



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف - المسيلة -
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: الفلسفة
الموضوع:

طبيعة الأخلاق في فلسفة كانط النقدية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:

عروسي صليحة

لجنة المناقشة	
الصفة	الأستاذ
رئيسا ومناقشا	بوزيرة عبد السلام
مناقشا	خشعي عبد النور
مشرفا ومقررا	لصقع الربيع

السنة الجامعية: 2016-2017

** شكر وعرفان **

الحمد والشكر لله العلي القدير (الذي) بفضلہ تم الصالحات علي ما وفقني إليه بمشيئته في إنجاز هذا البحث المتواضع.

كما أتقدم بحالص الفكر والتقدير والعرفان إلى أساتذتي الفاضل: لصفحة الربيع المشرق علي عزرا العبد المتواضع وصاحب الفضل الأول في إخراج هذا البحث إلى النور (الذي) صبر علي كثير لافله مني أعظم التقدير والامتنان والاحترام.

كما أتقدم بحالص الفكر والتقدير إلى كل أساتذة قسم الفلسفة وإلى كل من ساعدني في إنجاز هذا العمل المتواضع وسرني أنا (أهدي) عمرة جهدي إلى أساتذتي الفاضل الدكتور: الدكتور علي زروخي (الذي) فضل علي كبير فهو يعتبر سراج قسم الفلسفة لكل فله مني أعظم الفكر والتقدير والاحترام والامتنان فهما شكره الكلمات قليلة عليه فهو نيراني قسم الفلسفة والنور (الذي) نور عقلي بأفكاره الفلسفية.

مقدمة

مقدمة:

العقلانية النقدية الكانطية جاءت كرد على الفلسفات السابقة سواء كانت عقلية أم تجريبية لأنها أغفلت النظر في العقل من حيث هو ينبوع كل معرفة وهذا ما دفعه إلى أن ينظر إلى العقل في حد ذاته وتحقيقا لهذا الهدف اتجهت فلسفة كانط إلى تحليل طاقات العقل وإمكاناته بغية الوصول إلى القواعد والمبادئ التي تضبط كل معرفة وكل أخلاق ومن هنا جاء اهتمام كانط بالمتعالي الترنسندنتالي، وعلى هذا الأساس تقوم فلسفة كانط في تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة كمحاولة فلسفية جريئة لإعادة بناء الإشكال الميتافيزيقي وإقامة الأسس النقدية للمجال الذي ينبغي أن يأخذ فيه الخطاب الميتافيزيقي وضعاً شرعياً نهائياً.

وإن ما يؤكد كانه هو أن العقل مدفوع بشكل تتعذر مقاومته إلى تخطي حدود التجربة وإنه لا يأمل ضبط ذاته بوسائل نظرية دون غيرها من الوسائل حيث يقترح درياً أخلاقياً وبهذا تكون العقلانية النقدية الكانطية قد عبرت عن رفضها للتجربة كمصدر وحيد لبلوغ الحقيقة.

ثم إن مفهوم الخير هو المفهوم المركزي في الفلسفة الأخلاقية ذلك أنه ارتبط تقليدياً بمفاهيم السعادة وبالحوالة الجيدة للأشياء التي ننوي تحقيقها بشتى الوسائل وبالنتائج الجيدة التي نتوقعها أو بالحياة الخيرة إلا أن كانط يستبدل الخير بفكرة الواجب، فهو لا يسعى نحو الفضيلة من أجل السعادة ولكن من أجل الواجب، وعلاوة على ذلك يرى أنه بالرغم من أن الرجل الفاضل لا يخطط للسعادة إلا أن الكينونة الكاملة للإنسان تتضمن السعادة بالإضافة إلى الفضيلة، ولذلك فقد أكد كانط على أننا إذا فقدنا أساس الاعتقاد بأن العنصرين (الفضيلة والسعادة) متحدان اتحاداً نهائياً عندئذ سوف يلغي أساس الأخلاق نفسه، لأن الأخلاق تعتمد على طلب العقل، وإمكانية بلوغ الخير الأسمى هو أيضاً طلب العقل؛ ولذلك كانت فلسفة كانط الأخلاقية محاولة للتقريب بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية، أي مملكة الطبيعة ومملكة الغايات أو مملكة الضرورة ومملكة الحرية.

مقدمة

فإذا كانت فلسفة كانط النقدية هي محاولة لفك الخصومة التقليدية بين المذهبين العقلي والتجريبي، فإن فلسفته الأخلاقية هي محاولة للبحث عن إمكانية المعرفة وحدودها والحرية وآفاقها، وهذا الطرح هو الذي أثار انتباهي لتصور مشروع هذه المذكرة والتي يمكن صياغة إشكاليته على النحو التالي:

كيف وظف كانط عقلانيته في التأسيس لفلسفته الأخلاقية؟

وتتفرع هذه الإشكالية إلى جملة من الإشكاليات الفرعية والافتراضية التي يمكنها المساعدة على حل الإشكالية المطروحة كالتالي:

- من هو المؤسس الفعلي للأخلاق؟ وما هي الآلية التي تترجم الأخلاق إلى سلوك واقعي عملي؟

- إلى أي مدى يمكن الجمع بين فعل المعرفة والحقيقة الموضوعية من جهة وبين فعل الحرية والواجب من جهة أخرى دون تناقض؟

- إلى أي مدى يمكن للحرية والإرادة أن تكونا أصلا للفعل الأخلاقي؟ كيف يمكن الجمع بين إرادة تطلب الخير وإرادة تمارس الشرفي الكائن ذاته؟

- ما الدور الذي يلعبه الحكم الجمالي والغائي في التوحيد بين عالم الطبيعة الذي تسوده الضرورة وعالم الأخلاق الذي تسوده الحرية؟ كيف يمكن التقريب بين مملكة الطبيعة (الضرورة) ومملكة الغايات (الحرية) دون تناقض؟

من أجل معالجة هذه الإشكالية، وما تضمنته من مشكلات فرعية ولوقوف على جزئياتها الخفية والإحاطة بجميع جوانبها، اعتمدت على المنهج التحليلي الاستقرائي القائم على التحليل والمقارنة لإبراز طبيعة الأخلاق عند كانط من خلال مشروعه النقدي والذي توخيت منه الاقتراب من فكر الفيلسوف بالتحليل والشرح وتتبع مسار وأصول أفكاره وشرح معالم مشروعه النقدي، فحاولت تحليل الأفكار الأساسية من أجل توضيح مضامينها وكشف أبعادها ثم استخلاص النتائج ومقارنة الأفكار التي قدمها مع غيرها من الأفكار لإبراز مدى تأثيره وتأثيره. وهذا التعدد في آليات المناهج التي اتبعتها إنما يعود إلى ثراء الموضوع وتنوع مشكلاته.

مقدمة

وقد قادتني متطلبات البحث ومادته من أجل حل الإشكال الذي طرحته إلى إتباع الخطوات التالية في بناء

هذا البحث، حيث قسمته إلى خطة تتكون من ثلاث فصول وفقا للترتيب التالي:

مقدمة: وفيها عرفت بالموضوع وطرحته إشكاليته، ثم صرحت بالمنهج المتبع الذي استعملته في هذا البحث، أما

خطوات البحث ومراحله فكانت كالتالي:

الفصل الأول: مشروع كانط النقدي .

عملت في هذا الفصل على إبراز المصادر أو المنابع التي استقى منها كانط مشروع النقدي، ثم وضحت

كيف تأسست الفلسفة النقدية، وكيف ظهرت الفكرة النقدية، وكيف تم إصلاح الميتافيزيقا كهدف أساسي

للنقد، ثم بينت مجالات نقد العقل الثلاثة .

الفصل الثاني: جوهر الأخلاق عند كانط .

يتناول هذا الفصل مضمون الأخلاق في حدود كل من ميتافيزيقا الأخلاق، ثم العقل العملي، ثم ملكة

الحكم والدين والسياسة، حيث أن فلسفة كانط الأخلاقية تنوعت مشاربها وتعددت.

الفصل الثالث: حضور مشروع كانط الأخلاقي الكوني في الفكر الغربي المعاصر.

هذا الفصل طرح فيه نظريتين كنموذج لحضور أو امتداد أو تجديد للمشروع الأخلاقي الكوني لكانط

في الفلسفة الغربية المعاصرة، هما: نظرية إتيقا المناقشة لـ"يورغن هابرماس" ونظرية العدالة كإنصاف لـ"جون رولز".

وأتميت البحث بخاتمة عرضت فيها جملة النتائج التي توصلت إليها.

وقد واجهتني عدة صعوبات أثناء إنجاز هذا البحث لعل أهمها هو كثرة المراجع وتكرار محتوى المرجع في

المرجع الآخر، فما يذكر في هذا المرجع يكرر في الآخر، لأن هذه المراجع تناولت المشكلة من نفس الزاوية فرغم

هذه الصعوبات عملت جاهدة على توجيهه وضبط أفكاره وفق الخطة التي رسمتها وبفضل عون الله وتوجيهات

الأستاذ المشرف تمكنت من إنجاز هذا البحث المتواضع والذي أتمنى أن يكون جديرا بالمناقشة.

المبحث الأول: مصادر مشروع كانط النقدي.

1 - الثورة العلمية.

إن العلم قد ازدهر ونما بوتيرة متسارعة ابتداء من القرن السادس عشر، حيث ظهر علماء كبار اكتشفوا نظريات علمية هامة، أعادت الثقة في العقل الإنساني بعد فترة طويلة، عانى فيها التهميش والتحجر.

ولقد سمي القرن الثامن عشر بعصر التنوير الذي جسّد هذا الازدهار في العلم والذي عبر عن جملة من التحولات الفكرية والعلمية والسياسية والثقافية كانت نتيجتها منح الإنسان والعقل الإنساني المكانة الأسمى خلافا لما كان سائدا في فترة العصور الوسطى.

لكن الشيء الملفت للانتباه في هذا العصر هو تغير وضع ومكانة الفلسفة، فبعدما كانت تحتل الريادة وتنتع بأم العلوم نظرا لاحتوائها على مختلف العلوم التي توصل إليها الإنسان، تغير وضعها مع بداية العصر الحديث، وتخلت مرغمة عن مكانتها لصالح العلم.

لاشك أن الروح الدافقة للعلم الحديث الذي استقل وتنامى وتصاعد وتعاضد أمره قد انعكست في كل خلجة من خلجات الفلسفة الحديثة المواكبة زمانيا للعلم الحديث، من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر. وحتى التيارات اللاعقلانية في الفلسفة الحديثة (...) هذه التيارات المناهضة لروح العلم، لا تُفهم حق الفهم إلا كرد فعل لعمليّة الروح العلمية.¹

إن هذا الاستقلال والتنامي والتصاعد والتعاضد للعلم الحديث قد قلب الموازين والمقاييس وصارت الفلسفة تابعة للعلم بعدما كان العلم تابعا للفلسفة خاصة عند اليونان، لكن الوضع قد اختلف وأصبحت هي من تتبع العلم وليس العكس في العصر الحديث.

¹ - يعني طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، الكويت، العدد 264، 2000، ص ص 117-118.

إذا تصفحنا سجلات الفلسفة الحديثة، نجد أن الفلسفة التجريبية الإنجليزية والفلسفة الألمانية –وبالأخص الفلسفة الكانطية- من أكثر الفلسفات تأثراً وتجاوباً مع الثورة العلمية. وإذا أردنا فهم هذه الأخيرة فلا بد أن ندخل في الحساب ما حققه العلم الحديث.

إن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة، وأن الأشياء تدور حوله لكي تصير موضوع إدراك وعلم، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل: وهذه هي الثورة التي أحدثها كانط في عالم الفكر، وشبهها بالثورة التي أحدثها كوبرنيك **Nicolas Copernicus (1473-1543)** م في عالم الفلك.¹

وخلاصة القول إن كانط قد قلب الترتيب المعتاد عليه في المسائل، وهذا يرجع بالدرجة الأولى إلى نقده للعقل من الوجهتين النظرية والعملية، وكأننا أمام ثورة كالتّي أحدثها كوبرنيك في عالم الفلك، ثم إن سبب التحول الجذري في توجهات الفكر الغربي هو فيما قدمه كوبرنيك وطوره إسحاق نيوتن **Isaac Newton (1632-1704)** م حتى بلغ قمة نضجه واكتماله.

وقد وضع كانط الأسس الأولى للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو "المشرع" للأشياء، وأن عالم الأعيان أي عالم المادة والأجسام، بدون الذات العارفة الكلية، لا يمكن أن يعرف لنا، ومن ثم فكأنه عندنا معدوم لا وجود له. وقد كان هذا القرار الكانطي ثورة في الفلسفة الحديثة، شبهها الفيلسوف نفسه بالثورة التي قام بها العالم "كوبرنيك" في علم الفلك.²

لقد حاول كانط أن يحاكي ما قام به كوبرنيك الذي خلص العلم الحديث من نظرية بطليموس التي افترضت أن الأرض ثابتة وأن الكواكب الأخرى تدور حولها، فرأى كوبرنيك أن اعتبار الأرض مركز الكواكب سيجعل حركة هذه الكواكب معقدة، و كلما ازداد الرصد دقة ازدادت حركتها تعقيداً، غير أن روح الطبيعة تكمن في البساطة، وعلى أساس ذلك حاول كوبرنيك أن يجد نظرية بديلة تزيل ذلك التعقيد الناجم عن نظرية

¹ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، (د ط)، (د س)، ص 213.

² - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، الإسكندرية، (د ط)، 1967، ص ص 69-70.

بطليموس، فأرى أن اعتبار الشمس مركزا لسائر حركات الأجرام بما فيها الأرض من شأنه أن يزيل ذلك التعقيد، ويجعل حركات الكواكب بسيطة للغاية ويمكن على أساسه تفسير حدوث الفصول الأربعة وحدث الليل والنهار وكل الظواهر الفلكية الأخرى.

وهذا يعني أن الثورة التي أحدثها كانط في عالم الفكر تشبه الثورة التي أحدثها كوبرنيك في عالم الفلك، فكما أن كوبرنيك فسر الحركات الظاهرة للأجرام السماوية مفترضا أنها تقوم على حركة المشاهد على الأرض وهذا يعني أن الكواكب ثابتة لا حركة لها في ذاتها والمشاهد هو الذي يفترض الحركة فيها. لأنه هو الذي يدور فكذلك كانط يقول أن الخواص الظاهرة للواقع مرجعها إلى ذهن المدرك أو العارف وأن الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها لأنها الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة، وتدور الأشياء حولها لكي تكون قابلة لأن تعرف.

حيث يقول كانط: "وكان من حسن التوفيق أني استطعت أن أقول وأنا متأكد من قولي، إن المعارف التركيبية القبلية موجودة ومعطاة لنا في الرياضيات البحتة والفيزياء المجردة، وكنت إذ ذاك لا أسلم بعد بوجود الميتافيزيقا: لأن هذين العلمين يحتويان على قضايا معروف عنها بصفة عامة أنها قضايا صادقة برغم أنها مستقلة عن التجربة، ويكون صدقها إما عن طريق العقل وحده فتكون يقينية بالضرورة، وإما عن طريق الإجماع العام الذي يبنى على التجربة"¹.

إن إعجاب وانبهار كانط بالعلم الحديث ونتائجه ومنهجه وسرعة تقدمه، قد انعكس على نظريته إلى الميتافيزيقا، التي تساءل عن سر فشلها مقابل نجاح وتقدم العلم الحديث، وقد سعى كانط من وراء ذلك إلى أن تكون الميتافيزيقا علما قائما بذاته مثل بقية العلوم -الرياضة والعلم الطبيعي خاصة- تستطيع الوصول إلى نتائج يقينية ودقيقة، لا أن تبقى مجرد ميل طبيعي في الإنسان.

¹ - إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، تقدم عمر مهيبيل، موفم للنشر، الجزائر، (د ط)، 1991، ص 20.

إن تأثير كانط بالعلم الحديث واضح وجلي ذلك أن أكبر عاملين تأثر بهما كانط هما كوبرنيك ونيوتن، فهذان العلمان الكبيران أثرا بشكل كبير في الفلسفة الكانطية ، وهذا باعتراف كانط نفسه.

وما يمكن قوله أن كانط أحدث ثورة كوبرنيكية على مجال الميتافيزيقا فبعدها كانت كل معرفتنا يجب أن تتطابق مع الموضوعات، أصبح بإمكاننا التوصل إلى معرفة قبلية بهذه الموضوعات، وتحديدتها بصورة ثابتة قبل أن تعطى لنا.

يقول كانط: "الرياضة البحتة تتألف من القضايا التحليلية فقط، أما الميتافيزيقا فهي تتألف من القضايا قبلية وحدها، ولقد أخطأ هنا بالغاً نجمت عنه النتائج القاطعة والمؤسفة التي أثرت على نظرتة كلها. حقا لو لم يخطئ هيوم لاستطاع أن يتوسع في سؤاله عن أصل الأحكام التركيبية وأن يتجاوز تصوره الميتافيزيقي للعلية، وأن يتناول مسألة إمكان الرياضيات قبلية لأنه كان ينبغي أن ينظر إلى الرياضيات بوصفها تركيبية"¹.

إن الشيء الذي أرادته كانط _على خلاف دافيد هيوم (1711-1776) _ هو إقامة الميتافيزيقا على أسس صحيحة ومنتينة وعلمية حتى تكون نتائجها -مثل العلم- دقيقة ولا تكون مجالاً للصراعات والاختلافات والحروب بين الفلاسفة.

إن ما سماه كانط بالثورة الكوبرنيكية إنما هو منهجه المقترح للميتافيزيقا، ويقصد أنه قد أحدث بهذا المنهج ثورة في الميتافيزيقا مماثلة للثورة التي أحدثها كوبرنيك في علم الفلك، يصوغ كانط المنهج الجديد للميتافيزيقا على النحو التالي: "... كان المفروض من قبل أن كل معرفتنا يجب أن تطابق الأشياء، لكن باءت بالفشل كل المحاولات لإنماء معرفتنا بالأشياء بإقامة ما هو قبلي فيها عن طريق تصورات، يجب أن نحاول إذن ما إذا كنا نصيب نجاحا في شؤون الميتافيزيقا إذا فرضنا أن الأشياء يجب أن تطابق معرفتنا، ذلك فرض أكثر ملاءمة لما نريد (...). يجب أن نقنطدي إذن بالفرض الأولي لكوبرنيك بكل دقة. حين فشل السابقون في إحراز تقدم لتفسير

¹ - إمانويل كانط: المصدر السابق، ص 16.

حركات الأجرام السماوية بافتراض أنها تدور جميعا حول الشخص المشاهد، حاول هو ما إذا كان يصيب نجاحا أكثر إذا جعل الشخص المشاهد يدور وأن تظل النجوم ثابتة. يمكننا محاولة تجربة مماثلة في الميتافيزيقا¹.

يرى كانط أنه بالرغم من كثرة المحاولات الميتافيزيقية السابقة فقد كانت محاولات فاشلة ومرد هذا الفشل حسب كانط هو عدم توفر منهج محدد للبحث في المشاكل الميتافيزيقية، وغرض كانط من ذلك هو وضع ذلك المنهج كي تصير الميتافيزيقا علما، وما سماه كانط المنهج هو جانب من نظرية كانط في المعرفة، فحين يقترح كانط منهجه تتبلور في ذهنه أصول نظرية المعرفة وأصول الفلسفة النقدية بوجه عام.

غير أن منهج كانط ينادي بمركزية العقل الإنساني وثباته، وعلى الأشياء أن تدور هي من حوله إذا أريد له أن يعرفها لكن هذا التشبيه صحيح لأن ما كان في ذهن كانط عن نظرية كوبرنيك ليس أنه أعلن أن الأرض متحركة حول الشمس وليست ثابتة وإنما شيء آخر في نظريته، ويرى كوبرنيك أيضا أنه يمكننا تفسير بعض التغيرات التي تطرأ على مدارات الأجرام السماوية لا بحدوث تغييرات في تلك الأجرام وإنما بحدوث تغييرات في موضع المشاهد ذلك التغير الناشيء عن دورة حركة الأرض وأن المشاهد يدور تبعا لتلك الدورة الأرضية.

إن كانط قد تلقى عن "نيوتن" فكرته عن علم الطبيعة الرياضي: لقد صار العلم عند نيوتن هو الفحص عن القوانين التي يستطاع التعبير عنها بلغة الرياضة، ولم يعد بحثا عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند ديكارت، واتضح ضرورة الاعتماد على التجربة واستحالة استخلاص القوانين الطبيعية من التصورات المجردة، ولكن اتضح كذلك أن من الممكن الانتهاء إلى قوانين ضرورية تعين على التنبؤ بالظواهر المستقبلية تنبؤا دقيقا: وذلك التباين بين "احتمالية" التجربة و"ضرورة" القوانين هو أحد الحوافز الكبرى التي ساقط كانط إلى التأمل وإعمال الفكر.²

¹ - محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، (د م)، ط3، 1979، ص ص 58-59.

² - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 65.

لقد ألم كانط بمحمل الثقافة الألمانية في عصره، وواصل تأملاته بصحبة ثلاثة من المفكرين من غير الألمان وهم " نيوتن " و " هيوم " و " روسو " وجميعهم أثروا فيه أبلغ تأثير غير أن نيوتن قد تأثر به كانط أشد التأثر في المرحلة السابقة على النقد أو المرحلة ما قبل النقدية؛ فحاول كانط أن يحقق في الفلسفة ما حققه نيوتن في الفيزياء والفلك، لذلك لم يخرج فهمه للطبيعة خارج نطاق التصور الميكانيكي السائد في عصره.

فقد كان القدماء على العموم يرون أن الوجود - لا العلم - هو الشيء الثابت، وهو مادة الفلسفة؛ فإذا لم يتفق العلم مع الميتافيزيقا، فالعلم هو الذي يلزمه أن يطاق رأسه، والميتافيزيقا مثلا تقرر "أولانيا" أنه لا يمكن أن يقوم علم من أشياء متغيرة. أما كانط فيرى أن الوجود ليس موضوع الفلسفة المباشر، وإنما موضوعها العلم والأخلاق، والعلم والأخلاق أمران واقعيان (...). وهذا شبيهة بالمشكلة التي عرض لها نيوتن: العالم موجود، والمطلوب أن نضفي عليه نسقا منظما. وقد طمع كانط في أن يكون نيوتن الميتافيزيقا.¹

إن العقلانية النقدية الكانطية ليست إلا غطاء فلسفيا لفيزياء نيوتن، حيث يرى كانط أن فكرة العلم الكامل قد حققها " نيوتن " واعتقد أنه استطاع أن يفسر نشوء نظام العالم بيقين كيقين " نيوتن " فالعلم من حيث أنه يثبت قوانين العالم الواقع، وأن له يقينا جازما ملموسا، فإنه في نظر كانط يمثل حقيقة ثابتة، وموضوع الفلسفة المباشر عند كانط هو العلم والأخلاق وهما أمران واقعيان أي موجودان مثلما العالم موجود عند نيوتن فهو واقعي، بعدما كان الوجود يمثل مادة الفلسفة وهو شيء ثابت عند القدماء.

يقول كانط: "إن المكان والزمان يوجدان في ذاتهما موضوعيا وأتقما شرطا إمكان الأشياء في ذاتها، فإن أول ما يتبين هو، أن القضايا اليقينية والتأليفية تصدر قبليا وبعدهد كبير عن هذين الأفهومين وبخاصة عن المكان الذي نتخذة هنا بخاصة مثلا. وبما أن قضايا الهندسة تعرف تأليفيا وقبليا وبيقين ضروري، فإنني أسأل من أين لكم هذه القضايا، وإلى ماذا تستند فاهمتنا لترتقي إلى هذه الحقائق الضرورية إطلاقا والصادقة كليا".²

¹ - إميل بوترو: فلسفة كانط، ترجمة: عثمان أمين، الهيئة العامة للكتاب، مصر، (د ط)، 1972، ص ص 14-15.

² - إمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، (د ط)، (د س)، ص 71.

إن فيزياء نيوتن أعطت للمكان والزمان الصفات نفسها التي أعطاها كانط لهما، إذ أن نيوتن قد اعتبر المكان والزمان مطلقين وواقعيين، يوجدان من دون أي علاقة بالأشياء الخارجية، وهذه الأشياء لا يمكن أن توجد إلا بهما وفيهما، أما كانط فقد ربط المعرفة بالمكان والزمان كإطارين حدسيين خالصين واعتقد أن المجال الوحيد المشروع للعقل هو العالم الظاهري الذي يخضع للضرورة والشمول.

إن تأثر كانط بكوبرنيك ونيوتن وإعجابه بأفكارهما التي تلقاها في مرحلة مبكرة من تكوينه العلمي خاصة فأراد تغيير المنهج المتبع في الميتافيزيقا والذي كان سببا مباشرا لفشلها.

2- المذاهب الفلسفية.

إن العصر الذي عاش فيه كانط، عصرا مجيدا، ازدهرت فيه المعارف والآداب، وتعددت واختلقت فيه المذاهب الفلسفية الكبرى المتصارعة فيما بينها، لكن بفعل تأملات كانط الثابتة ومطالعاته الفلسفية الكثيرة استطاع أن يلم بهذه المذاهب الفلسفية المختلفة ويجمع بينها بصورة متجانسة من أجل تكوين الفلسفة النقدية.

أ- المذهب العقلي:

يعد المذهب العقلي من بين المذاهب الفلسفية الكبرى التي تأثر بها كانط ووجهت تفكيره لفترة طويلة، ويقوم هذا المذهب على فكرة مفادها أن القوة العاقلة في الإنسان هي أصل كل علم حقيقي، ومنبع كل معرفة ضرورية وصادقة صدقا مطلقا. ولقد كان لهذا المذهب أنصار ورواد كثيرون، ولعل أشهرهم ديكارت واسبينوزا وليبنتز وولف، غير أننا سنقتصر على فلسفة ليبنتز ومدى تأثيرها في النسق الفلسفي الكانطي.

تأثير فلسفة ليبنتز في كانط:

تعود معرفة كانط وتأثره بفلسفة ليبنتز Leibniz (1646-1716) إلى مرحلة مبكرة من حياته وبالضبط مرحلة دخوله إلى جامعة كونيغسبرغ سنة 1740، بعدما أمضى ثماني سنوات في معهد فريديريك وكان الاتجاه السائد في هذه الجامعة وغيرها من الجامعات الألمانية هو تدريس فلسفة ليبنتو وطبيعيات نيوتن، وقد رفض

كانط النزعة الدينية _ التقوية _ التي عرفها في معهد فريديريك نتيجة تأثره بفلسفة ليبنتز العقلانية التي كانت تشكل أحد أهم فلسفات عصر التنوير.

إن مزاج كانط الفكري من مزاج ليبنتز _ أي مزاج المفكر الذي يعطي للتصورات المجردة الأولوية على معطيات الإدراك الحسي كسبيل لوضع مذهب فلسفي. وأنه حين كان يميل كانط إلى المزاج التجريبي كان يميل إليه رغم إرادته . لهذا الرأي وجاهته، فقد تلقن كانط في الجامعة فلسفة ليبنتز وظل متحمسا لها سنوات كثيرة، وأخذ عن ليبنتز الكثير، لكن لا يعني ذلك أنه حين كان يميل إلى التجريبية كان مرغما، لأن الاتجاهات التجريبية كانت أصيلة فيه.¹

يرجع الفضل الأكبر في نشر فلسفة ليبنتز وتبسيطها إلى كرستيان وولف * **Christian Wolf**

(1754_1679) ومجموعة من المتحمسين لفلسفة ليبنتز العقلانية، ومنهم أليكسندر باومجارتن**

Alexander Baumgarten (1762-1714) ومارتن كنوتزن، وهؤلاء كلهم كانوا أساتذة في

الجامعات الألمانية وتلمذ كانط على أيديهم ونتيجة تتلمذ كانط على يد هؤلاء الأساتذة اكتسب حماسة قوية

لفلسفة ليبنتز ذات الطابع العقلاني، واستطاع أن يكون مزاجا فكريا من مزاج ليبنتز. ولقد عرف كانط كتب ليبنتز

من خلال تعاليم وولف وباومجارتن، و كان كتاب الميتافيزيقا لبومجارتن مرجع كانط الرئيسي عن ليبنتز حين كان

طالبا وحين حاضر في الجامعة.

وقد كانت فلسفة التنوير - التي عبر فيها وولف وأتباعه عن إيمانهم المفرط بالعقل واهتدوا فيها قبل كل

شيء بفلسفة ليبنتز - التربة التي نمت عليها فلسفة كانط، واستمدت منها عصارة حياتها الأولى. والواقع أنه يتعذر

علينا بغير ليبنتز أن نتصور كانط وفلسفته. صحيح أنه تصدى في مرحلته النقدية للهجوم على النزعة العقلانية

¹ - محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، مرجع سابق، ص 27 .

* - كرستيان وولف **Christian Wolf (1754-1679)** : فيلسوف ألماني لخص عقلانية لينش في معادلات والذي كان كانط يستخدم أعماله في التدريس كقراءة مقررة، حاول أن يجمع بين عقلانية ليبنتز وعلم نيوتن.

** - أليكسندر باومجارتن **Alexander Baumgarten (1762-1714)**: من مدرسة ليبنتز - وولف " الميتافيزيقا " الذي كان كانط يستعمله في دروسه ، تلميذ وولف ، أشتهر لدى المعاصرين بعد نشره ما بين (1758-1750) كتابه " الاستطيقا " .

القطعية، وهدم صروحها الميتافيزيقية الشاخنة، ولكن هذا لا ينفي تأثره الشديد في بداية نشاطه الفكري بفلسفة ليبنتز التي قامت عليها تلك النزعة أو بالأحرى على صورة معدلة منها.¹

ما نؤكد عليه أنه يعود الفضل في نشر فلسفة ليبنتز بين جموع المثقفين إلى كريستيان وولف (1679-)

(1754) زعيم حركة التنوير في ألمانيا في القرن الـ18م، وأمير النزعة العقلانية والممثل الجبار للفلسفة الديمقراطية

أو القطعية، القائمة على الإيمان المفرط بالعقل. وفي ظل هذا نمت فلسفة ليبنتز، والتي كانت تمثل الأرضية الخصبة

التي نمت عليها فلسفة كانط، وأخذ منها عصارة فكره الأولى إذ بغير ليبنتز لا يمكن تصور فلسفة كانط، ومنه تأثر

كانط الشديد بليبنتز خاصة في بداية نشاطه الفكري رغم أنه تصدى وهاجم النزعة القطعية في مرحلته النقدية

.وعموما يبقى تأثير ليبنتز و وولف في كانط كبير جدا.

هناك نوعان من الحقائق: حقائق العقل وحقائق الواقع. حقائق العقل ضرورية وعكسها مستحيل،

وحقائق الواقع عرضية وعكسها ممكن فإذا كانت إحدى الحقائق ضرورية أمكن عن طريق التحليل أن نجد سببها،

وذلك بتحليلها إلى أفكار وحقائق أبسط، إلى أن نصل إلى الحقائق الأصلية (...) بهذه الطريقة يرد الرياضيون

المبادئ النظرية والقواعد العملية بواسطة التحليل إلى تعريفات ومسلمات ومصادر.²

وبهذا التمييز عند ليبنتز نلاحظ أن المتأمل لفلسفة كانط النظرية والعملية يجد فيها أصداء عديدة من

فلسفة ليبنتز . مثلا حقائق الواقع التجريبية الحادثة وحقائق العقل الأبدية الضرورية أو القضايا التحليلية والقضايا

التركيبية أو مملكة الطبيعة ومملكة الغايات أو الاهتداء بالمناهج الرياضية والعلمية لأحكام المناهج الفلسفية

والميتافيزيقية وبهذا نلاحظ أن مثل هذه الأفكار وغيرها قد وردت بوضوح في فلسفة كانط النقدية.

ويكفي أن كانط قد تأثر إلى أبلغ حد بكتاب ليبنتز "مقالات جديدة عن العقل الإنساني" الذي لم ينشر

إلا في سنة 1765، وذلك في كتابه الصغير الذي يحمل بذور نظريته في الاستطيقا الترنسندنتالية أو الزمان

¹ - جوتفريد فيلهلم ليبنتز: المونادولوجيا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1978، ص 75 .

² - المرجع نفسه، ص 144 .

والمكان، ويعد إرهابية حقيقية بتحويله إلى الفلسفة النقدية وعلامة بارزة على طريق تطوره العقلي، ويقصد به رسالته اللاتينية الهامة: "صور ومبادئ العالمين الحسي والعقلي" (1770)، فقد عبرت هذه الرسالة الصغيرة عن تخلصه النهائي من تأثير النزعة العقلانية القطعية -التي توصف عادة بفلسفة وولف وليبنتر- ومزاعمها الطموح المتعجلة عن قدرة العقل البشري على معرفة الوجود كما هو في ذاته.¹

ما يجدر الإشارة إليه هنا هو وجود الكثير من القضايا التي نجدها عند كانط، نجدها كذلك عند ليبنتر وهذا دليل واضح على مدى تأثره البالغ بفلسفة ليبنتر وبالأخص بكتابه "مقالات جديدة عن العقل الإنساني"، على الأقل في مرحلة معينة من مراحل تفكيره الفلسفي.

غير أن حماسة كانط القوية لفلسفة ليبنتر بدأت تضعف فيما بعد ويقل تأثيرها وبالضبط في الفترة الممتدة ما بين (1755-1770)، ففي هذه الفترة بدأ كانط ينظر إلى فلسفة ليبنتر و وولف نظرة نقدية. وبعد عام 1770 تخلص نهائياً من تأثير العقلانية القطعية أي من تأثير فلسفة ليبنتر و وولف.

غير أنه قبل 1755: كان تحت تأثير وولف ونيوتن ميتافيزيقيا وعالما طبيعيا، ففي رسالة نشرها سنة 1755 دافع عن تصور ليبنتر للحرية وقال إن الإرادة لا تشذ عن مبدأ السبب الكافي، وفي سنة 1758 نشر رسالة أيد فيها تفاؤل ليبنتر القائل إن الله لكمال خلق بالضرورة خير العوالم الممكنة، وحاول الرد على القائلين إن فكرة خير العوالم الممكنة، فكرة جوفاء غير ذات موضوع.²

إن كانط بقي متأثراً بأبلغ التأثير بليبنتر قبل عام 1755 أو بعده بقليل، والدليل على ذلك الرسائل المذكورتين سالفاً.

لقد وسمت فلسفة ليبنتر -وولف إذن جميع الأبحاث حول طبيعة معرفتنا وأصلها بوجهة نظر خاطئة تماما عندما لم تنظر إلى الفرق بين الحسي والمعقول إلا بوصفه فرقا منطقيا، في حين إنه ترنسدنتالي صراحة، ولا يتعلق

¹ - جوتفريد فيلهلم ليبنتر: المرجع السابق، ص 76.

² - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 210.

بصورة وضوحهما وغموضهما وحسب، بل بأصلهما ومضمونهما، بحيث إننا بواسطة الأول لسنا نعرف قوام الأشياء في ذاتها على نحو غامض وحسب، بل إننا لا نعرفها البتة، وما أن نرفع قوامنا الذاتي حتى يرتفع معه الموضوع المتصور مع الخصائص التي ينسبها إليه الحدس الحسي، ولا يعود بإمكانه أن يمثل في أي محل، لأن قوامنا الذاتي نفسه هو بالضبط ما يعين صورة الموضوع كظاهرة.¹

ما نلاحظه هنا أن كانط بدأ ينظر إلى فلسفة ليبنتز و وولف نظرة نقدية وبدأ يقدم وجهة نظر جديدة في ضوء ما توفر لديه من معطيات جديدة والمقصود بهذه المعطيات الجديدة؛ العوامل التي أثرت على فلسفة كانط وجعلته ينفر من العقلانية القطعية أو الدوجماتيقية.

ومن أهم هذه العوامل ترسخ الروح العلمية في نفس كانط نتيجة التكوين العلمي الذي تلقاه في الجامعة وكذا نتائج العلم الدقيقة والواضحة، على العكس من الفلسفة والميتافيزيقا اللتين كانتا تحت رحمة الدوجماتيين وكانتا عبارة عن حلبي صراع.

لكن العامل الأكثر تأثيراً هو تأثيره الشديد بفلسفة دافيد هيوم التجريبية، وقد اعترف كانط بذلك التأثير وبأن هيوم قد أيقظه من سباته الدوجماتيقي نتيجة هجومه الشديد على مسلمات المذاهب العقلانية، وكان هذا بمثابة تنبيه لعقل كانط الذي بقي مدة طويلة واقعا تحت تأثير تلك المذاهب؛ والتي كانت تشكل فلسفة ليبنتز إحدى أهم تلك الفلسفات وبهذا تخلص كانط نهائياً من تأثير المذاهب العقلانية الدوجماتيقية أو بالأحرى تخلص من تأثير فلسفة ليبنتز و وولف نهائياً بفضل ذلك الهجوم الهيومني على هذه المذاهب.

ب - المذهب التجريبي:

المذهب التجريبي هو ذلك المذهب الذي يرجع كل علم إلى التجربة، ويعتبر العقل صفحة بيضاء، ويرتبط هذا المذهب أساساً بالفلسفة الإنجليزية وبفلاسفتها المشهورين أمثال: جون لوك (John Locke 1632-)

¹ - إمانويل كانط: نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 70.

(1704)، وجورج بركلي (1753-1685) George Berkeley ودافيد هيوم وغيرهم، وهذا الأخير هو

الذي يقع اختيارنا عليه بحكم الأثر الذي تركته فلسفته في الفلسفة النقدية.

تأثير فلسفة هيوم في كانط:

ما يجدر الإشارة إليه هنا هو أن إطلاع كانط على فلسفة دافيد هيوم كان بمثابة نقطة تحول حاسمة في حياته الفلسفية، وهذا باعترافه الشخصي، حيث أقر أن هيوم قد أيقظه من سباته الدوجماتيقي نتيجة ما أثره في ذهنه من شكوك في كثير من التصورات والمبادئ التي قامت عليها المذاهب العقلية، وأهمها مبدأ العلية.

إن بداية التأثير الكانطي بالمذهب التجريبي تعود إلى ما قبل دافيد هيوم، أي إلى أحد رواد الفلسفة الإنجليزية وبالضبط جون لوك الذي مهد بشكل ما لفلسفة كانط النقدية من خلال موقفه من العقل الإنساني وهو موقف متعارض تماما مع المذاهب العقلانية خاصة مع فلسفة ديكارت.

ولقد ارتد العقل لأول مرة في الفكر الحديث على نفسه يجتبرها في مقالة لوك العظيمة عن العقل البشري (1689) وبدأت الفلسفة في تفحص الأداة التي ركنت إليها ووضعت ثقتها فيها مدة طويلة، ولم تعد تأمن العقل وضعفت ثقتها به.¹

لقد اعتبر لوك في كتابه "مقالة في الفهم البشري" أن العقل صفحة بيضاء، وأن جميع معارفنا مستمدة من التجربة، وتمثل هذه المقالة الارتداد الأول للعقل في الفكر الحديث، فأصبح العقل يرتد على نفسه لاختبارها. وبهذا زالت الثقة العمياء بالعقل، وأصبح العقل قابل للنقد؛ وبهذا يكون جون لوك قد مهد لفلسفة كانط النقدية.

بعدها جاء دافيد هيوم ليؤكد بصورة أكثر دقة ما أقره جون لوك ويثبت أن: كل قدرة الذهن الخلاقة لا تتعدى ملكة التركيب والنقل والزيادة والإنقاص للمواد التي تزودنا بها الخبرة والحواس. فعندما نفكر في جبل من ذهب فإننا نجمع بين فكرتين متلائمتين نعرفهما سلفا: الذهب والجبل.²

¹ - ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988، ص 319.

² - ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 39.

وبهذا يؤكد دافيد هيوم أن كل مواد التفكير مستمدة من الحواس باختلاف أنواعها الخارجية والباطنية ، ولقد كان هذا النقد اللاذع الذي قدمه الفلاسفة الإنجليز ومنهم دافيد هيوم لدور العقل في عملية المعرفة؛ فكان ذلك بمثابة التمهيد الأساسي لكانط ولفلسفته النقدية، فهو أيضا سوف يقوم بنقده الشهير لقدرة العقل على المعرفة في ثالوثه النقدي المعروف، حتى وإن كانت النتائج التي توصل إليها تختلف تماما عن النتائج التي توصل إليها لوك وهيوم.

وما يجدر الإشارة إليه هو أن دافيد هيوم كان له الدور الأكبر في ذلك من كل الفلاسفة الإنجليز باعتراف كانط نفسه. ويرى بعض الباحثين أن معرفة كانط لهيوم كانت بدءا من عام 1755، وهي الفترة نفسها التي بدأ فيها يضعف ويقل حماس كانط لفلسفة ليبنتز العقلية، وقد كان تأثير هيوم في كانط تأثيرا عميقا، إلى درجة أن بعض معاصري كانط قد وصفوه بأنه هيوم البروسي، وذلك نظرا لإعجاب كانط وتأنيده الكبير لهيوم في تلك الفترة من حياته الفلسفية.

لقد اعترف كانط أن هيوم هو الذي أيقظه من سباته الدوجماتيقي: ولعل أهمية هيوم بالنسبة للنقائض الكنطية تظهر منذ اللحظة الأولى التي يتحدث فيها كانط عن فكرة النقائض في كتابه "المقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة"، حيث يقول: "إن تناقض العقل المحض يفيد كعامل قوي جدا في إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوجماتيقي، وينبهاها إلى العمل الشاق المنوط بها في القيام بالامتحان النقدي للعقل نفسه".¹

لقد كان عرض كانط لهذه النقائض من أعظم إنجازات الفلسفة النقدية ويعد تناقض العقل المحض عامل قوي جدا في إيقاظ الفلسفة الكانطية من سباتها الدوجماتيقي ومنبه فعال إلى ضرورة الاختبار النقدي للعقل نفسه.

¹ - نقلا عن: محمد عثمان الخشت: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، (د س)، ص 63.

ويشير كانط - في خطاب متأخر جدا إلى جاري - إلى أنه استغل تناقض العقل مع نفسه استغلالا جيدا في تكوين الفلسفة النقدية، يقول: "إن تناقض العقل المحض (...) هو أول شيء أيقظني من سباتي الدوجماتيقي وقادني إلى نقد العقل ذاته لكي أحل فضيحة التناقض الصوري للعقل مع ذاته".¹

إن اعتراف كانط في مطلع "المقدمات" بأن تنبيه دافيد هيوم هو الذي أيقظه من سباته الدوجماتيقي منذ عدة سنوات مضت، والذي غير مجرى تفكيره تماما ووجهه وجهة جديدة مغايرة لحل فضيحة التناقض الصوري للعقل مع ذاته وذلك بنقد العقل ذاته.

أما "هيوم"، فهو باعتراف كانط نفسه، الرجل الذي "أيقظه من سباته القطعي"، بما أثاره من شبهات وشكوك عن النظرة الشائعة عن العلية، فقد بين ذلك الفيلسوف أن الاعتقاد السائد بين الناس من أن المعلول يتبع العلة ضرورة، هو اعتقاد لا يستند إلى أساس سليم: فالعلة، مهما تفصيناها، لا تكشف لنا عن أي قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها، ولو لم ترشدنا التجربة إلى ذلك المعلول لما استطعنا أبدا أن نتنبأ به من قبل.²

ما نلاحظه هو أن وجهة النظر الهيومية الباعثة على التشكك والحيرة ذلك أنه يجعل اعتقادنا بالضرورة الطبيعية قائما على مجرد "العادة"، وهي ظاهرة عرضية، ولكنه برغم ذلك تشكك قوي ووجيه يستند إلى تحليل نافذ لما يستطيع الملاحظ أن يلحظه في العلاقة بين علة ومعلولها، وما أثاره هيوم من شكوك هو الذي أيقظ كانط من سباته القطعي أو الدوجماتيقي في كثير من المبادئ التي قامت عليها المذاهب العقلانية وأهمها مبدأ العلية، الذي لا يستند إلى أساس سليم حسب هيوم.

¹ - نقلا عن: محمد عثمان الخشت، المرجع السابق، ص 63.

² - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 65-66.

وكان تأثير هيوم أبعد مدى، وقد قال كانط فيما بعد إن هيوم أيقظه من سباته الاعتقادي، وكان ذلك برأيه في مبدأ العلية بنوع خاص، إذ كان قد قال إن مبدأ العلية ليس قضية تحليلية أي أن المعلول ليس متضمنا في العلة، أو مرتبطا بها ارتباطا ضروريا، وأن الضرورة التي تبين له ما هي إلا وليدة عادة تتكون بتكرار التجربة.¹

لقد تيقن كانط أن التجربة لا تولد ضرورة. غير أن العلم قائم على مثل هذه الضرورة وأن قيام العلم أمر واقع يمنع من قبول الشك ومن الاكتفاء بالتجربة، وما يؤكد عليه هو أن مبدأ العلية هو مبدأ أولي في العقل وبفضله تتحول القضية التحريبية إلى قضية أولية كلية ضرورية، وهذا ما يؤدي إلى ضرورة البحث عن المبادئ الموجودة في العقل وفحصها فحصا دقيقا، وتلك هي الفكرة النقدية التي بنى عليها كانط فلسفته النقدية.

وهكذا يتضح لنا أن النقد، والنقد وحده هو الذي يشمل الخطة الكاملة المدروسة والممتحنة جيدا، ويشمل كل وسائل تحقيقها التي تجعل من الميتافيزيقا علما، إذ يستحيل ذلك بالطرق والوسائل الأخرى.²

إن نقد العقل وفحصه عند كانط تجاوز النقطة التي توقف عندها هيوم، ذلك أن فحصه النقدي للعقل المحض اشتمل على كل ميادين العقل النظري المحض وأيضا الميتافيزيقا، ولم يتوقف عند فكرة العلية كما فعل هيوم.

لقد كان هدف كانط من وراء هذا الموقف هو تصغير وتهميش دور هيوم في التمهيد لفلسفته النقدية رغم اعترافه الشخصي بذلك من جهة، وإثبات تميزه وتجاوزه لفلسفة هذا الفيلسوف الإنجليزي من جهة أخرى، وذلك ليثبت لناقديه في تلك الفترة بأنه لم يبق سجين الفلسفة الهيومية، لكن هذه المحاولة التي قام بها كانط لإثبات تجاوزه لهيوم لا يمكنها أبدا أن تنفي تأثيره البالغ به.

الدليل الأول: ذلك التوازي التام الموجود بين مشروع كانط وهيوم من خلال العناوين الرئيسية لأعمالهما، وكذلك من خلال السؤال المحوري -المشترك بينهما- الذي بنى عليه كل منهما فلسفته هو: ما هو الإنسان؟ وهذا الأخير بدوره يتفرع إلى ثلاثة أسئلة فرعية وهي:

¹ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 210.

² - إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، ص 174.

- ما هي حدود العقل الإنساني؟.

- ما هي آفاق وحدود الأمل الإنساني؟

- ماذا ينبغي على الإنسان أن يعمل؟

يمكن أن نلاحظ بكل سهولة التوازي الموجود بين مشروع هيوم وكانط من خلال العناوين الرئيسية لأعمالهما، فقد اشتملت رسالة هيوم في الطبيعة البشرية على ثلاثة أبحاث؛ أحدها: تناول فيه الفهم الإنساني، ثانيها: تناول فيه العواطف، وثالثها: تناول فيه الأخلاق، أما كانط فتتوزع فلسفته النقدية بين ثلاثة كتب تأتي مناظرة تماما لأعمال هيوم كالتالي: نقد العقل المحض، ونقد ملكة الحكم، ونقد العقل العملي، ويتضح لنا هذا التناظر أكثر إذا ما علمنا أن "نقد ملكة الحكم" وإن كان قد جاء من حيث التاريخ بعد "نقد العقل المحض" و"نقد العقل العملي" إلا أنه في الحقيقة يقع فلسفيا بينهما، لأنه يردم الهوة القائمة بين حال الطبيعة وحال الأخلاق.¹

وما نلاحظه في هذا الصدد وجود تناظر أو تشابها كبيرا بين مشروع كانط وهيوم، على الأقل من حيث الشكل، وأن الأسئلة التي أجاب عنها كانط في ثالوثه النقدي قد أوحى له بها هيوم.

الدليل الثاني: إن موقف كانط وهيوم من الميتافيزيقا متشابه تماما، فكلاهما حاول أن يجيب عن السؤال التالي: لماذا تقدم العلم وتأخرت الميتافيزيقا؟.

غير أن النتيجة التي توصل إليها كل منهما -من خلال الإجابة عن هذا السؤال -مختلفة كلياً، فإذا كان هيوم قد رفض الميتافيزيقا رفضاً مطلقاً تماماً، فإن كانط لم يرفضها بل حاول إصلاحها وإعادة بنائها من جديد كهدف أساسي للنقد.

¹ - محمد عثمان الخشت: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سابق، ص 52.

إن نقد كانط إنما كان يهدف إلى غاية واضحة هي: استبعاد تلك الميتافيزيقا "القطعية" وكل ميتافيزيقا أخرى من هذا القبيل، تمهيدا لإقامة ميتافيزيقا جديدة، ميتافيزيقا "نقدية"، تكون بمنجاة من الزعزعة والتناقض اللذين أوهنا الميتافيزيقا التقليدية وهذا كيانها هذا.¹

لقد عمل كانط على إحياء الميتافيزيقا وبعثها من جديد على نحو مبتكر جديد فقام بإصلاح الميتافيزيقا التقليدية "القطعية" ومهد لظهور الميتافيزيقا النقدية.

الدليل الثالث: إن كانط تأثر كثيرا بفلسفة هيوم، وبالأخص في فكرة العلية، هذه الفكرة التي أصبح ينظر إليها نظرة جديدة مغايرة ومختلفة عن نظريته السابقة إليها، أين كان تحت تأثير المذهب العقلاني ذلك أن هيوم قد أثار شكوكا كبيرة حول مبدأ العلية حسب كانط، لذا غير كانط موقفه.

وستنقوض هنا شك هيوم من أساسه، إنه أثبت بحق أنه لا يمكن أبدا أن ندرك بالعقل إمكان العلية، أي الاقتران بين وجود شيء ووجود شيء آخر يضعه الأول بالضرورة، وأضيف من جانبي أننا لا نفهم تصور تقوم الأشياء بصورة أوضح من فهمنا لتصور العلية، أعني أن فهمي لضرورة تقوم الأشياء بذات لا تكون محمولة على شيء آخر ليس بأوضح من فهمي للعلية؛ فضلا عن ذلك فلا يمكن أن يكون عندنا تصور عن إمكان مثل هذا الشيء.²

إن كانط في المرحلة العقلانية يسلم بأن مبدأ العلية مبدأ ضروري للطبيعة، متجذر ومتأصل في طبيعة الأشياء، فالمرء يحتاج لإدراك حقيقته إلى عقله دون الاستعانة بالتجربة، كما يسلم بوجود الارتباطات الضرورية في إدراك العلاقات العلية الواقعية لأنه في هذه المرحلة كان تحت رحمة المذهب العقلاني السائد في تلك الفترة، غير أنه غير من موقفه وقوض شك هيوم من أساسه حيث أنه لا يمكن أن ندرك بالعقل إمكان العلية أو بعبارة أخرى ذلك الاقتران بين وجود شيء ووجود شيء آخر يضعه الأول بالضرورة.

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 101.

² - إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، ص 78.

خلص كانط إلى أن المبدأ العقلاني عبارة عن مسلمة لا يعتربها الشك، وهذا المبدأ أصبح بفعل هيوم موضع شك وريبة كبيرة نتيجة ما أثاره هيوم من شكوك وجبهة حوله.

فحسب هيوم: لا يمكن للذهن قط أن يعثر على الأثر في السبب المفترض، بأدق تحليل وأدق تفحص، لأن الأثر مختلف كلياً عن السبب ولا يمكن بالتالي أن نكتشفه فيه على الإطلاق، فحركة كرة البليارد الثانية حدث متميز كفاية عن حركة الأولى وليس في الواحدة ما يوحي بأي إشارة إلى الأخرى.¹

لقد رأى هيوم أن الاعتقاد السائد بين الناس من أن المعلول يتبع العلة ضرورة، هو اعتقاد لا يستند إلى أساس سليم، ذلك لأن هيوم رفض الاعتقاد الذي يرى بأن مبدأ العلية أو الاقتان بين وجود شيء ووجود شيء آخر يضعه الأول بالضرورة هو مبدأ ضروري ومتأصل في طبيعة الأشياء كما يرى العقليون، وجعله مجرد عادة تتولد من التجربة.

وفي المحصلة نقول إن تأثير هيوم على كانط كان شديداً نتيجة ما أثاره هيوم من نقد وشكوك حول مبادئ المذهب العقلاني الذي نشأ فيه كانط، فلم يكن كانط تلميذاً لهيوم ولم يكن ينتمي إلى مدرسته النقدية الشكافة، وبالرغم من ذلك أخذ كانط عن هيوم فكرته النقدية لا مضمونها، لأن كانط كان يعتقد أن العلية ليست مجرد عادة تقوم على التكرار، بل هي معنى أولي يربط عن طريق تلك الظواهر الطبيعية المتعاقبة باطراد علي في الطبيعة برابطة ضرورية حتمية، كما يعتقد بأن العلية مجرد عادة أمر غير مقبول لأنه يهدم العلم والأخلاق معاً، وبهذا ارتد كانط عن النزعة التجريبية الهيومية، وعاد إلى العقلانية.

¹ - ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، مرجع سابق، ص 54.

المبحث الثاني: تأسيس الفلسفة النقدية.

1- ظهور الفكرة النقدية وماهية الفلسفة النقدية.

خلال القرن الثامن عشر، وفي جو مفعم بروح الأنوار، ظهرت فلسفة جديدة متميزة عن سابقتها منهجا وغاية، ونقصد بها تلك الفلسفة الشاخنة التي شيد صرحها كانط، وأحدث بها ثورة حقيقية في مجال الفلسفة، ولقد أصبح كانط رائدا لفلسفة خاصة تسمى باسمه "الكانطية"، وكان جوهرها النقد، وغايتها إصلاح حال الميتافيزيقا وتعيين حدود العقل البشري.

أ- ظهور الفكرة النقدية:

يعتقد الكثير من مؤرخي ودارسي الفلسفة بأن ظهور الفلسفة النقدية قد ارتبط بظهور كتاب كانط الشهير "نقد العقل المحض" عام 1781، غير أن المتأمل لمسار كانط الفلسفي يجد أن فكرة النقدية قد نشأت في ذهنه قبل ذلك بكثير: حيث نشأت فكرة "النقدية" في ذهن كانط منذ سنة 1769، ولكنها لم تستطع الظهور في كتاب "نقد العقل الخالص" إلا بعد إحدى عشرة سنة من التأمل المتصل.¹

إذن يمكن إرجاع تبلور فكرة النقدية على الأقل إلى سنة 1769، غير أنها لم تستطع الظهور إلا بعد إحدى عشر سنة كاملة من التأمل المتصل وذلك في كتاب "نقد العقل المحض"، لكن من الظلم أن نقزم الفلسفة الكانطية إلى الفلسفة النقدية، هذه الفلسفة التي مثلت قمة التنوير*، وأعلنت بداية وانطلاقة جديدة في تاريخ الفكر الفلسفي وأحدثت نقلة في المضمون والمنهج.

وفي سنة 1770م ألف كانط ما عرف باسم "رسالة سنة 1770"، للحصول على درجة الأستاذية، وموضوعها "صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئهما"، وهذه الرسالة تمثل في تطور فكر كانط، نقطة

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 67.

* - التنوير: حركة فكرية سياسية واجتماعية ظهرت في القرن الـ18م تزعم أن العقل يلعب الدور الحاسم في تطوير المجتمع.

وصول ونقطة انطلاق في آن معا: فهي تختم المرحلة قبل النقدية، وتمهد للمرحلة النقدية وفيها تخطيط لمذهب فلسفي صوري يختلف في بعض النقط المهمة عما سيكون عليه مذهب كانط فيما بعد¹.

إن القارئ المتأمل لرسالة كانط "صورة ومبادئ العالمين المحسوس والمعقول"، التي صدرت عام 1770 والتي قدمها إلى جامعة كونغسبرغ للحصول على درجة الأستاذية يجد أن نفس الأفكار التي قدمها في هذه الرسالة قد أعيد طرحها في كتاب "نقد العقل المحض" لكن مع كثير من التوسع والتحليل، وفي هذه الرسالة تكلم عن مصادر المعرفة الإنسانية وعن الحساسية والفهم، وعن الظواهر، وعن الأشياء في ذاتها وعن الزمان والمكان وهي نفس المواضيع التي طرحها في كتاب "نقد العقل المحض" بعد إحدى عشر سنة كاملة، ولهذا أعطى كانط لهذه الرسالة أهمية بالغة لدرجة أنه في أواخر حياته رفض الاعتراف بكل مؤلفاته وأبحاثه التي ظهرت له قبل تلك الرسالة. وهذه "الرسالة" مصوغة بصيغة دوجماتيكية (قطعية) تقريرية خالصة، ويتجلى فيها هذا الطابع أكثر مما يتجلى في سائر كتب كانط.²

إن اعتزاز كانط بهذه الرسالة يرجع إلى شعوره بأنه قد تحرر فيها من سلطة وتأثير الفلاسفة السابقين، وبالأخص ليبنتز وهيوم... وغيرهما، وتمثل هذه الرسالة إنتاجه الحقيقي الأول الذي يعبر عن فلسفته الخاصة، وقد اعترف كانط صراحة أن عام 1770 قد حمل إليه نورا فكريا هائلا لأن فكرته الأساسية في النقد قد تكونت وتحدد معالمها خلال ذلك العام.

لقد أخرج كتابه الأكبر "نقد العقل الخالص النظري"، يبين فيه كيف وإلى أي حد تتطابق معاني العقل ومدركات الحس، فقرر أن المعاني لا تستفاد من الأشياء، على ما يزعم الحسيون، وأن الأشياء لا تستفاد من المعاني، على ما يزعم العقليون، ولكن المعاني هي الشروط الأولية المتعلقة بما المعرفة الحسية.³

¹ - عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (دم)، ط1، 1984، ص 272.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 213.

إن مهمة النقد هي بيان تهاافت كل من الاعتقادية من جهة والارتيابية من جهة أخرى، من أجل الاتجاه نحو مساءلة العقل عن مدى قدراته؛ فكانت وجد نفسه بين تيارين فلسفيين متعارضين: تيار الفلسفة الاعتقادية الذي كان يمثلته الفيلسوف الألماني وولف (1679-1754) وتيار الفلسفة الارتيابية الذي كان يمثلته الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم (1711-1776)، ولاحظ أن الواحد منهما يثبت ويؤكد بينما الآخر ينفي ويسلب دون أن يكون لدى هذا أو ذاك أي أساس نقدي سليم يستند إليه، لذا وجب العودة إلى محكمة النقد، من أجل القيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص نفسه.

وكانت نقطة التحول إلى فلسفته رسالة باللاتينية هي: "صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول" (1770) حولته الحق في اعتلاء كرسي المنطق وما بعد الطبيعة، يذهب فيها إلى أن المعرفتين الحسية والعقلية تختلفان، ليس فقط بدرجة التمييز كما يقول العقليون، بل كل الاختلاف: المعرفة الحسية تؤدي إلينا كصفات، وهذه الكيفيات تبدو في المكان والزمان، والمكان والزمان معنيان كليان، فهما إذن من مصدر آخر غير التجربة، هما صورتان يفرضهما الفكر على الكيفيات المحسوسة، فالمعرفة الحسية مجموعة ظواهر، أما المعرفة العقلية فتلوح كأنها تظهرنا على الأشياء كما هي في نفسها، إذ تمدنا بمبادئ ومعان مطلقة لا تمت إلى المحسوس بسبب بل إنها تقع في التناقض إذا أرادت تطبيقها عليه.¹

لقد كانت هذه الرسالة الفلسفية بمثابة نقطة التحول في فلسفة كانط ولكن مهما بلغت قيمة هذه الرسالة الفلسفية فإنها لن تبلغ ما بلغه كتاب "نقد العقل المحض" الذي كان يمثل أكبر حدث فلسفي عرفه تاريخ الفكر الأوروبي الحديث والذي أحدث ثورة فلسفية كبرى شبهها كانط نفسه بالثورة الكوبرنيكية، وكانت هذه الرسالة بمثابة التمهيد لتفجير هذه الثورة وبعدها تفتن كانط إلى القيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص ذاته.

والسؤال الذي ولد الفلسفة الكانطية النقدية كلها سؤال بسيط، نستطيع أن نصوغه بلغة علماء الكلام الإسلاميين، فنقول: كيف أمكن أن يكون "الوجود العيني" موافقا "للوجود الذهني"؟ وبعبارة أخرى لم يعد

¹ - يوسف كرم: المرجع السابق، ص 212-213.

السؤال: ما الأشياء؟ بل السؤال الكانطي هو هذا: ما الشروط الواجب توافرها في الأشياء لتسويغ قيمة العلم والقيم الأخلاقية والجمالية والدينية؟¹

إن السؤال بلغة كانط هو أنه كيف يمكن لموضوع ما أن يوافق تصورا، حيث عمل كانط على تنبيه الفلاسفة والعلماء بأنه ليس الفكر هو الذي يتبع الوجود وإنما الوجود هو الذي يتبع الفكر.

وبالتالي أمران قاما في ذهن كانط واعتبرهما حقيقتين لا نزاع فيهما، وهما الأخلاق والعلم (...). أمران تستطيع الفلسفة أن تدرسهما وأن تحللها ولكنها لا تستطيع أن تشك في وجودهما (...). والمشكلة هي كيف يكون التوفيق بين العلم والأخلاق؟ (...). ذلك أن الأخلاق تتطلب عالما بأسره من الأشياء التي تجاوز المحسوسات (فكرة الحرية) (...). أما العلم فإنما يقوم على الرياضيات والتجربة (فكرة الضرورة) (...). فالعلم والأخلاق إذن شيان ليس بينهما تجانس على الإطلاق، (...). ومنه نجد العلم والأخلاق متناقضين.²

إن الأصل في الفلسفة النقدية هو تساؤل كانط عن طبيعة المعرفة البشرية وقيمتها وحدودها، وعلاقتها بالوجود، وقد اعتبر كانط هذا التساؤل أمرا ضروريا لكل من يريد استخدام العقل في اكتساب أية معرفة من المعارف، فإنه لا بد لنا من امتحان أدواتنا في المعرفة قبل الوثوق بها أو الاعتماد عليها.

لقد انتهى كانط إلى صياغة المشكلة النقدية على النحو التالي: كيف كان العلم ممكنا؟ وكيف كانت الأخلاق ممكنة؟. وبعبارة أخرى على أي أسس يقوم العلم والأخلاق بحيث يكونان مؤلفين من عناصر متناقضة في الظاهر؟ وكيف نوفق بينهما باعتبارهما أمران واقعان حتما؟.

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 68.

² - إميل بوترو: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص 14-16.

إن في عملية النقد: يتناول العقل أصعب المهمات (...) معرفة الذات، إن العقل البشري مرتحن لهذا القدر الغريب وهو أنه في أحد فروع معارفه تنقل كاهله أسئلة تنبع من طبيعة العقل ذاته ولا يستطيع إغفالها، فيجمع العقل بين مهمتي القاضي والمتهم.¹

وبالتالي عملية النقد بهذا المفهوم تضع العقل البشري أمام حجمه الحقيقي باعتبار أن الهم النقدي هو أن لا نقول أكثر مما نعرف، من أجل إضفاء المشروعية والسيادة المطلقة للعقل ضمن حدود إمكاناته فلم يكن النقد بغرض إبطال نظريات وأفكار ومذاهب سابقة بقدر ما كان فحص وتحليل للعقل وإمكاناته.

ب - ماهية الفلسفة النقدية:

لقد ارتبط النقد بالفلسفة الكانطية كارتباط الشيء بمهيمته، فإذا ذكرت النقدية فهمنا أنها الفلسفة الكانطية، وإذا ذكرت الفلسفة الكانطية، عرفنا أنها الفلسفة النقدية، ولقد وصفت الفلسفة الكانطية بالعديد من الأوصاف، فمنهم من وصفها بالفلسفة "الترنسدنتالية"^{*} ومنهم من وصفها بالفلسفة "المثالية"، وآخرون وصفوها بالفلسفة العقلانية... الخ، غير أن أشهر ما وصفت به هذه الفلسفة الشائخة هو "النقدية"، لكن لماذا النقد؟ ومن ينقد؟ وماذا ينقد؟ .

ومنه معادلة النقد الكانطي تكون كالتالي: النقد وسيلة لا هدف. العقل أداته. العقل موضوعه. لكن ما المقصود بالنقد؟

لقد أجاب كانط عن هذا السؤال بطريقة صريحة عندما قال أنه لا يقصد بالنقد ذلك الموجه إلى الكتب والمناهج، بل النقد الذي يقصده هو ذلك الموجه إلى : قدرة العقل بصورة عامة، بالنسبة لكل المعارف التي يمكن

¹ - E , Kant: critique de la raison pur , trad . tremesaygues, Paris , Puf 2^{ème} édition, 1965, P 15.

^{*}الترنسدنتالية (المتعالية): هي تلك المعرفة التي تتضمن شروطا قبلية معينة لحصول المعرفة العلية والإدراك الحسي، ونعني بهذه الشروط ما يسميه كانط الصور القبلية، الانطباعات الحسية (المكان والزمان)، والتصورات القبلية (المقولات)، تلك الصور والتصورات ليست مشتقة من الخبرة الحسية لكن ضرورية لكي تتم خبرتنا الحسية بالعالم التجريبي .

أن يتطلع إليها بمعزل عن كل تجربة، ومن ثم الإجابة عن سؤال إمكانية أو لا إمكانية الميتافيزيقا بصفة عامة، وتحديد مصادرها ونطاقها وحدودها، كل ذلك تبعا لمبادئ¹.

ما يفهم من كلام كانط هذا أن هدفه هو القيام بعملية فحص دقيق للعقل البشري من أجل معرفة طبيعته وحدوده قبل استعماله في عملية البرهنة على الكثير من الحقائق اللاهوتية والميتافيزيقية والغيبية.

ولقد عبر كانط عن الفكرة التي تحرك فلسفته كلها وتلهمها: فلباب المذهب هو القول بأن هناك استعمالا "مشروعاً" صحيحاً لتطورات الفهم الخالصة ومبادئه، وهذا الاستعمال المشروع لا يعدو تعقل الأشياء والمعطيات في التجربة، وفقاً للصور التي يفرضها الذهن على الأشياء.²

وبالتالي يعتقد كانط أن هناك استعمالاً مشروعاً للعقل، لكن في مجالات محددة بحيث لا يتعدى استعماله تعقل الأشياء والمعطيات في التجربة وفقاً للصورة التي يفرضها الذهن على الأشياء.

إن كانط لا يعني بهذا نقد الكتب والأنساق الفلسفية بل نقد ملكة العقل بصورة عامة، وذلك بالنظر إلى المعرفة التي يسعى جاهداً إليها دون الاعتماد على أية تجربة، ووفقاً لهذا سيقدر النقد إمكان أو استحالة قيام الميتافيزيقا وتحديد مصادرها ومجالها وحدودها حسب مبادئ.

وبالتالي الموضوع الرئيسي الذي يدور حوله النقد الكانطي هو الفصل في مشكلة إمكان قيام الميتافيزيقا أو استحالة قيامها بصفة عامة، مع الاهتمام بتحديد أصل هذا العلم ومداه وحدوده بالاستناد إلى مبادئ عقلية واضحة.

إن هذا النقد هو التمهيد الضروري المؤقت من أجل تأسيس الميتافيزيقا كعلم يجب أن ينفذ بالضرورة دغمائياً وسستامياً وفق أكثر المطالب صرامة، أعني وفق الأسلوب المدرسي وليس الشعبي.³

¹ - E . Kant: critique de la raison pur, paris, presses universitaire de France , 1944, P 07.

² - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 60.

³ - إمانويل كانط: نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 40.

لقد أراد كانط بهذا النقد تمهيد الطريق لقيام الميتافيزيقا كعلم، وذلك بنقد الآلة أي العقل المحض نفسه، وهذا بوضع برنامج الميتافيزيقا المقبل وإتباع المنهج الصارم الخاص بـ وولف الشهير كبير الفلاسفة الدغمائين جميعا لأنه مؤهل جدا لتوجيه علم كالميتافيزيقا في تلك الفترة.

