقة في باطنية الذات الفردية في حين يكشف النقد المادي عن أن الحرية الفردية مشروطة بالحرية الجماعية"[4]، فلقد جعل كانط الحرية مرتبطة بذاتية الفرد مع اتصالحا بالجماعة، ولقد اعتبر كانط الحرية هدف جوهري لأنها تحرر الإنسان من أشكال العبودية خاصة سيطرة رجال الكنائس المتسلطين في العصور الوسطى ومن خلال حركة التحرر يمكننا أن نسير خطوة نحو التنوير، لذا فكانط يعرف الحرية على أنها :"أولا حق طبيعي يميز كل إنسان، والحرية ثانياً فعل أصلي مؤسس للدولة، والحرية ثالثاً هي الشريان

[1]–إدريس خضير: دعائم الفلسفة، ص 250.

[2]–إيمانويل كانط: أنطولوجيا الوجود، ترجمة احمد عبد الحليم عطية، دار التنوير، بيروت، د.ط، 2009، ص 425.

[3]–محمد الشيخ: فلسفة الحداثة" في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل"، ص 91.

[4]–محسن الخوني: التنوير والنقد أو منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار، سوريا، ط2، 2009، ص 265.

الأساسي الذي يغذي مختلف مكونات المجال العمومي للدولة(السياسة، الدين، الفكر ...)، وبالاجمال الحرية هي الشكل الأساسي الذي بموجبه تتحدد المواطنة داخل الدولة "[1].

ويقول :"الحرية هي ذلك الحق الأصلي الوحيد الذي ينتمي إلى كل إنسان بحكم إنسانيته، وكل ما تقتضيه هذه الحرية داخل الدولة من مساواة واستغلال ذاتي للفرد إتجاه الغير وحرية التفكير والتعبير والاعتقاد وما إلى ذلك ينبغي أن يندرج ضمن حق الإنسان في الحرية متمثله كمبدأ أصلي للإنسانية"[2]، ويرجع الحرية كحق للفرد إنساناً وعضواً منتمياً إلى الأمة أي باعتباره كائناً جديراً بكل الحقوق، وبهذا يندرج الحق في الحرية داخل حركة الأنوار والتي مبدؤها قدرة الإنسان على التفكير الحر من أجل الإبداع، فالفكر الحر هو الذي تكون له مؤهلات إيجابية تحفزه على الإبداع، مما يندرج ضمن ما تهدف إليه حركة الأنوار، أما الفكر المقيد فلا جديد "والتنوير لدى كانط هو أن ينتج العقل الحرية على الدوام لا أن يكتفي بترسيخ قواعد إنتاجها وتناقلها بين الأجيال، فالعقل المتنور، وهذا يعني العقل الحداثي، مطالب بترسيخ تقاليد لفكر لا يكتفي فقط بالتساؤل عن غاياته ووسائله، بل يتساءل فوق ذلك عن ممارسته الذاتية كفكر وعن مختلف الكيفيات التي بموجبها يوجد داخل المجال العلمي – السياسي"[3]،فالفكر الذي يتأمل ذاته بذاته لا يكتشف ذاته كقدرة على التفكير فقط، بل أيضا كقدرة على الحرية، وإن انتاج معرفة حرة لا يعني مجرد إنتاج للمعرفة، بل هو معرفة منتجة للحرية، وإن وجود الحرية من منظور الأنوار لأن هدف الأنوار دائما هو الوصول للمعرفة ولن يتم هذا إلا بتوفر عنصر الحرية .

وهكذا إذا كانت الحرية حقاً أصلياً يمس الإنسانية داخل كل شيء، فإنها لا تدخلها الفعلي داخل نظام الدولة وهذا لا يعني ان الدولة هي التي تختلق الحرية، والحقيقة أن العكس هو الصحيح، والحرية هي المبدأ الأصلي للدولة يقول كانط: "ليس مبدأ السعادة التامة هو مبدأ قيام الدولة وفكرتها بل هو الحرية التي تتوافق مع قوانين عامة"[4]، فالإنسان لا يخرج من حالة الطبيعة ولم يؤسس نظام الحكم المدني لكي يكون سعيداً، أي لكي يحقق الثروة أو الصحة أو النفوذ الاجتماعي والاقتصادي فهو قادر على تحقيق سعادته ورفاهيته في حالة الطبيعة ولم الدولة الأعلى أساس الحرية كمبدأ أصيل وفطري في الانسان، وإن ما يحدثه نظام الدولة هو تحويل الحرية الطبيعية

[1]– محسن الخوني: التنوير والنقد أو منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت ، ص 266.

[2]–عبد الحق منصف: الأخلاق والسياسة وكانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 2010، ص 342

[3]–عبد الحق المنصف: الأخلاق والسياسة في مواجهة الحداثة، ص 343.

[4]–المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

للإنسان إلى حق سياسي عمومي خاضع للقوانين مشتركة، ويكون نظام الدولة أيضاً متطابق مع الحرية الملائمة لكل أعضاء المجتمع ومع حق جميع الأفراد في المساواة، ولكي تحقق الدولة التوافق والمساواة بين أفرادها يجب أن يكون قانونها الأساسي هو العدالة العمومية بين أفرادها.

ومنه من اليسير أن نستوثق من أن الإنسان حر، يكفي أن يرجع المرء إلى نفسه وأن يسترشد بضميره وأن شعوراً داخلياً قوياً ينبهنا إلى أننا أحرار فالحرية ترفع بناء من المستوى الأدنى إلى الأعلى، فبالحرية قد نبني أنفسنا وشخصيتنا.

يرى كانط أنه من اليسير أن نستوثق من أن الانسان حر يكفي أن يرجع المرء إلى نفسه وأن يسترشد بضميره، وأن هناك ضميراً داخلياً قوياً ينبهنا على أننا أحرار، وليست تحت أي ضغط من طرف آخر لذا فكرة الحرية تحتل الصدارة في الفلسفة الكانطية لأنها تعتبر الحرية هي الحق الأول للإنسان ، وهي التي تحقق السلام في المجتمع وبين الدول الأخرى لأنه كلما زادت الضغوطات الداخلية والخارجية على الفرد وفقد حريته بكل معانيها كلما زادت الفعل الاندفاعية، وقد تكون هذه الردات عبارة عن هجوم يشنه الشخص الفاقد للحرية مما يولد هذا حرباً ونزاعاً دون توقف، وهذا ما يعود على المجتمع والدولة وحتى الفرد بصفة خاصة بما لا يعود عليه بالخير والمنفعة مما يولد اللاستقرار الدائم داخل الوسط المعاش .

"الارادة الحرة خاصة تتميز بها جميع الكائنات العاقلة والانسان لا يستطيع أن يفعل فعلاً إلا تحت تأثير فكرة الحرية، لأننا نتصور ذلك الكائن عاقلاً عملياً أي عقلاً يملك العلية بالقياس إلى موضوعاته، ولكنه عاقل لا يتلقى توجيهات أحكامه من الخارج، فإرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون ذاتية، إلا بالقياس إلى فكرة الحرية، وهذه الارادة الحرة من وجهة النظر العملية تتصف بها جميع الكائنات العاقلة"[1]

إن الانسان بوصفه كائن عاقل منتمياً إلى عالم المعقول لا يتعرف على ارادته الذاتية إلا من خلال فكرة الحرية، والحرية مرتبطة بتصور الاستقلال الذاتي إرتباطاً لا ينفصم، والاستقلال الذاتي هو الأساس الفكر الذي تقوم عليه جميع أفعال الكائنات العاقلة، ولكون الانسان مصنف ضمن العالم المعقول وليس المحسوس، فهو يستعمل عقله في جميع أعماله لا يتلقى توجيهات من الخارج في تسيير أموره، فارادته لا يمكن أن تكون نابعة من

[1]-إمام عبد الفتاح امام: أقدم لك كانط، ص 114.

ذاته إلا إذا كان متمتع بالحرية الكاملة في تصرفاته بعيداً عن أي ضغط خارجي لأن الإرادة الحرة في نظر الجميع لا يتمتع بها إلا الكائن العاقل .

الحرية هي ميزة خاصة تتميز بها جميع الكائنات العاقلة المتحررة من كل الضغوطات أما الغير العاقلة فقد تحترم بعضها من هذه الميزة لانهم قد لا يتمتعون بها في كثير من الحالات لعدم تمتعهم أيضا بحرية الارادة، فحرية الارادة نستطيع أن تعبر عن كل ميولاتنا ورغباتنا النفسية والجسدية على نحو مستقل:" وبعبارة أخرى فإن الذات تسيطر عليها فكرة الحرية أو على الأقل فهي مرتبطة بها، لكنه حر كذلك في اظن يفكر في فكرة الحرية ولا بد أن يكون حراً على نحو مطلق في التفكير في الحرية المطلقة، والذات هي الأصل في فكرة الحرية لأن الفكرة حرة ولا تنتمي لأحد وهذا ما يعنيه كانط بقوله: "إن الذات مزود بعلية حرة"[1]، ومنه فالذات الحرة تعبير عن الحرية وحريتها في التفكير ذات لأن الانسان الحر دائماً له قدرة على التفكير بطلاقة.

المطلب الثاني: الحرية مفتاح لتفسير الاستقلال الذاتي

"يطلق الاستقلال الذاتي عند كانط على استقلال الارادة وهو يوجب على الفرد تنطيع سلوكه وفقاً لقانون كلي يفرضه على نفسه بإرادته العاقلة بمعزل عن الدوافع الحسية والنفعية، ويطلق الاستقلال الذاتي على الحرية النفسية من جهة ماهي أمر واقعي مقابل للعبودية ونعني بهذه العبودية خضوع المرء لدوافعه الحسية من جهة، ولقواعد السلوك المفروضة عليه من الخارج من جهة ثانية، إن هذه العبودية يسميها الناس انقياداً لحكم الغير مقابلة للحرية التي يطلقون عليها إسم الاستقلال الذاتي وهي توجب على الانسان ان يفكر في العمل قبل البدأ به، وأن يستخرج مبادئ عمله في تفكيره الذاتي، ومعنى ذلك كله أن الفرد الذي يتمتع بالاستقلال الذاتي يسير على غير قاعدة، بل يسير على قاعدة يفرضها على نفسه بإرادته"[2].

والإنسان في هذه الحالة ينظم سلوكه وفقاً لما يقتضيه عقله وحده، بل ينظمه وفقاً لما يقتضيه عقله وقلبه.

" مبدأ إستقال الارادة إذن هو أن تختار دائماً بحيث تكون مسلمات إتيارنا متضمنة في الوقت نفسه كقوانين كلية في فعل الارادة نفسه، كون هذه القاعدة العملية أمراً أخلاقياً، أعني أن إرادة كل كائن عاقل مرتبطة إرتباطاً ضرورياً

[1]- فريال حسين خليفة: الدين والسلام عند كانط، ص 66.

[2]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 74.

كشرط لها، أمر لا يمكن إثباته عن طريق التحليل البسيط للتصورات التي تشمل عليها الإرادة والسبب في ذلك أنها قضية تركيبية"[1].

إذن يجب نقد الذات أي نقد العقل العملي، فهي تركيبية لأنها ترتبط بفكرة الارادة، فمبدأ الاستقلال الذاتي المذكور هو المبدأ المرتبط بالأخلاق، لأن الأمر الأخلاقي لا يأمر بشيء يقل أو يزيد بها إرتباط وثيق الصلة وينبغي أن تكون له القدرة على أن يعد نفسه بالقياس إلى جميع القوانين التي قد يخضع لها في نفس الوقت .

"الارادة نوع من العلية تتصف به الكائنات الحية من حيث هي كائنات عاقلة والحرية ستكون هي الخاصة التي تتميز بها هذه العلمية فتجعلها قادرة على الفعل"[2].

والحرية في هذه الحالة عبارة عن علية تسير في أفعالها وفقاً لقوانين لا تتجول وحرية الارادة ماهي إلا استقلال ذاتي، والإرادة ايضاً ماهي إلا مجموعة من القوانين التي تصنعها الذات لنفسها لا تخرج عن نطاق الأخلاق، وعلى ذلك فالإرادة الحرة والارادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد.

إن من الواجب ان نثبت أن الحرية خاصة تتصف بها إرادة جميع الكائنات العاقلة، إن كل كائن لا يمكن ان يفعل فعل إلا تحت تأثير فكرة الحرية، فهو من وجهة النظر العملية كائن حر حقاً، أي أن جميع القوانين المرتبطة بالحرية إراتباطاً لا ينفصم للإنطباق عليه تماماً، كما أن إرادته في ذاتها تعترف بحريتها إعترافاً صحيحاً ومنه يمكن أن ننسب فكرة الحرية إلى كل كائن عاقل في إرادة، وهي الفكرة التي يستطيع أن يقدم على فعل من الافعال، إلا غذا كان واقعاً تحت تأثيرها، والعقل أيضاً يجب أن يعد نفسه مصدر لمبادئ الحرية مستقلاً في ذلك عن التأثيرات الغريبة عنه، كما يجب وصفه عقلاً عملياً وارادة كائن عاقل ويعد نفسه حراً، وإن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة ذاتية إلا بالقياس إلى فكرة الحرية، وهكذا ينبغي لمثل هذه الارادة أن تضاف إلى جميع الكائنات العاقلة

إن من خلال توفر وتمتع الفرد بفكرة الحرية يمكننا أن نستدل على وجود الاستقلال الذاتي، ومن الإستقلال الذاتي على وجود القانون الاخلاقي، واننا ربما لا نكون في الحقيقة قد جعلنا من فكرة الحرية مبدأ إلا بالنظر إلى الاخلاق وما تمليه علينا من القوانين لكي نعود ونستنتج جميع القوانين الأخلاقية من الحرية، فالحرية دائماً تجعل اعضاء في العالم المعقول وتسهل علينا معرفة الاستقلال الذاتي للإرادة .

[1]-إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار المصرية، مصر ، د.ط، 1965،ص 105.

[2]-المرجع نفسه، ص 117.

الحرية إن لم تكن عليه تفعل وفقاً لقوانين ثابتة، لكنها قوانين من نوع خاص، إرادة كل أفعالها هي قانون نفسها لبست صبغة أخرى لهذا المبدأ، يجب ألا نفعل إلا وفقاً لقاعدة يمكن أن تتخذ من نفسها موضوعاً لنفسها بوصفها قانوناً كلياً، لكن هذه هي بعينها صيغة الأمر المطلق ومبدأ الأخلاقية، إذن الإرادة الحرة والارادة الخاضعة للقوانين الأخلاقية هما شيء واحد.

إن الحرية ومما رسختها لا تضع لقوانين ثابتة لكن لها قوانينها الخاصة التي يجب علينا الخضوع لها كاحترام حرية الاخرين مثلاً، وهذا ما نجده في قول أحد الفلاسفة: "تبدأ حريتي عندما تنتهي حرية الأخرين"، معنى هذا أنه عندما نكون نمارس فعل الحرية وجب علينا النظر للأخر حتى لا نمس حريته، فإستقلالنا الذاتي لا يعبر عن تجاوزنا للأخر بل إحترامه، لهذا فالحرية دائماً تضع لنفسها قانوناً حتى يكمن استدامها في النطاق المحدود وليس بالأمر المبالغ فيه.

