الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التّعليم العالي والبحث العلميّ

جامعة ابن خلدون – تيارت

كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانيّة

قسم الفلسفة

ميتافيزيقا الأخلاق

عند كانط

مذكّرة مقدّمة لنيل درجة الماستر

إشراف الدكتور:

. فيصل لكحل

إعداد الطّالبة:

- خنساء وزير

السّنة الجامعيّة:

2016م / 2017 م

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر

يُقال إنّ شُكرَ المنعِمين واجبٌ عقلاً، وهكذا ينبغي أن نكون..ومن لم يشكر المنعِمَ من المخلوقينَ لم يشكر اللّه عزّ وجلّ...

إذًا إنّ أوّل من له الحقّ علينا بالشّكر بعد المُنعِم الأوّل، من أكرمنا بإشرافه على مذكّرتنا هذه؛ الدّكتور "**فيصل لكحل**" الّذي رافقنا خلال عام كامل بنصائحه وتوجيهاته...

ومن باب عدم التّنكّر لأصحاب الفضل، فالشّكر موصول أيضًا إلى جميع أساتذتنا الكرام الّذين كانوا لنا عونًا خلال مرحلة الدّراسة الجامعيّة...ولا يفوتنا شكر من تجشّموا عناء الاطّلاع على هذه المذكّرة ليفيدونا بعلمهم وخبرتهم؛ السّادة الأساتذة الأفاضل، أعضاء لجنة المناقشة...كما نتقدّم بالشّكر الجزيل إلى كلّ من ساندنا في عملنا هذا، وإلى جميع الطّلبة والطّالبات بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، وجميع الحاضرين والحاضرات...

إهداء

إلى الوالدين الكريمين، إيمانًا بفضلهما عليَّ...

إلى من جعله اللّه سَكَنًا لي،وجعل بيننا مودّة ورحمة...

إلى من جعله اللّه قرّة عين لي وله...

إلى كلّ من علّمني حرفًا...

وإلى كلّ من مَدَّ لي يد العون في إنجاز هذا العمل... وأخصّ بالذّكر الأخ

يوسف بن كاملة...

إليهم جميعًا أهدي ثمرة جهدي.

خنساء

المقدمة:

إن الفترة التاريخية التي ندعوها بالحديثة اختلفت عن العصور الوسطى في مسائل عديدة، لعل من أهمها: أنها ابتدأت تشهد انحسار نفوذ الكنيسة، وفي المقابل ازدياد سلطة العلم، وهذا حدث كان له أثر بليغ، فقد أخذا الفكر الفلسفي الحديث يضع العقل في المرتبة الأولى، باعتباره مصدر الحق و الخير، وانتقلت أوربا الغربية من مجتمع الطبيعة المحكوم بنظرية الحق الإلهي إلى المجتمع المدني، مجتمع الحرية والتفكير والثورات العلمية بعد أن أصبحت بعض القيم الأخلاقية كالعدالة والحرية والمساواة قيما منشودة، سعى الناس إلى تحقيقها أكثر من أي وقت مضى، تلك القيم التي لم تنطلق من مقاصد فردية بقدر ما كانت تنطلق من تحولات علمية واجتماعية واقتصادية ، وما صحبها من رفض واحتجاج على أوضاع سائدة أصبحت غير مرغوب فيها .

في ضوء هذا التطور الذي أصاب كل مناحي الحياة، في العصر الحديث، رفع فلاسفة هذا العصر شعار النقد و التأسيس. فهذا "ديكارت" ثار ضد مبدأ التسلط الذي ساد في العصور الوسطى، وسعى إلى تخليص الفلسفة من الأفكار القديمة و الأحكام المسبقة التي قامت عليها .

وبدوره " كانط"[1] و قف من المعرفة والأخلاق موقفا نقديا أكثر تقدما، فقد بات الأمر يستلزم أنماط جديدة من الأحكام المعرفية والأخلاقية، ولكن لن يتم ذلك إلا بعد ممارسة النقد و التأمل الفاحص، فزمن الفلسفات الدجماتية انتهى، وبدأ زمن الفلسفات النقدية إن مهمة النقد التي أخذها " كانط" على عاتقه، لم تقتصر على مجال المعرفة فقط و إنما امتدت لتشمل الأخلاق، مما يؤكد أن المشروع النقدي الكانطي، كان مشروعا شاملا لم يقتصر على مجال واحد من مجالات الفكر أو السلوك الإنساني، كما كان مشروعا هادفا سعى إلى بناء القيم المعرفية والأخلاقية على أسس منطقية عقلية، إيمانا أنه لابد من أسس عامة للعلم الطبيعي والقيم الأخلاقية، مضبوطة و محكمة، مطلقة وشاملة، لأن الوجود الإنساني في كل صوره، يستحيل أن يقوم على الصدفة أو العشوائية.

---

1 **إيمانويل كانط** (Immanuel Kant :) هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر (1724 - 1804). عاش كل حياته في مدينة كونيغسبرغ في مملكة بروسيا .كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة. وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية. كان إيمانويل كانت آخر فلاسفة عصر التنوير أكثر أعماله شهرة فهو كتابه نقد العقل المجرد الذي نشره سنة 1781 وهو على مشارف الستين من عمره. يبحث كانت في هذا الكتاب ويستقصي محدوديات وبنية العقل البشري ذاته. قام في كتابه هذا بالهجوم على الميتافيزياء التقليدية ونظرية المعرفة الكلاسيكية. وأجمل وأبدع مساهماته كانت في هذا المجال بالتحديد. ثم نشر أعمالا رئيسية أخرى في شيخوخته, منها كتابه نقد العقل العملي الذي بحث فيه جانب الأخلاق والضمير الإنساني, وكتابه نقد الحكم الذي استقصى فيه فلسفة الجمال والغائية.

وقف " كانط" من الأخلاق موقفا مؤسسا، وثورة على المذاهب الأخلاقية التي أضعفت سلطة القيم الأخلاقية، و أخضعتها لمطالب الحياة المادية الحسية ،"ولعل إسهام كانط الحقيقي في حل مشكلة القيمة الأخلاقية يظهر في ما أسماه بالثورة الكوبرنيكية، فقد نبذ "كانط" التصور الكلاسيكي لموضوعية الخير أو القيمة و فصلها عن الوجود "[1]، كما و ضع "نصب عينه صياغة نظرية أخلاقية عقلانية مختلفة تمام الاختلاف عن المنظومات الأخلاقية الأمبيريقية التي روج لها غالبية الفلاسفة الفرنسيين و الانجليز في القرن الثامن عشر" [2].

لا شك أن "كانط" كان بسبيل إنضاج مذهبه الفلسفي، و لكنه كان متأنيا في ذلك غاية التأني، فعملية النقد وإن كانت ضرورية ومهمة، فإن عملية التأسيس في غاية الأهمية إذ بات من الضروري تحديد أسس راسخة للقيم الأخلاقية، كما أن للمعرفة أسسا مماثلة. ومعنى هذا "أن للأخلاق أصولا عامة شاملة صادقة في كل زمان ومكان على العمل الأخلاقي، و تصبغه بصبغة الدوام والرسوخ والاستقرار، ومهمة "كانط " في كتابه " نقد العقل العملي" هي اتصال لمهمته في كتابه " نقد العقل النظري" فكما أنه يحلل في أحدهما أصول المعرفة البشرية ويردها إلى قواعد عقلية ثابتة فهو في الأخر يحلل أصول الأخلاق و يردها إلى قواعدها العقلية الثابتة " [3].

لكن قبل الكشف عن المبادئ الأولية التي تؤسس قيمنا الأخلاقية، أي البحث عن المبدأ العقلي الأول الذي يصدر عنه إلزامنا بأداء الواجب الأخلاقي، عمد"كانط "إلى نقد المذاهب الأخلاقية التقليدية القطعية المغلقة سواء كانت مذاهب تجريبية أو مذاهب عقلية مبينا تهافت موقفهم وبطلان حجتهم .

إن ميزة " كانط" تبرز في أنه يقدم لنا تفكيرا نقديا حول شروط إمكان كل فكر أخلاقي أكسيولوجي، لذا سنلاحظ كيف اهتدى عبر مشروعه النقدي إلى اعتبار العقل المحض والعقل المحض وحده عملي بذاته، مستقلا في تشريعه الأخلاقي عن كل خلاص خارجي، فالعقل العملي وحده يشكل أساس القيم الأخلاقية، لأنه يسن قوانينه بنفسه متحررا من كل تبعية طبيعية أو ما فوق طبيعية.

إن همنا الأساسي في هذا البحث هو كشف موقف " كانط" من النظريات الأخلاقية الطبيعانية وفوق الطبيعانية، وضبط الأسباب التي دفعته إلى نقد تلك المواقف الأخلاقية ومبرراته في ذلك، و هذا ما نحدده بوضوح في جملة الأسئلة التي نطرحها في إشكالية

---

1 : صلاح قنصوه ، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، بدون طبعة، التنوير للطباعة و النشر،بيروت، لبنان ، 2010، ص 13.

2 : على عبد الله الصغير ، مفهوم الأخلاق وخصوصيتها في النظرية الأخلاقية الكانطية ،مجلة الطريق ،العدد الأول، دار الينابيع، دمشق ،1990، ص 110 .

3 : ايمانويل كانط ، أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة : د/ محمد فتحي الشنطي ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية بيروت ،1969، ص 16.

البحث، ثم نعمد بعد ذلك لأن نبين التفسير الذي قدمه " كانط" لطبيعة القيمة الأخلاقية و نحن لا نروم في هذا العمل المتواضع، دراسة كل فلسفة كانط العملية ، ليس لأن مثل هذه الدراسات تفوق قدرتنا فقط، ولكن لأن اهتممنا موجه إلى تحديد الموقف الكانطي من نظرية القيمة الأخلاقية كما أشرنا إلى ذلك .

1. إشكالية البحث و منهج المعالجة :

سنحاول أن نتتبع بالدراسة و التحليل جملة من المشكلات،والتي يمكن تفصيلها كالتالي:

. إذا كان السؤال المركزي في فلسفة" كانط" هو معرفة كيف نؤسس عقلانيا العلم والأخلاق، فهل "كانط" في فلسفته النقدية كان يسعى إلى تأسيس نظرية في القيمة الأخلاقية، أم كان يسعى إلى كشف المبادئ العقلية التي تؤسس القيم الأخلاقية ؟. ما هو موقف "كانط "من النظريات الأخلاقية الطبيعانية و فوق الطبيعانية؟ وما هي جملة الأسباب التي دفعته إلى نقد المواقف الأخلاقية التي روج لها غالبية الفلاسفة الفرنسيين والانجليز في القرن الثامن عشر ؟ و ما مبرراته في ذلك ؟ما هو الأساس الذي أقام عليه " كانط" القيمة الأخلاقية ؟. ما طبيعة القيمة الأخلاقية في الفلسفة الكانطية ؟ هل هي مادية أم صورية خالصة ؟. هل القيمة الأخلاقية مستقلة عن الوجود أم تابعة له ؟ هل هي غاية في ذا□ا أم وسيلة ؟

. هل استطاع " كانط" في مشروعه النقدي أن يؤسس لقيم أخلاقية ؟

و للإجابة عن تلك التساؤلات، انتهجنا في هذا البحث المنهج التحليلي النقدي:

في جانبه التحليلي: يهتم البحث بعرض الأفكار الأساسية في فلسفة القيمة الأخلاقية عند "كانط"، كما اهتم التحليل أيضا بتوضيح العوامل الأساسية التي ساهمت في بناء نظريته للقيمة الأخلاقية.

أما في جانبه النقدي: فقد اهتم البحث بمناقشة أراء "كانط "تأييدا، أو تعديلا، أو رفضا.

2. هيكلة البحث:

أما المحتوى المعرفي لهذا البحث، فقد تشكلت بنيته من ثلاثة فصول في محاولة للإجابة عن تلك الإشكالات المطروحة سابقا:

الفصل الأول: كان عنوانه: الأخلاق قبل كانط . وينقسم إلى مبحثين : الأول نعرض فيه مفاهيم البحث (الأخلاق، الواجب و الإرادة الخيرة) والمبحث الثاني: تناولنا فيه النظرية الأخلاقية قبل كانط (في الفكر الشرقي القديم، في الفكر اليوناني وفي الفكر المسيحي) .

الفصل الثاني: يتمحور حول القيمة الأخلاقية في فلسفة "كانط"، و ينقسم إلى مبحثين، المبحث الأول حاولنا أن نقف فيه على أهم المنابع الفكرية للفلسفة الأخلاقية الكانطية . المبحث الثاني: تناولنا فيه القيمة الأخلاقية عند "كانط" من حيث أساسها، مركزين على أهم المقولات الأخلاقية التي وظفها " كانط " في فلسفته العملية،كمفهوم الإرادة الخيرة والواجب والقانون الأخلاقي، و كذا خصائص القيمة الأخلاقية الكانطية.

أما **الفصل الثالث:** فقد خصص للرؤية النقدية والأفاق المستقبلية. ويشمل أيضا على مبحثين. الأول منهما شكل رؤية نقدية للمشروع الأخلاقي الكانطي، وكان المبحث الأخير محاولة لرصد فلسفة كانط العملية في الخطاب الفلسفي الراهن. مع **خاتمة**:حولنا أن نستخلص فيها أهم نتائج البحث.

د. أسباب اختيار البحث:

هناك أسباب ذاتية وأخرى موضوعية دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع:

. الأسباب الذاتية: تتعلق بفضولنا المعرفي، كيف يفكر هذا الفيلسوف، وهل هناك ماهو مشترك بيننا وبينه بحكم إنسانيتنا الواحدة، كما لا نخفي اهتمامنا بتفكير هذا الفيلسوف واعترافنا بتأثيره البارز في تاريخ الفكر الفلسفي، هذا الاعتراف نلمسه عند الكثير من

الفلاسفة ومن بينهم "ماكسشيلر" "الذي يعترف في مقدمة كتابه "الصورية" بفضل "كانط"ويصفه بأنه مفكر وعملاق كبير لا يمكن تجاهل الحوار معه "[1].

الأسباب الموضوعية: تتعلق بما يلي:

أولا: سعينا من خلال هذه المحاولة المتواضعة أن تكون مدخلا أوليا لفهم أبعاد الفلسفة الأخلاقية عند "كانط" (خاصة نظريته في القيمة الأخلاقية)، وللوقوف على عناصر الجدة والتجاوزات التي جاءت بها.

ثانيا: لأننا لاحظنا أن "كانط"من الفلاسفة القلائل الذين تميزوا بيقين خلقي ظهر جليا في فلسفته الأخلاقية، فقد كان " يردد بيتين من الشعر مؤداهما: "إن اليقين الخلقي يقين ضميري تعدى حدود العقل"،كما كتب سنة1782يقول: "لا يوجد إلا أمر واحد أكيد ويقيني هو الواجب الخلقي" [2]، الأمر الذي لفت انتبهنا ودفعنا إلى التساؤل لماذا كل هذا اليقين الخلقي؟ وما مصدره؟ فكان هذا سببا من الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع، لعلنا نقف على ما يشبع فضولنا المعرفي.

---

1 : وفاء عبد الحليم محمود القاشوطى، القيم في فلسفة ماكسشيلر، الطبعة الأولى، 2005، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، مصر، ص211

2 : عبدالوهاب جعفر، الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة،بدون طبعة، دار المعرفة الجامعية، 2000الإسكندرية، مصر، ص13

ج. صعوبات البحث:

إن الصعوبات التي صادفتنا في البحث، فهي الصعوبات ذاتها التي تواجه أي طالب في هذه المرحلة ويمكن الإشارة إليها فيما يلي:

.أولا: صعوبة الرجوع إلى المصادر الأصلية،وصعوبة ترجمتها إن توفرت.

.ثانيا: قلة المصادر المتعلقة بموضوع القيمة الأخلاقية (خاصة وأن بحثنا محدد بالبحث عن القيمة الأخلاقية في فكر فيلسوف معين).

.ثالثا: مشكلة الترجمة، حيث أن أغلب الترجمات إلى اللغة العربية، هي ترجمة ثانية، أي ترجمة الترجمات، ففي المشرق العربي تتم الترجمة من اللغة الإنجليزية،التي هي ترجمة ثانية لما هو مكتوب بالألمانية أو الفرنسية أو أي لغة أخرى، ويحدث العكس في المغرب العربي حيث تتم الترجمة من اللغة الفرنسية التي هي أيضا ترجمة ثانية لما هو مكتوب بالألمانية أو الانجليزية غالبا، فإذا كانت أصلا الترجمة الأولى خائنة ومميعة للأفكار فماذا سيكون الأمر عند ترجمة الترجمة، وبسبب ذلك كانت اغلب الترجمات إلى العربية غير دقيقة، من شأنها أن تعيق مسار البحث أو تجهضه منذ البداية.

رغم ذلك حاولنا التغلب على تلك الصعوبات،إيمانا منا أن أي بحث لابد له من جهد وصبر،حتى يؤتى أكله بإذن الله.

الفصل الأوّل:

فلسفة الأخلاق قبل كانط

المبحث الأوّل : مفاهيم البحث:

أولا: مفهوم الأخلاق:

يُعرّفُ لالاند في معجمه الشهير علم الأخلاق (Ethics) يقابل كلمة (الأخلاق) بالإنكليزية (morals) وبالفرنسية والإيطالية morale وبالألمانية moral وهذه النظائر الأوربية أخذت من mores اللاتينية، وهي جمع (mos) ، ومن نظيرتها اليونانية جاء الاسم الآخر للأخلاق (ethica) في اللاّتينية والإيطالية، و (ethica) في الانكليزية،

و (ethipe) في الفرنسية، و (ethic) في الألمانية بقوله: علم موضوعه الحكم التّقويمي القائم على التمييز بين الخير والشّرّ .[1]

ويميز بين ثلاثة مفاهيم للأخلاق:

1- مجمل التعاليم المسلّم بها في عصر وفي مجتمع محدّدين، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم والحضّ على الاقتداء بها.

2- العلم العمليّ، وموضوعه سلوك النّاس (أو حتى الكائنات الحيّة عموماً، كما يرى سبنسر) بصرف النّظر عن الأحكام التّقويميّة التي يطلقها النّاس على هذا السّلوك، نقترح أن يسمّى هذا العلم (Ethograhie) أو (ethologie)

3- العلم الذي يتّخذ موضوعاً له مباشراً الأحكام التّقويميّة على الأعمال الموسومة بأنّها حسنة أو قبيحة، وهذا ما نقترح أن يُسمّى (علم الأخلاق).[2]

المفهوم الأوّل في الموسوعة الفلسفيّة هو الأخلاقيّة (Morality) ويشير هذا المفهوم إلى (شكل من أشكال الوعي الاجتماعي تنعكس وتثبّت فيه الخصال الأخلاقيّة للواقع الاجتماعي (الخير، الرفاهيّة، العدالة، الخ) والأخلاقيّة هي جماع قواعد ومعايير حياة الجماعة، وسلوك النّاس، تحدّد واجباتهم كلّ تجاه الآخر وتجاه المجتمع، أمّا المفهوم الثّاني فيقترب من علم الأخلاق الوصفيّ (Descriptiv) وهو مبحث خاصّ في علم الأخلاق يعنى بالدّراسة السّوسيولوجيّة، العيانيّة والتّاريخيّة لأخلاق هذا المجتمع أو ذاك، وهو يدرس العادات والأعراف والتّقاليد وأشكال الانضباط الاجتماعيّ المعمول بها، والمضمون الملموس للقواعد الأخلاقيّة، وبنية الوعي الأخلاقيّ، والمحتوى الاجتماعيّ للتّصوّرات الشّائعة حول الأخلاق.[3]

وضمن هذا المفهوم تنشأ مشكلة العلاقة بين علم الأخلاق من جهة والبيولوجيا والسّيكولوجيا والسّوسيولوجيا من جهة أخرى، وإذا كان الفصل سهلاً بين علم الأخلاق والبيولوجيا من حيث أنّ الأخيرة لا تختصّ بدراسة الإنسان، بل تشمل جميع الكائنات الحية، فإنّ مشكلة الفصل بين الأخلاق من جهة والسّيكولوجيا والسّوسيولوجيا من جهة أخرى أكثر صعوبة، مع التّذكير بأنّ فلاسفة الحياة؛ شوبنهاور، برغسون، نيتشه... الخ يعيدون الأخلاق إلى مبدإ العملية الحيويّة، وعلماء النّفس نظروا إلى الدّوافع الأخلاقيّة بوصفها ميولاً وأحاسيس (طبيعيّة) عند الإنسان، وقد لاقى هذا التّصوّر أتمّ صياغة له في نظريّات

1: لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات .بيروت- باريس، ط1 1996، ج10، ص: 370 .

2: المرجع نفسه، ص: 371.

3 : إيغوركون (إشراف)، معجم علم الأخلاق، تر: توفيق سلوم .دار التقدم- موسكو: 1984، ص:70.

الحسّ الأخلاقيّ حيث تستخلص المفاهيم والمبادئ الأخلاقية من الأحاسيس والانفعالات الأوّلية الأصليّة من استحسان أو استنكار، ورضا عن النفس أو استياء منها [1].

وظهرت مشكلة العلاقة بين علم الأخلاق وعلم الاجتماع بعد انفصال هذا الأخير عن الفلسفة في النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر ومحاولاته إدخال مسائل علم الأخلاق في نطاقه على اعتبار أنّ المناقشة الفلسفية لهذه المسائل لا تدخل مجال العلم.[2]

أمّا المفهوم الثالث فهو علم الأخلاق (Ethics) بالمعنى الفلسفي، وتعريفات "لالاند" الثّلاثة عند الدّكتور عبد الرّحمن بدوي هي:

أ. مجموع قواعد السّلوك مأخوذة من حيث هي غير مشروطة.

ب. السلوك المطابق للأخلاق، كحديثنا عن تقدّم الأخلاق مثلاً.

ج. أن النظرية تتجه نحو تحصيل نتائج معيارية كونها نظرية عن الخير و الشر .[3]

ويعقّب الدّكتور بدوي بأنّ التّعريف الأوّل متأثر بفهم كانط (kant) 1724-1804 للواجب والأخلاق، ثمّ يعرض آراء سبعة علماء أخلاق معاصرين في تعريف الأخلاق هم: لايبنز (1882-1954)، وجورج جوسدورف (ولد سنة 1912)، وليفي برول (1857-1939)، و فريدريك روه(1861-1909)، وماركس شيلر(1874 - 1928)، و جورد جورفتش.[4]

أمّا الدّكتور عادل العوّا فيذكر أنّ لالاند قد أجمل تعريفات الأخلاق في معجمه في دلالات أربعة : الأولى هي أنّ الأخلاق جملة قواعد السلوك المقبولة في عصر أو لدى جماعة من النّاس، وبهذا المعنى يقال: أخلاق قاسية، أخلاق سيئة، أخلاق منحلّة، والثّانية هي أنّ الأخلاق جملة قواعد السلوك التي تعتبر صالحة صلاحاً لا شرطيّاً، والثّالثة هي أنّ الأخلاق نظريّة عقليّة عن الخير أو الشّرّ وهذه هي الأخلاق الفلسفية، والدلالة الرابعة أخيراً هي أنّ الأخلاق جملة ما يتحقّق في العلاقات الاجتماعية من أهداف حياة ذات صبغة إنسانية أعظم[5]، لينتهي إلى قول أبسط في تعريف الأخلاق:

---

1 : إيغوركون (إشراف)، معجم علم الأخلاق ، نفسه ص: 73 .

2 : المرجع نفسه، ص: 71 ـ 72 .

3 : د. بدوي عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات- الكويت، ط:2، 1976، ص:8.

4 : د. بدوي عبد الرحمن، الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات- الكويت، ط:2، 1976، ص: 8- 23.

5 : زيادة، د. معن (رئيس التحرير) الموسوعة الفلسفية العربية. معهد الإنماء العربي (د.م) مج1 1986، ص: 38.

الأخلاق منظومة قواعد السّلوك التي ينبغي على المرء إتباعها ليحيا وفق طبيعته الحقيقية أو المرموقة، وإذا كانت الأخلاق تصاغ في الأديان والآداب على شكل مواعظ وحكم ونصائح، فإنّها في الفلسفة "منظومة منهجية، أي بناء منطقيّ يشتمل أوّلاً على تصوّر نظريّ عن الإنسان والعالم، وثانياً على مبدإ أساسي يُحكم بموجبه على مختلف طرز سلوكه في شتّى ظروف الحياة".[1]

أمّا الفيلسوف الأخلاقي الذي نفتقد عنده لنظرية عن الإنسان والعالم، فإنّه في الواقع لابدّ أن يكون معتنقاً لنظرية ما، وغالباً ما تكون هذه النّظريّة هي الفكرة السّائدة في الحضارة التي ينتمي إليها.[2]

وفي معجمه الفلسفي يقدّم الدّكتور جميل صليبا مادة (الأخلاق) ابتداء من التعريف اللّغوي، ليميّز بعد ذلك بين الأدب والتّعليم في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ثمّ يذكر المعاني التي تطلق عليها اليوم لفظ (الأخلاق) مثل :

الأخلاق النسبية: (مجموع قواعد السّلوك المقرّرة في زمان معين)، والأخلاق المطلقة: (مجموع قواعد السلوك الثابتة التي تصلح لكلّ زمان ومكان.)...الخ.[3]

ونلاحظ أنّ الدّكتور صليبا يختار عبارة (علم الأخلاق) لترجمة (la moral) وعبارة (فلسفة الأخلاق) لترجمة (Ethipue)وإن كان قد وضع الكلمتين الفرنسيّتين كمترادفتين في عنوان مادّة (الأخلاق)، وكذلك (Moral) و (Ethies) الإنكليزيّتين, واكتفى في اللاّتينية بـ(Moralis) .[4]

أمّا الدّكتور العوّا فجاء عنوانه ليضمّ المترادفتين بالفرنسية والإنكليزية والألمانية وهذا يلتقي مع تحليل الدكتور عبد الرحمن بدوي لأصل هاتين الكلمتين في اليونانية واللاتينية واللغات الأوروبية الحديثة .[5]

ثانيا : مفهوم الواجب:

يُعتبر الواجب واحداً من الرّكائز الأخلاقيّة التي تُشكّل قيم المجتمع وفضائله، فهو الدّافع نحو الخير والإصلاح، حيث يساهم في تحقيق التّعاضد المجتمعي، ويُنظِّم ما يصدر عن الفرد من أفعالٍ وسلوكيّات،

---

1 : نفس المرجع و الصفحة .

2 : المرجع نفسه، ص: 39 .

3 : صليبا، د. جميل: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة- بيروت 1982، ج1،ص: 5249.

4 : نفس المرجع ج1، ص: 48 .

5 : بدوي عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، نفس المصدر، ص: 7.

ويفهمه النّاس ويطبّقونه بناءً على عدّة عوامل و ظروف، وفي هذا المقام سوف نتطرّق إلى تعريفه في اللّغة والاصطلاح والشّريعة الإسلامية، ودلالاته الفلسفية:

1- مفهوم الواجب لغة:

يتّخذ معنى الواجب في اللّسان العربي عدّة معان، نستقيها من المعاجم العربيّة، ومن أهمّها على الإطلاق معجم لسان العرب لابن منظور فيقول عن كلمة واجب: وَجَبَ الشّيءُ يَجِبُ وُجوباً أَي لزمَ، وأَوجَبهُ هو، وأَوجَبَه الله، واسْتَوْجَبَه أَي اسْتَحَقَّه؛ يقال: وَجَبَ الشّيءُ يَجِبُ وُجوباً إِذا ثَبَتَ، ولزِمَ، ونَفَذ. يقال: وجب البيعُ يَجِبُ وجوباً، وأَوْجَبَه إِيجاباً أَي لَزِمَ. إذن فمعنى الواجب هو: اللّزوم، والثّبات، أي أنّه القدرة على الامتثال الدّائم للنّاهي والوازع الأخلاقي .[1] ويُعرّف الواجب في اللّغة العربيّة بأنّه اللاّزم، والمفروض، والمحتَّم من الأمور التي يجب على الشّخص القيام بها، فيُقال واجب عليك أي أنّك ملزم بالقيام به أو تركه، ووجب الشّيء أي لزم، وتلازم مع الشّخص: أي التصق به فلا مفرّ ولا مناص منه؛ فهو استحقاق لابدّ منه مهما اختلف المكان أو الزمان فيبقى ثابتاً وضروريّاً.

2- مفهوم الواجب اصطلاحاً:

يُعرّف الواجب اصطلاحاً بأنّه سُلوكٌ، أو فعل يَلْتزِم به المَرْء؛ نظراً لقناعته به ولضرورة تنفيذه، أو بسبب دوره أو مكانه المجتمعي، أو بسبب ما تَفْرِضه عليه القَواعِدُ والأعراف الأَخْلاقيّة أيضاً.

يبدو التزام الأفراد بالواجب أمراً معنويّاً؛ إذ لا يمكن لنا قياسه مُباشرة أو بواسطة مكيال مادي، فالعامل الذي يذهب لورشة البناء من أجل توفير لقمة العيش لعائلته، لا يبادر بقول: " أنا ذاهب إلى واجبي " عوضاً عن قوله : " أنا ذاهبٌ إلى عملي "، ممّا يعني أنّه تعبير معنوي يتشكّل في عواطف الفرد، ودوافعه السلوكيّة، ويُترجم بأعمال وتجارب حياتيّة متعددة.

3- مفهوم الواجب شرعًا:

هو ما طلب المُشرّع وهو "الله عز وجلّ " فعله من المُكلَّف وهو " المسلم " طلباً إلزاميا بصيغة تدلّ على ذلك، ويترتّب على القيام به الفوز برضاه فيما تكون العقوبة جزاء تركه أو مخالفته، كتحديد الصّيام واجباً شرعياً لقوله تعالى:﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾.[2] اتفق معظم علماء أصول الفقه والمذاهب الأربعة في تعريف الواجب على أنّه الفرض، عدا مذهب أبي حنيفة الذي رأى أنّ الواجب يختلف في بعض المواضع عن الفرض، وإن كانا بنفس المعنى أحياناً.

---

1 : ابن منظور، معجم لسان العرب، ص: 4766.

2 : سورة البقرة، الآية: 183.

4- دلالاته الفلسفية:

1- لالاند:

يعرّف صاحب كتاب المعجم التّقني والفلسفي لالاند الواجب بأنّه: الوجوب الأخلاقي الذّاتي الذي يرتكز على النداء الباطني بمعزل ومنأى ومبعد عن أيّة قاعدة خارجيّة كالدّين، وهو ينصرف إلى الامتثال الإلزامي الذي يتأسّس سلطة قهرية خارجية، و من ثمّة يلتقي هذا المعنى مع الدّلالات التي تطرّقنا إليها في الدلالة اللّغوية.[1]

2- ايمانويل كانط:

يصفه بأنه "ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون ".[2]

الواجب فعل إلزامي و إكراهي، تقوم به الذّات احتراما للقانون الأخلاقي الذي شرعته ليصير وعيا أخلاقيا، بناء على إخضاع الإرادة للعقل، وإخضاع التّصرّفات لقاعدة أخلاقيّة كونيّة منبعها الإرادة الخيّرة التي تعتبر مصدرا لكلّ وعي يتجسّد على شكل سلوكيّات وأفعال باعتبارها خضوعا للتّصوّر الذي كوّنته كلّ ذات عن طريق "العقل المحض"، كما أنّ خضوع الذّات للوعي الأخلاقي في أبعاده العقليّة الخالصة، لا ينظر إليه في هذه الحال إلا باحترام وإجلال كبيرين جدا، وفي هذا السياق يقول كانط: "أيها الواجب، أيها الاسم السامي الكبير، أنت الذي يستدعي خضوعنا...أنت الذي يقرّر فقط قانونا يجد في ذاته منفذا إلى أعماق نفوسنا، أنت الذي يكتسب من ذاته رغما عنّا إجلالنا، ذلك الإجلال الذي تنمحي أمامه كل نوازعنا وانحرافاتنا رغم كونها تعمل ضدّه بخفاء" .[3]

ثالثا : مفهوم الإرادة الخيّرة :

.لغة :

ورد في المعجم الرّائد:

- " أرادَ يُريد، أَرِدْ ، إرادةً، فهو مُريد، والمفعول مُراد

---

1 : لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة و تحقيق أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، 2001، ط2.