و لم تكن الفلسفة النقدية في أصلها سوى مجرد محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة.¹

إن السبب الذي أدى بكانط للرجوع إلى عملية النقد هو تلك المغالطات والتناقضات الكثيرة التي وقع فيها العقل الإنساني على مر العصور نتيجة استخدامه فيما لا يصلح له لأن العقل الإنساني تم استعماله فيما لا يصلح له وفي مجالات تتعدى حدود قدرته فأصبح غارقا في الظلمات والتناقضات. وقد قام كانط بفحص العقل البشري قبل الرجوع إليه من أجل البرهنة على الكثير من الحقائق اللاهوتية والميتافيزيقية والغيبية.

وأول خصائص الفلسفة النقدية أنها كما قلنا تجري على العقل امتحانا، فتحلل بعناية مختلف العناصر التي تتألف منها هذه الملكة، وتميز بين المجال النظري والمجال العملي والمجال الجمالي، والمجال الديني (...) ويتجلى العقل في المجال النظري على أنه قوة المعرفة أو ملكة "الحق"، وفي المجال العملي على أنه قوة الفعل أو ملكة "الخير" وفي المجال الجمالي على أنه قوة الملاءمة للغايات أو ملكة "الجميل" وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة، فتفحص عن كل واحدة منها فحوصا نقديا، يريد أن يكون موضوعيا نزيها، لا يميل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب.²

ولقد لخص كانط فلسفته النقدية في أربعة أسئلة أساسية هي: -ماذا يمكنني أن أعرف؟- ماذا يجب علي أن أعمل؟- ماذا يمكنني أن أمل؟- ما هو الإنسان؟.غير أن السؤال الرابع هو الأهم في نظر كانط، لأن الأسئلة

¹ - زكريا إبراهيم: كانط والفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، (د ط)، (د س)، ص 11.

² - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 68.

الثلاثة الأولى كلها تتعلق به، وقد أجاب كانط عن هذه الأسئلة كلها: فأجاب عن السؤال الأول في "الميتافيزيقا"، وعن الثاني في "الأخلاق"، وعن الثالث في "الدين" وعن الرابع في "الأنتروبولوجيا".

وبالتالي الأسئلة النقدية الثلاث الأولى هي حسب كانط المشكلات التي يعالجها العقل، إنها تمثل على التعاقب؛ مشكلة المعرفة والمشكلة الخلقية والمشكلة الدينية، فالمشكلة الأولى منها تخص العقل النظري والثانية العملي، أما الثالثة فتخص العقل النظري والعملي معاً، لأن كانط لم يكتشف بعد الملكة الثالثة من ملكات الذات الإنسانية ألا وهي ملكة الوجدان أو الحكم الجمالي.

أراد كانط أن يضع نظرية جديدة للعقل الإنساني، ولكي نفهمها يجب أن نعرض بالتفصيل لقوى العقل. فالعقل عنده يتضمن ثلاث قوى رئيسية وظيفتها على الترتيب (الإدراك وفعل الإرادة والخيال). أما الوظيفة الأولى للعقل فإن موضوعها هو كتاب نقد العقل الخالص، أما الإرادة وفعلها فهي موضوع كتاب نقد العقل العملي، يبقى الخيال وكانط يفرد له كتاب نقد ملكة الحكم.¹

إن مهمة الفلسفة النقدية لا تقتصر فقط على شرح دستور العقل البشري وتحديد معالم المعرفة الإنسانية، بل تمتد أيضاً إلى تفسير التصورات الأولية التي تسود كلاً من العلم والعمل، وبيان الترابط القائم بينهما، وذلك لتكوين نسق كلي يتألف من مجموعهما ولذلك كان مشروع كانط النقدي يشمل جميع ميادين المعرفة الإنسانية بوجه عام (العلم، الأخلاق، الفن، الجمال)، ومن ثم مختلف مباحث الفلسفة (الوجود، المعرفة، القيم) بوجه عام. وبالتالي لتكوين نسق كلي كرس كانط كل حياته تقريباً للإجابة عن هذه الأسئلة وكتب في سبيل ذلك مجموعة كبيرة من الكتب والرسائل الفلسفية العميقة وأشهرها ثالوثه النقدي المشهور: -نقد العقل المحض: عام 1781. -نقد العقل العملي: عام 1788. -نقد ملكة الحكم: عام 1790.

¹ -محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، ج4، دار المعرفة الجامعية للنشر، بيروت، (د ط)، 1996، ص 229.

ورأى كانط أن يدل على كيفية تنظيم العلم والعمل، أي أن يكمل فلسفته النقدية بميتافيزيقا، إذ أن النقد لا يعني إلغاء الميتافيزيقا بل التمهيد لها باعتبارها علما كليا للتجربة، لا كالميتافيزيقا القديمة التي تدور على معان جوفاء مقطوعة الصلة بالتجربة.¹

إن الهدف الجوهرى الذي سعى إليه كانط في فلسفته النقدية هو إصلاح الميتافيزيقا وإنقاذها من الميتافيزيقيين أنفسهم، ومحاولة بنائها على أسس صحيحة كغيرها من العلوم، فالنقد حسب كانط لا يعني إلغاء الميتافيزيقا بل التمهيد لها كعلم كلي وثيق الصلة بالتجربة عكس الميتافيزيقا القديمة، لذلك فالميتافيزيقا هي التي تكمل فلسفة كانط النقدية؛ النظرية والعملية، ذلك أن الميتافيزيقا تحدد على نحو أولاني جميع المبادئ العقلية التي تسترشد بها المعرفة والأخلاق.

والنقدية تفسر كل معرفة صحيحة بأنها ثمرة لعاملين لازمين لبنائها ولا يقل الواحد منهما خطرا عن الآخر: عامل "أولاني" متقدم على التجربة (...)، وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر - وعامل مادي قوامه أحاسيس الإدراك الحسي.²

لكن يبقى الهدف الأسمى للفلسفة النقدية هو فك الخصومة التقليدية بين التيارين التجريبي والعقلي والجمع بينهما على نحو توفيقى، فهي تحرص على أن توفق بين التيارين حيث تسلم مع "الحسيين" بأن "مادة" أفكارنا تزودنا بها الحواس وتسلم مع "المثاليين" أو "العقليين" بأن "صورة" الأفكار وهيئتها من عمل العقل، وأن العقل بقوانينه الخاصة هو الذي يحول معطيات الإحساس إلى أفكار.

¹ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 215.

² - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 61.

فالنقدية لا تريد أن تكون حسية ولا ذهنية بالمعنى الضيق لهذين اللفظين، وإنما تريد في الامتحان الذي تجرّبه للعقل، أن تكون "ترنسندننتالية" أي حاكمة ناقدة عادلة، مجاوزة لجميع المذاهب التقليدية، واقفة موقفاً أعلى تستطيع أن تنظر منه، لتقدير الصواب أو الخطأ في كل واحد من تلك المذاهب.¹

إن الفلسفة النقدية هي فلسفة بعيدة عن التطرف، الذي اتسمت به الفلسفات العقلية والتجريبية، بل هي فلسفة توفيقية بينهما؛ فهي ليست دوجماتيقية لأن كانط يرفض أن يكون للعقل الإنساني القدرة على معرفة العالم المعقول في ذاته، كما أنها ليست شكية أو ريبية لأن كانط يرى أن العقل البشري قادر على الوصول إلى حقائق كلية وضرورية.

لكن ما يقصده كانط من وراء وصف فلسفته بأنها نقدية (...) فهي نقدية باعتبار أنها تضع الحدود أمام العقل لكيلا يتجاوز نطاقه، وليظل في أحكامه وآرائه مقيداً بالتجربة، وإلا فإننا لو تركنا هذا العقل على هواه لقدم لنا آراء غير واقعية.²

ولقد عمل كانط على امتحان أداتنا في المعرفة قبل الوثوق بها أو الاعتماد عليها فقام بفحص العقل البشري من أجل تعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل البشري كأداة للمعرفة غير أنه يظل مقيداً بالتجربة في أحكامه وآرائه.

وبالتالي لقد وضع كانط الأسس الأولى للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو "المشرع" للأشياء، وأن "عالم الأعيان"، أي عالم المادة والأجسام، بدون الذات العارفة الكلية، لا يمكن أن يعرف لنا، ومن ثم فكأنه عندنا معدوم لا وجود له. وقد كان هذا القرار الكانطي ثورة في الفلسفة الحديثة.³

إذن تسمى فلسفة كانط نقدية بمعنى أنها تتمثل العقل ملكة مشرعة للأشياء وتجعل قوانينه الضرورية الكلية، شرطاً لا غنى عنه لإمكان التجربة، وبالتالي أصبح العقل كامناً في التجربة وشرطاً لها لأن العقل بصورة

¹ - عثمان أمين: المرجع السابق، ص 61-62.

² - يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1993، ص 76.

³ - عثمان أمين: المرجع نفسه، ص 69-70.

ومبادئه الضرورية الكلية يجعل التجربة ممكنة لأن العقل والتجربة لا يفتقران فالتجربة معرفة ولا معرفة إلا في حدود التجربة وفي نطاقها .

2- نقد كانط للميتافيزيقا (إصلاح الميتافيزيقا كهدف أساسي للنقد):

لقد شغل موضوع الميتافيزيقا بال فلاسفة السابقين عن كانط فكان هيوم أول من طرق الميتافيزيقا طرقا مباشرا محاولا التغيير، وإدخال المنهج التجريبي، وكان تأثيره بالغ على المدارس الفلسفية اللاحقة ولم يكن كانط بعيدا عن هذا الحوار الفلسفي الكبير بين الفلاسفة حول موضوع الميتافيزيقا، بل على العكس من ذلك، فقد شكل هذا الموضوع صلب فلسفته النقدية؛ التي كان هدفها الأسمى إصلاح الميتافيزيقا كهدف أساسي للنقد وإقامتها على أسس صحيحة.

لقد استهل كانط كتابه "نقد العقل المحض" بهذه القاعدة الأساسية وهي أن: للعقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقا بأسئلة لا يمكنه ردها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه؛ ولا يمكنه أيضا أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كليا قدرة العقل البشري.¹

إن هذه القاعدة الهامة تعتبر أن الميتافيزيقا أمرا ضروريا وميلا طبيعيا نابعا من الذات الإنسانية، فلا يمكن إنكارها أو تجاهلها وأن هذه الأسئلة المقلقة والمرهقة والملحة والمستعصية عن الإجابة هي مجال الميتافيزيقا، فالعقل الإنساني في فرع من فروع معرفته مثقل بأسئلة تملئها طبيعته لا يستطيع تجاهلها لكنه عاجز عن الإجابة عليها، حيث تتعدى كل قدراته. وبما أن هذه الأسئلة لا تتوقف البتة، يضطر إلى الاستعانة بمبادئ تتخطى كل استعمال تجويبي ممكن مع أنها تبدو خالصة من الشبهة إلى درجة أن العقل البشري العامي يجد نفسه متفقا معها.²

إن العقل البشري يبدأ بمبادئ لا تتجاوز حدود الخبرة ثم بعدها يبدأ في طرح أسئلة أشد تعقيدا، وبعدها عن ميدان التجربة ليصل إلى مرحلة يدرك فيها عجزه وقصوره عن الإجابة، عندها يضطر للاستعانة بتلك المبادئ

¹ - إمانويل كانط: نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 25 .

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التي تتجاوز كل تطبيق تجريبي ممكن وهذا ما يعرف بالميتافيزيقا: وبالتالي كانت تستحق فعلا رتبة الشرف هذه بفضل الأهمية الفريدة التي لموضوعها. لكن موضة العصر الآن، تريد أن لا تظهر لها إلا الازدراء. وها السيدة العظيمة، وقد أبعدت وأهملت، تنتحب.¹

لقد وصف كانط الميتافيزيقا بأنها السيدة العظيمة المبعدة والمهملة التي تنتحب وتظلم، ولأن كانط لم يكن راضيا عن حالها ولا عن المنهج المتبع فيها قدم هذا الوصف من شدة انزعاجه عن المآل الذي آلت إليه الميتافيزيقا غير أن هذا المآل لم يدفع به إلى انكارها مثلما فعل التجريبيون بل سعى جاهدا إلى إصلاحها وذلك لجعلها تتقدم مثلما تقدمت الرياضيات والفيزياء.

ورفض كانط الميتافيزيقا بمعناها التقليدي واستعرض العلوم الثلاثة المعروفة في عصره وهي الرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة، فأعجبه الأولان وأرضاه الأساس الذي قاما عليه، لكنه ضاق بالميتافيزيقا الدوغماتية التي لا تقبل مبادئها تحليلا ولا تحتمل برهانها، وبمقدار اتفاق العقول في مجال العلم الرياضي والعلم الطبيعي بمقدار اختلافها بصددها ما بعد الطبيعة. ومن أجل هذا أراد كانط أن يعرف شروط قيام العلم الصحيح حتى يعرف السبب في استحالة كسب معرفة ميتافيزيقية وإن سلم بأن في الإنسان استعداد طبيعي للميتافيزيقا من الناحية الخلقية.²

إن كانط يبحث عن ميتافيزيقا واقعية تتصف بأنها علم وعن الباعث عن إيجادها وعن أساسها بوصفها معرفة قبلية معطاة لنا طبيعيا، أما تلك المعرفة المشكوك في صدقها والتي نتوسع في بحثها بعيدا عن كل مبحث نقدي في إمكانها والتي تسمى عادة بالميتافيزيقا فهي الاستعداد الطبيعي الذي يؤهلنا لمثل هذا العلم.

حيث يقول: "إذا أوجدت في الواقع الميتافيزيقا التي يمكن أن تحتفظ بطابعها بوصفها علما سنقول عنها: ها هي ذي الميتافيزيقا عليكم بتعلمها وسنقنعكم بالحقيقة بطريقة لا تقبل الشك والاعتراض، وعلى نحو ثابت لا يتغير؛ وعندئذ سيبدو السؤال الذي وضعناه تافها، ولن يبقى أمامنا غير السؤال الذي لن نهدف من ورائه إلى

¹ - إمانويل كانط: المصدر السابق، ص 25 .

² - توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، (دم)، ط11، 1990، ص 262.

إثبات وجود هذا العلم نفسه، بل إلى إثبات مدى فطنتنا وسعة بصيرتنا: وهو كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة، وأي

طريق يسلكه العقل من أجل الوصول إليها؟ إن الفرصة لم تتح بعد للعقل الإنساني في حالة الميتافيزيقا هذه".¹

وبالتالي في كل وقت كنا نجد ميتافيزيقا تناقض أخرى في أحكامها وبراهينها، وهكذا انتهت الميتافيزيقا إلى

أن قضت بنفسها على أصلها بأن تكون علما مصدقا به على الدوام. وفضلا عن ذلك فإن المحاولات التي تمت

من أجل إنشاء هذا العلم قد كانت بلا شك السبب في ظهور مذهب الشك مبكرا، نعني تلك النزعة التي يكون

فيها العقل عنيفا في رد مزاعمه والتي لا نجد لها أصلا إلا في العقل نفسه حين يئس من إرضاء نفسه وتحقيق

غاياته البالغة الأهمية.²

لقد أكد كانط أن تناقض المذاهب الميتافيزيقية في أحكامها وبراهينها أدى إلى القضاء على هدفها بأن

تكون علما مصدقا به على الدوام، كما أكد أن مذهب الشك خرج أصلا من الميتافيزيقا ومن الجدل غير المنظم

فيها. فلم يقتنع كانط بالميتافيزيقا ميلا طبيعيا في الإنسان، ولكنه أرادها أن تكون علما تقف في مستوى المباحث

الجديرة باسم العلم.

وبناء على ذلك كان سؤال نقد العقل الخالص المحوري هو الآتي: كيف يمكن للميتافيزيقا أن تكون علما؟

فيهيئ كانط لذلك بمعاينة أخطاء الميتافيزيقيين الذين كانوا سببا لما آلت إليه الميتافيزيقا، فينقد منهجها بالشكل

الذي يمكن من أن يجعل منها علما (و المنهج عند كانط ليس سوى اللفظ المرادف للنقد (Critique) هدفه من

ذلك كله إعطاء معنى أصيل للميتافيزيقا وهكذا يفسح نقد العقل الخالص المجال للأخلاق والإيمان.³

إن كتاب نقد العقل الخالص هو كتاب في الميتافيزيقا، موضوعه البحث فيما إذا كان يمكن إقامة

الميتافيزيقا كعلم له منهجه المحدد وموضوعاته المميزة، بحيث يقف على قدم المساواة مع العلوم المتقدمة. فقد قارن

كانط أعمال الميتافيزيقيين السابقين عليه فوجد أنهم لم يتفوقوا على منهج محدد في أبحاثهم أو موضوعات محددة

¹ - إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، ص 13.

² - المصدر نفسه، ص 14.

³ - أنطوان سيف: إمانويل كانط فيلسوف العقل والسلام، مجلة أيس، العدد الأول، الجزائر، جوان 2005، ص 44.

ورأى أن آرائهم مختلفة ومتعارضة، ولهذا لا تتقدم الميتافيزيقا على أيديهم وعمل جاهدا على معرفة سبب هذا الفشل، فأحس كانط بضرورة وضع منهج محدد للميتافيزيقا، والنقد هو الذي يقرر إمكان قيام الميتافيزيقا أو استحالتها، ووضع كانط هذا المنهج كي تصير الميتافيزيقا علما.

لقد أراد كانط من خلال فلسفته النقدية: أن يمهد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم في المستقبل خالية من أوزار الماضي وأخطائه.¹

إن الميتافيزيقا التي يرجوها كانط في المستقبل هي الميتافيزيقا القائمة وفقا لمبادئ النقد وكتيجة له، لذا عمل على إظهار الميتافيزيقا على حقيقتها وتجردها من زيفها وتخليصها من أخطاء الماضي وأوزاره وذلك بإصلاح حال الميتافيزيقا كهدف أساسي للنقد.

أراد كانط أن يعرف سبب هذا الفشل، وفي ذكره للسبب يستبق نظرية من نظرياته هي أن هؤلاء الفلاسفة اعتقدوا أن العقل قادر على تناول الأسئلة الميتافيزيقية وحلها، بما لديه من تصورات قبلية.²

لقد عمل كانط على كشف الطريق للبحث الميتافيزيقي المنتج كبديل للبحث العقيم الذي كانت تقوم عليه الميتافيزيقا التقليدية الدوجماتيقية، فأدرك خطأ الميتافيزيقيين الأوائل الذي يكمن في أن العقل قادر على تناول الأسئلة الميتافيزيقية وحلها بما لديه من تصورات قبلية.

يرى كانط أنهم في ذلك مخطئون: لأن العقل بتصوراته القبلية محدود بالبحث في عالم الظواهر فحسب. ولا يستطيع العقل الخالص أن يدلي ببراهين لتناول تلك الأسئلة إثباتا أو إنكارا.³

إن هذا في نظر كانط خطأ فادح لا بد من مراعاته، لأن العقل بتصوراته القبلية يعتبر محدود بالبحث في عالم الظواهر فقط وعندها العقل الخالص عاجز عن تقديم براهين لتلك الأسئلة، وبالتالي فإن خطأ الميتافيزيقا التقليدية يكمن في المنهج المتبع، وهذا ما دفع بكانط إلى ضرورة البحث عن منهج جديد للميتافيزيقا يمتاز بالدقة

¹ - زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، (دم)، ط2، 1983، ص 47.

² - محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1979، ص 48.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والوضوح مثل بقية العلوم الأخرى، فبالرغم من كثرة النظريات الميتافيزيقية السابقة فإنها لم تجعل من الميتافيزيقا علما محدد المنهج، واضح الموضوعات، وبالتالي فالحاجة ماسة إلى تحديد منهج البحث في الميتافيزيقا، وبيان طبيعة موضوعها.

وبالتالي تبقى الميتافيزيقا استعدادا طبيعيا لدى القوة الناطقة ولا سبيل إلى قهره أو كبته: فمن توهم أن النفس الإنسانية تستطيع أن تعدل، مرة واحدة ونهائيا، عن البحوث الميتافيزيقية، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكف، مرة واحدة ونهائيا، عن استنشاق الهواء، لأننا قد سئمنا أن نستنشق دائما هواء فاسدا غير نقي.¹

يرى كانط أن الميتافيزيقا كاستعداد طبيعي للعقل أمر واقعي، ولا ينتظر من العقل الإنساني أن يعدل تماما عن البحوث الميتافيزيقية، وعنوان كتابه: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما دليل واضح على أن كانط غير رافض للميتافيزيقا، وإنما يريد إقامتها على دعائم متينة لكي تكون علما قائما بذاته. وبالتالي تبقى الميتافيزيقا في نظر كانط كعلم قبلي وكاستعداد طبيعي للعقل أمر واقعي، فهي علم منعزل وعمل تأملي للعقل.

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 102.

المبحث الثالث: مجالات نقد العقل الثلاثة

تتمثل مجالات نقد العقل فيما يلي:

- أ-العقل في المجال النظري: ويتمثل في قوة المعرفة.
- ب-العقل في المجال العملي: ويتمثل في قوة الفعل.
- ج-العقل في مجال الحكم: ويتمثل في ملكة الجميل.

أولاً: العقل في المجال النظري

ماذا يمكنني أن أعرف؟.

لقد قام الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط* : (Emmanuel Kant) (1724 - 1804) بفحص

العقل البشري في حد ذاته قبل اللجوء إليه من أجل البرهنة على الكثير من الحقائق اللاهوتية والميتافيزيقية والغيبية، ومن أجل ذلك قام بتعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة وذلك بنقد العقل.

إن الهدف الأساسي ليس هو عرض لنظرية المعرفة الكانطية بقدر ما هو استقصاء لملكة العقل في المعرفة

من أجل معرفة الإنسان في بعده المعرفي: ماذا يمكن للإنسان أن يعرف؟ وما هي الأدوات التي أتاحت له لبلوغ

المعرفة؟ وفي أي الأحوال نستطيع أن نطمئن إلى العقل؟ وإلى أي حد تتطابق معاني العقل ومدركات الحس؟ كل

هذه الإشكاليات شكلت محور البحث في كتابه نقد العقل الخالص.

وقد قال كانط إنه كان يعتقد أن العلم أكبر عنوان للمجد والغاية القصوى للإنسانية، حتى احتقر

الشعب الجاهل، فرفع روسو** الغشاوة عن بصيرته وعلمه أن حال الطبيعة أسمى من حال المدينة.¹

* - إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) (1724-1804)م: فيلسوف ألماني عقلاني ولد في 22 أبريل 1724م، وتوفي عام 1804م بمدينة كونيجسبرغ (Konigsberg) من أبوين فقيرين؛ أبوه كان سراجاً وأمه من أسرة متواضعة شديدة التدين . نشأ كانط في جو مسيحي مشبع بروح نزعة التقوية (le piétisme) والتي أثرت على تفكيره الديني. ولقد تعلم وعمل محاضراً ثم أستاذاً بالجامعة . ومن أهم مؤلفاته ثالوثه النقدي المعروف :نقد العقل الخالص .نقد العقل العملي . نقد ملكة الحكم.

** - جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) (1712 - 1778م): فيلسوف فرنسي وهو أحد منظري علم التربية، له أعمال فكرية عظيمة منها: (مقال في أصل وأسس عدم المساواة بين البشر والعقد الاجتماعي) وأشهرها في التربية "إميل".

¹ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 211.

لقد تبلورت الإشكالات السابقة الذكر بعد أن قام كانط بمسح فكري لما وصلت إليه المعرفة، ففي الوقت الذي كان يعتقد فيه أن العلم أكبر عنوان للمجد والغاية القصوى للإنسانية، رفع روسو الغشاوة عن طبيعة الإنسان وكشف أن الحالة الطبيعية أسمى من الحالة المدنية.

والمشكلة التي يضعها كانط هي: لم لا نجد في الميتافيزيقا مرتبة اليقين العلمي التي نجدها في المنطق والرياضة والفيزيقا؟¹

لقد قام كانط بتصنيف العلوم إلى علمين هما: الرياضيات وعلوم الطبيعة وعلم ثالث لكنه موضع خلاف إنها الميتافيزيقا (أو ما بعد الطبيعة) التي كانت بين المد والجزر، بين القطعية والارتيابية. وهذا ما أدى به إلى تساؤله عن تقدم العلوم وتأخر الميتافيزيقا وعدم ارتقائها إلى مرتبة اليقين العلمي الذي وصلت إليه العلوم الأخرى.

ولقد أوكل كانط إلى الفلسفة النظرية مهمة الإجابة عن السؤال ماذا يمكنني أن أعرف؟ وبالتالي فمهمتها الأساسية هي بيان المجال الذي ينبغي أن يعمل فيه العقل والحدود التي لا يجوز له أن يتعداها. وأهم كتابين يشرحان فلسفته النظرية هما: نقد العقل الخاض ومقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما.

ويسأل كانط سؤالاً رئيسياً في مطلع نقد العقل الخالص هو "هل الميتافيزيقا كعلم ممكنة؟"، يعني هل البحث الميتافيزيقي في ذاته خرافة لا جدوى منه، أم أن لهذا البحث أصلته وقيمتها وإنما يقع العيب على أصحاب النظريات الميتافيزيقية؟ ويرى كانط أن العيب في الميتافيزيقيين وليس في الميتافيزيقا، ومن ثم يحاول تفادي عيوب أسلافه من الفلاسفة وأن يضع للميتافيزيقا منهجا محددًا وموضوعات محددة كي تصبح علما.²

إن كانط يتساءل عن إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم قائم بذاته، ومن أجل ذلك يضع للميتافيزيقا منهج محدد وموضوعات محددة كي تصبح علما ليتفادي عيوب أسلافه من الفلاسفة، وعندما رأى كانط في الميتافيزيقا

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 84.

² - محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، مرجع سابق، ص 07.

التقليدية تجاوزات تتعارض مع طبيعة العقل البشري طرح مزاعمها ونادى إلى بناء ميتافيزيقا جديدة تنطلق من تحديد المجال الممكن للعقل الإنساني، لأن ميتافيزيقا كانط هي العلم بمحدود العقل.

وما قد سماه كانط باسم "الثورة الكوبرنيقية" في المعرفة هو الأساس الذي ينبغي أن تبنى عليه هذه الميتافيزيقا الجديدة: وإن العقل هو المشرع للأشياء؛ فلا ينبغي أن نلتمس في العالم الخارجي تفسيراً لقوانين الذهن، بل ينبغي بالعكس أن نلتمس في الذهن تفسيراً لقوانين العالم الخارجي: لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها وبمعزل عن طرائقنا في المعرفة، وإنما الأشياء عندنا كما تتبدى لنا.¹

لقد أراد كانط أن يجعل من العقل مشرعاً وبوجوده توجد موضوعات المعرفة محدثاً تغييراً في المواقع، لأن الذات العارفة أو الأنا المفكرة لم تعد كما كان شأنها في الميتافيزيقا السابقة مرآة للأشياء أو للموضوعات، بل هي التي تصنع الموضوع، إذ تجعله موضوعاً لها أو تطبعه بطابعها، إذن علاقة الذات بالموضوع شبهها كانط بالثورة التي قام بها كوبرنيك في علم الفلك، فلكي تدرك الموضوعات لا بد أن تظهر في صورة الذهن والذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها.

يقول كانط: "وإنما تدور الأشياء، حولها لكي تكون قابلة لأن تعرف والذات هي مركز المعرفة لأن بفضلها كانت هناك طبيعة وعالم خارجي (...). إن العقل ملكة مشرعة للأشياء وقوانينه شروط لا غنى عنها لإمكان التجربة".²

لقد ارتبطت المعرفة بطبيعة وبنية الذات العارفة فهي التي تملك شرائط المعرفة، وهي التي تصيغ الموضوع وتجعله موضوعاً لها لأن الذات هي مركز المعرفة والأشياء تدور حولها لكي تكون قابلة لأن تعرف من قبلها والعقل هو الملكة المشرعة للأشياء.

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 101.

² - E , Kant: critique de la raison pur , trad . tremesaygues, Ibid , p 30.

ويمكن في الميتافيزيقا، أن نحاول إتباع طريقة مشابها فيما يخص حدس الموضوعات. فإني لا أرى كيف يمكن أن نعرف قبلها شيئا، لو كان على الحدس أن ينتظم وفقا لقوامها. أما إذا انتظم الموضوع (كموضوع للحواس) وفقا لقوام قدرتنا الحسية، فإني أستطيع أن أتصور هذا الإمكان جيدا، ولكن بما أنني لا أستطيع أن أتوقف عن هذه الحدوس، إذا ما أردت تحويلها إلى معارف، بل علي أن أنسبها، بما هي تصورات، إلى شيء ما بوصفه موضوعا.¹

إن العقل مع كانط أصبح مشرعا ومحدودا، فبإمكان الفرد أن يفكر في كل ما يريد - بشرط أن لا يقع في التناقض - ولكنه لا يستطيع أن يعرف كل ما يفكر فيه لأن المعرفة تفترض حدوسا وتصورات، وبالتالي هدف كانط الأساسي هو إبراز سلوك العقل المحض إزاء حالات الإمكان والواقع والفعالية ضمن حدوده: وكل معرفة إنسانية تبدأ بحدوس وتتجه إلى تصورات وتنتهي بأفكار.²

إن المعرفة هي المجال الذي تتجسد فيه مشروعية العقل وهذه المعرفة الإنسانية تمر بثلاث محطات هي الحدوس ثم التصورات ثم الأفكار وهذه المحطات بدورها تكشف عن ثلاث قدرات أو وظائف للفكر البشري يمارسها في عملية المعرفة وهي: الحساسية، الفهم، العقل.

أ- ملكة الحساسية:

الحساسية هي ملكة الحدوس وتتمثل في حدس الأشياء بواسطة إطاري الزمان والمكان، أين تظهر الأشياء متنوعة ومشتتة دون علاقة تربطها: و"الحساسية" هي ما للذات من "قابلية"، وما لها من قوة على المدركات والصور الحسية عند تأثرها بحضور موضوع ما.³

لقد رأى كانط أن للمعرفة الإنسانية مصدرين أساسيين هما التجربة والفهم ولا يمكن أن تتم المعرفة إذا استغينا عن أحدهما ذلك أن التجربة تعطينا وتزودنا بالمواضيع التي لا يمكن أن نفكر فيها ونعقلها إلا بواسطة

¹ - إمانويل كانط: نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 34.

² - E, Kant: Critique de la raison pur, Ibid, p 33.

³ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 181.

الفهم، وبالتالي فإن وظيفة ملكة الحساسية هي الاستقبال والتأثر بالظواهر الحسية المتعددة والمتنوعة ومنه فهي لا تعطينا معرفة حقيقية كالتى تعطينا إياها ملكة الفهم.

إذن: الحساسية هي القدرة على تلقي التصورات بالطريقة التي بها تتأثر بالموضوعات الوافدة، وبواسطتها تعطى لنا الموضوعات، إنها تستقبل الحدوس الحسية الآتية من الخارج، وعندما نحلل الحساسية نجد هناك صورا قبلية تكون بمثابة شروط لتلقي الموضوعات، وهي المكان والزمان، أي الحساسية بمعزل عن المعطيات.¹

إن مهمة ملكة الحساسية الأساسية هي استقبال الحدوس الحسية الآتية من الخارج ومن ثم تلقي التصورات وتحويلها إلى موضوعات غير أن هناك شروط لتلقي الموضوعات أي وجود صورتين قبليتين للحساسية هما الزمان والمكان ومنه تحصل الحساسية بمعزل عن معطيات الانطباع الحسي فهي تقوم باستقبال هذه الانطباعات الحسية المتنوعة.

إن المعرفة عند كانط مشروطة بعاملين أساسيين هما: الحدس والفهم، أي الحدس والفكر، فالحدس دون مفاهيم فوضى، والمفاهيم دون حدوس جوفاء، والخطوة الأولى هي تمييز المفاهيم عن الحدوس بغرض التحليل والوقوف عند الحساسية في جانبها الترنسندنتالي؛ أي في جانبها القبلي وقد عزلت عن كل مقولات الفهم وأحكامه وتصوراتهِ (...) أما الخطوة الثانية فتتمثل في عزل تلك الحساسية عن الإحساس، فلا يبقى لنا سوى الحدس المحض الذي هو مجرد صورة للظواهرات.²

إن الحساسية الترنسندنتالية تكمن في تمييز المفاهيم عن الحدوس بغرض الوقوف عند الحساسية في جانبها الترنسندنتالي أو القبلي وأيضاً في عزل تلك الحساسية عن الإحساس، ولم يبق سوى الحدس المحض الذي يقيم قبلياً في الذهن وبوصفه مجرد صورة الحساسية ومعزل عن أي إحساس، وبالتالي فالمعرفة من طبيعة محسوسة تعطى لنا عن طريق الحدوس الحسية.

¹ - سميير بلكيفيف: التفكير مع كانط ضد كانط، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص ص 27-28.

² - المرجع نفسه، ص ص 17-18.

ب- ملكة الفهم:

الفهم هو الملكة الرابطة أو الوظيفة الفكرية التي تربط الإحساسات بواسطة المقولات لتصل إلى التصورات: و"الفهم" أو "التعقل" هو قدرة الذات على أن تتمثل مالا يمكن أن يؤثر في الحواس.¹

وبالتالي الفهم هو قدرة غير حسية للمعرفة، وتكمن وظيفته في تعقل الموضوعات التي يقدمها الحس ومنه ملكة الفهم هي التي تعطي لتلك الانطباعات الحسية معنى، فنحن نعطي الموضوع بواسطة الحساسة، لكن نفكر فيه بواسطة الفهم أي نتعقله.

ملكه الفهم متضمنة في عمليات تصنيف وترتيب المعطيات التي تعرضها عليها ملكة المخيلة، وليست هذه بالضرورة عملية إحاطة، بل بالأحرى عملية تمثّل. ومن ثم ملكة الفهم - مثل ملكة المخيلة - ليست قادرة على التفكير لذاتها أو من أجل ذاتها.²

وبالتالي وظيفة ملكة الفهم هي تصنيف وترتيب المعطيات الحسية التي تقدمها لها ملكة المخيلة، والتي هي وسيلة لحدس المعطيات، وبهذه الوسيلة تعرض إمكان الانعكاس لملكه الفهم، ومنه ملكة الفهم مثلها مثل ملكة المخيلة لا يمكن أن تكون لها هوية من ذاتها، لأنها تجعلنا نتمثل في الحدس موضوعا ليس حاضرا في ذاته، لذا فالأفكار القبلية تستخدمها ملكة الفهم بوصفها محاولة لتنظيم المعلومات التي تزودها بها ملكة المخيلة.

تبدأ كل معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة، حدوث التصورات تلقائيا، وتحرك من جهة أخرى، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة. إذن، لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنيا على التجربة، بل معها تبدأ جميعا.³

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 181.

² - كرستوفر وانت وأندرجي كليموفسكي: أقدم لك كانط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 53.

³ - إمانويل كانط: نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 45.

رغم ما لملكة الفهم من دور في عملية المعرفة، إلا أن كانط يقرر بأن كل معارفنا، إنما تبدأ من التجربة ولا بد على كل فكر أن يعود إلى حساسيتنا، لأنها وسيلة لإعطاء المواضيع، وبالتالي إن القدرة على تلقي التصورات بالطريقة التي تتأثر بالموضوعات الوافدة بواسطة الحساسية تعطي لنا الموضوعات، وهي وحدها - الحساسية - تزودنا بالحدوس، لكن الفاهمة هي التي تفكر في هذه المواضيع ومنها تتولد الأفاهيم، ويجب على كل فكر أن يكون على صلة في النهاية بحدوس، وعلى هذا الأساس يميز كانط بين مصدرين للمعرفة وهما: الحساسية والفاهمة؛ حيث يتم اصطدام الموضوعات بالحواس لحدوث التصورات بعفوية ثم تحريك نشاط الفهم لإنشاء المفاهيم، لأن الفاهمة هي الآلة الوحيدة المحولة لإنشاء المفاهيم وذلك بمساعدة الحساسية.

ومن هذا نستنتج أن الملكتين متكاملتان ولا يمكن الاستغناء عن إحداهما وباتحادهما فقط يمكن أن تنتج المعرفة، لأنه لا يمكن أن تعطينا المفاهيم والتصورات أي معرفة دون الاعتماد على الحدس الحسي والعكس صحيح مع العلم أن مصادر المعرفة في نظر كانط لا تتوقف على هاتين الملكتين، لأنه اكتشف ملكة أخرى أطلق عليها اسم ملكة العقل.

ج- ملكة العقل:

إن هذه الملكة الإنسانية هي المنبع الأكبر للفهم: إذ العقل هنا يسعى دائما إلى مجاوزة مجال "الفهم" محاولا أن يجد للموضوعات أساسا غير مشروط.¹

لقد اكتشف كانط ملكة ثالثة إضافة إلى ملكتي الحساسية والفهم ألا وهي ملكة العقل، فالعقل هو الفكر الذي يجعل اللامشروط موضوعا له؛ لأن مبدأ العقل عند كانط هو الكلي أو المطلق، حيث أنه يجد اللامشروط منظويا في المعرفة المشروطة - معرفة الفهم - لأن العقل يسعى إلى تجاوز مجال الفهم والفهم عنده هو الفكر في علاقات متناهية، والعقل هو ملكة المطلق أو القوة على كسب المعرفة من المبادئ.

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 97.

أما العقل فهو بوصفه "ملكة المبادئ"، فإنه يستبقي مشكلة القيمة الترنسندنتالية أو القيمة الكلية بمصطلحات الأفكار الثلاث (...) وهي: النفس، والكون، والله (...). ملكة أفكار العقل "غير مشروطة" بمعنى أنها لا يمكن تمثلها في ذاتها ولذاتها. ومع ذلك فهي تعمل لتحقيق العمليات المتعلقة بملكتي المخيلة والفهم. وهذا يعني أن أفكار العقل توجد كمثال عليا دائمة بفضل وظيفة الملكتين الأخريين.¹

إن أفكار العقل هي مطالب وحاجات "أولانية" للذات، والعقل هو ملكة المطلق؛ والمطلق إنما هو تعبير عن حاجة ذاتية ومطلب من مطالب النفس والمظهر الترنسندنتالي هو تحويل هذه الحاجة الذاتية إلى حقيقة موضوعية فالعقل يعطي أفكارا أو مثلا عليا لا يمكن أن يطابقها أي حدس حسي وهي دائمة بمساعدة الملكتين الأخريين.

وبالتالي العقل هو ملكة الأفكار أو القوة الإدراكية أين تتعامل المعرفة مع الأفكار في النفس، العالم والله. وحسب كانط: يوجد فعلا شيء موهوم في تصورات الذهن المجردة، شيء يجذبنا إلى استعمالها استعمالا متعاليا.²

يعتقد كانط أن العقل الإنساني قادر على الخوض في عالم الشيء في ذاته، لكنه عندما يخوض فيه لن يقدم لنا سوى مجموعة من النقائص والمغالطات، لأنه عاجز بطبيعته عن إدراك ومعرفة هذا العالم، ذلك لأنه إذا كانت الظواهر الطبيعية تسمح لنا بتأسيس نظرية حول المعرفة البشرية، فإن موضوعات هذا العالم المعقول الخالص تسمح لنا بتأسيس نظرية حول الجهل الإنساني بخصوص هذه الموضوعات، لأن كانط لا يقصد بالجهل اللامعرفة أو العجز، وإنما يقصد تناهي العقل البشري، وهذا الضلال الذي يقع فيه العقل هو في نظر كانط ناشئ من طبيعة العقل ذاتها.

¹ - كرسنوفر وانت وأندز جي كليموفسكي: أقدم لك كانط، مرجع سابق، ص 53.

² - إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، ص 86.

نستنتج أن ملكة العقل تفوق مستوى ملكة الفهم في نظر كانط، لأن الفهم ينتج التصورات أو المقولات التي تستخدم في ربط التمثيلات الحسية، أما العقل فهو يظهر الأفكار وهي متجاوزة لكل ما تستطيع الحواسية أن تقدمه تجاوزا بعيدا، وبالتالي فإن العقل تنحصر مهمته الرئيسية في التمييز بين العالم المحسوس والعالم المعقول ومن ثم تعيين الحدود التي لا ينبغي لملكة الفهم تجاوزها.

عند الحديث عن نظرية المعرفة الكانطية سنركز على كتابه "نقد العقل الخالص" ومن خلال عنوانه يبدو للوهلة الأولى أن مضمونه نقدي، إلا أن الأمر ليس كذلك؛ فلم يكن كانط يهدف إلى النقد بقدر ما كان يهدف إلى إظهار إمكانيات العقل لأن: العقل الخالص في نظره يعني المعرفة التي لا تأتي عن طريق الحواس، ولكنها معرفة مستقلة تماما عن كل أنواع التجربة أو الحواس. معرفة خاصة بنا بحكم طبيعة العقل وتركيبه.¹

إن العقل الخالص هو المعرفة التي لا تعتمد على الحواس والتجربة وإنما ترتبط بطبيعة العقل وتركيبه، ولذلك كان هذا الكتاب فحص عن نظام الأسس القبلية التي بفضلها تتم المعرفة العلمية، وقد انطلق كانط في هذا الكتاب من السؤال التالي: هل هناك معرفة مطلقة لا تعتمد في وجودها على الحواس والتجربة؟ ولقد أكد كانط هذا الأمر عندما قال: "إن سؤالي، هو، ماذا نرجو أن نبلغ بالعقل، إذا أبعدنا كل مساعدة للتجربة الحسية".²

إن باستبعاد كل تجربة وإحساس يبقى العقل خالصا، وبنيته هي المبادئ الفطرية والقبلية فقط، فالعقل الخالص معناه أن العقل ينطلق من ذاته بذاته في ممارسة فاعليته، أي أنه ينطلق من المبادئ وليس من الحواس وبالتالي هو العقل الخالص من كل تجربة.

وبدراسة تحليلية لمحتوى كتاب "نقد العقل الخالص" نجد أنه يوجد ثلاثة أقسام لهذا الكتاب وفي كل قسم منها إشارة إلى الأسس القبلية للمعرفة التي لا يعتمد وجودها على التجربة وهي كالتالي:

¹ - ول ديورانت: قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 333.

² - نقلا عن: المرجع نفسه، ص 334.

أ- الحساسية المتعالية :

وفيها يتناول كانط مقولتي الزمان والمكان كإطارين قبليين للمعرفة: وإن العلم الذي يبحث في مبادئ الحساسية القبلية يسميه كانط "الاستطيقا الترنسندنالية" وهو الذي يسمح لنا بالوقوف عند الحدوس الخالصة أو الصور الخالصة للحدس، فالمكان والزمان هما صورتا الحساسية الخالصة والإحساس هو مادتهما العامة، ومعرفتنا لهما هي دائما قبلية أولية متقدمة عن كل تجربة في حين أن الإحساس عنصر نستمد منه معرفتنا البعدية.¹

إن صورة الحساسية المحضة هي حدسا محضا؛ هذا الأخير يقيم قبليا في الذهن ، بوصفه مجرد صورة الحساسية بمعزل عن أي إحساس ، وبالتالي الاستطيقا الترنسندنالية هي علم كل مبادئ الحساسية القبلية ، ومنه إن الحساسية المتعالية هي علم كل مبادئ الحساسية القبلية أي السابقة على التجربة، والحساسية في جانبها الترنسندنالي أو القبلي عند عزلها عن كل مقولات الفهم وأحكامه وتصوراتها ، تتم بالتمييز بين المفاهيم والحدوس، أي تمييز المفاهيم عن الحدوس ، وأيضا عزل الحساسية عن أي إحساس ، ليبقى الحدس المحض الذي هو مجرد صورة للظواهر. وهذا بوجود صورتين محضتين للحدس الحسي بمثابة مبادئ للمعرفة القبلية وهما المكان والزمان.

ب- التحليلات المتعالية:

وفيها يتناول كانط التحليلات المتعالية بأنها: هي العلم الباحث في عناصر المعرفة المحضة للذهن والمبادئ التي بدونها لا يمكن التفكير في أي موضوع. إنه تحليل لمجموع معرفتنا قبليا إلى عناصر معرفة الذهن المحضة.²

إذن التحليلات هي تقسيم كل معرفتنا القبلية إلى العناصر التي تتألف منها المعرفة المحضة للذهن ، ولقد كانت التحليلات بمثابة العلم الباحث في عناصر المعرفة المحضة للذهن والمبادئ التي بدونها لا يمكن التفكير في أي موضوع ، ولهذا تقسم التحليلات إلى: تحليل التصورات وتحليل المبادئ.

¹ - سيمر بلكيفيف: التفكير مع كانط ضد كانط، مرجع سابق، ص 18.

² - عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 273.

وفي قسم التحليلات المتعالية استنتج كانط أن هناك أحكام قبلية تتميز بالشمول والضرورة، وأحكام تأليفية بعدية، ولهذا: يقدم كانط معيارين لتمييز القضية قبلية، هما الضرورة والكلية. لا يعني كانط بالضرورة هنا الضرورة المنطقية أو الضرورة التجريبية وإنما ما يمكن تسميته الضرورة الترنسندننتالية أو الضرورة الإستمولوجية، نقول عن قضية ما أنها ضرورية ضرورة ابستمولوجية إذا كان يترتب على إنكارها لها استحالة المعرفة.¹

لكي نقول عن معرفة ما أنها معرفة قبلية؛ يجب أن يتوفر فيها معياران هما الضرورة والكلية، وأنها معرفة ضرورية لا تحتمل أدنى احتمال أو ظن ولا يعني بها الضرورة المنطقية أو الضرورة التجريبية، كما أنها معرفة كلية ليس فيها أدنى موضوع للتحديد أو التخصص أو الاستثناء وبالتالي مثل هذه المعرفة قبلية موجودة بصفة خاصة في القضايا الرياضية والفيزيائية، وهذه القضايا ضرورية ضرورة ابستمولوجية وإنكارها يعني استحالة المعرفة وإنكار العلم نفسه.

إذن التحليلات هي حل كل معرفتنا قبلية إلى عناصر المعرفة الفاهمية المحضة، وفي هذا المجال يجب الانتباه إلى النقاط التالية:

1- أن تكون الأفاهيم محضة وغير أمبيرية.

2- أن تنتمي لا إلى الحدس والحساسة، بل إلى الفكر والفاهمة.

3- أن تكون أفاهيم أصلية بدئية، وتمتيزة جيدا من الأفاهيم المشتقة أو تلك التي تتركب منها.

4- أن تكون لوحتها كاملة وأن تغطي كل حقل الفاهمة المحضة بالتمام.²

إن التحليلات هي تقسيم كل معرفتنا قبلية إلى العناصر التي تتألف منها المعرفة المحضة للذهن، وفي هذا

ينبغي مراعاة ما يلي:

1- أن تكون التصورات محضة وليست تجريبية؛

¹ - محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، مرجع سابق، ص 52.

² - إمانويل كانط: نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 81.

2- أن تنتسب لا إلى العيان والحساسة، بل إلى الفكر والذهن؛

3- أن تكون تصورات أولية متميزة تماما عن التصورات المشتقة أو من تلك المؤلفة منها؛

4- أن تكون لوحتها تامة، وأن تشتمل على كل ميدان الذهن المحض.

ج - الجدل المتعالي أو منطق الظاهر:

ولما كان الديالكتيك هو منطق "الظاهر" فإن الديالكتيك المتعالي هو العلم الباحث في تجاوز العقل لحدود التجربة ابتغاء تحديد الموضوعات بوجه عام بوصفها أشياء في ذاتها، مع أنها ليست معطاة في التجربة؛ إنه فن سوفسطائي يكشف لنا عن العلامات والقواعد التي بها نتعرف سوء استعمال العقل لمعايير الحقيقة. وفائدته أنه يعين على "تطهير" الذهن.¹

ففي هذا القسم تعرض إلى الميتافيزيقا كعلم إدعى إمكانية إدراك موضوعات خارج نطاق التجربة وذلك بفحص الأحكام التركيبية القبلية في الميتافيزيقا.

يمكن عرض مجموعة من التصورات تشكل عصب "نظرية المعرفة" عند كانط، ويمكن حصرها في: الزمان والمكان، المقولات، الجدل ومواضيع الميتافيزيقا (النفس، العالم، الله).

1- الزمان والمكان:

في هذه النظرية نكون أمام مسألتين، الأولى هي البرهنة على أن المكان والزمان عناصر أولية قبلية في الحساسة؛ أي غير مستمدتين من التجربة بالإضافة إلى أهما حدسان خالصان، وهذا ما يسمى بالعرض الميتافيزيقي، في حين أن المسألة الثانية تتناول المكان والزمان من حيث أهما أساس قيام الأحكام التركيبية القبلية، وبالتالي تبرير مشروعية هذه الأحكام، وهذا ما يسمى بالعرض الترنسندنتالي.²

¹ - عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 273.

² - سمير بلكفييف: التفكير مع كانط ضد كانط، مرجع سابق، ص 19.

إن إدراك معطيات الانطباع الحسي لا يمكن أن يتم إلا من خلال المكان والزمان اللذين اعتبرهما كانط صورتين قبليتين للحساسية، فالمكان هو صورة الحس الخارجي، في حين أن الزمان هو صورة الحس الداخلي، وبالتالي فهما شرطان ذاتيان لا غنى عنهما للمعرفة، والمكان والزمان حدسين خالصين لا يتولدان من الحواس إلا أن عامل الحواس يستلزمهما، وإذا كانت الأشياء تظهر في المكان فإن الوعي بها يتم في الزمان، ومنه العرض الميتافيزيقي يبرز الأولية للمكان والزمان، بينما العرض الترنسندنتالي يبين لنا كيف يمكننا فهم معارف تأليفية (تركيبية) قبلية أي مبدأ قادر على تفسير إمكانية قيام أحكام تركيبية قبلية.

والصورتان الأولانيتان للحساسية هما المكان والزمان. والمكان والزمان ليسا كائنين موضوعيين موجودين خارج الذهن، والتجربة الحسية (الحدسية) التي نكتسبها لا تكون ممكنة إلا إذا اعتبرنا المكان والزمان متعلقين بالعقل (أي بالقوة الناطقة في الإنسان) من حيث هما صورتان أولانيتان من صور الحساسية، صورتان هما بمثابة الإطار الذي تعرف فيه كل تجربة حسية.¹

إن التجربة ليست هي مجموعة من الموضوعات انتظمت عن طريق الحس، وإنما هي وحدة نظمت أجزائها بالفكر وفقا لمبادئ أو وجهات نظر يزودنا بها، وبالتالي فطبيعة المكان والزمان تكشف عن الطابع العقلي الخالص لهذين التصورين، ويجعلهما سابقين عن كل معرفة حسية أو تجريبية، ولذلك أدرجهما في البنية الأساسية للعقل الخالص، وبهما يمكن بلوغ الظواهر المعطاة مباشرة، ولقد أدرك كانط أن اعتبار المكان والزمان شيئين واقعيين مستقلين عن عقولنا يؤدي بنا إلى الوقوع في التناقض.

2- المقولات:

هناك عدة تصورات قبلية أو مقولات؛ والفهم لا يربط عموماً؛ وإنما يربط طبقاً لهذا التصور القبلي أو ذلك؛ فإذا عين، مثلاً، مقدار خط، ربط متنوع المكان طبقاً لتصور كمي، وإذا عين شدة الحرارة، أعاد ربط معطيات الحساسية تحت تصور الكيف، وإذا أدرك التعاقب الضروري للظواهر، استخدم تصور العلية (...)

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 94.

وهي مقولات الكم (لوحدة، الكثرة، الجملة)، ومقولات الكيف (الوجود، السلب، الحد)، ومقولات الإضافة (الجوهر والعرض، العلة والمعلول، التفاعل)، ومقولات الجهة (الإمكان، الوجود، الضرورة).¹

إن المقولات هي جملة من التصورات الذهنية الخالصة التي تنطبق قبلها على موضوعات العالم الخارجي، وبالتالي فهي الأشكال القبلية للتأمل والعقل، وهي ذات طبيعة عقلية خالصة ووظيفتها بنائية، تنظيمية أين تتعامل مع معطيات التجربة لتجعلها قابلة للإدراك العلمي الموضوعي، وهذه المقولات يمكن حصرها فيما يلي:

- مقولة الكم وتشير إلى التنوع في المكان وهي تشمل: الوحدة- الكثرة- الشمول.

- مقولة الكيف وتشير إلى الهيئة وهي تشمل: الواقع- السلب- التحديد.

- مقولة الإضافة وتشمل: الجوهر والعرض- العلة والمعلول- التبادل.

- مقولة الجهة وتشمل: الإمكان- الوجود- الضرورة.

وعلى هذا النحو يوجد من الأفاهيم الفاهمية المحضة التي تنطبق قبلها على موضوعات الحدس بعامّة بقدر ما يوجد بالضبط من الوظائف المنطقية في كل الأحكام الممكنة في اللوحة السابقة، لأن هذه الوظائف تستنفذ الفاهمة تماما وتشكل مقياس قدرتها الشامل. ونسمي هذه الأفاهيم، تبعا لأرسطو طاليس، مقولات، لأن هدفنا هو أصلا مطابق تماما لهدفه رغم أنه يتعد عنه كثيرا في التنفيذ.²

مهما كان نوع الظواهر والمعطيات التي تقدمها لنا الحساسة، فإننا لن نتمكن من فهمها وتعقلها، إلا إذا طبقنا عليها بعض المفاهيم كمفهوم الكم ومفهوم الكيف وغيرهما، وبالتالي لكي يحصي كانط قائمة المقولات، فإنه يرجع إلى تصنيف أرسطو للأحكام تحت مقولات الكم والكيف والإضافة والجهة، كل واحد من هذه الأحكام يتعلق به ثلاث مقولات أخص، واستنادا لذلك قدم لنا كانط قائمة من اثني عشرة مقولة هي كالتالي:

1-الكم: وحدة، كثرة، جملة.

¹ - إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج5، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د ط)، (د س)، ص ص 260-261.

² - إمانويل كانط: نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 89.

2-الكيف: واقع، نفي، حصر.

3-الإضافة: ملازمة وقوام، سببية وتبعية، اشتراك (تسبب متبادل بين الفاعل والمنفعل).

4-الجهة: إمكان - امتناع، وجود-لاوجود، ضرورة- مصادفة.

لقد جاء كانط ليوافق العقليين في قولهم أن لدينا مقولات وقولهم بوجود عالم الأشياء في ذاتها، وليختلف عنهم في قوله أننا لا نعرف هذا العالم الحقيقي، وفي قوله أن الوظيفة الأساسية والوحيدة للمقولات هي تمكيننا من إدراك عالم الخبرة الحسية ومعرفته (عالم الظاهرات) ومن جهة أخرى اتفق كانط مع التجريبيين في قولهم أن معرفتنا محدودة بعالم الظاهرات وأن انطباعاتنا الحسية شرط أساسي لتلك المعرفة.¹

إن نظرية المقولات عند كانط تعتبر محاولة توفيقية بين الرؤى العقلية والرؤى التجريبية، حيث أن العقليون يرون أنه لدينا مقولات وإنها عنصر ضروري لمعرفتنا الميتافيزيقية لحقائق الأشياء، في حين نفى التجريبيون أن توجد لدى الإنسان أية مقولات أو تصورات قبلية أو أي معرفة بعالم يتجاوز خبرتنا الحسية.

والعالم الذي نبنيه على هذا النحو عن طريق صوري الحساسية ومقولات الفهم إنما هو "عالم ظاهراتي"، بمعنى أنه عالم "الظاهرات" أو الموضوعات أو عالم الأشياء كما تبدو لنا، لا عالم "الأشياء كما هي في ذاتها" إننا لا نستطيع أن نعرف إلا "الظاهرات" أما عالم الحقائق، أو "النومين" أو الأشياء في ذاتها فنحن مضطرون إلى أن نتعقله موجودا (...). إننا إذن لا نستطيع أن نطبق على "النومين" مقولات الفهم الإنساني، لأن المقولات تفقد معناها الموضوعي خارج الحدس الحسي.²

إن العالم الذي نبنيه من خلال مقولات الحساسية والفهم هو عالم الظواهر أو عالم الأشياء كما تبدو لنا، أما في عالم النومين أو عالم الأشياء في ذاتها، فلا يمكن تطبيق مقولات الفهم الإنساني لأنها تفقد معناها الموضوعي خارج الحدس الحسي، وبالتالي فطبيعة المقولات تدفعنا إلى التمييز بين الظواهر وبين الشيء في ذاته،

¹ - محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، مرجع سابق، ص 141.

² - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 95.

ومنه مقولات العقل صالحة للاستعمال طالما اكتفينا باستعمالها لوصف جزء معين ومحدد من الطبيعة ولكنها تفقد معناها وتنهيار إذا جعلناها أعمدة للكون المطلق فلا جدوى من العقل إذا انفصل عن التجربة.

نستنتج أن المقولات هي المبادئ التنظيمية التي تبين وفق أي قاعدة تأتي الأشياء إلى العالم وتشارك مع مقولتي الزمان والمكان في الطابع العقلي والقبلي السابق عن أي تجربة، فهي تعد المستوى الثاني في بنية العقل الخالص بعد الزمان والمكان.

3-الجدل:

لقد عرفه عبد الرحمان بدوي بأنه فن سوفسطائي يكشف لنا عن العلامات والقواعد التي بها نتعرف على سوء استعمال العقل لمعايير الحقيقة، وهنا يتناول كانط قيمة الميتافيزيقا؛ والميتافيزيقا التي يريد كانط إبطالها هي ذلك العلم الذي يدعي إدراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة، وبعد النتائج التي خرج بها من تحليل الحساسية والفهم، استنتج أن الميتافيزيقا ليست مقبولة عند الجميع كالرياضيات والعلم الطبيعي، فلو كان لنا حدس عقلي لكانت الميتافيزيقا كالعلمين السابقين الذكر.

وهو يرى أن الاعتقاد العام بأن العقل الإنساني يستطيع أن يضع مثل هذا العلم، إنما هو نتيجة وهم قاهر يريد هو أن يبدهه.¹

لقد تبادت الميتافيزيقا في تطلعاتها إلى إدعاء إدراك موضوعات خارج نطاق التجربة باستخدام مقولات الفهم، والتي تفقد صلاحيتها خارج مجال التجربة تحت تأثير وهم قاهر منشؤه المنطق الذي يريد توحيد المعرفة لبلوغ المطلق، من الوجود التجريبي إلى وجود يتجاوز التجربة، فمن طبيعة العقل البشري أنه يتجاوز نطاق التجربة محاولا الوصول إلى الحقيقة اللامشروطة حتى يشبع نزوعه نحو المطلق.

ولقد بين كانط أن الخوض في مجالات الميتافيزيقا يوصل العقل إلى حلول متعارضة ويصبح العقل بطبيعته تناقضى عندما يتناول البحث في النفس والعالم والله ونبين ذلك في الآتي:

¹ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 232.

1 - علم النفس النظري (السيكولوجيا):

ويقصد كانط بعلم النفس النظري بأنه ذلك الجزء من الميتافيزيقا الذي يزعم معرفة الطبيعة المطلقة للنفس متجاوزا بذلك معرفة أحوالها ووظائفها ونشاطها لكي يصل إلى معرفة ماهيتها في ذاتها. وهذه المسألة هي أن نطبق على الأنا، "الأنا أفكر" المقولات التي يمكن أن تحددتها كحقيقة موضوعية. هذه المقولات تزودنا بفكرة:

1- النفس من حيث هي جوهر.

2- النفس من حيث هي واقعية أو بسيطة.

3- النفس من حيث هي واحدة في المكان أي هي هي.

4- النفس من حيث لها وجود متميز عن وجود الأشياء المادية.¹

إن هذا العلم يدعي بأنه قادر على البرهنة بوجود النفس كجوهر قائم بذاته ، وأنه قادر على أن يعين ماهية النفس بتطبيق المقولات على "أنا أفكر"، باعتبار هذه الأخيرة النص الوحيد للسيكولوجيا العقلانية ، وبالتالي هذه المقولات تزودنا بفكرة النفس من حيث هي: جوهر أو من حيث هي واقعية وبسيطة أو من حيث هي واحدة في المكان أو من حيث لها وجود متميز عن وجود الأشياء المادية.

فالتائج التي انتهت إليها السيكولوجيا العقلية عن بساطة النفس وخلودها إنما يرفضها المنهج الترنسندنالي باعتبارها "أغاليط" لأنه ليس لدينا تصور صحيح عن النفس بما هي شيء أو جوهر نستطيع أن نقيم عليه استنتاجا؛ إن الإنية "الترنسندنالية" ليست شيئا يمكن أن نعينه كجوهر أو موضوع من نوع خاص، إنها ذات دائمة، وليست موضوعا قط.²

¹ - إميل بوترود: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص ص 185-186.

² - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 98.

لقد أبطل كانط الإدعاءات الزائفة للسيكولوجيا العقلانية في البرهان على النفس وطبيعتها، واكتشف أن أغلب البراهين المستخدمة قائمة على "أغاليط منطقية" تعتمد على الشعور كأساس للتدليل على وجود النفس. وبتطبيق المقولات على "أنا أفكر" فيصل - هذا العلم - إلى أن النفس بسيطة، وشخصية أي باقية هي هي تحت ما يعرض لها من تغيرات، وخالدة. فهو يرجع إلى أربع مسائل كبرى يركب لها أربعة أقيسة. ولكن هذه الأقيسة أغاليط يشتمل كل منها على أربعة حدود لأن أحد الحدود الثلاثة في الظاهر مأخوذ في الحقيقة بمعنى في إحدى المقدمتين وبمعنى آخر في الأخرى. لذا يسمي كانط هذه الأقيسة "أغاليط العقل الخالص".¹

إن علم النفس النظري يريد إثبات الأفكار الأربعة للنفس ومن أجل ذلك يركب لها أقيسة؛ غير أن هذه الأقيسة تعتبر أغاليط يشمل كل منها أربعة حدود، وحسب كانط هذه الأقيسة هي أغاليط العقل الخالص. وحسب كانط إن هذا العلم - علم النفس النظري - مبطل في دعواه أن هذا الشعور لا يصلح أساساً للتدليل على وجود النفس وماهيتها، وأن الأدلة السالفة أغاليط. إنه يميز بين "الأنا الذاتي أو الصوري" و"الأنا التحريبي"، ويقول عن الأول إنه مجرد موضوع منطقي أو مجرد حد في قضية، ويقول عن الثاني إنه ظاهرة خاضعة للمقولات كسائر الظواهر.²

لقد نقد كانط علم النفس النظري وأبطله، ذلك أن هذا الشعور لا يصلح للبرهنة على وجود النفس وماهيتها، وأدرك أن جل الأدلة تعتبر أغاليط، وفي مقابل ذلك ميز كانط في النفس مستويين هما: الأنا الذاتي أو الصوري والأنا التحريبي، فالأول مجرد موضوع منطقي أو مجرد حد في قضية، والثاني ظاهرة خاضعة للمقولات كسائر الظواهر، وما يدركه الإنسان هو الأنا التحريبي الذي يدرج ضمن مقولات الفهم ويدرك كظاهرة من الظواهر المعرفية.

¹ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 234-235.

² - المرجع نفسه، ص 236.

2- علم الكون النظري (الكوسمولوجيا):

إن هذا العلم يتناول البحث في أصل العالم وتركيبه وحدوثه أو قدمه وخلوده أو فنائه، والقوانين الصورية التي يخضع لها، وحسب كانط هذا العلم يوصلنا إلى الوقوع في كثير من المغالطات والنقائص.

إن علم الكونيات يرتد إذن إلى هذه المسألة المتعلقة بمعرفة ما إذا كان العالم كلية متناهية أو لامتناهية، وبقدر ما تتعدد وجوه الكلية تتعدد وجوه المسألة. إن العالم مجموع من الأشياء في المكان، وتعاقب من الأحداث في الزمان: ومن ثم فإن أول سؤال يثار بصدده هو: هل هو محدود في المكان وهل له بدء في الزمان، أم هو على العكس لا محدود وليس له بدء؟¹

لقد انتقد كانط علم الكون النظري في مسألة محاولته تخطي حدود التجربة وإدعائه إمكانية البحث في العالم عندما انطلق من الأسئلة التالية: هل للعالم حدود في المكان؟ وهل له بدء في الزمان؟ وهل للعالم علة أولى؟ إن للعالم بداية في الزمان وحد في المكان؛ لأنه لو لم يكن للعالم بداية في الزمان فلا بد من الإقرار بأن اللحظة الحاضرة قد سبقتها سلسلة لامتناهية من الظواهر قد تمت الآن، لكن من التناقض أن تنتهي سلسلة لامتناهية في لحظة معلومة.

وليس للعالم بداية في الزمان ولا حد في المكان؛ إنه لامتناه في الزمان وفي المكان على السواء؛ لأننا لو سلمنا بأنه كان للعالم بداية، فلا بد من التسليم بزمان حاو قبل ظهوره؛ لكن في الزمان الحاوي لا يمكن أن يولد شيء، لأنه لا جزء من هذا الزمان يحتوي - أولى من غيره - على سبب يعين وجوده. وفي العالم أشياء تبدأ، لكن العالم نفسه لا يمكن أن تكون له بداية.²

وفي كل مرة يجيب العقل بالإيجاب والنفى معاً؛ حيث يجد نفسه أمام تناقض ناتج عن الافتراض بأن الزمان والمكان والعلة أشياء خارجية مستقلة عن الإدراك.

¹ - إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج5، مرجع سابق، ص 274.

² - عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 277.

والنقيضة زوج من القضايا يبدو بوضوح أن الأولى تناقض الثانية ولكن يمكن تقديم برهان صحيح محكم من الناحية الصورية على كليهما؛ يسمى كانط إحدى القضيتين "موضوعاً" **Thesis** والقضية المتناقضة معها "نقيض الموضوع" **Anti thesis**. ولما كان المنطق يقتضي أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا ولا تكذبان، فإن العقل يقع في صراع مع نفسه حين يرى أن من الممكن أن نقدم برهاناً صحيحاً من الناحية المنطقية على الموضوع ونقيضه في وقت واحد.¹ هذا الموقف هو ما يسميه كانط "نقيضة العقل الخالص"

ويصنف كانط نقائص العقل الخالص إلى أربع كما يلي:

1-الموضوع: "للعالم بداية في الزمن، والعالم أيضاً محدود في المكان".

نقيض الموضوع: "ليس للعالم بداية، وليست له حدود في المكان؛ إنه لا نهائي في الزمن والمكان".

2-الموضوع: "كل جوهر مركب في العالم مؤلف من أجزاء بسيطة، ولا يوجد إلا ما هو بسيط أو ما يتألف مما هو بسيط".

نقيض الموضوع: "لا شيء مركب في العالم مؤلف من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في العالم أي شيء بسيط".

3-الموضوع: "ليست العلية طبقاً لقوانين الطبيعة هي العلية الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم. من الضروري أن نفترض وجود عليية أخرى - أي نفترض الحرية - لكي نفسر هذه الظواهر".

نقيض الموضوع: "ليست هنالك حرية. يحدث كل شيء في العالم طبقاً لقوانين الطبيعة فقط".

4-الموضوع: ينتمي إلى العالم كجزء منه أو كعلة له كائن ضروري ضرورة مطلقة".

نقيض الموضوع: "لا يوجد في العالم كائن ضروري ضرورة مطلقة، كما لا يوجد (هذا الكائن) خارج العالم كعلة

له".²

¹ - محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، مرجع سابق، ص 288.

² - المرجع نفسه، ص ص 289-290.

إن العقل الإنساني حين يسائل نفسه عن حقيقة العالم الذي يحيط بنا وطبيعته لا يصل دائما إلى نتائج ترضي فضوله المعرفي، بل يقع من حين إلى آخر في تناقضات صعبة الحل، وربما كان هذا من بين المشاكل المعقدة في كل بحث ميتافيزيقي، وكل نظرية ميتافيزيقية عن العالم نادى بها أحد الفلاسفة إنما تدافع عن قضية أو أكثر من القضايا الثمانية السابقة الذكر؛ فمثلا ترتبط النقيضة الأولى بأية نظرية ميتافيزيقية تقر أو تنكر أن العالم مخلوق، وترتبط النقيضة الثانية بأية نظرية ميتافيزيقية تقر أو تنكر وجود الذات أو الموندات من أي نوع وتتضمن النقيضة الثالثة مشكلة المقابلة بين الحتمية و الاحتمية، التلقائية في العالم الطبيعي والمقابلة بين الحرية والجبرية، وترتبط النقيضة الرابعة بأية نظرية ميتافيزيقية تحاول البرهنة على وجود الله أو إنكار وجوده من مقدمات العالم.