والحرية لا تعني القدرة على أن يأتي صاحبها فعلاً ما وإنما تعني أن الإنسان قادراً على ضبط دوافعه وتنظيم رغباته والتحكم في سلوكه، فالإنسان مقيد بطاعة القانون لا كعبد تستبد به سلطة خارجية بل كرجل حر يقيد سلوكه بنفسه عن طريق الشعور بالإلزام ويترتب على حرية التصرف أن تكون مقرونة بالتعقل[1].

إن الاستقلالية التي تحصل عليها الانسان من خلال عصر الأنوار مكنت له القوة والشجاعة والسيادة على مصيره، ومن ثمة كانت له نظرة أخرى للعالم الذي طالما قيدته الخرافات والأساطير وأصبح عبداً لها مما منحته فكرة الاستقلالية، التمتع بالحرية وجميع أعماله تدور في كنف ما تمليه عليه حريته، يقول كانط :"وأنا اؤيد أننا ينبغي أن ننسب بالضرورة أيضا لكائن عاقل له إرادة فكرة الحرية، وأنه يكون في وسعه أن يحمل إلا في كنف هذه الفكرة"[2].

ويقول روسو: **"إن طاعة القانون الذي شرعه المرء بنفسه هي حرية"**[3].

[1]-سمير بلكفيف: كانط فيلسوف الكونية، ص 70.

[2]-إيمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ص 314.

[3]-سمير بلكفيف: كانط فيلسوف الكونية، ص 84.

ذلك أن طاعة هذا القانون الصادرة عن الذات يبرر أن ذات نفسها هي صانعة هذا القانون، ولهذا فإنه لا يدمر الحرية بل يفترضها ويكشف عنها، وهذا المبدأ يسميه كانط مبدأ التشريه الذاتي للإرادة الذي لا يكون له معنى دون مسلمة الحرية.

إن إستقلال الارادة وحريتها هو المبدأ في تشريع القوانين لأن الإرادة المستقلة عن كل تشريع أو إرادة خارجية، وهذا يعني أن الارادة تمتع بالحرية وبالاستقلال الذاتي، وإذا كانت في الوقت ذاته خاضعة للقانون، فإن هذا الخضوع لا يعني شيئاً أخر سوى خضوعها لذاتها .

إن كانط هو أول فيلسوف أكد على الاستقلالية الذاتية للأفراد ومبدأ الاستقلالية الذاتية عنده أساسه حرية الارادة وإستقلالها بعيدة عن كل الضغوطات الخارجية، وتدخلات أجنبية، وحين يقول أن الارادة هي المشرعة للقانون، فهو يعني أن لديها من الاستقلال الذاتي ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر في كل افعالها إلا عن طبيعتها العاقلة، ويؤمن كانط بالحرية الفردية على أنها حرية حقيقية وخاصية الارادة في الكائنات العاقلة تفعل فعلها مستقلة عن كل ضغط خارجي، وبعبارة اخرى الحرية هي الصفة التي تتصف بها الارادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الخارجية، ويمكن تعريفها على أنها تشريع الإرادة لنفسها بنفسها.

ومنه يمكننا القول أن فكر الأنوار إستطاع أن يحقق نصراً لاشك فيه حيث أمكن للمعرفة أن تتقدم بحرية دون إنشغالها بذكر الموانع، ولم يعد الأفراد يخشون السلطة التقليدية كما كان في القديم أي العصور الوسطى بل صاروا يحاولون تسيير الأمور في فضاءاتهم الخاصة بأنفسهم متمتين في الوقت عينه بقدر كبير من حرية التعبير كما أن الديمقراطية التي تمارس فيها سيادة الشعب في نطاق إحترام الحريات الفردية أضحت نموذجاً مفصلاً او مرغوباً فيه في كل مكان وحقوق الإنسان أصبحت تعبر بمثابة مثل أعلى للجميع في المجتمع .

والحرية عند كانط هي استقلال الفرد بإزاء المجتمع، فالحق هو جملة الشروط التي تجعل الارادة الخاصة للشخص ما متفقة مع إرادة أخرى طبقاً لقانون كلي للحرية، فمخطط النمو والتقدم الذي يسير فيه التاريخ الإنساني، إنما هو تعبير عن المثل الأعلى للحرية لذا نجد أن الأنسان الحر هو مصدر القانون الذي يشرعه لنفسه وحريته نابعة من داخله، فهو حر في جميع الحالات والعقل الحر أيضاً هو الذي يستطيع وحده أن يأتي بالتنوير إلى البشر والارادة الحرة هي تعبير عن العقل نفسه فهو مصدر كل قانون:" فالإرادة لا تكون مستقلة إلا من أنها في

صميمها متحدة بالعقل، وإذن مستقيمة وطيبة وعلى هذا النحو نبدأ في فكرة الارادة الخاضعة للعقل فنصل إلى فكرة الارادة التي تعطي نفسها قانوناً، إرادة متفقة مع العقل هي إرادة طيبة"[1].

كلما كانت الارادة متصلة بالعقل كلما زاد إستقلالها وكانت إستقامتها نحو الأحسن وأصبحت تعرف بالإرادة الطيبة.

"**إن في الحرية الجديدة صارت الانسانية تريد أن تتأكد من ذاتها** "[2]، فالحرية في هذه الحالة قد حررت الانسان من هيمنة الكنيسة تحرراً نحو لقاء لذاته او بالأحرى تحرراً للدازين الاوربي، وتحرير له من ميراث كنسي ثقيل، ففي الحرية الجديد حاول البشر جميعاً أن يستقلوا بذواتهم من كل الهيمنة الكنائسية المتعسفة القديمة حتى يسلك طريق مصيره ويتعرف على مهمته في هذا العالم، فالمسيحية قديماً كان هدفها الوحيد هو الوقوف ضد الحرية أو حرية الفكر الخاصة، وبهذه الحرية التي كانت نتيجة لحركة الأنوار إستطاع البشر أن ينعتق من ضغوطات وسيطرة الكنيسة.

إذن فالحرية هنا ما كانت تحرراً من المسيحية فقط، وإنما حررت على ثلاث أشكال:

1- تحرراً من النظام الغيبي وعقيدة الكنيسة.
2- تحرراً للإنسان من الانغماز في الطبيعة.
3- تحرراً للفرد من الانغماس من الجماعة وارادة له في إعادة تنظيم صلته بها، وفق مفهومه الجديد للحرية

ومنه القول بان الانسان حر، هو لا يخضع لا في ضغط وفي الوقت نفسه يصير سبب وأساس نفسه أي مستندها وعمادها ودعامتها، غير أن هذا الاعتماد الذاتي أو الاستقلال بالأمر لا يكون إلا في ظل فكرة الحرية، إلا أن كانت ثمة استقلالية ولا استقلالية بالقدرة إلا بقدرة على التحديد الذاتي أي يمنح نفسه قانون نفسه بدءاً من نفسه.

[1]-عثمان أمين: فلسفة كانط، ص 319.
[2]-محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هايدجر، الدار الحمراء، بيروت، ط1، 2008، ص 512.

المبحث الثالث: التقدم

التقدم هو الفكرة الرئيسية في عصر التنوير، ومثل النظرة الحاقبة للتاريخ العلم، فهي تعبير عن التحسينات المستمرة التي ينجزها الانسان على الارض، يعكس واقع ازدهار اقتصادي وثقافي، والرفاهية الاجتماعية والاستقرار السياسي نتيجة حيوية المجتمع، وحسن إستغلال الامكانيات المتوفرة وتحويلها إلى ثروات يستنفع بها.

"ويعني التقدم لغويا: السبق والحركة للأمام، ويتضمن التجاوز، وهو ضد التراجع، كما يعني الأقدمية بالشرف والعلم

أما بصفته مصطلحاً فلسفياً: فقد ظهر لدى اليونانيين بالمصطلح poko، ويعني حرفياً pushingforeward أي الاندفاع للأمام، ويعني تعبيراً عن الوصول إلى مرحلة أفضل"[1].

"ولقد ظهر مصطلح التقدم في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، بحيث أصبح يشير إلى تقدم الانسانية في خط سير تصاعدي وتقدمي، وقد تضمن ذلك الايمان بتقدم العقل البشري إلى ما لانهاية، إن هذا المعنى الاساسي للتقدم يعني الانتقال إلى الامام، ففي هذا المعنى عنصرين أساسين هما:

1- الحركة .

2- معيار أو قيمة يتحدد عن طريقها إتجاه الحركة، إن كان للأمام أم لا، والامام يعني الأفضل والأحسن أو الأكمل ويفترض وجود الأعلى والكمال "[2].

ثم أن التقدم يعد ميزة أساسية للفلسفة التي ترى أن العالم ناقص غير مكتمل ما يزال في طور التكوين، ثم أن الميزة الأساسية لنظرية التقدم أنها لا تبحث في قوى ميتافيزيقية أو غيبية أو أسطورية لتفسير حركة التاريخ، وقدم الجنس البشري وإنما تبحث عن القوى الفاعلة في إطار الفعل الانساني نفسه، إذ ان الانسان هو صانع التاريخ وخالقه.

ثم أنها تؤمن بأن لدى الإنسان قدرات ضخمة تمكنه من صنع عالم أفضل، ولذلك أتخذت نظرية التقدم طابع نظريات شاملة في فلسفة التاريخ، فالتاريخ الحق هو الذي يكشف عن التقدم العقل البشري .

[1]-حسن محمد الكحلاني: فلسفة التقدم "دراسة في اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ"، بيروت، د.ط، 2003، ص 15

[2]-المرجع نفسه: ص 16.

وفكرة التقدم نظرية مبنية على تفسير للتاريخ، يرى الناس يتقدمون تقدماً ملحوظاً في اتجاه مرغوب فيه، ويستخلص من ذلك ان يستمر التقدم إلى غير حد، ولا بد أن يكون نتيجة محتومة للطبيعة النفسية الاجتماعية للإنسان ولا يعود لأي إرادة خارجية .

ثم الاعتقاد بالنقد يعني رفض الموقف الذي يصور الجماعات الانسانية خارج التاريخ "لقد مثلت فكرة التقدم بؤرة فكر الانوار ومرجعيته الأساسية فسواء تعلق الأمر بالفلاسفة الموسوعيين في فرنسا، او بالفلاسفة الألمان المتأثرين بالأنوار الفرنسية "كمندلسون ليسينغ أو هردر" في ألمانيا يسود الاقتناع بأن الانسانية تعيش أزمة جديدة مغايرة للماضي وأن العصر يسير في اتجاه التنوير أي في اتجاه تدعيم ثقة الانسانية بقدرتها على صناعة تاريخها بنفسها والأمل في تحررها من كل أشكال الوصاية والعبودية "[1].

ويشارك كانط عصر الأنوار هذا الأيمان الراسخ بأن العصر الحاضر باتجاه المستقبل أفقاً جديداً وبأن التغير في إتجاه الأفضل يعبر عن التقدم، وإن كتابات كانط عبارات عن دعوة ملحة للتقدم مثل تصدير الطبعة الأولى "نقد العقل المحض" 1871م، أواخر نصوصه "تطورات الميتافيزيقا في ألمانيا منذ زمن وولف وليبنتز" 1804م، ويعمل كانط على إبراز حقيقة هذا التقدم سواء من خلال القيام بدراسة للتاريخ الانساني .

"**إلا أنه بقدر ما كان كانط مبتهجاً ومتفائلاً بالتقدم كأغلب مفكري عصره بقدر ما كان حريصاً على أن يعطيه بعداً عملياً وأخلاقياً فتطور المعارف والتقنية وتنامي نفوذ إتجاه الطبيعة ليس له من أهمية إلا من حيث أنه يخدم هذا البعد ويهيئ له أسباب التحقق، فالتقدم الفعلي هو تقدم النوع البشري نحو قصدته العقلانية والاخلاقية، نحو وضع يكون فيه الانسان بداية مطلقة والعلة الأولى لأفعاله ومواقفه وأفكاره، وهو وضع لا يمكن أن يكون له أي مثيل في الحاضر أوفي أي زمن، وإنما يضل غاية ينشدها التاريخ الانساني وينجذب نحوها، ولا تمثل أحداث الحاضر إلا علامات أو مؤثرات دون أن تكون الانجاز والتحقق الفعلي لذلك التقدم**"[2] ، ومن خلال تقدم الجنس البشري نحو قصديته العقلانية معياراً تنظم من خلاله أحداث الماضي تحكم عليها ونهيأ لما يجري في الحاضر دون أن يصبح الحاضر تتويجاً أو مسار التاريخ وقد جاء الاعتقاد بالتقدم كرد فعل ضروري على النظرية القديمة التي رأت أن التاريخ يكرر نفسه وضد الاعتقاد السائد بالخلاص من العالم بدلاً من إصلاحه وتحسينه.

[1]-منير الكشو: التاريخ والتقدم عند كانط، ضمن المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 38.39، 2005، ص 24.
[2]-المرجع نفسه: ص 25.

"وقد ارتبطت فكرة التقدم بقوى وتيارات سياسية واجتماعية واتخذت فكرة التقدم بمثابة إيديولوجية سياسية تناضل تحت لوائها من أجل تحقيق مزيد من التقدم والازدهار والعدل وذلك بان رفضت كل الايديولوجيات المحافظة والرجعية التي تكرس الأوضاع المختلفة وتدعوا لها، والتي تلغي دور العقل في الابداع وتلقي دور الانسان في التجديد والتقدم خطوة نحو الأمام"[1]

والتقديم يعني رفض الماضي الذي لم يعد بالإمكان استمراره وبقاءه إذا ما استهلك كل إمكانات وجوده ومبررات استمراره، فالتقدم إذن على صلة وثيقة بمفهوم التقديم والحديث هو يعني التجاوز وليس التكرار.

والتقدمية هي الايمان بإمكانية التقدم والعمل على تحقيقه سواء في الميدان الأخلاقي والاجتماعي وذلك يتضمن نظرية تفاؤلية للطبيعية الانسانية ولمسيرة للتاريخ .

ويستعمل المصطلح سياسياً: للإشارة إلى أنصار التغيير والتجديد والتقديمة في ضد الرجعية وتتضمن فكرة التقدم في السياسة بعض القيم النوعية، فقد نظر بعض مفكر في القرن التاسع عشر إلى التقدم على أنه مصطلح يشير إلى حركة نحو العدالة وتأكيد المساواة بوصفها جوهر العدالة.

فالتقدم بمفهومه الاكثر حداثة هو التحول من حالة إلى حالة أفضل من حيث المقدرة الانتاجية، وهذا هو (التقدم الاقتصادي)، والسيطرة على الطبيعة(التقدم العلمي والتكنولوجي)، والثقافة والعلاقات الانسانية(التقدم الاجتماعي)، وقد ارتبط التقدم بقضية اكتمال الجنس البشري، وارتبطت الفكرة بالنضال ضد الجهل والاستبداد السياسي والاجتماعي، وضد العلاقات الاجتماعية في صفتها القديمة، وقد ترافقت فكرة التقدم مع ظهور ملامح العلم، ومع تعاظم قدرة العقل البشري على مواجهة الطبيعة .