2 : إيمانويل كانط، تأسيس ميتافزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: د. عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ط1، ألمانيا، 2002، ص: 33.

3 : ايمانويل كانط ، نقد العقل العملي ، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 2011 ، ط1 ، ص:91.

• أراد الشَّيءَ راده؛ تمنَّاه، طلَبه وأحبَّه ورغِب فيه - أراد كثرةَ المال - أراد به خيرًا -أراد طلبَ العلم إرادة قومية- ﴿إِنْ أُرِيدُ إلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾

•أمرٌ يُراد: يُدبَّر في الخفاء.

•أراد اللهُ الشَّيءَ: شاءَه: ﴿إِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾

•أراد بهذه الكلمات كذا: قصَد بها كذا - أردت بموقفي هذا أن أثبت لك حُسن نيّتي، ...-أراد - إرادة

1- أراد الشيء: شاءه، رغب فيه. 2 - أراد الشيء: أحبه. 3 - أراده على الأمر: حمله عليه، دفعه إليه.[1]

- الدّلالات الفلسفية للإرادة:

1- لالاند:

ورد في موسوعة لالاند أنّ الإرادة "**صورة الفعالية الشّخصيّة** التي تتضمّن في شكلها التام تمثّل: الفعل الواجب إنتاجه، ووقفا آنيا للنّزوع نحو هذا العمل، وتصوّر الأسباب التي يجب القيام بها أو عدم القيام بها، الشعور بقيمة هذه الأسباب، قرار التصرف بموجبها، والتّوصّل إلى التنفيذ أو الامتناع النهائي عنه." [2]

2- صليبا:

الإرادة "تصميم واع على أداء فعل معين ويستلزم هدفا ووسائل لتحقيق هذا الهدف، والعمل الإرادي وليد قرار ذهني سابق."[3] ولها في الفلسفة معان عدّة فهي: "نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه " وهي القوة التي هي مبدأ النزوع؛ وتكون قبل الفعل." وهي أيضا: " اعتقاد النّفع أو ظنّه، وقيل ميل يتبع ذلك."[4]

3- الجرجاني:

جاء في التّعريفات للجرجاني: "الإرادة صفة توجب للحيّ حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه، وفي الحقيقة هي ما لا يتعلق دائما إلاّ بالمعدوم، فإنّها صفة تخصص أمرا ما لحصوله ووجوده كما قال الله تعالى: ﴿إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾- يس: 82- الإرادة ميل يعقب اعتقاد النفع ".[1]

---

1 : جبران مسعود، معجم الرائد، دار العلم للملايين، 1992، ط2.

2 : أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة وتحقيق: أحمد خليل، عويدات للنّشر والطباعة، 2001، ط2.

3 : مدكور ابراهيم، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع، 1983، ص: 210.

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

4- إيمانويل كانط:

"من كل ما يمكن تصوّره في العالم، بل وخارج العالم بعامّة، ليس ثَمَّ ما يمكن أن يُعدّ خيرا بدون حدود أو قيود، اللهم إلا الإرادة الخيّرة. "

بهذه الجملة الرائعة بدأ كانط القسم الأوّل من كتاب (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق)، وهو يقصد منها أنّ الإرادة الخيّرة هي وحدها التي يمكن أن تعدّ خيرا في ذاته، أو خيرا مطلقا، أو خيرا غير مشروط، وبعبارة أوضح نقول إنّ الإرادة الخيرّة يجب أن تكون خيرّة في كلّ الظّروف، ومهما كانت الأحوال، فينبغي أن تكون كذلك دائما بمعنى أنها لا تكون خيّرة في ظرف، وغير خيرّة في ظرف آخر، ولا تكون خيّرة كوسيلة لغاية، وشرّيرة كوسيلة لغاية أخرى، وعلى الجملة فإنّ خيرها لا يتوقّف علي أيّ شرط أو ظرف أو رغبة أو غاية، وهي إذن خير مطلق وغير مشروط أبدًا، خير في ذاتها لا بالنسبة إلي أي شيء أخر.[2]

"المبدأ الأخلاقي الوحيد الّذي يعتبره النّاس خيرا بغير تحفّظ هو الإرادة الصالحة، أمّا مواهب الحظّ كالمال، والجاه، والسلطة، ولذّات الحياة علي اختلافها، فلا يراها الضّمير العامّ خيرات الذات؛ والسّبب في ذلك أنّها لا تعيّن بأنفسها طريقة استعمالها، ولكنّها مجرّد وسائل تستخدمها الإرادة كما تشاء فتكون أحيانا كثيرة مصدر إغراء سيّئ وتسخّر لأغراض مذمومة ".[3]

" الإرادة الصالحة خيّرة بذاتها لا بعواقبها، وتظلّ خيّرة حين لا تستطيع تنفيذ مقاصدها، مادامت قد عملت وسعها في هذا السبيل، وما هي الإرادة الصالحة ؟ لأجل تحليلها كما تبدو في الضّمير العامّ يجب إرجاعها إلي معنى (الواجب)؛ وهو معنى يمثّل لنا الإرادة الصّالحة مفروضة علينا إذ أنّ طبيعتنا ناقصة، وبسبب هذا النّقص لا تكون إرادة صالحة بالضرورة ".[4]

---

1 : الجرجاني علي بن محمد، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، 2004.

2 : عبد الرحمن بدوي، ميتافيزيقا الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، 1979، ص: 41.

3 : يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص: 248.

4 : المرجع نفسه، ص: 248.

المبحث الثّاني: النّظريّة الأخلاقيّة قبل كانط:

- الأخلاق في الفكر الشّرقيّ القديم:

تمهيد:

من المستحسن قبل التّطرّق إلى موضوع الأخلاق عامة " الخير والشر " أن نتحدّث عن الثّقافة الشّرقيّة القديمة، ونحدّد المقصود بهذه الثقافة، ذلك أنّ مسألة التّحديد المكاني أمر ليس بالهيّن؛ لأنه ينبغي التّمييز بين الإطار الجغرافي لهذه الثقافة، وهو الشّرق القديم المكوّن من إقليم الشّرق الأقصى (بلاد آسيا الشرقية: الصين والهند)، وإقليم الشّرق الأدنى (بعض بلاد المتوسط الشرقي: تركيا وبلاد الشام ومصر)، وإقليم الشّرق

الأوسط (بلاد غرب آسيا: إيران، شبه الجزيرة العربية، والعراق)، وقد نبعت منها الثّقافة الشّرقية في أصولها من جهة، والدّول التي تأثرت بثقافة الشرق دون أن تكون هذه الثّقافة أصيلة فيها أو نابعة منها من جهة أخرى، وهذا الأمر جرى على الحضارة الهندية؛ "فهذه الحضارة التي يطول ذكرها في الكتب العربيةّ على أنها مورد من الموارد التي اشتقّت منها الحضارة الإسلاميّة ليست حضارة أصيلة، أي أنّها في أصولها البعيدة لم تنشأ على ضفاف أنهار الهند الشمالية، بل قامت على أساس من الحضارة السّومرية، ونقلت إلى هناك، ونمت في البيئة الهنديّة، ثمّ تأصّلت وازدهرت مرّة بعد مرّة."[1]، وذلك لا يمنعنا أن نقول: " إن التّأثّر بالهنود كان يحصل بالطّريق المباشر (تجّار وعمال ومسافرون وأطبّاء وصيارفة ودعاة) قبل الإسلام وبعده، كما كان يحصل أيضا عن طريق كتب الرّحلات العربية ". [2]

أما المثال الثاني لهذه التأثيرات الثقافية فيظهر في علاقة الثقافة الغربية بنظيرتها الشرقية، ذلك أنّ الأفلاطونية المحدثة (الأفلوطينية)[3] **مثلا كانت تطويرا لمذهب صاحب الجمهورية**، ولكنّ التربة التي ترعرعت فيها هذه الفلسفة لم تكن أرض اليونان والثقافة الغربية، بل كانت أرضا شرقيّة (الإسكندرية) بعد أن دخلها الإسكندر المقدوني وأدخل إليها الثقافة اليونانية، وعلى الرغم من أنّ الإسكندرية ظلّت على علاقات وطيدة مع أثينا، فإنّها تميّزت بطابع خاص في نشاطها الثقافي هو طابع المزج بين الثقافتين الأصلية والوافدة، وأسباب ذلك تاريخية بعيدة؛ " فخلال العصرين الهلينسي والروماني ازداد التحام الثقافتين الشرقية واليونانية وتداخلت مكوّنات كلّ منهما مع الأخرى فأصبح الشّرق هيلينيًّا، والعالم الهيليني شرقيًّا، وقد عبّر عن هذا الاتّجاه الفيلسوف الرّواقي "وزيدونيوس" الذي جمع بين الفلسفة والدين في نطاق الرواقية ".[4]

- أوّلا: الأخلاق في الثّقافة الهنديّة:

يرصد الدّارسون فترتين هامّتين في تاريخ الفلسفة الهندية؛ الفترة الأولى التي يصطلح عليها بالمرحلة الفيديّة [5] (نحو 1500 ق م- 700 ق م)، والفترة الثانية التي يصطلح عليها بالمرحلة الملحميّة (800 ق م- 200 ق م)

---

1 : حسين مؤنس، الحضارة، عالم المعرفة، عدد: 237، 1998، ص: 229.

2 : علي زيعور، الفلسفات الهندية، دار الأندلس، دار الأندلس- بيروت،ط2.

3 : نسبة إلى أفلوطين (204 م- 270 م) فيلسوف صوفي زاهد، ولد بمصر، وتعلّم في الإسكندرية، وتأثّر بأفلاطون، وهو مؤسس الأفلاطونية الحديثة، حاول التّوفيق بين الفلسفة والدّين، وجمع تعاليمه في التاسوعات.

4 : أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص: 352.

5 : الفيدية: نسبة إلى veda، وهي كلمة سنسكريتيّة مشتقّة من الأصل ved بمعنى يعرف، والمقصود: أقدم الكتب الهندوسيّة المقدّسة.

ونولي عنايتنا في هذا المبحث بالمرحلة الثانية خاصة، فخلال هذه الفترة تمّ تأليف رسائل عن العدالة والاستقامة الأخلاقية (نصوص الدارماشاسترا)، وقد دارت هذه الرّسائل في المقام الأول حول تنظيم حياة الفرد والمجتمع، وارتبطت بقواعد محدّدة للسلوك، أمّا (المانوشاسترا) فتوضّح كيف يمكن ضمان العدالة والنّظام في المجتمع على الملك والمؤسسات."[1]

وفضلاً عن سمات الفلسفة الأخلاقيّة الهندية هذه- والتي توصف بتوجّهها العملي- ثمّة ميل واضح في الفكر الهنديّ إلى افتراض وجود عدالة أخلاقيّة كليّة ينظر من خلالها إلى العالم" على أنه مسرح أخلاقي كبير تديره العدالة، وبموجب هذا التّصوّر يصير كلّ شيء - خيّرا أو شرّيرا أو محايدا - مكسبا يستحقّه من يصل إليه."[2]

ويعزو الدّارسون للحضارة الهنديّة قيام حضارة "الجوبتا " التي ازدهرت فيها بين 375- 475 م والتي قامت أساسًا على عبادة هندية أصيلة تدور حول آلهة أسطورية تدعو إلى مبادئ أخلاقيّة قريبة ممّا كانت تدعو إليه البوذيّة، ذلك أنّ البوذية "[3] كانت أوّل أمرها ثورة على الكُهّان الذين اتّجهوا إلى السّيطرة على عقول الناس، فذهب بوذا إلى الدعوة إلى الفضائل، والتّخلّي عن الدّنيا، والوصول إلى الكمالات، ثمّ إلى عالم السّعادة الرّوحية والنّفسية عن طريق السّلوك الحسن وتصفية القلوب."[4]

وتأكيدا للطّابع العمليّ في الأخلاق البوذيّة، فإنّها ترسم الطّريق النّبيل بتحديد الحقائق الأربع الّنبيلة للاستنارة (الرسالة الأساسية للبوذية)، وهذه الحقائق هي:

1- " هذه الحياة ألم، ولا شيء فيها غير العذاب والأوجاع.

2- سبب الألم هو الجهل، والجهل يولّد الرّغبة، والرّغبة تولّد من الجهل.

3- التّغلّب على الجهل يؤدّي إلى التّغلّب على الرّغبة، والقضاء على الجهل يقضي على الألم.

---

1 : جون كولر، الفكر الشرقي القديم، عالم المعرفة، عدد: 199، 1995، ص: 39، وينظر أيضًا: لويس صليبا، أقدم كتاب في العالم: ريك فيدا وينظر أيضًا: علي زيعور، الفلسفات الهندية، ص: 104- 107.

2 : المرجع نفسه، ص: 33.

3 :البوذية: المذهب الذي قال به جون سيدهارت (563 ق م- 483 ق م) في شمال الهند في القرن السّادس ق.م، واستهدف في جوهره التّحرر بنور البصيرة واعتمد على التأمل للوصول إلى "النيرفانا" أي: الانطفاء أو الإخماد، والخلوّ من المعاناة، جون كولر: الفكر الشّرقيّ القديم، عالم المعرفة، عدد: 199-1995، ص: 42.

4 : المرجع نفسه، ص: 292.

4- الممّر ذو الثّماني شعب، هو الذي يقود إلى إزالة الألم، ومن يقطع هذه الشّعب يستأصل جذور الشّقاء الثّلاثة (الشهوة والكره والجهل)، إنّه يتحرّر بعد اجتياز الشّعب التي هي: صحّة الفهم والنظر المستقيم المتخلص من المزاعم والأوهام والمتطير من الأحكام المسبقة والمتميز بالتسامح والعمق (...).[1]

ويقوم هذا الطريق الوسط الذي يلخّص طريقة الحياة التي تميز البوذية باعتبارها فلسفة عملية على المبادئ الثمانية التي تشكّل الحقيقة النبيلة الرابعة، وهذه المبادئ هي: سلامة الرأي، سلامة النّية، سلامة القول، سلامة الفعل، سلامة العيش، سلامة الجهد، سلامة الوعي أو الانتباه العقلي، وسلامة التركيز.

وعموما فقد استجابت فلسفات الهند لدوافع عملية وتأملية معا شأن الفلسفة اليونانية؛ ففي المستوى العملي نصّت الفلسفة الهندية على الأشكال المألوفة من المعاناة (المرض، الجوع، الوحدة....) أما في المستوى النظري فقد عرّفتنا بحبّ الإنسان الفطري لفهم التجربة العملية وتنظيمها قصد البحث عن سبيل التغلّب على أشكال المعاناة المختلفة، وتأتي اليوغا[2] في مقدمة أشكال التخلّص من المعاناة، إذ تحلّل هذه الممارسة الرّياضيّة طبيعة الذّات وتوضّح كيف يمكن تحقيق الذّات الخالصة أو النّقيّة.

- الضّوابط الأخلاقيّة في اليوغا:

تبدأ اليوغا بمجموعة من القواعد أو الأوامر الأخلاقية التي يقصد بها إعادة توجيه إرادة الشخص وأعماله، وبموجب ذلك يتوقّع من الشّخص أن يتصرّف انطلاقا من الإشفاق المفعم بالتّعاطف حيال الآخرين (كلّ المخلوقات الحية) ويمثّل هذا التّصرّف الضّابط الأخلاقي الأوّل، أمّا الضّابط الأخلاقي الثاني فيتعلّق بالكلام؛ ذلك أنّ الكلام ينبغي أن يسهم في رفاه الآخرين، ويتعيّن تجنّب النّوايا السّيّئة والكلمات التي تؤذيهم (الحديث الأجوف والثّرثرة والكذب).

أمّا الضّابط الأخلاقي الثّالث فهو عدم السّرقة، والضّابط الرّابع هو عدم التّشبّث بالحظر المفروض على السّرقة إلى مستوى أكثر عمقا حتى لا يقضي على الرغبة في امتلاك الخيرات المشروعة، أمّا خامس هذه الضوابط فوجه ضد النشاط الجنسي، لأنّه بقدر انطلاق هذا النّشاط من "الأنا " وتغذيته له، فإنّه يشكّل عائقا أمام وعي بالذات ينبغي القضاء عليه.

- أمّا في مستوى الالتزامات الرّوحيّة فتقوم اليوغا على ثلاثة ضوابط:

---

[1] : ينظر في تفصيل هذه الحقائق الأربعة، علي زيعور، الفلسفات الهندية، ص: 269-272.

[2] : اليوغا: كلمة سنسكريتية دخلت اللغة الإنجليزية سنة 1684، وتعني حرفيا النير والاتحاد، و هي تشير إلى مدرسة على جانب كبير من الأهمية في الفلسفة الهندوسية، أثّرت بقوة في الفكر الهندوسي، ويعدّ جانبها العمليّ أهمّ من النّظري، ذلك أنّ التّقليد الهندي الهندوسي أو البوذي على حدّ سواء يدرج تحت اسم اليوغا مفاهيم من قبيل التحكّم والتّرويض تقنية للخلاص ترمي إلى تحرير الرّوح من حيز الجسد عن طريق تمارين نفسية وجسديّة.

الأوّل: يتعيّن على المرء مراعاة النقاء في الفعل والتفكير والكلمة، مع نظافة الجسم وضرورة تجنّب كلّ أشكال التّلوّث الاجتماعي والشعائري.

الثاني: ينبغي أن يرضى المرء بما لديه دون أن تقلقه الأحداث والظروف، فإنّ من شأن هذا الرضا أن يساعده على استشعار إحساسٍ باستقلال الذّات الحقّ.

أما الثّالث: فهو النّزعة إلى الزّهد أو التّقشف، وذلك بالقيام بالعديد من الأنشطة التي تستهدف نكران الذّات وكبح جماح شهواتها.[1]

ونجد في المذهب الصّوفي الأوبانيشادي أنّ "الأخلاق تدعو إلى القيام بواجبات من شأنها المحافظة على الجماعة أو على الاستمرارية، فالأخلاق مجموعة وصايا أو مثل عليا وتمثّلات مجتمعية تمجّد الخير- كما يراه المجتمع - وترفض الشّرّ و السّوء، وهنا تبرز نظريّة الدّهارما (القانون)، أي ضرورة تطبيق الواجبات، وتتعلّم الأخلاق أنّ على البرهمي مثلا القيام بواجبات نحو الطبقة، وأرواح الأسلاف والكتب المقدّسة، وحفظ الأملاك وتأسيس أسرة... وتعلّمه آدابا عامّة واحترام ذويه وأقاربه وضيوفه، وتملك الانفعالات، وقول الصّدق(...)، وأن لا يسرق أو يزني أو يسكر.[2]

- ثانيا : الأخلاق في الحضارة الفارسية:

لقد قامت الغنوصية بترسيمة عامّة للوجود، وضعت الله على قمّته وجودا معقولا مفارقا للمادّة غير مدرك على الإطلاق، ومن هذا الوجود صدرت **الأيونات** متتابعة في نسق زوجي؛ كل زوج مكوّن من ذكر وأنثى، وكلّما ابتعدت **الأيونات** عن الوجود الأوّل ازدادت كثافة وقلّت مفارقتها للمادّة"، ويحدث الصّراع العارم في الإنسان بين قوى الخير وقوى الشّرّ، فمن كانت فيه طبيعة الغنوص عاد إليها ربّانيّا، ومن تغلّبت فيه طبيعة المادة لم يرتفع عن عالمه الأدنى، ومن تساوت فيه الطّبيعتان حدث الصّراع، فقد يتغلّب الخير، وقد يتغلّب الشّر، وتقوم هذه الفلسفة على سؤال يلخّص محتواها ويبرز إشكالاتها، مفاده:" إذا كان الله خيرا محضا فكيف صدر عنه شرّ محض؟ لقد حلّ حكماء الفرس القدامى المشكلة وذلك بإيجاد أصلين للوجود (إلهين للوجود)؛ إله خير هو النّور، وإله شرّ هو الظّلام".[3]

---

1 : جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص: 100-102.

2 : علي زيعور، الفلسفات الهندية، ص: 131.

3: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندريّة، 1965، ج1، ص: 186، وينظر أيضا جيفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، عالم المعرفة، عدد: 173- 1993، ص: 44.

وهكذا تلاحقت المذاهب، وأصبحت الثنائية بين الله والمادّة عنوانا على الغنوصية، وفي نطاق هذا التّصوّر عالجت الزرادتشيّة[1] أيضا مسألة الخير والشّرّ، وهل يصدران عن مبدأ واحد أم مبدأين، وقد أخذت الزرادتشيّة بمبدأ الثنائية في مذهبها الوجودي والأخلاقي.

وعلى منوال الزرادتشيّة نسجت "الديصانية (أصحاب ديصان)، فقد أثبتوا أصلين: نور وظلام؛ فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا، و الظلام يفعل الشّرّ طبعا واضطرارا، فما كان من خير ونفع وطيب وحسن فمن النور، وما كان من شر وضرر ونتن وقبح فمن الظلام ".[2]

ولم تنب المزدكية[3] عن التّصوّر الثنيوي للعالم على الرغم من أنّ "مذهبها في الأصول والأركان يقوم على عناصر ثلاثة: الماء الأرض والنّار، ولكنّها لما اختلطت حدث عنها مدبّر الخير ومدبر الشّرّ، فما كان من صفوها فهو مدبّر الخير، وما كان من كدرها فهو مدبّر الشّرّ".[4]

- ثالثا : الأخلاق في الفلسفة الصّينيّة:

في الجزء الوسط من الشّرق الأقصى ظهرت ثقافة على قدر كبير من الاتّصال بالثّقافتين اليونانيّة، والفارسيّة هي الثّقافة الصّينية، وذلك أنّ "آسيا لم تكن مجهولة لدى البيزنطيّين والسّاسانيّين لأنّه كانت ثمّة اتّصالات دبلوماسيّة وعسكرية وتجارية بين هاتين الإمبراطوريّتين العظيمتين في الشّرق الأدنى وبين شعوب آسيا الوسطى قبل ظهور الإسلام بمدّة طويلة ".[5]

وتظهر المسائل الجوهريّة للفلسفة الصينية في السؤالين الآتيين: كيف يمكنني تحقيق التناغم مع الإنسانيّة بأسرها، وكيف يمكن تحقيق التناغم مع الطبيعة؟

1: الزرادتشية: نسبة إلى زرادشت أو زورواستر (628-651 ق.م) نبيّ الفرس القدماء ومصلح ديانتهم الأولى، وتقوم الزرادشتية على أنّ الحياة تعلّمنا انّ الله هو الموجود الأعظم والأفضل والأسمى من حيث الفضيلة والاستقامة والخير. ينظر: جفري بارندر، المرجع السابق، ص: 116- 118.

2: الشّهرستاني محمّد بن عبد الكريم، الملل والنّحل، دار الكتب العلميّة، ط2، 1992، ص: 251.

3: المزدكية: مذهب إيراني قديم ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد، في أيّام قباذ والد أنوشروان، وينسب إلى مزدك مؤسّسه ومحرّر نصّه المقدّس المسمّى الأفستا، وكانت التقاليد الإغريقية ترى في مزدك المشرّع للفرس وأمير المجوس ومؤسّس علم التنجيم، أمّا الأوربيّون في عصر الأنوار فقد اكتشفوا أنّ الدّين الذي يصدر عنه ما زال حيّا، ويعتبرون مزدك باعث ديانة التوحيد خلافا لما يعتقد من أنّه موسى.

4: المرجع نفسه، ص: 250.

5: ج.شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، عالم المعرفة، عدد: 8، 1983، ج1، ص: 176.

يُعنى هذا السّؤال بميل هذه الفلسفة المتزايد إلى التّوحيد بين الطبيعة المادّيّة وطبيعة الإنسان وكذا تناغم المرء مع نفسه؛ فإن كون المرء في حالة تناغم مع نفسه يمثّل الأساس الضّروري لتحقيق التناغم مع الآخرين، وهذا التّناغم المزدوج مع النفس ومع بقية الإنسانية هو الخير الأسمى في هذه الفلسفة.[1]

وينجم عن هذا التّصوّر سؤالان آخران مؤدّاهما: كيف يمكنني أن أكون خيّرا؟ وما هو أساس الخير؟

والإجابة عن هذين المطلبين ليست إجابة مباشرة أو آنية، وإنّما تُلتمس فيما يطلقه بعض الدّارسين على هذه الفلسفة من أنّ "نغمتها الأساسية هي النّزعة الإنسانية؛ فقد احتلّ الإنسان والمجتمع اهتمام الفلاسفة الصّينيّين، وألقت المناقشات الأخلاقيّة والسّياسيّة بظلالها على التّأمّلات الميتافيزيقيّة"[2]، ولقد ظلّت الفلسفة الصّينيّة تؤكّد أهمية المحافظة على الحياة الإنسانيّة العظيمة ورعايتها في تصوّر سياسيّ وأخلاقيّ تشكّله في المقام الأوّل مبادئ التاوية[3] والكونفوشية[4].

لقد كانت التاوية تعبيرا عن الأزمة الأخلاقيّة القاسية التي تردّت فيها الصّين قبل قرنين من ظهور هذه الفلسفة، ولذلك اختار هذا المذهب أن يكون إصلاحيّا يقدّم بديلا للأوضاع اليائسة، فدعا "لاوتسو إلى حياة بسيطة ومتناسقة يتمّ فيها التّخلّي عن دافع الرّبح، وتنحية الحذق جانبا والتّخلص من الأنانية وتقليل الرّغبات"[5]، وظلّت هذه الفلسفة تؤكّد الحاجة إلى الرجوع إلى نهج الطبيعة درءا للطّمع والرّغبة، ودفعا للمعاناة في حياة الناس وقتئذ، وقد نبعت التاوية من القلق إزاء الأوضاع الاجتماعية الجديرة بالإدانة، وقوام الموقف التاوي هو "أنّ حيل البشر وأفاعيلهم تفضي إلى الشّرّ والتعاسة، ويتعين عليهم للعثور على السلام والرضا أن يتبعوا طريق الكون(تاو الكون)، وأن يحققوا الاتّحاد مع هذا التاو."[6]

1: ج.كولر، الفكر الشرقي القديم، ص: 21- 23.

2: المرجع نفسه، ص: 330.

3: مذهب فلسفي أخلاقي صيني ينتسب إلى " لاوتسو " مؤسّسه (604 -517 ق.م)، ألف كتاب تاوتي كينج أي كتاب الطّريق إلى الفضيلة.

4: الكنفوشية: مذهب أسّسه كونفوشيوس (551- 479ق.م) وهو من أشهر المذاهب الفلسفية الأخلاقية للصّين القديمة، ظلّت تعاليمه مؤثّرة في الحياة الاجتماعية والسّياسيّة والفكريّة للشّعب الصّينيّن كما ظلّ الفكر الكنفوشي مطبوعا بروح دينية دون ان يكون دينيا بالمعنى الكامل، ولم تكن غاية مؤسّسه ولا تلامذته من بعده ان يجعلوا منه نظاما طقسيا طائفيا لأنّه في الأصل مستوحى من العقائد القديمة القائمة أساسا على احترام الغير والتّسامح والتوازن بين الحقّ و الواجب وحب الأبناء والأقارب تحقيقا للتّناغم والانسجام مع الآخرين.

5: المرجع نفسه، ص: 335.

6: المرجع نفسه، ص: 374-375.

ولم يكن عصر "لاوتسو" أفضل حالا من عصر "كونفوشيوس" فقد اتّسم عصر هذا الأخير بالتفكّك السّياسي والاجتماعي، وهو ما كان له كبير الأثر في النّظام الأخلاقي، لذلك اتّجهت جهود الرّجل إلى إصلاح حال المجتمع باعتماد المبدأ القائل: "كيف يمكن تحقيق الخير والسّعادة"؟

إنّ النّاظر في جهود تعاليم كونفوشيوس يدرك أنه يمكن للمرء ان يصبح عظيما في السّلوك الشّخصي من خلال تطويره لجوانبه الغنسانية الداخلية، فضلا عن علاقته مع الآخرين، عندئذ سينتشر الخير وتتحقّق السّعادة، ولتحقيق هذه الفضائل يتعيّن على المرء اتّباع هذه المبادئ الأربعة:

1- ين (طيبة القلب الانسانية)، وقد ترجمت هذه الكلمة بعبارات كثيرة منها الفضيلة، الإحسان، الرجولة ، الحق، الطابع الأخلاقي، الحب والإخاء الإنسانيّان.

2- لي (قواعد اللّياقة وآداب المجتمع التي تحكم العادات والمراسم والعلاقات التي تمّ الاعتراف بها من خلال ممارسة النّاس لها عبر العصور).

3- هيساو (ولاء الأبناء للآباء، الاحترام الأخوي، وهو ما يعني فضيلة توقير العائلة واحترامها).

4- يي (الاستقامة)، و ينظر الرجل الأسمى إليها باعتبارها جوهر كل شيء، وهو يلتزم بها بحسب مبدأ آداب المجتمع.

على أن "كونفوشيوس" لم يُعنَ بتقديم الحلول الجاهزة للإنسان والمجتمع فحسب، وإنّما كان معنيّا أيضا ببحث أسباب تردّي الصّين القديمة في الأزمة السّياسية والأخلاقية؛ فرأى أنّ مشكلات الشعب تنبع من السلطة الحاكمة التي تمارس بغير مبدأ أخلاقي، ولمجرّد مصلحة الحاكم ورفاهيته، ولذلك جرّدت الكونفشية مبدأ جريئا من مبادئ الإصلاح يقول: "أنجز للنّاس ما كنت حَرِيًّا بانجازه لنفسك ".[1]

وإجمالا فقد وجّهت الفلسفة الصّينيّة اهتمامها للأخلاق العمليّة المرتبطة بفحص أحوال النّاس فردا فردًا والمجتمع كتلة، فضلا عن اهتمامها -ككّل الفلاسفة فلسفة أخلاقية - بالقضايا الميتافيزيقية المحيرة (العالم، الكون، الطبيعة، الخلق...)، فالكونفوشية مثلا لم تبحث عن أساس الطيبة والأخلاق خارج البشر، ذلك أنّ داخل الإنسانيّة ذاتها يوجد مصدر الطيبة والسعادة الإنسانيتين وبنيتهما"[2]، ولقد كان كفيلا بان يَسِم الفلسفة الصّينية بالنّزعة الإنسانية أكثر من وسمها بالطبيعية.