وبالتالي الكزمولوجيا العقلية لا تصل إلا إلى متناقضات لا حل لها، في نظر كانط. ولننظر في الدعاوي المختلفة التي تبرهن عليها تلك الكزمولوجيا بشأن طبيعة العالم ككل (أنه محدود في الزمان والمكان، وأنه مركب من أجزاء بسيطة، وأنه يقبل زيادة على العلية الطبيعية عليية حرة، وأنه أساس ضروري): إننا نجد عندئذ أنه يمكن أن يبرهن على نقيض كل واحدة من تلك القضايا ببرهان يعدل في قوته البرهان على الدعوى. والمتناقضات التي لا مفر منها في الكزمولوجيا حين تحاول أن تذهب وراء التجربة الممكنة وتقيم قضايا عن العالم من حيث هو كل.¹

إن القصد من دراسة نقائص العقل الخالص هو معرفة الطريق الذي سلكه كانط في وضع وإثبات دعاوي ونقائص الكوسمولوجيا العقلية وبذلك انتقد كانط الكوسمولوجيا التي تحاول تجاوز حدود التجربة وإدعائها إمكانية البحث في العالم .

3 - علم اللاهوت النظري (التيولوجيا):

هو العلم الذي يهدف إلى إثبات وجود كائن أسمي أو موجود ضروري كعلة أولى للعالم: وإن الدليل اللاهوتي الطبيعي، في التدليل على وجود كائن أصلي وحيد ككائن أسمي، يتأسس على الدليل الكسمولوجي الذي يتأسس بدوره على الدليل الأنطولوجي؛ وبما أنه خارج هذه الطرق الثلاث، لا يوجد أي طريق أخرى

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص ص 98-99.

مفتوحة أمام العقل النظري، فإن الدليل الأنطولوجي، المستمد حصرا من أفاهيم عقلية محضة، هو الدليل الوحيد الممكن.¹

ولإثبات وجود الله كعلة أسمى يعتمد علم اللاهوت النظري على ثلاثة أدلة رئيسية في ذلك وهي:

1- الدليل الوجودي (الأنطولوجي): وهو الذي يبرهن على وجود الكائن الأسمى من مجرد تحليل معناه، أي استنباط وجود الموجود الضروري من مجرد تحليل معناه.

2- الدليل الكوسمولوجي (الطبيعي): وهو الذي يذهب من التجربة بالإجمال، أي من موجود حادث أيا كان، إلى علة أولى هي موجود ضروري.

3- الدليل اللاهوتي الطبيعي (الطبيعي الإلهي): وهو الذي يذهب من تجربة معينة هي تركيب العالم ونظامه إلى علة أولى لهذا التركيب. والدليل الوجودي هو الدليل الوحيد الممكن لأن كل الأدلة ترجع إليه.

لكن كانط في هذا يقول: "إني أزعم أن كل المحاولات لاستعمال محض اعتباري للعقل بصدد الإلهيات، هي محاولات عقيمة كليا، وهي بموجب قوامها الداخلي باطلة؛ ولا طائل تحتها. ومن جهة أخرى، إن مبادئ استعماله الطبيعي لا تؤدي إلى أي إلهيات".²

لقد قام كانط بنقد كل الأدلة السابقة الذكر وبين ثافتها واستنتج استحالة إقامة الدليل العقلي على وجود الله لأن جميع المحاولات التي تستهدف استعمالا تأمليا محضا للعقل فيما يتعلق باللاهوت هي محاولات عقيمة الجدوى كليا وهي أصلا باطلة وفارغة.

ونقد كانط للتولوجيا العقلية مشهور: فهي تضع المثل الأعلى للعقل الخالص-الحقيقة الجامعة التي هي مبدأ كل حقيقة- وكأنه كائن موجود بالفعل: ولكن جميع الأدلة على وجود الله يمكن ردها إلى دليل واحد، هو "الدليل الأنطولوجي". في هذا الدليل نتقل، من غير مسوغ، من "الفكرة" إلى "الوجود" فنحول مثلا أعلى للعقل

¹ - إمانويل كانط: نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 312.

² - المصدر نفسه، ص 315.

ومطلباً من مطالب الذات، وحاجة من حاجات النفس، إلى كائن واقعي وإله ذي جوهر وذو شخصية: وإذن فوجود الله لا سبيل إلى إثباته بأدلة نظرية.¹

لقد نقد كانط التيولوجيا العقلية التي ادعت إمكانية إقامة الدليل العقلي على وجود الله، فقام كانط بإبطال هذه الأدلة المعتمدة في ذلك مع العلم أن جميع الأدلة على وجود الله يمكن ردها إلى الدليل الأنطولوجي وخلص إلى أن البرهان على وجود الله لا يمكن إثباته بأدلة نظرية لاستحالة إقامة البرهان على الدين أو اللاهوت. ويتوسع في هذا النقد، وينتهي إلى أن من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، لأن العقل الإنساني لا يستطيع أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له، كما أنه لا يستطيع الانتقال من الوجود الفعلي إلى الموجود الواجب الوجود. وعلة ذلك أننا: إما أن نتصور الله على أنه امتداد للظواهر - وفي هذه الحالة يكون مشروطاً ومادياً - ولن يكون الله حقاً، وإما أن نتصوره خارج الظواهر، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم هل هو موجود، ويظل بالنسبة إلينا مجرد مثل أعلى.²

لقد استنتج كانط أنه من المستحيل على العقل النظري إثبات وجود الله بطريقة عقلية نظرية، وفي هذا السياق جعل كانط معرفة الله ذات مستويين هما: الأول يتعلق بمعرفة الله لذاته وعن ذاته، أما الثاني فهو معرفة المخلوقات لخالقها (الله) ولا يمكن لأي مخلوق أن يدعي المعرفة المطلقة لله.

لم يهدف كانط في الجدل إلى إثبات أن موضوعات الميتافيزيقا غير موجودة، بل أكد أكثر من مرة أن هذه الموضوعات هي نتاجات ضرورية للعقل البشري، ولكنه أكد من جهة أخرى استحالة معرفتها لاستحالة خضوعها لمقولات الفهم والحساسية، فالنفس، العالم، الله مفاهيم غير قابلة للمعرفة، إذ ليس لها وجود موضوعي وبذلك تبطل موضوعية الميتافيزيقا، وقيام علمها أمر مستحيل. وهذه نتيجة حتمية لنظريته في المعرفة التي تكتفي بالتعامل مع الظواهر التي تتفاعل مع الحواس، بالرجوع إلى الأثر القبلية للعقل.

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 99.

² - عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 281.

إن هدف الفلسفة الكانطية كله يتمثل في تحديد المجالات التي يمكن للعقل الإنساني أن يبحث فيها حتى يعطينا معارف دقيقة وواضحة ويتعد عن الأغاليط والمتناقضات وانطلاقاً من هذا الهدف، ميز كانط في فلسفته النظرية بين الظواهر والأشياء في ذاتها .

حيث يقابل كانط بين عالمين، عالم الظواهر، وعالم الأشياء في ذاتها. يتألف عالم الظواهر من الأشياء والحوادث والوقائع الجزئية التي تؤلف العالم المادي الخارجي وهو موضوع لإدراكنا الحسي المباشر أو ما يمكن رده إلى ما يدرك مباشرة، يسمى كانط العالم الخارجي عالم ظواهر لأن معرفتنا له تعتمد - إلى حد كبير - على قدراتنا العقلية سواء منها ما كان قدرة حسية تستقبل الحدوس الحسية أو قدرة عقلية تصدر عنها تصورات قبلية (...). أما فيما يختص بعالم الأشياء في ذاتها، فإن كانط يقابله بعالم الظواهر ومعنى ذلك أن الشيء في ذاته لا يكون موضوع معرفتنا التجريبية.¹

هذه المقابلة إنما هي مقابلة بين عالم الأشياء المحسوسة وعالم الأشياء المعقولة ، أي عالم الظواهر وعالم الحقائق؛ فيقصد كانط بالشيء في ذاته ما لا يكون موضوع إدراكنا أو معرفتنا وما لا يتفق وحدود قدراتنا العقلية، بمعنى أن هذا العالم لا يكون موضوع إدراك حسي أو معرفة تجريبية ، لأنه عالم الأشياء المعقولة التي يعجز العقل البشري المحدود عن إدراكها فهو عالم ماوراء الظواهر، ويقصد بعالم الظواهر بأنه هو الذي يمكن أن يكون موضوع إدراك حسي ومعرفة تجريبية ، لأنه عالم الأشياء المحسوسة - وهو ما يتفق وحدود قدراتنا العقلية - التي لا يعجز العقل البشري عن إدراكها.

ويؤكد كانط: أننا لا نعلم أبداً كيف يتقوم الشيء في ذاته، إذ أننا لا نعرف فيه غير الظاهرة أي من جهة ما تتأثر حواسنا بهذا الشيء المجهول.² فإذا كان بوسع العقل الإنساني أن يعرف عالم الظواهر فإنه لا يستطيع أبداً أن يعرف عالم الأشياء في ذاتها، لكن لماذا لا نستطيع معرفة هذا العالم؟.

¹ - محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، مرجع سابق، ص 134.

² - إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، مصدر سابق، ص 85.

يجب كانط بوضوح قائلاً: "أننا لا نعلم شيئاً معيناً عن الكائنات المعقولة الخالصة، ولا يمكن معرفة أي

شيء عنها لأن تصورات الذهن المجردة مثل العيانات الخالصة لا تنطبق إلا على موضوعات التجربة الممكنة

وبالتالي على الكائنات المحسوسة فقط، فإذا ما ابتعدنا عنها فإن التصورات تفقد كل دلالتها"¹.

إن العقل الإنساني عاجز عن معرفة هذا العالم لأن مجال معرفته محصور في عالم التجربة والظواهر

المحسوسة -أي الظواهر- والتي يمكنه معرفتها بواسطة ما هو مزود به من صور ومبادئ أولية وإذا حاول العقل

الإنساني تجاوز حدود هذا العالم فإنه حتماً يقدم لنا مجموعة من النقااض والمغالطات.

إن كانط يرى أن هذا العالم ضروري ولم يشك أبداً في وجوده: لأن الذهن يتقبل إذا الظواهر فهو يعترف

من هنا أيضاً بوجود أشياء في ذاتها ومن ثم يمكن أن نقول إن تمثل هذه الكائنات التي تتقوم بها الظواهر، أعني إذا

تمثل الكائنات المعقولة، ليس فقط أمر مقبولاً، بل لا مناص منه.²

لكن كيف ينفي كانط إمكانية معرفة هذا العالم من جهة، ثم يعتبره أمراً لا مناص منه من جهة أخرى؟؛

ففي هذا تناقض -لا يقبل من فيلسوف دقيق مثل كانط -غير أن كانط قدم لنا مجموعة من التبريرات تؤكد وجود

عالم الأشياء في ذاتها، منها أن العقل البشري يقع في الكثير من التناقضات حينما يحاول أن يتجاوز حدود

التجربة، والسبيل الوحيد لحل هذه المتناقضات يكمن في التمييز الواضح بين الظاهرة والشيء في ذاته، كما أنه

ينبغي أن لا ننكر وجود الشيء في ذاته لمجرد أننا نعجز عن إدراكه أو معرفته، ذلك لأن تصوره ممكن من الناحية

المنطقية إذ يخلو من التناقض.

وبالتالي فلا يجوز لنا -حسب كانط- أن ننفي وجود الشيء في ذاته لمجرد أننا عاجزون عن معرفته، لأن

السبب هنا يكمن في عجز العقل الإنساني عن إدراك هذا العالم، ولقد وجد كانط حلاً لهذا العجز، وذلك

¹ - إمانويل كانط: المصدر السابق، ص 86.

² - المصدر نفسه، ص ص 85-86.

بالتمييز بين أمرين هما: المعرفة والتفكير، فبالرغم من أن العقل الخالص لا يستطيع معرفة عالم الأشياء في ذاتها، فإنه قادر على التفكير فيه، شرط ألا يتضمن هذا التفكير تناقضاً، وهذه المهمة أسندها كانط إلى العقل العملي. وإذا لم يكن في استطاعة أحد أن يثبت وجود الله، والحياة الآخرة وخلود النفس عن طريق الدليل العقلي، فإن أحداً لا يستطيع كذلك أن ينفىها بأي دليل: وعلى هذا النحو استطاع الفيلسوف النقدي أن يذود عن مجال العقيدة هجمات الملاحدة أو المتشككين.¹

ما نؤكد عليه أنه يوجد الكثير من الدارسين الذين رأوا أن هناك غايات دينية عملية دفعت بكانط إلى القول بهذا العالم -عالم الشيء في ذاته- وهذه الغايات تتمثل في إثبات وجود الله والحياة الآخرة وخلود النفس وهي أمور لا يستطيع العقل الإنساني معرفتها بالدليل العقلي، لكنه يمكن أن يفكر فيها، بشرط أن لا يتضمن هذا التفكير تناقضاً؛ وهي وظيفة العقل العملي.

لكن العقل الخالص عاجز عن الحصول على هذه المعرفة بالقياس إلى عالم الحقائق، لكنه يستطيع أن يفكر في أي شيء مادام هذا الفكر لا يتضمن تناقضاً، ومن ثم يرى كانط أن ما يسميه العقل العملي -وهو الجانب من عقلنا النظري الذي مجاله البحث في الأخلاق والدين- قادر على افتراض عالم الأشياء في ذاتها وتبريره، ولكانط في ذلك أهداف دينية "لقد وجدت من الضروري إنكار المعرفة لكي أجد ملجأ للإيمان". ليس الإيمان عند كانط اعتقاداً بلا أساس وإنما اعتقاداً بأشياء لها أسس خلقية وإن لم نستطع البرهان عليها. يضع كانط نظريته في إمكان التفكير في عالم الأشياء ذاتها وتبرير الاعتقاد به على أسس خلقية لا في نقد العقل الخالص وإنما في كتاب نقد العقل العملي.²

لقد ألغى كانط المعرفة من أجل أن يفسح المجال للإيمان فوجد أنه من الضروري إنكار المعرفة وإيجاد ملجأ للإيمان، لأن الإيمان عنده هو اعتقاد بأشياء لها أسس خلقية مع إمكان التفكير في عالم الأشياء في ذاتها، وتبرير

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 104.

² - محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، مرجع سابق، ص ص 45-46.

الاعتقاد به على أسس خلقية، وبالتالي فقد مهد كانط الطريق إلى الأخلاق والدين ، وذلك بوضع نظريتين هما:

الأولى في إدراكنا الحسي لعالم الظواهر، والثانية في عجز العقل الخالص عن البحث فيما وراء عالم الظواهر في

الحصول على المعرفة. ولقد أكد كانط ذلك قائلا: "لقد حددت العلم الكلي لكي أسس الإيمان"¹.

إن كانط يحرص كثيرا على التفرقة بين معرفة الظواهر التي هي ممكنة ومعرفة النومين أو الأشياء في ذاتها

التي تعد مستحيلة، لكن بتحديدده مجال المعرفة فتح مجالا آخر هو للإيمان الذي مهد الانتقال إلى العقل العملي.

ما نخلص إليه هو أنه للإجابة على السؤال الذي طرحه كانط: ماذا يمكنني أن أعرف؟ يرى كانط أن

للعقل الإنساني حدودا لا ينبغي له أن يتعداها، وإلا وقع في التناقضات والمغالطات، فمجال معرفته مقتصر على

عالم الظواهر فقط من خلال اعتماده على ملكة الحساسية التي تزوده بالحدوس والانطباعات الحسية المتنوعة،

وكذا ملكة الفهم التي تمكنه من تعقل تلك الحدوس، أما إذا تجاوز العقل الإنساني ذلك إلى عالم الأشياء في ذاتها،

فإنه سيقع في التناقضات، وبالتالي لقد أحدث كانط قطيعة بين الظاهر والحقيقة، بين العقلي والحقيقي، فالعقل

ليس في مقدوره أن ينفذ إلى الحقيقة في ذاتها لأن بنيته تسمح له بإدراك المحسوس فقط، وكل معرفة تقتصر على

الفهم والعقل فقط هي مجرد وهم، فطبيعة العقل جعلت المعرفة محصورة في عالم الظواهر، فإن تجاوزت هذا العالم

انتهى أمرها بالتناقض.

ثانيا: العقل في المجال العملي:

ماذا يجب أن نأعمل؟ ماذا يمكنني أن نأعمل؟

لقد أسند كانط مهمة الإجابة عن السؤال: ماذا يمكنني أن أعمل؟ للفلسفة العملية باعتبارها الشق الثاني

من الفلسفة النقدية؛ التي تكتسي أهمية قصوى بالنظر إلى الوظيفة التي تقوم بها والمتمثلة في تحديد شروط الفعل

الأخلاقي.

¹ - E, kant: Critique de la raison pur, Ibid, p55.

وقد لخص كانط فلسفته العملية "الأخلاقية" في ثلاثة كتب أساسية هي:

1- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق سنة 1785م.

2- نقد العقل العملي سنة 1788م.

3- ميتافيزيقا الأخلاق سنة 1797م.¹

إذا كان مجال نقد العقل الخالص هو "المعرفة"، فإن مجال نقد العقل العملي هو "الأخلاق"، ففي المعرفة النظرية تظهر تبعية العقلي للحسي، أما في الجانب العملي الأخلاقي فتظهر تبعية الحسي للعقلي. وفي كتاب "نقد العقل العملي" حدد لنا الفيلسوف قانون الأخلاق من الناحية النظرية الصرفة، ثم انتقل إلى الناحية العملية، ناحية التحقيق والتطبيق.²

يرى كانط أنه من الأمور الضرورية في الفلسفة، أولاً أن يتصور علم الأخلاق قابلاً للتحقق في المعاملات وثانياً أن تبحث الأفكار المرتبطة في الأذهان بتحقيق المثل الأعلى الأخلاقي في الحياة اليومية. وما يميز فلسفة كانط العملية هو هذه العبارة الشهيرة التي وردت في ختام نقد العقل العملي: "شيطان يملآن الوجدان، بإعجاب وإجلال، يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما: السماء ذات النجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي".³

إن البحث في الأخلاق هو بحث في الإنسان بامتياز، لأن البحث في الإنسان يقود إلى البحث في الأخلاق وهذان الشيطان ربطهما كانط بالوعي، بالوجود الشخصي للإنسان، وبالتالي أسقط كانط القانون الأخلاقي من الأبراج العالية التي شيدتها الميتافيزيقا لتحضنه طبيعة الإنسان العاقلة، فتميزه بذلك عن عالم الحيوان. وفي ذلك يقول كانط: "القانون الأخلاقي يبدأ من إنيتي غير المرئية من شخصي، ويضعني في عالم اللانهائية (...)" عالم أتبين فيه نفسي موجوداً مرتبطاً برابطة عالم أتبين فيه نفسي موجوداً مرتبطاً برابطة كلية

¹ - عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 281.

² - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 119.

³ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 269.

وضرورة من حيث أي مخلوقا حيوانيا يرد إلى الكوكب الذي يسكنه، ومشهد آخر أتبين فيه إنيتي وهي ترتفع ارتفاعا لامتناهيا من حيث هي ذهن متعقل، فيمنحني القانون الأخلاقي حياة مستقلة عن الحيوانية بل عن عالم الحس".¹

بعد أن تبين لنا عجز العقل الإنساني أمام مجالات الميتافيزيقا، في النفس وفي العالم وفي الله، كيف يمكن للأخلاق أن ترفع الإنسان عن عالم الحس؟

إذا كانت ميتافيزيقا الطبيعة تبحث في قوانين التجربة أي "ما هو كائن"، فإن ميتافيزيقا الأخلاق تبحث في قوانين ماهو حر أي "ما يجب أن يكون"، وإذا انتقل البحث من البحث في ميتافيزيقا الطبيعة إلى البحث في ميتافيزيقا الأخلاق، فمن أين تستمد ميتافيزيقا الأخلاق قوانينها؟ وبما أن الإنسان كائن أخلاقي، فالأخلاق حسب كانط تقوم على العقل فقط مع استبعاد الطبيعة الإنسانية بميولها ورغباتها، وأيضاً عادات الناس التي يعكسها الواقع، فكلاهما لا يصلح أن يكون مصدراً تقوم عليه ميتافيزيقا الأخلاق.

ومن بين الركائز الأساسية التي تقوم عليها فلسفة كانط الأخلاقية نذكر ما يلي:

1- الإرادة الخيرة العاقلة: (الإرادة الطيبة)

لقد بنى كانط فلسفته الأخلاقية على مبدأ الإرادة الخيرة،* والتي اعتبرها الشرط الضروري والمعياري المحدد لأخلاقية الفعل من عدمها، وتعتبر الإرادة الخيرة في نظر كانط الشيء الوحيد الذي يمكن اعتباره خيراً في ذاته، أما عدا ذلك، فلا يمكن اعتباره كذلك.

ويؤكد كانط ذلك قائلاً: "لا يوجد شيء يمكن عده خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الطيبة أو النية (...). إن الإرادة الطيبة لا تكون خيرة بما تحدثه من آثار أو تحرزه من نجاح بل إنهما

¹- E, Kant: les fondements de la métaphysique des mœurs, trad. delbos, Paris de la grave, p 12.

* إرادة خيرة Bonne volonté: هي التي تعمل بمقتضى الواجب دون أي اعتبار آخر، ولهذا فهي الشرط الضروري والكافي للخلاقية. (مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص 41).

تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحدها وسوف تلمع بذاتها لمعان الجوهرة، فلا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئاً، ولا العقم يمكن أن ينقص منها شيئاً".¹

إن القانون الأخلاقي يستمد وجوده من إرادة الفاعل، كمصدر للتشريع الأخلاقي أو ما سماه كانط الإرادة الطيبة أو النية، وبالتالي الإرادة هي النية الأخلاقية التي على ضوءها تتحدد القيمة الأخلاقية للفعل، فليست مادة الفعل الأخلاقي فيما نفعله، بل في النية التي تحدد هذا الفعل، وتتميز هذه الإرادة بالاستقلالية، فهي غير خاضعة لأي دوافع خارجية كالمصلحة أو المنفعة، وإنما مصدرها إلزام ذاتي داخلي، يوجب علينا القيام بالفعل بطريقة مستقلة. ولذلك اعتبرت المبدأ الوحيد والجدير بأن يكون أساس الفعل الأخلاقي، وهذا يعني أن كل الغايات والمقاصد والأهداف يتوقف استعمالها على الإرادة.

وهذا ما تثبته الصيغة الكانطية المشهورة: "إن بعض الأفعال يجب أن تعتبر أوامر إلهية، لأنها ملزمة لنا إلزاماً داخلياً، ولا ينبغي أن ينظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها أوامر إلهية".²

إن الإلزام الذي تفرضه الإرادة من تلقاء نفسها، لا يقل أهمية عن اللزوم الذي يتخذ طابع الإلزام في القوانين الوضعية والدينية، ذلك أن هذه الأفعال تعتبر بمثابة أوامر إلهية، لأنها ملزمة لنا إلزاماً داخلياً، وهذا الإلزام هو إرادة العمل بمقتضى الواجب دون أي اعتبار للمصلحة أو المنفعة، وهذه الأفعال هي الأفعال الأخلاقية الصادرة عن كياناتنا الداخلي، ومنه إن مقياس الإرادة الخيرة في نظر كانط، ليس ما تحققه من نجاحات أو منافع أو مقاصد آنية، فهذه أمور لا تدخل أبداً في تحديد الإرادة الخيرة، مثلما يتوهم كثير من الناس، إنما أساسها هو فعل الإرادة ذاته، فالإرادة هي غاية في ذاتها وليست مجرد وسيلة.

¹- E , Kant: les fondements de la métaphysique des mœurs ,Ibid,P11 .

² - نقلا عن: عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 122.

ويؤكد كانط ذلك بقوله: "بعث إرادة خيرة فينا لا تكون وسيلة لتحقيق غاية من الغايات بل تكون إرادة

خيرة في ذاتها".¹

وبالتالي: إن خيرية الإرادة مستمدة من ذاتها، بغض النظر عما تحققه من نتائج، وإن اعتبار كانط الإرادة

الطيبة غاية في ذاتها ومبدأ أخلاقي لكل عمل أخلاقي، جعل فلسفته الأخلاقية صورية .

لقد اعتبر كانط العقل بأنه المنبع الحقيقي للإرادة وهذا ما يتجلى في قوله: "من واجبات ميتافيزيقا

الأخلاق أن تتناول بالبحث فكرة ومبادئ إرادة خالصة ممكنة، لا أن تتناول أفعال وشروط فعل الإرادة الإنسانية

بوجه عام (...). إنهم لا يميزون الدوافع التي لا يمكن تصورها إلا عن طريق العقل وبطريقة قبلية بحتة، وهي الدوافع

الأخلاقية حقا".²

إن هذه الإرادة الخيرة تعني كذلك أنها عاقلة لأن العقل هو المنبع الحقيقي لها، والإنسان إذا احترمت عقله

كما ينبغي كان هذا احترام لإنسانيته ويتعد من تلقاء نفسه عن الجانب الحيواني الذي تشتمل عليه طبيعته، ومعنى

هذا أنه إذا احترمت عقله، كان إنسانا طيبا خيرا، لأن الإرادة العاقلة هي بعينها الإرادة الخيرة.

2- الواجب: (كشروط للإرادة الخيرة):

يعتبر كانط الإرادة الخيرة بأنها الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون خيرا بذاته، وهو العلامة المميزة لكل

فعل يمكن أن يتصف بالأخلاقية، لكن هذه الإرادة لها قانون إذا احترمت توصف بالخيرة، ويقصد كانط بهذا

القانون "قانون الواجب" الذي يعتبر شرطا أساسيا يجب توفره في الإرادة الخيرة، التي لا يمكن أن يكون لها أي

قانون آخر غير هذا القانون.

¹ - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الغفار مكاوي، مراجعة الترجمة عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، (د م)، ط2، (د س)، ص 21.

² - المصدر نفسه، ص 11.

يعرف كانط الواجب بأنه: "هو ضرورة إنجاز فعل احتراماً للقانون"¹. ويقصد كانط بهذا القانون، القانون الأخلاقي النابع من العقل في قوله: "إننا خاضعون لنظام للعقل، وعليه ألا ننسى خضوعنا له في مسلماتنا كافة أو أن نسحب أي شيء منه أو أن نخط من هيبة القانون بوهم مغرور، كأن نضع السبب المعين لإرادته حتى وإن كان متوافقاً مع القانون، في مكان غير القانون نفسه وفي الاحترام لهذا القانون. الواجب والالتزام المستحق هما التسميتان الوحيدتان اللتان يليق بنا أن نطلقهما على علاقتنا بالقانون الأخلاقي"².

إن احترام القانون الأخلاقي وأداء الفعل بدافع منه، هو الشيء الوحيد الذي يعطي لأفعالنا قيمة خلقية. وعلى هذا يقوم الفرق بين الوعي بأننا قمنا بفعل وفقاً للواجب وبدافع من الواجب، وهذا يعني بدافع احترام للقانون، فيكون أولهما (الشرعية) ممكناً حتى في حال كانت الميول وحدها هي الأسباب المعينة للإرادة، في حين أن ثانيهما (الأخلاقية)، القيمة الأخلاقية، يجب أن توضع حصراً في أن الفعل يتم بدافع من الواجب، أي من أجل القانون وحده.³

يميز كانط بين ثلاثة أنواع من الأفعال هي:

أ- أفعال لا تتفق مع الواجب وأنجزت بدافع تجريبي ذاتي.

ب- أفعال متسقة ظاهرياً مع الواجب، لكنها أنجرت بدافع الميل.

ج- أفعال متسقة مع الواجب، وأنجرت بدافع من الواجب أي بدافع احترام القانون الأخلاقي.

النوع الأخير هو الذي نصفه "بالأخلاقية"، حيث أنه يكون للفعل قيمة أخلاقية عندما يكون ليس مطابقاً للواجب فقط بل نابعاً منه، فهذا الفعل هو الفعل الأخلاقي لأنه تم بمقتضى الواجب، فالفعل لا تكون له قيمة أخلاقية إذا لم يكن نابعاً من الواجب أو أنجز بدافع من الواجب أي بدافع احترام القانون الأخلاقي.

¹ - إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، مصدر سابق، ص 233.

² - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص 157-158.

³ - المصدر نفسه، ص 156.

كما يميز كانط بين الفعل الصادر عن الواجب، والفعل الصادر عن مجرد ميل طبيعي، وهذا ما يظهر في قوله: "وإنه لجميل جدا أن يصنع الخير بدافع حب البشر والإحسان المتعاطف معهم، أو أن يكون المرء عادلا بدافع حب النظام، لكن هذا ليس بعد المسلمة الحقيقية الأخلاقية لسلوكنا التي تليق بمنزلتنا بين الكائنات العاقلة كونها بشرا".¹

إن هذا التمييز بين الفعل الصادر عن الواجب أي بدافع حب النظام، والفعل الصادر عن مجرد ميل طبيعي أي بدافع حب البشر والإحسان المتعاطف معهم، لأن الأفراد الذين يعملون تحت تأثير ميل طبيعي نحو التعاطف مع الآخرين ويسعون إلى إشاعة البهجة حولهم، وقد يتلذذون برضا الآخرين، من حيث أن هذا الرضا هو ثمرة عملهم، فهذا الفعل حتى وإن كان متفقا مع الواجب فليس له أية قيمة أخلاقية، لأن قاعدته تفتقر للقيمة الأخلاقية الحقيقية، ومنه نستنتج أنه لا يكفي أن يكون الفعل الأخلاقي مطابقا للواجب، بل يجب أن ينبع أداءه من احترام الواجب نفسه، لأن الكثير من الأفعال التي يقوم بها الناس قد تبدو أخلاقية لكنها وفق المنظور الكانطي ليست كذلك.

إن القيمة الأخلاقية للأفعال الصادرة عن الواجب في نظر كانط لا تتوقف على النتائج أو الغايات المرجوة، بل على المبدأ الذي يحدد الإرادة وهذا ما يظهر في قوله: "الفعل الذي يؤدي بمقتضى الواجب يستمد قيمته لا من الهدف الذي يلزم تحققه به، بل من القاعدة التي يتقرر تبعاً لها، فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل، بل على مبدأ الإرادة وحده، ذلك المبدأ الذي بمقتضاه تم الفعل دون ما اعتبار إلى أي موضوع من موضوعات الرغبة".²

¹ - إمانويل كانط: المصدر السابق، ص 157.

² - إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، ص 232.

وبالتالي تعتبر هذه الأهداف والنتائج التي تنجم عنها، غايات ودوافع للإرادة ، ولا يمكن أن تنقل إلى هذه الأفعال أية قيمة أخلاقية ، فهذه الأخيرة لا يتوقف وجودها على النتائج أو الغايات المرجوة ، بل على المبدأ المحدد للإرادة دون أي اعتبار لل رغبات أو الدوافع المادية.

ويؤكد كانط أن: هذه القيمة لا يمكن أن توجد إلا في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التي قد تتحقق عن طريق مثل ذلك الفعل، ذلك لأن الإرادة تقع موقعا وسطا بين مبدئها القبلي، وهو شكلي، وبين البواعث البعدية الدافعة إليه، وهي مادية، وكأنها تقع على مفترق الطرق، ولما كان من اللازم أن تتحدد عن طريق شيء ما. فلا بد لها أن تحدد عن طريق المبدأ الشكلي للإرادة بوجه عام، حينما يحدث فعل عن واجب. إذ يكون قد نزع عنه كل مبدأ مادي.¹

إذن يتحدد الواجب الكانطي تبعا للمبدأ الأولي، القبلي، الشكلي للقانون الأخلاقي دون أي اعتبار للرغبات أو الدوافع المادية لأن هذه الرغبات والدوافع والمنافع لا يمكن أن تكون إطلاقا غاية للسلوك الإنساني فالمبدأ الوحيد للأخلاقية يكمن في الاستقلال عن كل مادة.

إن الواجب في نظر كانط هو الأمر المطلق الذي يقرر أن الفعل ضروري في ذاته دون أية علاقة شرطية بخلاف الأمر الشرطي الذي يفرض أن من يريد الغاية يريد معها الوسيلة.

ولقد ميز كانط بين الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة حيث أن: "الأوامر الشرطية تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن، معتبر كوسيلة للوصول إلى شيء آخر يرغبه الإنسان والأمر المطلق يغدو هو الأمر الذي يمثل فعلا كفعل ضروري بذاته، ودون علاقة بهدف آخر، كفعل ضروري موضوعيا".²

لكن الواجب الكانطي في أوامره قطعيا مطلقا، يتناول ما ينبغي تحقيقه بالضرورة، فيرمي إلى القيام بالواجب لأنه واجب لا يتحدد بأي شرط ولا يتبدل حسب الظروف، متعاليا على الطبيعة البشرية بميولها، ورغباتها

¹ - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 27.

² - إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، ص 257.

وعواطفها، ولذلك كان في طبيعته صوريا شكليا، يركز على إرادة الفاعل الأخلاقي من جهة، ومن جهة أخرى فهو عقلي صارم في ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون الذي يفرضه العقل.

والواجب في نظر كانط له ثلاث قواعد أو صور عملية هي:

1- قاعدة التعميم: "افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام".¹

الأمر الأخلاقي لا يكون واجبا، إلا إذا كان قانونا تتخذه إرادتنا قاعدة كلية، فيقبله كل عقل وكل إنسان.

2- قاعدة الغائية: "افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة".²

الإنسان كائن عاقل، لذا يجب اعتباره غاية في ذاته، لا وسيلة لتحقيق المنفعة ولا شيئا من الأشياء، بل إن كل إنسان هو قيمة إنسانية قبل كل شيء، له كرامة، وهذه الكرامة متساوية لدى جميع الأشخاص لأنهم عقلاء.

3- قاعدة الاستقلال الذاتي: "اعمل بحيث تكون إرادتك - باعتبارك كائنا ناطقا - هي الإرادة المشرعة الكلية".³

كل فرد عاقل هو مشرع مستقل استقلالاً ذاتياً، ذلك لأن إرادة الكائن العاقل هي التي تضع تشريعا كليا عاما، ولأن القانون الأخلاقي صادر عن العقل والإرادة الحرة للشخص.

وهناك عدة مفاهيم ارتبطت بالواجب كالحرية والاحترام ونوضح ذلك كالتالي:

أ- الواجب والحرية:

لقد ارتبط الواجب حسب كانط بالحرية، فهو غير ممكن إلا بالحرية، ووجوده يدل على وجودها، ولهذا

يتساءل كانط مخاطبا الواجب بقوله: "الواجب! أنت أيها الاسم السامي الكبير (...). أين نجد جذعك النبيل؟".⁴

¹ - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 62.

² - المصدر نفسه، ص 73.

³ - نفسه، ص 77.

⁴ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص 163.

إنه فيما يرفع الإنسان عن عالم الحس والاستقلالية عن آلية الطبيعة برمتها أي إنه في الحرية، فوجود الواجب من وجود الحرية، وإذا كان للإنسان واجب كانت له القدرة على أدائه، وهذا ما يظهر في قوله: "إذا كان يجب عليك فأنت إذن تستطيع"¹.

القانون علة علمنا بالحرية، والحرية علة وجود القانون، ولذلك يجسد الواجب الأخلاقي الحرية الحقيقية للإنسان التي يتخطى من خلالها عالم الزمان والمكان ليندرج في عالم الحقائق، هذه الحرية التي تجسد استقلالية الإرادة بالنسبة لجميع القوانين باستثناء القانون الأخلاقي، وبالتالي إن ارتباط الواجب بالحرية يجعل من هذه الأخيرة متعالية تستجيب مع الواجب لصوت العقل.

ب- الواجب والاحترام:

الاحترام عاطفة أصيلة ومتميزة في الإنسان عن كل المشاعر التي ترجع إلى الميل أو الخوف، وترتبط في الصميم بالواجب، وهذا ما يظهر في قول كانط: "الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون. حقا إنني قد أجد لدي ميلا للموضوع، بوصفه أثرا من آثار الفعل الذي أنوي الإقدام عليه، ولكنني لن أحمل له احتراما"².

إذا كان الواجب ذا طبيعة عقلية فإنه ينعكس على الإنسان في سلوكه وفي شعوره، وبالتالي يبدو الاحترام انعكاسا للواجب على العاطفة، فنندفع إلى القيام به ونحن نحمل له في داخلنا تقديرا، إنه العلاقة التي تربطنا بالقانون الأخلاقي، ولا يتجه الاحترام إلا للقانون، فيكون الاحترام منبعثا عن العقل، ولذا يميز كانط بين الاحترام النابع من الإعجاب بالرغبات والمنافع والمصالح الخاصة، والاحترام النابع من الإعجاب بالقانون الأخلاقي في ذاته.

إن سيطرة الواجب هي نفسها سيطرة العقل في ميدان الفعل، لأنه هو الضرورة التي تدفعنا للقيام بالفعل بمقتضى الاحترام للقانون، وفي هذا الاحترام، احترام للعقل واحترام للإنسانية، إن هذا الاحترام ليس ميلا وليس

¹- E, Kant: Critique de la raison pratique, trad . claud khodoss- collection-s .u .p, p 29.

²- إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص ص 27-28.

إكراهها، ولكنه فيه شيء من الاثنتين، حيث فيه الإكراه: في شعوره بقاعدة مهيمنة أعلى تبعد كل رغباتنا الحسية وفيه الميل: وعيا بمشاركة إرادتنا في القيمة المطلقة لهذه القاعدة.

وبالتالي الأخلاق عند كانط لا تعلمنا كيف نكون سعداء ، وإنما تعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة، ولقد ميز كانط بين نظرية السعادة ونظرية الأخلاق واستنتج أن: "هذا التمييز بين مبدأ السعادة ومبدأ الأخلاقية ليس ليعني حالا، لهذا السبب، تعارضا فيما بينهما، ولا يريد العقل المحض العملي أن يتخلى المرء عن مطالب السعادة، بل كل ما هنالك هو فقط أنه حالما يتعلق الأمر بالواجب، أن لا تؤخذ في الحسبان (تلك المطالب)".¹

إن الأخلاقية تقتضي حتما إلى افتراض أن الفضيلة ترتبط ارتباطا ما بالسعادة ، وأن كل منهما يرتبط ارتباطا محكما، وإذا كانت الأخلاق الكانطية تعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة ، فإن تحقق ذلك يتم عندما نسلك وبجربة طبقا للواجب والفضيلة.

وفي المحصلة نستنتج أنه في محاولة الإجابة عن السؤال الذي طرحه كانط: ماذا يمكنني أن أعمل؟ يتجلى الطابع الإيجابي للنقد الكانطي الذي يسعى للبناء - خاصة - لتحديد شروط الفعل الأخلاقي، والنتيجة التي خلص إليها كانط في هذا النقد هي أن الأخلاق لا تجعلنا سعداء، وإنما تعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة بكل حرية طبقا للواجب والفضيلة.

ثالثا: العقل في مجال الحكم

ماذا يمكنني أن أعمل؟

إن الأخلاق لا تجعلنا سعداء؛ لكن ما الذي يجعلنا إذن جديرين بالسعادة؟؛ الجواب هو الفضيلة، فهي الوحيدة والكفيلة بأن تجعلنا كذلك، لكن كيف يمكن التوفيق بين الفضيلة ذات المعنى العقلي والكلبي المرتبط بالقانون الأخلاقي وبين السعادة المرتبطة بالقوانين الجزئية في الطبيعة؟.

¹ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص ص 171 - 172 .

ما يجدر الإشارة إليه هو أن السعادة في حد ذاتها إشكال قائم بذاته؛ يتضمن توافقاً بين الطبيعة في آليتها وبين الغايات التي يسعى إليها الشخص باعتباره حراً، فكيف يتم التوفيق بين الطبيعة والحرية من أجل بلوغ السعادة أولاً ثم استحقاقها لبلوغ الفضيلة؟: فالحرية الكانطية تحاول إذن أن تحررنا من قبضة "الفردية"، إذ تمنحنا "الشخصية". والشخصية عنده أشبه بأن تكون ائتلافاً من الفردي والكلّي.¹

ولضمان الانتقال من عالم الحس إلى عالم المعقول، جاء النقد الثالث في الحكم ليعين أن الفهم كمصدر لمعارفنا والعقل كمبدأ لسلوكنا، يوجد الحكم الذي وظيفته التفكير في العالم الحسي بالرجوع إلى للعالم المعقول، كوسيط بين السببية الطبيعية والغائية الأخلاقية، بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، أو كما عرفه كانط بأنه: القدرة على التفكير في الجزء كما لو كان متضمناً في الكل.² ففي الحكم ينتقل الفكر من التنوع الفردي للقوانين إلى مبدأ متعالٍ يوحدهما، فيجمع بين الضرورة الطبيعية وبين الحرية، وباعتبار الجمال والغائية معلولين للحرية تعمل في مادة خاضعة لقوانين الآلية، كان الحكم متوسط بين الحق والخير من جهة وبين العقل والإرادة من جهة أخرى، وفق شكلين أساسيين هما:

1- الحكم الجمالي:

من خلال هذا الحكم تعيش الذات تجربة خاصة وفريدة من نوعها تحاول إدراج الحرية - كخاصية أساسية للكائنات العاقلة - في نظام الطبيعة، أين تتجسد الذاتية الفردية بصورة موضوعية، فتشعر النفس وكأنها قد اكتسبت شيئاً من النبل وارتفعت عن مجرد الإحساس بالسرور الناشئ من انطباعات الحس.

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 121.

² - E, Kant: Critique de la faculté de jugement, philonenko, Paris, 1965, p 19.

وهذا الشعور في نظره يولده شيء مشترك مشاع عند الناس جميعاً: يعني الحاجة إلى إقامة علاقة انسجام بين قوتين فيه، قوة الحدس، وقوة الفهم. وهذا الشعور الجمالي بما له من طابع البراءة والشمول، يكون حينئذ وثيق العرى بالشعور الأخلاقي.¹ وبالتالي الإحساس بالجمال نموذجاً للحرية لدى الإنسان.

وقد عرف كانط الجمال بأنه: "ما يطيب لنا على جهة الشمول لغير تصور من تصورات الذهن. إذا أحد من الناس لا يقول إن هذا البناء جميل عندي فقط، لأنه يتطلب الموافقة على هذا الحكم من جميع الأشخاص ذوي الذوق الحسن".²

الحكم الجمالي مبرأ من التماس اللذة أو تحقيق المصلحة، وهو كذلك حر من التبعية للغرض أو الرغبة، والجمال يخلو لنا وترتاح له نفوسنا نحن المتذوقين جميعاً: وبالحكم الجمالي ندرك "اتساقاً" أو "نظاماً" بين قوى النفس أو ملكاتها. والشيء الذي تحدث رؤيته هذا الاتساق نسميه "جميلاً".³

إن للحكم الجمالي مجموعة من الخصائص من خلال تلك التجربة التي تعيشها الذات، فالجمال آني، تلقائي، منزه عن اللذة والمصلحة، وقبلي يتصف بالضرورة والكلية، ثابت، شمولي وصادق في كل زمان ومكان وهذا الجمال لا يقوم في الموضوع أو الشيء وإنما يقوم في الذات المدركة، وما الموضوع إلا العلة المناسبة لإيقاع الاتفاق بين الفهم والخيال. فالحكم الجمالي قوامه الذات المدركة.

ولكي نميز الشيء، هل هو جميل أو غير جميل، فإننا لا نعيد تمثل الشيء إلى الذهن من أجل المعرفة، بل إلى مخيلة الذات وشعورنا باللذة أو الألم. ومن هنا، فإن حكم الذوق ليس حكم معرفة، وبالتالي ليس منطقياً، بل جمالي، ونعني بذلك أن المبدأ الذي يعينه لا يمكن أن يكون إلا ذاتياً. وكل رابطة تمثلات، حتى رابطة

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 128.

² - E, Kant: Critique de la faculté de jugement, Ibid, p 25.

³ - عثمان أمين: المرجع نفسه، ص 79.

الإحساسات، يمكن أن تكون موضوعية.¹ فالجميل في الجمال هو التوافق القائم بين الطبيعة وبين ملكاتنا الخاصة أين تتجاوز الذاتية حدود الفرد فتلتحم بالموضوعية.

لقد سعى كانط إلى التوفيق بين العقليين والربط بينهما، فاكتشف ملكة جديدة تتوسط ملكتي الفهم والإرادة، وهي ملكة الوجدان، التي أراد من خلالها أن يجمع بين عالمي الحرية والطبيعة ويلغي التناقض بينهما، فالحكم الجمالي لا يمكن أن يكون ملكا للتأمل فقط، إنه إعلان يبحث عن الشمول في الاتفاق والإجماع أين نجد أن الإحساس بالجميل يشهد بوحدة معقولة لكل ملكاتنا ولذلك كان للحكم الجمالي قيمة وجودية تحقق في الذات الغاية الكونية والمتمثلة في الميل نحو وحدة الفكر، وبالتالي: توجد في أسرة ملكات المعرفة العليا أيضا حلقة وسيطة بين الفهم والعقل، هي ملكة الحكم.²

لكن إذا كان الجميل يعرض في صورة معينة، متناهية ومحددة في الطبيعة، فبإمكانه أن يولد فينا شعورا آخر ينقلنا إلى ما وراء المعقول وما وراء الطبيعة، وهذا ما يعرف بالجليل و كل من الجميل والجليل يؤثران في النفس، إلا أن ردة فعل الشخص أمامها تختلف، في الجميل جاذبية وحيوية تعلن عن نفسها في العيون المشرقة والابتسامات الوضاعة وفي المرح المنبسط، وفي الجليل استشعار بالروعة والاحترام ينعكس على ملامح الشخص فيبدو فيها الجد غالبا والصرامة باقية.

ولقد قدم كانط تعريفا للسامي أو الجليل بقوله: "الجليل هو ما لا يمكن أن يتصور دون أن يكشف عن ملكة في النفوس تتجاوز كل مقياس من مقاييس الحواس".³ فالجليل هو الذي يحدد بمجرد إمكان تعقله يكشف عن وجود ملكة في النفس تتجاوز كل مقياس للحواس، ثم إن الشعور بالجليل يجب أن ينشأ من إدراك عجز الحس عندنا أمام ضخامة الطبيعة وهو لها، غير أنه في الجليل تشعر النفس بارتفاعها في تقديرها لنفسها فتبدو لطبيعة ضئيلة أمام العقل.

¹ - إمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص ص 101 - 102.

² - المصدر نفسه، ص 74.

³ - E, Kant: Critique de la faculté de jugement, Ibid, p 31.

لكن الجميل والسامي يتفقان في أنهما يلذان بنفسيهما. وبالإضافة إلى ذلك في أن كل واحد منهما يفترض مقدما حكم تفكير لا حكم حواس أو حكما منطقيًا محددًا.¹

يرى كانط أن الجميل والجميل متفقان في أنهما يعثان على السرور، ولا يفترضان حكما حسيا ولا حكما منطقيًا، بل حكم تفكير صادر عن انسجام بين الفهم والمخيلة، والجميل شأنه شأن الجميل لكن في حين يستند الجميل إلى اتفاق المخيلة مع الذهن ويتجه إلى المعرفة العقلية، نجد أن الجميل يستند إلى اتفاق المخيلة مع العقل فيكون أكثر اتجاها إلى مجال الأخلاق.

غير أن الجميل يختلف عن الجميل في أنه يوجد دائما فيما هو محدود، في حين يوجد الجميل في ما هو لا محدود.² وبالتالي الجميل يقوم بعرض صورة محددة في الطبيعة، عكس الجميل الذي يوجد في ما هو لا محدود أي في ما وراء الطبيعة.

يرى كانط أن السامي -الجميل- الحقيقي لا يمكن أن يكون متضمنا في أي شكل محسوس، إنه لا يتعلق إلا بأفكار العقل.³ ومنه إن فكرة اللانهاية لا تتموضع في الواقع، وإنما مردها هو العقل باعتباره ضامنا لها كصلاحية كونية، أما الجميل فيظهر في صورة ذات أبعاد وحدود؛ أي في صورة متناهية تقع في حدود إدراكنا العقلي.

وكل هذه الأحكام الخاصة بالجميل لا تقع على الموضوعات الخارجية بل تقع على حالتنا النفسية عند تقديرنا لهذه الموضوعات. وأحكامنا على الجميل تفترض أن هناك ملكة عامة بين الناس هي ملكة التشريع الأخلاقي.⁴ ففي حالة الجميل في الطبيعة يجب علينا أن نبحث عن مبدأ خارجا عنا، أما في حالة الجميل فما علينا إلا أن نبحث في داخل أنفسنا، عن مبدأ يكون مبدأ كيفية التفكير، عند تقديرنا لهذه الموضوعات، ويمكن اعتبار الجميل بأنه لا نهائي وكوني، وذلك بوجود ملكة عامة بين الناس هي ملكة التشريع الأخلاقي.

¹ - إمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص 152-153.

² - سمير بلكفييف: التفكير مع كانط ضد كانط، مرجع سابق، ص 99.

³ - إمانويل كانط: المصدر نفسه، ص 154.

⁴ - أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)، دار قباء، القاهرة، 1998، ص 117.

وفي خضم هذا الشعور يكشف الإنسان ذاته كقدرة عقلية تتجاوز مقاييس الحس، فتبدو الطبيعة أمامه كقوة غير متناهية، وهو أمامها رغم قوتها لا ينحني، فتتولد لديه طاقة أكبر من قوى الطبيعة المحيطة به، فالجليل يقتلنا من عالم الظواهر ليجعلنا نشترك في النظام الإلهي أين تجد فكرة الغائية حقيقتها، لأن الحكم الجمالي بمستوياته (في الجميل وفي الجليل) هو قيمة وجودية تحقق في الذات الغاية الكونية.

2- الحكم الغائي:

إن الانطباع الذي يتركه الجمال في الذات، يدفعها إلى البحث في الغاية التي تختفي وراء هذا الوجود بكل أشكاله، بدأ من ذاتنا ثم الطبيعة المحيطة بها: وإن موضوع المفهوم غاية بالقدر الذي به المفهوم سبب لها (السبب الحقيقي لإمكانيتها)، وعليه مفهوم بالنسبة إلى موضوعها هي الغائية (**Forma finalis**، الصورة الغائية). فنحن نتمثل الغاية حيث نفكر ليس فقط في معرفة الموضوع، بل أيضا في الموضوع نفسه (شكله أو وجوده) من حيث هو أثر ممكن فقط بواسطة تمثل المعلول نفسه.¹

إن الاتساق والانسجام الذي تكشفه الذات في الحكم الجمالي بين ملكاتها وبين الأشياء في الطبيعة، يمتد ويتسع ليسود الطبيعة ككل، فالغائية تضفي انسجاما بين كل الموجودات الطبيعية التي يعكس وجودها خطة، وإبداعا فنيا وجد وفق غاية: فالقصد والغائية فيه ترتبط بقوى المعرفة في حين أن الحكم الغائي يدخل في اعتباره التنظيم الكلي المستمد من العقل المطلق حين يفترض التصور الأمثل (...). ففكرة الغائية هي على وجهين عند كانط وجه شكلي ذاتي في الحكم الجمالي، ووجه حقيقي موضوعي في الحكم الغائي، وبهذا الحكم الغائي توصل كانط إلى حلقة الوصل بين نظام الطبيعة ونظام الأخلاق والحرية.²

وبالتالي فكرة الغائية ضرورة فكرية لا غنى عنها، فهي تفسير يدعم الافتراض القائل، بأن الكون صادر عن كائن عاقل موجود خارج العالم، لكنها لا تبلغ أن تكون برهانا على وجود الله. وفكرة الغائية حسب كانط لها

¹ - إمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص 122.

² - أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)، مرجع سابق، ص 109-110.

وجهان؛ ففي الحكم الجمالي نتأمل صور الظواهر ونحكم عليها جماليا فهذا الوجه شكلي ذاتي، أما في الحكم الغائي نتأمل حياتها ونحكم عليها غائيا وهذا الوجه حقيقي موضوعي، فالأشياء تبدو كغايات طبيعية منظمة لا تنفصل عن بعضها البعض، لأن هذه الأجزاء لا تدرك، إلا إذا أرجعناها إلى فكرة الكل.

إن الطبيعة ككل نسق يخضع لقاعدة الغايات، ولا يمكن للطبيعة أن تشكل هذا النسق إلا من خلال

الغاية القصوى أو الأخيرة التي يمكن للإنسان أن يعرفها ولذلك كانت الغائية نوعان:

- الغائية الخارجية - أو الصورية - وهي عقلية خالصة تنطلق من السؤال الآتي: لماذا لبعض الأشياء هذه الأشكال؟

- الغائية الداخلية وهي الغاية الطبيعية و الحقيقية، هي غاية نهائية سبب الوجود، وتحاول الإجابة عن هذا السؤال:

لماذا الأشياء توجد بهذا الشكل؟¹ فالإنسان هو الوحيد ككائن عاقل يستطيع إدراك غاية وجوده في ذاته.

ولقد جاء نقد الحكم ليثبت عند كانط الغائية في عالم الطبيعة، وليؤكد أن موضوعات عالم الطبيعة وإن

كانت ظاهرية "فينومينية" إلا أن ما تدركه الذات فيها من تنظيم وتآلف وغائية يرجع إلى أن هذه الذات تنتمي في

نفس الوقت إلى عالم الأشياء في ذاتها وأنها ذات طبيعة "فينومينية" أي أنها تعلق على هذا العالم الحسي.²

إن مفهوم الحرية يتحقق في الطبيعة فتصبح الحرية طبيعية والطبيعة حرة، لأن الطبيعة رفعت من وجود

الإنسان من خلال خاصية الحرية التي تميزه، حيث أرادت الطبيعة أن يستخرج الإنسان من ذاته كل ما يسمح له

بتجاوز الآلية والوجود الحيواني، وبالتالي تعلق الذات عن هذا العالم الحسي متحررة من الحواس ومستخدمة العقل

فقط.

إن كانط يريد ألا يكون في مكنتنا تعقل الطبيعة إلا على أنها عمل في جري تنفيذه طبقا لغايات، ولكن

مع توكيده على أن هذا التفسير لا يفيد في تعيينها بصفاتها موضوعا. وإن لفي هذا الموقف نقطة كانت ستستغل

¹ - E, Kant: Critique de la faculté de jugement, Ibid, p 35.

² - أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)، مرجع سابق، ص 110.

على الفهم لولا أن التعيين بالعلل الغائية هو ، لدى الإنسان، البديل عن معرفة لا تقع في متناوله. وبالفعل، إذا فرضنا فهما حدسيا، أي حدسا تعين تصوراته مباشرة الموضوعات، فلن يكون له من تفسير لا بالآلية ولا بالغائية.¹ إن الغائية هي مبدأ تنظيمي في ملكة الحكم لم يصل إلى مستوى الوجود الموضوعي، فهي طريقة ذاتية ومؤقتة في التفكير، ولكنها ضرورية، ثم إن مفهوم الغائية يصطدم مع الآلية التي اكتشفها كانط في الطبيعة، والتي تخضع في سيرورتها إلى قوانين ثابتة، وفي تعامله مع الطبيعة بهذه الآلية اعتبرها كعمل إبداعي وفني وجد وفق غاية. وبالتالي كيف سيتدخل اعتبار الغائية بين معرفة الحتمية والقانون الخلقى ليربط الطبيعة والحرية واحدهما بالأخرى.² لأن التفسير بالغايات يأتي كاستجابة لعجز الإنسان عن إدراك بعض الحقائق التي تتجاوزها، وإذا كان "الله" في العقل العملي مسلمة فإن "الله" في الغائية هو العقل الكلي وراء هذه الطبيعة، فالغائية تتوسط بين معرفة الضرورة والإيمان الأخلاقي، فتربط الواحدة بالأخرى بالطبيعة والحرية.

إن العمل النقدي في ملكة الحكم يقودنا إلى فكرة ميتافيزيقية حدسانية يستحيل بلوغها، إلا أن هذا العمل قد اكتشف في الحكم ملكة التمني، التي تدفع بالإنسان نحو الأعلى في أفكاره وفي سلوكه ، ليلبغ الفضيلة كذروة في انسجام الطبيعة مع الحرية.

إن فلسفة كانط في الوقت الذي ردت فيه الإحساس بالجمال إلى الذات الإنسانية فإنها قد انتهت إلى معيار مطلق ثابت مشترك بين البشر جميعا.³

لقد انتهى كانط إلى معيار كوني ثابت مشترك بين البشر جميعا، حين أرجع الإحساس بالجمال إلى الذات الإنسانية، وبالتالي لقد أسس كانط الفضيلة على شعور كوني شمولي يقوم على الإحساس بالجمال وجدارة الطبيعة الإنسانية. وإن مجمل الأسئلة التي طرحها كانط من خلال ثلوثه النقدي تتفرع عن سؤال جوهرية هو: ما هو الإنسان؟

¹ - إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج5، مرجع سابق، ص 299.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)، مرجع سابق، ص 120.

المبحث الأول: مضمون الأخلاق في حدود ميتافيزيقا الأخلاق.

1- المرجعية الفكرية للأخلاق الكانطية : من أهم المنابع أو المصادر التي استقى منها كانط فلسفته الأخلاقية

نذكر ما يلي:

أ- الجانب الديني:

لم يؤرخي حياة وفلسفة كانط ، لم يغفلوا أبدا عن الإشارة إلى تأثير التربية الدينية أو نزعة التقوية التي تلقاها في صغره ، في التأسيس لفلسفته الأخلاقية، فلقد كان لنزعة التقوية التي تربى على مبادئها في منزله أو لا ، ثم في المدرسة أو الجامعة ثانيا ، الأثر البالغ في توجيه فلسفته الأخلاقية: والتقوية هي مذهب بروتستانتية أسسه فيليب ياكوب سبنر (1705- 1636) spiner في ألمانيا وقد جاء كرد فعل للأخلاق الأرثوذكسية والدينية التي كانت سائدة آنذاك¹.

وبالتالي نشأ كانط من الناحية الدينية على تعاليم مذهب التقوى البروتستانتية، وكانت أمه مشبوبة بالعاطفة الدينية، فأثرت في شخصيته تأثيرا قويا واضحا، وما لبثت أن ألحقت بمدرسة يديرها أحد أتباع مذهب التقوى، وكان أتباع هذا المذهب يرون أن التقدم في الدين إنما يتم عن طريق العمل لا النظر، وعن طريق الإرادة لا العقل، وأن منبع الدين هو الوجدان المشتعل لا العقل المستنير، مع العلم أن هذا المذهب الديني كان يرفع من قدر الحياة الباطنية للنفس، ويضع فوق المعرفة التقوى وطهارة النية.

ونزعة التقوية تستمسك بالعقيدة اللوثرية الأساسية، القائلة إن الإيمان يبرر المؤمن، وترى أن محل الدين الإرادة لا العقل، وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنة، ومن ثم تقول إن الإيمان الحق هو الذي تؤيده الأعمال، وتعتبر المسيحية في جوهرها تقوى ومحبة الله². وكان أتباع هذه النزعة الدينية ينظرون إلى الإيمان المسيحي لا على أنه مجموعة من القضايا العقائدية، وإنما على أنه علاقة حية مع الله.

¹- Mai lequan : la philosophie morale de kant, éditions du seuil, p51.

²- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 209-208.

وبالتالي فإن أنصار هذا المذهب كانوا يركزون على التجربة الحدسية والشعور العاطفي، ويعطون تأويلا وجدانيا للدين بعيدا عن كل تأويل عقلي، وكانوا يعتبرون اللاهوت تفسيرا مصطنعا أقحم على المسيحية التي هي في جوهرها تقوى ومحبة لله وقد ظهرت هذه النزعة الدينية المحافظة كرد فعل ضد النزعة البروتستانتية الإيقانية وضد شتى النزعات الفكرية.¹

وفي ظل هذا الجو الديني المحافظ التعبدي نشأ كانط، وتشرب أولى المبادئ الدينية والأخلاقية التي تقوم أساسا على تقديم القلب والإرادة والنية الطيبة على العقل والإيمان الشخصي على الشعائر والتعاليم والمراسيم الشكلية، ولقد تلقى كانط هذه النزعة الدينية المحافظة عبر مرحلتين الأولى هي: مرحلة التقوية المنزلية الأبوية، والثانية هي مرحلة التقوية المدرسية. ونشأ كانط في عائلة فقيرة وذات عدد كبير من الأفراد، بلغ عددهم الأحد عشر فردا، فأبوه كان حرفيا بسيطا، ولكنه لم يدخر جهدا في التكفل بأفراد عائلته، وإن كان من طبيعة مختلفة مع الأم، حتى أن كانط ذكر بأنه مدين لوالديه بمنحه تربية أخلاقية متينة.

ويجمع مؤرخو حياة كانط على تأثره البالغ بأمه "أنارجينا زويتير" وهي امرأة متعبدة ومتطهرة أعطت أبنائها تربية أخلاقية صلبة.² وهذه الأخيرة مستوحاة من مبادئ مذهب التقوى.

ولقد كانت أمه امرأة تقية وكانت عضوا في جماعة دينية مذهبية تمسكت بأهداب الدين وإقامة الشعائر الدينية تمسكا شديدا لا لين فيه ولا تساهل. وبحكم نزعة أمه الدينية فقد غاص إلى عنقه إبان طفولته في الدين من الصباح إلى المساء.³

لقد استطاعت هذه الأم على الرغم من وفاتها وابنها لم يتعد سن الثالثة عشر من عمره أن: تشيع في نفسه منذ نعومة أظافره روح الإيمان الديني، والإعجاب بالظواهر الكونية والشعور بسمو الطبيعة، وكل هذه

¹ - زكريا إبراهيم: كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، (د ط)، (د س)، ص 34.

² - Georges pascal: pour connaitre Kant, bordas ,Paris ,1956, p 09.

³ - ول ديورانت: قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 326.

الصفات ستظل ملازمة لشخصية كانط في مراحل تطوره وربما كانت هي المسؤولة إلى حد ما عن تمسك كانط الشديد بكل من الفيزياء والأخلاق.¹

و بالتالي لقد تركت التربية الدينية المنزلية الأثر العميق في نفس كانط وفي تفكيره وأخلاقه وكل مسار حياته؛ فقد مثلت الأساس والمصدر البعيد لفكرة الواجب عند كانط، وربما كان مصدر اهتمامه الفائق بالمسألة الخلقية، إذ جعل منه أكبر فيلسوف أخلاقي في تاريخ الفلسفة.²

و لم تكتف والدته كانط بغرس مبادئ مذهب التقوى في نفس ابنها بما قدمته له في المنزل من إرشادات وتوجيهات، بل أدخلته إلى معهد التقوى من أجل أن يتشرب مبادئ التقوية أكثر فأكثر، وكان ذلك هو معهد فردريك الذي دخله كانط سنة 1732 بعدما أصبح يبلغ الثامنة من العمر واستمر فيه حتى سنة 1740.

و في مدرسة فردريك وجد كانط في "فرانتس-ألبرت شولتس" مديرها رجلا "قنوتيا" وأخيرا في الجامعة كان أستاذه "مارتن كنوتسن" قنوتيا أيضا، كانت القنوتية رد فعل على البروتستانتية القطعية والمنطقية واللاهوتية التي كانت جاءت بعد الإصلاح، لقد كانت إعلاء من شأن القلب والعاطفة والحياة الداخلية. وكان أنصارها يضعون فوق المعرفة التقوى وطهارة النية. ولم يكف كانط خلال مجرى حياته كلها عن التعبير عن عظيم امتنانه لذكرى أبيه وأمه ومربيه للمبادئ التي تلقاها منهم.³ فرغم أن معهد فردريك يمتاز بالتعصب المتزمت واختزال الدين في طقوس وشعائر جافة والإكثار منها، بقي كانط معجبا أيما إعجاب بالتقوية المنزلية الوالدية نظرا لما تتميز به من جدية وهدوء، ولكنه يبغض تلك النسخة من التقوية التي عرفها في المعهد والتي تسعى إلى تغليب الجانب الديني على الجانب العقلي، وهذا لم يمنع من وجود رجلين قنوتيين وجد فيهما كانط ظالته في هذا المعهد.

وتحت تأثير الفلسفة العقلية-إلى حد ما - أصبح فيما بعد معارضا للاحتفالات والطقوس الدينية من حيث المبدأ. وفي خطاب أرسله كانط عام 1775 إلى "ج لافاتر" يقرر أنه "لا الشهادة بالإيمان، ولا التوسل

¹ - زكريا إبراهيم: كانت أو الفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص 34.

² - عبد الوهاب جعفر: الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة، دار المعرفة الجامعية، (د م)، (د ط)، (د س)، ص 08.

³ - إميل بوترو: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص 298.

بالأسماء المقدسة، ولا أي مراعاة للطقوس الدينية يمكن أن تساعدك في الظفر بالخلاص.¹ وبالتالي إن كانط على قناعة راسخة بأن الإيمان الحقيقي هو علاقة مباشرة وحية بين الإنسان والله، فقد آمن كانط أن الإيمان الحقيقي لا يمكن أن يختصر في كلمات أو في حركات قد تكون مخادعة، بل هو علاقة مباشرة مع الله تكون مقترنة بالنية الصادقة في أداء الأعمال ابتغاء لرضى الله، ويعتقد الكثيرون أن نفور كانط من التعليم الديني اللاهوتي يعود إلى تأثره بالنزعة العقلية فقد اختار دراسة الفلسفة في الجامعة بدلا من دراسة اللاهوت الذي كان مقررا له منذ البداية من طرف عائلته وبعض أساتذته المتزمتين -القانونيين في معهد فردريك أمثال تسكي (Teski) ومارتن كنوتزن (Martin knutzen) نظرا لميله إلى العلوم العقلية و نفوره من التعليم الديني.

الواقع أن تربية كانط في صميمها قنوتية، لذلك كانت السمة الغالبة على خلق كانط أنه: يبدو استعدادا لأن يعطي الإنسان نفسه قانونه وأن يعتبر القانون الذي أعطاه لنفسه شيئا مقدسا لا ينتهك الاستقلال والفردية والحرية الداخلية، وفي الوقت نفسه الاحترام والاحتياج وتقديس للقانون.²

وبالتالي إن هذه السمة توجد في جميع مظاهر النشاط عند كانط في الأشياء كبيرها وصغيرها، فهو يربط بين القانون والحرية، بين النظام والتحرر. وهذا هو الجانب الديني في حياة كانط والذي سيكون له تأثيره في ميدان الفلسفة الأخلاقية وخاصة الحرية، فقد تضمنت فلسفته الأخلاقية على الكثير من مبادئ التقوية التي تلقاها في حياته مثل تأسيسها على فكري الواجب والإرادة الحيرة النابعتين من الإنسان ذاته.

ب - كانط و ليينتز:

تلقى كانط في شبابه خلال الدراسة الجامعية مذهب ليينتز العقلي، ويرى أتباع هذا المذهب أن العمل الأخلاقي يؤسس على النظر العقلي، فالعقل أساس أول في ميدان الأخلاق، وفي هذا الميدان بالذات نجد مذهب ليينتز يقرر أن المبدأ الأساسي للحياة الخلقية هو مبدأ الكمال القائم على فكرة الواجب، ولقد تحمس كانط في

¹ - كرسنوفر وانت، أندزجي كليموفسكي: أقد لك كانط، مرجع سابق، ص 12.

² - إميل بوترو: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص 298.

بداية حياته الفلسفية لهذا الموقف ، وأخذ يدافع عنه في رسالة نشرها عام 1757 ، وأشار فيها إلى أنه على الرغم من أن التصور العقلي يسبق العمل، إلا أن هذا لا يقضي على حرية العمل أو الإرادة : وذلك لأننا نعتبر هذه الحرية هي قوة الفعل الذي يتم تنفيذه بناء على تصور الخير بطريقة واضحة، وأن الإداة التي تقوم على إنجاز الفعل لا يمكن لها أن تنحرف عما يتفق مع طبيعتها، وأن وجهة الخير الأقوى ستنتصر حتما وستوجه إليه الإرادة وتفوز بالتنفيذ وهذا هو معنى الحرية في نظره.¹

وعلى هذا- حسب كانط وليبنتز - عملية الاختيار النفسي هي التي تصبغ على فعل الإرادة طابع الحرية، ومن ثم ففي نظره ليست هناك جبرية نفسية، والواقع أن هذه الجبرية موجودة بالفعل، وذلك لأن تصور الأصلح سيكون ملزما للنفس، ضاغطا عليها، فلا يكون هناك أي مجال لحرية الإرادة في الاختيار، وعلى هذا تبقى الجبرية قائمة رغم دفاع كانط عن موقف ليبنتز، وتفسيره لهذا الموقف بأنه يقوم على حرية الإرادة: ويطمئن كانط على كل حال أولئك الذين يربطون مصيرنا الخلقى بإثباتات الميتافيزيقا الروحية المنزع (...). ويطرق الأذن هنا صدى تأملات روسو، كما من قبل صدى تأملات هيوم: فهذان المفكران أبعدا كلاهما كانط عن عقلانية وولف.²

وبالتالي لقد أخذ كانط بعد سنة 1760 يتجه إلى آراء جديدة، معارضة للآراء السابقة، وأخذ يراجع المعاني الأخلاقية التي وجدها في فلسفة ليبنتز، واتجه إلى نقد معظم هذه الآراء، وكان ذلك بسبب تحوله من قراءة ليبنتز إلى الإقبال على استيعاب كتب فلاسفة الأخلاق من الإنجليز.