"إذا كان العصر الوسيط اعتبر كل زمانية ابتعاد عن الأصل وانحرافا عن نموذج الكمال، ورأى فيها نوع من التردي والسقوط والتدني، فإن القرن الثامن عشر سيرى فها عنصراً مكوناً للتقدم وسيعتبر مفكروه الحاضر- حاضرهم- فاصلة وصلة، وصل في آن معاً بين ماض متخلف ومستقبل أفضل وهكذا يصبح التاريخ الحقيقي في منظور القرن الثامن عشر هو التاريخ الذي ينجح في الامساك بخيوط التقدم في الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة"[2].

[1]-حسن محمد الكحلاني: فلسفة التقدم "دراسة في اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ"، ص 17.

[2]-سمير بلكفيف: إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، ص 184.

إن التقدم ليس فقط على المستوى المادي والفكري الذي يمكن ملاحظته بسهولة، بل على المستوى الاخلاقي كذلك، ذلك أن الأيمان بوجه للتاريخ ولتقدمه واجب"[1]، إن التقدم لا يعبر عن التحسن على المستوى المادي والفكري، بل أن العقل البشري تقدم نحو الأفضل حتى في الأخلاق من حيث التربية والمعاملة والسلوك الحسن داخل المجتمع بين الأفراد .

أخذت فكرة التقدم تسيطر على الفكر الأوربي بصورة واضحة خلال القرن 18، والذي يطلق عليه إثم عصر الأنوار، فهو عصر تهديم وفوضى ومحاولة إقامة شكل حضاري جديد بدل الذي هدم .

ولقد ساد هذا الركود في العصور الوسطى، وهو عصر استقرار النظام المعيشي وسيره نحو تقدم ملحوظ في انجلترا، وفرنسا والمانيا واسبانيا والبرتغال وايطاليا وبداية الصراع بينهما وبين رجال الاقطاع، ومنهم كبار رجال الدين ثم العصور الوسطى العالية أو المتأخرة، ومن ذلك العصر كان الخروج إلى عصر النهضة .

"وقد دارت معركة فكرة التقدم هذه من خلال القرن الثامن عشر كما قلنا هو قرن بدأ والناس متفائلون بمستقبل الانسان، وكانت هناك درجة معقولة من الاتفاق بين أهل الفكر على الانسانية، تتقدم في ميدان واحد على الأقل وهو ميدان العلوم الطبيعية والرياضية من فيزياء وكيمياء وهندسة وحساب وما إلى ذلك، ثم في ميدان التطبيق العلمي لقواعد العلم المكتشفة وهو ما نسميه اليوم بالتكنولوجيا، وقبل نهاية ذلك القرن كان هناك إقتناع عام بحتمية التقدم في ميدان الاقتصاد والحضارة والتنظيم الاجتماعي والفن والأدب بل في الطبيعة الإنسانية والشكل البيولوجي ولكن القرن 18إنتهى بانفجار الثورة الفرنسية فطوحت الآمال من جديد في حتمية التقدم"[2].

وكانت الغالبية العظمى من فلاسفة التقدم من أبناء تلك الطبقة الوسطى التي نشأت خلف أسوار المدن، وكانوا يرون أن طبقتهم تلك هي أقدر الطبقات على حمل راية التقدم والسير بها إلى الامام ولهذا فقد تقدمنا بالحرية والمساواة.

ومنه فالتقدم هو نقطة تحول في العصر التنويري من خلال الأعمال التي قام بها المستنيرون وذلك بالتقدم نحو الأمام في جميع المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وحتى الثقافية والأخلاقية .

[1] – سمير بلكفيف: إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، ص 187.

[2] –حسن مؤنس: الحضارة "دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها"، دار الثقافة للفنون والآداب، الكويت، 1978، ص 244.

من خلال كل هذا يمكننا ان نعتبر عصر الأنوار الذي يتضح في القرن الثامن عشر بأروبا عصر انتصار الحرية والعقلانية والديمقراطية والتقدم أي عصر انتصار الفكر الفلسفي الحر الذي مهد في مجمل أعمال بالإعلان عن حقوق الانسان، أي التملك الفردي الذي ينظمه القانون والسعي لتحقيق التربية المتحررة للمواطن الأوربي الحديث وتكوين دولة حديثة بمقوماتها الدستورية، فكان هدف المرتكزات الأنوارية هي بعث روح نقدية تجديدية بعيدة كل البعد عن المعتقدات وتقاليد القرون العصر الوسيط، تلك الروح التي شملت الإبداعات الفكرية والفلسفية، وإذ شأنا أن نقول مع كانط إن عصر الانوار عمل بالشعار القائل:" التسلح بالشجاعة الكافية حتى يحل كل واحد منا عقله في كل ما يدعوا إلى بحثه"[1].

ولم يقف فلاسفة الأنوار عند الاشادة بقيم العقل والحرية والتقدم بل تجاوز الأمر ذلك إلى تصور إمكانية تحقيقها في الواقع، وهكذا نجد فولتير يوكل مهمة تحقيق هذه القيم إلى المستبد المتنور الذي بفكره المتفتح يستطيع أن يساعد الشعب المغلوب على أمره والغارق في الجهل والبربرية على التحرر والتقدم، وفي هذا الاطار ينبغي أن نتذكر التأثير القوي الذي يقدمه كل من العقل والحرية والتقدم خاصة في الاصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الذي قدمتها في بعض الدول المتأخرة للوصول للإصلاح في جميع المستويات .

[1]– حسن مؤنس: الحضارة "دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها"، ص 144.

الفصل الثالث

معالم فلسفة الأنوار

الفصل الثالث : معالم عصر الأنوار

يعرف عصر الأنوار بعصر الاكتشافات الكبرى والإصلاح، هو فترة من التحولات الكبرى في جميع ميادين النشاط والفكر, إذ عرف بالتوسع المعروف في جميع المجالات والمستثمر للأفكار المتدفقة عن العقول المستنيرين المنافين لغلبة الظلماته الذين تعرف أعمالهم بالنهضة الجبارة على المستوى الفكري والواقعي وتعتبر كتعبير علني مذهل عن التوسع الذي كانت نتائجه إيجابية على المستوى السياسي والمعرفي والأخلاقي من أجل القضاء على العادات التقليدية وهيمنة رجال الكنيسة على عقول العامة من الناس مما نتج عن ذلك نوع من التخلف على المستوى الفكري خاصة، لذا نجد القرن الثامن عشر يعرف بالعصر المجدد لاشك، كان ذلك في الميادين البارزة داخل الوسط المعاش وهذا ما نلاحظه من خلال التحسينات الظاهرة والمعبرة عن تقدم السلطة السياسية ونمو المستويات الفكرية والمعرفية المساعدة على تطور وإزدهار المجتمع والتحرر من القيم القديمة وفقا لمعايير أخلاقية تعمل على تأسيس مجتمعات أخلاقية ديمقراطية متحررة من سمات التخلف ومحاولة حل المشكلات التي تتخبط فيها البشرية وتجسيد ثقافة السلام بين الأمم والشعوب، فالجانب الأخلاقي هو في الحقيقة مسؤولية كاملة تعمل على تهيئة العقول البشرية لتخلص من الهمجية والبربرية التي كانت سائدة في المجتمعات القديمة في العصور الوسطى، لهذا نجد أن مجمل التطورات الحاصلة والتي لحظناه جميعا تبرز بصورة واضحة على المستوى السياسي والمعرفي والأخلاقي وهذا ما ساعد على بلورة الهدف المرجوا الوصول إليه عن طريق مجموعة من الأعمال التي قدمها جميع المفكرين المستنرين التي كانت مجمل أعمالهم ماهي إلا تعبيرا عن الرفض التام للأفكار المتحجرة القديمة وسيطرة الكنائس على بعض العقول الراجحة التي كان بوسعها أن تقدم إبداعا ولكن نظرا للسيطرة والهيمنة السائدة في ذاك الوقت لم يكن بوسعها أن تفعل شيئا ومع ظهور العصر النقدي الأنواري الذي أصبح من داخله يفكر ويؤسس من أجل الوصول لتطورات وتحسينات ملحوظة على جميع المستويات.

المبحث الأول : الجانب المعرفي

إن فكر الأنواع استطاع أن يحقق نصرا لا شك فيه على خصومة حيث أمكن للمعرفة أن تتقدم بحرية دون الانشغال بذكر الموانع الأيديولوجية ولم يعد الأفراد يخشون السلطة التقليدية المثبطة للمعارف مما لاحظة المعرفة في ذاك الوقت تقدما ملحوظا.

المطلب الأول : مفهوم المعرفة عند كانط

«عرف الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة إدراك، الأشياء وتصورها، ولها عند عدة معان : (1) منها إدارك الشيء بإحدى الحواس (2) ومنها العلم المطلق تصورا كان أو تصديقا (3) ومنها إدراك البسيط سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بأحوالها (4) ومنها إدراك جزئي سواء كان مفهوما جزئيا، أو حكما جزئيا (5) ومنها إدراك الجزئي عن دليل (6) ومنها الإدراك الذي هو بعد الجهل ... إلخ»[1]

وفي قوانين المعرفة والعلم فقالوا إن المعرفة إدراك جزئي، والعلم إدراك كلي، وأن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات.

« ويطلق لفظ المعرفة عن المحدثين على أربعة معان : الأول : هو الفعل العقلي الذي يتم به صورة الشيء في الذهن سواء كان محصولها مصحوبا بالانفعال أو غير مصحوب به وفي هذا المعنى، إشارة إلى أن في المعرفة تقابلا واتصالا بين الذات المدركة والموضوع المدرك. الثاني : هو الفعل العقلي، الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته، حيث تكون المعرفة الكاملة بالشيء خالية ذاتيا من كل غموض وإلتباس. الثالث: هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول. الرابع: هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني.

وهذه المعاني وحدها كافية للدلالة على أن المعرفة درجات متفاوتة أدناها المعرفة الحسية المشخصة وأعلاها المعرفة العقلية المجردة»[2]

والمعرفة تطلق على معنيين أساسين الأول هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية، والثاني إطلاقها على نتيجة ذلك الفعل أي على حصول صورة الشيء في الذهن.

«وقد علمنا أن الكانطية في جميع مراحلها النقدية، حريصة الحرص كله على أن تضع نشاط الروح والعقوبة الخالصة في المكان الأول، ولم ترد أن تكون المعرفة حدا للفكر بل ثمرة من ثمراته اليانعات» [3]

وهكذا أضحت الكانطية أما الأجيال الصاعدة، دينامية فكرية تنحو إلى البناء والتعمير ومذهبا فلسفيا يحول المعطيات إلى مهام لنشاط الذات، وفلسفة للعمل الروحي على الأصالة فنبثقت منها في القرن الثامن عشر

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (ج2)، ص 392.

[2]- المرجع نفسه: ص 393.

[3]- عثمان أمين: روادر المثالية في الفلسفة التربية، ص 119.

وفي عصرنا هذا، جميع المذاهب التي لا تلتمس في الواقع شيئا يشاهد بقدر ما تلتمس فيه عملا يحمل لذا نجد أن جوهر النظرية الكانطية هو دور الذات العارفة في الربط والتأليف بين المعارف.

«إذا كانت المشكلة الرئيسية في الفلسفة القديمة هي مشكلة الوجود، بمعنى أن الفلسفة كانت تبحث في ماهية الوجود وأصل العالم وتكونه، وماهية الأشياء فإن الفكر البشري في العصر الحديث صب كل إهتماماته حول مشكلة المعرفة وطبيعتها، وقد انبثق عن ذلك بروز مذاهب فلسفية عديدة ومختلفة حول طبيعة هذه المعرفة البشرية، حيث نجد أن هناك من يرى بأنها مطابقة لحقائق الأشياء وصورة دقيقة في عقولنا لما في الخارج وضمن ذلك أن الحقيقة والواقع شيء واحد، أي هما متطابقان، وبتالي فالعالم الخارجي هو كما ندركه بواسطة قوى الادراك (الحواس) وهذا ما ذهب إليه أنصار الاتجاه الواقعي والاتجاه المثالي يرون أن المعرفة في ماهيتها مسألة مختلفة تماما عما هو موجود»[1]

وإن المعرفة الأتية من الحواس مظلمة وموهمة وبالتالي فماهيتها لا يمكن أن تدرك إلا بالعقل لذا يعد كانط أحد عمالقة الفكر الحديث الذين حاولوا أن يناقشوا هذا المبحث المهم (المعرفة) في حياة الإنسان حتى يتمكن من تحقيق عقل مستنير يحاول الوصول إلى معرفة كاملة.

فالمعرفة قديما تعرف على أنها نظرية تبحث في حقيقة الكون وأصله، وعلى هذا الأساس نجد أن المعرفة تعالج مشكلات بعد أن إتسعت وتبلورت في العصر الحديث خاصة في المجتمعات الأوربية حيث كانت لها علاقة وثيقة بمختلف الممارسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية حيث يعرفها جميل صليبا «هي البحث عن طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها وهي غير السيكولوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية وتمييزها بعصها عن بعض دون الفحص عن صحتها أو فسادها، وغير المنطق الذي يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العامة دون البحث في أصلها وقيمتها»[2]

والمعرفة هي البحث عن المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك أو بين العارف والمعروف، وأقدم صور هذه النظرية بحث الفلاسفة عن درجة التشابه بين التصور الذهني والشيء الخارجي لمعرفة حقيقة المطابقة بينهما.

[1]- حميدي لخضر: طبيعة المعرفة عند كانط وحدودها وغاياتها، ضمن مجلة التربية الابستولوجيا، الجزائر، د، ط، 2014، ص 144.
[2]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 487.

والمعرفة هنا هي التي تتميز عن كل من علم النفس والمنطق، أي العلم الذي يختص بالعمليات العقلية والعلم الذي يرتكز على صياغة القواعد في حين أن المعرفة تتعدى هذه النظريات.

«وقد جرت العادة من مؤلفي ومحرر في كتب الفلسفة العامة على عدم التمييز في بعض الأحيان بين مصطلحي "نظرية المعرفة" و "الابستمولوجيا" بينما ذهب البعض منهم إلى التأصيل التاريخي لكل مصطلح لينتهي إلى أن أحدهما أكثر عمومية من الأخر ونشأ نوع من الخلط لدى أغلب الأفراد فهناك من يذهب إلى سبق أحدهما على الأخر وهناك من يرى أن أحدهما اكثر سعة وشمولا من الأخر»[1]

لا نكاد نجد فارقا واضحا عند الفلاسفة بين قولنا نظرية المعرفة وقولنا الابستمولوجيا وذلك لأن إقامة تمييزات بين المصطلحين أوقعت الناس في خلط.