تبينّا في الفلسفات القديمة الشرقية على اختلاف ظروف نشأتها وأمكنة رواجها وجوهًا عديدة من التّباين والتّقارب، ولعل أهمّ ما يلف بين هذه الفلسفات أنها أثارت موضوع الأخلاق وعُنيت به عناية فائقة، لا

1: جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص: 374-375.

2: المرجع السّابق، ص: 333 .

بوصفها مبحثا ميتافيزيقيا مجردا فحسب، بل بوصفها أيضا مسألة عمليّة على صلة وثيقة بواقع المجتمعات التي نبعت منها وبتصوّراتها لموضوعات السّلوك القويم الذي يحقّق التّوازن بين الجانبين الرّوحي والمادّي للإنسان، ومن هذا السلوك القويم تنبثق مباحث أخلاقية أساسية تجمعها ثنائيات من قبيل الخير والشر والنافع والضار، والجميل والقبيح، وغيرها، ولقد حدّدت هذه الفلسفات الجهة التي ينطلق منها فعل الخير أو الشّرّ ممثّلة في الإنسان أساسا، ولذلك اشترطت الفلسفة الشّرقيّة على هذا الإنسان أن يعمل على تحقيق الفضيلة والخير وحبّ الآخرين أساسا في التّعامل حتى يحصل التناغم مع المجموعة، ثمّ ألفينا في هذه الفلسفات أيضا عناصر عديدة تترجم عن الصيغ المشتركة بين المجتمعات البشرية على اختلاف الأعصار والأقطار، وقد مثّلت هذه العناصر في الفلسفات القديمة لَبِنات على أساسها بنيت الثقافة العربية في القرون الخمسة الميلادية الأولى حتى ظهور الإسلام في أرض العرب.

الأخلاق في الفكر اليوناني:

أوّلا: "أرستيب القورينائي"(ARISTIPPE) (435-355 ق.م):

هو أحد الذين تكلّموا عن القيمة الأخلاقية من منطلق اللّذّة في الفكر الفلسفي اليوناني؛ فالخير في رأيه ما يحقّق لذّة وسرورا، والشّرّ ما يحدث ألما وأذى، يقول:" اعمل كلّ ما تشتهيه واتّخذ لذلك في نفسك مقياسا،

فلا يجوز أن تطبّق قوانين الأخلاق على الفرد من الخارج، ولا أن تفرض عليه من الجماعة فرضا"[1]، من الواضح أنّ "أرستيب" يجعل من اللّذة الفاعل الوحيد الذي تصبح بمقتضاه التجربة الإنسانية ذات قيمة وتكتسي صبغة أخلاقية، فلا ينبغي إذًا ازدراء الحياة، بل يجب الإقبال عليها والاستمتاع بلذتها، و" اللّذة تنشأ حالما يزول الألم، وإذا انتفى كلّ ألم فهناك اللّذة العظمى"[2].

إنّ الحكيم في نظر"أرستيب" هو من يرسم لنفسه طريق السعادة ويحاول أن يستمتع بالحياة ويظفر بما هو لذيذ فيها، ويتجنّب قدر المستطاع الألم، عليه أن يصغي إلى لذّات الطبيعة لأنّها أصواتها ونداؤها، فلماذا الخجل والحياء؟

وخلاصة القول أنّ غاية الفعل الخلقي وقيمته عند القورينائيين تكمن فيما يحققه من لذات دون تمييز أو تفضيل بعضها على بعض، فما يهمّ هو أن تكون حاضرة، أمّا اللّذّات الماضية التي نتذكّرها أو المستقبلية التي نتوقّعها فليست لها قيمة.[3]

- ثانيا: " أبيقور"(EPICURUS) (341-280 ق.م):

أرجع بدوره القيمة الأخلاقية إلى اللّذّة، والفعل الأخلاقي عنده يكون خيرا بقدر ما يحقق لنا من لذّات "فالعلم الطبيعي ليس مطلوبا لذاته لكن بمقدار ما يجعلنا نعيش حياة لذيذة سهلة، والخير الأسمى هو اللّذة الدائمة"[4]، فالإنسان الأخلاقي عند "أبيقور" هو من يناشد اللّذّة ويتجنّب الألم. والفضيلة كقيمة أخلاقيّة " ليس لها قيمة في ذاتها بل قيمتها في اللّذّات التي تقترن بها"[5]؛ فالفضيلة إذًا وسيلة لتحقيق الحياة اللّذيذة، والإنسان الأخلاقي هو الذي يكتفي باللّذّات الطبيعيّة الضّرورية ويتحرّر من الحاجة والشقاء واضطراب الانفعال الطاغي.

1: أحمد أمين، زكي نجيب محفوظ، قصة الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة، 1935، ص: 134.

2: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بدون طبعة، لجنة التأليف والترجمة والنش، مصر: 1936، ص: 295.

3: فايزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، بدون طبعة، دار المعرفة الجامعية-الإسكندرية، ص: 354.

4: الحفنى عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دون طبعة، دار المعارف للطباعة والنشر- سوسة- تونس، بدون تاريخ، ص: 26.

5: محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، بدون طبعة، دار قباء للطباعة والنشر-القاهرة: 1998، ص:94.

وصفوة القول أن "أبيقور" التمس اللّذة واعتبرها معيار القيم وغاية الحياة الإنسانية ومقياس الأحكام الخلقية؛ "فالإنسان يلتمس اللّذة بطبيعته ويسخّر العقل لتهيئة الوسائل لتحقيقها، وللذّة خير ما لم تقترن بألم فتصبح من أجل ذلك شرا أو وسيلة للسعادة ".[1]

ثالثا: السّوفسطائيّون:

رفض السّوفسطائيّون وأتباعهم ردّ المعرفة إلى العقل دون الحسّ، استنادا إلى أنّ الحسّ يخصّ صاحبه، وأنّ العقل حظّ مشترك بين جميع الناس، واتّبعوا ديمقريطس في جعل المعرفة تتبع الحسّ، وهيراقليطس في أنّ كلّ شيئ في تغيّر مستمر، وانتهوا من هذا إلى أنّ الإنسان مقياس الأشياء جميعا في المعرفة وفي الأخلاق، فطالما أنّه ليس لدينا مقياس نعرف به الحقّ والباطل، فليس لدينا مقياس نعرف به الخير والشّرّ، وامتدّت نظريةّ السّوفسطائيّين النّسبية إلى مجال الأخلاق، فأصبحت الأخلاق لديهم نسبيّة، تتغيّر بتغير الزّمان والمكان، وتختلف باختلاف الظّروف والأحوال.

ويفسّر السّوفسطائيّون قوانين الأخلاق بأنّها ضدّ طبائع البشر، وأنّ الإنسان غايته اللّذّة، وأنّ الطّبيعة البشريّة ليست سوى شهوة وهوى، وأنّ الإنسان لن يكون سعيدا إذا خضع للقانون، وأنّ الضّعفاء والدّهماء الذين فشلوا في إشباع أهوائهم سنّوا هذه القوانين لقهر الطبيعة وكبح دوافعهم، حتى يتساوى معهم الأقوياء في الحرمان، كما أنّهم أرادوا بقوانين الأخلاق حماية مصالحهم الشّخصية وتفادي الخضوع لسيطرة الأقوياء، كما رأوا أنّ الفضائل التي تعارف عليها النّاس ليست سوى رذائل مقنعة؛ فتجميد العفّة مرجعه إلى العجز عن إشباع الشّهوة، وامتداح العدل مردّه القصور عن التفوّق على الآخرين، ولذا فعلى الإنسان أن يستخدم ذكاءه في إشباع شهواته وتحقيق سعادته، حتى لو اقتضى الأمر أن يتخفّى، ويتظاهر بالتّقوى والاستقامة.

رابعا: سقراط(470 - 399 ق م):

أراد سقراط أن يعيد للمجتمع الأثيني نظامه وأمنه وطمأنينته (حالة الاستقرار) بعد حالة الثورة التي جاءت من السّوفسطائيّين (حالة حركة)، وكان على سقراط - لكي يقيم بناء الأخلاق الذي تداعى على يد السّوفسطائيّين- أن يهدم نظريّتهم في المعرفة أوّلا، حتّى إذا وضّح موقفه الإبستيمولوجي تيسّر مدّ نطاقه إلى مجال الأخلاق، فقام بتحليل الألفاظ لتحديد معانيها وإيضاح دلالاتها، ففوّت علي السّوفسطائيين الاعتماد على استخدام الألفاظ وغموض معانيها.

---

[1] : توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة: 1953، ص:51.

اهتدى سقراط بالعقل إلي الحقائق الثّابتة في مجال المعرفة، وتوصّل عن طريقه إلى القيم المطلقة في مجال الأخلاق، وبدت الطبيعة البشرية جسما وعقلا يسيطر على نزوات الحسّ وأهوائه، فأصبحت قوانين الأخلاق تتعارض مع الجانب الحيواني في طبيعتنا، وتتماشى مع الطّبيعة العاقلة فينا، ولذلك وجب احترامها وطاعتها وعقاب الخارجين عليها. وأصبح العلم عند سقراط هو العلم بالنفس لأجل تقويمها مؤكّدا شعار "أعرف نفسك بنفسك."

يقول سقراط: "إنّ الإنسان هو الروح وهو العقل الذي يسيطر على الحس ويدبّره[1]، وأنّ من يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي، والإنسان في نظر سقراط يريد الخير دائما ويهرب من الشر بالضرورة؛ فالإنسان إذا عرف حقيقته وماهيته معرفة يقينية، فإنّه لابد أن يكون فاعلا للخير، أمّا الشهواني فهو يجهل نفسه وخيره، ولا يعقل أنّه يرتكب الشّرّ عمداً، وعلى ذلك فالفضيلة علم، والرذيلة جهل، وتناول الأمور في جوهرها وحقيقتها الكامنة فيها دون الاهتمام والعناية بما هو عرض زائل؛ فالمال مصيره الزّوال، وكذلك الجمال والصّحّة والمركز السّياسي والنّسب والحسب فكلها إلى الزوال، أمّا ما يبقى ويستقرّ ويتّصل ويدوم، فهي فضائل النّفس والرّوح التي تسبّب لصاحبها الطّمأنينة وراحة البال والقناعة.

ويتأكّد موقف سقراط من المشكلة الأخلاقية بقولنا أنّ العدالة وسائر الفضائل الأخرى تتلخّص في الحكمة أو معرفة الخير، وهو يؤكّد أنّ السلوك هو الاختيار الصحيح، والرّجل الشّرّير مجبر بالجهل على أن يفعل ما يناقض رغبته الحقيقيّة التي تتّجه على الدّوام نحو خيره الأسمى، والمعرفة وحدها هي التي تطلق عقاله وتجعله حرّا في تحقيق رغباته.

وبذلك يتّضح لنا أن سقراط أراد بناء الأخلاق على العقل، فألغى بذلك ردّها إلى سلطة خارجية تتمثّل في الآلهة أو العرف أو غيرها ممّا كان متعارفا عليه آنذاك، كما أنّه جعل قواعد الأخلاق ثابتة غير متغيّرة، وجعل مقياس الخير والشّرّ لا يتوقّف على مصالح الناس، كما أنّه صالح لكلّ زمان ومكان.

وقد واصل تلاميذ سقراط حمل عبء التّفكير الأخلاقي بعده، ومنهم أفلاطون وأنتستيتر الذي أنشأ المدرسة الكلبية، و أرستيبوس الذي أسّس المدرسة القورينائية.

خامسا: أفلاطون(428- 347ق.م):

1: مدخل جديد إلي علم التفسير، يوسف حامد الشين، دار الأندلس- الإسكندرية، 2003، ص: 79.

ساير أفلاطون أستاذه سقراط في موقفه من اتجّاه السّوفسطائيّة في مجالات المعرفة والأخلاق؛ فقد عارض اتّجاه السّوفسطائيّين في ردّ المعرفة إلي الحواس وإنكار المبادئ المطلقة في مجال الأخلاق، وانتهى إلى أنّ وراء إدراك عوارض الأشياء والمعرفة الظّنيّة بالمحسوسات تقوم الماهيات المتحقّقة في الأشياء، والماهيات المفارقة للمادّة وهي المثل التي تعتبر مبادئ المعرفة، واعتبر أفلاطون الخير الأسمى هو مصدر الوجود والكمال، وهكذا أبطل نسبيّة الحقائق في مجال المعرفة، ونسبيّة القيم في مجال الأخلاق، وأبطل ردّ الخير إلي اللّذّة، فلم تعد الفضيلة قائمة في لذّة الفرد الحسيّة، كما زعم السّوفسطائيون، وإلّا استحال التّمييز بين الخير والشّرّ، لأنّ الفعل الواحد قد يسبّب لذّة لفرد وألما لآخر، وإذا كان السّوفسطائيون قد أقاموا الأخلاقية على الوجدان، فقد عارضهم أفلاطون بإقامتها على أسمى جانب مشترك بين الناس، وهو العقل، كما رفض أيضًا أن تهدف الخلقية إلى غاية تقوم خارجها، أي في نتائجها وآثارها، بل قال إنّ الفعل الخلقيّ يتضمّن جزاءه في باطنه، بمعنى أنّ الإنسان الفاضل لا يقدم على الفعل الخيّر رغبة في تحقيق لذّة أو جلب منفعة، وإنّما يرغب في فعل الخير لذاته، باعتباره غاية.

يرى أفلاطون أنّ للوجود عالمين: عالم المثل وعالم المحسوسات؛ عالم المثل هو العالم الحقيقي، عالم العقل، عالم الخير، عالم الله، أمّا عالم المحسوسات فهو عالم المادة، عالم اللّذّات، عالم الشر، ومن هنا ينقسم وجود الإنسان إلى عالم الدّنيا وعالم الآخرة، عالم الرّوح (العقل) وعالم الجسد ولذّاته، فمن اتّبع العقل، ارتفع إلى عالم المثل، عالم الخير، ومن اتّبع أهواءه غرق في عالم الرّذيلة، عالم الشّرّ، ولذلك فعلى الإنسان أن يحرّر نفسه باستئصال شهواته وتحرير نفسه من قيود الجسد، وذلك باتّباع عقله والسّموّ بنفسه في مجال المعرفة العقلية؛ فالمعرفة العقليّة هي خير سبيل للوصول إلي عالم المثل، عالم الخير الأقصى.

لكنّ أفلاطون مع ذلك يرى أنّ للذّة علاقة بالخير، ولم يعتبرها شرّا، إن هي خلت من الألم، ومع ذلك فاللّذّة عنده ليست هي اللّذّة الحسية، بل هي الاغتباط بالحكمة، ومن هنا يؤكّد على أنّ الحياة الحكيمة هي المطلب الحقيقي للنّفس، وأنّ الجهل هو علّة الإعراض عنها والامتناع عليها، وهكذا يريد أفلاطون أن تتخلّص النّفس من سجنها وهو الجسم، ولا يكون هذا إلا بإماتة الرّغبات والأهواء والانصراف عن اللّذّات، والإقبال على حياة الزّهد والحرمان (الصّوفية)، فهكذا يصبح عالم الحسّ كلّه شرًّا يجب الابتعاد والانفصال عنه رويداً رويداً، حتى تصبح الحياة الفاضلة هي العيش والتأمّل في عالم المثل وهو التأمّل الفلسفي القائم على النّفس الناطقة، ومن هنا تصبح الفلسفة – وهي معرفة عالم المثل – هي المقوّم الوحيد للخير الأقصى.

سادسا: أرسطو(384- 322 ق.م):

أرسطو كان أقرب إلى الواقع من أستاذه أفلاطون، وكان منهجه يختلف عنه، ففلسفة أفلاطون عقليّة تصوّريّة مثالية، وفلسفة أرسطو كانت عقليّة تصوّريّة واقعية، وبهذا يكون أرسطو قد أنزل الفلسفة من

السّماء إلى أرض الواقع، وهو أوّل من جاهر بأنّ الأخلاق علم عمليّ يهدف إلى تحقيق غاية بدونها يستحيل على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرّف، وأنّ الخير الأقصى الذي يجب أن نختاره لذاته لا لغاية أبعد منه وأنّه يكفي وحده لإسعاد الإنسان، وأنّ علم الأخلاق ينظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان، ويديرها على هذا الاعتبار، والإنسان مدنيّ بطبعه، لا يبلغ الكمال إلّا في المدينة وبمعونتها، ولتدبير المدينة علم خاص هو علم السياسة، وعلم الأخلاق جزء من العلم السياسي.

ويرى أرسطو أنّ أهمّ عنصر في الحياة الخيّرة عند عامّة النّاس يقوم في فعل الخير كما يحدّده تصوّر الكمالات الخلقيّة المختلفة، وعندما فصّل أرسطو في عرض هذه الكمالات قدّم خلال عرضه ملاحظته التّحليليّة الخالصة للشّعور الخلقيّ الشّائع في عصره وهو يري أنّ الحقيقة الفيزيقية تدرك باستقراء مشاهدات فيزيقية معيّنة، ولما كانت أحكام الناس بصدد الخير والشر تختلف ويتعارض بعضها مع بعض، تلاشى الأمل في إدراك الموضوعات الأخلاقية في وضوح تام ويقين مؤكّد، ومع هذا فإنّ التأمّل ينتهي بنا إلى إغفال وجهات النّظر المتعارضة، والتّوفيق بين سائرها، ومعرفة الخير الأعظم هي الغاية القصوى للإنسان، الذي يتوقف عليه توجيه الحياة، ويذهب كافّة النّاس إلى أنّ الخير الإنسانيّ الأعظم والأقصى هو السّعادة. ارتبط موقف أرسطو في الفضيلة بمفهوم السّعادة التي تقوم على العقل والنّفس، وكانت الفضائل نوعين أو صنفين: صنف يتمثّل في التّغذّي والحسّ، وصنف يتمثّل في حياة التأمّل والنّظر المجرّد، وتقوم فضيلة الصّنف الأوّل على إخضاع الشّهوات والأهواء لسلطان العقل، أما حياة التّأمّل فأسمى بكثير لأنّها ترتفع بالإنسان إلى أعلى المراتب، وعلى هذا الأساس تعتبر الفضائل عند أرسطو صنفين: فضائل خلقية وأخرى عقلية؛ والفضائل الخلقية تتكون بالتربية والتعوّد، وتنشأ الفضائل العقليّة عن طريق التّعلّم، ومن أجل هذا وجب على المشرّع أن يروّض مواطنيه على تعوّد العادات الطّيّبة، لأنّ الفضائل إنّما تكتسب بالمران والتّعوّد وعندئذ تقترن مزاولتها بالإحساس بالمتعة، بل إنّ الفضيلة لا تكون فضيلة إلا إذا أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر وسهولة حتى يجد في مزاولتها لذة، ومن وجد في مباشرة الفضيلة مشقّة أو عناء فإنّ ذلك يدل عل عدم استعداد الشّخص لعمل هذه الفضيلة، فاللّذّة ترشد إلى الفضيلة وتقترن بها، وهكذا تبدو قيمة اللّذّة وصلاحيّتها كأداة للّتربية والتّهذيب.

ويؤكّد أرسطو أنّ الفضيلة التي نجني منها الخير قد تضرّنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط، فالغذاء المعتدل يعطي الصّحة وينميها، بينما الغذاء المفرط والغذاء غير الكافي يمنعان الصّحّة، وهذا ما يسمّيه (الوسط الذهبي)، فكلّ فضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة؛ فالشّجاعة وسط بين التّهوّر والجبن، ويرى أنّ الفضيلة ملكة، والممارسة شرط نموّ الملكة واستقرارها في الفضيلة، فالفضيلة تتطلّب - علاوة على العلم وقبل كلّ شيء - أن يحقّق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما: استقامة النّية أي اختيار الفعل لذاته، ثمّ

المثابرة أي أن يصدر الفعل عن ملكة ثابتة، وليست الفضيلة وسطاً حسابيّا بين الإسراف والتقتير، بل هو أقرب إلى الإسراف منه إلي التقتير، وكذلك الاعتدال وسط بين الغرور والمسكنة أو الذّلّ، والتّواضع وسط بين الخجل وانعدام الحياء، والدّعابة وسط بين المجون والفظاظة، فالوسط هنا وسط اعتباريّ يتغيّر بتغيّر الأفراد والظّروف التي تحيط بهم، والعقل وحده هو الذي يعيّن هذا الوسط مع مراعاة ظروفه، بل إنّ من الأفعال والانفعالات ما ليس له وسط كالسّرقة والقتل والحسد ونحو ذلك ممّا يعتبر رذيلة، فالفضيلة هي ملكة اختيار، الاختيار الصادر عن الإرادة، والفعل الإراديّ هو الصّادر عن معرفة ونزوع فلا يجب أن تخضع أفعالنا لعامل الخوف، أو اتّقاء شرّ أعظم أو ابتغاء خير أعظم.[1]

سابعا: الرّواقيون:

يرى الرّواقيون أنّ قيمة الفعل الأخلاقي إنّما تكمن في العيش وفقا للطّبيعة **وتعني" الحياة وفقا للطبيعة، الحياة وفقا للعقل والقانون الذي يسري على الكون الطبيعي"**[2]، فالرّجل الفاضل عند الرّواقيّين هو الشّخص الذي يسير حياته كلها وفقا للعقل والمعرفة، وأنّك تطلب العقل والمعرفة فهذا يعنى أنّك تطلب الحكمة التي تعتبر أساس الفضائل وأرفعها، فمن "حازها حاز كلّ شيء، ومن فقدها فقد كل شيء، والإنسان إمّا فاضل بكل ما تدلّ عليه الكلمة، وإمّا شرير بكلّ ما تدلّ عليه الكلمة، وليس في العالم إلا اثنان: حكيم ومغفّل"[3]، هذا يعنى أنّ العالم عند الرّواقيّين يتألّف من حكماء وجهلاء، والحكيم وحده من يمثّل الخير، لأنّ باستطاعته مزاولة الفضيلة التي تقوم في السلوك الواعي الذي ينصاع لحكم العقل ويبتعد عن حياة اللذة والشهوات، ذلك أنّه "حتى أتفه الأعمال إذا صدرت عن إرادة ووعي، كانت خيرا؛ فمثلا الانتحار، على الرّغم ممّا يبدو عليه من منافاة للطبيعة، إلّا أنّه يكون جائزا إذا صدر عن حكيم يرى أنّ بقاءه قد صار منافيا للطّبيعة، وعليه فالإنسان إمّا أن يكون فاضلا أو غير فاضل، لأنّ الفضيلة كالعلم إمّا أن توجد أو لا توجد ."[4]

1: علي عبد المعطي محمّد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص: 430.

2: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دون طبعة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة، 1998، ص: 383.

3 : أحمد أمين، زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 291.

4 : أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص: 384.

من الواضح أنّ الأخلاق الرّواقية أخلاق عقلانيّة تطلب الفضيلة وتحذّر من كلّ ما يعارض العقل ونظام الطبيعة، فيركن الإرادة ويقيّدها ويسبّب لها الألم والشّر كالخوف والجهل والانفعال" فالألم انقباض ليس مصدره العقل، بل يحدث في النّفس ومنه تنشأ الغيرة والحزن والغضب، أمّا الخوف فهو توقّع الشّرّ، وعنه تنشأ انفعالات الرّعب والتّردّد"[1]، وحسب الرّواقيّين فبالإرادة العاقلة نتغلّب على الانفعالات، ونعيش في وئام مع الطّبيعة "؛ فالحكيم هو من يملك الإرادة العاقلة، ويسيطر على انفعالاته[2]، وعليه فكلّ خير أو شرّ في حياة الإنسان مرهون بإرادته العاقلة، التي تستوجب عليه أن يحيا في وفاق مع الكون فيرضى بما يفرضه القدر من أحداث، فما " يحدث في الكون، يحدث وفقا لضرورة منطقيّة لا يباح فيها أي استثناء... وعلى ذلك فإنّ قبول ما تأتينا به الحياة هو أمر لا مفرّ لنا منه وهو في الوقت ذاته مظهر من مظاهر الحكمة، أمّا الرّجل الشّرّير فنجده يتمرّد على القدر، فهو دائما في خلاف مع الموجودات جميعها، ولا يعرف كيف يحيا حياة فاضلة ".[3]

- الأخلاق في الفكر المسيحي:

إنّ الأخلاق التي جاء بها المسيح تختلف عن الشّريعة اليهودية؛ إذ تقوم على أسس جديدة تماماً، غايتها الإنسانية العالمية، كما هو الحال مع الأخلاق السّامية، وهذا نقيض المثال الذي تتضمّنه الشريعة اليهودية، الذي يقوم على الرّباط الاجتماعيّ، وهي في الأساس أخلاق تقوم على النّتائج، وأيّة أخلاق تقوم على النّتائج المادّيّة (النفعيّة) لا تستحقّ أن تكون أخلاقاً على الإطلاق، فالمسيح رأى أنّ المكانة العليا ليست للتّأثير المادّيّ

---

1 : المرجع نفسه، ص: 386.

2 : المرجع نفسه، ص: 386.

3 : فايزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، المرجع نفسه، ص: 104.

للفعل، وإنّما للمقصد الأخلاقيّ للفاعل، فالنّية هي نقطة الارتكاز للأخلاق، والنّية هي التي تعطي للفعل سمته الأخلاقيّة، والسّمة الأخلاقيّة للفعل تكمن في فعل الإرادة التي أرادته، والقيمة النّفعيّة للنّتيجة لا تمسّ نوعيّة الفعل التي تبقى مسألة نية وإرادة، لقد جاءت الأخلاق التي حقّقها المسيح ثورةً جعلت الإرادة منبع جميع التّصرفات، فإذا كانت الإرادة حسنة قويّة، مهتدية، سيكون عملها كذلك، "من ثمارهم تعرفونهم، هل يجنون من الشّوك عنباً أو من الحسك تيناً."[1]

لذلك فالتحوّل الذّاتي الذي دعا إليه المسيح، هو تحوّل دينيّ وأخلاقيّ في الوقت ذاته "أن تحبّ الله من كلّ قلبك، ومن كلّ روحك، ومن كلّ عقلك"، هذه هي الوصيّة الأولى العظمى، فهي دينيّة بقدر ما هي إعادة توجّه كامل نحو الله، وأخلاقيّة بقدر ما تكون إعادة التّوجّه متركّزة على محبّة الله من جميع قلب الإنسان وروحه، وعقله، وهذه هي الطّريقة الدينية الأدبيّة للقول بأنّ المقرّر الرّوحي لرغبة الإنسان وإرادته وفكره يجب أن يكون الله، لأنّه الوحيد الجدير بهكذا مكانة، وهكذا دور.

الحبّ ليس شيئاً آخر غير هذه الدّعوة من الله لتقرير الأخلاق والطّاعة والاستجابة لقرارات تلك الإرادة؛ إذ إنّ الله هو مقرّر الأخلاق، فالأوّلية التي أشار إليها المسيح ليست أوّليّة منطقيّة أو ترتيبيّة، وإنّما هي أوّلية قيمية؛ لأنّ من طبيعة القيم أنّها لا تحتاج ثانياً ولا ثالثاً. والنّقطة الأساسيةّ للتّغيير الذي قام به المسيح وثورته على قانون الأخلاق اليهوديّة سوف يضيع، إذا تمّ تفسير هذه الأوّليّة بوصفها أوّليّة منطقيّة أو ترتيبيّة، ومن المؤكد أنّ الشّريعة اليهوديّة لم تنكر هذه النّوعيّة من الأوّليةّ، وبذلك تغدو هذه الأوّليّة أوّلية قيميّة بهدف التّأكيد على أنّ هذه الوصيّة هي الأساس الكافي لجميع الأديان والأخلاق؛ لأنّ مضمونها يشتمل على كلّ ما هو ضروريّ لإحداث التّحوّل النّفسي الجذريّ المطلوب.[2]

بالتحدث عن الأخلاق لدى الفلاسفة المسيحيين في العصر الوسيط نجد القديس أوغسطين و الذي يرى "بأنّ الفضائل لا تطلب لذاتها ولا من أجل نتائجها النّافعة، بل تطلب لأنّها تتماشى مع إرادة الله"[3]؛

فالإنسان الذي يطلب الفضيلة وبلوغ الرّضا بالخير الأسمى يطلب الله "فالله هو القيمة العليا ومبدأ جميع القيم ولا شيء في العالم إلاّ ويخضع له "[4]، بهذا الفهم الأوغسطينيّ غدت القيمة الأخلاقيّة كلّها قيمة دينيّة، فالكمال الإلهيّ هو القيمة العليا التي نبحث عنها ونسعى وراء تحقيقها، لأنّه لا وجود ولا سعادة إلّا به"، فإذا

1: إنجيل متّى، 7:16.

2 : الفاروقي إسماعيل الرّاجي، أخلاق المسيح، ص: 86 .

3 : محمّد مهران رشوان، المرجع نفسه، ص: 122.

4 : عادل العوا، العمدة في فلسفة القيمة، الطّبعة الأولى، طلاس للدّراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1956، ص: 77.

كانت خيرات النّفس وخيرات الجسد لا ترضى نزوعنا الطّبيعيّ إلى السعادة، فلا يبقى إلّا أن نقرّ بموجود أعلى هو الخير الأعظم ونزوعنا إلى الخير هو نزوع إلى الله ومهما نفعل فنحن نفعل ما يريده الله وواجبنا هو المطابقة بين إرادتنا وإرادة الله "[1].

أضاف القدّيس أوغسطين مَلَكة الحبّ إلى كل من مَلَكتَي التّذكّر والمعرفة، اللّتين رأى فيهما أفلاطون المكوّنين للّصورة الإلهيّة في الإنسان، أمّا الرّوح فهي التي تعطي هذه القوى فعاليتها، وهي "الصّورة والشَّبه" الذي على أساسه جعل الإنسان فوق جميع الكائنات غير العاقلة، وهكذا فإنّ الثّقافة الهلينية قد تمّ امتصاصها في العقيدة الأوغسطينية، إلّا أنّ (الصّورة والشَّبه) التي يمتلكها كلّ إنسان يجب أن تمارس وتتحقّق بالشّكل الصّحيح، وهذا ما يعطي (الصّورة) بعدها الأخلاقي، وجعل قيمة الشَّبه (الشَّبه الإلهي) قيمة حياديّة وملكة ضروريّة للإنسان.

ولكن يبقى السؤال: كيف يمكن لقيمة (الشّبه الإلهي) أن تضيع في استعمالها الإنسانيّ؟ وللوصول إلى إجابة عن هذا السؤال حاول أوغسطين أن يفرّق بين التعبير (كصورتنا أو شَبَهِنا) وكنوعه (نوع الإله)؛ فسِفر التّكوين ذكر أنّ الله خلق الإنسان (على صورته)، وهذا يعني أن الله خلقه على هذه الصّورة حتّى يتمكّن من الرّجوع إلى الله.[2]

أما القديس توما الاكويني يرى أنّ الله مبدأ الخير كلّه "والإنسان يرغب رغبة في محاكاة الله الخالق وهذه المحاكاة مصدر كلّ قيمة يتمتّع بها الإنسان"[3]، هذا يعنى أنّه على الإنسان أن يتطلّع ويناشد الله ويحاول أن يرقى نحوه لأنّه الخير الأسمى، ولأنّ "السعادة الحقّة تكون أوّلا بمعرفة الله وثانيا بممارسة الفضيلة وثالثا بامتلاك كلّ ما ييسّر الحياة الفاضلة من مال وخلافه" [4].