ج - كانط وفلاسفة الحس الخلقى:

لقد ذهب فلاسفة الأخلاق من الإنجليز إلى القول بأن الحس الخلقى يدرك المعاني الخلقية ببداهة، وذلك بتمييزه بين الخير والشر، دون أي حاجة للرجوع إلى العقل أو غيره من الأساليب، فالحس الخلقى عندهم قوة يكمن فيها ذوق فطري هو أصل التمييز بين الخير والشر، فقد ارتبطت عندهم النزعة الأخلاقية بالنزعة الجمالية،

¹ - محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، ج4، مرجع سابق، ص 271.

² - إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج5، مرجع سابق، ص 249.

ومن القائلين بهذه الحاسة الخلقية شافتسبري* schaftesbury Anthony cooper (1713-1671)

وهاتشيسون** Hutcheson francis (1746-1694).

وإذا كان شافتسبري يعتقد بوجود ميول اجتماعية طبيعية متجهة بالنسبة إلى كل نوع حيواني، إلى خير النوع، وهذه الميول هي من فعل عناية تصون، عن طريقها، التساوق الأمثل للنظام الكلي. والإنسان يملك "حسا خلقيا" يجعله يعرف الخير من الشر، فإن هاتشيسون استطاع أن يصب أفكار شافتسبري في قالب أكثر اتساقا وذلك بأدلتته على وجود "الحس الخلقى" فهو ينبع في نظره من الحكم المتجرد الذي تصدره على الأفعال أو بالأحرى على الشخص الذي فعلها.¹ إذن شافتسبري يجعل قوام الحياة الأخلاقية انسجاما يتعين إقامته بين ميولنا الشخصية وبين ميولنا الخيرية في إمكانية أن تكون الفضيلة سارة وحلوة لا قاسية وأليمة، ويرى كانط على وفاق مع هاتشيسون أن كل إنسان قد وهب حسا أخلاقيا فتستطيع الأخلاقية أن تكون كلية لا تفوقا واستثناء وامتيازاً. وأخيراً حاول هيوم جاهداً أن يميز في الأخلاق بين نصيب الشعور ونصيب العقل وبين أن للشعور تأثيراً على أفعالنا في حين أن الأفكار الخالصة باردة، بلا حياة، ولا تستطيع أن تكون دوافع لسلوكنا.²

وبالتالي إن منهج هؤلاء الفلاسفة والنتائج التي انتهوا إليها قد أثارت اهتمام كانط، فتذوق منهج الملاحظة الداخلية عند الأخلاقيين الإنجليز، ولكنه لم يرض عن النتائج التي انتهوا إليها رضا كاملاً، فنجده في عام (1756-1757) أعلن عن محاضرات في الأخلاق. ولكي يعد هذه المحاضرات أتجه على الخصوص إلى الإنجليز شافتسبري، هاتشيسون، هيوم: إذ وجد عند هؤلاء الفلاسفة أخلاقاً منفصلة عن كل دين. وقد كان المنهج هو التحليل السيكولوجي.³

* فيلسوف وأديب إنجليزي من أشهر مؤلفاته: الأخلاقيون (1709)، الإستطيقا في مناجاة النفس (1710)، مذهبه في الأخلاق يقوم على أن الأحكام الخلقية ثمرة الحدس والحس الأخلاقي.

** فيلسوف إيرلندي من مؤلفاته: محاولة في طبيعة الأهواء والانفعالات (1728)، اشتهر بأدلة على الحس الخلقى الذي نزع عنه كل أساس ديني.

¹ - إميل برهيهيه: تاريخ الفلسفة، ج5، مرجع سابق، ص ص 27-28.

² - إميل بوترو: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص 300.

³ - المرجع نفسه، ص ص 299-300.

إذن لقد وجد كانط عند هؤلاء الفلاسفة الإنجليز الثلاث أخلاقاً منفصلة عن الدين، وقد كان المنهج الأخلاقي يقوم على التحليل النفسي.

د - كانط و روسو:

يشكل جان جاك روسو (1712-1778) Jean Jacques Rousseau مصدراً هاماً ورئيسياً من مصادر فلسفة كانط الأخلاقية والتربوية، فقد كان إطلاع كانط على كتاب "إميل" بمثابة حدث هام في حياته الفلسفية التي شكلت تقريباً كل حياته، لأن إطلاع كانط على هذا الكتاب غير الكثير من الأفكار التي كان يؤمن بها، والتي استلهمها من فلسفة عصر التنوير التي سادت أوروبا في تلك الفترة، وخاصة في ألمانيا.

و كان تأثير روسو في كانط هو التأثير الأكثر استقراراً والأكثر عمقاً خاصة فيما يتعلق بموضوع الأخلاق ولاسيما في المرحلة ما قبل النقدية، إلا أنه خف بعد ذلك.¹ حيث أن كانط قرأ روسو وملاؤه هذه القراءة حماسة بالغة غيرت نمط تفكيره ككل.

وعندما قرأ "كانط" كتاب "إميل" الذي كتبه روسو، انصرف إليه بكل اهتمامه، حتى أنه ألغى خروجه لنزهته اليومية تحت أشجار الزيزفون وأقبل على الكتاب بكل قلبه ليفرغ منه في ساعته. لقد كان ما قرأ في هذا الكتاب حادثاً هاماً في حياته إذا وجد فيه رجلاً آخر يشق طريقه للخروج من ظلام الإلحاد، رجلاً أكد بشجاعة أسبقية الشعور على العقل النظري.² وبالتالي إن إطلاع كانط على كتاب "إميل" قد غير نمط حياته اليومية المتسم بالنظام الصارم الذي عرفه به الناس، حيث أنه ألغى خروجه لنزهته المعتادة تحت أشجار الزيزفون، وذلك من أجل قراءة هذا الكتاب؛ فوجد فيه تمجيد روسو للشعور وإنقاذ الدين من العقل.

¹ - Mai Lequan: la philosophie morale de Kant, Ibid, p 100.

² - ول ديورانت: قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 325.

أما فلسفة القرن الثامن عشر أو "فلسفة التنوير" * - كما كانوا يسمونها في ألمانيا - فكانت تذهب إلى أن جميع الشرور التي ابتليت بها الإنسانية منشؤها الجهل والمذلة التي تنتج منه، وأن تقدم المعارف والتنوير خليق أن يكسب الناس السعادة والتحرر.¹

ولقد آمن كانط كثيرا بمبادئ فلسفة التنوير القائمة على تمجيد العقل، وقد آمن بهذا لمدة طويلة قبل أن يأتي روسو ليدين الأنوار: ومعلوم أن روسو كان أدان المطمح المشترك لكل فلسفة الأنوار إلى التماس الخير في إنماء المعارف، فقد كان يرى الخير الوحيد في نقوّة القلب وإطاعة الضمير، ويقف كانط هنا بجانب روسو، وضد الأنوار.²

وبالتالي إن روسو يدين الأنوار، والبحث عن الخير في المعارف التي أنتجتها، وليؤكد أن الخير الحقيقي الوحيد يكمن في نقاء القلب وطاعة الضمير، لأن روسو نور بصيرة كانط وحرره من الهوى الأعمى الذي يؤدي إلى احتقار الإنسان غير العارف أو الشعب الجاهل .

ولقد أحدث فيه روسو: ما أحدثه فيه هيوم الذي أيقظه من سباته الدوجماتيقي في ميدان المعرفة والعلم وذلك بتصحيح نظرة كانط للإنسان والأخلاق، بالتأكيد على أن شرف الإنسان يكمن في الأخلاق وليس في العلم.³

ولقد اعترف كانط بأنه استوحى هذه الفكرة من روسو، فقال: "لقد كنت بطبعي باحثا عن الحقيقة، إنني أشعر بظماً مستمراً دائماً للمعرفة، وإحساس قلق للتقدم فيها، ولقد اعتقدت أن هذا يمكن أن يؤلف شرف الإنسانية، واحتقرت الإنسان العادي الذي لا يعرف، فرددني روسو إلى الصواب فاختمنى هذا الهوى الأعمى وتعلمت احترام الطبيعة البشرية".⁴

* حركة فلسفية في القرن الثامن عشر، متميزة بفكرة التقدم، وبتحدي التقليد والسلطة، وبالإيمان بالعقل وبالأثار التهذيبية للتعليم، وبال دعوة إلى التفكير وإلى الحكم ذاتيا على الأمور.

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 65.

² - إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج 5، مرجع سابق، ص 283.

³ - Mai Lequan: La philosophie morale de Kant, Ibid, p 101.

⁴ - نقلا عن: محمد عثمان الخشت: فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكلطية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ص 100.

لقد تعلم كانط من روسو احترام الطبيعة الإنسانية، وفصل الأخلاق عن المعرفة والعلم، وأهمية القلب والوجدان: فقد أخذ كانط عنه -روسو- شعوره العميق بيقين الضمير الذي نستشعره في وجداننا استشعارا مباشرا ليس إلى الارتباب فيه سبيل.¹

والتالي رغم أن كانط كان يعتبر بفعل فلسفة التنوير أن العقل هو أساس كل شيء في الإنسان أصبح مع روسو يؤكد على أهمية القلب والوجدان وذلك بتمجيد الشعور وإنقاذ الدين من العقل.

وخلاصة ما جاء به روسو هو أنه على الرغم من أن العقل يتجه اتجاهها معاديا للإيمان بالله والدين والخلود، فإن الشعور يؤيدها تأييدا كبيرا. لماذا لا نثق إذا بشعورنا الفطري هنا بدل أن نستسلم إلى يأس الشك المجذب الذي يسوقنا له العقل.² وهذا طريقا سلكه كانط خروجا من ظلام الإلحاد الذي كان فيه بفعل فلسفة التنوير.

لقد أعجب كانط بهذا الرأي إعجابا كبيرا: وسره أن يجد في روسو زميلا يشاركه في مخاطرة الخروج من ظلمة عدم الإيمان، فكان كلاهما يستهدف العثور على الطريق لى الله، واختار روسو طريق القلب واختار كانط طريق العقل، فقد كان روسو هو الذي دفع فلسفة إمانويل كانط الدفعة الأخيرة.³ فإذا كان تأثير روسو في كانط يظهر جليا وبوضوح، فإن هذا لا يعني أبدا أن كانط قد اتفق تماما مع روسو في كل أفكاره، بل على العكس من ذلك، فهناك اختلافات جوهرية بينهما .

إن الفطرة الأخلاقية عند روسو أصبحت لا تقنع بذلك النوع من التدفق الوجداني، وأخذ كانط يتساءل: (... ماذا تكون الحقيقة إذا كان هنالك قانون أخلاقي مطلق منقوش في قرارة القلوب؟⁴ ومنه بناء روسو للأخلاق على أساس الشعور والتدفق الوجداني أمر لم يعد يقتنع به كانط.

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 66.

² - ول ديورانت: قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 325.

³ - هنري توماس: أعلام الفلسفة، كيف نفهمهم، ترجمة هينري أمين، مراجعة زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964، ص 277.

⁴ - عثمان أمين: المرجع نفسه، ص 67.

وبالتالي يعد كانط من أكثر الفلاسفة تأثراً بروسو في العديد من جوانب فلسفته، فقد كان السبب المباشر لتحويله من المسائل المعرفية إلى المسائل الأخلاقية والتربوية، إلا أن هذا التأثير خف بعد ذلك، فإذا كانت هناك أوجه تشابه كثيرة بينهما، فهناك كذلك أوجه للاختلاف، فلقد اعترض كانط على كثير من الأفكار التي قدمها روسو، وقد كان هذا الاعتراض نابعا من الاختلاف العميق بينهما في الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه الأخلاق. فإذا كان روسو قد بناها على أساس الشعور الأخلاقي، إذن كانط رأى أن الأخلاق يجب أن تؤسس على احترام القانون الأخلاقي النابع من العقل.

لقد آمن روسو أن الإنسان خير بطبعه ما لم تمتد إليه يد البشر، غير أن كانط لا يرى هذا ويؤكد أن: الإنسان بطبيعته ليس كائنا أخلاقيا بالمرّة فهو لا يصير كائنا أخلاقيا إلا عندما يرتقي عقله إلى مفهومي الواجب والقانون.¹ إذن إن الإنسان حسب كانط ليس خيرا ولا شريرا بالطبع ولا يصبح كائنا أخلاقيا إلا بارتقاء العقل إلى مفهومي الواجب والقانون عكس روسو، فالاختلاف الجوهرى بينهما يكمن في أصل الطبيعة الإنسانية. ومن بين الاختلافات بينهما نجد أن: روسو نفسه لم يرض كانط تمام الرضى، لأن مبادئه الأخلاقية لم تصغ صياغة دقيقة، والذي نجده عنده أشبه بأن يكون هو الشعور بالقانون الأخلاقي لا تعريفه، وهو لا يكاد يجاوز فكرة الضمير، وهو أشبه بأن يكون أداة للقانون من أن يكون هو القانون نفسه.²

وإذا عدنا إلى فكرة روسو عن الحالة المدنية، فإننا نجد أنها تعود بآثار على المجتمع الإنساني، من بينها العدل، الأخلاقية، ووعيهم للواجب، ونضيف إلى ذلك الحرية الأخلاقية التي نجدها أيضا عند كانط، فيصرح روسو قائلا: "الحرية الأخلاقية تختلف عن الحرية الطبيعية التي نفتقدها عن طريق العقد الاجتماعي، والحرية المدنية التي تحددها الإرادة العامة، فالحرية الأخلاقية وحدها تجعل الإنسان سيد نفسه."³

¹ - إمانويل كانط: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟، تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1، 2005، ص73

² - عبد الرحمان بدوي: فلسفة الدين والتربية عند كنت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص120.

³ - Jean Ferrari: les sources Françaises de la philosophie de Kant, librairieKlirc. Ksieck, Paris, 1979, p 189.

إن هذا الاستقلال للقانون الأخلاقي هو تعبير أسمى لطبيعتنا، فحسب روسو هذا القانون الذي يتكلم بصوت الواجب، إنه ليس جسما غريبا عنا أو شيئا محتوما علينا من الخارج بل هو أرقى تعبير للطبيعة الإنسانية. وبالتالي نلمس اقترابا في معنى الحرية بين كانط وروسو، هذه الحرية التي يعتبرها كانط حرية لها حركتان هما: وضع القانون، والخضوع له عن طريق الواجب، استقلال الإرادة عنده ليس فقط الخضوع للقانون، بذلك يتحول إلى مجرد آلة، ولكنها هي عليا هذا القانون أيضا.¹ وفي ما يخص الإرادة والحرية، فإن روسو يؤيد كانط على أهمية الإرادة بالنسبة إلى الإنسان، حيث أن روسو يعتبر الإرادات يجب أن تؤثر بعضها في بعض، وأن الناس يجب أن يتعلموا على تربية بعضهم البعض، فلم تعد الفضيلة قائمة على الكيان الفردي بل هي في العلاقات الصحيحة بين الناس، ويجب أن نقيم جمهورية من الإرادات.

وفي الأخير يمكن القول أن تأثر كانط بأفكار روسو الأخلاقية والتربوية كان متأثرا بينا باعترافه الشخصي، وبالتالي فقد شكلت مصدرا أساسيا لتأسيس الفلسفة الكانطية، فإذا كان كانط قد أنقذ في الإنسان العقل والحرية المجردة وتخلي عن باقي المصالح والأهواء والميول، فإن روسو - على العكس من ذلك - قد رجع إلى الإنسان بأكمله وأعطى له أهمية غير متناهية، ليعيد له شرفه، وذلك بالمطالبة بالحقوق الحقيقية والتمتع بالحرية الواقعية، فرغم الفروق الجوهرية بينهما، فإن كانط استفاد كثيرا من روسو، وأعطى لأعمال روسو تأويل لا يمكن إهماله، وإذا كان روسو قد أيقظ كانط ورفع الغشوة عن بصيرته، فإن كانط قد أتم مشروع روسو الفلسفي.

2- تعريف مصطلح الأخلاق (Morale):

أ- التعريف اللغوي:

معظم معاجم اللغة عرفت الخلق بأنه حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من غير حاجة إلى فكر وروية. والأخلاق في اللغة جمع خلق، وهو العادة، والسجية، والطبع، والمروءة، والدين. وعند القدماء ملكة تصدر

¹ - Jean Ferrari: Ibid, p 253.

بها الأفعال عن النفس من غير تقدم روية وفكر وتكلف. فغير الراض من صفات النفس لا يكون خلقاً، كغضب الحكيم، وكذلك الراض الذي تصدر عنه الأفعال بعسر وتأمل، كالبخيل إذا حول الكرم.¹

وبالتالي لفظ الأخلاق يطلق على كل الأفعال الصادرة عن النفس سواء كانت محمودة أو مذمومة. حيث يقول ابن منظور: "الخلق بضم اللام وسكونها، هو الدين والطبع والسجية، وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقيحة، والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة، ولهذا تكررت الأحاديث في مدح حسن الخلق في غير موضع كقوله: من أكثر ما يدخل الناس الجنة تقوى الله وحسن الخلق. وقوله: أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً. وقوله: إن العبد ليذكر بحسن خلقه درجة الصائم القائم، وقوله: بعثت لأتمم مكارم الأخلاق. وكذلك جاءت في ذم سوء الخلق أيضاً أحاديث كثيرة، وفي حديث عائشة رضي الله عنها: كان خلقه القرآن، أي كان متمسكاً به وبآدبه وأوامره ونواهيه وما يشتمل عليه من المكارم والمحاسن والألطف".² إذن الخلق هو ملكة خاصة بالنفس الإنسانية تصدر بها الأفعال من غير تكلف وتصنع.

ب- التعريف الاصطلاحي:

إن الأخلاق علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر، ويبدو أن هناك ثلاثة مفاهيم ينبغي التمييز بينها:

1- الأخلاق: أي مجمل التعاليم المسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم والحض على الاقتداء بها.

2- العلم العملي: وموضوعه سلوك الناس (أو حتى الكائنات الحية عموماً، كما يرى سبنسر)، بصرف النظر عن الأحكام التقويمية التي يطلقها الناس على هذا السلوك.

¹ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مادة: الأخلاق، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، 1982، ص 49.

² - ابن منظور الأفرريقي: لسان العرب، ج10، دار صادر، بيروت، ط1، 1990، ص ص 86-87.

3- العلم: الذي يتخذ موضوعاً له مباشرة الأحكام التقييمية على الأعمال الموسومة بأنها حسنة أو قبيحة. وهذا ما نقترح أن يسمى علم الأخلاق **1. éthique** والمقصود به معرفة الفضائل، وكيفية اقتنائها، لتزكو بها النفس، ومعرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس.

إذن علم الأخلاق: هو علم يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضاً، ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم، وينير السبيل لعمل ما ينبغي.² وعلم الأخلاق هو العلم الذي يبحث في الأحكام الخاصة بالخير والشر والفضيلة، لمعرفة ما يجب على الإنسان فعله لبلوغ السعادة وتكلم الفلاسفة على طبيعة الوجدان، والضمير، وطبيعة الخير والعدل والواجب والمحبة، وبذلك بنوا جميع المفاهيم الخلقية التي تصورها على الأسس المستمدة من مبادئهم الفلسفية العامة.

وبالتالي لقد تعددت وتطورت تعريفات علم الأخلاق عبر تاريخ الفكر، ويمكن أن نضع تعريفاً لعلم الأخلاق، بأنه الدراسة العلمية للقيم الإيجابية والسلبية وللفضائل السامية، في ضوء مبادئ ومعايير أخلاقية، تستند إلى العقل، وذات صفة عامة وثابتة تحكم كل أفعال الإنسان بغض النظر عن الزمان والمكان.

3- أساس القيمة الخلقية :

إن المقصد العملي لكانط لا يتجه إلى واقعة الظاهرة، بل يستهدف غاية المعيار الأخلاقي، هنا تنفتح لكانط مملكة الأخلاق التي يبدأ بمعالجة أهم محورها في كتابه الأول "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" (1785) وفي هذا الكتاب يتم تطوير المنظومة الأخلاقية.

¹ - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A-G، مادة: أخلاق، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص 371.

² - أحمد أمين: كتاب الأخلاق، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1921، ص 02.

وتتميز ميتافيزيقا الأخلاق من ميتافيزيقا الطبيعة بكون الأولى تتناول قوانين ما يجب أن يكون، بينما الثانية تتناول قوانين ما هو كائن. وميتافيزيقا الأخلاق لن تستمد إذن قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية، ولا من عادات الناس وآيينهم، بل من العقل ذاته مباشرة.¹

إذن ميتافيزيقا الأخلاق تستمد قوانين الأخلاق مباشرة من العقل فهي لا تستعين بعلم النفس ولا بعلم الإنسان لكي تستخلص منها قواعد كلية مطلقة بل من العقل وحده. ولهذا السبب: فإن ميتافيزيقا الأخلاق ضرورية ضرورة لا غنى عنها، لا عن دافع من دوافع التأمل المجرد فحسب يستهدف البحث في مصدر القواعد الأخلاقية الموجودة في عقلنا وجودا قبليا.² ويقصد كانط من الميتافيزيقا هنا المعرفة القبلية بموضوع ما، عن طريق التصورات المحضة، إنها المعرفة القادرة على تجوز الشكلية المنطقية البحتة، والتجريبية البحتة، والتي تستطيع بواسطة العقل وحده أن تحدد موضوعها.

ومن أهم المواضيع الرئيسية في هذا الكتاب، نجده في مقدمته يبدأ كانط بتحديد مكان الفلسفة الخلقية بين أقسام الفلسفة المعروفة، فيشير أو لا إلى التقسيم اليوناني للفلسفة منطوق وطبيعة وأخلاق وما بعد الطبيعة، ثم ينتقل بعد هذا التقسيم المبدئي ويذكر أن المعرفة العقلية إما أن تكون مادية أو صورية.

أما المعرفة المادية فإنها تتناول موضوعات واقعية نجدها في التجربة، والمعرفة الصورية هي التي تتناول قوانين الفكر الكلية، ويسمى كانط الفلسفة الصورية بالمنطق، أما الفلسفة المادية فهي على نوعين: النوع الأول يتصل بالطبيعة والعلم، أما النوع الثاني فإنه يبحث في الحرية، وهي من محاور الفلسفة الأخلاقية.

وفي هذا يقول كانط: "الفلسفة الصورية تسمى المنطق، أما الفلسفة المادية، وهي التي تتناول بالبحث موضوعات بعينها والقوانين التي تخضع لها هذه الموضوعات، فهي تنقسم بدورها إلى قسمين. إذ أن هذه القوانين

¹ - عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 281.

² - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2،

إما أن تكون قوانين للطبيعة أو قوانين للحرية. ويسمى العلم الذي يعالج الأولى بالفيزيقا والذي يعالج الأخرى بالأخلاق".¹

إن كانط يشير في هذا الكتاب إلى فكرة القانون الخلفي، وكيف أنه ينطوي على ضرورة مطلقة، وكيف أن هذا القانون يكون مصدرا للإلزام الخلفي، وكيف أنه بمعزل عن التجربة وأنه قائم على مبادئ أولية عقلية خالصة: وإن كل إنسان لابد أن يسلم بأن قانونا يراد له أن يكون قانونا أخلاقيا، أعني قاعدة التزام، لابد أن يحمل طابع الضرورة المطلقة.²

ثم بعد ذلك يتعرض كانط في مقدمة هذا الكتاب لأهداف "ميتافيزيقا الأخلاق"، وذلك من خلال بحثه عن فكرة الإرادة الحرة بتحليل وعرض المبادئ الخالصة لهذه الإرادة الحرة، ويرى أنه لابد من وضع ميتافيزيقا الأخلاق وذلك لسببين أو لهما: إرضاء حاجة الفكر الذي يريد أن يكشف بالفعل عن أصل المبادئ العملية وثانيهما: إقامة الأخلاق على أساس متين من أجل أن يبين استقلال هذه المبادئ العملية عن التجربة، بما تحمله من بواعث وظروف، ويتسم هذا الاستقلال لمبادئ الأخلاق بطابع الضرورة المطلقة.

ولقد اتبع كانط في هذا الكتاب منهجان: أولهما المنهج التحليلي الذي يتناول من خلاله الأحكام الخلقية التي تصدر عن الضمير العام ويصل عن طريق تحليلها إلى المبدأ الذي تقوم عليه، وثانيهما المنهج التركيبي الذي يبدأ من فكرة الحرية وينتقل منها إلى الوجوه التي يحددها الضمير العام أي فكرة الواجب.

وفي هذا يقول كانط: "لقد اتبعت في هذا الكتاب منهجا رأيت أنه أنسب المناهج حين يسير الإنسان من المعرفة المشتركة إلى تحديد مبدئها الأعلى بطريقة تحليلية، وحين يعود فيسير بطريقة تركيبية من امتحان هذا المبدأ ومصادره إلى المعرفة التي سيتم تطبيقه عليها".³

¹ - إمانويل كانط: المصدر السابق، ص ص 03-04.

² - المصدر نفسه، ص 08.

³ - نفسه، ص ص 13-14.

وفي الأخير إن الهدف من هذا الكتاب هو البحث عن المبدأ الأعلى للأخلاق، وتثبيت دعائمه وهو مبدأ الحرية: فهذا الكتاب في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لا يزيد عن كونه محاولة للبحث عن المبدأ الأعلى للأخلاق وتثبيت دعائمه.¹ ومبدأ الحرية هو المبدأ الأنسب لتأسيس الأخلاق.

4- الحرية الأخلاقية عند كانط:

إن الحياة الأخلاقية تدعونا إلى القول بوجود الحرية* لأننا إذا لم نسلم بوجودها نكون قد هدمنا الأساس الذي يستند إليه الواجب الأخلاقي أو بالأحرى نكون قد هدمنا الحياة الأخلاقية برمتها، فما دام على الإنسان أخلاقيا أن يفعل كذا، ولا يفعل كذا، فهو حر في اختيار الأفعال التي تنسجم مع الواجب الأخلاقي. ويعتبر مفهوم الحرية حجر الأساس في كل النسق المعماري للعقل العملي المجرد، بوصفها شرطا للقانون الأخلاقي لا بوصفها موضوعا للفهم.² إذن الحرية هي شرط القانون الأخلاقي.

إن الإنسان يعتبر موجودا أخلاقيا لأنه كائن عاقل يملك من الفعل والإرادة ما يستطيع معه تجاوز مستوى الغريزة والتسامي إلى مستوى السلوك الأخلاقي الحر، فالإنسان حيوان أخلاقي لأنه كائن حر يملك حرية الاختيار: وهكذا فإن الإنسان بمقدار ما يكون أخلاقيا يكون عاقلا، ويكون بذلك حرا، وبمقدار ما يكون لا أخلاقيا يكون لا عقلانيا، ويكون بذلك عبدا لرغباته الطبيعية. إن ثواب الفضيلة لا يكون في السعادة، بل في الكرامة والحرية.³ إذن الأخلاق عند كانط تقوم على الحرية.

والشرط الأول اللازم توافره حتى يصبح المثل الأعلى الأخلاقي حقيقة واقعة، هو الحرية. وعنده أنه حيث لا تكون حرية لا تكون أخلاق، ولا أخلاقية من غير حرية.⁴ وبالتالي الحرية هي القوة العظمى في الحياة البشرية

¹ - إمانويل كانط: المصدر السابق، ص 13.

*- الحرية هي حالة الكائن، الفاعل خيرا أو الفاعل شرا على حد سواء، الذي يجزم أمره بعد روية وهو يعلم الأمر حق العلم؛ والفاعل الذي يعرف ما يريد، ولماذا يريد، والذي لا يتصرف إلا بمقتضى الأسباب التي يوافق عليها. (أنظر: أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني H-Q، ص 729)

² - فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 63.

³ - محمد مهراون رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1998، ص 156.

⁴ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 119.

كلها، ولكنها في الوقت نفسه الخطر الأعظم الذي يتهدها باستمرار، فمن طبيعة الإنسان أن يجيا دائما على هذا الخطر؛ فالحرية هي دعامة الحياة الأخلاقية، ولولاها لما كان الإنسان كائنا أخلاقيا، فلا أخلاق من دون حرية. وليس يكفي أن نقول إن حرية الإنسان الأخلاقية نعمة ونقمة معا، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن الإنسان يحمل خطره في ذاته أعني في صميم القوة الإبداعية التي تكون صميم وجوده، وعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى تواجهها أخطار من الخارج، نجد أن الإنسان وحده هو الموجود الذي يواجه الخطر من الداخل.¹ هذا هو السبب في أن فلاسفة الأخلاق طالما حذروا الإنسان من نفسه، وطالما دعوه إلى مقومة ذاته، حتى لقد أحوالوا الأخلاق إلى شبه صراع ضد الذات.

إن الفعل الأخلاقي لا يستمد إلا من إرادتنا وكياننا الداخلي، لذلك لا يكون هذا الفعل حرا إلا إذا اشتق من الإرادة الداخلية للإنسان، لهذا السبب تريد الحرية دائما أن يكون هذا الفعل إملاء لما يجول في هذا الكيان الذي لا يخرج إلا لذاته.² هذا هو السبب الذي يجعل الفعل الأخلاقي فعلا حرا، فلا يكون حرا إلا باشتقاقه من الإرادة الداخلية للإنسان، وبالتالي الفعل الأخلاقي يعين من طرف الجزء الحر والعقلي من الإنسان. إن الفعل الأخلاقي يستلزم حرية الاختيار، بمعنى أن الإنسان يملك حرية الاختيار أو الإرادة الحرة في اختياره لفعل إما أخلاقي أو لا أخلاقي، نستطيع أن نضيف أيضا أن الأخلاق التي يدلي بها كانط حرة، لأنه حسب تعبيره هي التي تخلق موضوعها، بمعنى أنه ليس معينا من طرف شيء يختلف عنها، هذا ما يميزها أصلا عن العلم أو التجربة التي تعين موضوعها من طرف العالم الخارجي.³

يرى كانط أن الأخلاق المناسبة هي أخلاق الصورة لا أخلاق المادة، لأنها تقع في منزلة أعمق من النية على أن تجعل قيمة الخير والشر يقوم في حال النفس، ولما كان القانون الأخلاقي لا يطبع غير نفسه، ولا يأمر غير نفسه فإنه صورة محضة، والأمر الأخلاقي لا يمكن أن يكون مطلقا وقطعيا إلا لأنه يتعلق بالصورة فحسب،

¹ - زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مصر، ط1، 1969، ص 32.

² - Julien Benda: Kant, les classiques de la liberté, les trois collines, Paris, 1948, p 09.

³ - Ibid, p 15.

وقواعد الفعل يجب أن تتحدد بصورة التشريع الكلي وحده، وبالتالي في الأخلاق الكانطية يجب معرفة أو تحديد قيمتها من خلال صورتها وليس من خلال المادة التي تخضع لها تجريبيا ومنه المبادئ العملية هي التي يمكنها تأسيس الأخلاق: وإن كل كائن لا يمكنه أن يفعل فعلا إلا تحت تأثير فكرة الحرية، فهو من وجهة النظر العملية كائن حر حقا، أي أن جميع القوانين المرتبطة بالحرية ارتباطا لا ينفصم تصلح للانطباق عليه تماما كما لو أن إرادته في ذاتها ولأسباب تقرها الفلسفة النظرية قد اعترف بحريتها اعترافا صحيحا.¹

يرى كانط أن هذا المنهج الذي لا يسلم بالحرية إلا في صورة الفكرة التي تؤسس الكائنات العاقلة عليها أفعالها منهج يفني بغرضنا، ويقر كانط أنه يسير عليه لكي لا يلزم نفسه بإثبات الحرية من الوجهة النظرية كذلك؛ لأن القوانين نفسها التي ستكون ملزمة بالنسبة لكائن حر حرية حقة ستصلح كذلك لأن تنطبق على كائن لا يمكنه أن يقوم بفعل من الأفعال إلا إذا كان واقعا تحت تأثير فكرة حريته الذاتية.

و الإرادة الحرة خاصة تتميز بها جميع الكائنات العاقلة، والإنسان لا يستطيع أن يفعل فعلا إلا تحت تأثير فكرة الحرية. لأننا نتصور ذلك الكائن عقلا عمليا أي عقلا يملك العلية بالقياس إلى موضوعاته. ولكنه عقل لا يتلقى توجيهات أحكامه من الخارج، فإرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون ذاتية إلا بالقياس إلى فكرة الحرية. وهذه الإرادة الحرة من وجهة النظر العملية تتصف بها جميع الكائنات العاقلة، وهي العلة الحرة لأفعالها.² فالحرية المقصودة هنا هي تلك الحرية المتواجدة في العالم المعقول والمتجوزة لكل شروط عالم الحس.

وتبتدى لنا فلسفة كانط، من حيث الأخلاق، نازعة نزوعا صريحا إلى الحرية: فهي تريد أن لا يكون الفعل الأخلاقي صادرا عن إرادتنا الحرة. ومهما تكن نتائج الفعل أخلاقية فهو لا يعد أخلاقيا، إذا صدر عن خضوع لإرادة خارجية. فمناط أخلاقية الفعل عند كانط انبثاقه من "ناموسه الذاتي"، وصدوره عن كيانه

¹ - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 107.

² - فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص 64.

"الداخلي"¹. ومنه الأخلاق عند كانط تنزع نزوع صريح إلى الحرية والفعل يكون أخلاقيا إذا صدر عن خضوع لإرادة داخلية حرة.

وتعتمد الحالة الأخلاقية عند كانط على الحرية، ولا بد أن تظهر "بطريقة تلقائية" بعيدا عن العلاقة بين السبب والنتيجة، وهذا يعني أن الفضيلة والسعادة لا يمكن أن يكون الواحد منهما محمولا للآخر. والرغبة في وضع أحدهما كمحمول للآخر سوف يتضمن حرقا متعمدا للحرية بتعريفها على أنها الحد الثالث أو الشرط الثالث - للحدين الآخرين -². هذا ما يسميه كانط بالحرية غير المشروطة والتي لا بد أن تظهر بطريقة تلقائية عفوية، وبهذه الطريقة يثبت كانط أن الحرية متحررة أو خارج نطاق الرغبات البشرية؛ فالرغبة في وضع الفضيلة أو السعادة أحدهما كمحمول للآخر يعتبر حرق متعمد للحرية، وبالتالي الحرية هي الحد اللامشروط للعلاقة بين السعادة والفضيلة. وجملة القول إن نظرية الحرية على نحو ما يريد لها كانط، إنما تهدف إلى تخليص الإنسان من سيطرة الجسم وطغيان المحسوس؛ وتعتبر الحرية شرط ضروري للقانون الخلقى ومبدأ أعلى للأخلاق.

ولما كانت الأخلاق لا تصلح قانونا لنا إلا من حيث إننا كائنات عاقلة، فينبغي لها كذلك أن تكون صالحة لجميع الكائنات العاقلة، ولما كان من الواجب أن تستمد من خاصية الحرية وحدها، فإن من الواجب كذلك أن نثبت أن الحرية خاصة تتصف بها إرادة جميع الكائنات العاقلة.³ إذن ينبغي أن نفترض الحرية خاصة تتميز بها إرادة جميع الكائنات العاقلة؛ بما أن العقل نفسه هو مصدر مبادئه بوصفه عقلا عمليا أو إرادة كائن عاقل عليه أن يعد نفسه حرا، لأن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة ذاتية إلا بالقياس إلى فكرة الحرية، وهكذا ينبغي لمثل هذه الإرادة من وجهة النظر العملية أن تضاف إلى جميع الكائنات العاقلة، لأن العقل الذي يعي الحرية تتعرف عليه من خلالها، إذن مفهوم الحرية هو مرآة العقل، وإرادة الاستقلال الذاتي هي إرادة العقل العملي الخالص.

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 122.

² - كرسنوفر وانت، أندرجي كليموفسكي: أقدم لك كانط، مرجع سابق، ص 98.

³ - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 107.

من الضروري لكل ما يحدث أن يتحدد حتما وفقا لقوانين الطبيعة، وأن هذه الضرورة الطبيعية ليست كذلك تصورا مستمدا من التجربة، ومرجع هذا في الحقيقة إلى أنه تصور ينطوي على تصور الضرورة، وبالتالي على تصور معرفة قبلية. ولكن تصور الطبيعة هذا، تؤيده التجربة ولا مفر من افتراضه إذا قدر للتجربة، أي للمعرفة المتناسقة بموضوعات الحواس حسب قوانين كلية، أن تصبح أمرا ممكنا. من أجل ذلك كانت الحرية فكرة من أفكار العقل يحيط الشك بحقيقتها الموضوعية في ذاتها، بينما الطبيعة تصور من تصورات الفهم، يثبت حقيقته الواقعة، ولا بد له أن يثبتها، بالأمثلة التي تقدمها التجربة.¹

عندما نقول إن هذا الشيء يحدث من علة سابقة، فهذا أمر تدل عليه التجربة، لكن عندما نقول ثمة ضرورة لهذا الشيء، فهذا أمر يدرك قبل التجربة، أي يعني بالعقل النظري المحض، فكانت الحرية فكرة من أفكار العقل يحيط الشك بحقيقتها الموضوعية في ذاتها، وكانت الطبيعة تصور من تصورات الفهم يثبت حقيقته الواقعة وفي هذا تناقض؟ ترى ماهو السبيل لحل هذا التناقض؟

إن حل هذا التناقض يعود إلى القول بأننا حين نصف الإنسان بأنه حر فإننا نتصوره على نحو ما، بينما حين نقول عنه إنه خاضع لقوانين الطبيعة بوصفه جزء منها فإننا نتصوره على نحو آخر، الإنسان يتصور على أنه عقل، أي الذي يعد نفسه على هذا النحو سيستقر في نظام آخر من الأشياء وفي علاقة بمبادئ محددة من نوع آخر مختلف تماما، والذي يتصور نفسه عقلا لكن مزودا بإرادة وبالتالي بعلية.²

رغم أن الضرورة الطبيعية شأنها شأن الحرية لكن الحرية ليست تصورا مستمدا - أو منتزعا - من التجربة بل ولا يمكن أن يكون كذلك لأن هذا التصور يظل باقيا دائما رغم أن التجربة تكشف عن عكس ما كان يجب أن يحدث إذا افترضنا أنفسنا أحرارا، وبما أن تصور الحرية يتضمن في ذاته تصور الضرورة، فهذا أمر لا يتم إلا بمعرفة قبلية سابقة على التجربة: ونقول إن الإنسان في هذه الحالة يختلف تماما عن الأول وخاصة حين يتصور

¹ - إمانويل كانط: المصدر السابق ، ص 120.

² - عبد الرحمان بدوي: الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، بيروت، (د ط)، 1979، ص ص 101-102.

نفسه ظاهرة في العالم المحسوس، ويخضع بالتالي عليته إلى قوانين الطبيعة في النهاية يدرك الإنسان عندما يتصور نفسه على هذا النحو المزدوج، هذا أمر يتأسس من ناحية شعوره بذاته بوصفه عقلا أي موجودا مستقلا في استعماله لعقله عن الانطباعات الحسية.¹

وصفوة القول إن الإنسان بوصفه ظاهرة يخضع لقوانين الطبيعة، ولكن بوصفه مزودا بالعقل، فإن له عليه خاصة به المتمثلة في الإرادة التي يحكمها العقل والمستقلة عن الميول والنوازح ولا يتأثر العقل بهذه الميول الحسية، وهذا هو السبب في أن الإنسان ينسب لنفسه إرادة متميزة تماما عن الميول الحسية، عليتها تقوم على العقل، حتى أنه يتصور الأفعال المعارضة لميوله على أنها ممكنة، بل وضرورية.

إذن يتحول العقل بواسطة الفكر في عالم معقول إلى عقل عملي لا يتجاوز حدوده، ولن يتجاوزها إلا إذا أراد وهو ينفذ في هذا العالم ويتصور نفسه فيه، وفي نفس الوقت يحس بنفسه فيه، فأهم شيء يميز النظرية الأخلاقية عند كانط أنه اعتبر العقل الخالص يمكن أن يكون عقلا عمليا. وبما أن الطبع العقلي الذي يؤسس أخلاقية الإنسان والذي يجعله جديرا بالاحترام ويجعله غير متسامح، وبما أن الإنسان ليس موضوعا أخلاقيا إلا إذا كان حرا، كما أنه لا يملك هذه الحرية إلا بطبعه العقلي لأفعاله ووجوده الذاتي، نقول أن الأخلاق هي موضوع الحرية؛ لأنها وحدها تجعل الإنسان يرجع إلى ذاته، أي إلى كيانه الداخلي، وبالتالي يملك إرادة حرة تختار وتأمّر في نفس الوقت معتمدة على العقل في صدور أفعالها، وبالتالي الإرادة الحرة هي أساس كل الحياة الأخلاقية .

5- الإرادة الخيرة:

تعتبر الإرادة الخيرة* المبدأ الأخلاقي الأول، والذي يعد بمثابة الدعامة الأساسية لكل عمل أخلاقي، فيرى كانط أن الناس جميعا يرون أن "الإرادة الخيرة" هي وحدها الخير الأقصى، لأنها خير مطلق يتخطى جميع الظروف والأحوال، بل هي خير في ذاته. وفي هذا يقول كانط: "من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم. أو

¹ - عبد الرحمان بدوي: الأخلاق عند كانط، مرجع سابق، ص 102.

* - هي التي تعمل بمقتضى الواجب دون أي اعتبار آخر، ولهذا فهي الشرط الضروري والكافي للحلقة. (أنظر: مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص 41).

خارجه، لا يوجد شيء يمكن عده خيرا على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو: الإرادة الخيرة".¹
وعليه يبدو أن الإرادة الخيرة هي الشرط الذي لا غنى عنه لكي يكون الإنسان خليقا بالسعادة، وبالتالي الإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعد خيرا في ذاته أو خيرا مطلقا أو خيرا غير مشروط، فالإرادة الخيرة يجب أن تكون خيرة في كل الظروف ومهما كانت الأحوال.

وإذا انعدمت الإرادة الخيرة من أي عمل أخلاقي، فإنه يصبح عندئذ عدم الصبغة الأخلاقية، نجد أن هذه الإرادة إذا لم تنجح في تحقيق ما تريد تظل تسطع كجوهره ثمينه لها قيمتها في ذاتها: ومعنى هذا أن ما يكون جوهر الإرادة الخيرة ليس إنتاجها أو نجاحها، أو سهولة بلوغها الغرض المنشود، وإنما هو النية^{*} الطيبة.²

إن الإرادة الخيرة شرط ضروري لصيغ أي فعل بالصبغة الأخلاقية، فهي لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها، بل هي خيرة في ذاتها لا بعواقبها، لوجود النية الطيبة: وهكذا تكون "النية" هي العنصر الأساسي في الأخلاق كلها، ما دامت الإرادة الخيرة في ذاتها وليس بالنتائج التي تترتب عليها.³

إذن الإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها بما تصنعه أو تحققه بل هي تسمو على جميع آثارها، لأنها تستمد خيريتها من صميم نيتها، فلا بد من النية التي تعد بمثابة العنصر الجوهرية للأخلاقية^{**} ما دامت الإرادة خيرة بذاتها لا بعواقبها لبلوغ الخير المنشود.

ولقد ذهب "كانط" إلى أنه لا بد في تأسيس الأخلاق من الصدور عن شيء هو خير بإطلاق، بحيث يكون شرطا وسببا في كل قيمة أخلاقية، وليس هذا الشيء إلا ما سماه بـ "الإرادة الخيرة"⁴. إذن تعتبر الإرادة الخيرة شرط ضروري وسبب كافي لتأسيس الأخلاق.

¹ - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 17.

^{*} - النية هي القصد إلى الفعل، أو هي عزم القلب على الشيء، وتوجهه إليه توجهها تماما حتى يستقر عليه. والنية مرادفة للقصد. (أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 513).

² - Joseph Vialatoux: la morale de Kant, P.U.F, Paris, 1963, p 17.

³ - محمد مهراڤ رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 158.

^{**} - يطلقها كانط على التوافق التام مع القانون الأخلاقي وتلاقي الإرادة والقصد مع فكرة الواجب. (أنظر: مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص 35).

⁴ - طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2000، ص 35.

والحديث عن الإرادة الخيرة يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن الواجب لأن ما يلجأ على الإرادة الخيرة بصفة الخير ليس هو النتائج الخيرة التي تترتب عليها بل هو الطابع الإلزامي الذي يتسم به فعلنا حين يجيء مطابقا للقانون الأخلاقي.¹ والإرادة الخيرة حسب كانط هي إرادة العمل بمقتضى الواجب، أي الواجب وحده دون اعتبار لمصلحتنا أو أنايتنا، فهي مستقلة استقلالاً تاماً، وتستمد ناموسها من ذاتها وحريتها من داخلها، فهي التي تعمل بمقتضى الواجب دون أي اعتبار آخر.

ولكن الإرادة لا تكون مستقلة إلا من حيث أنها في صميمها متحدة بالعقل، وإذن مستقيمة وطيبة. وعلى هذا نبدأ من فكرة الإرادة الخاضعة للعقل فنصل إلى فكرة الإرادة التي تعطي نفسها قانونها، إرادة متفكرة مع العقل، إرادة طيبة. ويقرر كانط أن هذه الإرادة تفسر الأمر الجازم والاحترام. فمن حيث أنها شاملة مستقلة، ومن حيث أنها فردية أي متحدة بحسائية، تكون ملزمة بالاحترام لقانون الواجب.² وهكذا نصل إلى ما يسميه كانط المبدأ الأعلى للأخلاقية، ألا وهو "مبدأ استقلال الإرادة" بالمعنى الواسع لكلمة الإرادة الحرة. وجملة القول الإرادة الخيرة باعتبارها المبدأ الأخلاقي والشرط الضروري والكافي للخلقية، فهذه الإرادة تستمد خيريتها من صميم نيتها مادامت خيرة بذاتها، كما أنها تعمل بمقتضى الواجب دون أي اعتبار آخر، فهي الخير الأسمى وهي الشرط لكل خير ولكل تطلع للسعادة.

6- الواجب الأخلاقي كأساس للإرادة الخيرة :

إذا كانت الإرادة الخيرة عند كانط هي إرادة الفعل بمقتضى الواجب* دون أي اعتبار آخر، فإن معنى هذا أن الإرادة الخيرة لا تخضع لأي قانون سوى قانون الواجب، فكل فعل أخلاقي ينبغي أن يؤدي احتراماً للواجب .

¹ - مصطفى عيده: فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص 63.

² - إميل بوترو: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص 318.

* - الواجب؛ إلزام أخلاقي مطلق. ويقال بوجه خاص على الأمر المطلق عند كانط. وهو صادر عن إرادة خالصة إلى إرادة منفعة بميل حسية. ويصاغ هكذا عمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانوناً كلياً للطبيعة. (أنظر: مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص 673).

والفعل الذي يصدر عن "الواجب" لا تتوقف قيمته الأخلاقية على النتائج التي يحققها أو الغايات التي يسعى للوصول إليها، وإنما تتوقف قيمته على "المبدأ" أو "القاعدة" التي يستوحىها الفاعل في أدائه لهذا الواجب. ولهذا يقرر "كانط" أن صدور الفعل بدافع الشعور بالتعاطف أو الرحمة أو المحبة لا يجعل للفعل أدنى قيمة خلقية. فالواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان، كما لا يقوم على التجربة، بل يقوم أولاً وبالذات على احترام القانون وبذلك يكون الواجب هو أداء الفعل احتراماً للقانون.¹

وفي هذا يقول كانط: "الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون".² إذن الواجب يعرفه كانط بأنه: "ضرورة إنجاز الفعل احتراماً للقانون".³

إذن يسمى الفعل أخلاقياً إذا كان ملتزماً بأمر مطلق غير مشروط بشرط و صادراً عن الإرادة الخيرة. ولتوضيح طبيعة الإرادة الخيرة يستعين كانط بفكرة الواجب؛ ذلك لأن الإرادة التي تعمل وفقاً للواجب هي إرادة خيرة، ولهذا يفرق كانط بين إرادة الله وإرادة الإنسان.

إن الإرادة الخيرة التي بلغت من ذلك أو في درجة ستظل خاضعة لقوانين (الخير) الموضوعية (...). لأنها من تلقاء نفسها، وبمقتضى تكوينها الذاتي، لا يمكن تحديدها إلا عن طريق تصور الخير. وهذا هو السبب في أن الأوامر الأخلاقية المطلقة لا تنطبق على الإرادة الإلهية ولا على الإرادة المقدسة بوجه عام (...). لذلك كانت الأوامر الأخلاقية المطلقة مجرد صيغ شكلية للتعبير عن علاقة القوانين الموضوعية للإرادة بوجه عام بالنقص الذاتي في إرادة هذا الكائن العاقل أو ذاك، أي في إرادة الإنسان.⁴

وبالتالي لقد فرق كانط بين إرادة الله وإرادة الإنسان؛ فإرادة الله الخيرة لا تفعل أداء للواجب لأنه لا شيء يقهرها، أما الإنسان فإرادته الخيرة ليست كاملة لأنها تفعل في ظروف تحد من فعاليتها، ولهذا كانت إرادته الخيرة

¹ - محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 162.

² - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 27.

³ - أنطوان سيف: إمانويل كانط، فيلسوف العقل والسلام، مجلة أيس، مرجع سابق، ص 44.

⁴ - إمانويل كانط: المصدر نفسه، ص 50-51.

تعمل أداء للواجب لأنها ليست إرادة خيرة كاملة. ولهذا ينتهي كانط إلى القول بأن الإرادة الإنسانية الخيرة هي تلك التي تفعل وفقا للواجب.

والميزات الرئيسية التي يعطيها كانط إلى الواجب هي:

أ- الواجب صور ي محض:

يتصف الواجب عند "كانط" بأنه صوري خالص، بمعنى أنه تشريع كلي أو قاعدة شاملة لا صلة لها بالتجربة وتغيراتها، لأن التجربة لا تجربنا إلا بما هو كائن، أما ما ينبغي أن يكون فلا شأن للتجربة به. وبذلك لا يقوم الواجب على أي اعتبار عملي أو تجريبي، بل هو مبدأ أولي صوري بحث يقوم أولا وأخيرا على العقل الخالص وحده.¹ وإذا كانت التجربة لا تستطيع البرهنة على وجود فعل أخلاقي محض وخالص، وإذا كانت دائما تؤدي بنا إلى الشك في الوجود الحقيقي لهذا الفعل، فيجب أن نستنتج أن الواجب هو من متطلبات العقل الخالص، فالواجب يتعد عن المنافع والمصالح الفردية، ويصبح السلوك وفقا له مطابقا مع المثل الأعلى للنزاهة الخالصة والأمانة المطلقة بعيدا عن أية منفعة أو كسب مادي.

إن الواجب صوري محض بمعنى أنه تشريع كلي أو قاعدة شاملة لا صلة لها بتغيرات التجربة، فقيمة

الواجب كامنة في صميم الواجب نفسه بغض النظر عن أية منفعة أو فائدة.²

وبالتالي الواجب له قيمة أخلاقية سامية حتى ولو كنا لا نستطيع تطبيقه في الواقع، فقيمة الواجب كامنة

في ذاته بعيدا عن أي منفعة أو فائدة، وكما كان الواجب هو والعقل الخالص شيئا واحدا، فإن الواجب لا يقوم

على أي اعتبار عملي أو تجريبي، بل هو مبدأ صوري خالص.

¹ - محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص ص 162-163.

² - مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص ص 64-65.

ب- الواجب منزّه عن كل غرض:

حتى يكون الواجب الأخلاقي ثابت يجب أن ينزه الواجب عن كل غاية، لذلك كانت نية الفعل أساسا للواجب الأخلاقي. وفي هذا يقول كانط: يجب أن يوافق الناس قاطبة على أنه كي يكون لدينا قيمة أخلاقية، أعني لكي نرسي دعائم الإلزام، ينبغي أن يتضمن القانون في ذاته ضرورة مطلقة. ويجب ألا تقتصر مشروعية الأمر التالي: "لا يجب أن نكذب" على بعض الناس بحيث لا تعبأ سائر الكائنات العاقلة به".¹

إن كانط يريد للواجب أن يكون غاية سامية تتبناها كل العقول، والواجب الأخلاقي إلزام نرضه على أنفسنا، وهو في النهاية يعبر عن دلالة أساسية مفادها أننا نؤدي الواجب لأننا نريد من أعماق أنفسنا، وبالتالي: إنه منزّه عن كل غرض، بمعنى أنه لا يطلب من أجل تحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة بل هو يطلب لذاته، فليست الأخلاق هي التي تعلمنا كيف نكون سعداء بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة.²

إذن الواجب لا يطلب من أجل تحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة، بل هو يطلب لذاته، وهو في نظر كانط يفترض الحرية ويكتمل بالسعادة، إلا أنه لا بد لنا أولاً وقبل كل شيء من إطاعة الواجب بوصفه واجباً ليس غير.

ج- الواجب قاعدة لا مشروطة للفعل:

الواجب قاعدة لا مشروطة للفعل، بمعنى أنه قانون سابق على كل تصور تجريبي فهو حكم أولي تألفي يمثل الواقعة الوحيدة للعقل العملي المحض، فهو كلي وضروري وغير مشروط.³

الواجب قاعدة غير مشروطة، بمعنى أنه لا يقوم على أي شيء آخر، أو يمكن إرجاعه إلى أي شيء آخر، ما دام هو الدعامة التي يستند إليها كل حكم أخلاقي، فالإنسان لا يكون فاضلاً لأنه يحاول إشباع رغباته أو سعاده، وإن كان عليه أن يفعل ذلك.⁴

¹ - إمانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحى الشنيطي، موفم للنشر، الجزائر، (د ط)، 1991، ص ص 212-213.

² - مصطفى عيده: فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 65.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - محمد مهراڤ رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 163.

إن القانون قد يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا، إلا أنه لا بد أن يطاع لذاته دون ارتباطه بأي شيء آخر أو غاية أخرى؛ وهذا ما سماه كانط أمراً مطلقاً؛ لأنه غير مشروط بأي شيء آخر، فالإنسان الفاضل هو الذي يحاول أن يطيع قانوناً عاماً صالحاً للبشرية جمعاء: بمعنى أنه لا سبيل إلى تأسيس الواجب على أي شيء آخر أو إرجاعه إلى شيء آخر، مادام الواجب هو الدعامة التي يستند إليها كل تقدير عملي وكل حكم أخلاقي، وبعبارة أخرى: الواجب قانون سابق (Apriori) على كل تصور تجريبي أو هو على الأصح حكم أولي تأليني يمثل الواقعة الوحيدة للعقل المحض.¹ إذن الواجب قاعدة لا مشروطة للفعل الأخلاقي.

7- القانون الأخلاقي:

إن القانون الأخلاقي* حقيقة أولية سابقة عن التجربة، أي أنه غير مكتسب من الواقع، ولا يعبر عما هو كائن، بل يضع أمامنا ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، كذلك القانون الخلقى كلي، ينطبق على جميع الحالات وعلى جميع العقول. وبعبارة أخرى القانون الخلقى هو قانون كلي، أولي، ضروري، عقلي. والقانون الأخلاقي بشكل عام ينبغي أن يوجد في الكائن العاقل نفسه، وأن ينبثق من إرادته التي يكون مبدؤها حينئذ هو المبدأ التالي: ألا يقدم الإنسان على فعل إلا بما يتفق مع مسلمة من شأنها أن تكون قادرة على أن تصبح قانوناً كلياً عاماً.² إذن الصفة الجوهرية لأي قانون هي أنه كلي، أي صادق بالنسبة إلى جميع الأحوال بدون استثناء.

وبموجب هذا القانون الأخلاقي المفطور في نفوسنا يكون العمل فاضلاً وصالحاً لا بسبب ما ينتج عن هذا العمل من نتائج حسنة وطيبة أو بما فيه من حكمة، ولكن لأن هذا العمل قد أدي وفقاً لهذا الشعور الداخلي بالواجب، هذا القانون الأخلاقي الذي لم يأت عن طريق تجاربنا الشخصية ولكنه فطري طبيعي فينا. والخير

¹ - كركيا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص 171.

*-قوانين الأخلاق وهي قوانين وجدانية مبنية على فكرة الخير وهي نور طبيعي أفاضه الله على ضمائرنا (...). ومن شرط مبادئ هذه القوانين عند كانط أن تكون كلية وإلزامية، وأن يؤدي العمل بها إلى تحقيق الاستقلال الذاتي. (أنظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، ص ص 180-181).

² - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 80.

الوحيد في هذا العالم هو إرادة الخير، وهي الإرادة التي تتبع القانون الأخلاقي، بغض النظر عما يعود علينا من كسب أو خسارة. إذ ليس المهم هو السعادة وإنما هو الواجب.¹ إذن القانون الأخلاقي في نفوسنا مطلق بلا قيد أو شرط لأنه فطري طبيعي فينا؛ فالأخلاق ليست مبدأً يعلمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء، ولكن كيف نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة.

والقانون الأخلاقي لا يأمرنا بأن نعمل لتحقيق سعادتنا؛ بل يأمرنا بأن نغض النظر عنها. ومع ذلك فالعقل يتطلب أن من أدى واجبه يحصل عاجلاً أو آجلاً على السعادة؛ وأن تكون الفضيلة، في طبيعة الأشياء، الوسيلة التي لا تخطئ للوصول إليها.²

والشيء المهم هو أداء الواجب على أكمل وجه لأننا نسعى إلى تحقيق الكمال في النفس والسعادة في الآخرين، وفق ما تتطلبه مقتضيات العقل: فالقانون الخلقى، من حيث هو قانون للحرية، يأمر بمقتضى مبادئ محددة يجب أن تكون مستقلة عن الطبيعة تمام الاستقلال (...). ففي القانون الخلقى إذن لا يوجد البتة قانون للارتباط الضروري بين الخلقية والسعادة.³

إن تحقيق الخير الأعظم في العالم هو الموضوع الضروري لإرادة يمكن أن تتحدد بالقانون الخلقى، وذلك بمطابقة النيات أو المقاصد للقانون الخلقى مطابقة تامة، وهذا هو الشرط الأسمى للخير الأعظم: فالقانون الأخلاقي أو قانون الإرادة قانون قبلي هو أساس محدد للفعل ووفقاً له يبدو الفعل محددًا بالعقل العملي المجرد، وهو مستقل تماماً عن رغباتنا الطبيعية، ولأن الإمكانية الأخلاقية للفعل لها أسبقية ففي هذه الحالة لا يكون الموضوع ولكن قانون الإرادة أي القانون الأخلاقي هو الدافع للفعل.⁴

¹ - ول ديورانت: قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 350.

² - إميل بوترو: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص 306.

³ - مراد وهبة: المذهب عند كانط، ترجمة نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د ط)، 1979، ص 87.

⁴ - فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص 68.

إذن القانون لأخلاقي باعث مباشر للإرادة الحرة المجردة؛ فهو الدافع الأخلاقي للإرادة الإنسانية وأساس القيمة الأخلاقية للفعل، و القانون الأخلاقي أو قانون الحرية هو القانون الذي يقول إن الفعل الأخلاقي يتصرف أخلاقيا إذا سيطر العقل على كل ميوله، فيشترط القانون الأخلاقي إمكانية الاختيار وبذلك توجهه حريته إلى الاختيار بين الخير والشر.

إن القانون الأخلاقي لا يعبر عن شيء سوى الاستقلال الذاتي* للعقل العملي، أي الحرية، وإذا وجب أن يسري مفعول القانون الأخلاقي بأن العقل يأمر مباشرة، فإنه يحتاج إلى يقين الحرية باعتبارها شرطا لإمكان تحقيق هذا القانون.¹

وبالتالي القانون الأخلاقي هو قانون معطى قبلها، وهو الذي يحدد طبيعة الإرادة ويضعها في جو من الحرية؛ عندما تقوم هذه الإرادة بإتباع القانون، لذا فإن القانون الأخلاقي هو ما يجب أن نعيه مباشرة حالما نقوم بوضع مشاريع لقواعد الإرادة، من حيث كونه يعرض نفسه علينا في الأول ويقودنا إلى مفهوم الحرية. فالإنسان يكون حرا عندما لا يتبع غرائزه ودوافعه بل قانون عقله، حتى أن الحرية التي سنتبع من إدعاء القانون هي مطابقة لهذا القانون؛ هذا إذا كانت الحرية لا تقوم على الخيار بين السعادة والقانون، بل على الاستقلال الذاتي للعقل.

الاحترام والقانون الأخلاقي:

الواجب هو ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون، هذا بالاحترام**، إنه لا يتعلق بموضوع حسي ولا يرتبط بإرضاء ميولنا الطبيعية، وإنما ينشأ من كوني أشعر بأن إرادتي خاضعة لقانون، دون أي تدخل من موضوع أو اعتبار حسي. وهذا الخضوع ينطوي على شعور بالتواضع من ناحية وبالسمو من ناحية أخرى لأن القانون

* - حكم ذاتي، استقلالية، اشتقاقا، شرط شخص أو وضع جماعة محكومة ذاتيا، أي تحدد بذاتها القانون الذي تخضع له. في علم الأخلاق: استقلالية الإرادة عند كانط هي ميز الإرادة المحض بوصفها لا تقبل التعيين ولا التحدد إلا بمقتضى جوهرها الخاص بها، أي بمقتضى الشكل الكلي الوحيد للقانون الأخلاقي، بمعزل عن كل مؤثر ملموس. (أنظر: أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A-G، ص 120-121).

¹ - أوقي شولتز: كانط، ترجمة أسعد زروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1975، ص 158.

** - الاحترام شعور خاص يتضمن الاعتراف بما لبعض الأشخاص أو المثل العليا من قيمة أخلاقية (...). قال (كانط): إن الاحترام دين لا بد من تأديته إلى من يستحقه، والقانون الأخلاقي مقدس، ومع أن الإنسان، من حيث هو كائن طبيعي بعيد عن التقديس، إلا أن الإنسانية المثلة في شخصه يجب أن تكون مقدسة. (أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 41).

الأخلاقي يؤثر على ميولي وغروري، فأشعر بالتواضع، وفي مقابل ذلك أشعر بالسمو لكوني أدرك أن التحكم في ميولي صادر عن ذاتي الحرة، لا عن قهر خارجي.

إن تحدد الإرادة تحديدا مباشرا بواسطة القانون والشعور بذلك هو ما يسمى بالاحترام، بحيث يعتبر هذا الاحترام أثرا للقانون على الذات لا علة له، وعلى ذلك فإن موضوع الاحترام هو القانون وحده أي القانون كما نفرضه على أنفسنا، وليس نتيجة قسر خارجي فهو فعل حر، وبالتالي الشعور بالاحترام يكون فقط بالنسبة إلى ما يحدد إرادتي ولا يخدم ميولي أو لا يجعلها تتحكم في اختياري.

وفي هذا يقول كانط: "إن ما يتصل بإرادتي على هذا النحو هو القانون الخالص في ذاته، وهو الذي يمكنه أن يكون موضع احترامي، وبالتالي يمكن أن يكون أمرا. فإذا لزم على الفعل الذي يتم بمقتضى الواجب أن يستبعد استبعادا تاما نفوذ الميل، ومعه كل موضوع للإرادة، لما بقي للإرادة شيء يمكن أن يحددها، لم يكن موضوعيا هو القانون وذاتيا احترام خالص لهذا القانون العملي، تبعا للقاعدة التي تلزم بطاعة هذا القانون، حتى لو جاء ذلك على حساب جميع ميولي".¹

ولا يتجه الاحترام لغير القانون: إنه لا يتجه مطلقا إلى الأشياء، وإن بدا أحيانا متجها إلى الأشخاص فلكونهم يبلون بفضيلتهم أمثلة للقانون. وهكذا يكون الاحترام منبعثا عن العقل وحده، عن قوة أخرى، ولا لغرض آخر غير القانون.²

إن الاحترام هو شعور ناتج تلقائيا بواسطة تصور من العقل وحده، ومتميز عن كل المشاعر التي ترجع إلى ميولنا، والشعور بالاحترام يعبر فقط عن شعوري بخضوع إرادتي للقانون. وفعل احترام القانون الخلقي يمثل جانبا من جوانب الاستعداد الأصلي للخير في الطبيعة الإنسانية، ذلك الجانب هو ما يسميه كانط استعداد الشخصية وهو القدرة على احترام القانون الأخلاقي كما هو في ذاته. هذه القدرة هي شعور أخلاقي في داخلنا ذلك الشعور

¹ - إمانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 234.

² - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 249-250.

هو قوة دافعة للإرادة باعتبارها إرادة حرة، وسمة الإرادة الحرة هي سمة الخير، والخير مكتسب واكتسابه يتطلب إمكانية القدرة على احترام القانون الأخلاقي.¹

إذن الاحترام هو شعور إيجابي لا يكون مصدره تجريبيا، بل هو شعور معروف قريبا، وبالتالي احترام القانون الأخلاقي هو شعور ناتج عن سبب عقلي، فاحترام القانون الأخلاقي كشعور أخلاقي ناتج بموجب العقل، لأنه دافع يجعل القانون الأخلاقي ذاته قاعدته، ذلك لأن احترام القانون الأخلاقي هو الدافع الأخلاقي الوحيد للإرادة على أساس أن القانون الأخلاقي محدد مباشر للإرادة.

إن احترام القانون الأخلاقي ليس محرك الأخلاقية، ولكون هذه الأخيرة هي التي يجب أن نعتبرها المحرك الأول، بمعنى أن القانون هو الذي يحتل الصدارة الأولى، يجب الخضوع له وإطاعته، هذا الخضوع يصبح أكثر سهولة عن طريق الشعور باحترام اتجاهه، وعن الذي يرغمنا عليه القانون بكل حرية إرادة.² وبالتالي إن الشعور بالاحترام هو النتيجة الإيجابية للقانون الأخلاقي باعتباره المبدأ الذي يحدد إرادتنا، إنه الشعور الأخلاقي، فالقانون هو الذي يحدد الشعور الأخلاقي وليس العكس.

8- الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة:

أ- معنى هذه الأوامر:

إن الكائن البشري مزيج من الحس والعقل، لأنه يتصور الخير ويقدم على ارتكاب الشر، فالإرادة البشرية خاضعة لدوافع حسية معارضة للعقل، وتحقق بعض الأفعال قد يتعارض مع القانون، لذا كانت الإرادة البشرية في حاجة ماسة إلى أوامر ملزمة. وبالتالي الإرادة البشرية هي في حاجة بالضرورة إلى أمثال هذه الأوامر، وكانط حين يتحدث عن الأوامر، فإنه يعني أن الأخلاق تضعنا في مستوى يعلو على مرتبة الطبيعة، وهو يسمي قوانين العقل العملي باسم الأوامر، لأنه يرى أنها تتعارض مع أهوائنا فتخاطبنا بلهجة الأمر.

¹ - فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص 68.

² - Georges pascal: pour connaitre Kant, Ibid, p 137.

ويعرف كانط هذه الأوامر بأنها: "مجرد صيغ شكلية للتعبير عن علاقة القوانين الموضوعية للإرادة بوجه

عام بالنقص الذاتي في إرادة هذا الكائن العاقل أو ذاك، أي في إرادة الإنسان".¹

ويفرق كانط بين نوعين من الأوامر؛ أوامر شرطية مقيدة، وأوامر قطعية مطلقة، أي أوامر مشروطة أو مقيدة، وأوامر غير مقيدة أو مطلقة. ومنه كل الأوامر الأخلاقية تصدر أوامرها إذن بطريقة شرطية أو بطريقة مطلقة. تلك تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن بوصفه وسيلة لبلوغ شيء آخر يريد الإنسان: والأمر المطلق هو الذي يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته، لا تربطه صلة بهدف آخر، وضروري ضرورة موضوعية.²

الأوامر الشرطية المقيدة تخضع للقاعدة القائلة: من أراد الغاية فقد أراد الوسائل بمعنى أن هذه الأوامر الشرطية تلزمنا بإتباع الوسائل اللازمة لبلوغ الغايات المنشودة، فمثلا حينما نقول: إذا أردت أن تحيا سعيدا فكن صالحا أو إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فقل الصدق دائما.³

أما الأوامر المطلقة فهي غير مقيدة بأي شرط، لأن ما تلزمنا به إنما هو ضروري في ذاته بصرف النظر عن غاياته أو نتائجه (..). بل هو تصرف منزه عن الغرض، لا نلتزم فيه إلا بأصول الخير واحترام الصدق، ولا بد من الطاعة هنا لا لغرض إلا لمجرد طاعة القانون واحتراما له وتوقيرا.⁴

إذن نحن هنا إزاء قانون عام لا يطاع لما يترتب عليه من منافع، بل لأنه هو القانون، ومعنى هذا أن من خصائص الأمر الأخلاقي أنه أمر مطلق غير مشروط، بل هو ينبع من الإرادة الحرة، دون أن يدخل في اعتباره النظر إلى النتائج أو الغايات، وتبعاً لذلك فإن الفعل الحر خيريته باطنية دون النظر إلى هدفه أو غايته.