« يرى بعض الفلاسفة في المعرفة نظرية تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها في الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وفي مدى مطابقة تصوراتنا لما في الأعيان أو يؤخذ فعلا مستقلا عن الذهن تلك هي النظرية المعرفية كما يشير إليها المعجم الفلسفي، أما الابستمولوجيا كما تعرفها موسوعة الفلسفة التي نشرها بدل إدواردز، فهي أحد فروع الفلسفة المعني بطبيعة المعرفة ومجالها وفروعها وأصلها إلا أن ما يميز الابستمولوجيا بصفة عامة هو سعة موضوعها من حيث أنها دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية بالإضافة إلى أنها نشأت عند الفلاسفة كرد على نزعة شكلية»[2].

وهنا نلاحظ أن الابستمولوجيا قد لا يعني بمناقشة بعض الأمور التي تهتم بها نظرية المعرفة مثل إمكان معرفتنا لصدق فرع معين أو كيف يمكن لنا معرفته، ولكنه معني بما إذا على حق في تحصيل المعرفة بصدق كامل كما أنه معني بما إذا كانت المعرفة ممكنة بصفة مطلقة فدورها يبقى دائما هو النقد والتحليل لباقي العلوم إن كانت على صواب أم لا.

ويمكن القول أيضا أنه إذا كنا نمارس عملية النظر إلى بعض المعارف استنادا إلى ملكة الشك وحاسة النقد فإننا نعمل في نطاق الابستمولوجيا، ولا شك أن ممارسة الشك والنقد بالإضافة إلى مجموعة من الخصائص المنهجية يتوفر بصفة واضحة في نوع محدد من المعارف هو المعرفة العلمية.

[1]- محمد محمد قاسم: مدخل إلى الفلسفة، ص 170.

[2]- المرجع نفسه: ص 171.

« لقد ذهب العقليون إلى أن المعرفة ماهي في ماهيتها إلا نتاج لعمل العقل المحض، وبه وحده يحصل العلم بالأشياء في حين ينكر التجريبيون تحصيل المعرفة بالعقل المحض وأن أساس المعرفة عندهم هو التجربة»[1]

«إذا كان أنصار المذهب العقلي تثق بالعقل البشري وقدرته على معرفة الأشياء إلا أن هذا الوثوق بالعقل وقدرته على المعرفة وتحصيل الحقائق جعلت واحدا مثل كانط يتناول هذا العقل بالنقد والامتحان حتى نتعرف على أخطائه ونعمل على تصحيحها علما أن أنصار هذا المذهب قد جعلوا من العقل مصدرا ومنبعا وطريق للمعرفة رافضين اعتبار الحس مصدرا لها، إذ بين ديكارت للبحث عن أصل الأفكار الفطرية مادامت توجد فينا كاستعدادات فقط وليست من خلقنا أو من خلق الحواس وهناك تصور ديكارتي للمعرفة يجعلها أكثر عقلانية، ذلك أنه بتحليل أفكار علومنا يمكن أن نصل إلى الأفكار الأولى أو الطبائع البسيطة كالأعداد الأولية وحروف الهجاء التي نصل إلى تأليف العلوم من تركيبها لذلك ألح ديكارت على ضرورة استخدام المنهج الرياضي لأنه وحده طريق اليقين»[2].

لا يقصد ديكارت هنا التوقف عن اكتساب معرفة بالأعداد والاشكال ولكن يهدف إلى تعويد الذهن على استعمال المنهج القويم الذي يجنبنا الوقوع في الخطأ ويمكن لعامة الناس أن يستعملوا ذلك لأن «العقل السليم هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس» فوحدة المنهج لديه راجعة لوحدة الفكر.

«أما ليبنتز فقال بالأفكار الفطرية أيضا ليست موجودة فينا مثل شيء في داخل شيء أخر وقوله " إن طريقنا إلى المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة والحس الذي يخرج تلك الأفكار الكامنة من القوة إلى العقل»[3]

يبين ليبنتز أن الأفكار الفطرية ليست موجودة فينا عن طريق التجربة، بل هناك أفكار تكمن فينا وفي سلوكاتنا عن طريق العقل ومنه أن العقل عنده هو الطريقة الوحيدة الموصلة للمعرفة ومنه نجد أن المذهب العقلي بجعل من العقل هو القوة التي تدرك ماهية الأشياء أو المعقولات بل وتدرك أيضا الحقيقة المطلقة ومنه فالمصدر الوحيد للوصول إلى المعرفة في نظرا أنصار المذهب العقلاني هو العقل في حين أن التجريبين قد انحازوا للتجربة، واعتبروا المعرفة محصورة بحدود هذه الأخيرة يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأن كل ما لدينا من معارف

[1]- حميدي لخضر: طبيعة المعرفة عند كانط وحدودها وغاياتها، ص 145.

[2]- محمد محمد قاسم: مدخل إلى الفلسفة، ص 187.

[3]- المرجع نفسه: ص 188.

مكتسب وليس فطريا، فالمعرفة تنشأ عن التجربة وتكتسب قيمتها ومضمونها بقدر اتصالها بالواقع التجريبي المحسوس فقط وإن المذهب التجريبي يؤكدون على أن المعرفة جميعها آتية عن طريق الحواس فالإحساس في نظرهم هو مصدر جميع معارفنا والعمليات المعادلة للأفكار العامة والتي تؤلف جميع العلوم لا تتحقق إلا بفضل الانطباعات التي تتركها الأحاسيس في النفس.

«أما جون لوك (1632-1704) صاحب القول الشهير "العقل لوحة بيضاء لم يكتب عليها شيء" فقد ظهر المذهب التجريبي لديه كاملا عندما أنكر بقوله السابق الأفكار الديكارتية كمصدر للمعرفة وأعلن أن ما في عقولنا من معارف إنما يرجع إلى مصدرين: الإحساس والاستبطان والاستبطان يستند للحواس وعن الحواس تصدر الأفكار الأولية وهي على أربعة أنواع:

-أفكار صادرة عن حس واحد (الألوان والصوت)

-أفكار صادرة عن حواس (الامتداد، المقدار، الحركة)

-أفكار صادرة عن الاستبطان (الشهوة، الادراك، التفكير)

-أفكار صادرة عن الإحساس والاستبطان معا (الوجود، القوة، الوحدة)

وهذه الأفكار الصادرة عن الحواس الظاهرة والحس الباطني تكون أساس معرفتنا»[1]

ومنه نستنتج أن المصدر الوحيد للمعرفة عند التجريبين هي التجربة والدليل على فكرتهم هذه هي تقدم العلوم الفيزيائية.

ولكن في حقيقة الأمر تحتاج إلى وجهة نظر تجمع الجانبين في اتجاه واحد وكان هو كانط إذ نجده يوفق بين المذهبين المتعارضين السابقين، فلا يتغلب أحدهما عن الأخر، وبيان ذلك أنه إذا كان التجريبيون يرون أن الانطباعات ليست المصدر الوحيد بل يجب إضافة عنصر أخر يمليه العقل وهو التصورات القبلية، إلا أن قوله بالتصورات القبلية لا يجعله يتفق مع العقليين مثل ليبنز الذي يتصور أن وظيفتها تمكننا من معرفة عالم معقول ومن ناحية ثانية فإن أخذه بالحدوس الحسية لا يجعله يتفق مع التجريبين لتمكيننا من معرفة العالم المحسوس[2]

[1]- محمد محمد قاسم: مدخل إلى الفلسفة، ص 190.

[2]- المرجع نفسه: ص 194.

لاحظ كانط أن المعرفة كانت تفسر بوجوب تطابق التصور العقلي مع الموضوعات ولكن لوكان الامر كذلك لوجب استمداد كل معرفة من تجربة الأشياء، بمعنى أن تكون كل معرفة لاحقة من التجربة لكن هناك معارف قبلية يسلم بها كانط مثل قضايا الرياضيات.

ويشير أيضا أنه إذا كانت هناك تصورات قبلية سائدة بمثابة استعدادات في العقل لا نشعر بها إلا في حين يثيرها مثير وهو في العادة الحدوس الحسية.

والنتيجة التي نخرج بها من كانط بصدد نظرية المعرفة هي أن قدرتنا القبلية محدودة فليس لنا أن نعر كل شيء وإنما نعرف فقط ما يتفق ويتطابق مع تصوراتها، بمعنى أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء إلا من خلال الحدوس وعلاقاتها.

المطلب الثاني : مصادر المعرفة

يمكن إجمال مصادر المعرفة عند كانط في ثلاثة خطوات وهي:

1- **الحساسية الصورية**: «وهي القدرة على تلقي تمثلات بفعل كيفية خضوعنا لتأثيرات الموضوعات الخارجية، هذه القدرة على الحدس قدرة متعالية، ولا ينبغي الخلط بينهما وبين عملية الإحساس الفيزيولوجي، فليست الحساسية نسقا للإحساسات لأن مثل هذا النسق مجرد يعتمد على دراسة الادراك الحسي، وهي أيضا حضور عياني لا يتحقق إلا دون الاحساسات»[1].

الحدس عند كانط هو اول حد يربط قدرة العقل على المعرفة يسميها كانط أيضا الحساسية الخالصة وهي ملكة وسط بين الحواس الخمس التي تدرك بواسطة لمن لديه القدرة القائمة والتي تجعلنا ندرك الأشياء إدراكا زمانيا ومكانيا، وبهذا نخلص إلى أن ملكة الحساسية هي المصدر الأول للمعرفة والتي بها تنطبع صورة العالم المحسوس في الذهن وتتحد بإطاري الزمان والمكان، والواقع أن إصرار كانط على التمييز بين الحساسية كقدرة على التلقي وبين النسق الفيزيولوجي – السيكولوجي للإحساسات، مجرد وسيلة للتأكد على الخاصية القبلية للحساسية وقدرتها على الحدس. صحيح تتدخل في علاقتنا بالأشياء حدوس بموجبها تتمثل ألوانها وهيئاتها ...إلخ.[2]

[1]- عبد الحق منصف: كانط ورهانات التفكير الفلسفي، ص 160.

[2]- المرجع نفسه: ص 161.

هذه الحدوس لا تقدم سوى مادة للحساسية ولا تصبح هذه المادة تمثلات داخل الذات إلا بفضل تدخل عنصر قبلي داخلي الحساسية هو ما يسميه كانط الحدوس الخالصة فمثلا، حينما أدرك طاولة ما، أكون عنها إحساسات (اللون والصوت) لكنني لا أكون هذه الإحساسات إلا عبر تمثلي الخالص لامتدادها وشكلها أي لخاصيتها المكانية، وليست الخاصية المكانية مجرد معطى مدرك بشكل حسي، بل هي معطى خالص داخله أكون تمثلا منظما عن الطاولة وهكذا لم تكن الخاصية المكانية مجرد إطار يحتوي الإدراكات الحسية، بل صورة قبلية تتنظم داخلها تلك الإدراكات، فأنا لا أدرك اللون والضوء إلا في علاقاتها داخل المكان.

وهكذا إذا كانت المادة التي نتلقاها عن الأشياء تأخذ شكل حدوس، فإن هذه المادة لا تكون ممكنة كتمثل داخل الذات العارفة إلا بفعل تدخل عنصر قبلي هو صورة الحساسية ونحن لا نتلقى احساسات عن الأشياء إلا عبر صورتين قبليتين هما المكان والزمان، فعبر صورة المكان تكون الذات تمثلات منظمة عن الأشياء الخارجية أما الزمان، فهو صورة خالصة لما يحدث داخلنا من حالات ذهنية يطلق عليها كانط اسم «الحس الداخلي» فنحن نسمي كل ما يحدث داخلنا من حالات للمعرفة بالمنظمة زمانيا.

وباعتبار الزمان والمكان صورتان نابعتان من العقل، لذلك فإن الاحساسات العادية لا تزودنا بالمكان والزمان، والذهن لديه القدرة تزويد التجارب بالهاتين الصورتين، فالعقل يقدم للتجربة مبادئ جديدة حتى تتمكن من إقامة جميع أحكامها، وبهذا ترتبط التجربة الحسية بملكة الحساسية لدى كانط، فتعني لديه القدرة القائمة في الذهن والتي تجعلنا ندرك الأشياء إدراكا زمانيا ومكانيان وبهذا نخلص إلى أن ملكة الحساسية هي المصدر الأول للمعرفة والتي بها تنطبع صورة العالم المحسوس في الذهن وتتحد بإطار الزمان والكمان.

ومنه فالمكان والزمان حدسان خالصان يوجدان في قاعدة كل معافنا بالأشياء، وبما أن الزمان والمكان صورتان قبليتان لقدرتنا على الحدس الحسي، فيمكن أيضا أن نحدس داخلهما مختلف الموضوعات التي نقوم ببنائها عقليا وهنا تكمن فعاليتها الحقيقية.

«إن كانط يجعل من الزمان والمكان حدسين قبليين خالصين شرطين لإمكانية الرياضيات، فبدونهما لا يمكننا تصور موضوعات رياضية طالما أن الموضوع الرياضي جزء من عمليات بنائه، فالهندسة تصنع المكان كشرط قبلي لبناء موضوعاتها، وعلم العدد يضع الزمان كشرط قبلي لبنائه تصورات عن العدد بفعل إقامة وحدات متتالية داخل الزمان وكذلك الميكانيكا تقيم مفاهيمها عن الحركة استنادا إلى حدس الزمن»[1]

[1]– عبد الحق منصف: كانط ورهانات التفكير الفلسفي "من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد" ص 162.

2- **الفهم الصوري:** إذا كانت الحساسية قدرة على تلقي الاحساسات وإذا كانت توفر للعقل الصور القبلية للمكان والزمان التي يبنى بها موضوعاته الرياضية الخالصة فإن الفهم هو «القدرة التي بموجبها تحول الذات العارفة تمثلاتها وتصوراتها إلى معارف منظمة لذلك تتطلب هذه القدرة تدخل عمليات كثيرة أهمها القدرة على الانتباه إلى التمثلات المعطاة لأجل تكوين حدس ما، والقدرة على تجريد ما هو مشترك بين حدوس كثيرة لأجل تكوين تصورات عامة، وكذا القدرة على التأمل الداخلي لأجل تكوين معرفة بالموضوع»[1]

لذا يعتبر كانط أن الفاهمة هي ملكة معرفية بامتياز فهي التي تفكر وتجعل المعرفة ممكنة بالفعل، وتتحدد الوظيفة التكوينية للفهم في تكوين التصورات من التمثلات التي تعطيها الحساسية، ولا يمكن للفهم أن يصدر أحكامه المعرفية إلا بعد توحيد جميع التمثلات التي يقيمها الفهم وإن ما تحمله الحسية من مضامين غنية، سيكون أكثر غنى إذا نظمه الفهم وأخضعه لصورة العقلية ومنه يجب انتظار تدخل الفهم الذي يجمعنا ويوحدنا داخل قاعدة الفكر.