إنّ القدّيس توما الإكويني يجعل القيمة ماثلة في مسعى ينطلق من الإرادة المستنيرة بنور العقل ويرقى نحو الله فيحدث بذلك الخير الخاص بالإنسان الذي يتقيّد بالخير الأسمى وهو يتطلّع إليه"[5].

---

1 : الحفنى عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دون طبعة، دار المعارف للطّباعة والنّشر، سوسة- تونس، بدون تاريخ، ص: 77.

2 : الفاروقي إسماعيل الرّاجحي، أخلاق المسيح، ص: 161.

3 : عادل العوا، العمدة في فلسفة القيمة، ص: 81-82.

4 : الحفنى عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية ، ص: 63.

5 : عادل العوا، العمدة في فلسفة القيمة، ص: 82 .

الفصل الثّاني:

الأخلاق في فلسفة كانط

المبحث الأوّل : المنابع الفكرية للأخلاقية الكانطيّة:

تأثّر"كانط" بعوامل عديدة صبغت موقفه الأخلاقي بصبغة خاصة وأهم هذه العوامل ما يلي:

1- المؤثّرات العلميّة:

تأثّر كانط بالعلم الحديث، فإذا ما تأمّلنا فلسفته النّقديّة وجدناها تدين في جوانب كثيرة إلى التّرعة العلمية المرتبطة آنذاك بفيزياء "نيوتن"، وهندسة إقليدس، فقد سعى في مشروعه الفلسفيّ النّقديّ إلى تأسيس نظريّة في المعرفة والأخلاق قائمة على أسس علميّة ثابتة، وقواعد عقليّة صارمة من خصائصها الكلية والضرورة والصرامة المنطقيّة، إنّها مسألة المشروعيّة التي بحث عنها كانط، والتي وجد دعائمها في الخلفيّة العلميّة التي قامت عليها فيزياء"نيوتن " وهندسة "إقليدس".

أخذ كانط على عاتقه مهمة "نقد العقل البشري في مختلف جوانب نشاطه، والنّقد عنده يدلّ على معنى غاية في العمق، فهو دراسة تحليليّة يستهدف منها الكشف عن مقوّمات العقل البشريّ بغية الوصول إلى الأسس العامّة التي يستند إليها العلم، والتي بدونها لا يمكن أن تنهض تجربة علميّة، والقواعد الراسخة التي لا يمكن أن تحقّق الأخلاق متمثّلة في السّلوك البشريّ السوي إلا وهي مرتكزة عليها "[1].

من الواضح أنّ تشييد عمل فلسفيّ من هذا النّوع يستدعى أرضيّة صلبة للقيام بعملية البناء والتّركيب الفلسفيّ بعد النّقد والتّحليل كما يتطلّب السّند والمشروعيّة العلميّة والمنطقية، وهذا ما احتاج إليه كانط في مشروعه النّقدي، ذلك أنّ الفلسفة في مسارها التّاريخي تطلب دائما من علوم عصرها النّموذج النظريّ؛ فالتّقدّم الكبير الذي أحرزه هذا العالم البريطاني في مجال دراسة المادّة وقوانينها، وكذلك دراسة الكون وقوانينه هو الذي أتاح لفيلسوف مثل كانط أن يحرز تقدّما موازيا في مجال الفلسفة." [2]

اطّلع كانط على النّظرية العلمية النيوتونية التي "تعتقد أنّ العالم ظواهر، وأنّ الظواهر قابلة للتّناول إمّا بوصفها أشكالا مكانيّة وعلاقات هندسيّة، أو بوصفها حركات زمنية وعلاقات تعاقبيّة ميكانيكيّة، فمعرفتنا بالمادّة تتمّ بشكل منتظم لأنّنا ندركها كظواهر طابعها الانتظام والعقلانية"[3]، ووجد فيها الأرضيّة الصّلبة والأساس العلميّ الذي كان يبحث عنه، إذ سنكتشف كيف يصبح الواقع المشروع علميّا عند كانط هو "واقع الظّواهر أي الواقع الذي استطاع العلم الميكانيكيّ أن يؤكّد نظام قوانينه"[4]، والمقصود بذلك أنّ كانط بوحي من التّحوّل العلميّ النّيوتوني، استطاع أن يخلص إلى نتيجة مفادها "أنّ الطبيعة والواقع هما مجموع الظّواهر القابلة لأن تصاغ في قوانين، أمّا ما لا يقبل الصّياغة فإنّه ليس بظاهرة، بل شيء في ذاته غير قابل للمعرفة، وهذا الرّأي كما يرى"مارتن" منقول بحذافيره عن رأى نيوتن الذي يعتبر الواقع هو كلّ ما يخضع لقوانين."[5]

أعجب كانط بهذا الخطاب العلميّ النّيوتوني أيّما إعجاب، فالشّيء الذي كان "يدهشه إلى أبعد الحدود هو كيف استطاع نيوتن أن يقيم علم الفيزياء على أسس يقينيّة راسخة؟ وكان يعتبر ذلك بمثابة الحدث

1: إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص: 07.

2: هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويريّة القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر والحياة، الطبعة الأولى، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر- بيروت، 2008، ص: 53.

3 : سالم يفوت، إبستومولوجيا العلم الحديث، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، الدار البيضاء- المغرب، 2008، ص: 24.

4 : المرجع نفسه، ص: 25.

5 : المرجع نفسه، ص: 25.

التّاريخي الأكبر في عصره، لأنّه كان يعلم أنّ اليقين صعب في هذه الحياة الدنيا، وأنّ التوصل إلى نتائج موثوقة في مجال علميّ أمر بعيد المنال، وعندما أدرك أنّ نيوتن استطاع تحقيق ذلك شعر بفرحة ما بعدها فرحة واعتبر ذلك انتصارا للبشرية"[1]، فقد كان بمثابة الدّعامة الأساسية التي وجد فيها "كانط " المشروعيّة العقليّة والعلميّة التي يمكن أن يؤسّس عليها نظريّته في المعرفة والأخلاق فالفيزياء النّيوتونيّة أصبحت مرجعيّة للدّفاع عن المنطلقات والمبادئ القبليّة لفلسفته النّقدية، إذًا فالفلسفة الكانطيّة غطاء فلسفي لفيزياء نيوتن؛ " فالمقولات كما تصوّرها كانط واعتبرها قبليّة وسابقة على كل تجربة ليس في الحقيقة سوى استعادة للحقل المعرفيّ للعلم النّيوتوني ولتصوّراته"[2]، ولكن كيف أسّس كانط نظريّته الأخلاقيّة استنادا على الخلفيّة العلميّة لفيزياء نيوتن؟

انتبه كانط إلى ضرورة قيام السّلوك الأخلاقي على أسس ثابتة لا ينهض إلّا بها " وأنّه وإن كان لابدّ للعلم من أسس راسخة في البال الطّبيعي، فلابدّ للأخلاق من أسس مماثلة في البال الإنساني"[3]، فإذا كان نيوتن قد استطاع التّوصّل إلى اليقين في مجال علم الطّبيعة، فلماذا لا نستطيع أن نتوصّل إلى تأسيس المعرفة والأخلاق على أسس ثابتة ويقينية؟ إنّها الفكرة التي اقتنع بها كانط بعد تأمّلاته لفيزياء نيوتن، فقد تلقّى عنه فكرته" عن علم الطّبيعة الرّياضي، فقد صار العلم عند نيوتن هو الفحص عن القوانين التي يستطاع التّعبير عنها بلغة الرّياضيات، ولم يعد بحثا عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند ديكارت"[4]، وأصبح من الواجب " أن تكون مهمّة فيلسوف الأخلاق الأساسيّة كما يرى كانط هي عزل العناصر القبليّة في معرفتنا الأخلاقيّة وبيان أصلها"[5]، فإذا افترضنا أنّه يجب علينا أن نقول الصّدق، فالصّدق كقيمة أخلاقيّة هو معرفةٌ بما ينبغي أن يكون ويجب، وليس معرفة بما هو كائن، أي معرفة كيف يجب على النّاس أن يسلكوا " وهذه المعرفة قبليّة، بمعنى أنّها لا تعتمد على سلوك النّاس الفعلي، وحتى إذا كانوا كلّهم كذّابين فإنّه لا يزال صحيحا أنّه لا ينبغي أن يفعلوا ذلك، ولا نستطيع أن نتحقّق من القول بأنّه يجب على النّاس أن يقولوا

---

1 : هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويريّة القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر والحياة، ص: 54-55.

2 : المرجع نفسه، ص: 26.

3 : إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص: 12.

4: عثمان أمين، روّاد المثاليّة في الفلسفة الغربيّة، بدون ط، دار المعارف، الإسكندرية، 1967، ص: 66.

5: فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس ترجمة: حسين الشّاروني، محمود سيد أحمد، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص: 420.

الحقيقة بفحص كما إذا كانوا يقولون الحقيقة أو لا يقولون بها بالفعل، فالقول صادق بغضّ النّظر عن سلوكهم وهو صادق قبليّا، لأنّ الضّرورة والكليّة علامتان للقبليّة."[1]

نلاحظ كيف أصبحت مسألة المشروعيّة المنطقيّة والعقليّة، الفكرة الجوهرية في محور فلسفة "كانط" العلميّة والعمليّة، وكيف أصبحت النّزعة العلميّة القاعدة الصّلبة لنظريّته الأخلاقيّة، فبتوجيه من الفيزياء النّيوتونية أراد "كانط" أن يجعل الأخلاق معرفة قبليّة خالصة منزّهة عن أيّ بعد تجريبي أو معطى حسّي، أخلاق كليّة وشاملة تستمدّ أساسها ومصدرها من مقولات قبليّة، عقليّة مطلقة تناشد قوانين العلم وما يطبعها من ضرورة ويقين، فالفلسفة "الكانطيّة مقنّنة، أي أنّها تشرع للعقل البشريّ وللحياة الإنسانيّة في الزّمان والمكان، فهي فلسفة العموم والإطلاق والكلّيّة والشّمول"[2].

وإذا كان هذا ما استوحاه كانط من فيزياء نيوتن، فماذا استوحى من الرّياضيات وهو يؤسّس نظريّته الأخلاقيّة؟

إنّ ما طبع الفلسفة الكانطيّة من دقّة وصرامة منطقيّة، كان بدون شكّ بتأثير من الرّياضيات، إنّها فلسفة الضّرورة والكليّة والإطلاق وعدم التّناقض، وهي مميّزات لا توجد إلّا في الحقيقة الرّياضيّة، فإذا ما تصفّحنا الأخلاق الكانطيّة وجدنا قوانينها ومبادئها لا تقوم على مجرّد الرّأي الذي يكون غير كاف ذاتيّا وموضوعيّا، وإنّما على الضّرورة والعقليّة وعدم التّناقض، شأنها في ذلك شأن الحقائق الرّياضيّة التي تكون أحكامها مطلقة وكليّة.

إنّ رغبة كانط في " إقامة الأخلاق على أسس رياضيّة ثابتة أو كالرّياضة في ثباتها"[3] يفسّر حضور اللّمسة الرّياضية في أعماله الإبستيمولوجية والإتيقيّة معا، فقد جعل مبدأ عدم الّتناقض الصّفة الجوهريّة المحدّدة للقانون الأخلاقي، ويسوق كانط مثالا رائعا: لنفرض أنّ إنسانا تحالفت عليه المحن والآلام فكره الحياة، وتجنّبا للألم والمصائب قرّر أن ينتحر، فهل يمكن أن يصير فعله هذا قانونا كليّا للطّبيعة ؟ كلاّ، لأنّه من المستحيل أن نتصوّر أنّ الطبيعة التي قانونها المحافظة على الحياة تقرّر القضاء على الحياة بسب ظروف عارضة وانفعالات ذاتيّة، مثل هذه الطّبيعة ستكون متناقضة مع نفسها[4]، بهذا الأسلوب الرّياضيّ والحبكة المنطقيّة اتّسمت الفلسفة الكانطيّة في جانبها المعرفيّ والأخلاقيّ، فلعلّ مهمّته في كتابه "نقد العقل

1: المرجع نفسه، ص:420.

2: إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص: 07.

3 : حسام محي الدّين الألوسي، التّطوّر والنسبية في الأخلاق، ، دار الطّليعة للطباعة والنشر - بيروت، ط1، 1989، ص: 102.

4 : بدوي عبد الرّحمان، الموسوعة الفلسفية، ص: 283.

العمليّ" هي اتّصال لمهمّته في كتابه "نقد العقل النّظري" فكما أنّه يحلّل في أحدهما أصول المعرفة البشريّة ويردّها إلى قواعد عقليّة ثابتة، فهو في الآخر يحلّل أصول الأخلاق ويردّها إلى قواعدها العقليّة الثّابتة، منتهجا في ذلك أصول الحقيقة الرّياضية من حيث إتباع نظامها الصّارم وكليّة نتائجها وعدم تناقض مبادئها.

2- المؤثّرات الدّينيّة والاجتماعيّة:

1.2- المؤثّرات الدّينيّة:

من بين المؤثّرات التي ساهمت في بعث الفلسفة الأخلاقيّة الكانطيّة، التّربية المسيحيّة التي تلقّاها "كانط" في حياته والتي كان لها التّأثير القويّ في بناء نظريّته الأخلاقيّة، فقد بدأ في تلمّس فكره الأخلاقيّ من خلال المذهب التّقوي البروتستانتي الذي نشأ عليه، ولد كانط من "أبوين فقيرين على جانب عظيم من التّقوى والفضيلة ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تدعى الشّيعة التّقوية، تتمسّك بالعقيدة اللوثرية الأساسيّة القائلة: إنّ الإيمان يبرّر المؤمن، وترى أنّ محلّ الدّين الإرادة لا العقل وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنيّة، ومن ثمّ تقول إنّ الإيمان الحقّ هو الذي تؤيّده الأعمال[1]. إنّ مثل هذه التّربية الدّينيّة التي تلقّاها كانط عكست إلى حدّ كبير حياته الهادئة المنظّمة تنظيمًا محكما، فقد كان "مثالا في الاستقامة والاعتدال والدّقّة والضّبط والخلو للبحث"[2] ،كما انعكست على فلسفته العمليّة؛ فقد عمد إلى تأويل المسيحيّة تأويلا خاصّا يتّفق مع مذهبه، يقول: "إنّ المسيحيّة حتى لو لم ننظر إليها بعد على أنّها مذهب دينيّ، ترضي تماما مطالب العقل العمليّ ذلك أنّها تأمر بطهارة الأخلاق وتعلن في الوقت نفسه أنّ الإنسان لا يمكن أن يصل إلى الفضيلة، أي إلى التّصميم على الفعل وفقا للقانون واحتراما له، وتنبّه إلى الدّوافع النّجسة التي يمكن أن تفسد نواياه، فهي إذن ترى من الضّروري التّقدّم اللّانهائيّ نحو القداسة، وبهذا تبعث فينا الأمل في استمرار حياتنا الأخلاقية[3]، إنّ هذه الأجواء الدّينية التي زامنها كانط بدون شكّ تعلي من شأن الفعل الأخلاقي وتدعو إلى ضرورة التّمسّك بالخير الأسمى حتى وإن لم يتحقّق في هذا العالم الحسّي، إنّها تحيي فينا الأمل دائما لنتمسّك بحياتنا الأخلاقيّة التي نسلم باستمرارها بعد الموت.

قد يعتقد الكثير من مؤرّخي الفلسفة أنّ كانط لم يهتمّ كثيرا بالشّعائر الدّينية، ولم يظهر تقديرا حقيقيّا لأنشطة العبادة والصّلاة، غير أنّ ذلك لا يعني أنّه لم يكن لديه إيمان حقيقيّ بالله، بل على العكس من ذلك

---

1 : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص: 208.

2 : إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص: 10.

3 : بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، ص: 286.

نجده يعترف أنّه " لن يكون للسّعادة أو الرّجاء مكان إذا لم يكن هناك عناية إلهيّة تنظّم الكلّ وتنسّقه في وحدة نهائيّة عاقلة."[1]

وخلاصة القول أنّ اللّمسة الدّينيّة التي نشأ عليها كانط كانت دائما حاضرة في فلسفته وخصوصا في نظريّته الأخلاقيّة، ولا ينبغي أن نفهم أنّ تشكيكه في الله في كتابه "نقد العقل النظري" نوع من الإلحاد أو الإنكار للحقائق الدّينيّة، وإنمّا هو نوع من النّقد الذي يأتي بعده التّأسيس والمشروعية لمثل هذه الحقائق، بدليل أنّه " في كتابه الثّاني "نقد العقل العملي" يثبت وجود الله، أمّا في كتابه الثّالث "نقد الحكم" فإنّه يجده، ولكن أين يجده؟ في صورة الطّبيعة الجميلة وتصميمها الذي خطّط طبقا للمثال المحفوظ في السماء"[2]، إذا فالتّربية الدّينيّة التي تلقّاها كانط عن أمّه التي حرصت على تغذية جانبه الرّوحي قبل جانبه الجسمي لم ينسها، فقد صرّح قائلا: "لن أنسى أمّي التي كانت أوّل من غرس بذرة الخير في نفسي وتعدلها بعنايتها، فهي التي فتحت قلبي لتأثيرات الطبيعة وأيقظت مفاهيمي الأخلاقيّة، وقامت بتوسيع نطاقها، مثلما أنّ تعاليمها قد مارست أثرا مستمرّا ومفيدا في حياتي."[3]

2.2. المؤثّرات الاجتماعيّة:

إنّ انتماء كانط إلى أسرة متوسّطة، قوامها الاعتماد على الذّات، والعمل الشّاقّ لتوفير معيشتها، وتمجيد الواجب لحفظ كرامتها عوامل علّمت كانط أشياء كثيرة، منها الرّوح الخلقيّة المغروسة بداخله والإرادة الطّيّبة والالتزام الأخلاقي حتى قيل إنّ: "قول كانط بفكرة الواجب المنزّه عن الحصول على خير أو شرّ ورضا أو سرور من وراء أدائه، كان صدى لانتمائه إلى أسرة متوسّطة"[4].

أثر هيوم في كانط:

يقول الدّكتور محمّد عثمان الخشت في كتابه "**العقل وما بعد الطّبيعة**" تأويل جديد لفلسفة "هيوم" و"كانط" الفصل الرّابع: "أظهرتنا القراءة المتأنّية والتّحليلات المقارنة لنصوص هيوم وكانط على أعماق تجعل المرء يجزم بلا تردّد بإمكانيّة النّظر إلى هيوم وكانط باعتبارهما وجهين لشيء واحد وحيد، فكانط هو

---

1 : هنري توماس، أعلام الفلسفة كيف تفهم، ترجمة: متري أمين، ، دار النهضة العربية - القاهرة، بدون ط، 1964، ص: 284

2 : المرجع نفسه، ص: 283- 284 .

3 : دليلة جبّار، طبيعة الحرية عند كانط من خلال فلسفته النقدية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، 2004/2003، ص: 79.

4: حسام محي الدّين الألوسى، المرجع نفسه، ص: 112 .

هيوم الألماني وهيوم هو كانط الإنجليزي"[1]، توحي هذه الرّؤية الفلسفيّة لعلاقة كانط بهيوم على وجود تشابه بين الفيلسوفين من قبيل التّأثير والتّأثّر الحاصل بينهما، ولكن الذي يهمّنا هو توضيح فضل هيوم على كانط، خصوصا أنّنا نجد كانط نفسه يبجّل هيوم ويحمد له ما قام به من جهد، فيقول في رسالة إلى"هردر" في 1768: "يحتلّ هيوم المكانة الأعلى بين معلّمي وأساتذة مدينة الفهم الفلسفيّة الحقّة"[2]، كما أنّه كثيرا ما كان يعترف بأنّه الرّجل الذي أيقظه من سباته الدوجماطيقي، ولكن كيف تغلغلت أفكار هيوم إلى كانط ؟ وهل يعقل أن يتأثّر فيلسوف العقلانيّة الألمانيّة بفيلسوف التجريبيّة الإنجليزية؟ "في سنة 1783 بعد أربعة و أربعين عاما من ظهور كتاب هيوم "**رسالة في الطّبيعة الإنسانيّة**"، وبعد خمسة وثلاثين عاما من ظهور كتابه الثّاني "بحث في الفهم الإنساني" وجد كانط أنّه من الضّروريّ الاعتراف علنا بأنّ تنبيه "دافيد هيوم" هو الذي أيقظه من سباته الدوجماطيقي منذ عدّة سنوات مضت، ووجّه بحوثه في حقل الفلسفة التّأمليّة وجهة جديدة تماما"[3]، من الواضح أنّه بهذا الاعتراف الذّاتي من كانط كان نفوذ هيوم في ألمانيا قد بلغ ذروته، ولكن فيما تتمثّل تلك اليقظة التي وجّهها هيوم لكانط؟

قرأ "كانط" " التّرجمة الكاملة لكتاب هيوم "بحث في العقل الإنسانيّ" ولعلّه كان مأخوذا بالعبارة المشهورة الواردة في هذا الكتاب عن الميتافيزيقا: إذا تناولنا أيّ كتاب في اللّاهوت أو في الميتافيزيقا المدرسيّة مثلا فلنسأل هل يحوي استدلالاً مجرّدًا يتعلّق بالكمّ أو العدد؟ لا، هل يحوي استدلالا تجريبيّا يتعلّق بأمور الواقع والوجود المحسوس؟ لا، اقذفه إذن في النّار لأنّه لا يحوي سوى السّفسطة والاضطراب"[4]، إنّها اليقظة من العقلانيّة المتزمّتة والميتافيزيقيّة الحالمة، إذًا فقد كان كانط إلى زمن متأخّر سائرا على درب العقلانيّة الميتافيزيقيّة، ميتافيزيقيّة "ليبنتز" و"فولف "، خصوصا أنّ نفوذ فلسفتهما كان سائدا في المدارس الألمانيّة أثناء الخمسينيّات من القرن الثّامن عشر لمدّة ثلاثة عقود تقريبا، "حيث كانت العلوم بمختلف فروعها تقوم على النّظر العقليّ الخالص من دون معرفة تجريبيّة، فكانت بذلك المعرفة تحليليّة قبليّة، تقوم على تفكيك تركيب المفاهيم"[5]، "ولكن من المؤكّد أنّ كانط عرف هيوم بعد أفول الفلسفة الفولفنية، وبدأ في تلمّس البذور الأولى للموقف النّقديّ تحت تأثير شكّيّة هيوم"، "تلك الرّوح الشّكيّة النّاقدة لكلّ شيء

1: محمّد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفلسفة هيوم وكانط، دار التّنوير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2008، بدون طبعة، ص:154.

2: جمال محمّد أحمد سلمان، أنطولوجيا الوجود- إيمانويل كانط، دار التنوير للطباعة و النشر- بيروت، بدون ط، 2009، ص: 92.

3: محمد عثمان الخشت،العقل ومابعد الطبيعة تأويل جديد لفلسفة هيوم و كانط، ص: 156.

4 : محمود زيدان، كانط وفلسفته النّظريّة، دار المعارف، الطّبعة الثّالثة، 1979، ص: 39.

5 : الشّريف زيتوني، مشروعيّة الميتافيزيقا من النّاحية المنطقية، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر، دون طبعة، 2006، ص: 146.

التي سادت في السّتّينات تحت تأثير هيوم نظر إليها كانط إذن بوصفها روحا ناضجة دالّة على الّتفكير الجادّ، بل إنّه اعتبرها فيما بعد مرحلة هامّة بالنّسبة للعلم"[1].

يمكن القول إذًا بأنّ تأثير هيوم على كانط كان عاملا في إرشاده وتنبيهه لما أغفله في فلسفته، أو محرّكا لتفكيره النّقديّ، فقد كان مبدأ العلية هو بداية مشروع كانط حينما استمدّ بعض الملاحظات الهامّة من تصوّر هيوم لهذا المبدأ، ومنها: "أنّ العلية ليست مفهوما قبليّا بل تركيبيّا... وأنّ هناك حدودا لا يمكن للعقل تجاوزها، وإن كان يستطيع أن يحلّل المفاهيم للوقوف على مضامينها، فإنّه لا يستطيع أن يمنح لها موضوعاتها، وعليه لا توجد خارج العقل سوى القضايا البعديّة"[2]، وإنّنا نجد " "يوسف سيمون" يذهب إلى أنّ "هيوم" أصبح بالنّسبة لكانط العقل الغريب، لقد أعطاه الباعث للتّفكير النّقديّ "[3] ، ولكن كيف ذلك ؟

"ربما تكون فكرة **النّقائض**[4] أشهر أفكار كانط على الإطلاق، ومع ذلك يمكن القول أنّ هذه الفكرة إنّما هي من الأفكار الهيوميّة الأصيلة التي استند إليها هيوم في تحديد موقفه من عالم الشّيء في ذاته، وكّل ما فعله كانط هو أنّه قد تمكّن من عرضها ببراعة عرضا فلسفيّا جذّابا ومتميّزا جعل الكثيرين ينسون جذورها في فلسفة هيوم"[5].

لعلّ فضل هيوم بالنّسبة لفكرة النقائض يظهر في تنبيه كانط إلى تناقض العقل مع نفسه عندما يبحث في مسائل تستقّل عن التّجربة، لذلك لابدّ للفلسفة أن تتجاوز ما هو دوجماطيقي، وتتبنّى عمليّة التّحليل والنّقد، فالعمل المنوط بها شاقّ وصعب، لأنّه إذا غاب النّقد وقع العقل الخالص في النّقائض، ولا يقف التّأثير الهيوميّ على فلسفة كانط عند هذا الحدّ فقط، بل يظهر جليّا أيضا في موقفه النّقديّ من

---

1 : محمد عثمان الخشت،العقل وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفلسفة هيوم و كانط،المرجع نفسه، ص 164 .

2 : الشريف زيتوني، مشروعيّة الميتافيزيقا من النّاحية المنطقية ، ص: 147.

3 : جمال محمّد أحمد سلمان، أنطولوجيا الوجود- إيمانويل كانط، ص: 92.

4 : يرى كانط أنّ فكرة النّقائض تنشأ عندما يبحث العقل في مواضيع لا ترتبط بالتّجربة، وبالتّالي فهي فكرة لا يمكن أن تكون موضوعا معطى لنا بصورة مطابقة في أيّة تجربة، وعدد هذه النّقائض أربعة، هي: النّقيضة الأولى: العالم له بداية (نهاية) من حيث الزّمان والمكان، نقيض القضية العالم لا متناه من حيث الزّمان والمكان، النّقيضة الثّانية: يتركّب كلّ جوهر من أجزاء بسيطة ولا يوجد في العالم إلا البسيط والمركّب من البسيط، نقيضها: لا يوجد شيء بسيط في العالم، إنّما الكلّ مركّب، النّقيضة الثّالثة: ليست العلية المطابقة لقوانين الطّبيعة هي الوحيدة التي يمكن أن تشتقّ منها كلّ ظواهر العالم، بل لابدّ من التّسليم بوجود علية حرّة من أجل تفسيرها، نقيضها: لا توجد حرّيّة، وكلّ ما يحدث في العالم إنّما يحدث وفقا لقوانين الطبيعة، النّقيضة الرّابعة: يتطلّب العالم وجود كائن كلّيّ الضّرورة، بوصفه جزءا منه أو علّة له، نقيضها: لا يوجد أيّ كائن كلّيّ الضّرورة لا في العالم، ولا خارجه بوصفه علّة للعالم.

5 : محمّد عثمان الخشت، الدّين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، بدون ط، بدون ت، ص: 63.

الميتافيزيقا، فقد كان شبيها إلى حدّ كبير بموقف هيوم عندما "انتقد المعرفة المنطقيّة القائمة على التّصوّرات وحدها والتي لا تستند إلى الواقع التّجريبيّ، كما انتقد علانية الميتافيزيقا التّأمليّة، ففي كتابه "محاولة لإدخال المقادير السّالبة في الحكمة العالية" سنة 1763، تخلّى كانط عن حججه العقليّة التي تبرهن على الضّرورة المنطقيّة للأحكام السّببيّة، كما اتّخذ في هذا الكتاب الموقف نفسه الذي سبق أن اتّخذه هيوم من الميتافيزيقا الدّوجماطيقية"[1].

إنّ المتأمّل في مضمون العمل الميتافيزيقي "لكانط" و"هيوم" يكتشف كيف استند الأوّل "على نفس مستند هيوم عندما قال بعدم إمكانيّة معرفة طبيعة الله، حيث يستشهد كانط بنفس الاستشهاد الذي قدّمه هيوم"[2]، وهو أنّه من الممكن التّفكير في الله، ولكن هذا لا يعني تقديم البرهان على حقيقته وطبيعته.

وقد لا يكون المرء مبالغا إذا أشار إلى أنّ فكرة كتاب "أحلام رائي أرواح مفّسرة بأحلام الميتافيزيقا" الذي أصدره كانط سنة 1766، قد ألمح إليها هيوم - ولو من طرف خفي - في "رسالة في الطّبيعة الإنسانيّة" عندما تحدّث عن الاستدلال الصّحيح والاستدلال الخاطئ المبنيّ على الوهم مشيرا أنّ ما يتحدّث عنه الفلاسفة القدماء من أمور ميتافيزيقيّة، إنّما تشبه الأشباح التي تتراءى للواهمين في الظّلام[3]، كما أنّه يمكن أن نكتشف بكلّ سهولة التّشابه "الموجود بين مشروعي هيوم وكانط من خلال العناوين الرّئيسة لأعمالهما؛ فقد اشتملت رسالة هيوم "في الطّبيعة البشريّة" على ثلاثة أبحاث، أوّلها تناول فيه **"الفهم الإنساني"**، والثّاني تناول فيه **"العواطف"**، وثالثها تناول فيه**"الأخلاق"**، أمّا كانط فتتوزّع فلسفته النّقديّة بين ثلاثة كتب تأتي مناظرة تماما لأعمال هيوم كالآتي: "نقد العقل المحض"، و"نقد ملكة الحكم"، "نقد العقل العمليّ"[4].

يمكن أن نلاحظ أنّ "**نقد ملكة الحكم**" رغم أنّه قد جاء من حيث الترتيب بعد "نقد العقل العملي" إلّا أنّه فلسفيّا يتوسّط "العقل المحض" و"العقل العمليّ"، لأنّه محاولة فلسفيّة لردم الهوّة **الموجودة** بين حال الطبيعة وحال الأخلاق، وهذا دليل آخر على التّشابه الكبير القائم بين الفيلسوفين، والذي أشار إليه الدّكتور" محمّد عثمان الخشت"-كما أوضحنا ذلك من قبل- ممّا يجعلنا نفهم أنّ العمل الفلسفيّ الرّائع

---

1 : المرجع نفسه، ص: 167.

2 : المرجع نفسه، ص: 167.

3 : محمّد عثمان الخشت، الدّين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص: 175.

4 : المرجع نفسه، ص: 52.

الذي خلّفه "كانط" ما كان ليتمّ بذلك الشّكل لولا حياته التّأمليّة التي عاشها بصحبة كوكبة من عمالقة الفلسفة، أمثال"نيوتن" و"هيوم" و"روسو" وغيرهم.