¹ - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 51.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - مصطفى عبده: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص 66.

⁴ - محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 164-165.

ويعرف "القانون الأساسي للعقل العملي" باسم الأمر المطلق.¹ وهكذا تكون الأوامر الأخلاقية أوامر مطلقة غير مشروطة بأي شرط كان، وفقا للقاعدة الأخلاقية التي تأمرنا باحترام القانون الأخلاقي، فهذه القاعدة تعد أمرا مطلقا وقطعيا.

ويعود كانط ويقارن بينهما فيقول إن الأوامر الشرطية المقيدة هي مجرد أحكام تحليلية تقتضيها دواعي المهارة والحكمة أو السعادة وتنطوي فيها فكرة الغاية المرادة على فكرة الوسطة التي لا بد لها من استخدامها. في حين أن الأوامر القطعية المطلقة هي أحكام تأليفية أولية تربط الإرادة بالواجب في استقلال تام عن أي مفهوم تجريبي. وهذه الأوامر القطعية المطلقة إنها تلزمنا إلزاما دون أدنى قيد أو شرط، فهي كلية شاملة تعبر عن عمومية القانون الأخلاقي.² وبالتالي إن الفعل القائم على الأوامر المشروطة لا يكون خيرا إلا باعتباره وسيلة للحصول على شيء ما، بينما الفعل في الأوامر المطلقة فيكون خيرا في ذاته بغض النظر عن النتائج والغايات، وبذلك نلاحظ أن الأوامر المطلقة هي وحدها التي تتصف بالأخلاقية، وإن إطاعة هذه الأوامر والامتثال لها هو ما يعنيه كانط بالفعل بمقتضى الواجب.

الأوامر القطعية المطلقة هي في صميمها أوامر ضرورية كلية أولية سابقة على التجربة، ولهذا يقرر كانط أن الأمر المطلق وحده هو الذي يتمتع بصفة القانون الأخلاقي. وفي هذا يقول كانط: "إن الأمر المطلق لا يترك للإرادة فرصة لتختار على هواها عكس ما يقضى به، ومن ثم كان الأمر المطلق وحده هو الذي ينطوي على الضرورة التي تتطلب وجودها في كل قانون".³

القانون الأخلاقي كأمر مطلق صادر عن العقل العملي المجرد يعبر عنه كانط في صيغ شكلية أو صورية يتم بها تحديد الفعل. فإذا كان الفعل يتم عن احترام القانون الأخلاقي يكون خيرا في ذاته وتكون قاعدته دائما

¹ - كرسنوفر وانت، أندزجي كليموفسكي: أقدم لك كانط، مرجع سابق، ص 114.

² - مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص ص 66-67.

³ - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 60.

وفقا لهذا القانون، هي على الإطلاق ومن كل جانب خيرا وشرطا أسمى لكل خير.¹ وبالتالي إن الفعل الذي يتسم بالخيرية الخلقية فعل نقي خالص، ولهذا الأمر المطلق هو وحده الذي يتمتع بصفة القانون العملي، بل كل ما يحمله هو كلية القانون بصفة عامة وضرورة مطابقة الفعل للقاعدة الأخلاقية، وهو صادر عن الإرادة الحرة.

ب - قواعد الأمر المطلق (قواعد الفعل الثلاث):

لقد وضع كانط صيغا رئيسية للواجب أو قواعد للعقل أو للأوامر المطلقة، وهي صيغ رئيسية للقانون من أجل معرفة طبيعة الأوامر المطلقة وقواعد الفعل الخلقية كالتالي:

1 - قاعدة التعميم: "اعمل دائما بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونا كلياً عاماً للطبيعة".² وهذه هي القاعدة الأساسية التي اعتبرها كانط مبدأ لسائر القواعد الأخرى؛ وهي تعني أن المحرك الأوحد للسلوك الخلقية هو إمكان تعميمه من غير تناقض.

2 - قاعدة الغائية: "اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد وسيلة".³ وفي هذه القاعدة أراد كانط أن يجعل للواجب مضمونا، فجعل من الشخص الإنساني غاية في ذاته. وهذه القاعدة تدل على أن الأخلاق عند كانط ليست مجرد أخلاق صورية بحتة لا تحتوي على أي مضمون ولا تشتمل على أية مادة، بل هي أرادت أن تجعل للواجب مضمونا أو مادة، فجعلت من الشخص الإنساني غاية في ذاته، وأنه الموضوع الأوحد للواجب .

3 - قاعدة الحرية: "اعمل بحيث تكون إرادتك - باعتبارك كائنا ناطقا - هي الإرادة المشرعة الكلية".⁴ وهذه القاعدة هي بمثابة جمع بين القاعدتين السالفتين الذكر، لأنها تنص على ضرورة خضوع الإنسان للقانون باعتباره

¹ - فريال حسن خليفة: الدين و السلام عند كانط، مرجع سابق، ص 72-73.

² - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 61.

³ - المصدر نفسه، ص 73.

⁴ - نفسه، ص 77.

هو المشرع الوحيد له، وحين يقول كانط أن الإرادة هي المشرعة الكلية للقانون، فهو يعني أن لديها من الاستقلال الذاتي ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر في كل أفعالها إلا عن طبيعتها العاقلة.

وبهذا يقرر كانط أن مصدر الإلزام الخلفي هو سلطة داخلية أو باطنية تجعل من الإرادة مصدر التشريع الخلفي كله، فهو يرى أن استقلال الإرادة هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية العاقلة ، لأنه وفق هذا المبدأ تصبح الإرادة هي مصدر التشريع الخلفي، وبالتالي لا بد للإرادة أن تتمتع بضرب من الحرية والاستقلال الذاتي حتى تكون هي المشرعة الوحيدة لأفعالها والمسؤولة عن كل تصرفاتها، وهذه القاعدة تتطلب من كل فرد أن يعمل بحيث تكون القاعدة التي يصدر عنها في سلوكه معبرة عن استقلال إرادته: فيقول كانط أن الإرادة تكون خيرة خيرا مطلقا حينما يكون في الإمكان تحويل قاعدة سلوكها إلى قانون عام.¹

وفي الختام يعود كانط إلى فكرة الإرادة الخيرة التي كانت نقطة انطلاقه حيث يعتبرها خيرة خيرا مطلقا عندما يمكن تحويل قاعدة سلوكنا إلى قانون عام دون أن يكون هناك أي تناقض ذاتي. وبالتالي من شأن القاعدة الأخلاقية أن تضمن تحقيق ضرب من الانسجام بين سائر الإرادات الحرة، والإرادة الخيرة لا بد أن تكون مبدأ عام لتشريعها وغاية لأفعالها، إذن يعد مبدأ استقلال الإرادة بمثابة القاعدة الأسمى لكل أخلاقية، ولهذا يعارض كانط أولئك الذين يستمدون مصدر الإلزام الخلفي من سلطة خارجية وحسب كانط هذا هو الخطأ الأكبر الذي وقع فيه أصحاب المدارس الأخلاقية المختلفة.

ج- المعاني الثلاث المستمدة من قواعد الأمر المطلق:

يستمد كانط ثلاث معاني أساسية من قواعد الأمر المطلق وهي:

1- الشخصية:

إن هذا المفهوم يقوم على الفكرة القائلة بوجود كائنات عاقلة قادرة على الفعل بمقتضى العقل وحده ولا شأن لها بالميول الطبيعية أو الفردية، فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الإنسانية منظورا إليها من حيث قدرتها على

¹ - مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 68.

تحقيق نوع من الإرادة الكلية القائمة على الإرادة الحرة لكل فرد: والشخصية* عنده أشبه بأن تكون اثتلافا من الفردي والكلبي، بمعنى أن "الأشخاص" متميزون حقا ولكنهم مع ذلك متحدون، أو ينبغي أن يكونوا كذلك. وبعبارة أخرى هم متحدون من الداخل.¹

إذن الحرية الأخلاقية تحاول أن تحررنا من قبضة الفردية فتمنحنا الشخصية، والشخصية - حسب كانط - هي تركيب وتأليف من الفردي والكلبي، فالأشخاص رغم أنهم متميزون إلا أنهم متحدون من الداخل، والصلات بينهم هي صلات قرابة في الروح وتعاطف بالوجدان.

ولكن الشخصية ليست هي مجرد الكلبي. يمكن القول بأنها تأليف بين الفردي والكلبي. إن الأشخاص متميزون ومع ذلك فهم متحدون. إنهم متحدون من الداخل. والعلاقة بينهم ليست علاقة مجاورة في المكان بل علاقة مشاركة في الروح.² ومهمة الشخصية هي تخلصنا من سيطرة البدن وسيطرة الأمور الحسية التي هي في الحقيقة فرديتنا، كما أن الحرية تخلصنا من الفردية إذ تمنحنا شخصيتنا.

ويعرف كانط الحرية في علاقتها مع الشخصية كما يلي: الحرية هي ما في الإنسان من معنى باطن عميق، الإنسان في اتحاده بالقانون الأخلاقي، والقدرة الراجعة إلى الشخصية، هي القدرة على احترام القانون الأخلاقي بوصفه ينبوع الإرادة المختارة المتطابقة مع ذاتها.³ إذن للشخصية القدرة على احترام القانون الأخلاقي، لأن الشخص الإنساني غاية في ذاته.

2- التشريع الذاتي للإرادة:

إن القانون الأخلاقي منبثق من الإرادة ذاتها وليس شيئا مفروضا عليها من الخارج ، وهذا ما يبرر ضرورة طاعته؛ وهذه الطاعة هي الحرية لا القسر.

* - الشخصية عند المحدثين جملة من الخصائص الوجدانية والنزوعية والعقلية... الخ ، التي تحدد هوية الفرد وتميزه عن غيره. (أنظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 692).

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 121.

² - إميل بوترو: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص 371.

³ - Georges Pascal: pour connaitre Kant, Ibid, pp 138, 139.

ويطراً على منظور الحياة الخلقية نوع من الانقلاب، مشابه لذلك الذي وصفه روسو في العقد الاجتماعي؛ فقد رأينا الإنسان فيه يهب نفسه بجماعها للمجتمع، بدون أن يخضع مع ذلك إلا لذاته. وعلى منوال مماثل، نجد أنه إذا كانت سلطة الواجب لدى كانط هي سلطة العقل، فإن الذي يأمر في الإنسان هو الملكة التي بمقتضاها يكون إنساناً، احترام العقل إذن هو احترام الإنسانية فيه وفي الآخرين (...). وإذا كان عقلنا يأمر ويعطي قوانين، فنحن لا نطيع حقاً إلا إرادتنا العاقلة التي هي بصفتها هذه، مشترعة كلية.¹

وفي هذا تأثر كانط بروسو في كتابه العقد الاجتماعي، ذلك أن طاعة القانون الأخلاقي الذي شرعه المرء بنفسه هي حرية، وأن طاعة هذا القانون الصادر عن الذات تبررها الذات نفسها، لأنها هي صانعة هذا القانون ولهذا فالحرية ضرورية، وهذا المبدأ يسميه كانط التشريع الذاتي* للإرادة.

إذن استقلال الإرادة - حسب كانط - هو الخاصية التي تجعل منها قانوناً لنفسها (بصرف النظر عن جميع موضوعات الفعل الإرادي). مبدأ استقلال الإرادة إذن هو أن تختار دائماً بحيث تكون مسلمات اختيارنا متضمنة في الوقت نفسه لقوانين كلية في فعل الإرادة نفسه.² وبالتالي مبدأ الاستقلال الذاتي** للإرادة هو المبدأ الأعلى والأوحد للأخلاق، فقانون الاستقلالية يعتبر شرطاً أعلى لتحديد كل غاية ذاتية وبالتالي التعبير عن الحرية الداخلية للفرد، وهذا ما يجعل المبادئ الأخلاقية قوانين عامة.

وقد ينبغي علينا أن نتجاوز معرفة الموضوعات إلى نقد الذات، أي إلى نقد العقل العملي الخالص، إذ أن هذه القضية التركيبية، التي تأمر أمراً ضرورياً، ينبغي أن يكون من المستطاع معرفتها بطريقة قبلية خالصة (...). إذ سيتبين من خلال ذلك كيف أن مبدأ الأخلاق لا بد أن يكون أمراً أخلاقياً، وأن هذا الأمر الأخلاقي لا يأمر

¹ - إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج5، مرجع سابق، ص 286.

* - التشريع الذاتي يطلق على جماعة تسن قوانينها، وتدبر شؤونها بنفسها في ظروف وحدود معينة. وعند كانط هو استقلال الإرادة. (أنظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 74).

² - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 91.

** - ويطلق الاستقلال الذاتي عند (كانط) على استقلال الإرادة وهو يوجب على الفرد تنظيم سلوكه وفقاً لقانون كلي يفرضه على نفسه بإرادته العاقلة بمعزل عن الدوافع الحسية أو النفعية. (أنظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 74).

بشيء يقل أو يزيد عن هذا الاستقلال نفسه.¹ وبالتالي إن الشخص المستقل ذاتيا هو الذي يسن مبادئ ذاتية، فيكون بذلك مشرعا عاما وليس فقط مشرعا ذاتيا يسن مبادئ لنفسه فقط، وبالتالي يتحقق مبدأ الاستقلال الذاتي للإرادة من خلال انضباط ذاتي صارم داخل الذات نفسها أي الخضوع إلى سلطة ذاتية داخلية ضرورية والزامية لتبني القواعد التي تسمح لنا بتسامي الفردانية إلى العمومية والشمولية، وبهذا الاستقلال الذاتي ترتقي الأسس الأخلاقية وتتحول إلى حقوق سياسية.

3- مملكة الغايات:

إن الإنسان بطبعه يعيش في عالمين متميزين؛ عالم الحس وعالم العقل أي عالم المادة وعالم المعاني، وفي هذا الأخير يعيش الإنسان بعقله فقط، لأنه عضو في مملكة المعاني، تلك المملكة النبيلة والسامية والخالصة التي يطلق عليها كانط اسم مملكة الغايات في ذاتها. وفي هذا يقول كانط: "وأنا أفهم من كلمة مملكة ذلك الترابط المنظم الذي يجمع بين كائنات عاقلة متعددة عن طريق قوانين مشتركة".²

ومتى كان القانون صادرا عن العقل كان واحدا عند جميع الموجودات العاقلة، وكانت هذه الموجودات بمثابة عالم معقول أو مملكة الغايات: أي اتحاد منظم خاضع لقوانين مشتركة، رئيسه الموجود العاقل البريء من الحساسية الكامل الإرادة، يقرر القوانين ولا يفعل بقوتها إلا كراهية.³

إذن تتكون مملكة الغايات من كائنات عاقلة متحدة فيما بينها بواسطة مجموعة من القوانين المشتركة، وهذا ما يجعلها تتساوى في هذا العالم المعقول الخاضع لتنظيم عقلي واحد وفق مبادئ الواجب الكلية، وينتج عن ذلك أفراد يتمتعون بحرية واحدة يعيشون فيه كل فرد في مملكة الغايات يشترع لنفسه مجموعة من القوانين بعيدة عن أي تفضيل شخصي أو ميل ذاتي، إلا أن هذا لا يمنع أن يكون كل فرد منهم غاية في ذاته، بمعنى أن كل فرد

¹ - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 91.

² - إمانويل كانط: المصدر نفسه، ص 79.

³ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 252-253.

يملك إرادة حرة في خضوعه لهذه القوانين. وفي هذا يقول كانط: "يجب على الكائن العاقل أن يعد نفسه دائما

مشرعا في مملكة للغايات ممكنة عن طريق حرية الإرادة، سواء أكان عضوا في هذه المملكة أم رئيسا لها".¹

وبالتالي إن أعضاء ملكوت الغايات خاضعون لقوانين شرعها لأنفسهم بإرادتهم العاقلة، ويصرح كانط

أنه لا قيام لمملكة الغايات إلا بالتشريع الذاتي، أي بحرية الأعضاء في التشريع لأنفسهم بأنفسهم وهذا التشريع

الذاتي هو الأساس في كرامتهم وقيمتهم الذاتية. وهذا لأنه: مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة.²

إذن في هذه المملكة لكل شيء ثمن أو كرامة. وفي هذا يقول كانط: "لكل شيء في مملكة الغايات ثمن

أو كرامة: فما له ثمن فمن الممكن أن يستبدل بشيء آخر مكافئ له؛ أما ما يعلو على كل ثمن، وما لا يسمح

تبعاً لذلك بأن يكافئه شيء، فإن له كرامة".³

وبالتالي عن طريق الأخلاق يستطيع الإنسان أن يكون غاية في ذاته وأن يكون عضوا في مملكة الغايات،

من دون أن يخضع لقسر خارجي، بل ينضم إلى هذه المملكة ويلتزم فيها بالقوانين وهو الذي يشرع هذه القوانين،

لأنه كائن عاقل يملك إرادة حرة ليختار ما يريد في هذه المملكة.

وهذه الصيغ الثلاث تتدرج بالأمر المطلق حتى تقربه إلى نفوسنا، إذن تعينت الصيغة الأصلية للأمر المطلق

بثلاث صيغ أخرى؛ فالأولى هي القانون الكلي للطبيعة، والثانية هي الموجودات العاقلة الغايات بالذات، والثالثة

وهي الاستقلال بالتشريع في مملكة الغايات.

¹ - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 80.

² - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 252.

³ - إمانويل كانط: المصدر نفسه، ص 81.

المبحث الثاني: مضمون الأخلاق في حدود العقل العملي

1- نقد العقل العملي:

أ- من العقل النظري إلى العقل العملي:

من خلال نقد العقل النظري استطعنا الوصول إلى أن العقل النظري لا يستطيع التدليل على وجود كل من الله، النفس، الحرية، فأصبح لزاما علينا اللجوء إلى العقل العملي آمليين أن نجد فيه ما عجز عليه العقل النظري؛ كان كانط قد ربط منذ البداية بين الاستعمالين النظري والعملي للعقل الخالص إلا أنه قد جعل الأول منهما سبيلا إلى العلم، بينما جعل الثاني منهما سبيلا إلى الإيمان.¹ وهذا هو السبب الذي أدى كانط إلى تقسيم الميتافيزيقا نفسها إلى قسمين هما: ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا عملية، هذه الأخيرة هي ميتافيزيقا الأخلاق.

ولكن المهم في هذا التقسيم هو أن كانط قد أقام تفرقة حاسمة بين مرتبة الطبيعة ومرتبة الحرية، وقد سمى مرتبة الحرية باسم الأخلاق لأنه كان يرى أن: القوانين الأخلاقية لا تفرض نفسها على العقل باعتبارها مجرد دوافع تليها علينا الطبيعة، بل باعتبارها نظاما مفروضا على إرادتنا فرضا.²

وهذه وجهة نظر مخالفة تماما لوجهة نظر الطبيعة، لأنه في وسع العقل أن يصل إلى تحديد بعض الموضوعات المفارقة للتجربة: فالحرية والخلود والله أمور يؤدي إليها العقل العملي وإن عجز العقل النظري عن البرهنة عليها. هي "مسلمات العقل العملي" وهي عقائد، لا عقائد شخصية ذاتية، بل موضوعية كلية لأن العقل نفسه هو الذي يفرضها، فهي عقائد مشروعة. وإن التسليم بها إقرار بتقدم العقل العملي على العقل النظري.³ وبالتالي نحن نؤمن إيمانا خلقيا أو عمليا قائما على حاجة ماسة للعقل العملي.

¹- Kant: fondement de la métaphysique des mœurs, trad. Victor Delbos, Fernand Nathan, paris, 1989, p 14.

²- Ibid, p 14.

³- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 256.

ب- من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي:

انتهى كانط في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق إلى تقرير فكرة الواجب التي تقودنا إلى فكرة استقلال الإرادة في الحياة الخلقية، والمطلوب في العقل العملي أن نضع أحكاما تركيبية أولية، تلك الأحكام التي نعبر بها عن الأمر المطلق، ويكون المحمول فيها غير متضمن في الموضوع، فنربط فكرة الإرادة بفكرة القانون، وإذا كنا نعبر عن الأمر المطلق بالأحكام التركيبية، وكانت هذه الأحكام تتسم وحدها بطابع الموضوعية وتوسع مجال علمنا فإنه يكون على الفلسفة النقدية في مجال الأخلاق أن تبرر هذا النوع من الأحكام.

هذا الواجب المطلق يعبر عن قضية تركيبية قبلية من حيث إن الإرادة الواقعة تحت تأثير الشهوات الحسية تنضاف إليها كذلك فكرة هذه الإرادة نفسها، ولكن من جهة أن هذه الإرادة تنتمي إلى العالم المعقول، أي من جهة كونها إرادة خالصة وعملية في ذاتها تحتوي على الشرط الأعلى للإرادة، الأولى بما يتفق مع العقل، ويشبه هذا على وجه التقريب أن عيانات العالم الحسي تنضاف إليها تصورات الفهم التي لا تدل بذاتها إلا على صورة القانون بوجه عام، فتجعل القضايا التركيبية قبلية ممكنة، وهي تلك القضايا التي تركز عليها كل معرفة بالطبيعة.¹

وهذا يعني أن كانط يسلم بوجود عقل خالص عملي مثلما هناك عقل خالص نظري، والبرهان على وجود هذا العقل الخالص العملي هو موضوع ميتافيزيقا الأخلاق؛ أي دراسة العناصر قبلية التي تدخل في قواعدها السلوكية، فكانت يبحث عن المبادئ الأخلاقية أي عن تلك الأسس والبديهيات التي ترتبط ولا تتأسس من الواقع أو التجربة وإنما التي ترتبط بالعقل الخالص والعودة إليه هو في ذاته.

وفي هذا يقول كانط: "إلا أن القانون الأخلاقي في نقائه وفي صحته، لا يجب البحث عنه في مجال آخر غير مجال الفلسفة الخالصة. هذا ويتحتم أيضا أن تشغل هذه الميتافيزيقا المكانة الأولى، فبدونها لن يمكن أن يكون هنالك على أي نحو فلسفة أخلاقية".²

¹ - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 118.

² - إمانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 214-215.

وبالتالي يبدو أن الميتافيزيقا هي التي تؤسس الفلسفة الأخلاقية، باعتبارها منبع التصورات الخالصة والتي هي وحدها التي تلائم الفلسفة الأخلاقية خلافا للعقل الخالص الذي لا يستطيع أن يعرف إلا ظواهر الأشياء؛ أي ما تقدمه له التجربة ولا يستطيع أن يعرف الأشياء في ذاتها لأنها تتعدى مجال اختصاصه.

ويترتب على التسليم بصحة الأمر الأخلاقي المطلق والاستقلال الذاتي للإرادة كما يترتب على التسليم بأن الأمر الأخلاقي ضروري ضرورة مطلقة بوصفه مبدأ قريبا، فأمر يتطلب إمكان الاستعمال التركيبي للعقل العملي الخالص، وهو ما لا يجوز لنا أن نقدم عليه قبل أن نسبقه بنقد هذه الملكة العقلية نفسها.¹ إذن يبدأ كانط في نقده للعقل العملي بالحديث عن مفهوم الحرية حيث اعتبر الإرادة حرة، لأنها تخضع لقانون العقل، لذا تنتفي عنها صفة الجبرية، ما دام الإنسان هو الذي يصوغ هذا القانون الذي يطيعه، وتحليل مفهوم الحرية هو الذي يسمح بقيام الأحكام التركيبية الأولية في الأخلاق.

ج- فكرة نقد العقل العملي:

إنه أمر طبيعي بعد أن كتب كانط ميتافيزيقا الأخلاق أن يهيئ نفسه لكتابة نقد العقل العملي ليس فقط لأنه يجب النقد، ولكنه يريد أن يكون وفيما لوعده في متابعة مشروعه الفلسفي النقدي بطريقة منظمة، يعني ذلك أن يخضع للامتحان النقدي كل استعمالات العقل العملي.²

ولقد كان كانط وفيما لوعده في متابعة المشروع الفلسفي النقدي للعقل: فإذا انتقلنا من "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" إلى "نقد العقل العملي" وجدنا أن الأفكار الأساسية في الكتابين واحدة، ولكن طريقة تناوله لهذه الأفكار تختلف بين الكتاب الواحد والآخر ذلك أن كانط قصد بـ"نقد العقل العملي" أن يكون نظيرا لـ"نقد العقل

¹ - إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 100.

² - Victor Delbos: la philosophie pratique de Kant, P.U.F, paris, 1969, p 22

المحض": هذا في ميدان المعرفة النظرية، وذاك في ميدان المعرفة العملية.¹ وبهذه الطريقة سيكتمل مشروعه الفلسفي النقدي للعقل.

إن السؤال الأساسي في نقد العقل العملي عند كانط هو: علام يقوم تشريع العقل العملي؟ وما هي الكائنات أو المواضيع التي تخضع للتأليف العملي؟. الجواب هو: وحدها كائنات حرة يمكن أن تخضع للعقل العملي. إن هذا الأخير يشرع بخصوص كائنات حرة، أو لمزيد من الدقة بخصوص سببية هذه الكائنات.² إذن العقل العملي وحده القادر على تحديد مفهوم الحرية عبر إعطائه حقيقة موضوعية لها، ولذلك فالكائنات الحرة وحدها الخاضعة للعقل العملي؛ وبالتالي يتكون التأليف العملي القبلي من الإرادة الحرة، والقانون القادر على تحديد هذه الإرادة الحرة هو القانون الأخلاقي.

إن كانط في كتابه "نقد العقل العملي" ينطلق من مرتكز مبدئي هو: الخير الأسمى؛ أي أنه يعتبر أن هذا الخير معطى للإرادة التي تعينها الأخلاق، وهذا المنطلق يفرضي به أخيراً إلى الإقرار بوجود الله وبخلود النفس والحرية: ومع هذه الملكة يتم تأييد الحرية وإثباتها وأعني الحرية بمفهومها المطلق ذاك الذي يتطلبه العقل التأملي في استعماله المعنى العام للسببية كي ينجو من التناقض الذي يقع فيه بصورة محتومة، وعلى كل حال فإن الحرية هي الفكرة الوحيدة من جميع فكر العقل التأملي التي نعرف إمكانيتها معرفة بدئية، وذلك لأن هذه الفكرة هي شرط القانون الذي نعرفه.³

ولكي لا يظن أحد أنه سوف يجد تناقضات حينما يقول عن الحرية بأنها شرط القانون الأخلاقي، ثم يقول بعد ذلك إن القانون الأخلاقي هو الشرط الذي نستطيع به أن نعي الحرية، فإنه يريد فقط أن يذكر بأن الحرية هي بلا شك سبب وجود القانون الأخلاقي، بينما القانون الأخلاقي هو سبب المعرفة بالحرية. فإذا لم توجد الحرية فلن يكون ممكناً على وجه الإطلاق أن نجد القانون الأخلاقي في داخلنا. ولو أمعنا النظر في المشكلة الخلقية

¹ - عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 284.

² - جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997، ص 49.

³ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة للتأليف والنشر، بيروت، (د ط)، 1966، ص 11.

على نحو ما أثارها كانط في كتابه "نقد العقل العملي" لوجدنا أن ميتافيزيقا الحرية يمكن صياغتها كآلي: كيف يمكن في الإمكان قيام أخلاق؟ أعني نظاما من القوانين الحرة المتميزة عن القوانين الطبيعية، إلى جانب نظام الطبيعة؟

وللتأكد من ذلك يجب وضع هذا التصور الصوري المحض للقانون في علاقة مع تصور الإرادة. وكانط يضع السؤال في صورة مشكلة في العبارات التالية: لنفرض أن إرادة يجب أن تكون خاضعة لقانون صوري محض، من أي طبيعة يجب أن تكون هذه الإرادة لكي يمكن لشرطها أن يتصور بغير تناقض؟¹

وبالتالي إن الإرادة الحرة ستعطي نفسها قانونا يفترض حريتها، وهذا القانون لن يكون قانونا من قوانين الطبيعة، بل يلزم أن يكون صوريا محضا، وبهذا تكون الإرادة مستقلة ذات سيادة، لأن الإرادة القادرة على التوافق مع قانون صوري محض هي بالضرورة إرادة حرة. وبالتالي ينسب كانط إلى العقل العملي القدرة على: تحديد الإرادة في استقلال تام عن كل عملية طبيعية، ومن ثم فإنه يرى أن العقل العملي يعين موضوعه الخاص ألا وهو: الفعل الحر، فلا حاجة بنا إلى البحث عن إمكان عقل عملي، ولكن يجب دراسة الطريقة التي ينبغي أن نستخدم بها عقلنا العملي حتى نتحقق من أن ثمة حرية أخلاقية هي دعامة كل سلوك عملي.

وفي الاستعمال العملي للعقل نجد العقل مهتما بأسس تعيين الإرادة التي تكون ملكة إنتاج المواضيع المنطبقة على الفكر وتعيين سببيتها: وهو أنه يتوجب علينا الآن أن نتعامل مع الإرادة وأن نتأمل في العقل لا من حيث علاقته بالمواضيع، بل من حيث علاقته بهذه الإرادة وسببيتها، ونحن بالضرورة نبدأ بقانون السببية انطلاقا من الحرية.²

¹ - إميل بوترو: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص 343.

² - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، مصدر سابق، ص 36.

2- محتوى العقل العملي:

يشمل كتاب "نقد العقل العملي" على مبحثين؛ الأول تحليلي والثاني جدلي كالآتي:

أ- القسم التحليلي:

يبين كانط في هذا القسم ثلاثة أمور هي:

الأمر الأول: أن الواجب ليس ممكناً إلا بالحرية، ومن ثم فإن وجود الواجب يدل على وجود الحرية.

الأمر الثاني: أن قانون الحرية أو الواجب يجعل الإرادة الحيرة أو الإرادة الشريرة ممكنتين، أي أنه يسمح بإمكان

فعل الخير، وإمكان فعل الشر على السواء، وهذا يدخل ضمن مفهوم حرية الفعل عند كانط.

الأمر الثالث: أن القانون الخلقي لكي يجعل الإرادة الحيرة ممكنة يصير هو نفسه باعثاً، ويثير عاطفة الاحترام وهي

عاطفة خلقية.

وفي هذا يقول كانط: "ووحده سيكون الترتيب المتبع في جزء التحليلات على عكس الترتيب الذي اتبع في

نقد العقل المحض التأملي. ذلك أننا سوف نبدأ في النقد الحالي من المبادئ أولاً ونمضي منها إلى المفاهيم ثم من هذه

إلى الحواس حيث أمكن ذلك؛ بينما كان علينا في العقل التأملي أن نبدأ على عكس ذلك من الحواس وأن ننتهي

بالمبادئ"¹. والسبب في هذا كله هو إمعان النظر في العقل من حيث علاقته بهذه الإرادة وعليتها-سببها- لا من

حيث علاقته بالأشياء، ويستمر كانط في القسم التحليلي من هذا الكتاب في البرهنة على وجود الحرية وبذلك

ينتهي إلى القول بأنه مادامت الإرادة هي التي تشرع بنفسها قانونها الخلقي فهي بهذه الصفة تكون إرادة حرة

ب- القسم الجدلي:

إذا انتقلنا إلى المبحث الثاني (الجدلي) من كتاب نقد العقل العملي نرى كانط يبين في هذا القسم أن

للعقل العملي موضوعين هما: الخير والشر، الأول موضوع قوة المحبة والثاني موضوع قوة الكراهية، ولا يمكن أن

نعرف الخير والشر قبل أن نحدد القانون الخلقي.²

¹ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مصدر سابق، ص 61.

² - E, Kant: fondement de la métaphysique des mœurs, Ibid, p 14.

وفي نهاية هذا الكتاب يتكلم كانط عن القانون الخلقى، والجدل يدفعنا كما يقول كانط إلى أن نمضي بمعانينا إلى المطلق والمعنى العملي الذي نحاول تصوره على وجه الإطلاق هو معنى الخير والمقصود هنا هو الخير الخلقى أي الخير الأسمى الذي يختلف عن الخير الحسي.¹

ينتقل كانط إلى مشكلة الفضيلة والسعادة؛ فالفضيلة تجعلنا أهلاً لأن نكون سعداء، هذا هو الحل الأخير لمشكلة العقل العملي، أي الجواب عن التساؤل التالي: ماذا يجب علي أن أعمله؟. وبعد حله لهذه المشكلة، يتعرض لمشكلة المصير، أي ما هو مصير الإنسان؟ أي ما هي شروط تحقق الخير الأعظم؟ وحل هذه الإشكالية يؤدي بنا إلى مسلمات العقل العملي، وهي قضايا يتطلبها العقل العملي، ويعجز العقل النظري عن البرهنة عليها، وهي (وجود الله، خلود النفس، الحرية).

ولكن هذه المشكلة لم تحل إلا باجتماع العقلين-النظري والعملي - معاً لأنه: بعد مسألة: ماذا يجب أن أعمل؟ تأتي مسألة: ما مصيري؟ ولكي نحل هذه المسألة ما علينا إلا أن نمضي مع العقل إلى هدفه الأسمى، وهو المطلق. لكن لا العقل النظري الذي موضوعه العلم، ولا العقل العملي الذي موضوعه الخير الخلقى، بل العقل بالذات الذي يظهر في العقلين ويجمع بينهما.² إنه في نقد ملكة الحكم .

3- مبلد ء العقل العملي:

أ- القوانين العملية (المبلد ء العملية):

يعرف كانط في كتابه نقد العقل العملي المبادئ العملية بأنها قوانين عملية أي مبادئ كلية بمقتضاها تعمل الإرادة. ويقول كانط: المبادئ العملية هي قضايا تحتوي على تعيين عام للإرادة تنطوي تحتها قواعد عملية كثيرة. هي ذاتية، أو مسلمات، إذا اعتبر أن الشرط الذي هو من جانب الذات يصلح بالنسبة إلى إرادتها فقط، إلا أنها تكون موضوعية، أو قوانين عملية، إذا تمت معرفة ذلك الشرط على أنه صالح لإرادة كل كائن عاقل.³

¹ - E, Kant: fondement de la métaphysique des mœurs, Ibid, p 14.

² - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 254.

³ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مصدر سابق، ص 65-66.

إذن المبادئ العملية هي مبادئ كلية أو هي تلك القضايا التي تحتوي على تعيين عام للإرادة، وهذه المبادئ العملية تكون ذاتية عندما تعتبر الذات الشرط صحيحا بالنسبة لإرادتها فقط، وتكون موضوعية إذا عد الشرط موضوعيا أي صادقا بالنسبة لإرادة كل كائن عاقل فتزود بقوانين عملية. ويرى كانط أنه إذا قررنا أن العقل المحض يمكن أن يحتوي في ذاته على أساس عملي كاف لتعيين الإرادة يعني أن ثمة قوانين عملية تزود بها إرادة كل كائن عاقل، وإلا تبقى المبادئ العملية مجرد قواعد فقط، والسؤال المطروح: هل هناك وجود لمثل هذه القوانين؟ يرى كانط أنه رغم أن للإرادة قانونا خاصا إلا أن هذا القانون لا يمكن أن يكون إلا شكليا، لأننا إذا نزعنا عن القانون كل مادة فماذا يبقى؟: يبقى شكل التشريع الكلي، وبهذا المعنى يقول إن الإرادة أو العقل العملي ينطوي على عقل محض، لأننا نقوم بتجريد القانون من كل مادة، من كل موضوع للإرادة، فعندئذ لا يبقى فيه من شيء سوى شكل تشريع شامل، لذلك فإن الكائن العقلاني يجب عليه أن يجعل مبادئه العملية الذاتية تخضع لشكلها المحض الذي يجعلها صالحة لتكون تشريعا شاملا، هو وحده الذي يجعلها قوانين عملية.¹

ب- علاقة الإرادة بالحرية:

لكي نحدد طبيعة الإرادة التي تتحدد بالشكل التشريعي لقواعدها، وكذلك قانون الإرادة التي يفترض أنها إرادة حرة. وبالتالي لنفرض أن إرادة حرة: علينا أن نجد القانون الذي هو وحده كفؤ لأن يعينها بحكم الضرورة.² إذن الإرادة تكون حرة عندما نجد القانون الذي يكون وحده قادرا على تحديدها بالضرورة، ومنه شكل الإرادة هو مبدأ تعيينها، المستمد من العقل لا الحواس، وهو المبدأ الوحيد لتعيين الإرادة وتحديد قانونها فلا بد أن تكون الإرادة مستقلة عن العلية الطبيعية للظواهر، وهذا الاستقلال هو الحرية بالمعنى المتعالي. فإذا لم يوجد مبدأ معين للإرادة يمكن أن يتخذ كقانون لها سوى تلك الصورة المشرفة بعامة، فإنه يجب أن يتم التفكير في إرادة كهذه على أنها مستقلة بكليتها عن القانون الطبيعي للظواهر في علاقتها الواحدة

¹ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، مصدر سابق، ص 55.

² - المصدر نفسه، ص 80.

بالأخرى، أي قانون السببية، إلا أن استقلالاً كهذا يسمى حرية بأدق معنى، أي بالمعنى الترنسندنتالي. إذا، إن إرادة يمكن أن يتخذ مجرد الصورة المشرعة بعامة لمسلمة وحده قانوناً لها، هي إرادة حرة.¹

وبالتالي الإرادة التي يمكن للشكل التشريعي لقواعدها أن يصلح قانوناً لها هي إرادة حرة: فالشكل التشريعي من حيث إنه مندرج في القاعدة (Mascime) هو الشيء الوحيد الذي يستطيع أن يزودنا بمبدأ تعيين الإرادة الحرة.²

يرى كانط أن مادة القانون أي موضوع القاعدة لا يمكن أبداً أن يعطى تجريبياً، لأننا نعرف جيداً أن هذه الإرادة مستقلة عن الحواس، وعلى الإرادة أن تجد مبدأاً للتعيين مستقلاً عن مادة القانون، ومع ذلك يوجد في القانون نفسه، لكن لا يوجد شيء يختلف عن المادة في هذا القانون إلا الشكل التشريعي. وفي هذا يقول كانط: "لا بد من أن تجد إرادة حرة مبدأً معيناً في قانون، ولكن بشكل مستقل عن مادة القانون. لكن القانون لا يتضمن ما عدا المادة التي فيه نفسه شيئاً آخر سوى الصورة المشرعة. إذا، الصورة المشرعة من حيث هي متضمنة في المسلمة، هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون مبدأً معيناً للإرادة".³

ونستنتج أن الإرادة الحرة لا يمكن أن يكون لها قانون غير القانون الصوري الشكلي.

ج- القانون الأخلاقي والحرية:

إن السؤال الجوهرية هو: مما تبدأ معرفتنا بما هو عملي-غير مشروط، هل من الحرية، أم من القانون العملي؟ أو بعبارة أخرى: من أين تتولد معرفتنا بما هو عملي غير مشروط؟ من الحرية أم من القانون العملي؟. إنها لا يمكن أن تتولد من الحرية، فنحن كما نعلم لا نملك عنها شعوراً مباشراً لأن تصورنا الأول سلبي، ولا نستنتج وجودها من التجربة لأن التجربة لا تعرفنا إلا بقانون الظواهر، أي بجهاز الطبيعة الآلي، وهو ما يصادف الحرية، معرفتنا الأولى تكون بالقانون الأخلاقي، ونحن على شعور مباشر به هو الذي يتجلى لنا أولاً ويقود مباشرة

¹ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مصدر سابق، ص 80.

² - المصدر نفسه، ص 59.

³ - نفسه، ص 80-81.

إلى تصور الحرية، بوصفها متصورة بالعقل على أنها لا يمكن أن يحكمها أي شرط حسي بل هي مستقلة عنه تماما، إن الحرية هي خاصية من خواص الإنسان، تكون عنصرها الثاني عن طريق القانون الأخلاقي، إنه محركها الأول، الدليل الوحيد الذي يبرهن على استقلال الإنسان في نسقه.¹

وبالتالي لا تتولد معرفتنا بما هو عملي غير مشروط من الحرية، لأن التصور الأول لها سلبي ولا نستنتج وجودها من التجربة، لأنها لا تعرفنا إلا بقانون الظواهر، بل تبدأ معرفتنا الأولى بالقانون الأخلاقي، لأنه هو الذي نشعر به مباشرة ويتجلى لنا أولا ثم يقودنا مباشرة إلى تصور الحرية بواسطة العقل لا الحواس، فالحرية تكون عنصرها الثاني عن طريق القانون الأخلاقي باعتباره المحرك الأول لها.

وفي هذا يقول كانط: "إنني لا أستطيع أن أبدأ من الحرية كوننا غير قادرين لا على أن نعيها مباشرة، إذ أن المفهوم الأول عنها سلبي، ولا أن نستدل على وجودها من التجربة، لأن التجربة لا تجعلنا نعرف إلا قانون الظواهر وبالتالي آلية الطبيعة، وهذا بالضبط هو نقيض الحرية. إذا القانون الأخلاقي هو ما نعيه مباشرة، والذي يقدم نفسه لنا أولا، ثم من حيث إن العقل يقدمه مبدأ للتعين، لا ترجح عليه أي شروط حسية بل هو حقا مبدأ تعيين مستقل عنها استقلالاً تاماً، يقودنا مباشرة إلى مفهوم الحرية".²

4- القانون الأساسي للعقل العملي:

أ- الإرادة الحرة مستقلة عن التجربة:

إن الأمر القطعي هو الذي يعطي القيمة للقانون بشكل صوري و مطلق وصيغته الأكثر عمومية هي:

"اعمل بحيث تكون أحكام إرادتك دائماً هي المبادئ التي يمكن أن تكون أيضاً مبادئ تشريع عام".³

¹ - E, Kant: fondement de la métaphysique des mœurs , Ibid, p 96.

² - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مصدر سابق، ص 81.

³ - بيتر كونزمان، فرانز، فرانز فيدمان وآخرون: أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط2، 2007، ص 143.

إذن المبادئ الذاتية هي مبادئ أساسية محددة للإرادة، لأنها تؤلف قيمة الإرادة وقيمة العمل بشكل عام، وبالتالي هذه المبادئ ليست خيرة أخلاقيا إلا إذا توافقت مع المعيار الشكلي للأمر القطعي، وكانت مؤهلة بطريقة تناسب كل كائن عاقل.

ولقد صرح كانط أن القانون الأساسي الأول للعقل العملي هو نفسه القانون الذي وجدناه في "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" على الصيغة التالية: "افعل بحيث قاعدة إرادتك يمكن دائما أن تصلح في نفس الوقت أن تكون مبدأ لتشريع كلي".¹ فالإرادة بهذه الطريقة ينظر إليها على أنها مستقلة عن التجربة كما أنها إرادة محضة تتعين - تتحدد - بشكل القانون وحده، ومبدأ التعيين ينظر إليه على أنه الشرط الأعلى لكل القواعد.

ويلزم عنه لازمة هي أن: العقل المحض هو عملي بذاته ويعطي الإنسان قانونا شاملا كلياً، ندعوه بالقانون الأخلاقي، الشعور بهذا القانون واقعة من وقائع العقل لا واقعة تجريبية، بل واقعة عملية.² إذن العقل المحض هو عقل عملي من تلقاء نفسه يعطي الإنسان قانونا عاما يسمى القانون الأخلاقي.

ب- التشريع الذاتي للإرادة والحرية:

فكرة القانون الذي ينطبق على الإرادة تعود إلى فكرة الإرادة التي تشرع لنفسها بنفسها، والتشريع العملي الكلي هو التشريع الذاتي. والتشريع الذاتي هو الحرية منظورا إليها على أنها هي والقانون أمر واحد، لأن القانون علة علمنا بالحرية، والحرية علة وجود القانون: والقانون يبرهن على الحرية، والحرية تفسر القانون. وفكرة العالم المعقول واسطة التركيب بين الإرادة المنفصلة بالميول وبين الإرادة المشرعة الكلية.³

الاستقلال الذاتي للإرادة هو المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقية وللواجبات المطابقة لها (..) إن ذلك الاستقلال هو الحرية بالمعنى السلبي، في حين أن هذا التشريع الخاص بالعقل المحض، ومن حيث هو كذلك هو

¹ - عبد الرحمان بدوي: الأخلاق عند كانط، مرجع سابق، ص 115.

² - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، مصدر سابق، ص 64.

³ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 253.

عملي، هو الحرية بالمعنى الإيجابي.¹ إذن الاستقلال الذاتي للإرادة هو المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقية وجميع الواجبات التي تنطبق على هذه القوانين، ولكن التشريع الخارجي للاختيار الحر ليس فقط أساساً لأي إلزام، بل هو مضاد لمبدأ الإلزام و لأخلاقية الإرادة.

إن الاستقلال تجاه كل مادة للقانون أعني تجاه موضوع مرغوب فيه وفي الوقت نفسه أيضاً في تعيين الاختيار الحر هو الحرية بالمعنى السلبي، وهذا التشريع الخاص للعقل العملي هو الحرية بالمعنى الإيجابي.²

القانون الأخلاقي إذا لا يعبر عن شيء آخر سوى الاستقلال الذاتي للعقل المحض العملي، أي الحرية، وهذه نفسها هي الشرط الصوري لكل المسلمات، شرط يمكنها بموجبه وحده أن تكون متوافقة مع القانون الأخلاقي الأعلى.³ إذن القانون الأخلاقي لا يعبر عن أي شيء آخر غير التشريع الذاتي للعقل العملي، أي الحرية، وهذا التشريع هو وحده الشرط الذي به يمكن للمبادئ العملية تعيين الإرادة.

أما الحكمة العملية التي تنطوي على شرط مادي أي تجريبي فيجب ألا يعد أبداً قانوناً عملياً، لأن قانون الإرادة المحضة ينقل الإرادة إلى مجال آخر مختلف تماماً عن المجال التجريبي، وليست لها أية كلفة غير الكلية المشروطة، وترجع عادة إلى مبدأ السعادة الشخصية، لكن مبدأ السعادة الشخصية يعارض الأخلاقية لأنه مبدأ يزودنا بقواعد لا تصلح أبداً أن تكون قوانين الإرادة.⁴ ومبدأ السعادة الشخصية يعارض الأخلاقية، وهذا المبدأ يتوقف على الشخص وهو رأي سريع التغير والتقلب ولا يمكن أن نستخرج منه قواعد كلية.

ج- قوة القانون الأخلاقي:

إن القانون الأخلاقي هو الذي يفيد في استنباط قوة هائلة لا يمكن أن تدل عليها التجربة، لكنها قوة ينبغي على العقل النظري أن يقر بأنها ممكنة، وأعني بها قوة الحرية، تلك القوة التي يبرهن القانون الأخلاقي ليس

¹ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مصدر سابق، ص 86-87.

² - عبد الرحمان بدوي: الأخلاق عند كانط، مرجع سابق، ص 116.

³ - إمانويل كانط: المصدر نفسه، ص 87.

⁴ - عبد الرحمان بدوي: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فقط على إمكانها، بل وأيضا على وجودها بالفعل في الكائنات التي تقر بأن هذا القانون الأخلاقي ملزم بها. وبالجملية فإن القانون الأخلاقي يثبت بنفسه حقيقة وجوده، وفكرة الحرية بوصفها قدرة ذات تلقائية مطلقة هي مبدأ تحليلي للعقل المحض النظري.¹

لقد سعى كانط إلى إثبات أن العقل الخالص يستطيع أن يتحد بالإرادة، وأن الإرادة الطيبة تريد هذا الاتحاد، وعلى هذا النحو يصير العقل الخالص قانونا عمليا وينزع إلى الظهور. وهذا القانون ليس موضوعا لبرهنة نظرية. ولكي يكون يلزم أن يكون مرادا لإرادة حرة.²

إن فكرة القانون الأخلاقي من حيث هو أمر للإنسان بأن يريد وفقا للعقل الخالص، تتفق مع فكرة الحرية التي تبين أنها ممكنة التصور: ومن هنا إن فكرة الحرية كونها قدرة عفوية مطلقة لم تكن حاجة، بل - في ما يتعلق بإمكانيتها - مبدأ تحليليا للعقل المحض التأملي.³ وبالتالي القانون الأخلاقي بمثابة مبدأ لاستنباط الحرية كونها عالية للعقل المحض، وقدرة عفوية مطلقة، وقوة هائلة لا يمكن أن تدل عليها التجربة.

5- دوافع العقل العملي:

أ- القانون الأخلاقي:

تتوقف القيمة الأخلاقية للأفعال على كون القانون الأخلاقي هو الذي يعين الإرادة مباشرة، إن ما هو جوهر في القيمة الأخلاقية للأفعال هو أن القانون الأخلاقي يجب أن يعين الإرادة تعيينا مباشرا.⁴ ولهذا فإن الطابع الجوهري لكل تعيين للإرادة بواسطة القانون الأخلاقي هو أن تتعين الإرادة بالقانون الأخلاقي وحده بوصفها إرادة حرة، وهذا عن طريق استبعاد كل المغريات.⁵

¹ - عبد الرحمان بدوي: المرجع السابق، ص 120.

² - إميل بوترو: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص 347.

³ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مصدر سابق، ص 109.

⁴ - المصدر نفسه، ص 129.

⁵ - Victor Delbos: La philosophie pratique de Kant, Ibid, p 344.

يرى كانط أنه يجب استبعاد كل علاقة مع الميول، لأنها يمكن أن تكون مضادة للقانون الأخلاقي، ولأن مجموع هذه الميول يمكن أن تؤلف الأناثية، والأناثية يمكن أن تكون حب الذات، والعقل العملي يعارض حب الذات، ولكنه يحاول أن يجعل حب الذات خاضعا للعقل، وبذلك يتحول إلى حب الذات المعقول حتى يتوافق مع القانون الأخلاقي: فالقانون الأخلاقي ينكر مشروعية حب الذات ومشروعية جميع المشاعر التي تعتمد عليه. وهو لا يمنحه وجودا مشروعاً إلا إذا استطاع أن يتحول وأن يصير عقلياً.¹

وأكثر من هذا تحول حب الذات الخالص إلى مجرد إدعاء يتسم بالأناثية، فيجد نفسه مباشرة معادياً للقانون الأخلاقي، غير أن هذا القانون يقبله كله رأساً على عقب بإخضاعه للعقل: وبذلك ينال العقل المحض العملي من الأناثية لأنه يقيدتها فقط، كونها طبيعية ونشطة فينا، حتى قبل القانون الأخلاقي، بشرط التوافق مع هذا القانون، وهي تسمى حينئذ حب الذات العقلاني.²

ب- الاحترام:

إن الشعور المصاحب لتحكيم القانون الأخلاقي في أفعال الإرادة هو الاحترام. والاحترام يتولد من صورة القانون لا من الموضوعات، ولهذا لا علاقة له باللذة والألم، وإن كان يحدث فينا اهتماماً نسميه أخلاقياً الاحترام ناجماً عن إطاعتنا للقانون، لذلك فإن احترام القانون الأخلاقي هو شعور تولده عليه فكرية، وهذا الشعور هو الشعور الوحيد الذي نعرفه معرفة بدئية، إلا أنه يتم دائماً عن طريق حرية الإرادة.³

إن طبيعة شعور الاحترام ليس شعوراً باللذة، لأنه يتضمن شيئاً من الخشية والخضوع والطاعة للقانون الأخلاقي، كما أنه ليس شعوراً بالألم، لأنه شعور لا يمكن أن يكون ألماً، بل هو شعور عملي، أي هو شعور يصاحب أفعالاً، ويصير هذا الاحترام دافعاً، حين يستولي على الفرد احترام، وتسكت أهواؤه وتفقد قوتها وتفصح المكان للقانون الأخلاقي.

¹ - إميل بوترو: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص 357.

² - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مصدر سابق، ص 145.

³ - المصدر نفسه، ص 132.

وبالتالي النتيجة الأولى لهذا التفكير أن ننتبه إلى طبيعة القانون الذي تخضع له إرادتنا. إنه قانون واجب، والتزام، وقهر. والقانون يأخذ عندنا هذه السمة، لأنه يلاقي عندنا حساسية متمردة في صميمها، أنانية وفردية.¹ وإن الفرد حين يتصل بالكلّي يشعر بأنه خاضع للقانون الأخلاقي، وبذلك يقظة الضمير في الجزء الفردي من الكينونة، وبهذا الشعور يعي الأخلاقية.

ويسبب هذا الاستبعاد ويحتوي في تصوره على قسر عملي أي على تعيين أفعال معينة وتصور الواجب يقتضي موضوعيا أن يتم الفعل وفقا للقانون، وذاتيا الاتفاق مع قاعدة الفعل، وأن يكون احترام القانون هو الطريق الوحيد لتعيين الإرادة.²

إن هذا الأصل الذي يصدر عنه الواجب لا يمكن أن يكون إلا ما يسمو بالإنسان مرتبة أسمى من ذاته، وما يربطه بنظام من الأمور لا يدركه إلا الذهن، ولكن في الوقت نفسه يتحكم في العالم المحسوس بأسره وفي غاياته، إنه الشخصية أي الحرية والاستقلال تجاه ميكانيكية الطبيعة كلها. هذه الشخصية بمثابة سلطة كائن عاقل خاضع لقوانين عملية محضة شرعها العقل نفسه: ووحده احترام القانون يقدم دافعا كهذا؛ إنه يصور الأخلاقية بحد ذاتها كدافع³ للعقل العملي.

إن احترام القانون الأخلاقي هو إذا الدافع الأخلاقي الوحيد والقاطع في الوقت نفسه، كما أن هذا الشعور هو أيضا موجه نحو أي موضوع آخر إلا على هذا الأساس، فإن القانون الأخلاقي أولا يعين الإرادة موضوعيا وبشكل مباشر في حكم العقل؛ أما الحرية التي لا يمكن تعيين عليتها إلا بالقانون، فهي عبارة عن أنها تضع حدا للميول كافة، وبالنتيجة لتقدير الشخص نفسه، بشرط الامتثال لقانونها المحض.⁴

¹ - إميل بوترو: فلسفة كانط، مرجع سابق، ص 359.

² - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، مصدر سابق، ص 153.

³ - جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، مرجع سابق، ص 64.

⁴ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مصدر سابق، ص 152.

إن مفهوم الواجب يقتضي موضوعيا أن يوجد توافق بين الفعل والقانون، كما يقتضي أن يكون متفقا مع قاعدة الفعل ذاتيا احتراما للقانون، باعتباره الطريقة الوحيدة لتعيين الإرادة بالقانون.

وعلى هذا يقوم الفرق بين الوعي بأننا قمنا بفعل وفقا للواجب وبدافع من الواجب، وهذا يعني بدافع احترام للقانون، فيكون أولهما (الشرعية) ممكنا حتى في حال كانت الميول وحدها هي الأسباب المعينة للإرادة، في حين أن ثانيهما (الأخلاقية)، القيمة الأخلاقية، يجب أن توضع حصرا في أن الفعل يتم بدافع من الواجب، أي من أجل القانون وحده.¹ وبالتالي الأفعال الأخلاقية كلها موضوعة في ضرورتها بدافع من الواجب، وبدافع احترام القانون الأخلاقي.

ج-تفديس القانون الأخلاقي:

لقد اعتبر كانط القانون الأخلاقي مقدس، ولهذا قام بتمجيده والإعلاء من شأنه، وفي هذا يقول:
"القانون الأخلاقي مقدس. صحيح أن الإنسان ليس مقدسا بما يكفي، إلا أن الإنسانية في شخصه يجب أن تكون مقدسة بالنسبة إليه".²

والإنسان هو وحده، ومعه كل الكائنات العاقلة غاية في ذاته. ذلك أنه موضوع القانون الأخلاقي الذي هو مقدس بفضل التشريع الذاتي للحرية، ولهذا السبب فإن كل إرادة حتى الإرادة الخاصة لكل شخص موجهة نحو الشخص نفسه ملزمة بشرط الاتفاق مع التشريع الذاتي للكائن العاقل، معناه الرجوع دائما إلى حرية إرادته.³
وبالتالي يرى كانط أن الدافع الحقيقي للعقل المحض العملي ليس شيئا آخر غير القانون الأخلاقي نفسه، بحيث يشعرونا بسمو وجودنا فوق الحسي، عن طريق خضوعنا له بفضل حرية إرادتنا والقيام بواجبنا، ولهذا فهو مقدس.

¹ - إمانويل كانط: المصدر السابق ، ص 156.

² - المصدر نفسه ، ص 164.

³ - نفسه ، ص 153.

6- مصادرا ت العقل العملي:

أ- مفهوم المصادرا ت (المسلمات):

إن مشكلة التوفيق بين الفضيلة والسعادة تقودنا إلى مشكلة أخرى صعبة الحل، إلا إذا سلمنا بوجود عالم آخر يسمو فوق عالم الظواهر، ويكون هو الضامن لتحقيق الخير الأسمى على أكمل وجه. فليس من سبيل أمامنا إلى رفع تناقض العقل العملي، إلا إذا افترضنا وجود خالق عاقل للطبيعة يكون هو علة الارتباط المعقول بين الفضيلة والسعادة.

ولكي يتحقق هذا الارتباط فلا بد من تحقق شرطين هامين أولهما: أن يكون في وسع الإنسان مواصلة تقدمه اللامحدود، بمعنى أن يستمر وجوده وأن تبقى شخصيته إلى الأبد، وهو ما نسميه خلود النفس، وثانيهما: أن يكون في الطبيعة فاعل تتحد في شخصه القداسة والسعادة اتحادا تاما، وهذا الموجود هو الله. وإذا عرفنا أن مبدأ الواجب قد اضطرنا من قبل إلى التسليم بوجود الحرية باعتبارها مسلمة ضرورية لقيام الأخلاقية، أمكننا أن نقول بأن للعقل العملي مسلمات ثلاث أساسية هي (الحرية وخلود النفس والله).

وفي هذا المعنى يقول كانط: "وتنشأ المسلمة الأولى (الخلود) عن الشرط الضروري عمليا لديمومة مناسبة للوفاء الكامل بالقانون الأخلاقي، وتنشأ الثانية (الحرية) عن الفرضية الضرورية بالاستقلال عن العالم الحسي، ومن قدرة المرء تعيين إرادته وفقا لقانون الحرية، وتنشأ الثالثة (الله) عن الشرط الضروري لوجود الخير الأعلى وذلك بافتراض الخير الأسمى، أي الفرضية بوجود الله".¹

يسمىها كانط مسلمات (Postulats)، والمسلمة عنده هي قضية نظرية لكنها بهذا الوصف لا يمكن البرهنة عليها من حيث إن القضية تتوقف بالضرورة على قانون عملي له قبليا قيمة لا مشروطة، ولئن كانت هذه المسلمة قضية نظرية فذلك إنما تتعلق بوجود موضوع لا يتوقع من إرادتنا تحقيقه الخاص، ولكن يجعل من الممكن تحقيق الخير الأسمى بواسطة إرادتنا، موضوع يمكن بل ويجب في ذاته أن يعرف لو كانت لنا ملكات صالحة

¹ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، مصدر سابق، ص 225.

لإدراكه.¹ وتركيب مثل هذا الموضوع يبقى دائما في نظر العقل النظري مجرد فرض غير مشفوع بأي يقين، لكنه في نظر العقل العملي فرض ضروري يمكن أن ينعت بأنه ذاتي بمعنيين، أولا بمعنى أنه لا يوجد برهان نظري كاف عليه. وثانيا وخصوصا بمعنى أنه ما ينبع من حاجة العقل.²

وبالتالي الإيمان الخلفي هو الإيمان بوقائع لا وجود لها في نظرنا ، إلا على أنها شروط الحياة الخلقية ، والعقل النظري عليه التسليم بالاعتقادات التي يتطلبها العقل العملي، بشرط وهو أن تكون ممكنة، فالله والحرية والخلود هي أفكار العقل الثلاثة، ولكن رغم أن العقل الخالص يقودنا إلى تشكيل هذه الأفكار ، فإنه لا يمكنه هو نفسه أن يثبت واقعيتهما، وأهمية هذه الأفكار أهمية عملية أي أنها متصلة بالأخلاق، وتنبعث جميع هذه المصادرات من المبدأ الأساسي للأخلاقية وهو ليس مصادرة، بل قانون يعين به العقل الإرادة بطريقة غير مباشرة.

ب- علاقة الواجب الأخلاقي بالمسائل الميتافيزيقية:

1- المصادرة الأولى (خلود النفس):

من الضروري لكي يكون في الإمكان تحقق القداسة باعتبارها واجبا، أن تتاح الفرصة أمام الإنسان لتحقيق شخصيته في عالم لا متناه ويتجاوز حدود الحياة الراهنة ، ويعلو على شتى ظروف العالم المحسوس: وهذا التقدم الذي لا نهاية له غير ممكن إلا بافتراض وجود مستمر إلى ما لا نهاية، ووجود شخصية لنفس الكائن العاقل، العاقل نفسه الذي يسمى خلود النفس. لذلك لا يكون الخير الأسمى ممكنا، عمليا، إلا بافتراض خلود النفس؛ كما يكون هذا خلود النفس باعتباره مرتبطا ارتباطا لا ينفصم بالقانون الأخلاقي مصادرة خاصة بالعقل العملي.³

ولبلوغ مرحلة القداسة يجب علينا التسليم بخلود النفس بعد الموت والداعي إلى هذا هو أن: تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري لإرادة قابلة للتعيين بالقانون الأخلاقي، لكن توافق النيات التام مع المبدأ

¹ - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مصدر سابق ، ص 211.

² - Victor Delbos: la philosophie pratique de Kant, Ibid, p 394.

³ - إمانويل كانط: المصدر نفسه ، ص 215.

الأخلاقي في هذه الإرادة هو الشرط الأعلى للخير الأسمى، فلا بد إذا من أن يكون الشرط ممكنا وكذلك موضوعه معه لأنه متضمن في نفس الأمر المطالب بتحقيق الموضوع. إلا أن توافق الإرادة التام مع القانون الأخلاقي هو قداسة.¹

وهذه المصادرة، ومفادها أننا لا نستطيع بلوغ التوافق الكامل مع القانون الأخلاقي إلا بتقدم يستمر إلى غير نهاية - ذات فائدة جلى، ليس فقط من أجل تلاقي عجز العقل النظري، بل وأيضا بالنسبة إلى الدين. و بدون هذه المصادرة فإننا سنكون بين إحدى حصلتين: إما أن يكون القانون الأخلاقي خلوا من قداسته، وإما أن نكون مبالغين حين نغالي في دوره وفي الأمل في الوصول إلى مصير غير ممكن الوصول إليه، أي الامتلاك المرجو والكامل لقداسة الإرادة.² وبالتالي لا أمل للكائن العاقل الفاني في بلوغ الكمال الأخلاقي في هذا العالم، وإنما يتحقق ذلك في لا نهاية وجوده، وهو أمر لا يحيط به إلا الله.

2- المصادرة الثانية (وجود الله):

إن المصادرة الأولى (خلود النفس)، يجب أن تجر أيضا إلى مصادرة ثانية هي (وجود الله)، الذي به يتحقق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة. وبالتالي من ذا الذي يستطيع أن يحقق ذلك التوافق الأسمى بين الفضيلة والسعادة؟ وهل يكون اتصال السعادة بالفضيلة مباشرة من دون واسطة؟

الخير الأسمى ليس ممكنا في العالم إلا من حيث إقرارنا بعلة عليا للطبيعة، لها عليية متفقة مع النية الأخلاقية، ولكن الموجود القادر على الفعل وفقا لامثال القوانين هو عقل (كائن عاقل). وعليية مثل هذا الكائن - وفقا لهذا الامثال للقوانين - هي إرادته. وإذن فالعلة العليا للطبيعة، من حيث أنها يجب أن تفترض بالنسبة إلى الخير الأسمى، هي موجود هو - بالعقل والإرادة - علة، وتبعاً لذلك هو صانع الطبيعة، أي الله.

¹ - إمانويل كانط: المصدر السابق، ص 215.

² - عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 285.

وبالتالي فإن المصادرة على إمكان الخير الأسمى المستمد (من أحسن عالم) هي في الوقت نفسه المصادرة

على الحقيقة الفعلية لخير أسمى أول، هو موجود الله.¹

إن السعي الضروري نحو الخير الأسمى ليس ممكنا في العالم، إلا من حيث إقرارنا بعلة عليا للطبيعة لها علية متفقة مع النية الأخلاقية وهي الله، والكائن العاقل الذي يؤلف جزءا من العالم لا يمكنه بإرادته أن يكون علة الطبيعة، ولا يمكن - بالنسبة إلى سعادته - أن يجعل الطبيعة على اتفاق تام مع مبادئه العملية؛ لأنه لا يوجد في القانون الأخلاقي أي مبدأ للارتباط الضروري بين الأخلاقية والسعادة، ووحده الله خالق العالم من حيث هو مشرع الأشياء والإرادات على السواء، وهو وحده الذي يستطيع أن يقيم فوق النظام الطبيعي ذلك النظام الأخلاقي الذي تتطلبه كل جهودنا.

وبهذه الطريقة يقودنا القانون الأخلاقي، عبر مفهوم الخير الأسمى، بوصفه موضوع العقل المحض العملي وغايته النهائية، إلى الدين، أي إلى معرفة كل الواجبات على أنها أوامر إلهية، (..) لأنه لا يمكننا أن نعقد الأمل إلا على إرادة كاملة أخلاقيا (مقدسة ومنانة)، وفي ذات الحين كلية القدرة أيضا، وهكذا، بالانسجام مع هذه الإرادة، يمكننا أن نأمل في الوصول إلى الخير الأسمى الذي يقيمه القانون الأخلاقي واجبا علينا يجب أن نجعله موضوع جهودنا.²

وهكذا يؤدي القانون الأخلاقي إلى الدين وذلك بفضل فكرة الخير الأسمى، بوصفه غاية العقل المحض العملي، أي يؤدي إلى الإقرار بأن كل الواجبات أوامر إلهية وليست كحدود، أي فرائض تعسفية لإرادة أجنبية، بل كقوانين جوهرية لكل إرادة حرة في ذاتها، وهذه القوانين لا بد أن نعتبرها كأوامر الكائن الأسمى، لأنها تستمد من إرادة كاملة أخلاقيا -مقدسة وخيرة- ومن خلال الانسجام مع هذه الإرادة يكون بمقدورنا أن نأمل في بلوغ الخير الأسمى، الذي يجعله القانون الأخلاقي واجبا علينا بأن نتخذه كموضوع لجهودنا.

¹ - عبد الرحمان بدوي: المرجع السابق، ص ص 285-286.

² - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مصدر سابق، ص 224.

وفي هذا يقول كانط: " يأمرني القانون الأخلاقي بأن أجعل الخير الأسمى الممكن في العالم الموضوع النهائي لسلوكي بأكمله، لكنني لا أستطيع أن أمل في تحقيق ذلك إلا بتوافق إرادتي مع إرادة صانع للعالم قدوس ومنان، ثم مع أن سعادي الخاصة متضمنة في مفهوم الخير الأسمى، بوصفه مفهوم كل تتمثل فيه أقصى السعادة مرتبطة بأقصى درجات الدقة مع أقصى درجات الكمال الأخلاقي".¹

وعلى الرغم من أن سعادي الخاصة متضمنة في تصور الخير الأسمى مثل تضمن الجزء في الكل حيث توجد السعادة الكبرى المرتبطة بدقة مع أعلى درجة للكمال الأخلاقي، فإنه ليست سعادي بل القانون الأخلاقي هو المبدأ المعين للإرادة والمخصص للعمل من أجل تحقيق الخير الأسمى.

ولهذا السبب أيضا، ليست الأخلاق بالمعنى الصحيح العلم الذي يعلمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء، بل كيف علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة. وعندئذ فقط، إذا أضيف الدين إلى ذلك، يدخل أيضا الأمل في أن نحظى ذات يوم بالسعادة بالقدر الذي كنا حريصين فيه على ألا نكون غير جديرين بها.² ومن هذا يتجلى دور الدين في الأخلاق، إذ أن الأمل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلا مع الدين. ونقول أن الخير الأسمى لا يمكن تحقيقه إلا ضمن مسلمة وجود الله، وهو الذي يضمن التطابق الصحيح للسعادة مع الأخلاقية.