3- العقل النطق :

«يرى كانط أنه إضافة إلى الفهم تحتاج المعرفة إلى العقل أو ملكة المبادئ التي يوفر السبب إلى كل نتيجة فتتحول المعرفة الجزئية إلى الكلية وبها تنتظم معرفتنا داخل النسق المنطقي الذي لا تصنع النظرية العلمية الناجحة إلا بالحصول على جواب نهائي لأسئلة الطبيعة، وقد سميت كذلك بالقدرة على الاستدلال لذلك فهي موجهة نحو المعرفة التي تقع خارج نطاق الخبرة الحسية، أي أنها البحث في الشمولية والكلية الذي لا ينتهي عند اللامشروط بصورة مطلقة، وعلى هذا كان للعقل بنظر كانط استعمالان منطقي ومحض»[2]

أما الاستعمال المنطقي فيحمل بثلاث أنواع من الاستدلال:

1-**الاستدلال المنطقي المباشر:** مثل استدلالنا في قضايا الرياضيات بعد تجريدها من خداع الحواس، فتدرك دون توسط وتمثل بدور المبدأ.

2-**الاستخلاص (الاستنتاج)** : الذي بموجبه ترتبط حقيقته الأولى بالثانية ارتباطا لا فكاك منه، فإنه يسمى استدلالا متوسطا أو فاهميا وهو من اختصاص التحليل الترنسندنتالي (المنطق وأحكامه).

[1]- عبد الحق منصف: كانط ورهانات التفكير الفلسفي، ص 164.

[2]- ايمانويل كانط: نقد العقل المحض، ص 89.

3-**الاستدلال العقلي**: وهو يأتي عندما نحتاج بالإضافة إلى المعرفة إلى حكم أخر **التي** ينتج نتيجة مثال : (كل الناس هالكون)، توجد في القضايا السابقة (بعض الناس هالكون) (بعض الهالكين أناس)(لا شيء مما يهلك بإنسان) هذه القضية هي استنتاجات لا متوسطة من الأولى.[1]

تشكل المعرفة أساسا لا غنى عنه للفلسفة بصفة عامة كما تمثل مناط تفكير كل فيلسوف، ولا نعرف فلسفة ولا تنطوي على تحديد موقف صاحبها من المعرفة، إن المعرفة أداة ووسيلة كما أنها غاية في الوقت نفسه، بالمعرفة يزداد الإنسان إلتصاقا بالواقع سواء كان واقعا معيشا أو واقعا مجاوزاً له ومفارق، وبالمعرفة أيضا ترسخ وجود الإنسان على الأرض بل وفي الكون جميعه وبالمعرفة يعرف الإنسان نفسه ويعرف العالم من حوله ، ومن ثمة يعرف ربه، ويحقق المعارف على هذا النحو يجعل الحياة أكثر يسرا ومعقولية ويدرك الإنسان ساعته أن له دورا مهيبا، وأن الحياة تنطوي على مبررات للوجود والاستمرار والرضى.

كما أن المعرفة الإنسانية في تطور وتتسع كلما زادت نشاطاتنا الفكرية وأعمالنا الجديدة، وإن تطور الفكر الإنساني وما تقدمه الخيرة من المعلومات جديدة يجعلنا نغير أفكارنا دائما بما يتلاءم ويناسب واقعنا المعاش، ونضج هذه الأفكار ذات معنى في حالة إرشادها وإشارتها إلى الأشياء أما الأفكار الخالية من العماني والتي لا تشير لأي تطور فمن الضروري استبعادها خاصة الأفكار القديمة المقلدة.

ويمكننا القول في النهاية أن المعرفة تتغير دائما كلما تقدم الإنسان.

[1]- عبد الحق منصف: كانط ورهانات التفكير الفلسفي، ص ص 163-164.

المبحث الثاني : الجانب السياسي

المطلب الأول : مفهوم السياسة عند كانط

في المعجم الفلسفي "**جميل صليبا**"

في الفرنسية Politique

في الإنجليزية Politics

في اليونانية Politik

السياسة مصدرها الساسة وهي تنظيم أمور الدولة، وتدبير شؤونها وقد تكون شرعية أو تكون مدنية فإذا كانت شرعية كانت أحكامه مستمدة من الدين وإذا كانت عملية كانت قسما من الحكمة العملية وهي الحكمة السياسية ، أم علم السياسة.

وموضوع علم السياسة عند القدماء من الفلاسفة هو البحث في أنواع الدول والحكومات وعلاقتها ببعضها البعض، والكلام على المراتب المدنية وأحكامها, والاجتماعات الإنسانية الفاضلة والرديئة، ووجوه إستبقاء كل منها، وعلة زواله، وكيفية رعاية مصالح الخالق وعمارة المدن وغيرها.[1]

والفرق بين السياسة النظرية والسياسة العملية، أن الأولى تعني بدراسة الظواهر السياسية المتعلقة بأحوال الدول والحكومات وهي مختلفة عن الظواهر الاقتصادية والإدراية والقضائية والثقافية على حين أن الثانية تعني بأساليب ممارسة الحكم في الدول لرعاية مصالح الناس وتدبير شؤونهم وأحوالهم.[2]

ويعرفها لالاند:

أ: **علم السياسي**: دراسة أو معرفة الوقائع السياسية.

ب: **عمل سياسي**: ممارسة الفعاليات السياسية.

ج: **بالتوسع**: عمل موجه بمقتضى مخطط موضوع مسبقا.

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 679.
[2]- المرجع نفسه: ص 680.

*تسيس:Politisme وهي أن حياه الفرد الروحية والمادية على حد سواء، تنزع في المجتمعات الحديثة نحو الخضوع المتزايد أكثر فأكثر إلى نفوذ الدولة والانطباع بطابعها.[1]

«والسياسة تستهدف تكوين نمط معين من العلاقات الإنسانية المعرفة بحدود المعاني والقيم وإقامته والحفاظ عليها ثم إيضاحه، إنها تتناول عين نظام المشاغل وعين الإرادة المتطلقة إلى جعل كثرة من الناس يعيشون في نظام سلمي يمكن وصفه بحدود القيم، أي يمكن فهمه وتوسيعه وقبوله في نهاية المطاف»[2]

هدف السياسة هو تنظيم العلاقات الاجتماعية وجوهرها هو فرض نظام على جملة من الأفراد الذين ينتمون إليها، وهذا النظام المفروض عليهم بوصفه خيرا مشتركا للجماعة، وبوصفه شرطا لكي تعيش في سلام، وإن احترام هذا النظام مفروض على عدد كبير من الناس وليس على جماعة معينة فقط، وهذا النظام يتجنب ظهور خلافات بين أعضاء الجماعات ومن شأن كل نظام مفروض على كائنات قادرة على ممارسة الحرية في جماعة سياسية أن يقابل عصيانا معينا محتملا.

والسياسة هي جوهر إنساني أي أن الجماعة الإنسانية لا تستطيع أن تنموا بدون أن نقد وسياسة ثم أن التعايش بين الجماعات السياسية هو شرط تماسكها وتلاحمها فالعلاقات السياسية ونجاحها ما هي إلا تعبيرا عن علاقات اجتماعية متفاهمة في تسيير أمور مجتمعاتها.

«إن مفهوم السياسة ينطوي على العلاقة أساسية هي علاقة عداء، فذلك أنه في الواقع قد منح إمتياز أولى لكل وجود سياسي يهدف بلا ريب إلى السيطرة إلى حل بنية عدائية، وبالنسبة إلى السياسة ذاتها هي تقوم على السيطرة على هذا الوضع، وعلى مدى **الأيام**[3]»

وتظل قوام السياسة بوجه الدقة هي السعي لإقامة نظام مشترك بوسائل سلمية ، وهي وسائل حرب عاقلة ، وأن تجعلها وسائل نظام سلمي حتى تقضي على جميع مظاهر وتقنيات العنف وهي تقنية مؤهلة للأفراط التعدي على الاخر من اجل امتلاكه وسيطرة عليه لذا فإن قوام السياسة هو إستخدام القوة العامة التي تجعل النظام واقعا ملموس مع وجود أدوات بها تمارس القوة حتى تظل من تقنيات العنف علما أن السياسة قد تستند إلى العنف في

[1]- أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، ط2، 2001، ص 994.

[2]- ريمون بولان : الاخلاق السياسية، ترجمة عادل العوا، دار طلاس، دمشق، ط2، 1996، ص 196.

[3]- المرجع نفسه: ص 206.

القضاء على العنف المتمرد أو السيطرة على سير بعض المواقف السياسية في المجتمع، والعنف السياسي دائما هدفه هو نجاح السياسة الهادفة إلى تسيير النظام الاجتماعي بطرق سلمية بعيدا عن كل عنف.

على الرغم من أن كتب النقد الثلاثة لكانط خلت تقريبا من أبه إشارة إلى السياسة بوصفها العالم الثاني من العلوم العلمية، فإنه قد أصدر في عام 1795 كتابا صغيرا أطلق عليه اسم (نحو السلام الأبدي) حاول فيه تناول السياسة من منظور فلسفي ثم قدما بحثا أخر سماه (مبادئ الميتافيزيقية الاولية) لنظرية الحق عام 1797م.

وتعرف السياسة عند كانط بأنها «ذلك الفرع من العلوم الاجتماعية الذي يتناول نظرية وتنظيم حكومة وممارسة الدولة»[1]

لكن إذا أراد هذا الفرع من العلوم أن ينعم باسم العلم على الاصالة من جهة نظر كانط فيجب بالضرورة أن يتأسس على مبادئ عقلية أولية لأن «فلسفة أي موضوع تتطلب نسقا من المعرفة العقلية من المفاهيم، ويجب بالنسبة لهذه الفلسفة أن تكون نسقا من المفاهيم العقلية الخالصة»[2]

فالسياسة بحسب كانط تحتاج مفاهيم لكي يكون بوسعها أن تعرض بوصفها علما حقيقيا وعلى هذا النحو وحدة يتسنى لها أن تحقق السبيل الأمثل للممارسة الفعل السياسي سواءا كان على مستوى الفرد والجماعات أو على مستوى السلطة «وينظر كانط للسياسة على أنها نظرية تطبيق الحق» وهنا يمكن أن نقول «إن كل قضايا عن الحق هي قضايا أولية لأنها قوانين عقلية» يبدأ أن إقامة السياسة عن الحق من شأنه أن يجعل السياسة إمتدادا للأخلاق وهذا هو ما ذهب إليه كانط بالفعل إذا يقول «الأخلاق ذاتها ممارسة بالمعنى الموضوعي بوصفها مجمل القوانين الأمرة، والتي يجب أن نفعل وفقا لها»[3]

وبناءا على هذا ليس هناك أي صراع بين السياسة بوصفها نظرية في الحق مطبقة في الممارسة والأخلاق بوصفها المذهب النظري للحق ومنه فالسياسة ترتبط ارتباط وثيق الصلة بالأخلاق وهذا ما اتفق عليه كانط وأرسطو.

وطالما أن السياسة مرتبطة بالأخلاق، فإن كانط يذهب إلى أنه حتى القواعد السياسية لا ينبغي من حيث تنتمي للمحكمة العملية أن يكون هدفها جلب السعادة لمن يتبعها إذ يقول «إن القواعد السياسة يجب ألا يتوقع

[1]- ايمانويل كانط: انطولوجيا الوجود ، ص 438.

[2]- المصدر نفسه: ص 438.

[3]- المصدر نفسه: ص 439

منها تحقيق الرفاهية والسعادة لكل الدول من جراء اتباعها هذه القواعد، ومن ثمة لا يجب أن تتبع هذه القواعد أملا في الغاية التي تجعلها كل دولة موضوعها وفقا للمبدأ الاسمى لحكمة الدولة بل يجب أن تنتج عن الخالص لواجب الحق»[1]

ومنه فالسياسة في نظر كانط لا يجب أن تحقق سعادة ورفاهية للفرد بل يجب أن تنتج حقا والحق دائما هو غاية القانون في الدولة.

«تأثر كانط بمنتسكيو ورسو على الأخص ودعاة التنوير ، فهو يقتبس عن منتسكيو فكرة فصل السلطات وتوازن السلطات الثلاث، وهو يعتبر نظرية العقد الاجتماعي الذي يعقب حالة طبيعية عند روسو... فلم تعد فكرة المساواة بين الناس نظرية الإرادة العامة كما هو عند روسو عنصرا مذهب ديمقراطي، إذ أن كانط جمهوري وليس ديمقراطي»[2].

ولم تعد المسألة عند كانط إلا مسألة مصادرات ناجمة عن الأمر الأخلاقي ومانعة من أن يستطيع صاحب السيادة أن يملي قرارا لا يمكن أن تتخذه كل ذات أخلاقية، بمعنى أن الذات التي تصدر قرارا يجب أن تتحلى بالطابع الأخلاقي، وأخيرا يقتبس كانط عن التنوير مصادرة التقدم المتجانس للإنسانية نحو الحرية والأخلاقية وبالتالي نحو السلام الدائم وبالمقابل فهو ينفصل بلا نقاش عن النزعة الفكرية الجافة للتنوير إذ يلح على العامل الحاسم الذي يكونه **التنقل** العملي للإنسان في تقدم الإنسانية وتطوريها نحو الامام.

المطلب الثاني : السياسة المبنية على الحق عند كانط

يعرف كانط الحق بأنه «جملة الشروط التي يمكن أن تتفق بموجبها حرية الاختيار عند الواحد مع حرية الاختيار عند الاخر وفق قانون عام للحرية»

وهذا التعريف ينجم عن فكرة الكانطية في الاستقلالية الإرادة وينقل من جهةأخرى الصيغة نفسها لـ(إعلان الحقوق) العام 1789.

وحقوق الانسان هي :

[1]- ايمانويل كانط: انطولوجيا الوجود ، ص 440.

[2]- جان توشار: تاريخ الأفكار الأساسية من عصر النهضة على عصر الأنوار، ج2، ترجمة ناجي دراوشة، دار التكوين، دمشق، ط1، 2010، ص 310.

1= حرية من حيث أنه إنسان.

2= المساواة بوصفه ذاتا أمام (قانون) أخلاقي واحد.

3=الحق في أن يكون المرء مواطنا، أي حق جميع أولئك الذين ليسوا في وضع تبعية بأن يوجدوا في حالة إخاء متساوية أمام قانون مشترك.[1]

ففي نظر كانط الدفاع عن هذه الحقوق التي لا يجوز التخلي عنها وإن احترامها هو أساس كل نظام سياسي مشروع، وهذا الدفاع هو غاية كل سياسة، والغاية هنا تحقيق شكل جمهوري المناقض للشكل الاستبدادي.

ويرى كانط هنا أن من واجب كل سياسة أن توفر جميع الحقوق التي تمنح للأفراد داخل المجتمعات بعيدا عن كل نظام استبدادي مسيطرة لجميع الحقوق الإنسانية.

ومن خلال كرة الحق في السياسة يحاول كانط إقامة نظام جمهوري عالمي شامل يعمل على أن يسوده سا لم دائم وعلى هذا النحو يكون النظام الجمهوري المؤسس عند كانط يهدف لازالت الحروب والانتحارات.