2 - تأثير روسو "jean Jacques Rousseau" (1712 - 1778):

قرأ "كانط " أعمال "روسو" واطّلع عليها، وملأته تلك القراءة حماسة بالغة، حتّى أنّه راح يذكر فضله في أعماله، فقد "عُثر على ورقة في أرشيف "إيمانويل كانط" مكتوبة بخطّ يديه يعود تاريخها إلى سنة 1764، وفيها ملاحظة حول الشّعور بالجميل والسّامي، جاء فيها :

"يجب أن نعلّم الشبيبة احترام الفهم العاميّ لأسباب أخلاقيّة ومنطقيّة على حدّ سواء، أنا شخصّيا باعتباري باحثًا أشعر بتعطّش شامل للمعرفة، وبقلق متلهّف للتّقدّم فيها أو بالرّضا عن كلّ تقدّم أقوم به، لقد ولّى زمن كنت أحتقر الرّعاع الذين يجهلون كلّ شيء، روسو هو الذي قادني إلى الصّواب، تلاشت هذه المزيّة التي تعمي القلب، وأخذت أتعلّم احترام الناس" [1]، يقودنا هذا النّصّ إلى ملاحظة التّغيّر الذي حدث في حياة وتفكير كانط... وممّا جاء فيها أيضًا: "...وتعلّمت منه أصول التّربية السّليمة التي تقوم على ضمان حريّة الميول الطّبيعية"[2]، من الواضح أنّ كانط بدأ في تلمّس خبرات أخرى غير العلم والعقل، كخبرات الضّمير والشّعور، والإرادة الخيّرة والاحترام والجمال و الواجب، والفطرة الطّيبة، وهي خبرات رغم أنّها ليست خبرات علميّة أو عقليّة نظريّة، إلّا أنّها مهمّة إلى حدّ لا يمكن تجاهلها أو إهمالها.

إنّ هذا التّحوّل الفكريّ الذي طرأ على عقليّة كانط لا شكّ أنّه أثر بالغ الأهمية؛ فقد اعتبره البعض منعطفا جوهريّا في فلسفته، كان بتوجيه من روسو، ولكن كيف ذلك؟

إذا كان معلوما أنّ "كانط" تلقّى في شبابه خلال دراسته الجامعيّة مذهب " ليبنتز " العقليّ الذي يرمي إلى إقامة العمل الأخلاقيّ على دعامة النّظر العقليّ، ويربط خيريّة الفعل بالإدراك العقليّ الواضح، تعلّم كانط هذا الكلام جيّدا وأعجب به، خاصّة أنّه وجده مطمحا مشتركا لأغلب فلاسفة الأنوار الذين التمسوا الخير في إنماء المعارف وإعلاء سلطة العقل على الدّين، رفض "روسو" هذا الموقف، "فقد كان يرى الخير الوحيد

---

1 : إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة : غانم هنا، ص: 13.

2 : جيان فيراري، المصادر الفرنسيّة لفلسفة كانط، 1979، ص: 81.

في نقاوة القلب وإطاعة الضّمير"[1]، كما رفض سلطة العلم وخطره إذا ما أفرطنا في تقديسه، "ورجع إلى الإنسان بأكمله، وأعطى له أهمية غير متناهية ليعيد له شرفه والمطالبة بحقوقه، ودعاه ليتمتّع بحرّيّته"[2].

اطّلع "كانط" على هذه المواقف الفلسفيّة المناهضة لفلسفة الأنوار، ولكنّه أدرك قيمتها ووجد فيها صوابه ومعالم فلسفته الجديدة فأعاد حساباته "نحو الإنسان العادي البسيط وقيمته، وأبعد أولويّة المعرفة النّظريّة ومعها فكرة الخير القابعة في عالم الأفكار، معيدا إيّاها لتكون قانونا للإرادة الحرّة"[3]؛ فقد أخذ عن روسو "شعوره العميق بيقين الضّمير الذي نستشعره في وجداننا استشعارا مباشرا ليس إلى الارتياب فيه سبيل"[4]، خصوصا بعد اطّلاعه على الّدعوة التي نادى بها "روسو" عندما قال: "إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة في الله، وأن ينكر الخلود، فإنّ الشّعور يؤيّدهما، فلماذا لا نصدّق الشّعور الفطريّ هنا بدل أن نستسلم إلى هذا الشّكّ الجارف الذي يؤدّي إليه العقل."[5]

ليس هذا فقط، بل حتّى فكرة الحرّيّة كمسلّمة من مسلّمات العقل العملي أمر كان روسو قد صاغه في كتابه "العقد الاجتماعي" - من دون أن يوضّحه - على النّحو التّالي: إنّ طاعة القانون الذي يسنّه المرء لنفسه هي الحرّيّة، ويطلق روسو على هذه الحرية - في تباين مع الحرية الطّبيعية والحرّيّة المدنيّة - اسم الحريّة الأخلاقيّة، وهي تعني عنده الحرّيّة التي تميّز الإنسان تميّزا نوعيّا[6]، يقول "روسو": "إنّ الحرّيّة الأخلاقيّة تختلف عن الحرّيّة الطّبيعيّة التي نفتقدها عن طريق العقد الاجتماعي، والحرّيّة المدنيّة التي تحدّدها الإرادة العامّة؛ فالحرّيّة الأخلاقيّة وحدها تجعل الإنسان سيّد نفسه[7]، إنّ فهم الحرّيّة باعتبارها استقلال الذّات بأمرها وتشريعها لذاتها عند "كانط" كان بوحي من روسو الذي تصوّرها من قبل على نحو حدسيّ، ثم جاء "كانط" فصقلها وضمّنها مذهبه الأخلاقي لتصبح ماهية للعقل العملي.

---

1 : إمبلبر هيبه، تاريخ الفلسفة، الجزء الخامس، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص: 283.

2 : جيان فيراري، المصادر الفرنسيّة لفلسفة كانط ، ص: 253.

3 : إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ص: 17.

4 : عثمان أمين، روّاد المثاليّة في الفلسفة الغربيّة، ص: 66.

5 : إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ص: 17.

6 : هنس زندكولر، المثاليّة الألمانيّة، المجلّد الأول، ت: أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني، ناجي العونلي، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر- بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص: 383.

7 : جيان فيراري ، المصادر الفرنسيّة لفلسفة كانط، ص: 189.

إنّ الإرهاصات الفكريّة التي وجدها كانط في أفكار روسو أصبحت مادّة للتأمّل النّقديّ، وأداة للبحث الميتافيزيقي، وخير دليل على أهميّة هذا الرّجل بالنّسبة لكانط هو "انصرافه إلى قراءة كتبه بكلّ قلبه، حتى أنّه حين بدأ في مطالعة كتابه "إميل" أبى أن يغادر داره إلى نزهته اليومية المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب"[1].

المبحث الثّاني: الأخلاق في النّسق الكانطي:

تمهيد:

يتناول البحث "الفلسفة النّقديّة " للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) إذ أنّه عبّر عن روح علميّة فلسفيّة... وأنّه نقد المعرفة الميتافيزقيّة للقضايا الثّلاثة الأساسيّة: الله، العالم، والنّفس في كتابيه: "نقد العقل المحض" و "نقد العقل العملي" لأنّ مثل هذه الموضوعات ذات أسس ميتافيزقيّة.

يصف كانط منهجه النّقديّ بالثّورة الكوبرنيكيّة[2] في الفلسفة؛ إذ جاء بآراء حديثة في نظريّة المعرفة والعلم عموما، وبالأخصّ ما يترتّب على موقفه من الميتافيزيقا، إذ أنكر الفكرة التّقليديّة عن الميتافيزيقا، فقد كان يرى أنّ الميتافيزيقا معرفة تأمّليّة، وأنّها مستحيلة.

---

1 : زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، بدون ط، 1936، ص: 258.

2: الثّورة الكوبرنيكيّة : توصف الفلسفة النّقديّة لكانط بالثّورة الكوبرنيكيّة كالتي أحدثها كوبرنيكوس في علم الفلك؛ إذ اكتشف عام 1520م أنّ الأرض كوكب يدور حول الشّمس كالكواكب الأخرى خلافا للفكرة القديمة عن الأفلاك القائلة -منذ عرض بطليموس- أنّ الأرض مركز الكون، تغيّرت هذه النّظرة إلى الكون بعد أن استمرّت إلى العصور الوسيطة. إنّ النّظريّات الجديدة التي قدّمها كوبرنيكوس وغاليلو ونيوتن تختلف تماما عن آراء الفلاسفة المدرسيّين، وهكذا أطلق

إنّ المسألة الأساس في فلسفة كانط هي تأكيده على سموّ العقل، وبهذا كاد "نقد العقل المحض" أن يتبنّى منهج وحدة المعرفة العقليّة لموضوعات ما فوق الحسّ، وبنقده أراد أن يقدّم أداة أو وسيلة للقضاء على الأخطاء التي عرقلت الميتافيزيقا عن التّقدّم، وكانت نظريّته في كتابة "نقد العقل المحض" تتضمّن الموضوعات الثّلاث: الله، الحرية، الإرادة، خلود النفس، ورأى أنّ الميتافيزيقا نزعة طبيعيّة لدى البشر، ولكنّ الميتافيزيقيّين أنفسهم أساءوا فهم مشاكلهم، ولم يقدّموا ميتافيزيقا حقيقيّة.

وعلى أيّة حال، فإنّنا كلّما بحثنا في فلسفته نجده يؤكّد على التّجربة والعلم التّجريبي وتأثّره بنيوتن وكوبرنيكوس، وفي الوقت نفسه هو من أبرز الفلاسفة العقليّين، وعلى هذا أراد أن يستخدم العقل من أجل إيجاد "ميتافيزيقا علميّة" بدلا من " الميتافيزيقا التّقليديّة " التي ظهرت منذ أرسطو.

لقد غطّى كانط على فلسفته بمنهجه النّقديّ، واعتبر أنّ أيّة فكرة أو فلسفة لابدّ أن توضع تحت اختبار النّقد لبيان تناقضها وأخطائها، وبعدها يشيّد بناء جديد سواء في نظريّة المعرفة أو في الأخلاق أو في الجمال.

طبيعة الفلسفة النقدية عند كانط:

استخدم كانط النّقد من أجل تمحيص الأفكار والتّدقيق فيها من خلال الملاحظة والاطّلاع الشّامل على كلّ جوانبها، وذلك من أجل إدراك الغامض من الأفكار، وإظهار التّناقض الذي تحتويه، وقام بتحليل قضايا المعرفة للأفكار أو النّظريات التي يتناولها ليكتشف ما فيها من صواب أو خطأ، ويبدو أنّ كانط كان مدفوعا لنقد الظّروف التّاريخيّة التي تمرّ بها أوروبا في جميع الميادين؛ السّياسيّة والاجتماعيّة... وقد تجسّد نقده في كتبه الرئيسة: نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم.

كان كانط الفيلسوف الذي لا يقبل ما جاء في الفلسفات القديمة والمعاصرة له... فكان يبحث فيها وينتقدها، ومن خلال ذلك يتبيّن مواطن الضّعف والتّناقض فيها.

وإذا كان القبول بالأفكار المطروحة هو نوع من السّكون والاستسلام، فإنّ كانط رفض هذا النّهج وسار في سبيل النّقد في أشهر كتبه "النّقود الثلاثة" (three critiques).

استخدم كانط نقده أبلغ استخدام في توضيح مشكلة المعرفة، لذلك تناول العقل وأقام له محكمة تحاسبه الحساب العسير على أعماله وادّعاءاته في معرفة عالم ماوراء الطّبيعة وغيرها...

كانط اسم "الثورة الكوبرنيكوسيّة " على فلسفته الجديدة؛ إذ أراد أن يقيم الفلسفة والميتافيزيقا خصوصا على أساس علميّ، وذلك من خلال نقد العقل، إذ يرى كانط أنّ عصره عصر النّقد، أي عصر تكون فيه جميع المعتقدات والأفكار في امتحان العقل، وهو عصر الرّفض للميتافيزيقا وعدم القبول بمزاعم العقل، لأنّ العقل غير قادر على اختراق مملكة الميتافيزيقا، وإذا أردنا خلاصا للميتافيزيقا فلابدّ من تقديم العقل نفسه للنّقد.

فإذا كانت أيّة فكرة ضمن إمكانيّات العقل قبلها، والعكس إذا وجد أنّ العقل عاجز عن معرفة جانب معيّن ، وقد استخدم هذا المنهج في جميع أبحاثه التي تمثّلت في المرحلة النّقديّة لديه، فيجب على العقل أن يخضع للنّقد في كل مشاريعه... وليس هناك أيّ شيء مهمّ من حيث الفائدة، ولا أيّ شيء مقدّس جدّا يمكن أن يعفى من هذا الفحص المتعّمق والدّقيق الذي لا يهاب أحدًا...[1]

ويمكن اعتبار النّقد المحض بمثابة المحكمة الحقيقيّة لكلّ نزعاته، لأنّه ليس معنيّا بالنّزعات من حيث دخولها على الموضوعات المباشرة، بل إنّه مهيّأ لتعيين حقوق العقل بعامّة والحكم عليها وفقا لمبادئ دستوره الأوّل، ومن دون هذا النّقد يبقى العقل في نوع من حال الطّبيعة ولن يمكنه أن يجعل مزاعمه وأقواله مصدّقة وموثوقة.[2] وبعد أن نقد كانط العقل في نظريّة المعرفة، اطمأنّ على منهجه الجديد وهو "النقد"، فأخذ يطبّقه على الأخلاق ومشكلة الجمال، وبالتّالي فإنّه غطّى على جوانب الفلسفة - في عصره - بمنهجه النّقديّ، لهذا سمّيت فلسفته كلّها "بالفلسفة النّقديّة"، وأصبحت هذه الصّفة تطلق على فلسفته كلّها.

نقد كانط كلّ شيء في المرحلة الفاصلة في حياته، والتي تسمّى المرحلة النّقديّة؛ إذ سبق ذلك بطرح أفكاره دون استخدام منهج النّقد وذلك قبل عام 1770.

ظهرت معالم فلسفة كانط النّقدية ما بين 1770و1780، ولكنّها لم تظهر بوضوح إلا من خلال الآراء المتناقضة والمتعارضة، فقد حاور في كتبه الآراء المختلفة، ويعدّ نقد العقل المحض الرّكيزة الأساس لفلسفته النّقديّة، إذ يشتمل على أصولها ومنهجها، وكلّ ما كتبه بعد ذلك كان يسير على منهجه، وممّا يجدر ذكره أنّ كانط وضع فلسفته النّقدية في السّنين الأخيرة من حياته، وكانت هي الأساس لما يعرف بالفلسفة النّقدية الكانطيّة، ولم تتوقّف الفلسفة النّقدية بعد وفاته؛ إذ ظهرت مدارس عديدة، بعضها كان مدافعا عن أفكاره، وبعضها الآخر كان معارضًا لها، وسمّيت هذه المدارس المتأثّرة بكانط بـ: "الكانطية الجديدة."[3]

1: إيمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بروت- لبنان، ط2، ص: 358.

2: المصدر نفسه، ص: 363.

3: الكانطيّة الجديدة: NEW- Kantism مدرسة فلسفيّة ظهرت في ألمانيا متأثّرة بفلسفة إيمانوئيل كانط بين عامي 1870-1920، وتسمّى هذه المدرسة " النّقديّة الجديدة " التي تدعو الرّجوع إلى فلسفة كانط لأتباعه الرّوح العلميّة والوقوف بوجه النّزعة الطّبيعيّة والمادّيّة واللّاعقليّة، وتسمّى بالنّقديّة الجديدة لأنّها اتّبعت منهجا نقديّا جديدا أحيت به منهج وفلسفة كانط، وقد اتّخذت الكانطيّة الجديدة موقفا نقديّا من الفلاسفة الذين عاصروه أو جاؤوا بعده أمثال: فخت (1762-1814) وشليخ (1775-1854)، وهيجل (1770-1831)، إذ قد اختفت كثير من الأفكار الفلسفيّة لكانط بسبب الظّروف التي مرّت بها في ألمانيا وأوروبا، وقد جاءت تسمية المدارس الكانطيّة الجديدة من المدن التي نشأت فيها: 1- مدرسة ماربورغ (كوهن، ناتورب، كاسيرر،وغيرهم) 2-مدرسة بادن (رنيد لباند،ريكرت وغيرها)، وقد أصدرت هذه المدارس مجلّات فلسفيّة تدور حول الاتّجاهات الكانطيّة المختلفة وأحيانا المتناقضة، وقد تركّزت دراسات هؤلاء على نقد أهمّ القضايا التي جاء بها كانط كنظريّة المعرفة والميتافيزيقا، وقد اتّفق هؤلاء حول فكرة "الشّيء بذاته" فقد رفضها فخته واعتبرها لا-فكرة.

أمّا شليخ فقد قال: " إذا كان الشّيء بذاته شيئا فهو ليس بذاته، وإن كان بذاته فهو ليس بشيء".
إنّ هيجل اعتبره كرديف للمطلق الذي هو كّل شيء فيه واحد، وفي الميتافيزيقا اختلف الكانطيّون الجدد فجاءت آراؤهم متضاربة.

التّطور التّاريخيّ للنّقد عند كانط:

ظهر النّقد نتيجة تطوّر تاريخيّ، على أساس أنّ العقل أول ما يبدأ بالدّوجماطيقيّة Dogmatism، ثمّ الشّكيّة Scepticism، والنّقد حكم ناضج يقوم به العقل.

1- الدّوجماطيقيّة: تمثّل طفولة العقل- حسب كانط - وثقة كاملة بالمبادئ، دون نقد مسبق، وتشمل الدّوجماطيقيّة (الجمود العقائدي) التّجريبية والعقليّة، أي كلاهما مرّ بمرحلة الجمود، لاسيما موقفهما من الميتافيزيقا، ويرى كانط أنّ وولف wolf(1679-1754) أبرز ممثّل للدّوجماطيقيّة، وهكذا تؤمن كثير من المدارس الفلسفيّة بقضايا معيّنة دون تعقّب العقل ونقده.

2- النّزعة الشّكيّة: يرى كانط أنّ هؤلاء "الشّكّاك" يشجّعون البدو الرّحّل، ولايستقرّون على موقف أو مبدأ... وكانط نفسه قد مرّ بهذه المراحل... إلّا أنّ ديفيد قد أيقظه من دوجماطيقيّته ودفعه إلى الشّكّ، لأنّ هيوم من أكثر المفكّرين ارتيابيّة، وتعدّ الشّكيّة ذات أهميّة كبيرة عند كانط بالقياس إلى الدّوجماطيقيّة؛ لأنّها تكمن في رقابة العقل، وهذه الرّقابة تؤدّي إلى الشّكّ.[1]

وهيوم هو الذي جعله يفكّر أنّ الميتافيزيقا لا تستمدّ مبادئها من التّجربة الخارجيّة كالطبيعة، ولا من التّجربة الباطنيّة كعلم النفس، بل هي معرفة "قبليّة" مستمدّة من الذّهن المحض أو العقل المحض، ولا تستمدّ إلّا عن طريق سابق للتّجربة[2].

وعلى الرّغم من أهمية المرحلة الشّكيّة إلّا أنّها لا ترضي العقل، لأنّها ليست سوى رقابة سلبيّة على العقل، إنّها رقابة على العقل ولكنّها ليست نقدا للعقل.

والشّكيّة في رأي كانط أظهرت سلبيّة ادّعاءات الدّوجماطيقيّة، إلّا أنّها لم تستطع مواصلة الدّرب للنّهاية، أمّا الطّريق الذي يمكن الوصول إليه هو نقد العقل، إنّ هدف الشّكية المذهبيّة هو إثبات تهافت المعرفة وقصورها، في حين الشّكية المنهجيّة تهدف للوصول إلى اليقين تحت رقابة العقل.

1: محمّد نور الدين أفاية: الفلسفة النّقديّة، الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، م2، ط1988،1،ص: 1392.

2: عبد الرّحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط1، بيروت،1974، ج2، ص: 496.

3- النقد: يتمثّل في عقد محكمة للعقل الخالص (المحض) للانتقال من الشّكّ إلى العلم، وإقامة البرهان على صحّة الأحكام التي يصدرها الفيلسوف أو العالم، والبرهان يقصد به الكشف عن الأسس أو المبادئ الأوّليّة التي تستند عليها تلك الأفكار.

والطّريقة النّقديّة هي تحليل الأفكار وتعقّبها[1]، لاسيما نقد الميتافيزيقا؛ إذ كان كانط يهدف إلى إيجاد أسس علميّة لها، في حين أنّ العلم لا يستدعي النّقد لأنّه وصل إلى مرحلة وضع فيها المنهج والقوانين على أسس قويّة... أمّا الميتافيزيقا فإنّها تستدعي النّقد لأنّها ليست علمًا... لذلك أراد كانط إيجاد ميتافيزيقا باعتبارها "علم"، ويرى كانط أيضا أنّ الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علما هي التي تستند إلى نقد العقل، والتي تحدّد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها، والتي تخضع للنّقد و تعتمد على تصوّرات قبليّة ويردّها إلى مصادرها الثّلاثة هي:

الحساسية، والذّهن، والعقل" [2].

تطبيقات الفلسفة النّقديّة لكانط:

وتشتمل على:

- نقد نظريّة المعرفة.
- نقد ميتافيزيقا الأخلاق.
- نقد الحكم الجمالي.

أوّلاً: نقد نظريّة المعرفة:

أ- نقد المعرفة الميتافيزيقية:

أكّد كانط أنّ المعرفة مقتصرة على عالم الحسّ والتجربة، وإنّ ما وراء الواقع لا سبيل إلى كشفه، لذلك أعلن استحالة الميتافيزيقا.

لقد كتب كانط كتابا في الميتافيزيقا قبل المرحلة النّقديّة وهي الفترة الشّكيّة وهذا الكتاب هو: أحلام صاحب رؤى مفسّرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا 1766.

وفي هذا الكتاب يسخر من الميتافيزيقيّين لأنّهم يقيمون عوالم فكريّة معلّقة في الهواء لا ترتبط بعالم الواقع، ورأى أنّ الميتافيزيقا ليست ذات نفع عملي.

3: زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النّهضة المصريّة-مصر، 1953، ص: 59.

2: عبد الرحمان بدوي ،موسوعة الفلسفة، ج2، ص: 496.

وهكذا شكّ كانط بإمكان قيام الميتافيزيقا لمعناها القديم بوصفها علما قبليّا، ولكن ليس معنى هذا أنّه شكّ في كّل الميتافيزيقا أو أراد استعبادها كلّها، ونظر إلى الميتافيزيقا عندما انتقل إلى مرحلة النّقد على أنّها وظيفة للذّهن مستقلّة عن التجربة "لقد أراد أن يبني من جديد مذهبا ميتافيزيقيّا، وأن يوضّح الأسباب والعوامل التي أفضت بالميتافيزيقا القديمة إلى الانحلال، فالميتافيزيقا عنده نزوع طبيعيّ للعقل البشريّ.[1]

وإنّها حتى لو لم تتحقّق من حيث هي علم، فإنّها متحقّقة من حيث هي استعداد طبيعيّ وعدم الارتداد إلى تلك الأسئلة التي تدعو إلى استعمال تجريبيّ للعقل.[2]

يميل النّاس إلى الاعتقاد بأنّ معرفة الكون وطبيعته وتاريخه معرفة كاملة ممكنة من حيث المبدأ على الرغم من أنّ النّاس يدركون أنّ معرفتهم بالكون جزئيّة محدودة، إنّهم يطمحون إلى معرفة تامّة بكلّ شيء.[3]

والميتافيزيقيّ شخص مفكّر يقع تحت سلطان فكرة الكمال، فلا يسعى إلى إيجاد تفسير لهذا الشيء، أو ذاك، بل للأشياء كلّها، وهو لا يبغي معرفة طبيعة بعض الأشياء، بل كلّها، ولا يصبّ اهتمامه على الأمكنة والأزمنة الخاصّة، بل على المكان كلّه، وعلى الزّمان كلّه[4]؛ "إذ أنّنا كائنات بشريّة، وتقتصر معرفتنا وإدراكنا على ميدان الخبرة البشريّة الممكنة، ولكنّنا إذا حاولنا أن نتخطّى حدودها، فإنّنا بالضّرورة لا نفهم شيئا ممّا نقوله أبدا...[5]

يرى كانط أنّ كلّ الميتافيزيقا التي ظهرت منذ أفلاطون إلى زمانه باطلة وغير متحقّقة، ولا يشكّ أحد بذلك[6]، ولا يمكن القول عن أيّ ميتافيزيقا عرضت حتى الآن، أنّها متحقّقة من حيث غايتها الجوهريّة، ممّا يسمح لكلّ واحد أن يشكّ بقوّة في إمكانها." [7]

ناقش كانط قضايا الميتافيزيقا الرئيسيّة وبين تناقضاتها وتهافتها، فهو عميق في تحليله، يحيط بالمسألة من جميع وجوهها ويسدّ على خصمه كل منفذ.

1: محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف- الاسكندرية- مصر، 1970، ص: 20.

2: كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، ص: 53.

3: جماعة من الفلاسفة الإنجليز المعاصرين، طبيعة الميتافيزيقا، تر:كريم متي، مطبعة الإرشاد- بغداد، 1968، ص:122-123.

4: جماعة من الفلاسفة الإنجليز المعاصرين، طبيعة الميتافيزيقا، ص:123.

5: المرجع نفسه، ص:124.

6: كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، ص:53.

7: المصدر نفسه، ص: 53.

إنّه بحث في الميتافيزيقا بشغف ورغبة كبيرين في بداية حياته العلميّة، وقد لاحظ أنّ هناك جهود كبيرة بذلت في دراسة مسائلها وموضوعاتها المعقّدة، والتي فشلت في بيان حقائقها." إنّ كلّ ما نسمّيه ميتافيزيقا لا يؤدّي بنا إلّا إلى مجرّد توسّع لرؤية عقليّة مزعومة لما ستغيّر في الواقع من التّجربة فقط..." [1]

لذلك وصف كانط الميتافيزيقا بأنّها كالمحيط المظلم الذي لا شاطئ له، تحطّمت بين أمواجه نظرات فلسفيّة عدة، وعلى الرّغم من ذلك فإنّه كان يغامر في البحث في المسائل الميتافيزيقيّة الغامضة، محاولا أن يقيم البحث الميتافيزيقي على أسس صحيحة، وقد اتّبع طريقين: الأوّل: سلبيّ هو نقد ما في الميتافيزيقا القديمة من أخطاء، والثاني: إيجابي هدفه تقويم الميتافيزيقا أو رسم منهج قويم للميتافيزيقا الجديدة والعلميّة التي يريد أن يؤسّسها.[2]

لقد ذكرنا سابقا أنّ نقد كانط تركّز على ثلاثة قضايا: الله، النفس، العالم، ويرى من المستحيل حلّ هذه القضايا بالطّرق المتبّعة أو التّقليديّة التي جاء بها أفلاطون وغيره من الفلاسفة الميتافيزيقيّين؛ فهذا أفلاطون الذي لم يتقدّم خطوة واحدة إلى الأمام، لأنّه لم يعتمد على أساس ثابت يسمح له بتغيير اتّجاه تفكيره، وقد حكم كانط على أنّ الميتافيزيقا التّقليديّة مستحيلة التّحقّق، بينما هناك ميتافيزيقا أخرى ممكنة ألا وهي "الميتافيزيقا النّقديّة"، أمّا أولئك الذين يفخرون بمعارف رفيعة من هذا القبيل، فعليهم ألّا يبلغوا بها، بل أن يعرضوها علنا للفحص والتقدير، هم يريدون تقديم برهان، هيا فليأتوا بالبرهان إذًا وسيلقي النّقد بجميع أسلحته أمام أقدامهم باعتبارهم منتصرين"[3]، ويعذر كانط هؤلاء الميتافيزيقيّين، لأنّ الإنسان "مفطور بطبيعته" على الكشف عن الغامض، ولا يكاد ينتهي من قضيّة حتى ينتقل إلى قضيّة أخرى.[4]

يسأل كانط: هل الميتافيزيقا ممكنة بوصفها نزوعا طبيعيّا في الإنسان؟

نظر كانط إلى الميتافيزيقا على أنّها أخفقت حتى الآن في محاولاتها، إلّا أنّها مع ذلك ضروريّة لطبيعة العقل البشريّ.[5]

1: المصدر نفسه ،ص: 52.

2: إبراهيم بيومي مذكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة ، وزارة المعارف، مصر، ص: 212.

3:كانط، نقد العقل العملي، ص: 45.

4: إبراهيم بيومي مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص: 213.

5: محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص: 25.

صحيح أنّ الميتافيزيقا نزعة طبيعيّة في الإنسان إلّا أن ذلك غير كاف لإثبات أنّها ممكنة بوصفها علما، لأنّنا إذا تركناها دون تنمية فإنّ ذلك يؤدّي إلى الوقوع في السفسطة، فلكي نقيم دعائم الميتافيزيقا علميًّا، لابد من تطبيق منهج النّقد لكي تكون كعلم الكيمياء بالنّسبة للسّيمياء، وكعلم الفلك بالنّسبة للتّنجيم.[1]

كذلك يرى أنّ في "الميتافيزيقا يجب أن يكون ثمّة معارف تأليفيّة قبليّة، وحتى إن لم نشأ أن ننظر إليها بوصفها مجرّد إزماع بالعلم حتى الآن، وذلك أنّ طبيعة العقل البشريّ تجعله لا غنى عنها، وأنّ عمله لا يقتصر البتّة على مجرّد تحليل المفاهيم التي تكوّنها قبليّا عن الأشياء ولا على شرحها تحليليّا، بل إنّنا نريد أن نوسّع معرفتنا قبليّا" [2]؛ فقد أصبح من الواضح أنّ كانط لا يهدف إلى تحطيم الميتافيزيقا على الأخلاق، بل أراد هدم نوع معيّن من الميتافيزيقا ليحلّ محلّه ميتافيزيقا أخرى.

لقد بحث كانط في ثلاث قضايا أساسيّة متعلّقة تماما بالدّين، وهي: وجود الله، وخلود النفس، والعالم، وكان نقده منصبّا على محاولات المفكّرين الذين حمّلوا العقل مالا يطيق.

لهذا فإن نقض الأدلّة على وجود الله والنّفس والعالم لا يدّل على إنكار كانط لها، لأنّه يرى أنّه إذا استحال على العقل معرفتها فالعاطفة هي السّبيل إليها، أي المعرفة القبليّة.[3]

أراد كانط أن يلتمس للميتافيزيقا طريقة للبحث يجعلها علما على غرار علمي الرّياضيات والطّبيعة، وهو يقول بصراحة أنّه يدرس الميتافيزيقا بوضع منهج لفهمها وليس وضع منصب في مادّة العلم نفسه.

وجد كانط أنّ الرياضيات قامت على أساس متين منذ اليونان، وعلم الطّبيعة كذلك قام على أساس سليم منذ جاليلو في عهد النّهضة الأوربيّة، فماذا صنع اليونان للرياضة؟ وماذا صنع جاليلو لعلم الطبيعة؟

أمّا الرّياضة فقد كشف اليونان لها طريق التقدم العلميّ، عالجوها على أساس فروض افترضوها، ثمّ حاولوا أن يستنبطوا منها كلّ ما يمكن استنباطه من نتائج... وفي علم الطّبيعة حين أراد جاليلو أن يرسي قواعد على أسس متينة، فوجد أنّ طريق التقدم العلمي واضح، ففرض الفروض ثمّ التفكير في التّجارب التي تبثّها[4].