3-المصادرة الثالثة (الحرية):

إن هذه المصادرة غير محددة بدقة: فهو في بعض المواضع يقصر مصارف العقل على هاتين المسلمتين، لكنه في مواضع أخرى يضيف مسلمة ثالثة، يكون إما العالم المعقول، أو ملكوت الله، وإما الخير الأسمى الذي علينا أن نحققه، وإما الحرية.³ لكن العالم المعقول أو ملكوت الله، كما يلاحظ دلبوس* لا يعبر إلا عن إمكان الخير الأسمى، مع التأكيد فقط على ضرورة وفعالية تدخل الله لتأمين ذلك لنا. أما إمكان الخير الأسمى فإنه فضلا

¹ - إمانويل كانط: المصدر السابق، ص 225.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

³ - Victor Delbos: la philosophie pratique de Kant, Ibid, p 398.

* - فكتور دلبوس (Victor Delbos) (1862 - 1916): فيلسوف ومؤرخ فرنسي، من أشهر مؤلفاته: المشكلة الأخلاقية في فلسفة سبينوزا (1893)، ومحاولة في تكوين فلسفة كانط العملية سنة 1902.

عن ارتباطه مباشرة بالقانون الأخلاقي بوصفه موضوعاً للإرادة تقوم هذه بتعيينه، فهو لا يستحق أن يعد مصادرة قائمة برأسها.¹

أما الحرية فأمرها أجدر بالعناية، وفي ذلك يقول كانط: "هذه المسلمات هي مسلمة الخلود والحرية منظورا إليها إيجابيا (بوصفها عليية الكائن من حيث هو ينتسب إلى العالم المعقول)، ووجود الله (...)، والمسلمة الثانية (الحرية) تصدر عن الافتراض الضروري للاستقلال عن العالم المحسوس وعن ملكة تعيين الإرادة تبعا لقانون عالم معقول أعنى الحرية".²

إن اعتبار كانط للحرية بأنها مصادرة يتعارض مع ما ذكره في قسم التحليلات من كتابه "نقد العقل العملي" حيث أن الحرية هي القانون وهي يقينية مثله. فهل نقول أن كانط بإضافته الحرية مصادرة ثالثة إنما جرى وراء عاداته في تصوير الله والحرية والخلود على أنها الموضوعات العليا للميتافيزيقا، لكن هذا لا يكفي لتفسير تراجع كانط بعد أن عد الحرية أمراً يقينياً، صار مجدها مجرد مسلمة من مسلمات العقل العملي. ولهذا يقترح دلبوس حلاً لهذه المشكلة، أن نفهم الحرية بمعنيين:

1- الحرية بمعنى أنها والقانون شيء واحد.³

2- الحرية كما يصادر عليها القانون.⁴

وتبعاً لهذا التفسير هناك إذن حريتان عند كانط: "حرية يبرهن عليها القانون"؛ وهي التي يتحدث عنها في قسم "التحليلات" من كتابه "نقد العقل العملي". و"حرية يصادر عليها القانون"؛ ولا يتحدث عنها كانط إلا في قسم "الديالككتيك" من كتابه "نقد العقل العملي". الأولى هي "شرط القانون الأخلاقي"، والثانية هي "أحد

¹ - عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 288.

² - إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، مصدر سابق، ص 225.

³ - Victor Delbos: la philosophie pratique de Kant, Ibid, p 399.

⁴ - Ibid, p 399.

شروط إمكان الخير الأسمى"، أي أحد الشروط التي تمكن من إنجاز الموضوع الضروري الذي يأمر به القانون الأخلاقي.

وهذان المعنيان ليسا في نفس المستوى، فإن الأولى واقعة من وقائع العقل العملي، أما الثانية فهي مسلمة من مسلمات العقل العملي، الأولى سلطة مشرعة لإرادة تؤسس القانون الأخلاقي، والثانية سلطة عملية لإرادة قادرة على إتباع هذا القانون.¹

وتبعا لهذا التمييز لا نرى نوعين من الحرية بل حرية واحدة لها وظيفتان: أن تشرع لذاتها قانونها الأخلاقي، وأن تطبق هذا التشريع في سلوكها، ولهذا لا ترى عد الواحدة مسلمة والأخرى واقعة، بل ثم حرية واحدة يصدر عليها العقل العملي لأنه لا يستطيع أن يسلك سلوكا أخلاقيا إلا بافتراض وجود هذه الحرية.²

إن الفاعل الأخلاقي يجب أن يعمل تحت فكرة الحرية. ومن هنا قال كانط بصراحة: "إن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته هو إلا تحت فكرة الحرية".³ وبالتالي الفاعل الأخلاقي لا بد له أن يفترض بأنه حر في أفعاله، بمعنى أن إرادته هي مصدر مبادئ فعله، وأنه قادر على أن يفعل وفقا لهذه المبادئ.

ج- الخصائص المشتركة لهذه المصادر :

وتتشارك هذه المصادر الثلاث (خلود النفس، وجود الله، الحرية) في الخصائص التالية:

- 1- أنها تبدأ جميعا من المبدأ الأساسي للأخلاقية، وهو ليس مصادرة بل قانون به يعين العقل الإرادة مباشرة.
- 2- هذه المصادر ليست عقائد نظرية، بل فروض من وجهة نظر عملية لا محالة، ولهذا فإنها لا توسع المعرفة النظرية، وإنما تهب أفكار العقل النظري بوجه عام حقيقة موضوعية، وتبررها بوصفها تصورات ما كانت، لولا ذلك لتجرؤ على افتراض إمكانها.

¹ - عبد الرحمان بدوي: الأخلاق عند كانط، مرجع سابق، ص 158.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - نقلا عن: عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 289.

3-المصادرة إيمان محض عملي للعقل. ولهذا تختلف عن الإيمان القلبي، لأن فيها عنصرا عقليا، إذ هي صادرة عن حاجة العقل، ومرتبطة بمصلحة مباشرة للأخلاق.¹

وهذا الإيمان يأخذ طابعا شخصيا، وهذا يؤدي دائما إلى الحرية التي يمتلكها الإنسان، فالإنسان الشريف يستطيع أن يقول: أريد أن يوجد إله وأريد أن يكون وجودي في هذا العالم خارج تسلسل العلل الطبيعية وجودا في عالم معقول محض، وأريد أخيرا أن يكون بقائي إلى غير نهاية.² والإنسان متمسك بشدة بهذه المعتقدات ولا يسمح بانتزاعها منه، لأن هذه الحالة الوحيدة التي فيها مصلحته الأخلاقية، والاعتقاد ليس أمرا، بل هو مستمد من النية الأخلاقية بوصفها تعينا حرا لأحكامنا، وهو مقيد من الناحية الأخلاقية، ويتفق مع الحاجة النظرية التي يستشعرها عقلنا للإقرار بوجود هذا الصانع الحكيم للعالم، ولاتحاد وجود الصانع أساسا لاستعمال العقل.

¹ - عبد الرحمان بدوي: المرجع السابق، ص 289 .

² - عبد الرحمان بدوي: الأخلاق عند كانط، مرجع سابق، ص 159.

المبحث الثالث: مضمون الأخلاق في حدود ملكة الحكم والدين والسياسة

أ- ملكة الحكم:

1- نقد ملكة الحكم:

إن عالم الطبيعة الذي تحكمه العلية وعالم الأخلاق الذي تسوده الحرية يظلان منفصلين عن بعضهما حتى يأتي كانط في نهاية حياته الفلسفية بمبدأ قبلي أو شرط سابق على التجربة بفضله لا تظل الحرية مثالا خاويا بل تصبح واقعا، وقد توصل كانط إلى هذا المبدأ القبلي في مجال الحكم الجمالي أو مبدأ الغائية الذاتية، إنه المبدأ الذي يكفل توافق الطبيعة مع الذات الإنسانية، وهو الذي يرد الجزئي إلى الصور الكلية.¹

ويعد كتاب "نقد ملكة الحكم" الذي ألفه كانط، والخاص بالنظرية الجمالية، تكملة لا بد منها لمشروعه الفلسفي النقدي بعد كتابة "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي"؛ أي أنه يعد بمثابة جسر يربط شقي فلسفته النقدية، النظري والعملي، فهو يربط بين الفهم والعقل ويتوسط بين الطبيعة والحرية: ومع "نقد ملكة الحكم" الصادر عام 1790 أنهى كانط "مشروعه النقدي". ففي تحليله لملكة الحكم تساءل عن الوساطة الممكنة بين الطبيعة والحرية وقد صور ملكة الحكم بوصفها قدرة بين الفاهمة والعقل.²

إن هذا النقد الثالث ليس هو بنقد النقد لكل من النقدين السابقين، كما أنه ليس جمعا بينهما. فهو نقد ملكة عليا ثالثة، لأنه قابل للتعين بمحتوى خاص به، وله مبدأ مشرع - قبلي - مستقل، وهذه الاستقلالية بين الطبيعة والحرية من أجل ردم الهوة بين موضوع العقل العملي وموضوع الفهم النظري.

إذا، يبحث نقد ملكة الحكم عن يقين هو أبعد من القضايا التي جاء البرهان عليها في النقدين السابقين؛ لأن ما يمكن أن يقام هنا هي أحكام ملكة الحكم المفكرة.³ ويعود السبب في هذه الاستقلالية عن الطبيعة والحرية، عن الفهم والعقل إلى وجود مبدأ خاص بهذه الملكة قبليا هو "مبدأ التشريع الذاتي".

¹ - أميرة حلمي مطر: في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1974، ص 130.

² - بيتر كونزمان، فرانز، فرانز فيدمان وآخرون: أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص 145.

³ - إمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 48.

وفي هذا المعنى يقول كانط: "إذا ملكت الحكم أيضا في ذاتها قبلها مبدأ لإمكانية الطبيعة، ولكن من منظور ذاتي فقط؛ إنما لا تفرض بموجبه قانونا على الطبيعة (بما هي استقلالية) وإنما على نفسها (بما هي تشريع ذاتي) من أجل تفكيرها بالطبيعة (...). إنه ليس مبدأ ملكت الحكم المعينة وإنما مبدأ ملكت الحكم المفكرة فقط".¹

وبالتالي إن ملكت الحكم بشكل عام هي القدرة على إدخال الخاص في العام. وعلى ملكت الحكم التأملية أن تتيح الارتقاء إلى العام، مادام الخاص معطى وهذا يتم وفقا لمبدأ الغائية الذاتية الذي يرد الجزئي إلى الصور الكلية. وبالتالي لم يكن في الكتابين الأولين ما يؤذن بظهور هذا الكتاب الثالث، ولم يكن هناك ما يوحي بأن الفلسفة النقدية لا بد من أن تكتمل بمثل هذه الصورة الثلاثية.

إن كتاب "نقد ملكت الحكم" يعود إلى رغبة كانط في الوصل بين العقليين النظري والعملي وهي التي دفعت به إلى البحث عن قوة ثالثة تحقق الترابط بين "العقل" و"الإرادة" و"مملكت الطبيعة" و"مملكت الحرية".²

وهذا الكتاب كان مفاجأة غير متوقعة لقراء الكتابين السابقين، حيث استطاع كانط أن يتحقق من أن للنفس قوى أو ملكات ثلاث ألا وهي: ملكت المعرفة وقد نص على المبادئ الأولية الخاصة بها في كتابه "نقد العقل الخالص"، وملكت النزوع في كتابه "نقد العقل العملي" أما ملكت الشعور باللذة والألم فهو يبحث عن المبادئ الأولية الخاصة بها في كتاب مستقل يحمل اسم "نقد ملكت الحكم" أو "نقد ملكت الذوق" الذي يحمل فكرتي "الجمال" و"الغائية".

وبعد أن كان فيلسوفنا قد فصل الطبيعة عن الحرية أو مرتبة المعرفة عن مرتبة العمل أو قوانين العلية عن قوانين الغائية.³ وجدناه يتساءل في "نقد ملكت الحكم" كيف يمكن عن طريق الفكر إخضاع العلية للغائية؟ وكيف يمكن العثور على حد يتوسط الطبيعة والحرية؟

¹ - إمانويل كانط: المصدر السابق، ص 49.

² - E. Kant: critique de la faculté de juger, trad. J. Gibelin, J. Vrin, Paris, 1951, p 18.

³ - Ibid, p 34.

ولابد لنا من أن نفرق بين "الحكم" على نحو ما فهمه كانط في نقد العقل المحض، و"الحكم" على نحو ما سنراه يفهمه الآن في نقد ملكة الحكم؛ الحكم في الحالة الأولى هو عملية تفكير نضع فيها حالة جزئية تحت قانون عام معلوم كما هو الحال مثلا: في أحكام العلية، وأما في الحالة الثانية فإن الحكم هو عملية تفكير ننتقل فيها من الحالة الجزئية المعلومة إلى الشيء العام الذي نحن بصدد البحث عنه كما هو الحال في أحكام الغائية.¹

وكانط يطلق على النوع الأول من الأحكام اسم "الأحكام المعينة" بينما يسمي النوع الثاني من الأحكام اسم "الأحكام التأملية"؛ والفارق بين النوعين أننا في الحالة الأولى نعرف جيدا القانون العام، فيكون في وسعنا بسهولة أن نعين أو أن (نحدد) الحالات الخاصة التي تندرج تحته، وأما في الحالة الثانية فإننا لا نعرف سوى حالة جزئية أو حالات خاصة، ولكننا نحاول عن طريق التأمل أو التفكير أو البحث أن نتوصل إلى القانون العام.²

ولقد بين كانط أن أحكام الغائية على نوعين: فهناك أحكام تنصب على جمال الطبيعة، وهذه يسميها كانط باسم "الأحكام الجمالية" وهناك أحكام تنصب على الغايات الواقعية أو الحقيقية للطبيعة، وهذه يسميها كانط باسم "الأحكام الغائية".

هكذا يبدو أن انسجام الطبيعة مع قانون صورتهما يؤكد انسجاما آخر مع إمكانية نفاذ المقاصد فيها حسب قوانين الحرية، ولذلك وجب أن يكون هناك أساس لوحدة ذلك الأسمى من الحس، الذي يقوم في جذر الطبيعة، مع ذلك الذي يتضمنه عمليا تصور الحرية.³ وهذا الأساس لا يبلغ معرفة من نفس النمط، لا عمليا ولا ولا نظريا، لأنه انسجام بين الاثنین معا، وهذا الانسجام هو أساس المتعة.

ويعتبر كانط أول من وهب الفن ميدانه المستقل في كتابه: نقد ملكة الحكم، وقد وضع استقلال الحكم الجمالي في مقدمة هذا الكتاب، ويميز بين ثلاثة مجالات هي: مجال الطبيعة ومجال الحرية أو الأخلاق ومجال الفن.

¹- كركريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1972، ص 178.

²- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³- E ,Kant: critique de la faculté de juger, Ibid, p 17.

وفي نطاق كل مجال من هذه المجالات الثلاثة توصل كانط إلى مبادئ أولية. فبالنسبة لمجال الطبيعة يسود قانون

الارتباط بين العلة والمعلول ، وبالنسبة للحرية توجد الرغبة في الخير ، وفي الفن توجد صورة الغائية.

وفيما يلي جدول يبين ملكة الحكم وموضوعها في فلسفة كانط النقدية:

ملكات النفس في مجموعها	ملكة المعرفة	المبادئ الأولية	مجالات تطبيقها
ملكة المعرفة	الذهن (الفهم)	الارتباط بالقوانين	الطبيعة
ملكة الرغبة (النزوع)	العقل	الخير الأسمى	الحرية (الأخلاق)
ملكة الشعور باللذة والألم	الحكم	الغائية	الفن. ¹

وفي هذا يقول كانط: "لنفس قوى أو ملكات ثلاث ألا وهي ملكة المعرفة وملكة الشعور باللذة والألم،

ثم ملكة النزوع".² وخصص كانط كتاب "نقد ملكة الحكم" للبحث عن الشروط الأولية الخاصة بأحكامنا عن

الجميل والجليل، وقسم هذا الكتاب إلى جزئين رئيسيين هما: الجزء الأول يشمل نقد الحكم الجمالي، والجزء الثاني

يشمل نقد الحكم الغائي.

2- نقد الحكم الجمالي (الحكم الذوقي):

وفيه عالج كانط مسألة تحديد الجميل بفرضه أربعة حدود على حكم الذوق، وهو يتناول الحكم الجمالي

من وجهات أربع (الكيف، الكم، الجهة، الشكل). والدافع لذلك هو إقامة تمييز واضح بين ما هو جميل من

جهة، وبين ما هو علمي أو أخلاقي أو عملي من جهة أخرى، مع التأكيد أن المنفعة الناتجة من إدراكنا للجميل

إنما تتأتى دون توسط التصورات أو الرغبات.

أ- تحليل الجميل والحكم الذوقي:

إن الحكم الجمالي عند كانط هو حكم كلي، ذلك أن الذوق بالنسبة للجميل يمكن أن يسمى ذوق

تأمل، بينما نجد الحكم على الملائم حكماً شخصياً، لأن الذوق بالنسبة له ذوق حواس، بينما الحكم الجمالي

¹ - E, Kant: Ibid, p 35.

² -Ibid, p 33.

بعيد عن أي غرض ولا يحتوي أي عنصر عقلائي، إنه الحكم الذي مصدره الرضا الذي يبعثه الشيء باعتباره يستحق الإعجاب لذاته، وهذا الرضا يسمح للشيء بأن يمتلك غاية في ذاته.

ويعتبر الشيء بالنسبة إلى الشعور باللذة إما مرضيا أو جميلا أو ساميا أو جيدا (بإطلاق). فالمرضي، كدافع للرغبة، هو دوما من نوع واحد، أيا كان مصدره والفارق النوعي في تصوره (في الحس أو في الشعور، من منظور موضوعي). لذلك يعتمد في الحكم على تأثيره في النفس، على كمية الإغراءات فقط (...). أما الجميل، فإنه على عكس ذلك يتطلب تصور نوعية معينة في الشيء تكون قابلة لأن تفهم في ذاتها ويمكن إرجاعها إلى مفاهيم (علما بأنها لا تعاد إليها في الحكم الجمالي).¹

إذن يتميز الحكم الجمالي بأنه تأملي محض أو خالص متحرر من كل غائية؛ فالجميل يعدنا لكي نحب شيئا من دون منفعة.²

والحكم الجمالي هو من جهة حكم ذاتي متعلق بالذات التي أصدرته، ومن جهة أخرى لا يصدر عن هوى وعن غرض خاص، فهو أشبه بالحكم الكلي، وهو أيضا حكم متعلق بالذوق، والذوق هو ملكة الحكم على شيء ما عن طريق الشعور باللذة أو الألم على نحو خال من المنفعة، لأنه ليس حكم معرفة بل حكم جمالي. وحينما يقول - شخص مثلا - عن شيء إنه جميل فهو يعزو بذلك الرضا نفسه إلى الآخرين؛ هو لا يحكم لنفسه فقط بل ولكل إنسان غيره أيضا، فيتكلم عندئذ عن الجمال كما لو كان الجمال خاصية للأشياء (...). ولهذا ليس بوسعنا القول: إن لكل إنسان ذوقه الخاص، لأن هذا سيعني عندئذ: أن الذوق غير موجود بإطلاق؛ أي لا يوجد حكم جمالي يمكن أن يدعي عن حق موافقة الجميع عليه.³ ويمكن حصر صفات حكم الذوق في أربع خصائص حسب أنواع الحكم الأربعة:

¹ - إمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص 180.

² - المصدر نفسه، ص 181.

³ - نفسه، ص 113.

1- من حيث الكيف:

بمعنى أن حكم الذوق لا يراعي أية منفعة أو غرض؛ فيبدأ كانط نقده للحكم الجمالي بتعريف الذوق أو الحكم الذوقي من وجهة نظر الكيف؛ فيبين لنا أن الحكم الذوقي ليس حكما منطقيًا قوامه المعرفة، بل هو حكم جمالي قوامه الوجدان.¹ ومعنى هذا أن الحكم الذي نصدره على الجمال لا بد من أن يقترب من الشعور بالرضا أو الارتياح. ولكن الرضا الذي يحققه لنا الشيء الجميل يختلف بطبيعته عن ذلك الرضا أو الارتياح الذي يحققه لنا الشيء الملائم أو الشيء الحسن أو الشيء النافع، والسمة المميزة لهذه الأشكال الثلاثة هي أنها جميعًا ترتبط بمصلحة البشرية، أعني أنها تتصل بغاية من غايات الطبيعة الإنسانية. أما الإشباع الجمالي فإنه على العكس من هذه الصور الثلاث لا يرتبط بأية مصلحة مهما كانت.

إن كانط يستبعد من الحكم الجمالي كل عنصر من عناصر المعرفة نظرية كانت أو عملية، وهكذا يخلص كانط إلى تعريف الجمال من وجهة نظر الكيف فيقول: "إن الذوق هو الملكة التي يحكم بها على موضوع ما أو أسلوب ما من أساليب التمثيل عن طريق الشعور بالارتياح أو عدمه، دون أن يكون للمصلحة أي مدخل في هذا الحكم".²

إذن يطلق لفظ جميل على كل ما يكون موضوعًا لمثل هذا الارتياح، ويرى كانط أن الإشباع الذي يحققه لنا الجمال هو بمثابة شعور خالص بالرضا، أو على الأصح وجدان حر منزه عن كل غرض. وبالتالي للحرية أهمية بالغة في إصدار الحكم الجمالي لأن الإحساس بالجمال ينبع من وجدان حر، أما الحكم الذوقي فإنه تأملي صرف وهذا يعني أن هذا الحكم لا يكثرث بوجود الموضوع نفسه، بل كل ما يعنيه هو أن يربط طبيعة ذلك الموضوع بشعور اللذة والألم الذي يقترب في نفسه بإدراكه له. وهنا نعود دائمًا إلى إرادة الشخص الذي يدرك الشيء الجميل والإرادة ترتبط دائمًا بالحرية الذاتية في الإحساس باللذة والألم.

¹- E, Kant : critique de la faculté de juger, Ibid, p 39.

²- Ibid, p 46.

2- من حيث الكم:

بمعنى أن حكم الذوق بالرغم من ذاتيته إلا أن له طابعا كليا: إننا نتصور الجميل دون الاستعانة بأي مفهوم عقلي باعتباره موضوعا لرضا كلي أو ارتياح عام.¹ إذن مادام الحكم الجمالي بطبيعته حكما نزيها خاليا من كل غرض، فلا بد من أن يكون في الوقت نفسه حكما عاما يتسم بصيغة الكلية، بعكس الملائم أو النافع، فإنه يختلف باختلاف الأمزجة والمصالح.

والملاحظ في العادة أن الحكم الجمالي حكم فردي يصدره هذا الشخص أو ذاك على شيء خاص بعينه نظرا لأن هذا الشيء يروقه أو يعجبه، هنا إشارة إلى الحرية الذاتية في إصدار الحكم على الشيء الجميل، فالإرادة الشخصية هي التي تجعل الذات تحكم على الشيء الجميل.²

إن الحكم الجمالي هو حكم فردي وكلي في ذات الوقت، فهو صحيح بالنسبة إلى الذات الفردية وبالنسبة إلى جميع الذوات الأخرى. وفي هذا المعنى يقول كانط: "إن (الكلية) هنا لا بد من أن تفهم بمعنى ذاتي صرف، ولا شك أننا لو نظرنا إلى الأحكام الذوقية من وجهة نظر منطقية صرفة لوجدنا أنها جميعا لا يمكن أن تكون إلا أحكاما جزئية".³

إن حكم الذوق يرضي الجميع أو الكل، والكلية هنا ليست منطقية بل هي كلية وجدانية؛ أي كونية جمالية، بمعنى أن الجميع يشتركون فيه، لأنه ليست هناك مصلحة لقول عكس ذلك الحكم، إذن الحرية الفردية تتحول إلى حرية جماعية أثناء إصدار الحكم لأن الشعور الخاص يجد تأييدا كليا من جانب الآخر: وإن الكلية التي يتضمنها الحكم الذوقي ليست كلية منطقية تستند إلى مدرك عقلي، بل هي كلية وجدانية تقوم على ميل ذاتي، ولهذا يعرف كانط الجميل: إنه ما يروقنا بصفة كلية (عامّة) دون حاجة إلى مفهوم أو تصور عقلي.⁴

¹- E, Kant: Ibid, p46.

²- Ibid, p 46.

³- Ibid, p 46.

⁴- Ibid, p 53.

إن القوتين اللتين تتضافران في العادة على تكوين كل حكم كائنا ما كان، ألا وهما المخيلة والذهن، إنهما تعملان فيه بطريقة حرة غير مقيدة، نظرا لعدم وجود أي مفهوم محدد يقيدهما بقاعدة خاصة من قواعد المعرفة.¹

إن الحكم يعني ملكة التفكير في الجزئي باعتباره محتوى في الكل، وهو يشكل حدا وسطا بين الفهم والعقل، وهو يستند إلى مفهوم غير متعين: إنه حكم وجداني ينطلق من الحالات الجزئية ليصل إلى القانون يسمى حكم تأمل عكس حكم التعيين الذي يطبق القانون على الحالة الجزئية. ولهذا يعرف كانط الذوق: إنه ملكة حكم على موضوع في ما يتعلق بتطابق المخيلة الحر مع القانون.²

وملكات المعرفة تقوم بعملية لعب حر بالفكرة الخاصة بالموضوع الجميل ويجري هذا اللعب بين الخيال الذي يؤلف بين الكثرة المدركة وبين ملكة الفهم الذي يوحد بين الأفكار وتجري هذه العملية في البشر جميعا وعلى أساسها يوجد شعور بالرضا أو القبول الذي نحس به نحو الجميل.³

3- من حيث الجهة (من حيث الضرورة أو الإمكان):

لا يرتبط الحكم الجمالي بأية مفاهيم عقلية-منطقية، فالحكم الجمالي هو أمر إستيطيقي يشبه الأمر الأخلاقي من حيث أنه أولي وضروري ، وبالتالي إن الجمال متعة كلية خالية من كل مفهوم. وهو غائية من دون غاية، وارتياح منزه عن كل غرض ، ومنه فهو ضرورة ذاتية : فالجميل - فيما يقول كانط: "هو ما يعرف من دون مفهوم بوصفه موضوع رضا ضروري".⁴

وينسب كانط إلى الجميل علاقة ضرورية بالارتياح أو الرضا وإن كانت هذه الضرورة من نوع خاص، فهي ضرورة نموذجية تتضمن وجوب تسليم الكل بالحكم الذوقي. وليس شرط الضرورة بالنسبة إلى حكم الذوق سوى

¹ - زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص 182.

² - إمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص 148.

³ - أميرة حلمي مطر: في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، مرجع سابق، ص 134.

⁴ - إمانويل كانط: المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

قدرة الحس المشترك، بمعنى أننا نفترض وجود إحساس عام يجمع بين سائر الذوات، فيجعل في الإمكان تبادل الانطباعات الجمالية فيما بينها.

وهذه الضرورة ليست ضرورة منطقية أو رياضية بل هي ضرورة ذاتية شخصية؛ فالشعور بالجمال يرجع دائما إلى حرية الذات بالنسبة إلى كل واحد منا مع احترام رأي الجميع في إصدار الحكم الجمالي، ورأي الجميع هنا بمثابة الحس المشترك فهو معيار مثالي أعتبر نفسي فيه بكل حرية مجرد متكلم بلسان "الأمر الجمالي".

والجميل هو: ما نعتبره موضوعا لرضا أو ارتياح ضروري دون الاستناد إلى أي مفهوم عقلي.¹ وبالتالي الجمال مجرد متعة كلية خالية من كل مفهوم عقلي-منطقي، فهو ارتياح أو رضا منزه عن كل غرض، أو غائية من دون غاية وفق الضرورة الذاتية والحس المشترك الذي يجعل الاشتراك بالجمال أمرا ممكنا.

4- من حيث الإضافة (العلاقة):

بمعنى ليس هناك غائية من جراء الحكم الجمالي، لأننا نجد في العمل الفني والرؤية الجمالية للطبيعة نوعا من التنظيم يستهدف غاية، وحينما ندقق لمعرفة هذه الغاية لا نجد لها فكأن هناك غائية حيث لا غائية حقيقية. وفي هذا المعنى يقول كانط: "إن الإحساس الذي يقوم عليه حكم الذوق إنما هو صورة الغائية المحضة من حيث هي متصورة في الموضوع، دون تصور لأي غاية محددة".² وإذا كانت العلاقة بين الموضوع الجمالي والذات المتأملة تستند إلى غائية لا غائية فيها، فإن ما يلزم من ذلك هو أن المتعة هي بالتالي متعة خالصة مجردة ولا علاقة لها بالحس والمشاعر، وهذا يدل على نقاء المتعة القبلية في الجمال.

ولقد ميز كانط بين نوعين من الجمال؛ الجمال الحر التلقائي والجمال اللاحق: الأول لا يحتاج في تقييم موضوعه لأي تصور، بينما يبدي الثاني حاجة ماسة إلى مثل هذا التصور (...). فالأزهار هي جمالات طبيعية حرة

¹- E, Kant: critique de la faculté de juger, Ibid, p 70.

²- Ibid, p 67.

ولا أحد يعرف أو يحتاج لأن يعرف نوعها.¹ إذن الجمال نوعان: جمال حر وجمال تابع؛ الأول لا يفترض أي مفهوم، أما الثاني يفترض مثل هذا المفهوم. والجمال من النوع الأول يسمى "جمالا قائما بذاته" أما الجمال الآخر من حيث أنه يتوقف على مفهوم يسمى "جمال مشروط" ينسب إلى أشياء تندرج تحت مفهوم هدف معين.

وفي الحكم على نوع كهذا من الجمال الحر فإن حكم الذوق يبدو حكما خالصا، ليس هناك من تصور مسبق جرى فرضه، وليس هناك من غاية جرى استلهاهما، فوجب بالتالي إبلاغها: لأن تصورا كهذا سيحدد بلا شك من حرية المخيلة التي تندمج بموضوع تأملها.² غير أن جمال الناس (جمال الرجل أو المرأة أو الطفل) يفترض مسبقا تصور غاية معينة تحدد ما يجب أن يكون عليه الموضوع، وتفترض بالتالي تصورا لكمال ذلك الموضوع - جمال لاحق - فنحن أحرار في أن نضيف ما شئنا إلى بناء ما. وبالتالي ليس هناك غاية أو غرض خارجي يتعلق به الجميل، وإنما يوحى بالغائية التي تستند إلى ملاءمة فكرتنا عن الشيء ووعينا وإدراكنا لهذه الملاءمة.

وتلك هي الشروط الصورية الأربعة التي رأى كانط أنه لابد للمرء من أن يراعيها بشكل أولي في حكم من أحكامه الجمالية. فوضع هذه الشروط بالاستناد إلى المقولات الأربع المعروفة، وقام بخصر صفات حكم الذوق في أربع خصائص حسب أنواع الحكم الأربعة وعرف الجمال بأربع صيغ هي:

1-الجمال ارتياح منزه عن كل غرض.

2-الجمال متعة كلية خالصة من كل مفهوم.

3-الجمال غائية بدون غاية.

4-الجمال ضرورة ذاتية.

أما الخامس فإن الجمال دائما يحتاج إلى حرية الذات والإرادة في إصدار الحكم على الشيء الجميل.

¹ - E, Kant: Ibid, p 61.

² -Ibid, p 61.

ب - تحليل الجليل والحكم عليه:

يرى كانط أن الجليل شأنه شأن الجميل من حيث إنه يتضمن نفس الشروط الأولية التي ذكرها في حكم الذوق من حيث تنزهه عن المنفعة واتصاف الحكم عليه بالكلية والضرورة.

غير أنه في حين يستند الجميل إلى: اتفاق المخيلة مع الذهن ويتجه إلى المعرفة العقلية نجد أن الجليل يستند إلى اتفاق المخيلة مع العقل، فيكون أكثر اتجاهاً إلى مجال الأخلاق.¹

والجمال ينصب على صورة الموضوع، ويفترض أن هذا الموضوع محدد في حين أن الجلال لا يتوفر إلا في الموضوعات غير المحددة، عديمة الصورة، أعني في الموضوعات اللامتناهية.² في حين أن الارتياح الجمالي في حالة الموضوع الجميل يرتبط بتصوير الكيف، نجد الارتياح الجمالي في حالة الموضوع الجليل يرتبط بتصوير الكم.

وبالنسبة إلى الجميل في الطبيعة يجب علينا أن نبحث عن مبدأ خارجاً عنا، أما بالنسبة إلى السامي - الجليل - فما علينا إلا أن نبحث في داخل أنفسنا عن مبدأ يكون مبدأ كيفية التفكير التي تدخل السامي في تمثل الطبيعة.³ وحين ندرك الجميل نستشعر في فواتنا إحساساً حياً قوياً يتولد عن استثارة قوانا الحيوية من جهة ومخيلتنا الحرة من جهة أخرى، لكن المبدأ الذي يستند إليه الجميل كامن خارجاً عنا، أعني في الطبيعة، في حين أن مبدأ الجليل كامن فينا نحن، وهذا دليل قاطع على وجود حريتنا الداخلية في الحكم على الجليل، ولا موضع للبحث عن الجليل في موضوعات الطبيعة، بل في أفكارنا نحن، أي استناداً إلى إرادتنا الداخلية.

فإذا كان الجميل يولد فينا التأمل والسكينة - عند كانط - نتيجة التوافق والتناغم بين ملكتي الذهن والمخيلة، فإن الجليل يولد فينا الاستثارة، وبالتالي شعوراً بالقلق والألم، نتيجة صراع ملكتي الذهن والمخيلة، حيث

¹ - E, Kant: Ibid, p 74.

² - Ibid, p 74.

³ - إمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص 155.

يتدخل العقل كمنقذ فينقلب الشعور المؤلم إلى شعور باللذة والمتعة الجمالية.¹ وبذلك يحدث الشعور بالجليل نتيجة توافق العقل مع المخيلة.

ولقد ميز كانط بين نوعين من الإحساس بالجليل: فهناك الجليل الرياضي الناشئ عن الحركة الذهنية التي تنشأ عن تداخل ملكة المخيلة مع ملكة المعرفة، وهناك الجليل الديناميكي الناشئ عن الحركة الذهنية التي تنشأ عن تفاعل ملكة المخيلة مع ملكة الإرادة.²

وبالتالي فرق كانط بين نوعين من الجلال؛ جلال رياضي وجلال ديناميكي: النوع الأول منهما يشير إلى العظمة في المقدار، بينما يشير الثاني منهما إلى العظمة في القوة.³ و الجليل الرياضي يعبر عن ما هو عظيم عظمة لا تقبل المقارنة أو القياس، في حين أن الجليل الديناميكي يشير إلى الطبيعة من حيث هي متصورة في الحكم الجمالي باعتبارها قوة هائلة هي موضع رهبة أو خشية من جانبنا.

3- تحليل الحكم الغائي:

إذا كان الحكم الجمالي يعبر عن غائية ذاتية، فإن الحكم الغائي يعبر على العكس من ذلك حيث أنه يقرر وجود غائية موضوعية؛ فالحكم الغائي هو وحده الذي يسمح لنا بأن نوحّد بين مملكة الطبيعة ومملكة الغايات في نسق واحد متكامل، وهو وحده الذي يسمح لنا بأن نسد الثغرة الكامنة بين تصورنا للإنسان باعتباره موجوداً أخلاقياً يفصل في وجوده بمحض حريته، وتصورنا له باعتباره موجوداً ظاهرياً، والواقع أننا نجد لدى الإنسان وحده - باعتباره فاعلاً أخلاقياً - تشريعاً يجعله قديراً وحده أن يكون بمثابة الغاية القصوى أو الهدف الأسمى الذي لا بد للطبيعة بأكملها أن تخضع له.

¹ - وفاء محمد إبراهيم: علم الجمال (قضايا تاريخية ومعاصرة)، مكتبة غريب، مصر، ص 61.

² - المرجع نفسه، ص 62.

³ - E, Kant: critique de la faculté de juger, Ibid, p 76.

إن كانط يقرر أن المبدأ الغائي ليس مبدأ ميتافيزيقيا، بل هو مجرد قاعدة منهجية أو فكرة تنظيمية. وفي هذا المعنى يقول كانط: "إن النتائج المنظم للطبيعة هو ذلك الذي فيه كل شيء غاية ووسيلة معا".¹ ويسمى هذا المبدأ قاعدة لحكم الغائية الباطنية للكائنات المنظمة (العضوية).

ومن الواضح أن هذا المبدأ ليس مبدأ لملكة الحكم المعينة، بل فقط لملكة الحكم التأملية، وأن هذا المبدأ مبدأ منظم وليس مركبا.² وأعني به مبدأ العلة الغائية دون الإضرار بمبدأ آلية عليية الطبيعة. ولكن التنظيم العضوي من حيث هو غاية باطنية للطبيعة إنما يعلو إلى مالا نهاية إلى كل مقدرة فنية أو صناعية على الإبداع بحسب هذا النموذج ذاته.³ ويرى كانط من خلال نقد الحكم الغائي أن البحث عن الغايات ليس جهدا تعسفيا صرفا، بل هو نشاط مشروع مثله في ذلك كمثل البحث عن العلية، لأنه يعبر عن نزوع طبيعي مفطور في تكويننا الذهني نفسه.

وفي هذا المعنى يقول كانط: "إن الإنسان وحده بين سائر موجودات الطبيعة إنما هو الموجود الأوحده الذي يتمتع بمثل هذه المنزلة، فهو وحده الذي يمكن أن نعده بمثابة الغاية النهائية للطبيعة".⁴ ولكن لما كان الإنسان في الوقت نفسه "كائنا ناطقا" يملك القدرة على التحكم في مصيره بمحض إرادته، فليس بدعا أن يكون هو "سيد الطبيعة" باعتباره الموجود الأخلاقي الأوحده بين سائر موجودات الطبيعة، والواقع أن في وسع الإنسان - من حيث هو كائن حر - أن يتخلص من قيد الطبيعة لأنه يملك حريته، وبالتالي يستطيع تحديد غاياته لنفسه وبنفسه، جاعلا من الطبيعة مجرد أداة أو وسيلة لتنفيذ إرادته، والظاهر أن الطبيعة نفسها قد أرادت "الحضارة" لأنها خلقت موجودا عاقلا يملك القدرة على التوجه بكل قواه نحو بعض الغايات الحرة.⁵

¹ - إمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص 321.

² - المصدر نفسه، ص 325.

³ - E, Kant: critique de la faculté de juger, Ibid, p 189.

⁴ - Ibid, p 227.

⁵ - زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص 224.

وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن "الغاية النهائية" للطبيعة هي ترقى حرية العقل البشري في محيط شامل من الآلية واللامعقول.¹ أما إذا نظرنا إلى الإنسان لا باعتباره عضوا في الطبيعة، بل باعتباره "حرية" أو إرادة خيرة، فهنالك قد يكون في وسعنا أن نرتقي من مبدأ الحرية الإنسانية إلى فكرة مشرع أعظم يستطيع التوافق بين الأشياء من جهة وإرادتنا من جهة أخرى.

وفي هذا المعنى يقول كانط: "إن الغائية الأخلاقية تسد الثغرات الكامنة في "الغائية الفيزيائية" وتقودنا في النهاية إلى "لاهوت أخلاقي".²

وبالتالي من أجل الصعود نحو عليية أولى عاقلة تكون هي المسؤولة عن كل ما في الطبيعة من نظام وانسجام وغائية، يجب علينا أن نعلو على سائر الغايات الكامنة في الطبيعة بما فيها الإنسان نفسه رغم أنه الغاية النهائية للطبيعة، وهذا معناه الانتقال من "الغائية" إلى "الحقيقة الإلهية" أو الخير الأسمى.

4- علاقة الأخلاق بالفن والجمال:

يعتبر كانط أول من جعل للفن ميدانه الخاص المختلف عن ميدان المعرفة النظرية والحياة الأخلاقية، وهكذا انتقل كانط بعلم الجمال من المرحلة الميتافيزيقية إلى مرحلة البحث في إمكانية وشروط إدراك الإنسان وحكمه بالجميل، واستطاع بذلك أن يجعل من الخبرة الجمالية خبرة قائمة بذاتها لا مستمدة من التأملات الميتافيزيقية ولا مستقاة من البحث النظري.

وفي الوقت الذي رد فيه الإحساس بالجمال إلى الذات الإنسانية فإنه قد انتهى إلى معيار كوني ثابت مشترك بين البشر جميعا ذلك أن النزعة الذاتية عند كانط لم تنته إلى معايير نسبية في النقد الفني، بل انتهت إلى نزعة مثالية، وتوصل كانط إلى ما هو مشترك عند جميع الناس بالتحليل الترنسندنتالي لملكة الذوق المنزهة عن أي غرض: و آثار الفن في رأي كانط هي إنتاج صادر عن حرية الإنسان وإرادته.³

¹ - زكريا إبراهيم: المرجع السابق، ص 224 .

² - E, Kant: critique de la faculté de juger, Ibid, pp 237- 240.

³ - Ibid, p 124.

إن الفن في جوهره ليس سوى عملية الإنتاج الحر للجمال، والواقع أن الفن لا بد من أن يكون ثمرة من ثمار الحرية لأنه يصدر عن إرادة حرة تبني أفعالها على العقل، فلا ينبغي أن نشعر إزاء العمل الفني بأنه عمل صناعي مدبر، بل يكون العمل الفني جميلاً بقدر ما يوهننا بأنه من عمل الطبيعة أو أنه ناتج تلقائي شأنه شأن أي موجود طبيعي: فالفن صورة حرة تبدعها عقلية عبقرية، والعبقرية هي الموهبة الطبيعية التي تعطي قاعدته، وهي تعمل بلا جهد ودون أن يسيطر عليها شكل من الأشكال العلمية.¹

يرى كانط أنه ينبغي أن ينفصل الفن عن الطبيعة وعن قانون الضرورة فيها، وأن يكون المرء واعياً أنه فن وليس طبيعة، ولكن تحرير كانط للفن من خضوعه للإحساس أو التصور جعله يخسر من ناحية أخرى دوره كبعد تربوي وثقافي هام للإنسان حيث تصبح حرية سلبية أو خدعة كبرى للذات.

إن الجمال عند كانط رمز الأخلاقية مادام الهدف الذي يرمي إليه الحكم الذوقي مثله في ذلك مثل الفعل الأخلاقي إنما هو المعقول.² ومادام كل منهما يعلو بنا على شتى اعتبارات اللذة أو المنفعة، فالاهتمام المباشر بجمال الطبيعة هو مظهر من مظاهر النزوع نحو الخير الأخلاقي أو على الأصح أثر من آثار التربية الأخلاقية.

وإذا كان الحكم الجمالي عند كانط مجرد مصالحة شعورية تمت على مستويين الأول فيزيقي عندما تطابقت المخيلة مع الذهن فأنتجت جمالا؛ والثاني ميتافيزيقي عندما تطابقت المخيلة مع العقل فأنتجت جلالا. وبهذا التطابق بين المخيلة والذهن تصبح المخيلة ملكة حرة تخرج عينات حدسية غير تجريبية هي الأفكار الجمالية التي لا يكافئها أي تصور ذهني أو يفسرها أي تعبير لغوي، بل هي تتجسد في أعمال الفن.³

لقد اقترح كانط فيما يتعلق بالجمال ميدانا للذوق لا تتحكم فيه المفاهيم العقلية والأخلاقية رغم أنه قد يكون مصاحبا لها في بعض الفنون. أما العمل الفني فهو يصدق فقط على المنتجات البشرية التي صدرت عن تأمل فكري أو عن إدراك سابق لغاية مصورة أريد تحقيقها، وهو يقتصر على أفعال البشر الصادرة عن إرادة حرة.

¹ - وفاء محمد إبراهيم: علم الجمال (قضايا تاريخية ومعاصرة)، مرجع سابق، ص 63.

² - E, Kant : critique de la faculté de juger, Ibid, p 166.

³ - وفاء محمد إبراهيم: المرجع نفسه، ص 62.

وبذلك يختلف الفن عن الحرفة من حيث إنه لم هو مطلق لا يرمي إلى أية غائية، اللهم إلا إلى المتعة الفنية ذاتها، في حين أن المهنة أو الحرفة نشاط غائي يقصد من ورائه الحصول على كسب مادي؛ فهي مهمة شاقة في حد ذاتها، ولكنها جذابة بما يترتب عليها من آثار مادامت وسيلة ضرورية للحصول على الأجر.¹

ولقد فرق كانط بين الفن والحرفة؛ فإذا كان الفن نشاط حر، فإن الحرفة فن مأجور. وعليه الفنون الحرة في حاجة ماسة إلى شيء من التنظيم حتى لا يصبح الفن مجرد لم هو محض لا ضابط له، والفنان الحقيقي إنما هو ذلك الذي يبدع بشكل تلقائي يعيد إلى أذهاننا صورة التلقائية الطبيعية نفسها.

إن العبقرية عند كانط هي الأصالة النموذجية للمواهب الطبيعية². فالعبقرية حسب كانط هي الموهبة الطبيعية التي تعطي قاعدة للفن وتستعمل كل ما لديها من قوى عرفانية استعمالا حرا غير مقيد.

ويخلص كانط إلى القول بضرورة اتحاد الذوق والعبقرية في العمل الفني، مادام من الضروري أن يتوافر كل من الحكم والمخيلة في الفن حتى يكون فنا بمعنى الكلمة. وفي هذا المعنى يقول كانط: "بأن ثمة ملكات أربع لا بد من توافرها في الفنان حتى يكون في وسعه أن ينتج عملا فنيا أصيلا، وتلك هي المخيلة والفهم والروح والذوق"³.

لقد نجح كانط إلى حد ما في التقريب بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية، عن طريق الالتجاء إلى مبدأ الغائية، ولكن هذه الثنائية قد بقيت غالبية على كل مذهبه الفلسفي، حتى إننا قد نستطيع أن نلغي الجمال والغائية على حساب الأخلاق والحرية.

وقد لا نكون مباغين إذا قلنا إن الجمال الطبيعي والحياة العضوية في نظر كانط إنما هما رمزان للحرية.⁴ فهما لا يعبران في ذاتهما عن شيء واقعي، بل هما دلالتان رمزيتان لا معنى لهما إلا بالقياس إلينا، وبالتالي فلسفة

¹ - زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص 245.

² - E, Kant : critique de la faculté de juger, Ibid, p 127.

³ - Ibid, p 138 .

⁴ - محمود سيد أحمد: مفهوم الغائية عند كانط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1988، ص 188.

الجمال والغائية إنما هي في النهاية: مجرد "فلسفة أخلاقية" توسع من نطاق ملكوت الحرية وتعلي من شأن العقل العملي.¹

سواء نظرنا إلى ما في الطبيعة من جمال أم غائية أم نظام أم انسجام أم مبدأ عقلي، فإن من المؤكد أننا لن نستطيع أن نفهم هذا كله، اللهم إلا من وجهة نظر أخلاقية صرفة وحرية خالصة يملكها الإنسان بمجوزته وإيمان بوجود كائن أسمى هو الله. فالجمال والفن والغائية إنما هم مجرد ثلوث ذاتي يكشف لنا عن ملكة الحكم من حيث هي قدرة على الشعور باللذة والألم، ولكنه لا يعبر في نهاية الأمر إلا عن ثلوث آخر هو الأخلاق، الفعل، الحرية.

ب- الدين:

1- الدين في حدود العقل وحده:

لقد اهتم كانط بدراسة الصلة بين الأخلاق والدين في كتابين رئيسيين له هما: نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي، ثم عاد لشرح هذه الصلة في كتاب مستقل له، ظهر عام 1793 تحت عنوان: الدين في حدود العقل وحده، أو الدين في حدود مجرد العقل، أو الدين في حدود العقل بمجردده.

وعنوان هذا الكتاب يدل على أن كانط يرى أن هناك أديانا أخرى غير الدين داخل حدود العقل وحده؛ والمقصود من هذا العنوان: أنه يجب ألا يدل على الدين المستنبط من العقل المحض، لأنه من المحتمل أنه لا يوجد دين قد استنبط من العقل المحض.² وبالتالي الدين يوجد في داخل حدود العقل وحده، وأنه في داخل حدود العقل وحده يجب أن يؤخذ الدين بعين الاعتبار، ويجب ألا نخلط بين العقل وحده في مقابل العقل الوضعي المعتقد اعتقاداً غيبياً والمستنير بالوحي وحسب كانط هناك دين داخل حدود العقل وحده وهناك أديان خارج هذه الحدود لكن الغرض العام للكتاب هو ليس شيئاً آخر في نهاية الأمر، على حد عبارة كانط، سوى "بيان صلة الدين بالطبيعة الإنسانية".³

¹ - محمود سيد أحمد: المرجع السابق، ص 188.

² - عبد الرحمان بدوي: فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص 09.

³ - إمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012، ص 15.

وبما أن الحرية هي قدرة كامنة في صلب الطبيعة البشرية، فهي مصدر كل ما هو شر أو خير فينا، ومنه ليس الشر أو الخير أصليا فينا ، إلا لأنه ينتمي إلى إمكانية الطبيعة الإنسانية، وهذا يعني أن أصل الشر هو الحرية: وهكذا يمكننا أن نقول في الوقت نفسه إن الشر جذري فينا، لأنه جزء من الطبيعة البشرية، إلا أننا بوجه ما نحن الذين جنيناه على أنفسنا، لأنه لا وجود لشر أخلاقي من دون حرية.¹

يجب أن نعتبر الإنسان وحده المسؤول عن هذا النزوع نحو الشر، لأن الشر جذري فينا أي متأصل بالفطرة في الطبيعة البشرية، وبما أن الإنسان يملك الحرية في النزوع نحو الشر، فإن هذا النزوع هو طبيعي عند الإنسان؛ لذا قام كانط بتحليل أدنى مرتبة أخلاقية عند الإنسان وهي الشر من الناحية الدينية، على اعتبار أن الإنسان من حيث هو كائن حر يقدر بحكم الضرورة على الشر، وهذه القدرة هي مؤشر حرية الإنسان.

أما المشكل الذي طرحه كانط في هذا الكتاب هو: كيف نخرج بالإنسانية من دين الشعائر إلى دين العقل؟ من دين تاريخي خاص بشعب دون آخر، إلى دين عقلي هو كوني لكل الشعوب؟² والدين المقصود حسب كانط هو الدين في حدود العقل وحده، أي دين العقل؛ هذا الدين ليس دين شعب دون آخر، بل هو دين الطبيعة البشرية أو الدين الذي يليق ليس فقط بالجنس البشري بل بالكائنات العاقلة عامة.

2- الدين والأخلاق عند كانط:

لتحديد مفهوم الدين عند كانط لابد من ربطه بالأخلاق ذلك أن: الأخلاق تقودنا حتما إلى الدين، وعلى هذا النحو تتسع الأخلاق لتصبح فكرة مشرع أخلاقي عظيم قدير خارج الإنسان.³

ولهذا يجب أن تكون الأخلاق أساس الدين، وأخلاق كهذه واجب مطلق يلزمنا أن نكون أخلاقيين في ذاتنا ولذاتنا، مهما كان الآخرون أخلاقيين أو غير أخلاقيين. علينا أن نلتزم الواجب بغض النظر عن الأمل في أن

¹ - إيمانويل كانط: المصدر السابق، ص 16.

² - المصدر نفسه، ص 15.

³ - E, Kant : la religion dans les limites de la simple raison, trad. J. Gibelin, J.Vrin , Paris, 1952, p 24.

نكون سعداء، ولكن هذه الأخلاق تبدو مستحيلة بدون افتراض موجود أسمى، مقدس، ورحيم، وعادل، بدونه تكون الأخلاق مطلقة ومثالية صورية، فهو الذي يعطي التحقق للخير الأقصى أو للكمال الأخلاقي.¹

وبالتالي يقوم الدين على فكرة أن كل واجباتنا الأخلاقية هي أوامر إلهية، وأن هذه الواجبات الأخلاقية صادقة بذاتها بالضرورة، أو هو الإيمان الذي يجعل الجوهر في كل عبادة الله يقوم في أخلاقية الإنسان، فالدين حسب كانط هو دين أخلاقي عملي؛ لكن لماذا يقول كانط إن واجباتنا الأخلاقية هي أوامر إلهية؟ ألا يتناقض هذا مع ما قرره مرارا في كتبه الأخلاقية من أن الواجبات الأخلاقية صادقة بذاتها بالضرورة، ونابعة من الأمر المطلق للإرادة الخيرة الإنسانية وبهذا تنتفي الحرية؟

يجيب كانط قائلا: "إن واجباتنا يجب أن ننظر إليها على أنها أوامر للكائن الأسمى، لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى إلا استنادا إلى إرادة كاملة من الناحية الأخلاقية، ولهذا فإننا لا نستطيع أن نأمل في بلوغ الخير الأسمى إلا من خلال الانسجام مع هذه الإرادة".²

وفيما يتعلق بالأخلاق (سواء من الناحية الموضوعية بالنسبة للإرادة، أو من الناحية الذاتية فيما يتعلق بالقدرة أو الاستطاعة) ليست الأخلاق في حاجة إلى الدين بل تكفي نفسها بنفسها بفضل العقل العملي المحض: والدين الأخلاقي لم يؤسس على شيء آخر غير قوانين الأخلاق، ووفقا للأخلاقية تكون حياة الفضيلة. ولكن الإنسان، وهو يفعل بمقتضى القانون الأخلاقي المؤسس في عقله العملي الجرد، يشعر بأحاسيس ضاغطة مضادة للواجب الأخلاقي أي الإحساس بافتقار السعادة. وهنا يتدخل العقل كقدرة خاصة للإنسان يلزمه التفكير في موجود إرادته هي أوامر القانون الأخلاقي الذي عرفه العقل مسبقا ويفكر العقل في هذا الموجود بوصفه الأعظم كمالا بدونه لا يكون للأخلاقية واقع.³

¹ - فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص 82 - 83.

² - E, Kant: la religion dans les limites de la simple raison, Ibid, p 22.

³ - فريال حسن خليفة: المرجع نفسه، ص 101.

إن تأسيس الإيمان على الأخلاق يجعل علاقة الله بالبشر علاقة أخلاقية، لأن الله هو المشرع الأسمى للقانون الأخلاقي، وفي هذا الإيمان الأخلاقي كل ما يطلبه الله منا من أجل الالتزام بالخير الأخلاقي في سلوكنا. إذن يرفض كانط كل نزعة فلسفية تقيم الأخلاق على السلطة الإلهية، أو على إرادة أي كائن أسمى كائنا ما كان، مادام من المستحيل أن يخضع القانون الأخلاقي لأي سلطة خارجية تتعدى حدود الإرادة البشرية وبالتالي تقام الأخلاق كلها حسب كانط على مبدأ استقلال الإرادة أو الحرية الإنسانية: وهذا هو السبب في أن كانط يرفض تأسيس الأخلاق على الدين، بينما نراه العكس إلى أن الدين نفسه لا يمكن أن يقوم إلا على الأخلاق.¹ وبالتالي يرى كانط أن الدين يؤسس على دعامة الأخلاق وفي الوقت نفسه على دعامة العقل، لكن لا على تأملات العقل النظري بل على حاجات العقل العملي؛ فبدون العقل لا يكون هناك دين ممكن، والدين الحقيقي هو ذلك الدين الكامن في الداخل والقائم على الاستعداد القلبي المتجه إلى الله مباشرة بمضمون أخلاقي.

3- الاستعداد الأصيل للخير في الطبيعة الإنسانية:

من الأفضل لنا أن نعترف أن الكمال الأخلاقي بحاجة إلى الإيمان بالله كباعث للفعل الأخلاقي، ولكن ليس أساساً له لأن الأساس هو في الاستعداد الأخلاقي الذاتي للفرد. ويبحث كانط في الاستعدادين الأصيلين للخير والشر في الطبيعة الإنسانية، ويبدأ بالأول فيحدد استعدادات الإنسان من حيث الغاية في ثلاثة هي:

1- استعداده - من حيث هو كائن حي - للحيوانية.

2- استعداده - من حيث هو كائن حي وعقل - للإنسانية.

3- استعداده - من حيث هو كائن عاقل ومسؤول - للشخصية.²

¹- E, Kant: la religion dans les limites de la simple raison, Ibid, p 45.

²- Ibid, p 23.

إن استعداد الإنسان للحيوانية يمكن أن ندرجه تحت العنوان العام لحب الذات المادي، أي الذي لا ينطوي على أي عقل؛ وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول، المحافظة على الذات، والثاني المحافظة على النوع عن طريق الغريزة الجنسية والعناية بالنسل، والثالث هو الدافع الاجتماعي للاجتماع بالآخرين والمحافظة على المجتمع.¹ هذا الاستعداد في الجنس البشري يمكن وصفه تحت مسمى حب الذات الطبيعي الآلي، وليس للعقل فاعلية فيه. والاستعدادات للإنسانية يمكن أن تدرج تحت عنوان عام هو حب الذات المادي-الفيزيائي أو الميكانيكي أو الطبيعي الآلي - المصحوب بالمقارنة، مما يستدعي قسطا من العقل، وذلك بأن لا يعتبر الإنسان نفسه سعيدا أو شقيا إلا بالمقارنة مع غيره من الناس. وهذا الاستعداد يوضع تحت مسمى حب الذات الطبيعي، وفيه للعقل دور، ونحكم على أنفسنا بالسعادة أو عدم السعادة بعمل مقارنة مع الآخرين.

أما الاستعداد للشخصية فهو الاستعداد للشعور باحترام القانون الأخلاقي من حيث هو دافع في ذات كاف للحرية، وهذا الاستعداد لاحترام القانون الأخلاقي فينا سيكون هو الشعور الأخلاقي الذي لا يؤلف بعد غاية الاستعداد الطبيعي، اللهم إلا إن كان رافعا للحرية التي من هذا النوع هو الخلق الحسن.² إذن استعداد الشخصية هو القدرة على احترام القانون الأخلاقي كما هو في ذاته، وهذه القدرة هي شعور أخلاقي في داخلنا، وهذا الشعور قوة دافعة للإرادة باعتبارها إرادة حرة. وسمة مثل هذه الإرادة هي سمة الخير، والخير مكتسب واكتسابه يتطلب إمكانية القدرة على احترام القانون الأخلاقي.

وإذا نظرنا في هذه الاستعدادات الثلاثة من حيث شروط إمكانها، لوجدنا أن الأول ليس له أصل من العقل، والثاني له أصل في العقل العملي لكنه خاضع لاعتبارات أخرى، أما الاستعداد الثالث فهو وحده الذي أصله في العقل العملي لذاته، أي من حيث هو مشروع تشريعا مطلقا.³ وفي هذه الاستعدادات الثلاثة التي نسميها

¹ - فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص 84.

² - E, Kant: la religion dans les limites de la simple raison, Ibid, p47 .

³ - Ibid, p 47.

إمكانات نجد أن الاستعداد الأول لا يتطلب العقل، والثاني يؤسس العقل العملي الخاضع لدوافع أخرى، بينما الاستعداد الثالث هو المتجذر في العقل الذي هو العقل المجرد والذي يضع القوانين الأخلاقية بشكل غير مشروط. و كل هذه الاستعدادات في الإنسان هي ليست خيرة (سلبا) فقط، (هي لا تتناقض مع القانون الخلقى)، بل هي أيضا استعدادات للخير (هي تحمل على إتباعه). إنها أصلية، لأنها تنتمي إلى إمكانية الطبيعة الإنسانية.¹ وبالتالي هذه الاستعدادات ليست فقط خيرة بالسلب من حيث إنها لا تتعارض مع القانون الأخلاقي، بل هي أيضا استعدادات نحو الخير، لأنها تعين على تحقيقه وهي أصلية، لأنها تؤلف جزءا من إمكانيات الطبيعة الإنسانية.

4- الميل الأصيل إلى الشر في الطبيعة الإنسانية:

إن فلسفة الدين عند كانط يسودها اعتقاده بأن العالم شر بطبعه وأن في الطبيعة الإنسانية شرا أصيلا. وفي هذا المعنى يقول كانط: "أما أن العالم شر، فتلك شكوى قديمة قدم التاريخ، بل قدم الشر نفسه، وهو أقدم من التاريخ".² إذن في مقابل الاستعداد للخير في الطبيعة الإنسانية، يقوم الميل إلى الشر فيها. ويقصد كانط بالميل: الأساس الذاتي لإمكان النزوع أو الشهوة من حيث أكبر عارض ممكن للإنسانية بوجه عام.³ والميل إلى الشر يمكن أن نميز فيه ثلاث درجات مختلفة هي:

الميل الأول: وبصورة عامة ضعف القلب الإنساني حين يتعلق الأمر بالامتثال للقواعد المتخذة أو ضعف الطبيعة الإنسانية.

الميل الثاني: الميل إلى خلط الدوافع اللاأخلاقية بالدوافع الأخلاقية - حتى ولو تم ذلك باسم قواعد الخير-أي

النجاسة (Impureté).

¹ - إمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سابق، ص 77.

² - E, Kant : la religion dans les limites de la simple raison, Ibid, p 37 .

³ - Ibid, p 48.

الميل الثالث: الميل إلى اتخاذ قواعد سيئة، أعني شر الطبيعة الإنسانية أو القلب الإنساني (la méchanceté

1. de la nature humaine)

وبالتالي الميل الأول هو ضعف القلب الإنساني حين يتعلق الأمر بالامتثال للقانون الأخلاقي، والثاني الميل إلى خلط الدوافع الأخلاقية بالدوافع غير الأخلاقية، مما يجعل الأفعال التي تتم وفقا للواجب لم تتم في هذه الحالة من أجل الواجب وحده، والثالث الميل لتبني قواعد الشر، أو فساد القلب الإنساني. ولتحليل هذه الدرجات الثلاث يستمر كانط بالمزيد من الشرح كما يلي:

1- أما الميل الأول وهو: ضعف الطبيعة الإنسانية نستطيع أن نعبر عنه بالصيغة: عندي الإرادة ولكني أفتقر إلى التنفيذ، ومعنى هذا أنني أقبل القانون الأخلاقي في قاعدة إرادتي الحرة، لكنه أضعف من الميل الذاتي القائم في نفسي.

2- النجاسة، نجاسة القلب الإنساني، وبعبارة أخرى، الأفعال التي تتم وفقا للواجب، لم تتم في هذه الحالة من أجل الواجب وحده، بل كانت هناك اعتبارات أخرى انضفت إلى الواجب، وهي التي رجحت أداءه.²

3- شر الطبيعة الإنسانية من ميل الإرادة الحرة إلى قواعد تجعل دافع القانون الأخلاقي في مرتبة ثانوية تالية لدوافع غير أخلاقية فهي تقلب سلم القيم فتجعل السيادة للقواعد غير الأخلاقية على القواعد الأخلاقية.³ إذن الميل الأول هو وهن الطبيعة الإنسانية والميل الثاني هو عدم صفاء القلب الإنساني والميل الثالث هو خبث أو فساد القلب الإنساني.

وبالتالي أن النزوع إلى الشر هو مطروح هنا على طراز الإنسان، حتى الأفضل من نوعه، (بحسب أفعاله)، وهو ما ينبغي أن يحدث، متى كان يجب إثبات كونية النزوع إلى الشر بين الناس، أو، وهو ما يعني هنا الشيء

¹- E, Kant : Ibid, p 49.

²- Ibid, pp 49-50.

³- Ibid, p 50.

نفسه، أنه مرتبط بالطبيعة الإنسانية.¹ وهذه الميل إلى الشر تنقرر بالنسبة إلى جميع الناس عامة، لا إلى أفراد بأعيانهم. ومعنى هذا أن الشر متأصل في الطبيعة الإنسانية.

5- الإنسان شرير بالطبع:

قبل أن نبدأ في توضيح ذلك لابد من الإشارة إلى أن هذه الفكرة موجودة من قبل عند توماس هوبز **Thomas Hobbes (1679_1588)** الذي أسس نظرية أخلاقية تقوم على الأناية الفردية حيث أن الطبيعة الإنسانية تقوم على تقبل اللذة ورفض الألم: فهو يعتقد بأن الطبيعة الإنسانية تحكمها الأناية لأن السلوك الإنساني هو نتيجة لعواطف وانفعالات وأحاسيس، وهي صور متنوعة من الحركات الميكانيكية التي تصدر عن النفس الإنسانية.²

إن طبيعة الإنسان عند هوبز أنانية وعدوانية، وهذه الأناية والعدوانية دفعت الأفراد إلى الصراع مع بعض، وإلى قيام الحروب بين البشر، لأن الإنسان مجبول بالفطرة على استخدام القوة والخداع، وهذه الأناية الذاتية للإنسان هي التي دفعته إلى استخدام القوة والمكر والخداع، ذلك أن الطبيعة البشرية هي طبيعة حيوانية متوحشة في الأصل، فالإنسان شرير بالطبع، وهذا يعني أن الإنسان في طبعه أناني وشرير، وهذا الدافع هو الذي جعله يهدف إلى تحصيل أكبر قدر من اللذات بالقوة، وتجنب أكبر قدر من الآلام.

أما عند كانط: إن الإنسان شرير بطبعه هذا معناه أنه واع بالقانون الخلفي أو أن لدى الإنسان شعورا بالقانون الخلفي ولكنه أقر في قاعدة سلوكه بالانحراف عن هذا القانون عندما يشاء ذلك، وهذا راجع إلى أنه إنسان حر، حيث النزوع إلى الشر طبيعي وفطري فيه: وهذا النوع من النزوع المنحرف ينبغي أن يكون متجذرا في

¹ - إمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سابق، ص 80.

² - عبد السلام بوزيرة وآخرون: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، إشراف وتحرير سمير بلكفيف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013، ص 174.

الإنسان.¹ ولهذا فإن في الطبيعة الإنسانية شراً أصيلاً بالفطرة. لكن ما هو أساس هذا الشر أو ما الأصل في هذا الشر؟

1- فإننا لن نعثر عليه في الحساسية كما يزعم الناس عامة، وفي الميول الطبيعية الصادرة عنها، لأن هذه النوازع الطبيعية ليست ذات علاقة مباشرة بالشر، إن الشر ناجم عن الإرادة الحرة.²

2- كذلك لن نعثر عليه في فساد العقل (المشرع الأخلاقي) لأنه لا بد للإنسان في هذه الحالة أن يكون قادراً على أن يجتث من نفسه سلطة القانون وأن ينكر الالتزام المشتق منه، وهو أمر مستحيل فإن يعد المرء نفسه كائناً (فاعلاً حراً) ولكنه مع ذلك منفصل عن القانون المطابق له، معناه تصور سبب فاعل خارج كل قانون (لأن التصميم وفقاً لقوانين لا محل له بعد بسبب الحرية) وهذا تناقض.³

وهكذا من أجل أن تمنح للشر الخلقى أساساً ما في الإنسان، فإن ملكة الحس تحتوي على ما هو أقل من اللازم، إذ، من جهة ما تستبعد الدوافع التي يمكن أن تصدر عن الحرية، هي تجعل من الإنسان شيئاً حيوانياً، وفي المقابل فإن عقلاً خبيثاً بوجه ما متحرراً من القانون الخلقى (أي إرادة شريرة بإطلاق)، هو يحتوي على ما هو أكثر من اللازم.⁴ وبهذه الطريقة يتم رفع التناقض مع القانون ذاته إلى مرتبة الدافع حيث من دون أي دافع لا يمكن للمشيئة الحرة أن تتعين.

إن الشر أصيل (Radical) لأنه يفسد كل القواعد، وهو أيضاً من حيث هو ميل طبيعي لا يمكن أن يجتث بواسطة القوى الإنسانية ومع ذلك لا بد أن يكون من الممكن السيطرة عليه، لأنه يوجد في الإنسان بوصفه كائناً فاعلاً بحرية. وهذا الشر هو شر جذري، من أجل أنه يفسد الأساس الذي تقوم عليه جميع المسلمات؛ وفي الوقت نفسه أيضاً، هو شيء، من حيث هو نزوع طبيعي، لا يمكن تدميره بالقوى الإنسانية (...) ولكن، مع

¹ - إمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سابق، ص 84.

² - E, Kant : la religion dans les limites de la simple raison, Ibid, p 55.

³ - Ibid, p 56.

⁴ - إمانويل كانط: المصدر نفسه، ص 87.

ذلك، هو نزوع ينبغي أن يكون التغلب عليه أمرا ممكنا، وذلك من أجل أنه يوجد في صلب الإنسان من حيث هو كائن فاعل حر.¹

وبالتالي فإن الطابع الشرير للطبيعة الإنسانية ليس خبثا (...). بل هو على الأرجح انحراف في القلب.² الإنساني. وهذا معناه أن الشر ناجم عن انحراف أو فساد القلب الإنساني والذي ينشأ عن ضعف الطبيعة الإنسانية، فيصبح الإنسان شريرا عندما يقوم الشر الأصيل الموجود في الطبيعة الإنسانية بتزييف الحكم الأخلاقي وذلك بتغليب الدوافع الخارجية على القانون الأخلاقي الداخلي الموجود في الإنسان.