والنظام الجمهوري الاحق هو الذي تكون فيه الاخلاق هي المثل الأعلى في السياسة على الدوام وبحسب رأي كانط إن حكمة السياسي الأخلاقي في العدالة لجميع الناس كما يقيم كانط جسرا بين روسو مؤلف «مقال في أصل التفاوت» وبين هيجل ويكمل ويمنهج في فلسفة عامة فكرة تبعية السياسة للحق تلك التي أعلنتها الثورة الفرنسية

«إن الثورتين –الفرنسية والأمريكية – كانتا بمثابة حرق للماضي السياسي وإلتماس لنظام دنيوي طبيعي للحقوق السياسية من أجل بدء ، تحرك سياسي واسع النطاق ولم تنشأ الثورات بالطبع إلا عن أوضاع معينة سياسية واجتماعية واقتصادية نشأت في أمريكا وفرنسا، إلا أن المعتقدات الراسخة للثورتين لم تقصر من وضعها أن تكون ستارا رائعا لتضلل عامة الناس، بل كانوا يعتقدون فيها فلسفة عامة تؤمن بضمان حقوق الأفراد» إن كانط لي يشرع لوضع مخطط لي ثورتين أو نظرية للثورات بل كان يريد التواصل إلى مبادئ فلسفية تعمل على حفظ الحقوق الإنسانية وتكون هذه المبادئ دعامة للسلام الدائم كما أنه قد كان يريد تقدم مصادقة فلسفية ، وهي المصادقة التي تكفل الحقوق السياسية لجميع الأفراد كما بين كانط أنه من خلال فكرة الحق يمكننا أن إلى

[1]– جان توشار: تاريخ الأفكار الأساسية من عصر النهضة على عصر الأنوار، ج2 ص 311.

رغبة البشر عامة وهي العدالة الحقة بين جميع الأفراد «إن كانط يكشف عن الدافع التي تجعل الانسان يرغب في العدل فإيثار الفرد لذاته وتعلقه بمصلحته هو الذي يمثل مصدر فكرة الحق ، لذلك يشير كانط بأن هذه الغاية تتحقق بظهور قوانين سياسية كونية التي من شأنها تحقيق علاقات بين الناس والحدول في أفق المواطنة الكونية»[1]

إن قيام كل دولة مرهون بإقامة قانون سياسي دولي يسمح بقيام علاقات فيما بينها لابد أن يحكمها هذا القانون وأن تكون الأفراد خاضعة له في تطبيقها له وكان كانط يسمي هذا القانون باسم "قانون الدول" وهذا الدستور كان يقوم على :

1= الحق المدني للناس الذين يؤلفون .....

2= الحق العالمي من حيث إعتبار البشر مواطني دولة عالمية.

3= وحق الشعوب الذي ينظم علاقات الدول ببعضها ببعض الأخر.

والقوانين السياسية عند كانط ترتبط بكل فرد مهما كان إنتماؤه، فهو يعتبر مواطنا عالميا يتمتع بأي حق يتمتع به شخص أخر على مساحة الأرض ، الأمر الذي يعني أن أية مخالفة للقانون في أي مكان لها وطأة وصدى على باقي الشعوب.

إن الحق العالمي هو "حق كل إنسان بوصفه أنسانا في امتلاك حقوق وهو الذي يخول لكل مواطن دولة أن يدخل الأراضي الدولة أخرى" أي التجول بحرية على الأرض وفي عقد اتفاقات قانونية مع سائرا الناس وهذا الحق العالمي يشمل:

- الحق في الاتصال الحر بين أفراد الدول المختلفة
- الحق في التجول بحرية في سائر أنحاء العالم
- الحق في التجارة بحرية بين الدول
- المساواة في المعاملة بين كل الأشخاص المقيمين في الدول ، مواطنين كانوا أو أجانب
- الحق في الهجرة التي أية دولة إلى دولة أخرى.[2]

[1]- أحمد عبد الحليم عطية: كانط وأنطولوجيا العصر، ص 275.

[2]- سمير بلكفيف: ايمانويل كانط فيلسوف الكونية، ص ، 176-177.

– وإن العلاقة التي ازدادت بين الناس فيما يقول كانط بين شعوب الأرض قد انتشرت على الصعيد العالمي لدرجة أصبح مهما انتهاك الحق في مكان واحد من العالم يؤثر سلبا في كل مكان ولم تعد فكرة الحق العالمي تعتبر مفهوما وهميا ومتطرفا للحق ، وإنما عدت صرورة تتضمن الحق المدني وحق الشعب وينزع باتجاه الحق العام للبشر إجمالا.

– وإن الداعي لقيام قوانين سياسية –في نظر كانط– تقوم على فكرة تجسيد الحق في الدولة حتى تكون الدولة صارت لها شخصية معنوية مستقلة وذات سيادة.

كما أن فكرة الحق في السياسة عند كانط هدفها واحد وهو نشر العدالة والمساواة بين الأفراد من أجل القضاء على الحروب والنزاعات داخل الدولة الواحدة، مع توفير لكل الأفراد الحقوق الكاملة دون استثناءات.

ومنه فإن الانسان الذي يتمتع بقدرات عقلية هائلة في نظر كانط أيستعملها في قوانين سياسية تخدم المجتمع وتخرجه من سيطرة سلطة الكنائس للخروج إلى فضاء مستنير خاضع لقوانين سياسية منظمة للعلاقات الاجتماعية تعمل على توفير الحقوق الإنسانية دون استبداد و تسلط.

« لكن ما تؤديه كل دولة لفكرة الحق هو ضروب التكريم والتشريف، ولوبا الكلام ، لا يخلوا من دليل على أن في الانسان استعداد أخلاقيا يحفزه إلى التغلب يوما ما على مبدأ الشر الكامنة في نفسه، ولا يستطيع إلى إنكاره سبيلا، ولو لم يكن الأمر كذلك ما استطاعت الدول التي تبغي الحرب أن تتفوه بكلمة الحق إلا في سبيل السخرية وهذا ما نجده في تعريف أمير من امراء القدامى حيث عرف الحق فقال «أنه امتياز وهيئة طبيعية للقوى به يقهر الضعيف على طاعته» وليس في وسع الدول إذا أرادت أن تدافع عن حقها أن تعتمد على التقاضي كما يفعل الناس أمام المحاكم وإنما سبيلها الحرب ولكن الحرب والنجاح في الحرب، لا يحسم مجال من الأحوال مسالة الحق وإذا صح أن معاهدة السلام تصنع حدا للحرب الراهنة»[1]

وفي هذا يمكن القول أن الدول لا يمكن أن تتخذ الحرب سبيلا إلى الحق وأن نجعل من حالة السلام واجبا مباشرا ، ولما كان من المتعذر قيام هذه الحالة أو ضمانها بدون ميثاق بين الشعوب، فقد تبين عقد حلف ذي طابع خاص يمكن أن تسميه(حلف السلام) فمن شأن هذا الحلف أن يقضي إلى الأبد على الحروب جميعا فهي مختلفة عن (معاهدة السلام)لأن معاهدة السلام هي إنهاء الحرب واحدة.

[1]– ايمانويل كانط : مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمية، دار الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، ص 1952.

كما يرى كانط أن فكرة السلام فكرة تحرم جميع المعاهدات التي ترمي إلى هجوم أو توسع على حساب دولة أخرى.

وبعد كتاب مشروع السلام الدائم أهم الأعمال السياسية التي قدمها كانط والمعبرة عن موقفه السياسي ويتضح من عنوانه اهتمام كانط البالغ لفكرة السلام لا على المستوى الإقليمي وحده بل على المستوى العالمي أيضا وقد كتب كانط هذا الكتاب في 5 أفريل 1955 وهو اليوم الذي عقدت فيه معادة سلام بين فرنسا وروسيا.

إذن لا جدال في أن السياسة أصبحت تمثل في وقتنا الحاصر مسألة حيوية لا بالنسبة للمتخصصين في العلوم الاجتماعية أو المشتغلين في السياسة وحسب بل أن كل فرد في المجتمع المجتهدين في أفكارهم نحوا لمسائل السياسية.

"وما حققه علم السياسة يرجع إلى أن العالم المعاصر قد أصبح عالما سياسيا بحيث تعذر على المرء أن يقف بعيدا منعزلا عن تلك المناقشات أو المناورات السياسية الدائرة على نطاق واسع الأمر الذي دفع بعض الدارسين إلى وصف الإنسان الحديث بأنه إنسان سياسي"[1].

المبحث الثالث : الجانب الأخلاقي :

الإنسان كائن أخلاقي يتميز عن الحيوانات الأخرى بهذا السلوك السامي الذي يجعل من الأخلاق طبيعة ثانية له فهو وحده الذي يستطيع أن يضبط نفسه وأن يمسك عن إشباع رغباته بالغا ما بلغ إلحاحها وقسوتها مادامت الظروف غير مواتية وهو الذي يستطيع أن يسيطر على غرائزه، وانفعالاته بحيث يسلك رغما عنها، وربما ضدها في بعض الأحيان هذا هو الإنسان ذو الخلق الذي يملك أن يوصف سلوكه بالشجاعة أو الجبن، الصدق أو الكذب، بالأمانة أو السرقة، بالتقوى أو الفجور.

[1]- محمد على محمد، علي عبد المعطي محمد: السياسة من النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1910، ص 345.

المطلب الأول : مفهوم الأخلاق عند كانط

في الفرنسية Morale

في الإنجليزية Moral

في اللاتينية Moralis

الأخلاق في اللغة جمع خلق، وهو العادة، والسجية، والطبع وعند القدماء ملكة تصدر بها الانفعال عن النفس من غير تكلف، وقد يطلق لفظ، الأخلاق على جميع الافعال الصادرة عن النفس مذمومة كانت أو محمودة، وإذا أطلق على الأفعال المحمودة تدل على الأدب، لأن الأدب لا يطلق إلا على المحمود من الخصال، ويسمى علم الأخلاق بعلم السلوك أو تهذيب الأخلاق أو فلسفة الأخلاق أو الحكمة العلمية أو الحكمة الخلقية والمقصود به معرفة الفضائل وكيفية اقتنائها لتذكر بها النفس، ومعرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس[1].

ولمعرفة ما يجب على الإنسان فعله لبلوغ السعادة تكلم الفلاسفة على طبيعة الوجدان والضمير وطبيعة الخير والعدل والواجب والمحبة وبنوا جميع المفاهيم الخلقية التي تصورها على الأسس المستمدة من مبادئهم الفلسفية العامة.

وإن الأخلاق مرتبطة تماما بالحياة، ليست باعتبارها عملية مادية تدرس بواسطة الكيمياء العضوية، بل باعتبارها مكونة من السعادة ومن الأمل ومن الأضداد الأخرى التي تجعلنا تفضلا نوعا حسنا من العالم.

«وقد يقال أنه مادامت الآمال والرغبات عنصرا في الأخلاق فإن كل شئ في الأخلاق لا بد أن يكون شخصيا، حيث أن الآمال والرغبات شخصية»[2].

والأخلاق هي في طبيعتها شخصية بكثير، فأمل الإنسان هو خاص به ورغبته أيضا في شيء ما هو ميول خاص به في اختياره لشيء معلوم «والأخلاقيون الوحيدون هم الذين بذلوا جهدا جديا في أن يكون منطقيين في اعتبار الفضيلة هدفا في حد ذاته «كانط والرواقيون» ومع ذلك حتى هؤلاء أظهروا بطرق عدة أن لديهم نظاما أخلاقيا فضلا عن الأنظمة الأخرى التي أعلنوا اعتقاداتهم بها»[3].

[1] - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 49.

[2] - بنتراند راسل: المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، تر: عيد الكريم أحمد، دار أجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1942، ص18.

[3] - المرجع نفسه: ص 40.

« ونجد كل من كانط و ماركوس أوربليوس كان رواقيا أصيلا، وكان يؤمن بوصفه فيلسوفا بأن الفضيلة هي الشيء الوحيد الحسن في ذاته وقد رأى بضرورة فرض الفضيلة في جميع الحالات، فالإرادة الفاضلة هي الخير الاسمى في الحياة، والخير عند كانط يتكون من اللذة أو من شيء آخر غير الفضيلة، والفضيلة تتكون من العمل بما يقضي به للقانون الأخلاقي، والتصرف الصائب الذي يكون الرافع إليه أي شيء آخر لا يمكن أن يكون فاضلا فإذا كنت كريما مع أخيك لأنك تحبه، فليس لك فضلا، ولكنك إذا كنت لا تحبه ومع ذلك تكون كريما معه لأن القانون الأخلاقي يقضي بذلك» [1].

وهنا نجد الرواقي ماركوس يرى بأن الفضيلة هي شئ حسن ويجب أن توجد في جميع المعالم الموجودة في الحياة فالإرادة الفاضلة هي خير عنده أما كانط فيرى أن الخير يتكون من اللذة من أشياء بعيدة كل البعد عن الفضيلة ويضرب مثالا على حبنا لشخص ما فهذا ليس أمرا فاضلا، بل يجب أن نكون كرماء معه وفقا لما يمليه علينا القانون الأخلاقي.

« إن السمة الغالبة في أخلاق كانط كانت فيما يبدوا استعدادا لأن يعطي الإنسان نفسه قانونا أخلاقيا وأن يعتبر القانون الذي أعطاه لنفسه للجميع شيئا مقدسا لا ينتهك الاستقلال والفردية والحرية الداخلية وفي الوقت الاحترام والاحتياج والتقديس لهذا القانون الكلي في المجتمع» [2].

هذه السمة توجد في جميع مظاهر النشاط عند كانط، في الأشياء كبيرها وصغيرها إذ نجد كانط في الأخلاق يربط بين المعيشة والحرية وبين النظام السائد داخل المجتمع والتحرر ونجد كانط في سنة 1755 قد وجه اهتماما خاصا إلى المسائل الأخلاقية كان إذا مسها يعبر عن اعتقادات شخصية أكثر مما يعبر عن نظريات وكان لديه استعدادا وميولا ذهنيا ينحو إلى الأخلاق والدين.

كما أن كانط يرفض فكرة فصل الأخلاق عن الدين رفضا مطلقا ففي عام 1755-1757 ألقى محاضرة في الجامعة عن الأخلاق وفي عام 1756-1757 أعلن عن محاضرات في الأخلاق، ولكي يعد هذه المحاضرات اتجه إلى الخصوص إلى الانجليز: شافتسيرى، هتشسيون، هيوم وهذه القراءة قد لفتت انتباهه إذ وجد عند هؤلاء الفلاسفة أخلاقا منفصلة عن كل دين وقد عارضهم في ذلك لأن الأخلاق عنده مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدين، لأن الأخلاق تستمد مرجعيتها وقوانينها من كل ما يمليه علينا الدين، فبالدين يمكن الوصول والحديث عن أخلاق حقة

[1] – بنتراند راسل: المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص 41.

[2] – عثمان أمين: فلسفة كانط، ص 299.