فما على الميتافيزيقيّ – حسب رأي كانط – إلّا اقتفاء طرق علماء الرّياضة والطبيعة؛ بأن يفرض الفروض، بطريقة منظّمة ومنسّقة من أجل الحصول على النتائج، لكنّ الميتافيزيقا لم يسعفها الحظّ بعد لتبدأ سيرها

1: المرجع نفسه، ص:26.

2: كانط، نقد العقل المحض، تر:موسى وهبة، ص: 52.

3: محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص: 213.

4: زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، ص: 44.

في طريق العلم، فالباحثون في الميتافيزيقا أبعد ما يكونون عن طريق العلم، ممّا يجعلها تتخبّط بصورة عشوائيّة.[1]

الميتافيزيقا ذات موضوعات مطلقة، لا مشروطة، مثل الله، الحرية، والخلود، إنّها ذات طابع مفارق، إلى جانب نقص المعطيات العيانية، تجعل مطلب الميتافيزيقا في معرفة تأمليّة مطلبا مستحيلا، يقول كانط: "ليس للميتافيزيقا من غاية خاصّة لأبحاثها إلّا الأفكار الثلاث:الله، الحرية، والخلود، بحيث أن على المفهوم الثّاني أن يؤدّي إذا ما ربط بالأوّل، إلى الثّالث كخلاصة ضروريّة..." [2]

في حين أنّ كلّا من الرّياضيات الخالصة والعلم الطّبيعيّ الخالص لا يعنى بوجود أسس مفارقة من نطاق التّجربة، بل يقتصر على شروط التّجربة الممكنة.[3]

ب – مصدر المعرفة:

اختلف الفلاسفة قبل كانط في مصدر المعرفة، فمنهم من ردّ مصدر المعرفة إلى العقل، ومنهم من أرجع مصدر المعرفة إلى التّجربة، وآخرون قالوا بأنّ الحدس هو مصدر المعرفة، فجاء كانط ورأى أنّ مصدر المعرفة هو العقل والتّجربة.

وفي نظريّته المعرفيّة يعتدّ كانط بالتّجربة اعتدادا كبيرا، متأثّرا "بنيوتن" في دراساته الطّبيعيّة القائمة على التّجارب العلميّة - على الرّغم من أنّ التّجريبيّين لم يردّوا كلّ المعرفة العلميّة إلى عالم التّجربة - لكنّه رفض رأي الذين يقولون بالتّجربة فحسب، "لقد تحدّى كانط في البداية ما ذهب إليه لوك والمدرسة الإنجليزيّة؛ فقال بأنّ المعرفة ليست مستمّدة كلّها من الحواس.[4]

يرى كانط أنّ التّجربة أصل المعرفة، أي أنّ الإحساسات هي التي تنقل المعرفة الأوّليّة إلى العقل، والعقل يقوم بتنظيمها في عمليّة الإدراك[5]، ويقول: " إنّ التّجربة هي معرفة بالأشياء من خلال الإدراكات." [6]

ويؤكّد كانط أنّ كل معرفتنا تبدأ بالتّجربة، لأنّنا لا نستطيع أن نقوم بأيّ عمل إن لم يتمّ ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسّنا، فتؤدّي إلى حدوث التّصوّرات تلقائيّا، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّها تحرّك

1: المرجع نفسه، ص: 47.

2: كانط : نقد العقل المحض، ص: 704.

3: محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص: 27.

4: وول ديورات، قصّة الفلسفة، تر: فتح الله محمّد المشعشع، مكتبة المعارف-لبنان - بيروت، ط4، 1982، ص: 333.

5: إمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، ص: 45.

6: المصدر نفسه، ص: 153.

نشاط الفهم لدينا، إلى مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتّالي تتحوّل جميع الانطباعات الحسيّة إلى معرفة بالموضوعات التي تسمّى التجربة" [1]، لهذا إذا كانت المعرفة الحقيقيّة نابعة من التّجربة فإنّها – كما أشرنا – لا تعتمد فقط على التّجربة الحسّيّة، لأنّ هناك - في رأي كانط - أفكار قبليّة فطريّة لا تنبثق من التّجربة.

إلّا أنّ كانط في مكان آخر اتّفق مع التّجريبيّين ومنهم هيوم على أنّ كلّ معارفنا تبدأ بالتّجربة، لكنّه أضاف شيئا جديدا وهو أنّه من "الواجب التّمييز بين ما ينتج المعرفة بالفعل، والصّورة التي تتّخذها تلك المعرفة، وعلى ذلك فبالرّغم من كون المعرفة تنشأ عن طريق التّجربة، فإنّها لا تستمّد منها وحدها" [2]، والمقصود أنّ المعرفة لا تتمّ إلّا بالتّجربة والعقل.

وضّح وول ديورانت فكرة القول بما قبل التّجربة عند كانط؛ إذ يقول: "لن نعتقد أو نصدّق طيلة حياتنا بأنّ اثنين زائد اثنين يمكن أن يسفر عن عدد غير الأربعة، إنّ مثل هذه الحقائق حقيقة قبل التّجربة، ولكن من أين يحصل على هذه الحقائق المطلقة والضّروريّة؟" [3] إنّ هذه الحقائق ليست بالضّرورة من التّجربة، فالتّجربة لا تعطينا أحاسيس وحوادث مفصّلة تتغيّر في تعاقبها في المستقبل.[4]

"إنّ هذه الحقائق تستمّد نوعها الضّروري من تركيب عقولنا الفطريّ ومن الطّريقة الطّبيعيّة الحتميّة التي يجب أن نعمل عليها عقولنا؛ لأنّ عقل الإنسان ليس لوحا جامدا من الشّمع نكتب عليه الأحاسيس، والتّجربة إرادتها المطلقة والمتقبّلة، وليس سلسلة من الحالات العقليّة، إنّه عضو نشيط يسبك وينسّق الأحاسيس إلى أفكار، عضو يحوّل ضروريًّا التّجربة الكثيرة والمشوّشة وغير المنظّمةإلى وحدة من الفكر المنظّم المرتّب[5] ".

والميتافيزيقا عاجزة عن تقديم أيّ حقيقة عن قضايا: الله، والّنفس، والعالم... والمعرفة تتطلّب عملًا ذهنيًّا يجمع الأفكار المتفرّقة لتصبح قضايا علميّة تتمّ عن طريق الإدراك الحسّيّ أوّلا، والعمل الذّهنيّ بما يستخدم من مقولات وأفكار سامية شاملة، إذ يقول كانط: "يؤدّي نقد العقل إذن في النّهاية وبالضّرورة إلى علم، أمّا استعماله الدّوجماطيقي فيؤدّي بالمقابل إلى مزاعم لا أساس لها، يمكن أن نعارضها بأخرى ..." [6]

1: المصدر نفسه، ص: 45.

2: برتروند راسل: حكمة الغرب "الفلسفة الحديثة والمعاصرة"،تر: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2009، ص: 138.

3: وول ديورانت :قصة الفلسفة، ص: 335.

4: المرجع نفسه، ص: 335.

5: وول ديورانت :قصة الفلسفة، ص: 335.

6: إيمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، تر:موسى وهبة، ص: 45.

ولا يمكن تأسيس علم إلّا بتعاون التّجربة الحسّيّة والإدراك العقليّ اللّذان يؤدّيان إلى المعرفة الصّحيحة، وهنا كان كانط تجريبيّا وعقليّا، وعلى الرّغم من أنّه عقليّ إلّا أنّه رفض العقليّين الذين يعطون العقل أكثر من طاقته فيقعون في الأخطاء والمغالطات.[1]

وعلى العموم فإنّ كانط يرى أنّ كلّ معارفنا تبدأ بالحواسّ ثم تنتقل إلى المفاهيم، ومن ثمّ إلى العقل.[2]

ثانيا: نقد ميتافيزيقا الأخلاق:

اتّبع كانط مناقشته للمشكلة الأخلاقيّة بما يتلاءم مع نزعته العقليّة، وفلسفته النّقديّة، ولم يوافق على ما جاء عند الآخرين، وقد أظهر لنا نظريّة أخلاقيّة عقليّة.

وفكرة كانط الرّئيسة في الأخلاق ظهرت في كتابه النّقدي الثّاني "نقد العقل العمليّ" الذي يشبه "نقد العقل المحض"، بل إنّه من حيث المضمون تتمّة مباشرة له.

اختلف كانط مع النّظريّات الأخلاقيّة التي ترى أنّ فكرة الخير هي دعامة الأخلاق، في حين أنّه اعتبر الأخلاق "فكرة الواجب"، وهكذا أحدث ثورة في مجال الأخلاق.

إنّ التّحدّث عن الأخلاق عنده يعني "نظريّة الواجب"، إذ يرى أنّ الواجب هو ما أملاه العقل.

وفي البداية كان متأثّرا بالنّظريّات الأخلاقيّة والاجتماعيّة لدى روسو[3] الذي نادى بالعودة إلى الطّبيعة أو الفطرة[4] لتخليص الإنسان من التّأثيرات السّلبيّة للحضارة وخداعها وشروطها، إلا أنّ كانط لم يأخذ بهذا الرّأي أو غيره بل تناول النّظريّات الأخلاقيّة بالنّقد، ونظريّته الأخلاقيّة ظهرت بعد ظهور كتابه "نقد العقل

1: إبراهيم بيومي مدكور، ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص: 215.

2: إمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، ص: 187.

3: جان جاك روسو: (1712-1778) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسيّ، أبرز آثاره"خطاب في عدم المساواة"(1755)،"العقد الاجتماعي"(1762)، "اعترافات"(1790).

4: العودة إلى الطّبيعة: يرى روسو أنّ حالة الإنسان الطبيعيّة هي أسعد حالاته جميعا، ويعني روسو هنا الإنسان في فطرته، وليس المقصود الطّبيعة الخارجيّة، وأنّ هذه الحالة قد تلاشت تحت ضغط ظروف تلاشت معها حريّة الأفراد والمساواة التي كانت سائدة فيما بينهم، لقد جرى هذا التّحوّل لتطوّر تاريخيّ يتمثّل في وضع قوانين حقّ الملكيّة، (خلقت الفقراء والأغنياء)، وأقامت المحاكم (خلقت الضّعفاء والأقوياء)، وإيجاد سلطة الحكم (خلقت العبيد والأسياد)، يعلم روسو أنّ بعث حالة الإنسان الطّبيعيّ أمر مستحيل، لكنّه رأى الخلاص يتمّ عن طريق "العقد الاجتماعيّ" وذلك ببناء هذا المجتمع على "عقد" أو "ميثاق اجتماعي" أي التزام شرعيّ يتضمّن تنازل الفرد عن شخصيّته وعن جميع حقوقه لمجتمعه تحت تصرّف إدارة الإرادة العامّة، فإن لم يفعل وهو حرّ توجب عليه أن يبحث عن جوّ آخر يلائم رغباته، أمّا الرّاغبون فإنّهم سوف ينعمون بفوائده، وعلى الرّغم من خضوعهم للشّرائع والقوانين يظلّون أحرارا لأنّ الإرادة العامّة هي التي سنّت هذه الشرائع، ولأنّ المواطنين قرّروا بمحض إرادتهم أن ينظروا إلى الشّريعة نظرتهم إلى ما هو صادر عن إرادتهم، فإنّهم إن خضعوا فإنّهم يخضعون لأنفسهم.

المحض" بعدّة أعوام، وما إن استقرّ على منهجه الجديد "المنهج النّقديّ" حتّى رفض تلك النّظريّات الأخلاقيّة التي كان يميل إليها، وأخذ ينادي بنظريّة جديدة تفصل الدّين عن الأخلاق، وتوفّق بين الأخلاق والعلم، فهو يريد إيجاد أخلاق لا تستند على دعامة خارجيّة، وقد أوضح ذلك في كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق".

نقد كانط أفكار الميتافيزيقيّين في الأخلاق كفكرة الخير والسعادة، لأنّهم لم يتوصّلوا إلى نتائج مرضية، وأفضل دراسة للأخلاق هي الرّجوع إلى الأفكار الدّارجة المألوفة، لاختيار ما بينها من مادّة البحث، ومن بين تلك الأفكار الدّارجة هناك حقيقة سامية وكاملة هي: "إرادة الخير"؛ لأنّه لا يمكن أن يصدر عنها إلّا الخير، وهي مقدّسة لذاتها، لا لغاية ترمي إليها[1]، وعليه فإنّه يؤمن بالأخلاق المطلقة الثّابتة.

"إنّ كلّ إنسان لابدّ أن يسلّم بأنّ قانونا يراد له أن يكون قانونا أخلاقيّا، أعني قاعدة التزام، لابدّ أن تحمل الّضرورة المطلقة ".[2]

ويقول كانط ردّا على هؤلاء الميتافيزيقيّين في كتابه "نقد العقل المحض": "راح هؤلاء يبحثون عن موضوع للإرادة كي يجعلوا منه مادّة وأساس قانون... في حين كان عليهم أن يبحثوا أوّلا عن قانون يعيّن الإرادة قبليّا ومباشرة، وبعد ذلك فقط يعيّن الموضوع الملائم للإرادة ".[3]

ربط كانط الإرادة بفكرة الواجب، فكان يرى أنّنا لو نؤدّي ما يصدر من عقولنا فقط لما ساءت أعمالنا ولا اضطرب سلوكنا، ولكن هناك في الإنسان - إلى جانب - العقل الميول والأهواء، فالإنسان يكون حرّا عندما لا يتّبع غرائزه ودوافعه، بل قانون عقله، حتّى أنّ الحرّيّة تدعو إلى المطابقة مع القانون، هذا إذا كانت الحرّيّة لا تقوم على الخيار بين السّعادة والقانون، بل على الاستقلال الذّاتي للعقل.[4]

إنّ مفهوم الحرّيّة - باعتبار أنّه تمّ البرهان على حقيقته بقانون ضروريّ للعقل العمليّ- إنّما يشكّل الآن حجر الغلق في منظومة العقل المحض بكاملها، حتى التّأملي، وكافّة المفاهيم الأخرى (مفهوم الله والخلود) التي تبقى فيها مجرّد أفكار من دون قوام، أمّا الآن فهي تتّصل به وتنال معه وبه قواما وحقيقة موضوعيّة؛ أي أنّ إمكانيتها قد حصلت على برهان بأنّ الحريّة هي حقيقة، لأنّ هذه الفكرة تتجلّى عبر القانون الأخلاقيّ.[5]

1- إبراهيم بيومي مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص: 217.

2- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: عبد الغفّار مكّاوي، منشورات الجمل، 1963، ص: 26.

3- كانط، نقد العقل العملي، تر:غانم هنا، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، لبنان-بيروت، ط1، 2008، ص: 131.

4: أوفي شولتر: كانط، تر: أسعد رزوق، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، 1975، ص: 158.

5: كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هناء ، ص 44.

والإرادة الخيّرة هي التي تلبّي النّداء الأوّل وهو العقل وتبعد عن الأهواء، ونداء العقل هو نداء الواجب، وأمره هو الذي يجب أن يطاع، فالإرادة الخيّرة والواجب متلازمان، والسّلوك الصّالح والعقل مرتبطان، والواجب هو العلاج لكثير من التّردّد والحيرة، وليس في نداء الواجب خداع، وكلّ ما يهدف إليه الواجب هو الفصل في كثير من المعضلات، ليس فيه خداع، وكلّ ما يهدف إليه هو توجيه النّفس إلى الخير.

إنّ الأفعال الإنسانيّة لا تكون خيرا لأنّها صدرت عن ميل مباشر، أو دفعت إليها رغبة في تحقيق مصلحة شخصيّة، بل تكون خيرا لأنّها صدرت من أجل الواجب".[1]

إنّ الأفعال المطابقة للواجب هي الأخلاق الصّحيحة، وعكس ذلك إذا كان الفعل نتيجة لمصلحة أو فائدة فهو عمل لا يمتّ إلى الواجب الأخلاقيّ بصلة، ويأتي كانط بمثال لفكرة الواجب المنزّهة عن المنفعة الشّخصيّة، والتي لا تنبثق من الواجب الأخلاقيّ... فيرى أنّه من المفترض أنّ التّاجر لا يرفع من السّعر على الإنسان غير المجرّب أو الطّفل الذي لا يعرف الأسعار، ويحافظ على سعر ثابت للجميع، فالإنسان هنا يعامل بأمانة... لكن هذا لا يكفي على الإطلاق إذا كان التّاجر قد صدر في مسلكه هذا على أنّ مصلحة قد اقتضت ذلك، وليس عن إيمان "بالواجب".

وبمبادئ الأمانة، فإنّ مثل هذا العمل لا ينبع من ذات التّاجر بل من مصلحة... إنّما الفعل الأخلاقيّ هو الذي ينبع من "الواجب" الذي يشعر به.[2]

"وهكذا يبدو أنّ الإرادة الخيّرة هي الشّرط الذي لا غنى عنه لكي يكون الإنسان خليقا بالسّعادة.[3]

يجب أن يكون سلوك الإنسان نابعًا من تمسّكه بالواجب أو بمبادئ الأمانة، وعكس ذلك يكون سلوكه صادرًا عن مصلحته الشّخصيّة، إنّه لا يعامل النّاس بأمانة، ولكن من أجل رواج تجارته وزيادة ربحه، هذا السّلوك لم يصدر عن إحساس بالواجب.[4]

ويرى كانط أنّ فكرة الواجب هي الأساس، وليس المنفعة والفائدة من العمل الأخلاقي، فإذا قام الإنسان بعمل طيّب كالإحسان يجب أن يكون بعيدا عن المنفعة، ويقول: "الإحسان"- حيثما استطاع الإنسان- واجب، وهناك بعض النّفوس التي بلغ بها العطف مبلغا تجعلها تجد المتعة الباطنة في إشاعة السّرور حولها واللّذة

1: توفيق الطّويل، الأخلاق نشأتها وتطوّرها، دار النّهضة العربيّة، مصر، ط3، 1976، ص: 390.

2: كانط، نقد ملكة الحكم، تر: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ط1، 2009، ص: 45-46.

3 : كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفّار مكّاوي، ص: 38.

4: إمام عبد الفتّاح إمام، فلسفة الأخلاق، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، دون تاريخ، ص:181.

في رضا الغير، طالما كان فعلا من أفعالها، دون أن يدفعها إلى ذلك دوافع من غرور أو أثرة، غير أنّني أزعم أنّ مثل هذا الفعل، مع مطابقته للواجب واستحقاقه للثّناء لا ينطوي على قيمة أخلاقيّة.[1]

وأنّ فكرة الواجب ليست من ابتكار كانط، بل لها جذور في الفلسفة اليونانيّة والرّواقية بالتّحديد، إذ ربطوا الواجب بالقانون؛ "كان الرواقي يرى أنّ الحياة الخيرّة التي ينبغي على كلّ حكيم السّعي إلى أن يحياها، هي تلك التي يتحدّد بها واجب الإنسان على أساس قانون الطّبيعة أو النّظام العقلي للكون...أو العقل الكلي."[2]

أولا: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق في فلسفة كانط:

- المثاليّة الألمانيّة بوجه عام:

"سيطر على الفلسفة في القرن الثّامن عشر التّجريبيّون الإنجليز الذين يمكن أن نأخذ (لوك) و(باركلي) و(هيوم) ممثّلين لهم، وكان لدى هؤلاء صراع، ويبدو أنّهم لم يكونوا على بيّنة به، ألا وهو الصّراع بين مزاجهم الذّهبي، فكانوا مواطنين معنيّين بالمجتمع، بعيدين عن نزعة فرض الذّات على أيّ نحو كان ، يمكن لكلّ إنسان فيه أن يفعل ما يروقه، في حدود القانون الجنائي كانوا رجال دنيا طبيعتهم خيّرة ، لطافا كراما."[3]

"ولكن بينما كان مزاجهم اجتماعيّا، كانت فلسفتهم النّظريّة تميل إلى النّزعة الفرديّة، ولم تكن هذه نزعة جديدة في أعقاب الفلسفة القديمة، وبدرجة أشدّ عند القدّيس أوغسطين، وقد بعثها في الأزمنة الحديثة (كوجيتو) ديكارت وبلغت أقصاها لفترة خاطفة في جواهر(ليبنيز)؛ إذ يعتقد أنّ كلّ شيء في تجربته لن يتغيّر حتى ولو انعدم العالم، ومع ذلك فقد نذر نفسه لإعادة توجيه الكنيستين الكاثوليكيّة والبروستانتيّة، وثمّة تضارب مماثل يظهر عند لوك وباركلي وهيوم".[4]

"وعند لوك لا يزال التّضارب في النّظريّة قائما، فقد رأينا في فصل سابق أنّه يقول: "ما دام الذّهن في جميع خواطره واستدلالاته ليس لديه موضوع مباشر آخر اللّهم إلّا أفكاره الخاصة به.)[5]

تميّز قوله (ديكارت) ومذهبه بالنّور المعرفي الذي يمتلكه الإنسان وهو ينهي به الصّراع الموجود داخله؛ فالصّدق يطبع علامة الفهم بدون وجود الاختلافات، ويمكّننا من معرفة الحقيقة والوصول إليها".[6]

1: كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ،ص: 46-47.

2: هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، تر:فؤاد زكريا، مكتبة الانجلوالمصرية – القاهرة، 1986، ص: 291.

3: بارتروند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمّد فتحي الشّنقيطي، الهيئة العامّة للكتاب، 1977م، ج3، ص: 311.

4: بارتروند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية ، ص: 312.

5: المرجع نفسه، ص: 312.

6: joon cotting-western philosophy an Anthology , Block,well,p29

"فقد أكّد كانط نقد المعرفة كوسيلة للوصول إلى نتائج فلسفيّة، وتقبّل أتباعه ذلك، وثمّة تأكيد على أنّ الذّهن وحده هو الذي يوجد، وثمّة نبذ عنف للأخلاق المنفعيّة لصالح المذاهب التي تبرهن عليها صحيح فلسفية مجردة، وثمة نيرة مدرسة يختفي عند الفلاسفة الفرنسيين والإنجليز الأسبق؛ فلقد كان (كانط) و(فشته) و(هيجل) فلاسفة جامعة، يخاطبون جمهورا متعلّما لا سادة يتحدّثون مع هواة في أوقات الفراغ، ومع أنّ تأثيراتهم كانت في جزء منها ثوريّة إلّا أنّهم لم يكونوا متطرّفين عن قصد، ولقد كان اهتمام بالغا على التجديد في الدّفاع عن الدولة، وكانت آراؤهم في المسائل الأخلاقيّة آراء أرثوذكسيّة على الدّقّة، ولقد قاموا بتحديدات في اللّاهوت ولكنّهم فعلوا ذلك لصالح الدين."[1]

2- مذهب كانط الأخلاقي:

كما يتّضح في ميتافيزيقا الأخلاق(1785) (الأمر المطلق)"هو أهمية تاريخيّة ملحوظة، ويشتمل هذا الكتاب على (الأمر المطلق) وهو مألوف - على الأقلّ - خارج دائرة الفلاسفة المحترفين، كان ينبغي أن نتوقع ألّا يعبأ (كانط) بمذهب المنفعة العامّة، كما لا يعبأ بأيّة نظرية تجعل للأخلاق غرضا خارجيّا وهو يروم - على حد قوله –"ميتافيزيقا للأخلاق معزولة عزلة تامّة، غير مختلطة بلاهوت أو فيزياء أو أيّ شيء خارق".[2]

"ويستطرد قائلا أنّ جميع التّصوّرات الأخلاقيّة تحتلّ مكانها وتستمّد أصلها بصفة أوّليّة تماما في العقل، وتوجد القيمة الأخلاقيّة فقط عندما يفعلها شخص عن إحساس بالواجب فليس يكفي أن يأتي الفعل مطابقا لما يقتضي به الواجب؛ فالتّاجر الأمين - لأنّه يبغي مصلحته الخاصة، أو الرّجل اللّطيف بدافع حب الخير - ليس فاصلا أنّ جوهر الأخلاق يحتمّ أن يستخلص من تصوّر القانون، ذلك أنّه وإن يكن كلّ شيء في الطّبيعة يعمل بمقتضى قوانين فكرة قانون، أعني الإرادة وفكرة مبدأ موضوعين بقدر ما نفسّر الإرادة، تسمّى سيطرة العقل، وصيغة السّيطرة تدعى أمرا"[3].

"وثمّة نوعان من الأمر: الأمر الشّرطيّ، وهو يقول: يجب أن تفعل كذا وكذا إذا كنت تروم إنجاز هذه الغاية أو تلك والأمر المطلق، الذي يقول بأنّ ثمّة نوعا معيّنا من الفعل ضرورة موضوعيّة، بصرف النّظر عن أيّة غاية، والأمر المطلق تركيبيّ وأوّليّ ويستنبط (كانط) طابع من تصوّر القانون."[4]

1: بارتروند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص: 315.

2: المرجع نفسه، ص: 323.

3- بارترند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص: 323.

4- المرجع نفسه، ص: 324.

إذا فكّرت من أمر مطلق، لعلمت في الحال ما يشمل عليه ذلك، أنّه لمّا كان الأمر يحتوي إلى جانب القانون ضرورة القاعدة المنسّقة مع هذا القانون فقط، ولكن القانون لا يحتوي على أيّ شرط بقيده، فلا شيء يبقى اللّهم إلّا عمومية قانون بوجه عام، تطابق قاعدة الأفعال، وحيث المطابق وحدها أمر فريد، ويأتي في الواقع على النّحو الآتي "افعل فقط بمقتضى قاعدة يمكنك بها أن تريد لها في عين الوقت أن تصبح قانونا عاما." [1]

"ويعطي كانط مثالا على عمل الأمر المطلق، وهو أنّ من الخطأ أن نقترض المال، ذلك ، أننا لو حاولنا جميعا أن نفعل هذا لما بقي أي مال لاقتراضه، ويمكن للمرء أن يبيّن بطريقة مماثلة أنّ الأمر المطلق يدين السّرقة وكونها خطأ، ولكن لا يمكن أن تبيّن مبادئه كونها خطأ على سبيل المثال، الانتحار، فمن الممكن للغاية للسّوداويّ أن يرغب في أن يقدم كل شخص على الانتحار، ويلوح في أنّ قاعدته تزّودنا، في الواقع بمعيار ضروريّ لا بمعيار مقنع، للفضيلة فلكي نحصل على معيار الخالصة، وندخل في اعتبارنا شيئا ما، آثار الأفعال ومع ذلك، فإن كانط يبسط بتأكيد أنّ الفضيلة لا تعتمد على النّتيجة المقصودة من فعل ما، ولكن على المبدأ الذي تكون هي نفسها نتيجة، فإذا سلمنا بهذا، فلاشيء أشدّ عينيّة من هذه القاعدة بممكن." [2]

ويؤكّد كانط - مع أنّ مبدأه لا يبدو مفضيا إلى هذه النتيجة - أنّنا ينبغي لنا أن نفعل كما لو كنّا نعامل كلّ إنسان كغاية في ذاته، ويمكن اعتبار هذا الشّكل كمجرّد نظريّة حقوق الإنسان، وهو يتعرّض لذات الاعتراضات ولو أخذنا هذا المبدأ أخذًا جادًّا، يجعل من المستحيل الوصول إلى قرار حيث تصطلح مصالح شخصين والمصاعب واضحة بشكل خاصّ في الفلسفة السّياسية التي تستلزم مبدأ ما، مثل مبدأ إيثار الأغلبية، الذي يمكن به عند الضّرورة، التّضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين." [3]

"وإذا كان لابدّ أن يكون هناك أخلاق للحكومة، فغاية الحكومة تحتّم أن تكون واحدة، والغاية الوحيدة الفريدة المتوافقة مع العدالة هي حيّز الجماعة، ومع ذلك فمن الممكن تفسير مبدأ كانط من حيث أنّه لا يعني أنّ كلّ إنسان هو غاية مطلقة، ولكن كلّ الناس لهم وزنهم المتساوي في تحديد الأفعال التي يتأثّر بها الكثيرون، فإذا فسّر المبدأ على هذا النحو؛ فيمكن اعتباره مزوّدا للدّيموقراطيّة بأساس أخلاقيّ، وفي هذا التّفسير لا يتعرّض للاعتراضات آنفة الذكر."[4]

1- المرجع نفسه، ص: 324.

2-المرجع نفسه، ص: 324.

3: بارتروند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص: 325.

4: المرجع نفسه، ص: 325.

3-المقصود من ميتافيزيقا الأخلاق:

يقصد من الميتافيزيقا هاهنا: المعرفة القبليّة بموضوع ما، عن طريقة التّصوّرات المحضة، إنّها المعرفة القادرة على تجاوز الشّكليّة المنطقيّة للبحث، والتي تستطيع بواسطة العقل وحده أن تحدّد موضوعها وتميّز ميتافيزيقا الأخلاق من ميتافيزيقا الطّبيعة، فتتناول الأولى قوانين ما يجب أن يكون، بينما الثانية تتناول قوانين ما هو كائن.[1]

"ميتافيزيقا الأخلاق لن تستمدّ إذن قوانين الأخلاق من الطّبيعة الإنسانيّة ولا من عادات النّاس، بل من العقل ذاته مباشرة، ولهذا فإنّها لن تستعين بعلم النّفس ولا بعلم الإنسان (وكانط يوحّد مرارا بين علم النّفس التّجريبي وبين علم الإنسان)، لأنّ موضوعهما واحد وهو معرفة (الطّبيعة الإنسانية)، والسّبب في ذلك هو أنّ معطيات علم النفس." [2] (أو علم الإنسان) هي من الغموض والتّشعب والتّشتّت بحيث لا يمكن أن نستخلص منها قواعد كليّة مطلقة، وفيها خلط بين المبادئ وبين الأحوال الجزئيّة، بحيث تتوقّف النّتائج المستخلصة على الأحوال الجزئيّة والأحوال الفرديّة والميول والعواطف الخاصّة، وآفة المذاهب التي تزيغ إلى تفسير الأخلاق بتراكيب النّفس الإنسانيّة أو الطّبيعة الإنسانيّة أو بالظّروف التي يعيش فيها الإنسان هي أنّها لا تملك أن تقدّم غير قواعد كليّة موضوعيّة للإرادة.[3]

أساس القيمة الأخلاقية :

يستند الفعل الأخلاقي إلى قيمة أخلاقية يقوم عليها، تمثل ما يجب أن يكون عليه على أساسها يكون مقبولا أو مرفوضا، غير أنه ينبغي لنا أن نطرح مشكلة أساس القيم الأخلاقية ذلك أن أول ما يلتبس به النظر الفلسفي في هذا الموضوع هو التباس القيم الأخلاقية بالعادات والتقاليد أحيانا، والتباس المقتضيات القبلية بالمقتضيات البعدية للقيمة فقد يكون مبدأ الفعل مجرد محاكاة لعادات و تقاليد سيئة راسخة، بحيث لو تأملها الإنسان بعقله لأقلع عنها، وقد يكون مبدأ الفعل بعديا من قبيل التبرير الذي تقتضيه الظروف الخارجية، كما يمكن أن نتصور أن المقتضيات الحقة للقيمة الأخلاقية إنما هي المقتضيات القبلية

1: عبد الرّحمان بدوي، الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات - الكويت، 1979م، ص: 33.

2: المرجع نفسه، ص: 33.