6- أصل الشر في الطبيعة الإنسانية:

الأصل الأول هو الذي لا ينتج بدوره عن أصل أسبق منه من نفس النوع ، ويمكن أن يكون أصلا عقليا، أو يكون أصلا زمانيا؛ الأول لا يعتبر إلا وجود المعلول، أما الثاني فلا يعتبر إلا الإنجاز، ولهذا ينسب إلى زمان معين، وإذا عزى المعلول إلى العلة ترتبط به وفقا لقوانين الحرية كما هي الحال في الشر الأخلاقي، فإن تحديد الحرية إنتاجه لا يتصور أنه متحد مع أصل تعيينه في الزمان، بل يتصور فقط من حيث الامتثال العقلي، ولا يمكن إرجاعه إلى حالة سابقة.

ولهذا فإن من التناقض أن نبحث عن الأصل الزماني للأفعال الحرة بما هي كذلك (كما هو الشأن في المعلولات الطبيعية)، وبالتالي عن التركيب الأخلاقي للإنسان من حيث هو ممكن، لأنه يعني أساس استعمال الحرية الذي يجب ألا يبحث عنه إلا في إمتثالات العقل (شأنه شأن المبدأ المحدد لحرية الإرادة بوجه عام).³

إذن يعارض كانط كل الآراء التقليدية والدينية في تصور الشر وأن له بداية في الزمان. فالشر الأخلاقي كمعلول يشير إلى العلة المرتبط بها بموجب قانون العلية أي الحرية. وهنا يكون الشر الأخلاقي معلولا حتما عن استعمال الإرادة، فذلك هو أساس الشر ومصدره، غير أن ذلك الأساس ليس له بداية في الزمان كما تزعم الآراء

¹ - إمانويل كانط: المصدر السابق، ص 90.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - E, Kant: la religion dans les limites de la simple raison, Ibid, p 61.

الدينية التقليدية. ولكن في التمثل العقلي أي تمثل الإرادة الحرة المجردة للقانون الأخلاقي.¹ ولهذا يرى كانط أن أفسد تفسير لأصل الشر الأخلاقي القول بأنه منتقل بالوراثة من الآباء إلى الأبناء، أي القول بالخطيئة الأولى المتوارثة من آدم إلى أبنائه جيلا بعد جيل حتى اليوم هي العقيدة المسيحية الأساسية.

ويرى كانط أن القصة الواردة في الكتاب المقدس عن الخطيئة الأصلية هي تصور مجازي، حيث يؤكد على الأصل العقلي للشر، كما يؤكد أيضا على بقاء حرية الإنسان موجودة رغم طبعه الشرير كما يلي: "كل فعل شرير إذا بحثنا عن أصله العقلي فيجب أن يعتبر كما لو كان الإنسان قد وصل إليه مباشرة ابتداء من حالة البراءة: لأنه أيا كان سلوكه السابق وأيما كانت الأسباب السابقة التي أثرت فيه، سواء أكانت في داخل نفسه أم خارجها لا يهم، فإن فعله مع ذلك حر، ولا يتغير أبدا بأي واحد من هذه الأسباب، ويجب أن يعد استعمالا أصيلا لإرادته الحرة، وكان عليه أن لا يرتكبه مهما كانت الظروف الزمانية والارتباطات التي وقع فيها، لأنه لا علة في العالم تجعله يتوقف عن أن يكون كائنا فاعلا بحرية".² وبالتالي أصل الشر في الطبيعة الإنسانية يكمن في التمثل العقلي أي تمثل الإرادة الحرة المجردة للقانون الأخلاقي.

7- العبادة الحقة والدين الصحيح عند كانط:

الدين الأخلاقي هو دين نقي، دين داخلي يخلو من الطقوس والشعائر والاحتفالات، ولا يقوم على العبادات ولا المعجزات، ولكن يقوم على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية: إذن الثقافة الدينية المستنيرة - حسب كانط - تقوم حقا في هذا التمييز بين العبادة والسلوك الأخلاقي وجعل الأولوية للثاني على الأول، بهذا تصير عبادة الله عبادة حرة، أولا وبالتالي تكون أخلاقية، والانحراف عن هذا يفرضي إلى أن يفرض الإنسان على نفسه نور قانون تنظيمي العبادات بدلا من حرية أبناء الله، يفرض خضوعا مستسلما لعقيدة، يعني لعبادة مستعبدة، لا ذلك الإجلال الحر الذي ينبغي الشعور به نحو القانون الأخلاقي في

¹ - فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص 93.

² - E, Kant: la religion dans les limites de la simple raison, Ibid, p p 62-63.

المقام الأول، لأن ما يحكم العامة هو هذه العقيدة الخرافية، ويسلبه حرته الأخلاقية بأن يفرض عليه الطاعة لكنيسة (لا دين).¹ وبذلك يتهم كانط المؤسسة الدينية بأنها:

1- تجعل الأولوية للعبادات والفرائض والطقوس والنظم على السلوك الأخلاقي والواجبات والفضائل الأخلاقية.

2- تحدد من حرية الإنسان وهي أساسية للدين الصحيح.

ولهذا لا بد للإنسان أن يتخلص من سيطرة رجال الدين ابتغاء أن يصل إلى الدين الصحيح وهو أداء الواجبات الأخلاقية، وينبغي أن نضع الفضيلة الأخلاقية قبل التقوى؛ والتقوى تنطوي على نوعين من الشعور الأخلاقي تجاه الله، وهما: الشعور بالخوف من الله حين نطيع أوامره احتراماً للقانون، وحب الله باختيار حر تلقائي بوصفنا أبناء الله.² إذن الدين الأخلاقي له قانونان: تقديس الله وحب الله، وتقديس الله عملياً هو أن نفعل ما يريد فذلك هو الطريق الأول، أو أن نتملقه بعبادات خارجية ومدائح واحتفالات فذلك هو الطريق الثاني ونحن لا نستطيع أن نقدر الله بهذه الطريقة الأخيرة، ولكن نقدره عملياً بأفعالنا الأخلاقية، ونحب الله عملياً إذا سعدنا بعمل أوامره لأنها تستحق الحب، ونحن نحب الله إذا أحببنا القانون ونفذناه بحب.³

وبالتالي العبادة الحقة هي العمل بالقانون الأخلاقي وبذلك تصير عبادة الله ليست إلزاماً أو قسراً بل عبادة حرة نابعة من الكيان الداخلي للإنسان عن طريق أدائه لواجباته بالنظر إلى الله وليس نحو الله لأنه لا متناه، والواجب هو نحو الإنسان لكونه كائناً عاقلاً متناهماً، وهذا هو الدين الصحيح عند كانط.

ج- السياسة:

1- مشروع السلام الدائم:

مشروع السلام الدائم هو التصور الأخير الذي ألهم كانط أن يكتب سنة 1795 رسالته المشهورة "مشروع للسلام الدائم". في تلك الفترة كانت فرنسا وبروسيا قد عقدتا معاهدة سلام بال (5 من أبريل) التي

¹ - عبد الرحمان بدوي: فلسفة الدين والتربية عند كانط، مرجع سابق، ص 55.

² - المرجع نفسه، ص 56.

³ - فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص 90.

حياتها كانط في حماسة وابتهاج، بل لقد ذهب إلى الإعراب عن أمله في أن تعقد الدولتان اتفاقا وثيقا يكفل سلاما دائما.¹

إن القانون الدولي الذي من شأنه أن يكمل الوضع القانوني على سطح الأرض من حيث هو تتويج لسلام دائم يشمل العالم من أقصاه إلى أدناه، هذا ما استطاع كانط أن يقدمه لنا في كتابه مشروع السلام الدائم، فقد اقترح الطريقة التي يتم بها إحلال سلام يشمل الأرض بكاملها.

ولعل من نافلة القول أن نذكر نص "المواد التمهيدية" الست، و"المواد النهائية" الثلاث، التي تشكل الإطار القانوني لهذا المشروع. ولكننا نكتفي بالتبويه بالأهمية التي يراها الفيلسوف في التجانس بين القانون الدولي العام والقانون المدني الداخلي.²

وفي هذا الصدد يقول كانط: "يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهوريا".³ فالدستور الجمهوري هو القائم على مبدأ الحرية لدى الأفراد.

إذن أبرز ما كتب كانط في السياسة هو مشروعه للسلام الدائم الذي عرضه في كتاب صغير الحجم ظهر عام 1795 بعنوان: "نحو سلام دائم، محاولة الفلسفة"، وفي هذا الكتاب تأتي الشروحات وفقا للنصوص السائدة في "معاهدات السلام" حيث يكون التقسيم إلى مواد أولية (تمهيدية) ومواد نهائية، على سبيل تعيين المبادئ التي يجب تطبيقها لكي تسير الإنسانية نحو سلام دائم وشامل قائم على أساس الاتحاد بين دول حرة.

ويصرح كانط أن الحاجة إلى وضع السلم بين الناس ليست هي التي تضبط سلوك البشر وفقا للقوانين، بل القوانين الأخلاقية الموجودة فينا قبلها في العقل العملي هي التي يلزم عنها وجود السلام في المجتمع، وضرورة تحول المجتمع من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية القائمة على الحق المدني. الحالة الأولى إن لم تكن مبدئيا حالة

¹ - عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 155.

² - المرجع نفسه، ص 156.

³ - إمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952، ص 41.

حرب فهي إمكانية حرب بحكم شروط الرغبة وتقابل الحريات، وبسبب إمكانية استلاب الحق الطبيعي الأول، أي الحرية.¹

إذن حان الوقت الآن لخروج هذه الدول من حالتها الطبيعية الوحشية، والدخول في اتفاقات لحفظ السلام. إن حركة التاريخ في معناها تتجه إلى الحد من العنف والخصام وتوسيع رقعة السلام في العالم.² لأن كل دولة كانت تتوقع من الدول الأخرى نفس الشرور والمظالم التي كانت تنزل بالأفراد قبل تنظيم المجتمع الذي أجبرهم على الدخول في إتحاد مدني ينظمه القانون.

وبالتالي المجتمع المدني يقوم على الدستور المدني الذي يجب أن يكون في نظر كانط جمهوريا، لأنه يعتبر الجمهورية تحترم مبدأ الحرية في اعتبار الناس أشخاصا، ومبدأ التشريع المشترك باعتبارهم كذوات وتحترم المساواة بالنظر إلى هذه الذوات من حيث هم مواطنون.³ فالحرية والمساواة والسلطة هي الأسس الثلاث للنظام الجمهوري عند كانط، وبالتالي الدستور الجمهوري هو الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي التي يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانوني لكل شعب وهو الأصل الذي تبني عليه جميع أنواع الدساتير في المدينة.

وبالتالي إن الدستور الجمهوري، فضلا عن صفاء مصدره، من حيث أنه مستمد من المنبع الخالص الذي تتبع منه فكرة الحق، يمتاز بأنه يرينا في الأفق البعيد، النتيجة التي ترنو إليها أبصارنا، أعني السلام الدائم.⁴ ولهذا فإن النظام الجمهوري هو الوحيد الذي يمكن أن يؤدي إلى إيجاد السلام الدائم، وذلك لوضوح أصله فهو تعبير عن النبوع الصافي لفكرة الحق، وله ميزة أخرى كونه يجعلنا نأمل في السلام الدائم.

إن القانون المدني غير كاف لتحقيق السلام لأنه قانون متعلق بمجتمع مستقل عن الدول المجاورة، ولكن بما أن الاتصال والحوار بين الدول ضروري والتبادل بينها أمر طبيعي في عالم البشر مثلما أن التبادل والحوار أمر

¹ - E, Kant: Projet de paix perpétuelle, trad . j. Gibelin, j. vrin, Paris, 1975, p 13.

² - ول ديورانت: قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 362.

³ - Ibid, p 15.

⁴ - إمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مصدر سابق، ص 44.

طبيعي بين الأفراد في المجتمع الواحد لأن الإنسان مدني بطبعه فإنه زيادة إلى الحق المدني الذي يسير المجتمع الواحد هناك الحق العلني* (public) أو الحق الدولي بتأسيس فيديريالية الدول الحرة.¹

والفيديريالية السليمة مبنية على احترام الاستقلالية وليست التبعية، شرط أن يكون هناك اتفاق بين الدول المختلفة على بعض المبادئ لتحقيق السلام، هذا الاتفاق الذي يسميه كانط الوفاق، الذي يعتبر اتفاقاً حراً غير مقنن مدنياً أي لا يشترط سلطة سياسية تمارسها دولة على أخرى كما هو الأمر بالنسبة للدولة الواحدة.²

إن الاتحاد الذي يريجه كانط هو ذلك الاتحاد بين الدول الحرة والمستقلة أي ذلك الاتحاد الذي يبقى على سيادة كل دولة واستقلالها وبعبارة أخرى إنه يدعو إلى إنشاء هيئة دولية على شكل "عصبة الأمم" أو "هيئة الأمم المتحدة": وبالتالي إن الاتفاق الذي يصرح به كانط مبني على تحالف فيديريالي حر لضمان حقوق الناس، ويؤسس هذا التحالف دولة الأمم لحقوق البشر المتمثلة في حسن المعاملة الدولية وحسن العلاقات بين القارات، وتمثل دولة الأمم تشكيلة كونية سياسية تعتبر الناس مواطنين في العالم، يتم التبادل بينهم عن طريق احترام الحريات.³

لقد تأثر كانط بـ "إعلان حقوق الإنسان" الصادر في سنة 1789 الذي أعلن أن: الناس يولدون ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق؛ لذا: يميز كانط بين الحق العلني والحق المدني العام هذا الأخير يتضمن في مفهومه إعلان لإرادة عامة لحقوق الإنسان المعبرة عن حريتهم على أن نفرق بين الحق العلني المعبر عن المبدأ القبلي للسلام العالمي والحق العام المعبر عن المبدأ القبلي للسلام المدني.⁴ وبالتالي يريد كانط إنشاء دولة حق أو دولة القانون التي تحترم حرية المواطن؛ فبدونها لا يوجد حق علني يحترم الإنسان بشكل عام.

* الحق العلني (public) عوض العمومي أو العام وهذا حتى لا يقع التباس بين المعنى المقصود عند كانط والقانون العام الذي هو جزء من القانون المدني.

¹ - E, Kant: projet de paix perpétuelle , Ibid, p 22.

² - Ibid, p 26.

³ - Ibid, p 27.

⁴ - Ibid, p 79.

وعليه لا يتم السلم إلا بالعمل التركيبي بين مطالب السياسة وشروطها وبين التزامات الأخلاق المحترمة لحقوق الإنسان، ويصوغ كانط هذا الاتفاق القائم بين النشاط السياسي والأخلاق عن طريق اتحاد فيديريالي حر وهو اتحاد معطى قبليا وضروريا حسب مبادئ الحق: ويخضع هذا الاتحاد إلى معيار الحق، وهو بهذا الشكل: "كل المسلمات التي تحتاج إلى إعلان عام حتى لا تفقد هدفها تنسجم مع الأخلاق والسياسة وهي موحدة".¹

إن كانط في فلسفته السياسية يظهر لنا الوعي بضرورة التحسن والتطور الأخلاقي نحو السلام الدائم وليس واقعا موجودا بالفعل، وإنما هو مثل أعلى، ويمكن أن يوجد بفضل جهود الإرادة الخيرة للإنسان وتطورها باستمرار لتحقيق استقلاليتها ولتحقيق الخير العام عن طريق الحق الطبيعي الأول وهو الحرية؛ فهي مفتاح تحقيق السلام في المجتمع للدولة الواحدة، وبين الدول المختلفة.

ويعتقد كانط، كما يظهر في كتابه "مشروع للسلام الدائم" أن الشر محطم لذاته، وأن خطط الأشخاص الأشرار باطلة ومحبطة بصورة متبادلة. ويبين بصورة أبعدها مسألة التدخل الفعال، على آخر رمق - إن جاز التعبير - للنية الأخلاقية، وليس التحقيق غير الوعي للخير عن طريق الشر: فعندما تجاوز بواعث السياسة الطبيعية بعضها بعضا وتحطم بعضها بعضا، فإن بواعث السياسة الأخلاقية تشرع في التجلي في الفعل، وتحقق فكرة السلام الدائم.²

وبالتالي إن مسألة السلام والخير في العالم تتوقف على مجهود النفس البشرية، وعلى وعيها الباطني بواجباتها وبحريتها، وعدم خضوعها لأي سلطة خارجية وكل قسر خارجي، ولا يخضع إلا لسلطة النفس والإلزام الذاتي وهذا يدل على أن الوعي بالسلام وبضرورته الأخلاقية من خلال إرادة الناس في استرجاع كرامتهم وحريتهم المسلوبة، من أجل سلام دائم وشامل يسود العالم.

¹ - E, Kant: Ibid, pp 84-85.

² - ليونستراوس وجوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة السياسية: من جون لوك إلى هيدجر، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ج2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 210.

2- نظرية الحق والأخلاق عند كانط:

لقد عالج كانط "نظرية الحق" (القانون) في كتابين رئيسيين هما: "ميتافيزيقا الأخلاق" و"مشروع السلام الدائم". والنظرية الخلقية للواجب تستلزم ضرورة نظرية في الحق (القانون)، وفلسفة الأخلاق بما أنها فلسفة في الواجب تحيلنا مباشرة إلى فلسفة الحق، وهذه تعالج مسألة الحرية من حيث هي مبدأ حياتي، وقدرة على الاختيار في وضعها الاجتماعي وطرحها السياسي.

فالحق يعالج الجانب الخارجي للحرية وصورته هي طبقا للعدالة، حيث يقدم قانون الأخلاق المعيار، دون أن يتسنى له أن يمنع، كون الفعل الصادر وفقا للحق والقانون لا يصدر عن واجب، غير أن الحق يكتفي بممارسة ذاته، وبتحديد الحريات وتقييدها من خلال بعضها البعض، وعلى صعيد التقابل من أجل أن يصبح ممكنا قيام حياة مشتركة بين الأشخاص استنادا إلى قاعدة الأمر القطعي المطلق، فالحق هو إذن المفهوم الشامل للشروط التي يمكن في ظلها أن يحدث الجمع والتوحيد بين تعسف الواحد وتعسف الآخر بحسب قانون الحرية.¹ فالمبدأ القطعي المتعلق فقط بالحرية في مجال العلاقات الخارجية من حيث هو مبدأ من مبادئ الحق ينطوي على اقتضاء مطلق.

وبما أن الحرية هي ميزة للكائن العاقل بصفته مبدأ الاختيار، فإن لب هذه الحرية يعتبر أكبر إهانة لكرامة الإنسان، وإذا كان المبدأ الأقصى لكل قانون أخلاقي هو احترام الإنسان واعتباره دائما غاية في ذاته، فإن التشريع الخارجي للواجب هو الذي يضبط ضبطا صارما هذه الكرامة ويحفظ حرية الإنسان كقدرة على الاختيار من انحرافات ومبادئ الرغبة والأهواء وعليه يعالج كانط في ميتافيزيقا الحق أو نظرية الحق، مشكلة الحرية في طرحها الخارجي وفي تلاقيها بحرية الآخر.²

لقد قام كانط بالتمييز بين القانون والأخلاق وفي هذا الصدد يقول: "التشريع الأخلاقي (حتى لو أمكن أن تكون الواجبات خارجية) لا يمكن أن يكون خارجيا؛ أما التشريع القانوني فهو الذي يمكن أن يكون خارجيا.

¹ - أوقي شولتز : كانط، مرجع سابق، ص 165.

² - Eric Weil: problèmes Kantiens, 2^{ème} édit, J.Vrin, Paris, 1970, p 115.

فالوفاء بالتعهد المعطى في عقد هو واجب خارجي، لكن الأمر بفعل ذلك فقط لأنه واجب دون مراعاة لأي اعتبار آخر لا ينتسب إلا إلى تشريع باطن¹.

ويميز كانط بين نوعين من الواجب هما: الواجب القانوني والواجب الأخلاقي، وفي هذا المعنى يقول كانط: "قوانين الحرية كلها أخلاقية وكل واجب من حيث هو واجب ينتمي إلى الأخلاق أولاً، وثانياً فهو دائماً خارجي، ولكن من حيث هو أمر فهو يصنف إلى نمطين من الأمرية، وهما يحددان نوعين من التشريع عندما يتعلق الأمر بالواجب كمعطى وكحقيقة فقط دون اعتبار للباعث أي لمسلمة الفعل فهو واجب قانوني"².

ثم يواصل تحليله فيقول: "وعندما يصبح الواجب مسلمة للفعل يتحول إلى واجب أخلاقي؛ في الحالة الأولى يكون التشريع للقانون الأخلاقي خارجياً، وتصدر من هذا التشريع كل القوانين بالمعنى القضائي، وفي الحالة الثانية يكون التشريع باطنياً، وتصدر منه كل القوانين الأخلاقية"³.

إذن إن الواجبات كلها أخلاقية، أي تتعلق بالتحديد الحر للفعل وليس بالتحديد الخاضع لشروط الرغبة الحسية، ولكن من حيث تشريعها فالكثير منها واجبات أخلاقية، بطريقة غير مباشرة، أنها في أغلب الأحيان تخضع للتشريع الخارجي بحكم طبيعتها الاجتماعية وتواجدها الضروري وفق نظام اجتماعي يحقق الانسجام بين الحريات الفردية ويضمن الحق الطبيعي الأول (الفطري) لكل فرد والمتمثل في حريته⁴.

إذن حالة السلام بين الناس ليست من فعل الطبيعة بل تصنعها إرادة البشر أي أنها ترتبط بالفعل الإرادي بحيث يتوجب عليهم أن يعينوا سلوكياتهم، وبهذا تقوم حرية الواحد إلى جانب حرية الآخر حسب فكرة الحق.

3- أنواء القوانين (الحقوق) :

أ- القانون (الحق) الخاص:

¹- نقلاً عن: عبد الرحمان بدوي: فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت، (د ط)، 1979، ص 06.

²- E, Kant: Métaphysique des mœurs, T1, premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit, trad. A. philonenko, J.vrin, Paris, 1971, p 94.

³- Ibid, pp 94-95.

⁴- Ibid, p 112.

القانون (الحق) له ثلاث أشكال هي حق المتاع والحق الشخصي والحق الشخصي الشئبي (العقاري أو العيني)، وتتفاعل هذه الحريات المفردة فيما بينها كمجموع طبيعي صادر من العقل لكن بدون إرادة عامة تجمعه. والقانون (الحق) الخاص هو الذي تقف فيه حريتان، الواحدة منهما في مقابل الأخرى، وكل حرية منهما تتجه صوب الأشياء والموضوعات الخارجية المتوافرة، فتقف موقف الدفاع والمقاومة ضد حق ممكن للحرية الأخرى، والحق الأصلي الأول لكل شخص هو حق المتاع، الذي يمكن أن يتبعه الحق الشخصي، وذلك عندما يلتزم أحد الناس بتقديم خدمة معينة لشخص آخر، وهناك شكل ثالث للقانون (الحق) الخاص يربط بين حق المتاع والقانون الشخصي، إنه الحق الشخصي الشئبي (العقاري أو العيني)، هذا الحق يسري مفعوله في الدرجة الأولى داخل ميدان الزواج، فهو كناية عن علاقة بين كائن عاقل وكائن آخر، حيث يتم الاتفاق على حياتهما المشتركة، من خلال الزواج باعتباره تعاقدًا في الحرية.¹

وبالتالي القانون (الحق) الخاص كونه ينبع مباشرة من العقل ويصبح ممكنا كمتحد طبيعي في تفاعل الحريات المفردة يبقى عرضة للتهديد، لأنه يفتقد إلى إرادة عامة تقوم كدولة بضمان المتحد القانوني.

ب- القوانين الشاملة أو الحق الشامل:

إن هذه القوانين تحتاج إلى إعلان عام وهو القانون العام (الحق العام) وهنا هو كناية عن نظام من القوانين لشعب ما أو لمجموعة من الناس أو مجموعة من الشعوب، حيث تقوم تأثيرات متبادلة بين عناصر هذه المجموعة أو تلك ويقف العنصر الواحد منهما ضد الآخر، وإنما هي تحتاج إلى حالة قانونية في ظل إرادة توحد بينها، أي إلى دستور لكي تتوصل إلى المشاركة فيما هو حق، هذه الحالة من علاقة الأفراد ببعضهم لدى شعب ما تدعى الحالة المدنية، وعلاقة الكل بأجزائه وأعضائه تدعى الدولة، أما من حيث علاقتها بالشعوب الأخرى فإنها تدعى قوة.²

¹ - أوقي شولتز: كانط، مرجع سابق، ص 166.

² - Eric Weil: problèmes Kantiens, Ibid, pp 117-118.

وبالتالي القانون المدني وقانون الشعوب يؤديان سوية إلى نشوء فكرة القانون الدولي أو قانون مواطنة العالم. ولا يمكن الحديث عن حق الشعوب إلا إذا افترضنا وجود وضع قانوني ما (أي ذاك الشرط الخارجي الذي يتيح للإنسان التمتع واقعياً بالحق). فعلاً، فإن حق الشعوب، من حيث هو حق عام، يتضمن، سلفاً، في صلب مفهومه الأساسي، إعلان عن إرادة شاملة، تمنح كل فرد حقه.¹

إذن لو حدث أن شكلاً واحداً من هذه الأشكال الممكنة للوضع القانوني، افتقد إلى المبدأ المقيد للحرية الخارجية عبر القوانين، لتحتّم أن يؤدي ذلك إلى هدم عمارة القوانين: لأنه ما لم يتم وضع حقوقي يوحد، واقعياً، بين الأشخاص (...). لا يمكن أن يوجد حق غير الحق الفردي.²

وبالتالي الدولة هي اتحاد مجموعة من الناس في ظل قوانين حقوقية، وهؤلاء هم مواطنون الدولة؛ ولكن علام تقوم نظرية الحق عند كانط؟ تقوم نظرية الحق على البحث عن الوفاق بين الحريات أو ملكات الاختيار. وهذا الوفاق يتحدد أخلاقياً ويكمن في البحث عن الشروط التي وفقها تتحدد الملكات المتنوعة للاختيار تحت قانون كلي للحرية.³

وإذا كان تصور الحق لديه علاقة مباشرة بالواجب، فهو يتعلق أولاً بالعلاقة الخارجية العملية لشخص إزاء شخص آخر، وثانياً بمبدأ الاختيار في هذه العلاقة، وليس (برغبة ما)، وثالثاً لا يتعلق الأمر في العلاقة المتبادلة بالمادة أو الغاية التي يسعى إليها كل اختيار بل بصورة العلاقة الموجودة بين الاختيار باعتبارها يسلكان بحرية وفق مبدأ شامل.⁴ وإن المبدأ الأعلى لنظرية الحق هو: "اسلك خارجياً حيث تستطيع الحرية العملية لاختيارك أن تتواجد مع حرية كل فرد حسب قانون شموي".⁵

¹ - إمانويل كانط: نحو السلام الدائم، محاولة فلسفية، ترجمة نبيل الخوري، دار صادر، بيروت، ط1، 1985، ص ص 92 - 93.

² - المصدر نفسه، ص 93.

³ - E, Kant: Métaphysique des mœurs, Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit, Ibid, p 104.

⁴ - Ibid, p 104.

⁵ - Ibid, p 105.

وأخيرا نصل بنظرية الحق عند كانط وعلاقتها بالحرية، أن الحق ينقسم إلى الحق الطبيعي والحق الوضعي. الأول يتمثل في الحرية أو استقلال ملكة الاختيار، وهو حق غير مقنن بما أنه فطري فهو الذي يؤسس الحق الوضعي ليحفظ ذاته من ظلم المجتمع، أما الثاني فهو مكتسب يخضع لشروط الحياة الاجتماعية وتطورها.¹ والمبدأ الأعلى لنظرية الحق يصدر من العقل العملي ويتمثل في انسجام الحريات الفردية وفق قانون شمولي، وهذا الانسجام هو الذي يخضع لشروط الزمن في تجلياته الواقعية، وليس المبدأ الذي حدده وأمر به.

وبالتالي الحق الطبيعي يتعالى ويتجاوز كل تقنين، وهو عبارة عن حق فطري متمثل في الحرية كأمر واقع في الإنسان. أما الحق الوضعي فهو الذي يخضع للتقنين أو التشريع الخارجي.

4- نظرية الفضيلة والأخلاق عند كانط:

إن نظرية الفضيلة هي التي تقوم بشرح التشريع الباطني للقانون الأخلاقي ومعنى الحرية في وضعها الباطني، والخلقية التي يكتسبها الفرد؛ وذلك عن طريق معرفة طبيعة الأنواع الممكنة للواجب من حيث هو واجب أخلاقي، وبالتالي واجب فضيلة، أي معرفة الواجبات الأخلاقية التي تصدر مباشرة من القانون الأقصى للخلقية، التي لا تخضع لها الحرية كملكة الاختيار، بل كاختيار حر ملزم باطنيا. ولقد تعرض كانط في القسم الثاني من كتاب "ميتافيزيقا الأخلاق" للدوافع التي تؤثر في الحرية الداخلية والكفيلة وحدها بأن تضفي على الفعل مرتبته الأخلاقية، وعليه فإن الفضيلة التي تستند إلى القانون الخلقى هي مثل الأمر المطلق كونها معيارا (عاما) مقابل الحق (القانون). ويقول كانط في النظرية العامة للواجبات: "إن الجزء الذي يتعلق بخضوع الحرية الباطنية وليس الخارجية للقوانين هي نظرية الفضيلة، بينما كانت نظرية الحق تبحث في الشرط الضروري للحرية الخارجية، والمتمثل في

¹ - E, Kant: Ibid, p p 105-106.

اتفاق الحرية مع نفسها عندما تكون مسلماتها قوانين شمولية، كانت نظرية الفضيلة تضيف إلى شمولية القوانين اعتبار هذه القوانين غايات ضرورية بصفة موضوعية".¹

إذن تشترك نظرية الفضيلة مع نظرية الحق في شمولية القوانين لكنها تختلف معها في الغاية، ذلك أننا في نظرية الحق نغض النظر عن الغاية، وفي هذا المعنى يقول كانط: "عندما نحاول فهم العلاقة المتبادلة بين إنسان حر وإنسان حر آخر، يجب أن نغض النظر عن موضوع كل من الحريتين المعنيتين أي عن الغاية التي يمكن لكل من الطرفين أن يتطلع من خلال الشيء الذي يبتغيه (...). أي علينا ألا نأخذ في الاعتبار سوى الشكل الذي تتسم به العلاقة بين الاثنين باعتبارهما حريين، وأن نبحث فقط في ما إذا كان عمل الواحد منهما متوافقاً مع حرية الآخر، حسب قانون عام".²

ويستمر كانط في تحليله بقوله: "إن فكرة الحق الخارجي، بوجه عام، مشتقة بكليتها من فكرة حرية العلاقات الخارجية بين الأفراد، ولا تتعلق البتة بالغاية التي يسعى وراءها جميع البشر بصورة طبيعية (مطلب السعادة) ولا بالوسائل الكفيلة بإيصالهم إلى هذه الغاية (...). فالحق هو الشرط المقيد على حرية كل فرد بأن تتوافق وحرية الآخرين من حيث أن هذا ممكن بحسب قانون عام".³

إن الفضيلة من حيث هي اتفاق للإرادة مع كل واجب، يستند أساس هذا الاتفاق إلى النية الثابتة، أما بالنظر إلى غاية الأفعال التي هي واجب في الوقت نفسه، والمقصود هنا بالغاية هي الغاية المادية التي يجب على المرء أن يستهدفها فمن الممكن وجود فضائل أكثر من الواحدة.⁴ وبالتالي المشكلة الخلقية هي مشكلة صورية، وهي تبحث في شمولية القانون، ولكن في التشريعين المختلفين للواجب كما ذكرنا ذلك سابقاً في نظرية الحق.

¹- E, Kant : *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu* , trad . Jules Barnis, Auguste Aurant, Paris, 1855, p 13.

²- إمانويل كانط : نحو السلام الدائم، محاولة فلسفية، مصدر سابق، ص 20.

³- المصدر نفسه، ص 21.

⁴- أوقي شولتز : كانط ، مرجع سابق ، ص 177.

التشريع القانوني لا يهتم بالغاية التي يطلبها كل فرد بل يهتم بتنفيذ الأوامر واحترامها، أما التشريع الباطني فيضيف إلى قانون الفعل قانونا لمسلمة الفعل، ونظرية الفضيلة لا تعطي قوانين الأفعال، كما هو الحال في نظرية الحق، بل قوانين لمسلمات الفعل.¹ ولهذا فنظرية الفضيلة لا تعطي أوامر صارمة، بل أوامر واسعة.

وواجبات الفضيلة يحددها كانط في ميدان الكمال الذاتي وما يترتب عليه من واجبات متنوعة، ومبدأ سعادة الآخرين وما يترتب عليه من واجبات مختلفة، ولا يهمنا أن نعرض جميع الواجبات، وإنما علينا أن نفهم المبدأ العام الذي يحدد السلوك الفاضل، وهذا المبدأ ينص على أن واجب الفضيلة يأمر بأن نعتبر حق الناس شيئا مقدسا ومطلوبا لذاته.² ولكن هناك فضائل متنوعة تصدر كلها من فضيلة أساسية وهي قصدية الإرادة في طلب الخير لذاته. ولهذا يصرح كانط بأن المبدأ لنظرية الفضيلة كالتالي: "أسلك حسب المسلمة التي تسمح لكل فرد أن يحدد لنفسه منها غايات وفق قانون عام".³ وحسب هذا المبدأ فإن الإنسان هو غاية لنفسه ولغيره، أي عليه دائما أن يجعل من سلوكاته الإنسانية غاية عامة، متضمنة في الغايات الأخرى التي يطلبها مباشرة.

وهناك تمييز آخر بين نظرية الحق ونظرية الفضيلة حتى تتفق الحرية مع نفسها عليها أن تلتزم بقوانين الحق، أما الإنسان الفاضل فيطلب بالإضافة إلى الاتفاق الخارجي للحرية، القناعة الباطنية لشمولية أفعاله، فيكون المبدأ الأعلى لنظرية الحق تحليلا، نستنبطه بمعرفتنا لشروط الانسجام بين الحريات، والمبدأ الأعلى لنظرية الفضيلة تركيبيا، لأنه يضيف إلى شروط الانسجام القدرة على اعتبار الغاية الإنسانية مطلوبة لذاتها.⁴

إذن هذه القناعة الباطنية للذات التي يتحدث عنها كانط؛ امتلاكها أو اكتسابها يسميه شجاعة، فهي تفترض قوة السيطرة على شروط الرغبة، وبما أنها تتعلق بفعل الخير، فتصبح هذه الشجاعة فضيلة: فالشجاعة

¹- E, Kant: *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*, Ibid, p 28.

²- Ibid, p 37.

³- Ibid, p 38.

⁴- Ibid, p 39.

الحقيقية التي تتصف بها الفضيلة (وفق القول المأثور: لا تستسلم للشر بل قاومه بشجاعة)¹. وهذا لأنها تقوم باكتشاف مكنن الشر في أنفسنا، واجتثائه منها.

وبالتالي الفضيلة هي القوة الأخلاقية للإرادة وليست بذاتها واجبا، فهي تأمر وتتبع أمرها بإلزام أخلاقي، وواجبات الفضيلة لا تقيم حسب القدرة التي يمتلكها الإنسان، بل العكس هذه القدرة هي التي تخضع لتقييم القانون الأخلاقي.² وهذه القدرة على التحكم في الشهوات، رمز للتقدير والعظمة، فهي الحكمة بالمعنى الدقيق أي العملي، لأنها تضع دائما الغاية القصوى في القيمة الإنسانية، فالفضيلة تتحقق عند الإنسان في الزمن بتمثل ذاتي للقوانين الأخلاقية، وبتحسن غير متناه لصفاء القلب، وأخيرا بوعي الإنسان أن الاستقلالية التامة هي مثل أعلى غير محقق، يجب الاقتراب منه ويجب الإيمان به، ذلك الإيمان الذي يقوي إرادتنا ويعطي معنى لحرية الإنسان ولكل جهود البشرية.³ وبالتالي نظرية الفضيلة تهدف إلى شرح معنى الحرية في وضعها الباطني، وذلك بمحاولة إعطاء الأنواع الممكنة للواجب من حيث هو واجب خلقي أو واجب فضيلة.

¹ - إمانويل كانط، نحو السلام الدائم، محاولة فلسفية، مصدر سابق، ص 87.

² - E, Kant: Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu , Ibid, p 52.

³ - Ibid, p 55.

المبحث الأوّل: يورغن هابرماس ونظرية إتيقا المناقشة:

1- مفهوم نظرية إتيقا المناقشة:

كلمة إتيقا *éthique* أصلها يوناني مستمدة من الإرث الأرسطي، ويقصد بها الاختيارات الأكسيولوجية الذاتية، أما كلمة أخلاق *Morale* فأصلها لاتيني مستمدة من الإرث الكانطي، وتعني جملة من القواعد والقيم النازمة لسلوك الإنسان إزاء ذاته والمجتمع معا.

ويحدد بول ريكور* مهمة الإتيقا في كتابه: "القصد إلى حياة مكتملة" فهي إذن ذات بعد غائي، ومهمة الأخلاق في: "تمفصل هذا القصد في معايير خاصيتها ادعاء الكونية وتأثير الإلزام" فهي إذن ذات بعد ديونتولوجي إلزامي، هذا ولا يمكن للواحدة إلغاء الأخرى أو الحلول محلها بل بينهما علاقة ارتباط وتكامل.¹

أما لالاند فيعرف الإتيقا في معجمه الفلسفي بوصفها: "علم موضوعه الحكم التقويمي بوصفه يطبق في التمييز بين الخير والشر". ويورد تمييز الفيلسوف الألماني الكانطي شلنج بين الإتيقا والأخلاق حيث يقول: "عموما الأخلاق تطرح أمرا ليس موجهها سوى إلى الفرد، ولا يستوجب سوى الشخصية المطلقة للفرد". والإتيقا تطرح أمرا يفترض مجتمعا من الكائنات الأخلاقية وتضمن الشخصية للأفراد جميعهم من خلال ما تفرضه على كل واحد منهم".²

ولقد تناول هابرماس** "إتيقا المناقشة منذ السبعينات في "نظريات متعلقة بالحقيقة"، وفي العقل والمشروعية، أما البلورة الفعلية لهذه الإتيقا فقد تمت في كتابه: "الأخلاق والتواصل" عام 1983 وتحديدًا في "ملاحظات برابجية للتأسيس بالعقل إتيقا المناقشة"، ثم تم تدقيقها في كتابه: "إتيقا المناقشة" عام 1991.

* بول ريكور (Paul Ricoeur) (1913-2005) : فيلسوف فرنسي معاصر. من أهم أعماله: القصد إلى حياة مكتملة .

¹- Paul Ricoeur : soi-même comme un autre, le seuil, Paris, 1990, P P 200-201.

²- André Laland: vocabulaire Technique et critique de la philosophie, 6^{eme} édition, PUF, Paris, 1951, p 55

** يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) : يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، ومن أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، ولد في 18 جويلية 1929 بألمانيا، من أهم مؤلفاته: نظرية الفعل التواصلي، المعرفة والمصلحة (1968)، العلم والتقنية كإيديولوجيا (1968)، الخطاب الفلسفي للحدثة (1985)... الخ.

وأطلق هابرماس على مهمة إعادة بناء العقل العملي تسمية "إتيقا المناقشة"، ثم غيرها لاحقا إلى "نظرية في المناقشة"، مهمتها البحث في شروط صلاحة المعايير وذلك عن طريق مناقشة حجائية بين ذوات قادرة على الفعل والكلام، وذات كفاءة لغوية تواصلية، وقد نبه إلى أنه كان يجذب استعمال عبارة "نظرية قولية في الأخلاق" بدلا من "إتيقا المناقشة".

وبالفعل فإن تلك التسمية ليست مستقيمة مع مضمونها، ولقد اعتبرها عالم الاجتماع ف.فندنبرغ (F.Vandenberghe) تسمية خاطئة وذلك لسببين؛ الأول يكمن في كون: إتيقا المناقشة ليست إتيقا بل "إتيقا مفارقة": فهي لا تهتم بصياغة المعايير أو القيم العينية، بل تهتم بصياغة "ميتامعيار" المعيارية ذاتها.¹ ويتعلق الأمر بمبدأ الكونية الذي يضمن: التصديق العقلي للمعايير السارية المفعول وتخصيص الإجراءات الملائمة للتبرير المقالي.²

ومن هذا المنظور تتخذ إتيقا المناقشة طابعا إجرائيا صوريا هدفه تبيين المتطلبات المعيارية للصلاحة بواسطة المناقشة، فهي لا تنصب على المضامين بقدر ما تنصب على إجراء المناقشة العملية ذاته الذي يهدف إلى "امتحان صلاحة المعايير المقترحة، لكن حتى إذا كان هذا الإجراء صوريا، فإله كما يرى هابرماس لا يتضمن تجريدا كليا من المضامين، ذلك أن المناقشات العملية لا تكتسي أية أهمية إذا لم تستمد مضامينها من الأفق الخاص بالعالم المعيش، ومن صراعات الفعل حيث يحل المشاركون نزاعاتهم بالاتفاق.

أما السبب الثاني فيتمثل في كون إتيقا المناقشة، إتيقا ديونتولوجية أو واجباتية وكونية ولا تهتم بمسائل الحياة السعيدة المتعلقة "بتحقيق الذات" قدر اهتمامها بالمسائل الأخلاقية المتعلقة بالعدالة وبتحقيق المصير، التي يمكن الفصل فيها عقليا وبصورة نزيهة وحيادية عن طريق تطبيق حازم لمبدأ الكونية الكانطي الذي يضمن المصلحة المشتركة للكل.

¹-Frédéric Vandenberghe: la critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, tome2, coédition: la découverte/ M.A.U.S.S, 1998, P 234.

²-Ibid, P 234.

وكانت إتيقا المناقشة ثمرة إطلاع هابرماس وصديقه كارل أوتو آبل* على فتوحات فلسفة اللغة الأنجلوأمريكية (أوستين وبيرس) واستثمارها لها من جهة، وإعادة صياغة التحويل البينداتي لنظرية الأخلاق الكانطية من جهة أخرى.

وبالفعل فعندما عاد هابرماس إلى مرجعيات الفلسفة العملية وجد ثلاثة أصول لها ما تزال المناقشات الراهنة تستمد معينها منها وهي: الأخلاق الأرسطية، النزعة النفعية، والنظرية الأخلاقية الكانطية، ونظرا إلى أن الحدائثة تحتاج إلى نموذج أخلاقي ذي خاصية كونية ومعيارية مستقلة وخاصة، فقد استبعد هابرماس الأخلاق الأرسطية لأنها: ركزت على الخير وجعلت منه "موضوع كل الرغبات" فكل فنون الإنسان وبحوثه الفكرية وأفعاله وقراراته تصبو إلى خير معين محل رغبة وليس هذا الخير سوى السعادة.

كما استبعد النزعة النفعية، لأنها: جعلت المنفعة أساس الأخلاق مؤكدة أن صلاح الأفعال مشروط بمضاعفة الخيرات واللذات وتجنب الآلام وكل أشكال الحرمان، لكن جعل المنفعة القاعدة الموجهة للسلوك البشري يرجح كفة الفعل الأداتي-الاستراتيجي، ويؤدي إلى الصراع على الخيرات، لذا فقد ألغى هابرماس المسائل المتعلقة بالحياة السعيدة التي ركزت عليها الأخلاق الكلاسيكية، كما رفض اللجوء إلى المشاعر أو القرارات اللاعقلانية.

وبناء عليه لم يبق سوى رافد وحيد لبناء "إتيقا المناقشة" وهو النظرية الأخلاقية الكانطية، لأنها جعلت معرفة شروط صلاحية المعايير مطلبها الملح والرئيسي، ولأنها قامت على اقتناع تام بأن المسائل العملية قابلة للحقيقة.

اعتقد كانط أن كل أمر يؤسس على مبادئ مستخلصة من التجربة لا يمكن أبدا أن يكون قانونا أخلاقيا لذا رأى أنه من الضروري بناء فلسفة أخلاقية خالصة نقية تماما من كل ما هو تجريبي، وتقوم على فكرة الواجب الذي يقتضي اتفاق الناس جميعا، وفي هذا المعنى يقول كانط: "اتفاق الناس قاطبة على أنه لكي يكون لدينا قيمة

* كارل أوتو آبل: (Karl otto Apel) : فيلسوف ألماني معاصر من مواليد 1922م، يمثل اتجاهها معاصرا لمدرسة فرانكفورت النقدية الذي يعرف بالتداولية البراغماتية، من أهم مؤلفاته: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس.

أخلاقية، أعني لكي نرسي دعائم الإلزام ينبغي أن يتضمن القانون الأخلاقي في ذاته ضرورة مطلقة، ويجب ألا تقتصر مشروعية الأمر التالي: "لا يجب أن نكذب" على بعض الناس بحيث لا تعبأ سائر الكائنات العاقلة به، وكذلك شأن جميع القوانين الأخلاقية الأخرى الحقيقية، ويترتب على ذلك أننا لا ينبغي أن نبحت عن مبدأ الإلزام في طبيعة الإنسان ولا في الملابس التي تكتنفه في هذه الدنيا بل أن نبحت عنه بحثاً أولياً في تصورات العقل الخالص ذاته".¹

ويتمثل هذا المبدأ الملزم للإرادة في الأمر المطلق وصيغته الرئيسية هي: "افعل فقط طبقاً للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانوناً كلياً". وبفضله نجح كانط في تحرير مفهوم الأخلاق من كل العوائق التجريبية والواقعية. لكن المعضلة الأساسية تتمثل في عدم انسلاخ مطلب الكونية الخاص بقواعد الواجب، وكذا الإكراهات الواجباتية عن فلسفة الوعي، تفسير ذلك أن كانط يرفع الإرادة من المستوى الفردي الخاص إلى المستوى الكوني ويوليها وحدها مسؤولية جعل قواعد الأفعال كونية، وكذلك معاملة الإنسانية كلها بما هي غاية في ذاتها.

وهذا يتطلب أن تتجرد هذه الإرادة الخاصة من دوافعها وميولها التجريبية، وتسعى إلى منح شكل القانون الكلي لأفعالها. وهنا يبدو أن المطلب الأخلاقي لكونية قواعدها لا يمكن أن يتحقق إلا في مملكة الغايات؛ لذا: لابد من الخروج من إطار فلسفة الوعي التي تجعل إجراء الكونية تقريباً غير قابل للتطبيق، وإعادة صياغته في شكل يجعله محققاً انطلاقاً من افتراضات مسبقة موجودة في هذا العالم.²

¹- إمانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، (د ط)، 1970، ص ص 39-40.

²- Y. Cusset : Habermas L'espoir de la discussion , Editions Michalon, Paris, 2001, P 65.

تحتاج أخلاق كانط إذن إلى إعادة قراءة تداولية أو لتحويل تداولي يأخذ بعين الاعتبار : النظرية الهيكلية في الاعتراف من أجل قراءة بينداتية للأمر القطعي، من دون أن ينجر عن ذلك انحلال الأخلاقية في الحياة الإيتيقية، إنها تتمسك بثبات مثل هيغل* بالعلاقة الداخلية بين العدالة والتضامن لكن في فكر كانطي.¹

وهذا يعني أن هايرماس وآبل أخذوا في الحسبان الاعتراضات التي أبداهها هيغل على الأخلاق الكانطية، لكن تبقى مسألة نجاحهما في الاستفادة من هذه الاعتراضات لبناء الإيتيقا التواصلية محل نظر.

الاعتراضات الأربعة التي أبداهها هيغل على الأخلاق الكانطية:

لقد اعترفنا هايرماس وآبل بأن لا أحد يمكنه تجاهل دروس هيغل في نقد الأخلاق الكانطية، وقاما بإدماج هذه الدروس في بناء الأخلاق التواصلية كالتالي:

الاعتراض الأول: وأول ما اعترض عليه هيغل بخصوص أخلاق كانط هو: صورانيتها- فكانط يعتبر أن القانون الأخلاقي لا يكون كونيا، وأهلا لقيادة الكائنات العاقلة إلا إذا كان قانونا صوريا مفرغا من كل مضمون مادي أو تجريبي- ويعتقد هايرماس أن هيغل محق في ذلك لأنه: من الضروري لكل أخلاق إجرائية أن تتميز بين بنية الحكم الأخلاقي ومضامينه" التي تنتجها الحياة وليس عقول الفلاسفة، إن صراعات الفعل الفردي والاجتماعي التي يجب إخضاعها لوجهة نظر أخلاقية ويتم حلها باتفاق تولد من الممارسة التواصلية اليومية، إنها تكتشف- وليست متولدة- بواسطة العقل في خضم امتحانه للقواعد، أو من قبل المشاركين في الحاجة.²

الاعتراض الثاني: أما الاعتراض الثاني الذي وجهه هيغل للنزعة الكونية المجردة للأخلاق الكانطية هو: صرامتها الإقناعية والمونولوجية، التي لا تأخذ بعين الاعتبار النتائج والآثار الثانوية. وهو اعتراض يؤيده هايرماس أيضا لأن

* جورج فيلهلم فريدريك هيغل (Hegel george wilhelm friedrich) (1770_1831) : فيلسوف ألماني مثالي من أبرز مؤلفاته فينومينولوجيا الروح، موسوعة العلوم الفلسفية، تاريخ الفلسفة... الخ.

¹- J. Habermas: de l'ethique de la discussion, traduit par Mark Hunyadi, les Editions du cerf, Paris, 1992, P 95.

²- Ibid, P 25.

إتيقا المناقشة سجلت منذ البدء تعارضها مع المثالية والنزعة الأحادية لكانط، واهتمت بالتوجه وفق النتائج كما هو مبين من خلال صياغة مبدأ الكونية الذي يركز على النتائج لصالح كل المشاركين المعنيين انطلاقاً من ملاحظة كونية للمعيار، ومن هذا الاعتراض بالذات خلص هيجل إلى أن: الأخلاق من النمط الكانطي متخصصة في مسائل التبرير بينما تترك مسائل التطبيق مفتوحة.¹

الاعتراض الثالث: أما ثالث اعتراض يكمن في: عجز الإرادة نظراً إلى أنها حبيسة الفرق الموجود بين مقولات الواجب والميل، العقل والحساسية ما يجعلها تعاني عقماً في الممارسة. وفي نظر هابرماس استطاعت إتيقا المناقشة تجاوز هذا الاعتراض لأنها تخلت عن عقيدة المملكتين - أي التفريق بين مملكة المعقول ومملكة الظاهر - إذن: فالحوار العملي يتطلب الأخذ في الاعتبار كل المصالح على المحك ويمتد حتى إلى امتحان نقدي للتأويلات التي من خلالها نعترف ببساطة ببعض الحاجات الخاصة على أنها مصالح خاصة.²

وكذلك تخلت إتيقا المناقشة عن مفهوم منحدر من فلسفة الوعي لأنه: لا يسمح بالتفكير في الحرية تحت ظروف قوانين معطاة للذات ذاتها بلا خضوع موضوعاتي للطبيعة الذاتية الخاصة.³ وهذا على عكس المفهوم البنيداتي الذي بناء عليه يرتبط التطور الحر لشخصية كل واحد بتحقيق حرية كل الأشخاص.

إلى جانب هذا يعتقد هابرماس أن هيجل كان محقاً أيضاً في ملاحظته أن المناقشة العملية تشتق الأفعال والمعايير الإشكالية من سياقات عالم الحياة الأخلاقية من أجل إخضاعها لحكم فرضي من دون اللجوء إلى ضغط الدوافع الراهنة، أو سلطة المؤسسات المعترف بها اجتماعياً ما جعلها تبقى بلا نتيجة في الممارسة، لا بد وفق هيجل من جهود جماعية لترجمة المبادئ الأخلاقية في الواجبات العينية لليومي وفي أشكال حياة عينية - لكن شريطة ألا تتم هذه الترجمة بالعودة إلى مسيرة الروح المطلق .

¹-J. Habermas: Ibid, p 26.

²-Ibid, p 28.

³-Ibid, p 28.

الاعتراض الرابع: أما الاعتراض الرابع الذي يسميه هابرماس الفضيلة ومسار العالم فيمكن في كون المقاربة البيندائية لإتيقا المناقشة تتعارض مع مقدمات فلسفة الوعي، إنها تعتمد في كل الأحوال على بيندائية من صنف أعلى، مكون من فضاءات عامة حيث تتكاثف التوصلات في مسارات عامة من الفهم الذاتي الاجتماعي.¹

وفي المحصلة نقول أن النقاش هو أساس التواصل وأن التواصل عند هابرماس غدا الفاعلية الوحيدة التي في إمكانها إعادة ربط الصلة بين أطراف هذا العالم متقطع الأوصال، عالم فقد كل مرجعياته ونقاط ارتكازه، إذن النقاش يقتضي حضور سلوك أخلاقي مستوحى من العقل العملي.

2- خصائص إتيقا المناقشة:

تستوحى إتيقا المناقشة خصائصها من الأخلاق الكانطية، فهي مثلها ذات طابع واجباتي، معرفي- إدراكي، صوري، وكوني: تبرز خاصيتها الواجباتية في كونها تولي مسائل العدالة أو الإنصاف أهمية، حيث تعالج الصراعات سواء بين الأفراد أو الجماعات بالاستناد إلى معايير صالحة يتم على ضوءها تبرير الأفعال. وتتمتع هذه الأوامر أو المعايير بصلاحة إكراهية.

أما خاصيتها المعرفية الإدراكية: فتتمثل في كون النزاهة المعيارية تمثل زعما للصلاحة مجانسا للحقيقة الفيزيائية. ويعني هذا أن الحقيقة الأخلاقية المتعلقة بالقضايا الواجباتية موجودة، وهي مختلفة عن الحقيقة التقريرية المتعلقة بالقضايا الوصفية، وبالتالي من الخطأ إقامة علاقة مضاهاة أو تجانس بينهما خاصة أن المنطوقات المعيارية قابلة للتأسيس.

وهي أيضا أخلاق صورية، وفي هذه الحالة يقوم الأمر القطعي الكانطي "افعل فقط وفق القاعدة التي تستطيع في الوقت نفسه أن تصبح قانونا كليا" بدور مبدأ التبرير الذي يمنح الصلاحة الكونية لمعايير الفعل أي لا يكون الحكم الأخلاقي مبررا إلا إذا كانت كل الكائنات العاقلة تطلبه. كذلك في إتيقا المناقشة " يأخذ مبدأ الكونية مكان الأمر المطلق ويتم ربط زعم صلاحة المعايير باتفاق كل المعنيين بصفتهم مشاركين في مناقشة عملية.

¹ - J. Habermas: Ibid, p 29.

أخيرا فإننا نسمي أخلاق كونية تلك الأخلاق التي تؤكد أن هذا المبدأ الأخلاقي أو ذاك لا يعبر فقط عن حدوس ثقافية معينة خاصة بمجتمع معين، أو طبقة معينة، أو عرق معين، أو جنس معين في فترة محددة من الزمن، بل يكون ذو صبغة كونية، ولهذا يقول هابرماس: "فقط تأسيس المبدأ الأخلاقي الذي ليس راجعا بالمرّة إلى فعل العقل يمكن أن يبطل الشك في نزعة كلامية عرقية مركزية".¹

إذن بالرغم من هذه الخصائص المشتركة بين نموذج إتيقا المناقشة ونموذج أخلاق كانط، فإنه توجد هناك معضلات عمل هابرماس جاهدا على تجاوزها تتمثل فيما يلي:

- عقيدة التمييز المقولاتي بين مملكة المعقول التي ينتمي إليها الواجب والإرادة الحرة، ومملكة الظاهر التي تشمل (الميل، الدوافع الذاتية الصرفة)، وكذا مؤسسات الدولة والمجتمع.

- المقاربة الأحادية الصرفة لكانط التي تتوقع من كل واحد إخضاع قواعد فعله لامتحان داخلي، على عكس إتيقا المناقشة التي تتوقع من كل الأطراف المتحاورة بين ذاتيات تفاهما متبادلا حول كونية المصالح.

استطاعت إتيقا المناقشة حل مشكل تأسيس النظرية الأخلاقية بفضل استنتاج مبدأ الكونية انطلاقا من افتراضات مسبقة كونية للمحاجة، بينما عمد كانط إلى تجنبه مفضلا في نهاية التحليل اللجوء إلى فعل العقل، أو العقل بما هو أمر واقع أي أن كانط وضع أساسا يحتاج في ذاته إلى تأسيس. والحق أن هابرماس يستعيد هنا نقد هيجل مؤكدا أن فعل العقل لا يصلح لتبرير صلاحية المعايير.

ومن خصائص إتيقا المناقشة أيضا أنها تشير إلى: الجهد النظري المبدول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة.² ذلك لأن الأخلاق بالمفهوم الكانطي قد حافظت على وحدتها البنيوية عبر التاريخ لمعيارية ما تدعو

¹ - J. Habermas: Ibid, P 18.

² - يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيل، منشورات الاختلاق، الجزائر، ط1، 2010، ص 7.

إليه. ومن ذلك تتبين مهمة هابرماس في تأسيس أطر أخلاقية، لتواصل سليم، ومنه يتضح أن مرحلة إتيقا المناقشة مرحلة سابقة للحوار البينداتي وشرط لازم لها.

ويجمع هابرماس بين: الأخلاق النظرية ومبدأ التواصل الشاف، فالعقل التواصلية-بوصفه قدرة بين الأشخاص عامة بحسب قواعد شافة وحيادية- هو الذي يسود مقارنة هابرماس، وهي ترجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب، والذي يتيح بلوغ حقل الأخلاق النظرية.¹ فالأخلاق النظرية هي الأطر التي تشكل المعيار الأخلاقي، وهي تختلف عن الأخلاق (Moral) هذه الأخيرة التي تعنى بما هو ملموس وواقعي من الممارسات أو النماذج الأخلاقية تسمى "الأخلاق العملية".

وبما أن التواصل يمثل: نشاط تبادلي وعلائقي فإنه يتم بصور شتى كالأصوات، الإشارات والصور، لكن التواصل اللغوي يبقى أرقى أنواع التواصل، ومن هنا تطرح الطبيعة الإتيقية للتواصل، أو لنقل، من هنا نصل إلى بعث إتيقا معينة للتواصل مادامت رسائل التواصل المتبادلة بين المرسل والمتلقي رسائل غير بريئة، فهو، وبمقدار ماهو أداة للتفاهم والتحاور قد يكون، وبالمقدار ذاته، أداة للصراع والخصام.²

ولذلك تمثل إتيقا المناقشة -حسب هابرماس- شكلا من أشكال التحرر من التشويه، والوقاية وهي: تهدف إلى تحديد الافتراضات التداولية للغة، وإلى إبانة شكل التأسيس البينداتي أو العقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة.³

فهي تشكل إطارا قريبا للممارسة التواصلية بافتراضات القدرة اللغوية التي يمتلكها كل إنسان، وبأخلاقيات الحوار الذي يتضمن هدفه الوصول إلى فهم مشترك، اعتمادا عليها، وبقدر ما تمثل إتيقا المناقشة ذلك البعد القبلي فهي تقوم: بشرح المضمون المعرفي - الإدراكي - لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي، ومعروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لا ينبغي الخلط

¹ - جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 50.

² - يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص ص 8-9.

³ - المرجع نفسه، ص 15.

بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي تنحصر مهمتها في تبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة.¹ إذن العقل العملي هو ملكة للمعرفة الإدراكية الأخلاقية دون تمثلات، ولذلك نميز بين أخلاق نظرية (Ethics) وأخلاق عملية (Moral) والتي تعتمد على قواعد منطلقة من الواقع.

وعليه تبين أهمية إتيقا المناقشة في إنتاج تواصل سليم، وتحديد منهجية التداول اللغوي التفاهمي، وإعادة تشييد البنى داخل العالم المعاش بل وكشف الحقيقة بمطلقها لأنها خاضعة ل: ترابطات بين الأقوال على مستوى الحاجة.² وتلك الإعادة للبناء تقتضي تواصل مستمر، وآليات اجتماعية فعالة من أجل اتفاق متبادل في المجتمع.

3 - مبدأ إتيقا المناقشة:

أ - مبدأ الكونية:

مبدأ الكونية هو مبدأ أخلاقي يعرفه هابرماس بقوله: "ينبغي على كل معيار ذي صلاحة أن يستجيب للشرط الذي بمقتضاه يمكن لكل النتائج والآثار الثانوية - التي هي (بصورة متوقعة) متأتية من واقع كون المعيار قد تمت ملاحظته على نحو كوني بقصد تلبية مصالح كل واحد من الأشخاص - أن تكون مقبولة من طرف كافة الأشخاص المعنيين".³

وهذا يعني أن المعيار الذي يكون محل صراع بين المشاركين في المناقشة لا يمكن قبوله إلا إذا كان مبدأ الكونية ساري المفعول. أي إلا إذا أمكن للجميع قبوله بلا إكراه أو ضغط لأن المعيار محل الصراع قد تمت ملاحظته كونياً لإرضاء مصالح جميع المشار كين بكل إنصاف.

¹ - يورغن هابرماس: المرجع السابق، ص 62.

² - يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001، ص 377.

³ - J.Habermas: Morale et communication, conscience morale et activité communicationnelle, traduit par C. Bouchind homme, les Editions de cerf, Paris, 1986, P P 86-87.

وقد استخلص هابرماس هذا المبدأ من افتراضات* التواصل المسبقة الكونية والضرورية للخطاب الحجاجي، حتى رأى أن قبولها ينجم عنه ضمناً صلاحية مبدأ الكونية لتبرير معيار الفعل، ومفاد هذه الافتراضات هو أن: ممارسة المناقشة تستند إلى افتراضات معيارية تداولية يمكن استخلاص مبدأ الكونية منها، هي إذن بمثابة شروط أولية تسير الاستعمال الحجاجي للغة، وعلى المرء استيفاءها قبل الدخول في مسار المناقشة، وإذا توفرت شكلت ما يسميه هابرماس "الوضعية المثالية للكلام".

إنها ليست افتراضات قبلية كامنة في العقل، بل تتولد في العالم المعيش وفي خضم الممارسة الحجاجية، كما أنها ليست متعالية، إنها عكس واقعية، ومعناه أنها شروط تسبق كل إجراء تداولي وفي الوقت ذاته هي محايثة للواقع التجريبي والاجتماعي أو العالم المعيش، إنها افتراضات غير قابلة للدحض وغير قابلة للتجاوز، وتشكل في كل محاجة السياق المعياري للملفوظ فلا يمكن نكرانها لأن ذلك معناه حرمان المرء من حقه في المشاركة في المناقشة وفي تقديم الحجج. والذي يشارك في الخطاب الحجاجي لتبرير المعايير لا بد له كما يؤكد هابرماس من أن يقبل هذه الافتراضات المسبقة الكونية والضرورية للخطاب الحجاجي فضلاً عن ذلك عليه أن يفهم أن القبول يساوي اعترافاً ضمناً لمبدأ الكونية.

إذن يؤدي مبدأ الكونية بما هو قاعدة حجاجية دوراً يضاهي دور مبدأ الاستقراء في العلم التجريبي، ويعتبره هابرماس: مبدأ عبور يسمح بتحقيق توافق متبادل في الحجج الأخلاقية وهذا في قبول يزيل الاستعمال الأحادي للقواعد الحجاجية.¹

* استقى هابرماس هذه الفكرة "الافتراضات المسبقة الكونية والضرورية للخطاب الحجاجي" من روبرت ألكسي Robert Alexy فيلسوف قانون ألماني ولد عام 1945، اشتهر بوضع نظرية المحاجة في ميدان القانون، من أهم مؤلفاته: نظرية المحاجة القانونية عام 1983، عناصر عقيدة التبرير القانوني عام 2003.

¹ - J. Habermas: Morale et communication, conscience morale et activité communicationnelle, Ibid, P 78.

ويهدف مبدأ العبور إلى السماح بحصول إجماع، وبالتالي لا بد أن: يضمن أن المعايير المقبولة أنها صالحة دون غيرها هي تلك التي تعبر عن إرادة عامة، أو تلك التي تناسب "القانون الكوني" كما لم يفتأ كانط عن قوله.¹ وهذا يعني أن المعيار لا بد أن يكون مجرداً من الطابع الشخصي، وأن يلقي الخراطا كيفياً من قبل كل الأشخاص المعنيين حتى يكون معياراً صالحاً.

إن الشكل النحوي للقضايا المعيارية الذي يكتفي بتوجيه الكلام إلى بعض الأشخاص المعنيين لا يشكل شرطاً كافياً للحصول على أوامر أخلاقية صالحة، وعليه لا تكون المعايير قابلة لأن تكون كونية إلا إذا كانت حيادية، تجسد بوضوح مصلحة كل الأشخاص المعنيين لأن: الصياغة الحيادية للحكم يعبر عنها في المبدأ الذي يجبر أي واحد معني على تبني منظور كل الآخرين تبعاً لمداولة حول المصالح.²

وهنا بالضبط يرى هابرماس أن مبدأ الكونية يفرض تبادلاً مثالياً كونياً للأدوار حيث يتبنى كل المشاركين في مسار المناقشة دوراً يقتضي من كل واحد منهم أن يضع نفسه في مكان الآخر حتى تصبح المناقشة عملية عامة يمارسها الكل بطريقة جماعية بينداتية، ولهذا: يفترض مبدأ الكونية موافقة الذات أن تضع نفسها مكان الآخرين لترى العالم بعيونهم، وأن تلمص دور الحكم الذي يشترط فيه مراعاة جميع مصالح المشاركين في اللعبة وبحياد على جميع الأطراف.³

إذن لا يمكن للحجج الأخلاقية أن تثمر هذا النوع من التفاهم بالمداولة الفكرية-الفردية أو الجماعية- وحدها بل المطلوب كما يوضح هابرماس هو: محاجة "فعلية" يتعاون فيها كل الأشخاص المعنيين، ووحده المسار البينداتي للتفاهم يمكنه أن يقود إلى تفاهم ذو طبيعة تأملية، وبعدها فقط يمكن للمشاركين معرفة أنهم توصلوا

¹ - J. Habermas : Ibid, P 84.

² - Ibid, p 86.

³ - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ط)، 2012، ص 265.

بصفة جماعية إلى اقتناع معين.¹ ، وينبغي عليهم أن ينطلقوا في مساهمهم الحجاجي من كون كل المعنيين يشاركون مبدئياً بصفة حرة ومتساوية في البحث التعاوني عن الحقيقة.

من هذا المنظور يتوصل هابرماس إلى ضرورة تعديل صياغة الأمر المطلق الكانطي، وذلك كآلاتي: بدلا من فرض على كل الآخرين قاعدة أريد أن تكون قانونا كونيا، يجب علي إخضاع قاعدتي لكل الآخرين من أجل فحص ادعاءها للكونية بالمناقشة. وهكذا يحدث انزلاق حيث لم يعد مركز الجاذبية يكمن فيما يأمل كل واحد تمييزه من دون أن يناقض بوصفه قانونا كونيا، بل فيما يمكن لكل الاعتراف به بالإجماع بوصفه معيارا كونيا.²

بهذه الصياغة الجديدة لمبدأ الكونية تتم الحاجة بطريقة تعاونية، حيث وحدها المشاركة الفعلية لكل شخص معني تضمن وضع حد للتشويهات التي تلحق بالمنظور الجماعي نتيجة تدخل المصالح الشخصية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبقى الوصف الذي من خلاله يدرك كل واحد مصالحة متاحا لنقد الآخرين، وفي هذا الصدد يقول هابرماس: "إنه على ضوء القيم الثقافية تتم ترجمة الحاجات، لكن طالما أن هذه الحاجات جزء لا يتجزأ من تقليد نشارك فيه بصفة بينداتية، فإن مراجعة القيم التي ترأس تأويل الحاجات لا يمكن أن تكون مسألة يتناولها الأفراد بصفة أحادية".³

إذن الحوار الفعلي يتطلب مشاركة كل الأشخاص المعنيين نظرا إلى أن المداولة الداخلية للذات الأخلاقية الفردية لا تكفي، لأن الأمر ليس متعلقا باتفاق إرادة فرد واحد مع القانون بل باتفاق جميع الإرادات مع بعضها. ومحصلة القول أن مبدأ الكونية يطرح مطلبين معرفيين أساسيين لا بد من أخذهما بعين الاعتبار؛ المطلب الأول متعلق بالنتائج أما المطلب الثاني فهو مطلب حوارية وهما:

¹ - J. Habermas: Morale et communication, conscience morale et activité communicationnelle, Ibid, P 88.