ومناسبة و صالحة لتطبيقها في المجتمع، أما في غياب الدين فلا يمكن الحديث عن أخلاق حقة لأنها تعتبر أخلاق غير صالحة لا يمكننا أتباعها أو تطبيقها.

«وفي عام 1764 نفسه اشترك في مسابقة أكاديمية في برلين عن "بداهة مبادئ الاهوت الطبيعي والأخلاقي "وتأمل في هذا الصدد بالنظريات الأخلاقية ورأى كانط ضرورة وجوب تطبيق هذه النظريات في صيغة قانون أخلاقي»[1].

إن هذه النظريات عند كانط ماهي إلا عبارة عن تعبيرات عن قوانين أو أسس ومبادئ أخلاقية يمكن أن تتبعها من أجل القضاء عن فوضة المجتمعات والحياة التي هي عبارة عن ضربة عشوائية خالية من التنظيم المعيشي لذا نجد أن الهدف الوحيد من الأخلاق عند كانط هو فرض النظام وتسيير سهولة العيش بعيدا عن الفوضى والسيطرة والإلزام.

كما يشير كانط إلى أن المشكلات الأخلاقية كلها نابعة من فكرة الالزام والفرض بمعنى فرض أشياء غير مرغوب فيها على الأشخاص وهذا ما يجعل الأفراد وداخل المجتمع يتصرفون أو يقومون بأشياء وأعمال غير مرضية خارجة عن نطاق الأخلاق .

وإن الأفكار الأساسية عند كانط عن الأخلاق تظهر في مؤلفاته الرئيسية مثل أسس ميتافيزيقا الأخلاق، نقد العقل العملي، ويبدوا أن كانط قد عالج المشكلات الأخلاقية من وجهتي نظر : كفيلسوف وكإنسان.

كإنسان أولا، إندمج كانط في المجتمع ولاحظه في تطلع واهتم بالأدب والعلوم الأخلاقية وألقى بشغف محاضرات عن الانثرولوجيا وإذن فالمشكلة الأخلاقية عنده حقيقة حية لا تجريد ، وثانيا كفيلسوف وضع مجموعة من النظريات والمبادئ للسيطرة عن تطور هذه المشكلات الأخلاقية»[2].

ومن خلال هذا نجد أن كانط قد أشار إلى المشكلات الأخلاقية وعالجها من خلال مجموعة من المؤلفات الرئيسية له، فالمشكلات الأخلاقية حقيقة مجسدة على أرض الواقع فقد عالجها كإنسان من خلال اندماجه داخل المجتمع وكفيلسوف من خلال نظريات، تلك النظريات ماهي إلا أحكام يطلقها الناس على الأمور الأخلاقية في الحياة العامة وهذه الأحكام من خلالها نتعرف عن المبادئ التي تحددها الاخلاق وإن تحليل الأحكام الأخلاقية

[1] - عثمان أمين: فلسفة كانط، ص 302.

[2] - المرجع نفسه : ص 307.

للحياة العامة هي تعبير عن الكرامة الإنسانية وإن القيمة الأخلاقية التي تقيمها هذه الأحكام هي قيمة رفيعة يجب أن تكون قريبة للتناول والتطبيق.

«وسمة أخرى للأخلاق عند كانط : القانون الأخلاقي لا يأمرنا بأن نعمل لتحقيق سعادتنا بل يأمرنا بأن نغض النظر عنها ومع ذلك فالعقل يتطلب أن من أدق واجبه يحصل عاجلا أو آجلا على السعادة»[1].

هذه السمات المختلفة تبين أن أفكار الأخلاقية متجسدة وموجودة بكثر داخل المجتمع، فالقانون الأخلاقي في المجتمع هدفه عند العامة من الناس ليس تحقيق السعادة فحسب بل وحتى فرض النظام داخل المجتمع لتحقيق الكرامة الإنسانية والمحبة والسلام.

«ومن هنا كان قيام الأخلاق على أساس تحقيق قيم شخصية عالية وإقامة القوانين السياسة على أساس تحقيق قيم اجتماعية نفعية معينة، ولذلك فالأخلاق تخضع الفرد لضميره في تطلعه الدائم على السمو والكمال، بينما القانون يخضع الفرد للجماعة العثيث نحو تحقيق مصالحها وإقامة النظام والاستقرار فيها، ولهذا قيل أن القانون والتنظيم السياسي هو نظام اجتماعي وبينما الأخلاق نظام فردي أو شخصي ولهذا يذهب بعض المفكرين إلى أن القانون يستهدف تحقيق العدل في حين أن الأخلاق تستهدف تحقيق الخير والرحمة والسلام .....إلخ»[2].

ومن خلال هذا يتضح لنا أن النظامان – الأخلاقي – السياسي – يتحدان في الظاهر إلا أنهما يختلفان في الواقع فإذا كان مثلا معا يحرمان القتل فالهدف متباين : القانون ينظر إلى عواقب القتل الاجتماعية ومالها من أثر وخيم في أمن المجتمع واستقراره بينما تنظر الأخلاق إلى مستوى تنحدر إليه النفس البشرية وما تنغمس فيه من شرور ورذيلة فالقانون حيث يحرم القتل إنما يحرمه باعتباره حارس المجتمع من كل ما يخل بأمنه واستقراه بينما تحرمه الأخلاق فإنما تحرمه باعتباره حارس للفرد ضد ما تحدثه النفس الأمارة من شرور ومعنى ذلك أن سلوك الفرد هو الذي يوصفه بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي.

كما يشير كانط إلى ضرورة أن يكون الفعل حرا لكي يوصف بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي ويعرف الفعل الحر هو أنه «ذلك الفعل الذي كان يمكن للفاعل أن يختار مساره»[3]. لأنه إذ لم يكن حرا بهذا المعنى الذي

[1] - عثمان أمين: فلسفة كانط، ص 309.

[2] - إمام عبد الفتاح: الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، دار المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2001، ص 75.

[3] - المرجع نفسه: ص 76.

تقصد فيه «حرية الإرادة» لا حرية السياسية «ومن خصائص الفعل الأخلاقي أيضا أنه يعتمد على النية أو ما يسميه كانط بالإرادة الخيرة بحيث يضل الفعل أخلاقيا ما دام قد صدر عن نية طيبة أو خيرة حتى إذا لم تتحقق الغاية المرجوة منه فلا يشرط في الفعل الأخلاقي بعد النية الطيبة سوى اتخاذ الخطوات اللازمة لتحقيق هذه النية وإظهارها على عالم النور ومن هنا فقد كان كانط دقيقا في التعبير عندما استخدم كلمة الإرادة الطيبة أو الخيرة بدلا من النية فهي التي تبذل جهدا إراديا في تحقيق النوايا الطيبة فهي تتركها مجرد أماني داخل الذات البشرية الفاعلة، أما إذا بذلت هذه الإرادة الخيرة جهدها وفشلت في تحقيق الغاية التي استهدفتها فإنها تظل مع ذلك صاحبة سلوك أخلاقي فاضل» [1].

وإن القواعد الأخلاقية تهتم أيضا بحالة الشخص الداخلية وتقدر أعماله، فالعمل الأخلاقي الواحد كالتبرع للمحتاجين والمساكين مثلا يمكن أن يكون متفقا مع الأخلاق وما تمليه علينا مع قصد التبرع لا التباهي أمام الناس.

ومن خصائص الفعل الأخلاقي أيضا أن قيمته تكمن في داخله، فالسلوك الأمين يحمل في ذاته قيمته وقول الصدق هو قيمة أخلاقية بغض النظر عن أي شيء أخر يترتب عليه ومثل ذلك الشجاعة والكرم والإحسان والتضحية وبقية القيم الأخلاقية الأخرى فقيمة الفعل الأخلاقي لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو يحاول تحقيقها بل تتوقف على المبدأ والقاعدة التي تؤدي الإنسان بمقتضاها واجبه أيا كان هذا الواجب.

ويمكن أن نقول في النهاية أن الفعل الأخلاقي يفترض مقدرة الفرد على معرفة الخير والشر والتمييز بينهما، ثم اختيار أحدهما بفعل حرواع يستهدف تحقيق غاية أخلاقية معينة يسعى إليها الفاعل بإرادته مستخدما الخطوات اللازمة في هذا السبب «الأخلاق تتأمل وتعرف وتقدر بحدود الخير والشر والأفعال، والآثار المتصلة بالفرد باعتباره فردا، أو باعتبار علاقاته بسائر الأفراد، وهذه الأخلاق بالمعنى الأوسع، تبدو في أول الأمر جملة دلالات وقيم لا تستهدف وصف، وفهم، وتعريف وضع الإنسان من حيث علاقاته بالعالم كما أنها تستهدف وصف وفهم وتعريف فعل الإنسان الذي به يفرض على نفسه ويضع نفسه موضع حرية بالنسبة للآخرين وللعالم» [2].

وهذه الجملة من الدلالات والقيم تستهدف بوظيفتها نهوضا أفضل كلما زاد اتساقها وجلاؤها، فالأخلاق وهي نظرية ممارسة بالدرجة الأولى لا يمكن أن تنفصل عن الواقع المعاش الذي تسعى لفهمه ونظمه.

[1] - إمام عبد الفتاح: الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، ص77.

[2] - عادل العوا: الأخلاق والسياسة، دار طلاس، دمشق، ط1، 1992، ص 191.

وفي جميع الأحوال، إن الأخلاق والممارسة الأخلاقية تساؤلات علاقات الفرد بالفرد أو بالآخرين من حيث أن كل واحد منهم فرد معين، وتكون هذه العلاقات تسير في جو المساواة والتفاوت، ومن شأن الآخر في هذه العلاقات أن يعتبر الطرف الأخر قادرا على الذكاء، أي على اختيار هادف وواع وقادر على حرية اتخاذ قرار وحرية السلوك في المستقبل وقادر على الالتزام والوفاء بقراراته، فلا أخلاق بدون تبادل فرد وفرد بدون علاقة ثقة متبادلة وعلى الأقل ثقة نسبية وبإرادة طيبة إن الأخلاق تحدد قيم ومعاني العلاقات الفردية المتبادلة وتسعى إلى تنظيمها في سلوك معقول ومفهوم بالفعل.

المطلب الثاني : ميزات الأخلاق عند كانط

بعد أن عرف كانط الأخلاق والقواعد الأخلاقية وبعد ما تحقق من أن الأخلاق هي سمة بارزة في المجتمعات يحدد لنا الأن عن طريق دراسته للأخلاق والمبادئ الأخلاقية، أفكار حول خلود النفس ووجود الله فبالنظر إلى التعارض القائم بين الطبيعة والأخلاق وبين الإنسان من حيث أنه جزء من الطبيعة وخاضع لقوانينها وبين الإنسان من حيث أنه كائن حر ولتغلب على هذه الصعوبة لجأ كانط إلى ما أسماه بميزات الأخلاق وأول هذه الميزات نجد:

خلود النفس : « يرى كانط بأن هذه المسلمة ضرورية في الأخلاق ولا يمكن الاستغناء عنها خصوصا وأن الحياة الإنسانية الراهنة لا تتسع لا مكانية توطيد دعائم الفضيلة أو السعادة وكأنهما مترادفان عند كانط وهما الهدف النهائي لاجتهاد الإنسان وهما غايته أيضا»[1].

إن كانط لا يباعد بين السعادة والفضيلة رغم طبيعتها المختلفة، فالفضيلة كلية بالذات بينما السعادة فتتوقف عن قوانين الطبيعة التي تمليها علينا لكنه حاول جمعهما في فكرة الخير الأسمى ولكن يمكننا أن نشير إلى أن هذا الخير الأسمى لا يتحقق إلا إذا كانت القوانين الأخلاقية متوافقة مع بعضها البعض بعيدة عن كل تناقض.

والداعي لوضع ميزة خلود النفس هو تحقيق الخير الأسمى في العالم وهو الموضوع الضروري للإرادة الخيرة التي يمكن أن تتعين كما سبق وأشرنا إلا بتوافق القانون الأخلاقي «ولكن لتوافق التام للإرادة الخيرة والقانون الأخلاقي وجب بلوغ الإنسان القداسة وهي كمال لا يستطيع بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس في أي لحظة من لحظات وجوده ولما كان أمرا ضروريا من الناحية العملية فإنه لا يمكن بلوغه إلا في تقدم يستمر إلى غير نهاية نحو

[1] - عبد الوهاب جعفر: كانط والكانطية الجديدة، دار المعرفة الجامعية، د.ط، د.س، ص 107.

هذا التوافق التام وفقا لمبادئ العقل العلمي المحض ولهذا من الضروري أن نقر بوجود تقدم عملي مثل هذا بوصفه موضوعا حقيقيا لإرادتنا»[1].

يقول كانط : «والآن فإن هذا التقدم اللامتناهي، يكون ممكنا فقط بالاستناد إلى فرضية تفترض ديمومة لا نهاية لها لوجود وشخصية الكائن العقلاني ذلته وهذه الديمومة تدعى بخلود النفس»[2].

إن ميزة خلود النفس هي ميزة مرتبطة بالعقل العملي، وهذه الميزة مفادها أننا لا نستطيع بلوغ التوافق الكامل مع القانون الأخلاقي إلا بتقدم يستمر إلى غير نهاية ذات فائدة، وإن الأمل في الوصول إلى مصير غير ممكن الوصول إليه أي الامتلاك الكامل والمرجو لقداسة الإرادة بالنسبة إلى الكائن العاقل لا يمكن أن يتوفر إلا بالتقدم ومنه فما نخلص إليه من خلال ما تقدم أنه بإمكان الإنسان أن يحقق قداسته من خلال تحقيقه لشخصيته بإطراد متصل في عالم لامتناهي.

«لهذا لا أمل للكائن العاقل الفاني في بلوغ الكمال الأخلاقي في هذه الدنيا وإنما يمكن أن يتحقق ذلك في لا نهاية وجودة وفي أمر لا يعلمه إلا الله»[3].

وهذه الميزة يجب أن تجزأ إلى ميزة ثانية وهي :

وجود الله : إن مشكلة التوفيق بين الفضيلة والسعادة لا سبيل إلى حلها اللهم إلا إذا افترضنا وجود "خالق عاقل" للطبيعة والذي به يتحقق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة وذلك أن السعادة هي خاصة بالكائن العاقل تجري له كل أموره، فهي إذن تقوم على الاتفاق بين الإنسان وطبيعته وهذا الاتفاق بينهما يستدعي التوافق بين الإرادة الخيرة والقانون الأخلاقي بوصفه قانونا للحرية يأمر بواسطته مبادئ معينة ينبغي أن تكون مستقلة تماما عن الطبيعة، وإذن فلا يوجد في القانون الأخلاقي أي مبدأ للارتباط الضروري بين الأخلاقية والسعادة المناسبة لها لدى كائن يؤلف جزءا من العالم ويعتمد على العالم ومن أجل هذا لا يمكنه بإرادته أن يكون علة للطبيعة.