3: المرجع نفسه ، ص: 33.

التي تصدر عن الفعل الخالص المتحرر من ربقة العادات والتقاليد السيئة و البواعث الحسية المادية، من هنا وجب أن نتساءل :

ما هو أساس القيمة الأخلاقية في الفلسفة الكانطية ؟ وعلى ماذا نستند عندما نحكم على فعل ما بأنه خير أو شر؟ هل على مجرد كونه يحقق لنا لذة أو منفعة أو يسبب لنا ألما أو مضرة ؟ هل لأنه يتفق مع ما يجري به العرف الاجتماعي؟ هل لأن العقل يأمر به ويوجهه ؟

.يرى كانط أن الفعل الأخلاقي يستمد قيمته الأخلاقية من الإرادة الطيبة فهي "الشيء الوحيد الذي يمكن حسبانه خيرا بصورة مطلقة، الشيء الوحيد الذي يمتلك قيمة كامنة على نحو غير مشروط وهي بذلك الخير الأسمى" [1]، إذا فلا مصدر ممكن لتأسيس القيمة الأخلاقية غير الإرادة الطيبة، يقول كانط في القسم الأول من كتابه"تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" "من بين كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وبوجه عام خارج العالم ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرا دون تحفظ إن لم يكن الإرادة الخيرة" [2] يؤكد "كانط" كما نفهم من هذا القول على الإرادة الطيبة كمسوغ وحيد لأفعالنا الأخلاقية نافيا بذلك أي إمكانية أخرى ما عدا الإرادة الطيبة، فقد توجد إمكانات كثيرة تمثل صورة الخير وذات قيمة كالعاطفة أو الذكاء أو الموهبة أو الشجاعة، ولكنها لا تمثل الخير المطلق، بخلاف الإرادة الطيبة التي تكون خيرة في كل الظروف، لأنها " تمثل الخير في ذاته دون النظر إلى المنافع والمكاسب التي تؤدى إليها" [3].

ولكن ماذا نعنى بالإرادة الطيبة؟ ولماذا يعتبرها كانط الأساس الوحيد للقيمة الأخلاقية، بخلاف الأسس الأخرى كالتجربة أو اللذة أو الذكاء مثلا؟

أ.1.معنى الإرادة الطيبة:

يذهب"كانط" إلى أن " الإرادة الطيبة ليست إلا عقلا عمليا " [4] ومعنى هذا، أن الإرادة هي تلك الملكة المشرعة لأفعالنا العملية، والتي يمكن أن نسميها العقل العملي ويميز "كانط" بين العقل العملي والعقل النظري مع

---

1 : عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، المرجع نفسه، ص302.

2 : ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه ص 51.

3 : محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، المرجع نفسه، ص 02.

4 : ايمانويل كانط، المصدر نفسه ص 92.

أنهما وجهان لعقل واحد، ولكنه يقصد بالعقل النظري العقل " الذي يعمل في معرفة الحقيقة، مع أنه لا يستطيع أن يمارس قدرته التنظيمية والموحدة إلا على مادة يقدمها الخارج وهو يعمل في الفاعلية العلمية " [1] ويقصد"كانط" بالعقل العملي " العقل الذي يشرع في ميدان العمل الأخلاقي على العكس وظيفة ماثلة في اقتلاع عملنا من التبريرات الحسية و العاطفية ليخصه بأسره مبادئ أخلاقية سابقة للتجربة [2]، إذا فالعقل العملي هو العقل نفسه ولكن مجاله التوجيه العملي لأعمالنا وأفعالنا الأخلاقية، بعيدا عن أي تجربة حسية أو عاطفية "ويكون عمليا عندما يعتبر كأنه يحتوي مبدأ الفعل المسبق أي قاعدة الحياة الأخلاقية" [3]، خلافا للعقل النظري الذي لا يستطيع أن يمارس قدرته المعرفية و التنظيمية إلا في إطار المادة الحسية.

فالإرادة الطيبة إذا ما هي إلا ملكة عقلية نستند عليها في سلوك أفعالنا الأخلاقية ويمكن أن نعتبرها الدعامة الأولى للخلقية، "والحق أن العقل العملي هو الذي يكشف لنا القيمة ويحملنا على إنفاذها و يجعلنا ندخل بوساطة الفعل الأخلاقي إلى عالم متعال تتعذر علينا معرفته" [4]،ويجب أن ننبه إلى أنه "بينما يتحدث "كانط "عن العقل العملي أحيانا كما لو كان يتميز عن الإرادة و يتأثر بها، فإنه يوحد بينه وبين الإرادة أيضا " [5].

نستنتج إذا أن العقل العملي عند تشريعه للخلقية يأخذ شكل الإرادة وفق قانون مطلق وكلى لا يسمح باستثناءات من أي نوع، ما يأمر به نابع من طبيعته، يقول "كانط" :" مما سبق يتضح أن جميع التصورات الأخلاقية تتخذ مقرها في العقل و تستمد منه أصلها بطرقة أولية تماما " [6]، فهذا العقل " لا يألو جهدا أن يقدم لنا الهداية اللازمة لمعرفة ما ينبغي علينا أن نعمل لكي نتبع سبيل الواجب" [7].

---

1 : عادل العوا، الأخلاق، المرجع نفسه، ص 331.

2 : عادل العوا،الأخلاق، المرجع نفسه، ص 332.

3 : لالاند، الموسوعة الفلسفية، ا ٠ لد الثالث، ت/ خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت،لبنان،2008،ص1165

4 : عادل العوا، العمدة، المرجع نفسه، ص92.

5 : فردريك كوبلستون،تاريخ الفلسفة ،المرجع نفسه، ص 422 .

6 : ايمانويل كانط ،مشروع للسلام الدائم، المصدر نفسه، ص 89 .

7 : ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص90 .

أ.2. الإرادة الطيبة كمسوغ وحيد للقيمة الأخلاقية :

.يعترف "كانط" بوجود أشياء كثيرة وهى ذات قيمة، و لكنها لا تمتلك قيمة مطلقة في ذاتها، بخلاف الإرادة الطيبة التي لا نجد معها أي وضع ممكن أن يفقدها صفوتها ونقاوتها فالذي يمتلك إرادة طيبة لا يمكن أن تؤثر فيه كائنة ما كانت صفات أخرى كالأنانية أو المنفعة مثلا، فتنقص من قيمة الإرادة الطيبة.

إن الإرادة الطيبة هي الأساس الوحيد للقيمة الأخلاقية في نظر كانط لأسباب متعددة منها:

.**أولا:** لأنها "ليست نسبية متغيرة تنظر إلى النتائج ولكنها مطلقة غير مشروطة " [1] ومعنى هذا أنها خيرة في ذاتها تتخطى الظروف والأحوال فلا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها، يقول كانط "إن ما يجعل الإرادة الخيرة على هذا النحو، ليس أعمالها ولا ما تحققه من نجاح، ولا قدرتها على أن تصل إلى هذا الهدف المقصود أو ذاك، وإنما في فعلا لإرادة ذاته، أعنى أنها خيرة في ذاتها" [2] .

.**ثانيا:** لأنها تتميز بسموها وعلوها " فهي الشرط الوحيد الذي له قيمة في ذاته بدون قيد أو شرط " [3]، ومعنى هذا أن الإرادة الطيبة تبقى دائما تحتفظ بخيرتها مهما تعثرت بسبب أو بآخر لدرجة أنها مهما فشلت، فإن ذلك لن ينقص من قيمتها أو يقلل من بريقها، يقول كانط "ومع أن هذه الإرادة، لعثرة حظ أو لشح طبيعة جافية، تحرم حرمانا تاما من قدرتها على الوصول إلى مراميها،ومع أنها رغم ما تبذله من مجهود قد لا تظفر بالنجاح ومع أنها تظل إرادة خيرة واحدة، فإن لمعانها لا يخبو، شأنها شأن الجوهرة فيها ضوئها من ذاتها، وكل قيمتها في ذاتها " [4].

.**ثالثا:** لأنها كلية وتكمن كليتها في اتخاذها من ذاتها قانونا كليا، تتردد في صيغة " لا تعمل إلا على قاعدة السلوك التي تستطيع من خلالها أن تريد في الوقت نفسه أن تصبح قانونا شاملا" [5].

---

1 : ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص 332.

2 : المصدر نفسه، ص54.

3 : عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، المرجع نفسه، ص 304.

4 : ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص54.

5 : جون كوتنغهام، العقلانية، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، الطبعة الأولى ،مركز الإنماء الحضاري، حلب ،1997ص148.

.**رابعا:** لأنها حرة مستقلة استقلالا ذاتيا، لا تتقيد بباعث خارجي، أو تقع تحت سيطرة نزوة عابرة ولا هي تابعة لأي مؤثرات خارج الخلقية، بل تستمد قانونها الأخلاقي من ذاتها، "فالإرادة الحرة و الإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية هما شيء واحد" [1] فهي المشرع والمشرع له في الوقت نفسه، فإذا "كانت الأخلاق قد ظلت من قبل تفترض دائما أن الإرادة تحكمها مؤثرات خارجية، فإن "كانط" يفترض أنها تعطي نفسها قانونها الخاص" [2]، معنى هذا إذا أن الإرادة الطيبة هي "صاحبة التشريع لنفسها و لا يشاركها في ذلك سواها، ولا قدرة لها على هذا التشريع الذاتي ما لم تكن تتمتع بتمام الحرية" [3].

.**خامسا:** لأنها غاية في ذاتها لا مجرد أداة أو وسيلة، تتخذ قاعدتها القائلة "افعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك كغاية دائما، وفي نفس الوقت، لا كمجرد وسيلة البتة " [4] و كأن الإرادة الطيبة ليست مجعولة لكي تكون نافعة، بل لكي تكون جديرة بالتقدير.
إذا فالإرادة الطيبة هي الدعامة الوحيدة الصالحة لكي نقيم عليها الخلقية، لأنها تستمد خيريتها من ذاتها، غايتها في ذاتها، فلا ترتبط بمصلحة أو منفعة وليست وسيلة أو مطية لتحقيق مآرب معينة، لذا لا يجوز استخدامها استخدام وسائل. حتى "إذا لم تنجح في تحقيق ما تريد تظل تستطيع كجوهرة ثمينة لها قيمتها في ذاتها، ومعنى هذا أن ما يكون جوهر الإرادة الخيرة ليس هو إنتاجها أو نجاحها، أو سهولة بلوغها للغرض المنشود، وإنما هو النية الطيبة" [5].

ب. الواجب كأساس للإرادة الطيبة:

.إذا كان "كانط" في نظريته الأخلاقية لا يعتبر غير الإرادة الطيبة كمسوغ وحيد لأفعالنا الأخلاقية فإننا نجده من جهة أخرى يجعل الواجب أساس هذه الإرادة الخيرة ذلك أن هذه الإرادة لا تعمل هكذا مشرعة لأفعالنا إلا بناء على نداء الواجب، وهذا يعنى أن الإرادة الخيرة لا تخضع لأي قانون سوى قانون الواجب الأخلاقي،

---

1 : جوزيف فيلاتوكس، عقلية كانط، باريس، 1963، ص 55 .

2 : محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، المرجع نفسه، ص 03.

3 : طه عبد الرحمان ، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية،الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ،2009، ص 36.

4 : ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص125.

5 : زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، بدون ط، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس،بدون تاريخ، ص 165.

وهى لا تكون خيرة إلا لأنها تفعل من أجل الواجب واحتراما له، فإذا كانت هذه الإرادة "لا تخضع لأي رغبة حسية أو منفعة فهي في النهاية ليست سوى ضرورة الفعل حسب ما يمليه العقل إنها إرادة الواجب"[1]،وإذا كنا قد لا حظنا أن "كانط" بدأ "كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" بأن يؤكد أن ليس هناك ما يمكن أن ندعوه من دون تحفظ بأنه خير سوى الإرادة الخيرة، وهذا قد يجعلنا نظن بأنه لا يعطى السيادة لفكرة الواجب...ولكن بالنسبة له، فإن قولنا عن أحدهم بأنه يملك إرادة خيرة يعني في الواقع التأكيد أنه يسلك بحسب احترام الواجب ليس إلا، وليس بما يتماشى مع الواجب فقط" [2].

إذا فالحديث عن الإرادة الطيبة يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن الواجب الأخلاقي لا محال، إنه مركز التصور الأخلاقي الكانطي الذي يعتبر ثورة حقيقية، لأنه يقطع العلاقة بإرث غائي طويل يعطي الأولوية إلى الخير أو السعادة[3]، وإننا لنجد كانط نفسه يقيم تصوره للحياة الأخلاقية على فكرة الواجب الأخلاقي.

فهل لفكرة الواجب جذور في تاريخ الفلسفة؟.وماذا نقصد بفكرة الواجب في الفلسفة الكانطية؟ وأي الأفعال تستحق أن تنعت بمفهوم الواجب؟

ب .1. في تاريخية الواجب:

لو حاولنا أن نبحث في الأصول التاريخية لهذا المفهوم في الفلسفات الأخلاقية القديمة لأمكننا القول "إن فكرة الواجب لها جذور عريقة منذ القدم فقد تجلت في الفلسفة الصينية عند"كونفشيوس" (551، 479ق م)، الذي أقام فلسفته على القيم الأخلاقية، كما نادى بفكرة الواجب وجعلها مقياسا للسلوك الإنساني فقد جاء في تعاليمه: أن الواجب مقدس وعظيم فهو الذي يضبط السلوك الإنساني" [4].

كما أن الأخلاقية اليونانية بدورها لم تخل من هذا المفهوم، فقد أدخلت الرواقية فكرة الواجب كشرط لإقامة الفضيلة جاعلة "الحياة الخيرة إطاعة لقانون طبيعي يحدد فيه واجب الإنسان، وبذلك أدت هذه الفكرة إلى تحويل الأخلاق من مبحث يتركز حول الخير إلى مبحث يدور حول الواجب" [5]، فقد روي عن

---

1 : عبد الوهاب جعفر،المرجع نفسه،ص 97.

2 : مونيك كانتو سبيربير، روفين أدجيان، ترجمة: جورج زيناتى، الفلسفة الأخلاقية، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت،لبنان،2008، ص 43.

3 : المرجع نفسه، ص 43 .44 .

4 : فايزة أنور شكري،المرجع السابق، ص 137،136.

5 : محمد مهران رشوان، المرجع نفسه، ص153.

"بريسكوس هلفيديوس" أحد أعلام الرواقية أن الإمبراطور "فسبازيان" بعث إليه برسالة يخبره فيها أن لا يذهب إلى مجلس الشيوخ، فرد عليه بأنه في مقدوره ألا يجعله عظوا بمجلس الشيوخ، لكن مادام عضوا به فمن الواجب عليه أن يذهب، فأخبره الإمبراطور إن ذهب فلا يتكلم ، فأجابه بأن لا يسأل رأيه حتى يسكت، فقال له من الضروري أن تسأل، فأجاب "بربسكوس " أنه سيكون من الواجب عليه أن يجيب بما يبدو له حقا، فقال له الإمبراطور إن تكلمت سوف أقتلك فأجابه"بربسكوس": ومتى قلت أنى خالد، إنك تؤدي دورك وأنا كذلك [1].

أما عن الأخلاقية المسحية في العصور الوسطى فإنها أقامت الحياة الأخلاقية على طاعة القانون الإلهي "لأنه يعبر عن الإرادة الإلهية التي من الواجب إطاعتها بلا جدا لو هكذا يعد أداء المرء لواجبه في الفلسفة الأخلاقية المسيحية طاعة لا مسألة تبصر" [2].

أما الفكر الفلسفي الإسلامي فبدوره لم يخلو من القول بفكرة الواجب الأخلاقي فقد رأت **"المعتزلة"** أن الأقدام على الحسن و الإقلاع عن القبح إنما واجب على كل عاقل، حتى أن هناك من يعطى المعتزلة "فضل السبق على كانط في التمييز بين الفعل بمقتضى الواجب وبين الفعل الفاضل المطابق للواجب من حيث أن ليس المؤثر لاختيار الحسن حصول النفع مع اقترانه بالحسن، وإنما يكون الاختيار خالصا من كل نفع أو شكر لكي يكون فاضلا" [3].

وإذا ما توقفنا عند الفلسفة الحديثة، فلا شك أنها فلسفة الواجب بامتياز، إذ من بين المذاهب والمدارس الأخلاقية البارزة في تلك الفترة وعلى قدر تعددها واختلافها، فإننا نجد الفيلسوف الألماني" ايمانويل كانط" يعد "أشهر و أقوى المدافعين عن المذهب الأخلاقي الذي يرتكز حول مفهوم الواجب" [4]، هذا المذهب الذي يعد ثورة على المذاهب الأخلاقية التي كانت سائدة في عصره، ولكي ندرك مدى التغير الحاصل ينبغي أن نلاحظ كيف أعطى كانط لكلمة الواجب معنى جديدا و أصيلا، لقد وجدت دوما فلسفات أخلاقية كما لاحظنا كان مفهوم الواجب فيها يحتل منزلة مركزية، غير أن كانط هذه المرة تصور الواجب مستقلا عن أي

---

1 : أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها،مراجع سابق ،ص 385.

2 : رشوان أمين، المرجع نفسه، ص 153.

3 : أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، بيروت، 1992، ص152 .

4 : محمد مهران رشوان، المرجع نفسه، ص 154.

أهداف معينة أو نتائج منتظرة، إنه ليس شرطا بالمطلق و قطعيا لا يفرضه مجتمع أو سلطة علوية مقدسة أو إطاعة لقانون طبيعي [1].

ب 2. معنى الواجب الأخلاقي:

"الواجب هو ما يقرر وفقا لقاعدة، والقاعدة هي المبدأ الذاتي"[2]، ومعنى هذا أن الواجب هو ذلك الإلزام الخلقي الذي ينص على إطاعة القانون واحترامه فحسب، بمعزل عن أي اعتبار كالمودة أو الرغبة أو المصلحة، إذا فالواجب هو"ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون" [3]، وإذا كان الواجب يتميز بكونه نوعا من الضرورة والإلزام فهذا لا يعنى أنه طاغية يتحكم بشكل لا منطقي، لأن سلطة الواجب ما هي إلا سلطة العقل ذاتها، يقول"كانط" "أنت أيها الاسم الكبير الذي لا يحتوي في طياتك أي شيء يفتن بل تطلب الخضوع ومع ذلك أنت لا تهدد بشيء في النفس ما يحدث نفورا طبيعيا ويركبها لكي تحرك الإرادة" [4]، صحيح أننا نجد الواجب بالمعنى الأخلاقي يشكل مفارقة إذ أنه يجمع الإكراه من جهة و الحرية من جهة أخرى بطريقة معقدة، ولكن إذا ما تأملنا الأمر جيدا، فإننا نكتشف بسهولة أنه حينما نتصرف انطلاقا من الواجب، نتصرف بملء إرادتنا تحت شريعته غير خاضعين في ذلك لأي سلطة خارجية أو داخلية، ولكن فقط حريتنا واستقلالنا الذاتي العقلاني هو من يرشدنا [5].

. يقرر"كانط" أن الفعل الذي يتصف بقيمة أخلاقية ويستحق أن يوصف بمفهوم الواجب هو الفعل الأخلاقي الذي "يؤدى احتراما للواجب وتقديرا له ولا يكفي أن يكون الفعل الخلقي مطابقا في نتائجه لمبدا الواجب"[6]، ومعنى هذا أن الفعل الخلقي لا يكفي أن يجيء مطابقا للواجب، فقد يصادف أن يقوم المرء بأفعال تكون مطابقة للواجب كأن يساعد جاره أو يسعف مريضا، ولكن إذا كان هذا الفعل من أجل مصلحة أو غاية ما فإن هذا الفعل لا يستحق أن يتصف بأي قيمة أخلاقية، إذا حسب "كانط" الأفعال

---

1 : مونيك كانتو سبيربير، روفين أدجيان ،المرجع نفسه، ص 44.

2 : بدوى عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، المرجع نفسه، ص 282.

3 : المرجع نفسه، ص 282.

4 : ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا ،مصدر سابق ،ص163.

5 : مونيك كانتو سبيربير ،روفين أدجيان،المرجع نفسه، ص 44.

6 : رشوان، المرجع نفسه، ص160.

الوحيدة التي تصطبغ بصبغة أخلاقية هي تلك الأفعال التي تؤدى احتراما للواجب وتتم بمقتضاه، لا أن تأتي متفقة معه فقط، "فمن السهل مبدئيا أن نعرف الأفعال المخالفة للواجب، لأنها ببساطة منافية له، لكن من الصعوبة أن نسجل الاختلاف بين الفعل المطابق للواجب و الذي يتم بمقتضي الواجب [1]، لذلك يجب أن نميز بين الفعل المطابق للواجب والفعل الذي يتم بمقتضى الواجب. "وربما كان محل التفرقة بين هذين النوعين من الأفعال هو أن الفعل القائم على الواجب يتعارض مع الميول الطبيعي، بينما يكون الفعل المطابق للواقع مسايرا لهذه الميول" [2] فالإنسان الذي يحافظ على حياته بطرق تلقائية، فعله مطلوب ويتفق مع الواجب ولكن عندما ييأس هذا الإنسان من الحياة نتيجة مرض أو مصيبة ما ويصبح من المفيد له أن ينتحر ويتخلص من الحياة، فإذا ما حافظ على حياته ولم ينتحر على الرغم من عدم رغبته، هنا يكون فعله احتراما وطاعة للواجب ويكون لفعله قيمة أخلاقية [3]

نستنتج إذا أن الواجب الأخلاقي الذي يتكلم عنه"كانط" هو الواجب الذي يمكن اعتباره بمثابة قاعدة شاملة لا صلة لها بأي غرض أو تجربة أو شيء آخر، يطلع لذاته ويصلح لأن يكون قانونا أخلاقيا أو أمرا مطلقا.

يقول "كانط" "الفعل الذي يؤدى بمقتضى الواجب يستمد قيمته لا من الهدف الذي يلزم تحققه به، بل من القاعد ة التي يتقرر تبعا لها، فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل، بل على مبدإ الإرادة وحده ذلك المبدأ الذي بمقتضاه تم الفعل دون ما اعتبار إلى أي موضوع من موضوعات الرغبة" [4].

.إذا كان الواجب الأخلاقي كما لاحظنا هو ما يقرر وفقا لقاعدة، فإن هذه القاعدة هي ما يمكن أن نسميه القانون الأخلاقي، والذي يتصف بكونه أمرا مطلقا لا أمرا مشروطا فقد قدم"كانط" "القانون الأخلاقي باعتباره تنبيها أخلاقيا غير مشروط ولا يحتاج إلى تبرير تجريبي فهو الأمر المطلق" [5].

نفهم مما سبق أن الواجب الأخلاقي هو ضرورة القيام بالفعل الأخلاقي وفقا واحترما للقانون الأخلاقي الذي يأتي في صيغة أمر مطلق، ولكن لماذا يتصف القانون الأخلاقي بكونه أمرا مطلقا؟

---

1 : جورج باسكال، فرضيات كانط، بورداس، ط 2، 1957، ص 118 .

2 : محمد مهران رشوان،المرجع نفسه، ص 160.

3 : عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، المرجع نفسه، ص 11.

4 : ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص66.

5 : الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء و الأكاديميين السوفياتيين، إشراف: م رونتال، يودين، الطبعة الأولى دار الطليعة للطباعة والنشر ،1974 ، ص 57.

.يتصف القانون الأخلاقي بكونه أمرا مطلقا لأنه يأتي مجردا من كل استثناءات أو غايات ويتخذ الصيغة الأمرية التي يمكن أن نحدد شعارها بالقول: " افعل ما يجب عليك وليحدث ما يحدث" [1]، أي افعل ما ينبغي فعله كائنة ما كانت الظروف و الشروط ومثال ذلك:"قل الصدق من أجل الصدق، ومن الواضح هنا أن قول الصدق لا يهدف إلى تحقيق غرض أو نتيجة وإنما هو تصرف لا نلتزم به إلا طاعة للواجب وطبقا للقانون [2] بخلاف الأمر المشروط الذي يكون مقيدا بتحقيق رغبة ما، يقول كانط : "إن الأمر الشرطي يعبر فقط إذن عن كون الفعل خيرا من أجل غاية ما، ممكنة أو واقعية " [3]ويتخذ الصيغة الأمرية التي شعارها ،"من أراد الغاية أراد الوسيلة أيضا" [4]، ومثال ذلك ،إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فتحر الصدق دائما، واضح أن الصدق المنشود في هذا الأمر مرتبط بغاية كسب ثقة الناس وليس من أجل الصدق في ذاته.

هذا الشكل تكون الأوامر الأخلاقية أوامر مطلقة غير مقيدة بأي شرط أو غاية مهما كانت، فالإنسان لا يكون فاضلا لأنه يحاول إتباع رغباته، بل يكون فاضلا لأنه يطيع قانونا عاما صالحا للبشرية جمعاء لذلك سماه "كانط" الأمر المطلق[5]، هذا يعني أنه لا يوجد سوى قانون أخلاقي واحد يجب أن نلتزم به ونعتبره بمثابة البوصلة الموجهة لأفعالنا يتردد في أمر مطلق لا قيود على ما يأمر به سوى قانونية القانون، "فالأمر المطلق الذي يعلن أن الفعل ضروري في ذاته ضرورة موضوعية دون علاقة هدف أيا كان، أي دون غاية أخرى، له قيمة مبدأ قاطع عملي" [6]

.ويحدد "كانط" ثلاث قواعد أساسية للقانون الأخلاقي تأتي في صورة أمر مطلق يجب أن يلتزم بها الفعل الأخلاقي حتى تكون له قيمة أخلاقية وهي:

1

1.قاعدة التعميم:

---

1 : عادل العوا، الأخلاق، المرجع نفسه، ص 201.

2 : رشوان، المرجع نفسه، ص164.

3 : ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص96.

4 : ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص 164 .

5 : ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، المصدر نفسه، ص 166.

6 : ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص96.

ويصوغها "كانط" على النحو التالي: "افعل طبقا للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانونا كليا" [1]، من الواضح أن هذه القاعدة تعنى أن المحك الأخلاقي الذي يجب أن يتصرف بموجبه الإنسان هو محك واحد يمكن تعميمه في كل زمان ومكان. يقول"كانط": "فإذا كان في وسعي أن أجعل من القاعدة التي استندت إليها في فعلى قانونا عاما لا يتعارض مع الواقع الخارجي أو الطبيعة كان فعلا يسير بمقتضى الواجب، أما إذا أدى تعميمي لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض أو التعارض مع الطبيعة كان فعلا منافيا للواجب" [2]، فالشخص الذي يريد أن ينتحر ويضع حدا لحياته بسبب مرض أو مصيبة ألمت به فلم يقو على الحياة، ولكن لو عممنا هذا التصرف لوجدناه يتعارض مع الطبيعة التي تقضي بتنمية الحياة والرغبة فيها ولوجدناه يتناقض مع نفسه ولا يتسم بالتناسق، إذ »من المستحيل أن نتصور أن الطبيعة التي قانونها هو المحافظة على الحياة وتنميتها تقرر القضاء على الحياة بسبب ظروف عارضة وانفعالات ذاتية" [3].

.من الواضح أن الإرادة التي تتخذ هكذا قانونا أخلاقيا لها تناقض نفسها، في حين أن الإنسان كونه كائنا عاقلا متخلقا لا ينبغي أن يكون متناقضا، لذا وجب أن يكون القانون الأخلاقي الذي يحدد أفعالنا الأخلاقية أمرا مطلقا شاملا وعاما يصلح للإنسان في كل زمان ومكان غير مناقض للطبيعة أو الإرادة.

2.قاعدة الغائية:

وتتردد في صيغة أمر مطلق على النحو التالي "افعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك كغاية دائما وفي نفس الوقت لا كمجرد وسيلة البتة" [4]، ومعنى هذا أن الأمر المطلق كقانون أخلاقي لا يتعلق بغاية شخصية ذاتية بل يتعلق بفكرة الإنسانية بوصفها غاية في ذاتها، فلا ينبغي بحال أو آخر أن نتعامل مع الإنسانية كوسيلة لبلوغ هدف أو غاية، لأنه إذا كان بوسعنا أن نتخذ من الأشياء وسائل لتحقيق أغراضنا، فإنه ليس بوسعنا أن نتعامل مع الكائنات العاقلة كوسائل، بل كغايات موضوعية، فالذي يأخذ المال من الآخرين متعهدا كذبا بسداده،يستخدم الناس كوسيلة لا كغاية، مما يجعل فعله هذا يخلو من كل قيمة أخلاقية.

3.قاعدة الحرية:

---

1 : المصدر نفسه، ص 108،109.

2 : محمد مهران رشوان،المرجع نفسه، ص 167.

3 : بدوى عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، المرجع نفسه، ص 283.

4 : ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص 125.

يقول"كانط" "ومن هنا ينتج الآن المبدأ الثالث العملي للإرادة كشرط أسمى لاتفاقه مع العقل العملي الكلي أعني: فكرة إرادة كل كائن عاقل متصورة كإرادة تضع تشريعا كليا"[1]، ويمكن صياغة هذه القاعدة على النحو التالي "افعل بحيث تكون إرادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانونا عاما"[2]، إن هذه الصيغة الثالثة للقانون الأخلاقي يسميها "كانط" صيغة الحرية أو الاستقلال، ويعني بها أن الإنسان كإرادة طيبة هو قانون نفسه فهو المشرع والمشرع له في الوقت نفسه، فإذا كان الواجب يقتضى القيام بالفعل طبقا للقانون الأخلاقي وأن يعامل نفسه كغاية، فلا يعنى هذا أن هذا الإلزام بالقانون الأخلاقي يفرض عليه من سلطة خارجية[3]، مصدرها المجتمع مثلا أو الله، إنما يستمد تشريعه من سلطة داخلية وهي الإرادة الطيبة، حيث يكون خضوعها للقانون الأخلاقي بمثابة خضوعها لنفسها، وهنا يكمن استقلالها الذاتي.

هكذا يعارض"كانط" الفلسفات الأخلاقية التي تتصور الفعل الأخلاقي خاضعا لقانون مفروض على الإنسان من الخارج، أي خارج إرادته، كأن يكون مصدره المجتمع أو الله أو أي سلطة أخرى أعلى من الإنسان، بل على العكس من ذلك لا بد للإرادة "أن تتمتع بضرب من الحرية والاستقلال الذاتي حتى تكون هي المشرعة الوحيدة لأفعالنا والمسئولة عن كل تصرفاتها"[4] .

وعلى أية حال فإن المسألة التي أراد "كانط" أن يؤكدها هي أنه لا ينبغي أن نلمس قيمة الفعل الأخلاقي في طبيعة الإنسان ولا في ظروف العالم الذي وضع فيه، وإننا نجده" يشير في كتابه "نقد العقل العملي" إلى "**مونتانى**"بوصفه مؤسسا الأخلاق على التربية وإلي "**أبيقور**"بوصفه مؤسسها على الشعور الإنسان الفيزيائي، وإلي "**ماندفيل** " على أنه مؤسسها على الدستور السياسي، وإلي "**هاتشيسون**" على أنه مؤسسها على مشاعر الإنسان الأخلاقية، ثم يرى أن كل هذه الأسس المزعومة تعجز بوضوح عن تقديم المبدإ العام للأخلاق"[5]، وفى هذا إشارة واضحة وسعي جاد من "كانط" لتأسيس نظرية مستقلة تكون فيها القيمة الأخلاقية مترهة عن أي دوافع إمبريقية، بعيدة عن عبودية التصورات أو إلزاميات المقدس أو المجتمع تكون فيها الإرادة العاقلة الأساس الوحيد لأفعالنا الأخلاقية، مستمدة شرعيتها من العقل ونداء الواجب، أما رهانها فهو أن تصبح خيرا مطلقا في كل الأحوال والظروف، حتى وإن لم يكن من الممكن تحقيق هذا الخير

---

1 : ايمانويل كانط ،أسس ميتافيزيقا الأخلاق ،،المصدر نفسه، ص 129.