² - Ibid, P 88.

³ - Ibid, P 89.

1- ضرورة الأخذ بعين الاعتبار مصالح كل الأشخاص المعنيين بتطبيق المعيار الخاضع للامتحان، هذا لا يعني أن مبدأ الكونية يفرض تحل عن كل اعتبار متعلق بخير الأشخاص، بل إنه وباسم الحيادية يشترط إلحاق المتابعة الفردية للخير باحترام المعايير الضرورية لإرضاء المصالح المشتركة بين الجميع. وإذا كان المعيار ضروريا لإرضاء مصلحة كونية فلا بد أن يتم اختياره وتفضيله على معيار آخر لا يوفر هذا الشرط.

2- ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الحكم الذي يمكن أن يصدره كل شخص معني حول قبول نتائج التطبيق المعمم للمعيار لصالح الكل، أي لصالح كل الأشخاص الذين يتأثر فعلهم بنتائج تطبيق المعيار.

ب- مبدأ المناقشة:

لن يصبح مبدأ الكونية المؤسس بالعقل انطلاقا من افتراضات مسبقة حجاجية وبواسطة الاستنتاج التداولي المتعالي عمليا إلا إذا أخضع لامتحان المناقشة أي مبدأ المناقشة، وهو المبدأ الثاني لإتيقا المناقشة.

ويعرفه هايرماس بقوله: "لا يمكن لأي معيار أن يدعي الصلحة إلا إذا تمكن جميع الأشخاص المعنيين من الاتفاق عليه (أو يمكنهم الوصول إلى ذلك) بوصفهم مشاركين في مناقشة عملية حول صلاحية هذا المعيار".¹

ومادام النقاش يتم ضمن سياق بينداتي تفاعلي فليس بمقدور المعنيين به تحقيق أي اتفاق إلا إذا احترمو شروطا معينة تستقيم بها الحاجة وهي:

- التحلي بالتعقل والنزاهة: أي لا يستقيم لها اعتراف إلا باحترام شروط الصدق والمصادقية والصلحية والمعقولية.²

- قبول التفاهم حول المواضيع المطروحة للنقاش: أي التفاهم والقبول بين المشاركين، وهم يتعاملون في هذه الحالة عن طريق البرهان، والبرهان يفترض مسبقا الحياد، ومسؤولية المتخاطبين أو المتحاورين ومعقولية الخطاب، أن الحوار والنقاش الصحيح تراضي.³

¹ - J. Habermas: Ibid, P 87.

² - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هايرماس، الأخلاق والتواصل مرجع سابق، ص 253.

³ - المرجع نفسه، ص 252.

-اجتهاد المتكلم في أن يفهم من قبل المستمعين: هو ملزم بتقديم الحجة على ما يقول والبينة على من ادعى إذا
وجب ذلك.¹

-البحث عن التفاهم والاتفاق.

-لكل واحد نصيب في النقاش والحق في إثارة أية مسألة والتعبير عن آرائه وأفكاره.

-اتخاذ المواقف بكل حرية وبمعزل عن أي ضغط أو إكراه: فلا يتسنى للمشاركين إرادة الاقتناع إلا بقدر ما
يفترضون بصورة تداولية أن قولهم "لا" أو "نعم" لا يتحدد إلا بالقوة الوحيدة غير الإكراهية للحجة الأفضل.²
-مشاركة أكبر عدد ممكن من الأفراد.

-الاتفاق قابل للتعديل إذا ما وجدت الحجة الأفضل.

وبالإجمال، إن المناقشة الصحيحة تراض، وهي لا تتعلق إلا بأسباب، وليس بالتهديد: إنها تستند إلى
القوة الخالية من عنف الخطاب البرهاني.³ إلى جانب ما سبق لا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن المناقشات تخضع
لتحديدات زمانية ومكانية، وتصدر في سياقات اجتماعية، كما أن المشاركين في المحاجة ليسوا عقولا صرفة بل
ذوات بشرية تسيروها دوافع أخرى غير البحث الجماعي عن الحقيقة، كذلك ينبغي إعادة تنظيم المناقشات، وترتيب
المواضيع المقترحة والإسهامات من البداية إلى النهاية، وتقويم الكفاءات.

ولأجل هذا كله لا بد في نظر هابرماس: من اتخاذ إجراءات تأسيسية من أجل منع تأثير التقليصات
التجريبية الحتمية، والتأثيرات الداخلية والخارجية غير الحتمية، وبشكل تكون فيه الشروط التي يقترحها المشاركون في
المناقشة دوما مستوفاة بصورة مثالية ومقبولة بصورة تقريبية.⁴

¹ - أبو النور حمدي أبو النور حسن: المرجع السابق، ص 254.

² - J. Habermas: *Morale et communication, conscience morale et activité communicationnelle*,
Ibid, P 122.

³ - جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 76.

⁴ - *Ibid*, P 113.

وبالتالي يؤكد هابرماس على أنه: ينبغي على من يريد النظر إلى أمر من الأمور من الزاوية الأخلاقية ألا يدع نفسه يفلت من سياق ما بين الأشخاص المشاركين في الاتصال والذين ينخرطون في علاقات شخصية بينهم (...). ونحن بتجاهلنا سياق التفاعل المتداخل بوساطة اللغة وكذلك منظور المشارك بوجه عام، لا نحظى بوجهة نظر حيادية بل نبلغ رفع حواجز كلياً وحسب المنظورات الفردية للمشاركين.¹

وهكذا يحدد المبدآن الشروط الصورية المطلوبة لكل محاولة تبرير الصلاحية الأخلاقية للمعيار، كما أن وضعهما موضع تنفيذ يستوفي كما يرى هابرماس فرضيتين أساسيتين لإتيقا المناقشة:

- إمكان معاملة المقتضيات المعيارية للصلاحية بوصفها مقتضيات معيارية للحقيقة أي ذات معنى معرفي.
 - تأسيس المعايير بالعقل يتطلب إجراء نقاش فعلي حجاجي مما يعني استحالة إجرائه بطريقة أحادية فردية.
- ومحصلة القول إن إتيقا المناقشة تستند إلى مبدأين هما: مبدأ الكونية ومبدأ المناقشة، اللذين تكمن مهمتهما في تبرير المعايير، وهذه المعايير لا تقوم إتيقا المناقشة باكتشافها أو إيجادها، إنما هي موجودة من قبل في موارد العالم المعيش. وبالتالي النقاش الأخلاقي لا يرى بصورة جيدة إلا عندما يلجأ إلى الشمولية الموضوعية أو التداولية الكلية الصورية كما أن مبدأ أخلاقيات النقاش لا يمكن أن يكون ساري المفعول إلا بالعمل على ربطه بالموافقات المحلية لعالم معيش.

إلا أن كارل أوتو آبل لا يشاطر هابرماس هذا الطرح، فهو يدافع عن فكرة التأسيس النهائي للمعايير من خلال إرجاعها إلى البنية القبلية للعقل، حتى توصل إلى وضع ما يسمى عنده بالتداولية الترنسندننتالية مقابل التداولية الصورية لهابرماس، لكن كلاهما وجدا ضالتهما بالعودة إلى كانط، فسعيًا إلى إعادة صياغة مشروعه الأخلاقي بغرض إجراء تحويل تداولي عليه، متحرران من فلسفة الذات أو الوعي، ومعتبران النشاط التواصلية مقوماً للسلوك البشري وبراديجم بديل للبراديجم الكانطي.

¹ - جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 73-74.

المبحث الثاني: جون رولز ونظرية العدالة كإنصاف

1- مفهوم نظرية العدالة كإنصاف:

العدالة قيمة أخلاقية ومطلب سياسي إنساني على الإطلاق فهي: ليست جزءا من الفضيلة وإنما هي

الفضيلة كلها.¹

وبالتالي تعد نظرية العدالة (1971) ل(جون رولز)* في العالم الأنجلوسكسوني، ولكن أيضا في أوروبا

على نحو مطرد، أحد النصوص المعاصرة الأكثر شهرة في حقل الفلسفة الأخلاقية النظرية والسياسية.² وعليه لقد

أثار كتاب "نظرية في العدالة" عام 1971م ضجة في الأوساط الفلسفية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، مما

أدى إلى إعادة صياغته بعنوان آخر هو: "العدالة كإنصاف" إعادة صياغة عام 2001م.

وفي هذا الشأن يقول جون رولز: "إنه من دواعي سروري أن أكتب هذه المقدمة للنسخة المنقحة من

كتابي "نظرية في العدالة". وعلى الرغم من الانتقادات الكثيرة للكتاب الأصلي، مازلت أقبل خطوطه العريضة

وأدافع عن مقولاته الرئيسية، بالطبع أتمنى، كما قد يتوقع أي شخص، لو أنني قمت ببعض الأشياء بشكل مختلف،

وسوف أقوم الآن بتنقيحات مهمة، لكنني لو قمت بتأليف كتاب نظرية في العدالة مجددا، لن أكتب، كما يقول

الكتاب أحيانا كتابا مختلفا تماما"³.

ويمكن أن تلخص نظرية العدالة كإنصاف كالتالي: نظرية العدالة كإنصاف: حق اجتماعي افتراضي =

مفهوم سياسي = صورة عن المذهب الليبرالي السياسي = والنظرية تسوية لكنها ليست تسوية مؤقتة = إجماع

¹ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 59.

* جون رولز: John Rawls: فيلسوف أمريكي معاصر، ولد في 21 فيفري سنة 1921، بباتيمور ولاية ميرلاند (الوم.أ)، لقد تأثر رولز في إنتاجه الفلسفي بعدة اتجاهات حديثة منها الكانطية ونظرية العقد الاجتماعي عند روسو. من أهم أعماله: "نظرية في العدالة" الذي أعيد صياغته إلى "العدالة كإنصاف".

² - جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 96.

³ - جون رولز: نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د ط)، 2011، ص 11.

متشابه¹. وبما أن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما أنها الحقيقة للأنظمة الفكرية، فإن نظرية العدالة كإنصاف جاءت دفاعاً عن المذهب الليبرالي بشقه الديمقراطي الاجتماعي، وبالتالي مبادئ العدل هي أساس النظام الاجتماعي.

ولهذا يقرر رولز أن العدل هو الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية، ويحاول التوصل إلى مبادئ للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها.² إذن يرى رولز أن الهدف الأساسي الأول للنظام الاجتماعي هو تحقيق العدل، وهو ما لا تكفله تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق أكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل.

وبالتالي الهدف من العدالة كإنصاف هو صياغة مفهوم بديل للعدالة السياسية لما هو موجود في مذهب المنفعة وفي الوقت نفسه إيجاد أساس أخلاقي أكثر ملاءمة من سواه لمؤسسات مجتمع ديمقراطي حديث.³ لقد بين جون رولز عيوب البراغماتية بالتفصيل في هذا الكتاب حيث قام بنقد مذهب المنفعة العامة من أجل إيجاد أساس أخلاقي متين أي مبدأ أخلاقي يقوم ضد نظام المراتب القائم، هو مبدأ تعددية القيم في المجتمع الحديث.

وفي هذا الصدد يطرح رولز نظريته باعتبارها عملية تحديث للعقد الاجتماعي (هوبز ولوك وروسو) ممتزجة بملامح من عقلانية كانط، وطالما كان العدل هو أساس الهيكل الاجتماعي فإن أغلب الإجراءات التشريعية والسياسية يجب أن تأتي متسقة مع مبادئ العدل.⁴

وبالتالي يسعى رولز إلى استخراج الطريقة التي يجب أن تخلق بواسطتها وضعية أصلية تتيح انبثاق إجماع عقلي حول القرارات الأساسية والمؤسسات القاعدية لأي مجتمع: وعليه هدف رولز هو بناء نظرية تتجنب كل ما

¹ - جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 15.

² - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 225.

³ - جون رولز: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - الدراجي زروخي: المذاهب الفلسفية الكبرى، من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، دار صبحي للطباعة والنشر، غارداية، ط1، 2015، ص 236.

من شأنه أن يكون مطية لاستمتاع الأغلبية على حساب العدل أو استمتاع الأقلية على حساب العدل والمنفعة العامة وبناء عليه فإن هدفه هو تجنب الوقوع في مزالق الديمقراطية الليبرالية أو في مهاوي الرأسمالية التقليدية القائمة على حرية المشاريع¹. وهذا هو مبتغى نظرية العدالة كإنصاف.

2- خصائص العدالة كإنصاف:

تتميز نظرية العدالة كإنصاف بأنها: بنية صادقة وبعيدا عن الوقاحات الراهنة، إقامة تصور منهجي للعدالة. إنها تقف على منأى من إهجمات النفعية الأنجلوسكسونية. وهو يمضي مباشرة في مقارنته تلك نحو مرجعية كاتنية تضفي ثقتها على رؤية رولز (...). إن (كانط) إذ يعرف الناس بأنهم أشخاص يقدم ل(رولز) أسس مذهبه.²

إن جون رولز يعرف الشخص كفرد اقتصادي وشخص سياسي. حيث تركز الشخصية الأخلاقية على معنى العدالة ومفهوم الخير أي إنها تستبدل الفرد الحر والمساوي للآخرين (كانط)، بالفرد الملتزم بعلاقات اجتماعية هي دوما علاقات لامساواة فيها (رولز)، حيث تستعين العدالة بمبدأ أخلاقي هو مبدأ مساواة طبيعي.

إذن رولز يعرض مبادئ العدالة وكأنها أشبه بأوامر قطعية. فالعمل تبع مبادئ العدالة عمل تبع هذا النمط من الأمر. وإن للمبادئ السياسية على هذا النحو قاعدة من مبادئ النمط الأخلاقي³.

ويرى رولز أن نظرية الديمقراطية والعدالة سياسية، ولكنها ليست مفصولة عن تحليل العلاقات الاجتماعية، وأن الحرية والعدالة والمساواة تحدث في الاجتماع السياسي الحديث في إطار الحيز العام، أي السياسة وليس بمعزل عنها.

¹ - الدراجي زروخي: المرجع السابق، ص 237.

² - جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 102.

³ - المرجع نفسه، ص ص 102 - 103 .

إن نظرية عن الديمقراطية والعدالة ينبغي، حسب طلب رولز أن تكون سياسية، لكن نظرية عن السياسة لا ينبغي أن تكون مفصولة عن تحليل العلاقات الاجتماعية والفعل الجماعي، الذي يتابع القيم الثقافية عبر الخلافات الاجتماعية. إن الديمقراطية تقيم وساطات محملة دائما بالمطالب ما بين سلطة توزيعها غير متساو بصورة دائمة وبين اللجوء إلى الحق الطبيعي الذي يشيد الإرادة بالحرية والمساواة في آن معا¹. ومنه يرى رولز أن نظرية الحق يجب أن تكون لها أسس سياسية وغير فلسفية.

ولهذا يقرر أن مبدأ الحرية ينبغي أن يتمتع بالأولية على كل مبدأ آخر، لكنه ينبغي أن يقترن إلى مبدأ المساواة الذي يتضمن هو نفسه وجهين اثنين: المساواة في الفرص والضرورة في التوجه من أجل الحرية نحو إنقاص الفوارق.²

لكن هناك شرط ضروري لكي يتحقق التصور السياسي للعدالة على أرض الواقع هو أن: يستخدم مثلا عليا ومفاهيم ومبادئ سياسية (أخلاقية) في تحديد سمات المجتمع العادل والمعقول.³

ويرى رولز أن هناك ثلاثة مبادئ أساسية تتميز بها التصورات الليبرالية المعقولة للعدالة ألا وهي:

المبدأ الأول يعدد الحريات والحقوق الأساسية التي تنص عليها النظم الدستورية. المبدأ الثاني يعطي لتلك الحقوق والحريات والفرص أولوية خاصة، بصفة خاصة فيما يتعلق بالخير العام وقيم الكمال. والمبدأ الثالث يضمن لجميع المواطنين المنافع والخيرات الأساسية الضرورية لإعطائهم القدرة على أن يستخدموا حرياتهم استخداما فعالا ذكيا.⁴ إذن كل تصور من هذه التصورات الليبرالية يؤيد الأفكار الأساسية عن المواطنين كأشخاص متساوين وأحرار، وعن المجتمع كنظام منصف وعادل وعاقل على مر الزمان.

¹ - آلان تورين: ما الديمقراطية؟ دراسة فلسفية، ترجمة عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (د ط)، 2000، ص 61.

² - المرجع نفسه، ص 59.

³ - جون رولز: قانون الشعوب، و"عود إلى فكرة العقل العام"، ترجمة محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2007، ص 34.

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ولهذا فإن المجتمع: إما أن يكون مجتمعا نفعيا هدفه تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية لأكثر عدد من مواطنيه باعتبار هذا هو الخير الأقصى للمجتمع. وإما أن يكون مرتكزا على مذهب الكمال، ويترب عنه رعاية المتفوقين وتنميتهم وإهمال بل واستغلال أغلبية المجتمع.¹

يبدو أن التوفيق بين العدالة والخير كنتيجة للنظرية الراولزية نموذج تبريري للنظام الليبرالي الذي يضحى بحقوق الفئات المحرومة في سبيل حق الفرد أي تأصيل الفرقة بين الفئات، ودمج للمنفعة الفردية داخل صيغة أخلاقية كانطية، وهذا ما يستدعي النظر إلى آلية التوفيق بين التصورات الأخلاقية المميزة أي بين النزعة النفعية والنزعة الديونطولوجية، وأيضا النظر في الكيفية التي تمكن بها جون رولز من تضمين الخير داخل قانون قبلي هو قانون العدالة.

لقد أسس رولز نظريته الفلسفية-العدالة كإنصاف - على مناقشة نظرية المنفعة وآثارها السلبية على التركيبة الاجتماعية، وكذلك على التصور الكانطي في سبيل إقناع العقل بإمكانية وجود حد كبير من التوفيق بين الخير والعدالة. وعليه لقد وفق رولز بين تصورات أخلاقية متميزة تمتد جدلا في تاريخ التصورات الأخلاقية الحديثة، وهما النزعتان النفعية والكانطية: وعندما جعل (رولز) نظرية العدالة تنهل من نظرية (كانط)، وحين أقام حوارا بين (كانط) و(مل) فإنه حقق إذ ذاك عملا أصيلا ومجددا: لقد جعل تقليدين متعارضين يلتقيان.²

لقد حرص رولز على تأصيل معرفي وتاريخي لفلسفته داخل الوعي الغربي في ظل التعارض القائم بين العدالة والحرية داخل الوعي السياسي الحديث، هذا التعارض يعتبره رولز من نتائج التقليد الديمقراطي الممتد إلى التصورات الحديثة عند أصحاب العقد الاجتماعي (لوك، هوبز، روسو).

ولهذا يدعون رولز إلى تصور اجتماع تفاوضي لأفراد المجتمع هدفه هو الوصول إلى مبادئ العدل التي سوف تكون قاعدة لنشاطهم المستقبلي، مع ضرورة أن يكون التفاوض ضمن شروط منها:

¹ - الدراجي زروخي: المذاهب الفلسفية الكبرى، من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، مرجع سابق، ص 237.

² - جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 103.

1- تحرر التفاوض من كل ضغط أو إكراه.

2- إدراك إلزامية المبادئ التي سوف يتوصلون إليها.

3- الاتصاف بالعقلانية... الخ.¹

إن أثر نظرية العقد الاجتماعي في تصور رولز للجماعة التي تنتقل من حالة إلى أخرى وفق ميثاق "اتفاق على مبادئ العدالة"، ثم أن حالة الجماعة قبل الاتفاق هي حالة البراءة الأولى حيث تكون الأوليات هي ممكنات التواصل بين عناصر جماعة الاتفاق، وهي عناصر من الواجب اعتبارها كلياً داخل منطق "حجاب الجهل".

أما إبستيمي حجاب الجهل فهو تصور يستلهم عقلانية كانط وتصوراته الأخلاقية، بما يحتكم إليه منطق حجاب الجهل من مبادئ كلية، فما يحرك الجماعة التي تقوم بالاتفاق على المبادئ المنصفة هي الشخصية الأخلاقية وفق إطار كانطي مؤسس على: وحدة الإدراك العقلي للقيمة الأخلاقية.²

إن الجذور الكانطية لضرورة للتخلص من التصور الأناني الذي مكنت منه نظرية المنفعة بغية التوافق على المبادئ الجديدة التي تمكن من العدالة كقيمة أخلاقية وسياسية، وهو ما يعني مجتمع تنسجم مبادئه داخل المؤسسات السياسية والاجتماعية، وكذا بغية تجاوز التناقض الحادث بين الحرية والعدالة داخل المجتمع الليبرالي.

ذلك أن الشركاء، وهم عقلاء كل العقل، واعون كل الوعي للمعطيات المتصلة بتاريخ الإنسانية، وهم بالمقابل، جاهلون الجهل كله لخيراتهم الفردية الخاصة ولمنزلتهم في التجمع القادم: يتحدث (رولز) هنا عن "حجاب الجهل".³ لأنه لولا حجاب الجهل لما خضع اختيار مبادئ العدالة للعقلانية، وهذا لأن حجاب الجهل هو عقد اجتماعي آخر على أسس عقلانية، فهو شكل من أشكال الكلي لجميع العقول، حيث يكفل أصول مناقشة منصفة بين الأطراف الحاضرون أو الشركاء كأشخاص كانطيين.

¹ - الدراجي زروخي: المذاهب الفلسفية الكبرى، من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، مرجع سابق، ص 238.

² - إمانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مصدر سابق، ص 223.

³ - جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 98.

إن حجاب الجهل مفهوم قاعدي في نظرية العدالة، فهو يفترض أن كل عضو من أعضاء الجماعة لا يمتلك القدرة على معرفة وضعيته الخاصة، كما أنه يفقد تماما منطق الانتماء فهو يجهل تماما الجهة التي ينتمي إليها (إيديولوجي، ثقافي... الخ)، ففي حجاب الجهل يضع كل واحد نفسه في مكان آخر حيث يمكن أن تتبادل الحضور وتشارك في الوضعية. إذن الوظيفة التي يؤديها حجاب الجهل ضرورية لإحداث الاتفاق العقلاني وقيام منطق موحد للتفاهم الاجتماعي حول التوافق بين الخير والعدالة.

3- مبدأ العدالة كإنصاف:

تقوم العدالة عند رولز على مبدأين أساسيين هما:

أ- مبدأ المساواة في الحرية (مبدأ الحرية):

وفق هذا المبدأ: كل إنسان يجب أن يتمتع بنفس الحق في الحريات الواسعة جدا المطابق لحريات الآخرين.¹ وهذا المبدأ له الأولوية، لأنه يهدف إلى ضمان الحريات والحقوق المتساوية للجميع لأنه يصادر بالمبدأ القائل، بأن كل شخص يجب أن تكون له حقوق متساوية للنظام الكلي للمجتمع، وأهم الحريات الأساسية هي ضمان الحريات السياسية مثل (حق الانتخاب وكذا حق ممارسة السلطة)، وكذلك حرية التعبير والتجمع، حرية الفكر والوعي، حق الملكية الشخصية... الخ.

وهذا المبدأ يوجب المساواة في تحديد الحقوق والواجبات الأساسية. فلكل شخص، كما يقول (رولز)،

حق متساو للحملة الأوسع من الحقوق الأساسية، المتساوية للجميع.²

يقرر جون رولز أن لكل شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاؤه، في ترسيمة من الحريات الأساسية

المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات للجميع ذاته.³

¹ - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 224.

² - جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 99

³ - جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مرجع سابق، ص 148.

ويعبر جون رولز عن هذا المعنى بقوله: "يجب أن يحصل كل شخص على حق متساو في المخطط

الأكثر اتساعاً من الخيارات الأساسية المتساوية المتوافق مع مخطط مماثل من الخيارات للآخرين".¹

ب- مبدأ الاختلاف (مبدأ توزيع الأرباح):

وهو التوزيع العادل للخيرات المادية². حيث يرى رولز أن هذا المبدأ غايته بناء عدالة اجتماعية واضعا

في الاعتبار بأنه قد يكون هناك تفاوت اقتصادي في المجتمع، لذلك فإن العدالة هنا تقتضي تعويضا عادلا لهؤلاء

الذين حرموا جراء هذا التفاوت، من هنا تسيير هذه العدالة نحو تحسين حال الناس الأكثر حرمانا في المجتمع، لأنها

تقيد المصالح لأجل تحسين ظروف حياة كل إنسان.

وبالتالي نقول أن رولز يؤكد على أن المبدأ الثاني للعدالة يجب أن يكون متطابقا كلية مع المبدأ الأول،

أي في تطابق مع الحرية والفرص المتساوية لجميع المواطنين، كما أن المبدأ الأول سابق للمبدأ الثاني .

وفي الأخير يمكن القول أن المبدأ الأول يضمن للعدالة " الخريات المتساوية للمواطنة " والمبدأ الثاني يطبق

في وضع من اللامساواة القائم على احترام الفوارق، فهو يريد أن تصبح مبادئ العدالة كونية بهدف تأسيس نظرية

أخلاقية تعيد مفهوم العقد الاجتماعي الذي لا يعني العقد في الحاضر فقط بل يشمل الأجيال القادمة في أفق

الزمان.

4 - أسبقية العدل على الخير عند جون رولز:

يدافع جون رولز عن أسبقية العدل على الخير من خلال " نظرية العدالة كإنصاف " خاصة أنه يشاطر

هابرماس في نقد النزعة النفعية، وفي الانتماء إلى التقليد الكانطي، وإعادة بناء العقل العملي، وكذلك في نقد

النزعة الانفعالية والقرارية في الأخلاق.

¹ - جون رولز: نظرية في العدالة، مرجع سابق، ص 92.

² - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 224.

لقد أبدى رولز في نظريته المسماة بالنظرية الليبرالية الديونتولوجية أو الواجباتية قناعته بأولية العدالة على الخير معتبرا إياها، أي العدالة: الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية¹.

ومهما بلغت هذه المؤسسات من نجاعة ونظام في تسييرها إلا أنه لا بد من إصلاحها أو تهدمها إذا كان تحقيق العدالة يعوزها، فكل إنسان: يملك حصانة مؤسسة على العدالة التي حتى بلم حسن عيش مجموع المجتمع لا يمكن التعدي عليها.²

هذا يعني أن المجتمع العادل في نظر رولز هو الذي يضمن المساواة في الحقوق المدنية والحريات لكل بصفة نهائية، حيث تمتلك هذه الحقوق أهمية خاصة تحول دون منح الخير أسبقية عليها، وليس من العدالة إذن في نظر رولز فقدان البعض حرياتهم لأجل تبرير حصول البعض الآخر على أكبر قدر من الخير، كما أنه من غير المقبول تعويض التضحيات المفروضة على عدد قليل لأجل زيادة الخير الذي يحظى به العدد الأكبر.

وبهذا يحدد رولز الموضوع الأول للعدالة الاجتماعية في مراعاة: البنية القاعدية للمجتمع أو بدقة أكثر الطريقة التي بواسطتها توزع المؤسسة الاجتماعية الأكثر أهمية الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد توزيع الامتيازات المستخلصة من التعاون الاجتماعي³. وهو يفعل ذلك ردا على النزعة النفعية الممثلة لليبرالية التليولوجية، التي تربط عدالة المجتمع ونظامه بتحقيق المؤسسات لأكثر قدر من الرضا والسعادة لمجموع الأفراد.

تنطلق النفعية في نظر رولز من تصور المجتمع من زاوية الفرد، معتبرة أن ما هو صالح للفرد يمكن أن يكون كذلك صالحا للمجتمع بأسره. وأنه مثلما أن خير الشخص يشكله إرضاء سلسلة من الرغبات وزيادتها قدر الإمكان، كذلك خير المجتمع يشكله إرضاء رغبات أفراد متعددين هم جزء منه وزيادتها قدر الإمكان أيضا. أي أن مبدأ الاختيار يكون صالحا للفرد والجماعة على حد سواء، وهذا أمر يصعب تحقيقه.

¹ - John Rawls: théorie de la justice, traduit par catherine audard, Edition de seuil, Paris, 1997, p29.

² - Ibid, PP 29-30

³ - Ibid, P 30.

ويزداد المشكل تعقيدا في التصور النفعي للحد من منظور رولز حينما لا يولي النفعيون اهتماما للطريقة التي بواسطتها يتم توزيع الامتيازات والمنافع على الأفراد لأن التوزيع الصحيح لديهم هو ذاك الذي ينتج أكبر قدر من الرضا. لذا لا بد للمجتمع من توفير كل وسائل الإشباع: حقوق، واجبات، حظوظ، امتيازات، ومختلف أشكال الثروة بطريقة تحقق بواسطتها أكبر قدر ممكن من السعادة والإشباع والرضا. ولهذا السبب بالذات لا يوجد أي سبب مبدئي لا تعوض لأجله مكاسب البعض خسائر البعض الآخر أو لأجله لا يكون سلب حرية البعض مبررا بتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد ممكن.

ويصل رولز إلى تمييز دقيق لنظريته عن النظرية النفعية قائلا إن: "النفعية نظرية غائية، وهذا ليس حال نظرية العدالة كإنصاف، فهي نظرية واجباتية بالمعنى الثاني"¹. لأنها تأخذ في الحسبان النتائج في تقويمها ما هو عادل.

وكل عقيدة إتيقية أهل للاعتبار تأخذ في الحسبان النتائج في تقويمها لما هو عادل. تلك التي لا تقوم بذلك تكون ببساطة غير عقلانية.²

وتحدد نظرية العدالة كإنصاف رغبات الناس وميولهم منذ البداية بواسطة مبادئ العدالة التي تعين الحدود التي عليهم احترامها من خلال إطار مبني من الحقوق والواجبات والإمكانات ووسائل الإشباع. بهذا المعنى يتم تصوير المجتمع بما هو مشكل من عدد من الأفراد، لكل مصالحه وأهدافه وكذلك تمثلاته الخاصة عن الخير، ومنظما بواسطة مبادئ لا تتضمن هي ذاتها أي افتراض مسبق عن مفهوم الخير. وإذا كان العادل أولي على الخير فليس لأن مقتضياته أولية بل لأن مبادئ العدالة يتم التحصل عليها بطريقة مستقلة تماما عن أي مفهوم للخير.

¹ - John Rawls: Ibid, P 55.

² - Ibid, P 56.

وبذلك فإن العادل هو الذي يفرض ضغوطاً على الخير ويضع له حدوداً: وكما هو الحال لدى كانط ليست أسبقية العادل على الخير منفصلة عن أسبقية الذات في علاقتها مع غاياتها، فقيمي وغاياتي لا تحدد هويتي. أرى نفسي ذاتها بوصفها متميزة منفصلة عن قيمي وغاياتي مهما كانت.¹

والنقطة الفاصلة جذرياً بينه وبين كانط تكمن في كون رولز رفض أن تكون الأنا ذاتاً ترنسندننتالية أو نوميون يفتقر إلى كل أساس تجريبي. وبدلاً من الذات الترנסندننتالية يلجأ إلى الوضع الأصلي حيث يتم تقرير مبادئ العدالة.

إن مبادئ العدالة الصالحة للبنية القاعدية للمجتمع هي موضوع اتفاق أصلي يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون يرغبون في تشجيع مصالحهم الخاصة، ويوجدون في حالة افتراضية ميزتها التساوي في الحرية. ويناسب هذا الوضع الأصيل للمساواة، حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي، فهو وضع افتراضي محض ميزته الأساسية أن لا أحد يعرف مكانته في المجتمع، ولا وضعه الطبقي أو وضعه الاجتماعي، ولا حتى حظه من توزيع الكفاءات والمواهب الطبيعية مثل: الذكاء والقوة. وحتى مفاهيمه للخير وميوله النفسية الخاصة يجهلها.

هكذا يتم اختيار مبادئ العدالة: وراء وشاح الجهل. هذا يضمن ألا أحد يكون لديه امتياز أو لا يكون لديه امتياز في اختيار المبادئ بالمصادفة الطبيعية أو جائزية الظروف الاجتماعية.²

إذن مبادئ العدالة هي نتاج اتفاق أو مفاوضات منصفة يختار الأفراد على ضوءها مبادئ مختلفين هما:

__ المساواة في إسناد الحقوق للأفراد وفي الواجبات القاعدية.

__ عدالة التفاوت الاجتماعي والاقتصادي سواء في الثروة أو السلطة أو النفوذ مرهونة بجلب امتيازات لكل واحد، وذلك بطريقة التعويض وخصوصاً للأعضاء الأكثر حرماناً في المجتمع.

¹- Jean pierre Dupuy : " les paradoxes de " théorie de la justice " , Introduction à l'œuvre de John Rawls " , Esprit , n : 1, janvier ,1988, P 74.

²- John Rawls : théorie de la justice, Ibid, P 38

التركيب بين النظريتين:

وأثناء إجراء مقارنة بين النظريتين المذكورتين فنجد أنهما ينتميان إلى المرجعية الفلسفية ذاتها كما أن كلاهما وقفا في وجه التيارات الفلسفية المختلفة للأرسطية المحدثه، وأن كلاهما أقرتا بأولية العدالة على الخير. كما أنهما اتخذتا موقفا نقديا صارما ضد النزعة النفعية مفضلين إعادة قراءة العقل العملي الكانطي من زاوية إجرائية أثمرت بتقديم صياغة جديدة لأخلاق إدراكية - معرفية قوامها المناقشة العملية.

لكن رغم هذا الاتفاق فإن الأمر لا يخلو من وجود مواضع اختلاف وتعارض بين طرحي الفيلسوفين ويمكن القول إنهما متفقين في الغاية لكنهما مختلفين في الوسيلة المنهجية المتبعة لأجل تحقيقها فرغم أن رولز أقام نظريته في العدالة من منظور بينداتي إجرائي إلا أن هابرماس يؤاخذ على كون الوضع الأصلي مجرد افتراض قد تم تخيله من قبل الفيلسوف السياسي الأمريكي الذي يلجأ بذهنية أحادية منعزلة إلى القبليّة لصياغة مبادئ العدالة وهذا يخالف منظور إتيقا المناقشة، ولا يمكن بأي حال من الأحوال اقتراح المعايير أو تبريرها بصفة قبليّة، بل هي ثمرة نقاشات فعلية بين الأطراف المشاركة.

من كل ما تقدم يمكنني أن أقدم مجموعة معتبرة من النتائج المستخلصة من هذا البحث كالتالي:

يمثل الفيلسوف الألماني إمانويل كانط نقطة تحول هامة في تاريخ الفلسفة الحديثة بصفة خاصة والفكر الفلسفي بصفة عامة، وفي خضم هذا الاختلاف العميق بين الاتجاهات الفلسفية العقلية والتجريبية جاء الفكر الأخلاقي الكانطي كمحاولة جريئة للفصل نهائيا في الإشكال المطروح بين المثال والواقع، والفكر والتجربة، والضرورة والحرية، والنظر والعمل. وإن ما يمكن استنتاجه هو أن مشروع كانط حول تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لا يمكن فهمه بعيدا عن مشروعه النقدي الذي يتخذ بعدا محوريا في كل أعماله ومؤلفاته، وهذا ما يجعل الميتافيزيقا تعتمد على الجانب الأخلاقي، ولكن بعد أن تبين عدم صلاحيتها في الجانب النظري التأملي لتصبح في حاجة إلى أسس أخلاقية حتى تضمن مشروعيتها كميل طبيعي ضروري للإنسان.

وبعد أن مهد كانط لإقامة الميتافيزيقا بوصفها علما له منهجه المحدد وموضوعاته المحددة في الجانب النظري، نجده يؤسس هذه الميتافيزيقا في الجانب العملي من مشروعه، ويجعل أساسها أخلاقيا، عقليا، واستبعاد كل ما هو سلوكي أو تجريبي. وهذا يعني أنه كان يسلم بوجود عقل خالص عملي مثلما هناك عقل خالص نظري والبرهان على وجود هذا العقل الخالص العملي هو موضوع ميتافيزيقا الأخلاق أي دراسة العناصر القبلية التي تدخل في قواعدنا السلوكية. وهذا يعني أن كانط يبحث عن المبادئ الأخلاقية أي تلك الأسس والبداهيات التي لا ترتبط ولا تتأسس من الواقع أو التجربة. غير أن كانط لم يكن وضعيا تجريبيا خالصا ولا ميتافيزيقا خالصا بل كان مزاجا من كليهما؛ لقد أراد أن يضع حدا للميتافيزيقا الدوجماتيقية من ناحية حتى تقوم الميتافيزيقا على أساس علمي من المعرفة الصحيحة البعيدة عن الفروض غير القابلة للتحقق العقلي أو التجريبي. لكنه من ناحية أخرى كان يشعر بنوع من الحنين إلى الإبقاء على بعض المعاني الأساسية في الميتافيزيقا، لكنه لم يستطع الإبقاء

خاتمة

عليها إلا عن طريق الأخلاق، وفي هذا النوع من الازدواج في عقلية كانط هناك جانبان: جانب عقلي صارم ملتزم بالبرهان العقلي (والتجريبي) الدقيق، وجانب أخلاقي يخلي مجالاً للأمامي الإنسانية في ميدان الأخلاق.

إن أهم ما يميز الفكر الكانطي هو أنه وظيف عقلايته في تأسيس الواجب الأخلاقي رغم أن الإنسان بإمكانه أن ينمي قدرات العقل لكنه من المستحيل أن يكتسبه ولا يمكن للعقل أن يدرك وجوده إلا من خلال الوظائف التي يؤديها والمتمثلة في النظر والتفكير والتأمل. فبين كانط أن الأخلاق سلوك واقعي عملي لكنها رغم ذلك مبادئ أولية قبلية قائمة في العقل لذلك كان العقل هو المؤسس الفعلي للأخلاق لكن التجربة هي التي ترجمته فيتحول بذلك العقل إلى ضمير يوجه صاحبه على أرض الواقع. وحتى يكون الواجب الأخلاقي ثابت يجب أن ينزه الواجب عن كل غاية لذلك كانت نية الفعل أساساً للواجب الأخلاقي. ولقد جعل كانط الإرادة الخيرة هي منبع فلسفته الأخلاقية إنها الصوت الباطن الذي ينبعث من أعماق وجودنا، وأن قانون الإرادة يجعل أداء الواجب من أجل الواجب فقط، الواجب الذي لا يطلب غاية أخرى غير ذاته، وأن أي عمل يقصد به شيء غير مراعاة الواجب لذاته من لذة أو ثروة أو جاه أو أي متاع من متاع الحياة الدنيا يفقد قيمته الأخلاقية ولا يكون جديراً أن يوصف بأنه عمل فاضل، ولهذا تسمى أخلاق كانط بأخلاق الواجب.

يرى كانط أنه من المستحيل تأسيس الأخلاق على الواقع والتجربة لأن الأخلاق تريد قوانين ومبادئ موحدة، ثابتة، مطلقة، والإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعد خيراً في ذاته أو خيراً مطلقاً أو خيراً غير مشروط لأنها خيرة في كل الظروف ومهما كانت الأحوال وهذه الإرادة الخيرة تستعين بفكرة الواجب، ذلك أن الإرادة التي تعمل وفقاً للواجب هي إرادة خيرة، والواجب هو ضرورة إنجاز الفعل احتراماً للقانون الأخلاقي؛ وهذا الأخير هو القانون الذي يقول: إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقياً إذا سيطر العقل على كل ميوله. إذن الواجب أمر مطلق يربط بين الإرادة وبين القانون الكلي والصفة الجوهرية المحددة للأمر المطلق هي أنه كلي.

خاتمة

إن الطريق الموصل إلى الأخلاق هو الطريق النقدي، لأن النقد يبحث في العقل نفسه لا في الأشياء ملتتمسا المبادئ الأولى للمعرفة النظرية والحياة العملية، فإذا طبقنا هذا المنهج النقدي على الأخلاق بمحاولة تحليل العقل نفسه نجد أن الشرط الأول لتحقيق القانون الأخلاقي هو الحرية، ذلك أن الأخلاق وثيقة الصلة بالحرية، فأول الشروط الممكنة ليصير المثل الأخلاقي حقيقة واقعية هو الحرية التي تعني الاستقلال الذاتي للإرادة، وهي تلك الحالة التي يتصف بها الفاعل الأخلاقي عندما يضع لنفسه قاعدة فعله، ذلك لأن الحرية هي الخاصية التي تتميز بها الموجودات العاقلة كلها. فإذا كان عالم الطبيعة تسوده الضرورة فإن عالم الأخلاق تسوده الحرية. وإن فلسفة كانط النقدية أعطت مكانا للعلم والأخلاق وفصلت بينهما بما لا يؤدي إلى تعارضهما لأنهما من طبيعتين مختلفتين. ولقد استطاع كانط بفعل حسه الفلسفي والأخلاقي العميق وبنزعه النقدية المتعالية أن يجمع بين هذين الطريقين بشكل يخدم الفعل الأخلاقي والإنسانية عامة.

إن هذا المشروع الأخلاقي الذي قدمه كانط لم ينشأ من فراغ، بل كان ترجمة لحياته وتجربته الشخصية. غير أننا لا نشك أن الأفكار التي ضمنها كانط في نظريته الأخلاقية هي أفكار قد ترددت عند الفلاسفة الذين سبقوه، كما لا نشك أيضا في أن كانط قد استقى كثيرا من أفكاره من مصادر ومنابع مختلفة، هذا لا ينفي عنه الجدة والأصالة التي تميز أفكاره الأخلاقية بصفة عامة، حتى أنه يمثل اتجاهًا أخلاقيًا قائمًا بذاته هو: أخلاق الواجب، لكن وعلى الرغم من أهمية تلك المصادر والمنابع التي استقى منها فلسفته الأخلاقية فمن الضروري القول بأن المنبع الرئيسي لفلسفته الأخلاقية كان هو مشروع الفيلسوف النقدي الذي تبلور في ثالوثه النقدي أو في تلك الثلاثية النقدية الشهيرة، فالنقد الكانطي لم يقتصر على الميتافيزيقا أو المعرفة أو الأخلاق بل شمل كل مناحي الحياة الإنسانية.

خاتمة

لقد بنى كانط نموذج الأخلاقي على أساس فلسفته النقدية التي ميزت في الإنسان، جانين، جانب طبيعي محسوس خاضع للضرورة وجانب أخلاقي معقول قائم على أساس الحرية، وأعطت الأولوية للجانب العملي على حساب الجانب النظري، وذلك لأن الإنسان أسمى من أن ينحصر في قوانين الطبيعة بل هو عضو مشرع في مملكة الغايات. ونظرا لصعوبة فهم فلسفة كانط وأثناء البحث عن طبيعة وتجليات الأخلاق نجد أن البرهان على وجود الأخلاق غير ممكن في عالم الطبيعة الذي تسوده الضرورة بل يجب البحث عنه في عالم الأخلاق الذي تسوده الحرية أو عالم الإرادة الخيرة والحرية، وأول بروز للأخلاق هو في حدود ميتافيزيقا الأخلاق، حيث أن الإرادة الخيرة والحرية ليست شيئا آخر سوى العقل العملي، لأنه الوحيد الذي يعطي لها حقيقة موضوعية عملية دون الوقوع في تناقض مع الضرورة الطبيعية، كما أن المسألة الأخلاقية التي تتعلق بنشاط العقل العملي تجبرنا على القول بوجود الحرية إلا أننا إذا لم نسلم بوجودها نكون قد هدمنا الأساس الذي يستند إليه الواجب الأخلاقي وبالتالي أساس الحياة الأخلاقية برمتها.

إن التناقض الظاهر بين عالم الطبيعة (الضرورة) وعالم الأخلاق (الحرية) أي بين العقل النظري والعقل العملي يبقى موجودا إذا لم نبحث عن وسيلة للتقريب بينهما، ولقد استطاع كانط أن يجد هذه الوسيلة المتمثلة في الحكم الجمالي والغائي اللذين هما موضوع نقد ملكة الحكم، كذلك أن ما في الطبيعة من جمال أو غائية أو نظام أو انسجام لا نستطيع أن نفهمه إلا من وجهة نظر أخلاقية وحرية خاصة يملكها الإنسان بحوزته وإيمان بوجود كائن أسمى هو الله. إذن أهم ما أحدثه كتاب نقد ملكة الحكم في تاريخ علم الجمال يتمثل في جعله لهذا العلم مجالا مستقلا عن مجال المعرفة النظرية ومجال السلوك العملي، وهكذا انتقل كانط بعلم الجمال من المرحلة الميتافيزيقية والتي كان البحث فيها عن الجمال الفني والطبيعي يستمد من تأملات الفلاسفة في ماهية الجمال ووجوده وتعريفه إلى المرحلة النقدية أي مرحلة البحث في إمكانية وشروط إدراك الإنسان وحكمه بالجميل واستطاع أن يجعل من الخبرة الجمالية خبرة قائمة بذاتها لا مستمدة من التأملات الميتافيزيقية ولا مستقاة من البحث

خاتمة

النظري، فكان كانط أول من جعل للفن ميدانه الخاص المختلف عن ميدان المعرفة النظرية والحياة الأخلاقية. إذن فلسفة الجمال والغائية ما هي إلا مجرد فلسفة أخلاقية توسع من نطاق مملكة الغايات وتعلي من شأن العقل العملي ذلك أن الحكم الغائي هو وحده الذي يسمح لنا بأن نوحّد بين مملكة الطبيعة (الضرورة) ومملكة الغايات (الحرية) في نسق واحد متكامل.

لقد اهتم كانط بدراسة الصلة بين الأخلاق والدين؛ فلتحديد مفهوم الدين عند كانط لا بد من ربطه بالأخلاق، ذلك أن الأخلاق تقودنا حتماً إلى الدين، فتتسع الأخلاق وتصبح فكرة مشروع أخلاقي عظيم وقدير خارج الإنسان. وبما أن الدين هو الإيمان الذي يجعل الجوهر في كل عبادة الله يقوم في أخلاقية الإنسان فإن الدين عند كانط هو دين أخلاقي. وأن واجباتنا يجب أن ننظر إليها على أنها أوامر للكائن الأسمى. لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى إلا استناداً إلى إرادة كاملة من الناحية الأخلاقية، ولهذا فإننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى إلا من خلال الانسجام مع هذه الإرادة. إذن بما أن الأخلاق تقوم على أساس مفهوم الإنسان فهي ليست في حاجة إلى الدين بل تكفي نفسها بنفسها بفضل العقل العملي. وبالتالي تقوم الأخلاق كلها عند كانط على مبدأ "استقلال الإرادة" أو "الحرية الإنسانية". والسبب الذي أدى كانط إلى رفض تأسيس الأخلاق على الدين رغم أن الدين نفسه لا يمكن أن يقوم إلا على الأخلاق هو أنه من المستحيل أن يخضع القانون الأخلاقي لأي سلطة خارجية تعدو حدود الإرادة البشرية. فهو يرفض كل نزعة فلسفية تقيم الأخلاق على السلطة الإلهية أو على إرادة أي كائن أسمى. وحين يؤسس كانط الدين على دعامة الأخلاق فإنه يؤسسه في الوقت نفسه على دعامة العقل، أي على حاجات العقل العملي، ولهذا يسمي كانط هذا الإيمان باسم "الإيمان العقلي". وإن عبادة الله هي العمل بالقانون الأخلاقي ليس قسراً بل عبادة حرة نابعة من الكيان الداخلي للإنسان عن طريق أدائه لواجباته. كما أن الإنسان في المجال الديني يسعى دائماً إلى إمكان التوحيد بين إرادة تمارس الشر وإرادة تطلب الخير في كائن واحد عن طريق حرية الإرادة المعقولة.

خاتمة

إن كانظ في فلسفته السياسية يظهر لنا الوعي بضرورة التحسن والتطور الأخلاقي نحو السلام الدائم وليس واقعا موجودا بالفعل وإنما هو مثل أعلى ويمكن أن يوجد بفضل جهود الإرادة الخيرة للإنسان وتطورها باستمرار لتحقيق استقلاليتها ولتحقيق الخير العام عن طريق الحق الأول للإنسان وهو الحرية؛ فهي مفتاح تحقيق السلام في المجتمع لكل دولة. إذن الوعي بالسلام وبضرورة الأخلاقية يكون من خلال إرادة للناس في استرجاع كرامتهم وحرمتهم المسلوبة وعليه مسألة السلام والخير في العالم تتوقف على جهود النفس البشرية وعلى وعيها الباطني بواجباتها وحرمتها وعدم خضوعها لأي سلطة خارجية أو كل قسر خارجي لكنها تخضع فقط لسلطة النفس والإلزام الذاتي لها. وبما أن التشريع الخارجي للواجب هو الذي يضبط ضبطا صارما هذه الكرامة ويحفظ حرية الإنسان في تلاقيها بحرية الآخر داخل المجتمع فإن هذا غير كاف إذا لم يستند إلى التشريع الباطني للقانون الأخلاقي عن طريق الفضيلة، هذه الأخيرة تعطينا معنى الحرية في وضعها الباطني عن طريق معرفة طبيعة الأنواع الممكنة للواجب من حيث هو واجب أخلاقي وبالتالي واجب فضيلة أي معرفة الواجبات الأخلاقية التي تصدر مباشرة من القانون الأقصى للخلقية. ولقد أكد كانظ على ضرورة بلوغ السلام الكوني وبالرغم من تشابك وتعقد الآليات التي تضمنه سواء ما تعلق منها بالبعد الأخلاقي أو العقلي، فإن كانظ يكون بذلك قد فتح قارة جديدة وهي قارة الإنسانية التواصلية.

أما فيما يخص حضور -امتداد أو تجديد- الفكر الأخلاقي الكوني في الفلسفة الغربية المعاصرة -كـنموذج- نقدم نظريتين في هذا الصدد هما: النظرية الأولى هي نظرية إتيقا المناقشة لـ يورغن هابرماس التي أكدت على ضرورة إعادة بناء العقل العملي، والتي مهمتها البحث في شروط صلاحة المعايير. ونظرية إتيقا المناقشة هي ثمرة إطلاع هابرماس وصديقه كارل أوتوآبل على فتوحات فلسفة اللغة الأنجلو أمريكية (أوستين وبيرس) واستثمارها لها من جهة، ومن جهة أخرى إعادة صياغة التحويل البينداتي لنظرية الأخلاق الكانطية نظرا لأن الحداثة تحتاج إلى نموذج أخلاقي ذي خاصية كونية ومعيارية مستقلة، وهذا هو السبب في اختيار هابرماس

خاتمة

للنظرية الأخلاقية الكانطية لبناء "إتيقا المناقشة"، واستبعاد الأخلاق الأرسطية التي ركزت على الخير وجعلت منه موضوع كل الرغبات واستبعاد النزعة النفعية التي جعلت المنفعة أساس الأخلاق. فحسب هابرماس أخلاق كانط تحتاج إلى إعادة قراءة تداولية أو لتحويل تداولي يأخذ بعين الاعتبار النظرية الهيكلية في الاعتراف من أجل قراءة بينذاتية للأمر القطعي من دون أن ينجر عن ذلك انحلال الأخلاقية في الحياة الإتيقية. وتستوحي "إتيقا المناقشة" خصائصها من الأخلاق الكانطية فهي مثلها ذات طابع: واجباتي، معرفي - إدراكي، صوري، وكوني. ولقد قامت نظرية إتيقا المناقشة على مبدئين هما: مبدأ الكونية ومبدأ المناقشة؛ فمبدأ الكونية يعني أن المعيار الذي يكون محل صراع بين المشاركين في المناقشة لا يمكن قبوله إلا إذا كان مبدأ الكونية ساري المفعول. وقد استخلص هابرماس هذا المبدأ من افتراضات التواصل المسبقة الكونية والضرورية للخطاب الحجاجي. أي افتراضات مسبقة كونية للمحاجة إنما ليست افتراضات قبلية كامنة في العقل بل تتولد في العالم المعيش وفي خضم الممارسة الحجاجية. من هذا المنظور توصل هابرماس إلى ضرورة تعديل صياغة الأمر المطلق الكانطي، وذلك كالتالي: بدلا من فرض على كل الآخرين قاعدة أريد أن تكون قانونا كونيا، يجب علي إخضاع قاعدتي لكل الآخرين من أجل فحص إدعائها للكونية بالمناقشة. أما مبدأ المناقشة فهو المبدأ الثاني لإتيقا المناقشة ويعبر عنه هابرماس بأنه لا يمكن لأي معيار أن يدعي الصلاحية إلا إذا تمكن جميع الأشخاص المعنيين من الإتفاق عليه. أو يمكنهم الوصول إلى ذلك بوصفهم مشاركين في مناقشة عملية حول صلاحية هذا المعيار.

أما النظرية الثانية فهي: "نظرية العدالة كإنصاف" ل جون رولز الذي يشاطر هابرماس في نقد النزعة النفعية وفي الانتماء إلى التقليد الكانطي وإعادة بناء العقل العملي. ولقد أبدى جون رولز في نظريته المسماة بالنظرية الليبرالية الديونتولوجية أو الواجباتية قناعته بأولية العدالة على الخير، معتبرا العدالة بأنها الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، هذا يعني أن المجتمع العادل في نظر رولز هو الذي يضمن المساواة في الحقوق المدنية والحريات لكل بصفة نهائية، حيث تمتلك هذه الحقوق أهمية خاصة تحول دون منح الخير أسبقية عليها وليس من

خاتمة

العدالة في نظر رولز فقدان البعض حرياتهم لأجل تبرير حصول البعض الآخر على أكبر قدر من الخير. ويصل رولز إلى تمييز دقيق لنظريته عن النظرية النفعية حيث أن النفعية نظرية غائية عكس نظرية العدالة كإنصاف؛ فهي نظرية واجباتية لأنها تأخذ في الحسبان النتائج في تقويمها ما هو عادل. وكل عقيدة إتيقية أهل للاعتبار تأخذ في الحسبان النتائج في تقويمها لما هو عادل لأنها عقلانية. وتحدد نظرية العدالة كإنصاف رغبات الناس وميولهم منذ البداية بواسطة مبادئ العدالة التي تعين الحدود التي عليهم احترامها من خلال إطار مبني من الحقوق والواجبات. وإذا كان العادل أولي على الخير فليس لأن مقتضياته أولية بل لأن مبادئ العدالة يتم التحصل عليها بطريقة مستقلة تماما عن أي مفهوم للخير. فأسبقية العادل على الخير عند رولز تشبه أسبقية الذات في علاقتها مع غاياتها عند كانط حيث الذات متميزة ومنفصلة عن القيم والغايات لنفس الذات. والنقطة الفاصلة جذريا بين رولز وكانط تكمن في كون رولز رفض أن تكون الأنا ذاتا ترنسندننتالية أو نومين يفترق إلى كل أساس تجريبي. وبدلا من الذات الترנסندننتالية يلجأ إلى الوضع الأصلي حيث يتم تقرير مبادئ العدالة.

وفي المحصلة يمكن القول إنهما - رولز، هابرماس - متفقين في الغاية لكنهما مختلفين في الوسيلة المنهجية المتبعة لأجل تحقيقها. فرغم أن رولز أقام نظريته في العدالة من منظور بينذاتي إجرائي إلا أن هابرماس يؤاخذه على كون الوضع الأصلي مجرد افتراض قد تم تخيله من قبل الفيلسوف السياسي، الذي يلجأ بذهنية أحادية منعزلة إلى القبلية لصياغة مبادئ العدالة. وهذا يخالف منظور إتيقا المناقشة حيث لا يمكن بأي حال من الأحوال اقتراح المعايير أو تبريرها بصفة قبلية، بل هي ثمرة نقاشات فعلية بين الأطراف المشاركة. غير أن كل منهما فضل إعادة قراءة العقل العملي الكانطي من زاوية إجرائية أثمرت بتقديم صياغة جديدة لأخلاق إدراكية - معرفية قوامها المناقشة العملية .

خاتمة

وفي الأخير نقول إن عالم الأخلاق -مملكة الغايات- تسوده الحرية وأن الشعور بالحرية يتضمن الشعور بالواجب هذا الأخير يشكل كلا متناسقا. وأن كل مفاهيم الأخلاق تتأسس على الواجب القائم على مبدأ استقلال الإرادة الإنسانية فهي مفتاح فهم الأخلاق عند كانط.

وعندما نضع كانط في الميزان نجد أنه يريد للواجب أن يكون غاية سامية تتبناها كل العقول، والواجب الأخلاقي الزام نرضه على أنفسنا، وهو في النهاية يعبر عن دلالة أساسية مفادها أننا نؤدي الواجب لأننا نريد من أعماق أنفسنا، ويجب أن تكون للأخلاق قاعدة عامة وثابتة تؤمن بها النفوس وتلتزم بها التزام العلوم بالقانون العلمي، وهذا الأمر كان بمثابة إرهاب لقيام القانون الأخلاقي وتمهيدا لتأسيس دولة كونية تنصهر فيها كل الأخلاقيات داخل قانون واحد. ويبدو أن كانط إنسان مفرط في إنسانيته، فهو يثق في الإنسان ثقة مطلقة، وفي بعده الأخلاقي والعقلي في ضمان السلام، الأمر الذي يجعل مشكلة السلام عند كانط مشكلة أخلاقية، ذلك أن الأمل في سلام كوني وأبدي يسود العالم ويستمر بصورة لانهائية مرهون كله بالتربية الأخلاقية هذا من جهة، ومن أجل تكوين العقل النقدي، أي العقل الراشد المستنير من جهة أخرى.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر.

أ- المصادر باللغة العربية:

1. إمانويل كانط : نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.
2. إمانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، (د ط)، 1970.
3. إمانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، الجزائر، (د ط)، 1991.
4. إمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012.
5. إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1980.
6. إمانويل كانط: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟، تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، (د م)، ط1، 2005.
7. إمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952.
8. إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، تقديم عمر مهيبيل، موفم للنشر، الجزائر، (د ط)، 1991.
9. إمانويل كانط: نحو السلام الدائم، محاولة فلسفية، ترجمة نبيل الخوري، دار صادر، بيروت، ط1، 1985.
10. إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة للتأليف والنشر، بيروت، (د ط)، 1966.
11. إمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
12. إمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، (د ط)، (د س).
13. إمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.

ب - المصادر باللغة الأجنبية.

14. E, Kant: critique de la raison pur , trad . tremesaygues, Paris , Puf 2^{ème} édition, 1965.
15. E, Kant: critique de la raison pur , paris , presses universitaire de France , 1944.

قائمة المصادر والمراجع

16. E, Kant : Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu , trad . Jules Barnis, Auguste Aurant, Paris, 1855.
17. E, Kant : la religion dans les limites de la simple raison, trad. J. Gibelin, J.Vrin , Paris, 1952.
18. E, Kant: Critique de la faculté de jugement, philonenko, Paris, 1965.
19. E, Kant: Critique de la raison pratique, trad.claud khodoss- collection-s .u .p.
20. E, Kant: fondement de la métaphysique des mœurs, trad.Victor Delbos, Fernand Nathan, paris, 1989.
21. E, Kant: les fondements de la métaphysique des mœurs , trad . delbos, Paris de la grave.
22. E, Kant: Métaphysique des mœurs, T1, premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit, trad. A . philonenko, J.vrin, Paris, 1971.
23. E, Kant: Projet de paix perpétuelle, trad . j. Gibelin, j. vrin, Paris, 1975.

ثانيا: المراجع.

أ- المراجع باللغة العربية:

24. أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هايرماس، الأخلاق والتواصل، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ط)، 2012.
25. أحمد أمين: كتاب الأخلاق، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1921.
26. آلان تورين: ما الديمقراطية؟ دراسة فلسفية، ترجمة عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (د ط)، 2000.
27. الدراجي زروخي: المذاهب الفلسفية الكبرى، من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، دار صبحي للطباعة والنشر، غارداية، ط1، 2015.
28. أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)، دار قباء، القاهرة، (د ط)، 1998.
29. أميرة حلمي مطر: في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1974.
30. إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج5، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د ط)، (د س).

قائمة المصادر والمراجع

31. إميل بوترو: فلسفة كانط، ترجمة: عثمان أمين، الهيئة العامة للكتاب، مصر، (د ط)، 1972.
32. أوقي شولتز: كانط، ترجمة أسعد زروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1975.
33. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، (د م)، ط11، 1990.
34. جاكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
35. جوتفريد فيلهلم لينتز: المونادولوجيا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1978.
36. جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
37. جون رولز: قانون الشعوب، و"عود إلى فكرة العقل العام"، ترجمة محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007.
38. جون رولز: نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د ط)، 2011.
39. جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997.
40. ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
41. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مصر، ط1، 1969.
42. زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1972.
43. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، (د م)، ط2، 1983.
44. سمير بلكفيف: التفكير مع كانط ضد كانط، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014.
45. طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2000.
46. عبد الرحمان بدوي: الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، بيروت، (د ط)، 1979.
47. عبد الرحمان بدوي: فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.

قائمة المصادر والمراجع

48. عبد الرحمان بدوي: فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت، (د ط)، 1979.
49. عبد السلام بوزيرة وآخرون: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، إشراف وتحرير سمير بلكفيف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013 .
50. عبد الوهاب جعفر: الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة، دار المعرفة الجامعية، (د ط)، (د س) .
51. عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، الإسكندرية، (د ط)، 1967.
52. فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.
53. كرسنوفر وانت وأندزجي كليموفسكي: أقدم لك كانط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.
54. ليوشتراوس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ج2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.
55. محمد عثمان الخشت: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، (د س) .
56. محمد عثمان الخشت: فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية، دار غريب للطباعة والنشر، (د م)، (د ط)، (د س) .
57. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، ج4، دار المعرفة الجامعية للنشر، بيروت، (د ط)، 1996.
58. محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1998.
59. محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1979.
60. محمود سيد أحمد: مفهوم الغائية عند كانط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1988.
61. مراد وهبة: المذهب عند كانط، ترجمة نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د ط)، 1979.
62. مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999.
63. هنري توماس: أعلام الفلسفة، كيف نفهمهم، ترجمة هينري أمين، مراجعة زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، (د ط)، 1964.
64. وفاء محمد إبراهيم: علم الجمال (قضايا تاريخية ومعاصرة)، مكتبة غريب، مصر، (د ط)، (د س) .

قائمة المصادر والمراجع

65. ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988.
66. يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1993.
67. يعني طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، الكويت، العدد 264، 2000.
68. يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيل، منشورات الاختلاق، الجزائر، ط1، 2010.
69. يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001.
70. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، (د ط)، (د س).
- ب - المراجع باللغة الأجنبية:
71. André Laland: vocabulaire Technique et critique de la philosophie, 6^{eme} édition, PUF, Paris, 1951
72. Eric Weil: problèmes Kantiens, 2^{ème} édit, J.Vrin, Paris, 1970.
73. Frédéric Vandenberghe: la critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, tome2, coédition: la découverte/ M.A.U.S.S, 1998.
74. Georges pascal: pour connaitre Kant, bordas ,Paris ,1956.
75. J. Habermas: de l'ethique de la discussion, traduit par Mark Hunyadi, les Editions du cerf, Paris, 1992.
76. J.Habermas: Morale et communication , conscience morale et activité communicationnelle, traduit par C.Bouchind homme, les Editions de cerf, Paris, 1986
77. Jean Ferrari: les sources Françaises de la philosophie de Kant, librairieKlirc. Ksieck, Paris, 1979.
78. Jean pierre Dupuy : " les paradoxes de " théorie de la justice " , Introduction à l'œuvre de John Rawls " , Esprit ,n : 1, janvier ,1988.
79. John Rawls: théorie de la justice, traduit par catherine audard, Edition de seuil, Paris, 1997.
80. Joseph Vialatoux: la morale de Kant, P.U.F, Paris, 1963.
81. Julien Benda: Kant, les classiques de la liberté, les trois collines, Paris, 1948.
82. Paul Ricoeur : soi-même comme un autre, le seuil, Paris, 1990.

قائمة المصادر والمراجع

83. Victor Delbos: la philosophie pratique de Kant, P.U.F, paris, 1969

84. Y. Cusset: Habermas L'espoir de la discussion, Editions Michalon, Paris, 2001.

ثالثا: الموسوعات والمعاجم.

85. ابن منظور الأفرريقي: لسان العرب، ج10، دار صادر، بيروت، ط1، 1990.

86. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A-G، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد

عوييدات، منشورات عوييدات، بيروت، ط2، 2001.

87. بيتر كونزمان، فرانز، فرانز فيدمان وآخرون: أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت،

ط2، 2007.

88. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، 1982.

89. عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د م)، ط1، 1984.

رابعا: المجالات

90. أنطوان سيف: إمانويل كانط فيلسوف العقل والسلام، مجلة أيس، العدد الأول، الجزائر، جوان 2005.

فهرس أهم المصطلحات:

اللغة العربية	اللغة الفرنسية
واجب	Devoir
الأخلاق	La morale_moeurs_éthique
أخلاقية	Moralité
الإرادة الخيرة	La bonne volonté
إلزام	Obligation
احترام	Respect
استقلال ذاتي	Autonomie
أمر مطلق	Catégorique
دين	Religion
حكم	Jugement
حق	Droit
الحرية	La liberté
مقولات	Catégories
عقل	Raison
فهم	Entendement
علية	Causalité
فضيلة	Vertu
فن	Art
القانون الأخلاقي	La loi morale
تقوية	Piétisme
الخير	Le bien
غائية	Finalité
ضرورة	Nécessité
شر أصيل	Mal radical
قانون طبيعي	La loi naturelle
جمال	Beauté
جليل	Sublime
الشر	Le mal
الطبيعة	La nature
تأمل	Réflexion

الأنوار	Les lumières
المبلد ء	Les maximes
مطلق	Apsolu
مبدأ الكونية	Principe d'universalisation
مبدأ المناقشة	Principe de discussion
اتيقا	Ethique
تداولية	Pragmatique
تداولية صورية	Pragmatique formelle
تداولية ترنسندننتالية	Pragmatique Transcendantale
سياسة	Politique
سعادة	Eudaimonia
عالم معيش	Monde vécu
عقلاني	Rationnel
فعل تواصلية	Agir communicationnel
ترنسندننتالي	Transcendantale
محااجة	Argumentation
نظرية في العدالة	Théorie de la justice
صورية	Formal
الوضع الأصلي	L'original de position

فهرس أهم الأعلام:

- ن إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) (1804_1724)
- ن كرستيان وولف (Johan Christian Wolf) (1754_1679)
- ن دافيد هيوم (David Hume) (1776_1711)
- ن نيكولاس كوبرنيك (Nicolas Copernicus) (1543_1473)
- ن جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) (1778_1712)
- ن إسحاق نيوتن (Isaac Newton) (1727_1642)
- ن فكتور دلبوس (Victor Delbos) (1916_1862)
- ن جون لوك (John Locke) (1704_1632)
- ن كارل أوتو آبل (Karl otto Apel) (1922)
- ن جون رولز (John Rawls) (1921)
- ن يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) (1929)
- ن جورج فيلهلم فريدريك هيغل (George Wilhelm Friedrich Hegel) (1831_1770).
- ن غوتفريد ولهلم فون ليبنتز (Gottfreid Wilhelm von Leibniz) (1716_1646)
- ن شافتسبري (Shaftesbury Anthony Cooper) (1713_1681)
- ن هاتشيسون (Hutcheson Francis) (1746_1694)
- ن توماس هوبز (Thomas Hobbes) (1679_1588)
- ن جورج بركلي (George Berkeley) (1753_1685)
- ن فرانسيس بيكون (Francis Bacon) (1662_1561)
- ن إميل دور كايم (Emile dur Kheim) (1917_1858)
- ن أليكسندر باومجارتن (Alexander Baumgarten) (1762_1714)
- ن بول ريكور (Paul Ricoeur) (2005_1913)

فهرس الموضوعات

شكر وعرفان

قائمة المحتويات

أ

مقدمة

الفصل الأول: مشروع كانط النقدي

- 05 المبحث الأول: مصادر مشروع كانط النقدي
23 المبحث الثاني: تأسيس الفلسفة النقدية
38 المبحث الثالث: مجالات نقد العقل الثلاثة

الفصل الثاني: جوهر الأخلاق عند كانط

- 83 المبحث الأول: مضمون الأخلاق في حدود ميتافيزيقا الأخلاق
122 المبحث الثاني: مضمون الأخلاق في حدود العقل العملي
146 المبحث الثالث: مضمون الأخلاق في حدود ملكة الحكم والدين والسياسة

الفصل الثالث: حضور مشروع كانط الأخلاقي الكوني في الفكر الغربي المعاصر

- 187 المبحث الأول: يورغن هابرماس ونظرية إتيقا المناقشة
203 المبحث الثاني: جون رولز ونظرية العدالة كإنصاف
214 التركيب بين النظريتين
216 الخاتمة.

قائمة المصادر و المراجع

فهرس أهم المصطلحات

فهرس أهم الأعلام