«فلا بد إذن من أن تكون في الطبيعة فاعل تتحد به الفضيلة والسعادة اتحادا تاما ويكون سامي، عالي على الحقيقة الحسية مع كونه في الوقت نفسه موجودا عاقلا وأخلاقيا معا وهذا الموجود إنما هو الله»[4]. وبهذا فمن

[1] - عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1984، ص 185.

[2] - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مركز الالدرسات للوحدة العربية، ط1، بيروت، 2008، ص 211.

[3] - المصدر نفسه: ص 233.

[4] - زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة، مصر، ط1، 1963، ص232.

شروط بلوغ الخير الأعلى الإيمان بوجود الله، وهذا ما أقره كانط بقوله «إنه من المتوجب على هذا القانون أن يسلم بوجود الله، كشرط ضروري لإمكانية الخير الأعلى»[1]. وكذا الإقرار بوجود الله كجامع للسعادة والفضيلة أي هو الكائن الذي تنسجم فيه الخيرة مع العالم الحسي فمن الضروري بالنسبة لكانت أن نفترض وجود الله وهي صرورة أخلاقية، وباعتبار أن الخير الأعلى هو غاية العقل العملي النهائية فإن القوانين الأخلاقية من خلاله تقودنا إلى الاعتراف بأن كل واجب مفروض علينا بوصفه أمرا إلهيا لا إرادة غريبة مفروضة علينا، بل أن واجباتنا هي كقوانين جوهرية لكل إرادة حرة في ذاتها باعتبارها كأوامر الكائن الأسمى كما أنه يقر أن غاية الله النهائية في خلقه لهذا العالم هي الخير الأعلى مضافا إليه شرط أن يكون المرء جديرا بالسعادة، ولذا يجب احترام أمره والتقيد بالواجب المقدس، يقول في هذا الصدد: «وإذا كانت السعادة تجعل الله جديرا بالمحبة، فإن احترام أمره يجعله موضوعا للعبادة»[2].

وخلاصة القول: أن خلود النفس وجود الله، أمور يؤدي إليها العقل العملي وهي عقائد موضوعية، كلية باعتبارها مفروضة من طرف العقل، حيث تنشأ المسلمة الأولى عن الفرضية الضرورية بالاستقلال عن العالم الحسي، أما الثانية فتنشأ عن الشرط الضروري لوجود الخير الأعلى من خلال الإيمان بوجود الخير الأسمى وبالتالي وجود الله.

[1] - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، 223.

[2] - المصدر نفسه: ص 213.

خاتمة

خاتمة:

إن التنوير عند كانط هو حركة فلسفية، واتجاه فكري، وسياسي ظهر في القرن الثامن عشر، يؤمن بالتقدم، ويعارض المعتقدات الموروثة وخاصة منها الدينية، مع الدعوة إلى حرية الفكر والمعتقد، والتأكيد على التفكير العقلاني والواقع أن حركة التنوير إرتكزت على منطلقات ثلاث هي :

1= مواجهة سيطرة السلطات الدينية والوقوف ضد التزمت والهيمنة الكنيسة والتحرر من الأفكار التي لا يمكن للعقل أن يقبلها.

2= الاعتماد على قوة العقل كونه جوهر الإنسان وحده كاف لمعرفة كل ما يطلبه فيما يتعلق بشؤون الحياة.

3= الإيمان بأن التقدم الحقيقي المستمر للإنسانية لا يتم إلا بفضل التقدم العلمي ونضج الفكرة وسيطرة التفكير العقلي.

- من خلال عصر التنوير تحققت إنسانية الإنسان وأصبحت له مكانة جد هامة بعدما نخلص من كل ما كان سائدا، وتسلح بمبادئ أدت إلى إعطائه صبغة أخلاقية جديدة يسودها التعاون والتعايش مع الآخرين وكان هدفه من هذا تحقيق السعادة له وللآخرين.
- أن التنوير كان وعلى مر الزمن وبالمعنى العريض تعبيرا عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا، وقد كان برنامج التطوير برنامجا يهدف لفك السحر عن العالم وأراد التحرر من الأساطير.
- لقد اعتبرت الاستقلالية العقل من أهم ما حقق من استقلاليات إذ توفر للإنسان المجالين العام والخاص في استخدامه لعقله وبذلك ترويج أفكاره في مختلف الميادين بعدما تخلص في سلطان الخوف والعجز وتخلص من الكسل وانتهت بهذا سيادة الآخرين له.
- فالتنوير عنده هو امتحان للعقل الذي نصل من خلاله إلى تحديد إمكاناته وقدراته فهو لا يقصد به نقد المذاهب والكتب وإنما نقد ملكتنا العاقلة ومن خلال هذه الأنوار يتحدد إمكان الميتافيزيقا أو استحالتها، ويعتبر هذا هو الجديد الذي قدمه كانط لأن الهدف الرئيس من التنوير هو البحث في أصل الميتافيزيقا ومبادئها وكيف نجعلها علما، فهي تقوم على تصورات العقل المجردة ومنهجه في هذا منهج طبيعي علمي
- أصبح للإنسان نظرة جديدة فيما يتعلق بالأمور الدينية، بحيث أصبح الدين الحقيقي هو الدين الذي يعي سبل الحياة ويعتني بالإنسان في حد ذاته، ولا يعتمد في تأسيسه على الطقوس والخرافات أو العادات

والتقاليد بل على العقل والفضيلة العملية والأخلاقية، وثم تعد مهمته كما كانت بل أصبح معرفة طبيعية يدركها الإنسان بالعقل.

- إن مبدأ الاستقلالية الذاتية عند كانط أساس الإرادة واستقلالها عن كل العلل الأجنبية، فهو يمثل مبدأها الأسمى.
- أن كانط هو أول فيلسوف أكد على الاستقلالية الذاتية للأفراد ومن ثم فقد قدم مفهوم للكرامة الإنسانية والاحترام وجعله من الصفات الواجب توفرها للإنسان كمبادئ أخلاقية هامة،باعتبار أن إنسانية الإنسان ممثلة في شخصيته وبناءا على اعتباره غاية في حد ذاته فقد دعا كانط إلى عدم معاملته لتحقيق مصالح الآخرين.
- اعتبرت فلسفة كانط الأخلاقية نقطة تحول في دراسة الإنسان وتغيير وضعه، بحيث أعادت لع الاعتبار بعد أن أكدت على الاستقلالية اختياراته وقراراته واحترمها وهذا ما يجعل منه واعيا ومسؤولا.
- أن السلوك الأخلاقي يرتكز على دعامة أساسية وهي الإرادة الحرة باعتبارها المشرع الوحيد لكل الأفعال الأخلاقية، وكذلك حرة في ذاتها كما أكد كانط على ذلك عندما قال بأنه ما من شيء يعتبر خيرا في هذا العالم عدا الإرادة الخيرة ذاتها وليس لما تهدف له من النتائج، وهذا ما يجعل منها قانون نفسها بصرف النظر عن جميع موضوعات العقل الإرادي.
- أن فكرة الواجب مثلت الأساس الذي يقوم عليه المذهب الأخلاقي الكانطي الذي جاء مختلفا عن بقية المذاهب الأخلاقية المعروفة، وهذا ما يجعل من الإنسان الوحيد القادر على سن القوانين لنفسه واعتمادها في أفعاله بما أن الواجب هو انجاز الفعل احتراما للقوانين.
- أن كانط أقام الأخلاق على أساس يقيني بصورة مطلقة وهذا ما يجعل من القانون الأخلاقي صالحا لجميع الناس في كل زمان ومكان، وأن الإنسان يكون فاضلا عندما يطيع القانون المفروض على الجميع.
- وبذلك فقد شكلت فلسفة كانط الأخلاقية منحى جديدا يهدف إلى الاهتمام بالإنسان ومكانته.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

1. امانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار المكاوي، دار الجمل، المانيا، ط1، 2002.
2. إيمانويل كانط: أنطولوجيا الوجود، ترجمة احمد عبد الحليم عطية، دار التنوير، بيروت، د.ط، 2009.
3. إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار المصرية، مصر ، د.ط، 1965.
4. ايمانويل كانط: ما لتوجيه في التفكير ضمن كتاب ثلاث نصوص، تعريب محمود بن جماعة دار محمد علي للنشر، ط1، 2005، تونس.
5. ايمانويل كانط: مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمية، دار الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952.
6. إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مركز الدراسات للوحدة العربية، ط1، بيروت، 2008.

المراجع:

1. إ.نوكس: النظريات الجمالية(كانط-هيجل-شوبنهاور)، ترجمة محمد شفيق شيا، دار بحسون الثقافية، بيروت، ط1، 1985.
2. الان تورين: نقد الحداثة، ترجمة انور مغيث، الدار الأعلى للثقافة، باريس 1992.
3. أوقي سولتز: كانط، ترجمة أسعد رزوق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1975.
4. إيميل برييه: تاريخ الفلسفة،ج5، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1993.
5. برتراند راسل: حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة مسعود، مطابع الرسالة،)د.ط(، الكويت.
6. جان توشار: تاريخ الأفكار الأساسية من عصر النهضة على عصر الأنوار"2"، ترجمة ناجي دراوشة، دار التكوين، دمشق، ط1، 2010.
7. جورج بوكتير: فلسفة الأنوار والفكر الحديث، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، د.ط، أكتوبر 1974.
8. جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، بيروت، ط1، 1997.
9. حسن محمد الكحلاني: فلسفة التقدم "دراسة في اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ"، بيروت، د.ط، 2003.

10.حسن مؤنس: الحضارة "دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها"، دار الثقافة للفنون والآداب، الكويت، 1978.

11.أحمد السيد الجليند: فلسفة التنوير"بين المشروع الاسلامي والمشروع التغريبي".

12.ريمون بولان: الاخلاق السياسية، ترجمة عادل العوا، دار طلاس، دمشق، ط2، 1996.

13.زواوي بغورة: التنوير و"مساهمات أخرى"، دار الهدى، د.ط، د.ت.

14.سمير بلكفيف : ايمانويل كانط، فيلسوف الكونية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011.

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

16.عبد الحق منصف: الأخلاق والسياسة وكانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 2010 .

17.عبد الحق منصف: كانط ورهانات التفكير الفلسفي "من نقد الفلسفة الى فلسفة النقد"، الدار البيضاء، الرباط، د.ط، 2007.

18.عثمان أمين: رواد المثالية والفلسفة الغربية، المكتبة الفلسفية، مطبعة محمد دونبوسكو، دار المعارف، الإسكندرية.

19.عثمان أمين: فلسفة كانط، المكتبة الفلسفية، فران، د.ط، فرنسا، 1923. بونكرو أميل.

20.ف،فولغين: فلسفة الأنوار، ترجمة: هنريت عبودي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2002.

21.فتحي التريكي: رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، دار المنارة، بيروت، د.ط، 1992.

22.فريال حسن خليفة: الدين والاسلام عند كانط، دار العربية، مصر، ط1، 2001.

23.كارل بوبر: بحثا عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، مكتبة الأسرة،)د.ط(، 1999.

24.كرستوفروانت أندزجي كليموفسكي: أقدم لك كانط: ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، ط1.

25.كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرية فرانكفورت "من ماركس الى هوركهايمر"، دار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2010.

26.ليود سبنسرو أندرزجي كروز: عصر التنوير، ترجمة عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، د.ط، 2005.

27. ماكس هوركهايمر ثيودورف أدورنو: جدل التنوير، ترجمة "جورج كتورة"، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ألمانيا، ط1، 2006.

28. محسن الخوني: التنوير والنقد أو منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار، سوريا، ط2، 2009.

29. محمد السيد الجليند: فلسفة التنوير "بين المشروع الاسلامي والمشروع التجريبي"، دار العلوم، القاهرة، د.ط، 1999.

30. محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هايدجر، الدار الحمراء، بيروت، ط1، 2008.

31. محمد الشيخ، ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1997.

32. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: ما بعد الحداثة، دار توبقال، ط1، 2007.

33. محمد على محمد، علي عبد المعطي محمد: السياسة من النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1910.

34. محمد عمارة، الاسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1990.

35. محمد محمد قاسم: مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة، بيروت، ط1، 1992.

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

37. مراد وهبة: المذهب عند كانط، ترجمة تطمي لوفا، دار وهان للطباعة والنشر، القاهرة، 1979.

38. هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.

39. وليد نيوهض: كانط ينقل أنوار الفلسفة من أوربا إلى ألمانيا، مجلة الوسط، البلد العدد 1323، أفريل 2006.

40. وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، ط1، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2010.

41. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مكتبة الدراسات الفلسفية، مصر، 1963.

المعاجم الموسوعات:

1. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، ط2، 2001.
2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، 1976.
3. عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1984.
4. كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ، مكتبة لبنان، ط1، 2000.

مجلات

1. أنطوان سيف: ما الأنوار؟ أيس فضاء العقل والحرية، العدد1، الجزائر، جوان2005.
2. حميدي لخضر: طبيعة المعرفة عند إيمانويل كانط "حدودها وغاياتها"، ضمن مجلة التربية والابستمولوجيا، الجزائر، العدد السابع، 2014.
3. منير الكشو: التاريخ والتقدم عند كانط، ضمن المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 38.39، 2005.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

إهداء .....
شكر وعرفان.....
مقدمة ..... أ-ت

الفصل الأول

الإطار المفاهيمي

المبحث الأول: حياة كانط 05
المطلب الأول:حياته 05
المطلب الثاني: فلسفته 11
المبحث الثاني: التنوير 14
المطلب الأول: مفهوم التنوير..... 14
المطلب الثاني: أسباب التنوير 21
المبحث الثالث: الخلفية المعرفية لعصر الأنوار 22
أولا: مونتسكيو 23
ثانيا: فولتير 25
ثالثا: دافيد هيوم 28
رابعاً: جون جاك روسو 31

الفصل الثاني

مرتكزات عصر الأنوار

المبحث الأول: العقل 34
المطلب الأول : العقل بحسب كانط 34
المطلب الثاني: دور العقل 38
المطلب الثالث: أقسام العقل..... 47
المطلب الرابع :الصلة بين العقل النظري والعملي 55

المبحث الثاني: الحرية 57
المطلب الأول : مفهومها 57
المطلب الثاني: الحرية مفتاح لتفسير الاستقلال الذاتي 65
المبحث الثالث: التقدم 70

الفصل الثالث

معالم عصر الأنوار

المبحث الأول : الجانب المعرفي..... 76
المطلب الأول : مفهوم المعرفة عند كانط 77
المطلب الثاني : مصادر المعرفة 82
المبحث الثاني : الجانب السياسي 86
المطلب الأول : مفهوم السياسة عند كانط 86
المطلب الثاني : السياسة المبنية على الحق عند كانط 89
المبحث الثالث : الجانب الأخلاقي 93
المطلب الأول : مفهوم الأخلاق عند كانط 94
المطلب الثاني : ميزات الأخلاق عند كانط..... 99
خاتمة..... 103
قائمة المصادر والمراجع 107
فهرس الموضوعات..... 111