2 : محمد مهران رشوان، المصدر نفسه، ص 170.

3 : يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة،المرجع نفسه، ص 202.

4 : محمد مهران رشوان، المرجع نفسه، ص 171.

5 : فردريك كوبلستون، المرجع نفسه، ص 425،426 .

الأسمى في هذا العالم الحسي، فهذا لا يعني أن نتوقف أو نيأس، بل يجب الارتقاء إلى غير نهاية لتحقيق الخير الأسمى، وهذا لا يكون إلا بافتراض خلود النفس، والتسليم بوجود الله، ذلك أن الواجب الذي ربطه "كانط" بالإرادة، والذي يضفي إلى الخير قطعا، قد يتعذر تحققه بالكامل في هذه الدنيا.

الفصل الثالث :

دراسة نقدية لنظرية القيمة الأخلاقية الكانطية

المبحث الاول : دراسة نقدية لنظرية القيمة الاخلاقية الكانطية

تمهيد :

تحتل الفلسفة الكانطية من منظور الكثير، منزلة الصدارة، وتتمتع باعتبار كبير في ميدان البحث الأخلاقي الأكسيولوجي [1]، فهي في جملتها دعوة إلى إحياء القيم الأخلاقية التي "رميت حولها الشبهات الشكية و المادية العائدتان إلى أواسط القرن الثامن عشر" [2]، أو لنقل قبل ذلك، فالقيم المعرفية و الأخلاقية و الجمالية، أصبحت مؤسسة ومبررة أمام العقل خصوصا بعد ما أصبحت مهمة الفيلسوف النقدي ليست هي أن يتناول أحكام الناس الأخلاقية بالتأكيد أو التفنيد، وإنما في إقامة البرهان على صحة تلك الأحكام التي يصدرها الناس من خلال الكشف عن أساسها في الصيغة العملية للعقل.

إن هذا الترشيد العقلي للقيم الأخلاقية، حمل الباحثين على الاعتراف بتأثير العقل والفكر في "مسألة تحديد المثل الأعلى وإنقاذ الأخلاق من خطر الدعوى الفردية" [3] والنزعة المادية و المصلحة الذاتية الضيقة.

إذا كان هذا من إسهامات النظرية الكانطية، فكذلك من أفضالها إبرازها لأول مرة في تاريخ المذاهب الأخلاقية أهمية الإرادة الخيرة والقانون الأخلاقي، وكشفها عن الطابع الحقيقي للإلزام الخلقي و العقل العملي، وفصلها القيمة الأخلاقية عن الوجود "فالعقل العملي فيها هو الذي يخضع الحوافز الحسية والانفعالية إلى مبادئ قبلية، وهو الذي يجعل العمل الأخلاقي خضوعا لتشريع نحن منشئوه أو واضعوه" [4]، فنحن عندما نسلك فعلا أخلاقيا، لا نختاره ليحقق لنا سعادة مع الوجود أو لذة عابرة أو رغبة آنية، و لا ليساعدنا على الوصول لوئام مع الوجود "على هذا النحو ندرك أن الفكرة التي حظيت اليوم بالذيوع العظيم فكرة أن القيمة هي ما ينبغي أن يكون، ما هو جدير بأن يكون، وليست هي الموجود الكائن،إ نما تنطلق من "كانط"" [5].

من الواضح أن الفلسفة الكانطية في مظهرها الأول تبدو فلسفة قيم، بمحاولتها وضع تأسيس حقيقي للقيمة في كل صورها، المعرفية كما يظهر في "**نقد العقل الخالص**"،والأخلاقية في "**نقد العقل العملي**" والجمالية في "**نقد ملكة الحكم**"، "على الأقل فكرة القيمة في الفكر الفلسفي الحديث، هذا الفكر الحديث

---

1 : يراد بالإكسولوجيا : البحث في طبيعة القيم و أصنافها و مقاييسها و مترلتها من الفلسفة، و هي باب من أبواب الفلسفة العامة ترتبط بالمنطق و علم الأخلاق وفلسفة الجمال و الإلهيات و لها معنيان: المعنى الأول: هو النظر في إحدى القيم كقيمة العقل مثلا. و المعنى الثاني: هو النظر الإنتقادي في معنى القيمة على الإطلاق. و تبدو نواة الإكسيولوجيا في نظرية المثل عند أفلاطون.. وتبدو في المسيحية عند القديس" توما الإكوني" في توحيده بين القيمة العليا والعلة الأولى، أي الله باعتباره كائنا حيا أزليا خيرا، وقد عولجت القيم في التفكير الفلسفي الحديث في علوم مستقلة، حتى عرض كانط لدراسة العلاقة بين المعرفة و القيم الخلقية والجمالية والدينية. (نقلا عن : فايزة أنور شكري، المرجع نفسه، ص 19) .

2 : أمبلبرهييه، تاريخ الفلسفة، المرجع نفسه، ص 300.

3 : عادل العوا، الأخلاق، المرجع نفسه، ص 204.

4 : الربيع ممون، المرجع نفسه، ص 87.

5 : عادل العوا، الأخلاق، المرجع نفسه، ص 333.

الذي مضى يعتني بالقيم حتى غدت فلسفتنا للقيم بمثابة إرث للثورة الإنتقادية الكانطية، و حتى استطاع"إميل برهييه" أن يصفها مداعبا بأنها ذيل الكانطية" [1] ذلك أنه لا أحد قبل "كانط " فكر في أن يميز العقل النظري عن العقل العملي ويرجح الثاني عن الأول باعتباره ملهم عالم القيم الأخلاقية و مؤسسها،حتى أن أحد الكتاب علق على مذهب "كانط " الأخلاقي قائلا: "هذا مذهب سام بلا ريب ولطالما أثار الإعجاب، وإن القارئ لكانط في الأخلاق ليحمد سمو روحه وشدة غيرته على الفضيلة، وهو القائل: شيئان يملأ نني إعجابا: السماء ذات النجوم فوق رأسي والقانون الأخلاقي " [2]، إلا أن هذا الكاتب يستمر في تعليقه قائلا:"ولكن المقصد شيء وتبريره شيء أخر، وقد أخفقت محاولة كانط فيما نرى لإقامة الأخلاق على أسس وطيدة " [3]، ولعل هذا الإخفاق يظهر في جملة الانتقادات والاعتراضات الكثيرة التي وجهت لنظريته الأخلاقية خصوصا والتي سنحاول أن نقف على بعضها في هذا الفصل:

من أهم ذلك أن هذه النظرية رامت أن تمثل القيم الأخلاقية كمثل سرمدية خالدة، في تطلعها إلى المطلقية و الكلية، ويتجلى ذلك على أكمل وجه في صيغ الأمر القطعي، حتى أصبح الفاعل الأخلاقي فيها وكأنه سلخ عن الظروف و الملابسات وأنتزع من الوسط والزمان،وبات بمثابة ضرب من التجريد [4]، وعالما مستقلا عن سواه، منفصلا عن جميع القواعد المستمدة من الطبيعة ،" فبات من المتعذر أن نفكر في تحقيق قيمة أعمالنا الأخلاقية وأن نعرضها على معيار حسي راهن، ونحن لا ندرى إذا اتبعنا "كانط" هل تتسق إطاعتنا للواجب مع المطلق و مع الأشياء بذاتها التي تعلو على وجودنا الفردي" [5]، على هذا المنوال تظهر حقيقة القيم الأخلاقية وكأنها تقوم في صورة مبادئ خالدة بريئة من أي لون تجربي أو وجدان حسي على الرغم من أن السلوك الذي ينبع من الوجدان كثيرا ما يكون أكثر قيمة من سلوك يصدر عن أمر قطعي جاف. وهل من المتوقع أن يسلك الإنسان أخلاقيا تلبية فقط لنداء الواجب دون اعتبار لأي أسباب أو دوافع أخرى؟ وحتى إذا سلمنا بوجود من يؤمن بنداء الواجب من أجل الواجب فقط ويمتثل للأمر القطعي، فلا ندري أين يوجد هذا الإنسان الآلي الذي يعمل مجردا عن كل المشاعر خاصة أو عامة؟ فحتى الشاعر الألماني "شيلر" الذي أخلص الولاء لأستاذه كانط كان يجد "حزنا لأن أعماله لا يمكن أن تكون خلقية إذا طبق عليها شروط كانط، يقول: إني لأشعر أنني أجد سرورا كلما أسديت لجارى معروفا، ولذا أشعر بقلق عظيم لخوفي علي خليقتي

---

1 : عادل العوا، الأخلاق، المرجع نفسه، ص 331 .

2 : محمد مهران رشوان،المرجع نفسه، ص 171.

3 : المرجع نفسه ،ص 172.171.

4 : عادل العوا، القيمة الأخلاقية، د طبعة، مطبعة جامعة دمشق، د تاريخ، سوريا، ص 15 .

5 : عادل العوا، الأخلاق، المرجع نفسه، ص 204.

،لماذا يخاف "شيلر" على خليقته؟ لأن "كانط" يجعل حتى شعورنا باللذة أو الألم يعد عملا منافيا لكونه خلقيا" [1]،ويقول: "شيلر" في قصيدة أخرى : "إني أريد بمحض رغبتي أن أخدم أصدقائي، ولكن وا أسفاه! فإني أفعل ذلك بوازع من محبتي لهم و لهذا يساورني الشك و يوحى إلي بأني لست برجل فاضل " [2] ، من الواضح أن هذا الغلو والتشدد الذي ينطوي عليه المذهب الكانطي فطن له الكثير من فلاسفة الأخلاق حتى أتباع الكانطية ومعجبوها، وهذا التزمت يظهر على صور شتى منها:

أ. استبعاد العواطف والميول :

إن القيمة الأخلاقية قائمة في العقل العملي وحده ومتمثلة في نداء الواجب والأمر القطعي، وهذا مبدأ صوري خالص، فالأخلاق لم تبق كما كانت لدى الإغريق تقنية لتحقيق الحياة السعيدة، ولا شأنها لدى فلاسفة الحاسة الخلقية قائمة في الاعتبارات الوجدانية، بل في مبدئها الصوري الأعلى مما يتطلب الحس الخلقي ولكن فلسفة القيم الأخلاقية في صورها الكانطية هذه "تبدو سلفا على أنها فلسفة تمزق فلسفة مفجعة أو مأساوية، فثمة انفصام بين الكائن والقيمة، ذلك أن الإنسان من جهة أولى هو حرية وعقل ولكنه من جهة أخرى ينتمي إلى الطبيعة، وهو موزع بين الغريزة ونزعات المطلب الأخلاقي" [3] ، فكيف يوفق الكائن الأخلاقي بين نزعاته الغريزية ورغباته الوجدانية، ومتطلبات الأمر القطعي؟ وهل يمكن للعقل أن يفعل بمعزل عن العواطف مناقضا لها على طول الخط؟وقد ثبت أن العقل ليس سلطة فوق عواطفنا ومشاعرنا بل يسعى للاتفاق والتوحيد بينها.

يعترض "شوبنهاور" كثيرا على هذا التزمت و الصورية المفرطة في تأسيس القيم الأخلاقية، يقول:" إن الخطأ الأصلي الذي وقع فيه "كانط" هو أنه ظن أن في وسعه تأسيس الأخلاق كلها على أسس صورية أولية سابقة على التجربة، و هذا ما جعله يؤكد أن القانون الأخلاقي لا ينصب على مادة الأفعال بل على صورها فقط، ولكننا لسنا ندري كيف وقع في ظن كانط أن يكون في وسع الفيلسوف الأخلاقي أن يضرب صفحا عن شتى خيرات الناس داخلية كانت أم خارجية،وأن يتجاهل شتى وقائع العالم الخارجي لكي يقيم الأخلاق كلها على بعض المعاني المجردة" [4]،هذا ويسوق " دافيد هيوم" و"يونج" اعتراضات من هذا القبيل في تأسيس "كانط"

---

1 : حسام محي الدين الألوسى، المرجع نفسه، ص 106.

2 : توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، المرجع نفسه، ص 249.

3 : عادل العوا، الأخلاق، المرجع نفسه، ص 332.

4 : زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع نفسه، ص 180.

القيمة الأخلاقية على مبدإ عقلي خالص وحصره الأفعال في أوامر تؤدى بمقتضى الواجب فقط، في حين هنا كأفعال أخلاقية كثيرة يكون دافعها المحبة أو الإخلاص أو الشفقة، ولا يمكن بأي حال استثناؤها أو وصفها بأنها أقل قيمة من فعل يؤدى احتراما للواجب فقط، فنحن لا ندرى لماذا ينبغي أن يؤدى الواجب بغير شعور أو إحساس في النفس عند إتيان الفعل الأخلاقي ولا نفهم لماذا كان "كانط" حريصا كل ذلك الحرص على أن يستبعد الوجدان والعاطفة والميول وما إليها باعثا في تأسيس القيم الأخلاقية، أم هو تشدد لا مبرر له، ويتساءل" "جاكوبي" في حملته على "كانط" متعجبا بأن القانون قد وضع من أجل الإنسان وليس الإنسان هو الذي خلق من أجل القانون، ومن أجل هذا كان من الضلال أن يطيع الإنسان القانون طاعة عمياء، دون أن يستفتي قلبه" [1] .

نحن نعلم كيف أراد كانط أن يخلع على القيم الأخلاقية صبغة أمرية مطلقة متجاوزا معها كل استثناءات، فالمهم هو "أن نبسط القوانين التي تحدد ما ينبغي أن يحدث حتى ولو لم يحدث، هذا الذي نحدده" [2]، يعترض البعض على هذه الترعة الأمرية والصبغة القانونية المطلقة التي تركز على الحرف والصورة مقابل الروح والمحتوى، فهي أخلاق ناقصة أحادية الجانب على حد تعبير "بيري"، أما "شوبنهاور" فيحلل هذه العبارة الأخيرة قائلا: "من يدرينا أن هناك بالفعل قوانين لا بد من أن نخضع لها كل أفعالنا؟بل من يدرينا أن ما لم يحدث في يوم من الأيام لا بد من أن يحدث أو هو بالضرورة مما ينبغي حتما أن يكون؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أن يفسر معطيات التجربة، بحيث يتناول ما هو كائن أو ما قد كان، محاولا العمل على فهمه حق الفهم بدلا من الاقتصار على وضع الأوامر وصياغة القواعد"[3]، ويضيف "شوبنهاور" قائلا: أليس من حقنا أن نفحص هذا القانون نفسه فنتوقع أن يكون لهذا المفهوم طابع مدني على أساس أن القانون مجرد تنظيم بشرى أو نتوقع أن يكون له أصول دينية، فلو رجعنا إلى الوراء قليلا لكي نبحث في أصول كلمات "القانون" و "الواجب" و "الإلزام "، لوجدنا أنها قد انحدرت إلينا من تشريع "موسى" الوارد في "سفر التثنية"، وهذا يعني أنه ليس هناك واجب بالمعنى الفلسفي أو الأخلاقي، بل هناك وصايا نزلت من السماء، وتبعا لذلك فإن مفهوم الواجب يرتد إلى الأخلاق اللاهوتية في نهاية المطاف [4].

---

1 : توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، المرجع نفسه، ص250.

2 : زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية،المرجع نفسه، ص 179.

3 : المرجع نفسه، ص 179.

4 : المرجع نفسه، ص 180.179.

ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نقف عند اعتراض آخر تعرضت له النظرية الأخلاقية الكانطية، فيما يتعلق بطبيعة القانون الأخلاقي من طرف أحد الفلاسفة المعاصرين وهو " نيقولا هارتمان" الذي يعترض على "كانط" في رده القانون الأخلاقي إلى مصدر عقلي صرف، بحجة أنه لا مفر لنا من الاختيار بين أمرين: فإما القول بأن القانون الأخلاق يصادر عن الطبيعة و إما القول بأنه صادر عن العقل، ولكن الأخذ بالاحتمال الأول حسب كانط يجعل المبدأ الأخلاقي تجريبيا و نسبيا مفتقرا إلى الكلية و الضرورة، وبالتالي فإن الأوامر الأخلاقية ستصبح أوامر مقيدة مشروطة، فأما إذا أخذنا بالاحتمال الثاني (العقل)، هنا فقط نكون أمام مبدإ كلي أولي و ضروري، و لكن السؤال الذي يثيره"هرتمان" هو ألا يمكن أن يكون للقانون الأخلاقي مصدر أخر غير الطبيعة أو العقل؟ [1].

إن مسعى "كانط" في تأسيسه قيما أخلاقية على مبادئ أولية قبلية تكتسي طابع الكلية والضرورة، هو الذي جعله يقول بمصدر عقلي، في حين ليس هناك ما يلزمنا التسليم مع "كانط" بأن ما هو أولى هو بالضرورة عقلي "فحينما وحد "كانط" بين ما هو أولى وما هو عقلي من جهة، وبين ما هو بعد يوما هو تجربي من جهة أخرى، فأنه قد ارتكب خطأ منطقيا كبيرا لأنه أقام تطابقا بين معادلتين مختلفتين كل الاختلاف [2] ومعنى هذا حسب "هرتمان" أنه لا يوجد هناك أي مانع من أن يكون المبدأ الأخلاقي مبدأ أوليا وماديا في آن واحد، فقد يملك هذا المبدأ مضمونا ماديا دون أن يكون هناك ما يشكك أو يطعن في طابعه.

ب. القيمة الأخلاقية وقاعدة التعميم:

إن فكرة الكلية و الشمول التي خص بها "كانط" القيم الأخلاقية تتضح في الصيغة التي حددها على النحو القائل: "افعل طبقا للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في الوقت عينه أن تغدو قانونا كليا" [3]، ولكن تبدو هذه القاعدة غير مبررة تبريرا كافيا، إذ لا يوجد في الواقع ارتباط ضروري بين فكرة التعميم وفكرة القيم الأخلاقية، الأمر الذي يدعونا للتساؤل ألا يمكن أن توجد بعض الاستثناءات التي تحمل في باطنها قيما أخلاقية حتى ولو تعذر تعميمها؟ فالطبيب الذي يخدع مريضه من أجل أن يشفيه هل يمكن أن نصف فعله هذا بأنه غير أخلاقي، فقط لأنه لا يصلح لأن يكون قانونا كليا، من الممكن أن نعثر في الواقع على "قواعد

---

1 : زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية،المرجع نفسه، ص 181 .

2 : نفس المرجع و الصفحة .

3 : ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المرجع نفسه، ص 109.108.

للسلوك لا يمكن أن ترتفع إلى درجة العمومية، دون أن تتعارض في ذاتها أو دون أن تعرض الطبيعة الإنسانية للخطر، ومع ذلك لا نستطيع أن ننسبها إلى اللاأخلاقية " [1]، فالذي يقدم وعدا كاذبا للناس، قد لا يهمه مدى صدق الآخرين في وعودهم له إن قام بالوعد الكاذب، في مثالنا هذا قد يكون فعله صادرا عن القاعدة التالية: عندما أجد نفسي أنا الفقير أتضور جوعا سأستدين من أصدقائي الأغنياء مالا واعدا إياهم برده دون أن يكون لدى نية في أن أفعل ذلك، إن تحويل هذه القاعدة إلى قانون كلي لا يتعارض بالضرورة مع رغبة الواعد الكاذب، فقد لا تسوؤه فيما لو أصبح غنيا في أن يخدعه أصدقاؤه الفقراء لغرض الحصول على بعض المال منه لسد جوعهم، كما قد تكون لديه رغبة أقوى من الرغبة السابقة وهي أن يؤمن للفقير عيشه ولو بطريقة غير لائقة [2]، يتبين أن الشرط الكانطي شرط ضروري بدون شك ولكنه ليس كافيا للإلزام الأخلاقي، ولعل "هذه المسألة تصبح شديدة الوضوح في الحالات التي تتعارض فيها الواجبات، فأحيانا نكون في وضع لا نستطيع فيه أن نفي بكل ما نحن ملزمون به خلقيا، لأن الوفاء بواجب خلقي قد يحول دون الوفاء بواجب آخر" [3]، فالطبيب الذي يكذب من أجل أن يخفف على مريضه ويساعده على الشفاء لا شك أنه يجد نفسه أمام واجبين كلاهما إلزام خلقي في مساعدة المريض على الشفاء، إنما يعمل بموجب القاعدة ساعد المريض على الشفاء، و هذه القاعدة: من النوع الذي يتوافر فيه الشرط الكانطي، وفي قول الصدق وعدم الكذب أمر يلزمنا به القانون الأخلاقي، ولكن في هذه الحالة لا يمكن للطبيب أن يقول الحقيقة إلا إذا لم يوف بواجب مساعدة المريض، ومن جهة أخرى لا يمكنه أن يفي بواجب مساعدة المريض إلا متى لم يقل الصدق.

إن القول بأن فكرة الإلزام وحدها تكفي لإعطائنا دليلا إيجابيا على أفضل الطرق للسلوك والاختيار الأخلاقي قول غير مؤكد، فالحالات التي تناولناها في الأمثلة السابقة لا "تبين فقط أن اختياري جعل قاعدة قانونا كليا دون أن أقع في تناقض ذاتي ليس كافيا لإلزامي بالعمل بموجبها، بل أنها تبين أيضا بعكس ما اعتقده "كانط "، أن الواجبات الخلقية لا يمكن أن تكون مطلقة" [4]، كما تبين لنا أيضا أن "واجباتنا الخلقية لا يمكن أن تتجاوز كونها واجبات للوهلة الأولى، وبالتالي يوجد ما يبطلها " [5]، ولكن ماذا نقصد بالواجب للوهلة الأولى؟.

---

1 : فايزة أنور شكري،المرجع السابق، ص 454.

2 : عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، المرجع نفسه، ص 311.312 .

3 : المرجع نفسه، ص315.

4 : المرجع نفسه، ص317.

5 : المرجع نفسه، ص317.

المقصود بالواجب للوهلة الأولى، الواجب الحقيقي الذي يلزمنا بفعل أخلاقي دون أن يتعارض مع واجب أخلاقي آخر، ولكن ما إن يوجد اعتبار اخر يبطل ضرورة الإلزام الأول فإن الواجب الحقيقي في هذه الحالة قد يتجاوز وهلته الأولى وصورته المطلقة ،"فإذا عدنا إلى "كانط" نجد في ضوء تحليلنا هذا أن أقصى ما يمكن استنتاجه بالنسبة لما يمكن اشتقاقه من مبدإ الأمر المطلق من واجبات هو أنها وجبات للوهلة الأولى، مما يعني أن العودة إلى الأمر المطلق والمحافظة عليه في هذه الحالة أمر غير مجد، فقد يكون الوضع كما رأينا من خلال الأمثلة السابقة من النوع الذي يسمح باشتقاق أكثر من واجب خلقي واحد، فالطبيب الذي يتوجب عليه الكذب من أجل إشفاء مريضه، يجد نفسه أمام واجبين أحدهما مساعدة مرضاه على الشفاء، وثناهما قول الصدق وعدم الكذب بحيث يستحيل عليه الجمع بينهما بل لابد من مفاضلة أحدهما على الأخر ولا ينفع بأي حال العودة إلى مبدإ الأمر المطلق.

يمكن أن نلاحظ حتى الآن أن مشكلة "كانط " الأساسية تكمن في ربطه القيمة الأخلاقية بالإلزام الخلقي، ونظرته إلى الإلزام الخلقي على أنه إلزام مطلق بدون قيد أو شرط منفصل عن أي استثناء، مما يعني أن واجباتنا الأخلاقية واجبات فعلية وليس مجرد واجبات للوهلة الأولى.

يعترض "نيتشه" على هذا الفهم و يوجه نقده لفكرة الأمر المطلق، مؤكدا أن"كانط " معجب بالأمر المطلق في داخله و بمتانة حكمه المزعوم هذا، والحقيقة أنه ليس هناك ولا يمكن أن يكون هناك أفعال متطابقة أبدا، لأن كل فعل يتم بطريقة فريدة ولا يمكن أن تكون هناك أفعال متطابقة أبدا، لأن كل فعل يتم بطريقة فريدة و لا يمكن الاهتداء إليه ثانية، فلماذا هذه الرغبة الكانطية في تحويل الناس إلى قطيع و تهجينهم .[1]

لهذا ومن أجل تأسيس حقيقي للقيم الأخلاقية وتجاوز جملة النقائص التي لحقت بالأخلاق الكانطية، يقترح الفيلسوف الإنجليزي "دافيد روس" التخلي عن مفهوم الإلزام كمفهوم أساسي في الأخلاق، واستبداله بمفهوم الإلزام للوهلة الأولى، ولكن ما المقصود بأن الإلزام للوهلة الأولى هو المفهوم الأساسي في الأخلاق؟.

المقصود على وجه التحديد هو "أن المعرفة الخلقية لما ينبغي أن نفعله في وضع عيني (أي معرفتنا لما هو واجبنا الفعلي في هذا الوضع) غير ممكنة إلا عن طريق اشتقاقها من معرفتنا لما نحن ملزمون به للوهلة الأولى في الوضع المعنى" [2]، ومعرفتنا لما نحن ملزمون به للوهلة الأولى تتحدد بترجيح الفعل الأكثر صوابا أخلاقيا، فعلى " افتراض أن التعارض محصور في واجبين فقط من واجبات الوهلة الأولى فإن "روس" يقترح

---

1 : سمير بلكفيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية،المرجع نفسه، ص224 .

2 : عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل ،المرجع نفسه ،ص 323.

أن يكون واجبنا الفعلي في هذه الحالة ذلك الفعل الذي يتفق مع إلزام الوهلة الأولى الأكثر إلحاحا" [1]، إذ ليس معقولا مثلا أن يصدق الأسير مع أعدائه حين يطلبون منه أن يفشي أسرار وطنه احتراما لأمر الواجب المطلق الذي يقضي بعدم الكذب، فهل حفاظا على شكلية الأمر المطلق يتوجب عليه قول الصدق حتى لو تسبب ذلك في تحطيم وطنه، من المؤكد أنه لا ينبغي عصيان مبدإ الإلزام المطلق اتباعا لنزوة عابرة أو تحقيقا لمصلحة شخصية، ولكن من الممكن تجاوزه طاعة لواجب أسمى منه ،"فقواعد الأخلاق تشبه قواعد الطب من حيث انها تصدق في أكثر الحالات، ولكنها تقبل الاستثناء على الدوام، فقد نجد حالات لا تعالج بمقتضاها، والطبيب الماهر هو الذي يهتدي بقواعد فنه ولا يتقيد بها ، وهكذا الحال في مجال الأخلاق يجوز عصيان القاعدة الخلقية من أجل قاعدة أسمى، شرط ألا يكون الوازع على عصيانها مصلحة شخصية أو هوى طارئا " [2].

إن جملة الاعتراضات على قاعدة التعميم الكانطية، لا تقف عند هذا الحد فقط فهناك من يرى أنه يوجد تناقض في نظرية "كانط" الأخلاقية "فالحكم على قانون بأنه أخلاقي ليس لكونه عاما، ولكن تعميم القانون يصبح واجبا لأنه وضع أولا على أساس أنه حق، إذا إننا لكي ننشد سلاما عالميا لا بد أن نعتقد أن هذا السلام سيمنحنا نموا عظيما " [3].

من جهة أخرى حتى ولو سلمنا بقاعدة التعميم كشرط لقيمة الفعل الأخلاقي، فهل ينبغي أن نسلم بوجود تعميم واحد لصورة الأفعال الأخلاقية ، ألا ينبغي أن نفرق بين درجات التعميم؟ فهناك الواجب الأبوي والواجب الزوجي و واجب المواطنة، وهل ينبغي تعميم هذه الواجبات على جميع الناس بنسبة واحدة؟ فهل يمكن مثلا أن نطلب من الزوج أن يعامل كل النساء كما يعامل زوجته، واضح من هذا المثال أنه ليس قاعدة التعميم هي التي دائما تمنح للأفعال قيمة أخلاقية، بل أحيانا أقل قدر من التوسع والتعميم وحده هو الذي يهدم قيمة الفعل، فالذي يجعل موقفه في الحياة هو بلوغ درجة من الكمال لم يبلغها أحد سواه، فالتعميم في هذه الحالة هو الذي يهدم الفكرة، وليس هو من يحققها [4]، ثم إن مبدأ التعميم "لا يصطدم فحسب بظروف الشخص الخارجية ولكن قد يصطدم بظروفه السيكولوجية النفسية التي تتدخل لتغير مجرى

---

1 : المرجع نفسه، ص 325.324 .

2 : توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأ ٠ ا وتطورها، المرجع نفسه، ص252.

3 : فايزة أنور شكري، المرجع السابق، ص 455.

4 : المرجع نفسه، ص 454.

الصلاحية الكونية، فهناك بعض الظروف فيما يقول " **ألفرد يونج** " التي تحتم علينا أن نضع في اعتبارنا ليس فقط الظروف الخارجية للفاعل و إنما أيضا الظروف الخاصة بالسيكولوجية الفردية" [1].

ج . القيمة الأخلاقية وفكرة استقلالية الإرادة :

إن الإرادة الخيرة التي يجعلها "كانط" دعامة القيم الأخلاقية وأساسها الأول، يعطيها الصلاحية المطلقة و الاستقلال التام في تشريعها لأفعالنا الأخلاقية دون اعتبار للنتائج التي يمكن أن تنجم عنها أو الظروف المحيطة بها ، فهي تتصرف بلا أسباب أو غايات، و كأنها فوق قوانين العلية، ولكن هل نحن هنا إزاء إرادة بدون بواعث؟ أو معلول بلا علة؟.

فإذا كان "كانط" "قد تصور أن ثمة أفعالا تخلو تماما من كل باعث أو وازع أو مصلحة كأفعال العدالة ومحبة الخير، فإن "شوبنهاور" يحاول أن يطلعنا على أن هذه الأفعال ليست نزيهة خالصة، أو هي بالأحرى ليست خلوا تماما من كل اهتمام أو وازع أو باعث" [2].

من الواضح أن "كانط " يبحث عن قيم أخلاقية مثالية، حاملها لا ينبغي عليه أن يتأثر برغبة أو يعمل وفقا لمصلحة، يمتلك إرادة صالحة غاية في ذاتها لا وسيلة أو مطية لتحقيق مآرب معينة، ولكن هل من الممكن أن نعثر على إرادة هذه المميزات في أرض الواقع؟ وأين توجد مثل هذه المدينة التي تسكنها موجودات عقلية مجردة، مدينة يريد أهلها الامتثال لنداء الإرادة فقط دون أن يطلبوا شيئا أو ينتظروا ثوابا، أو حتى شكرا على امتثالهم لأوامر الإرادة؟.

قد يكون "كانط" على "صواب في تأكيده على أن ماهية الأخلاق و الخير الأسمى للإنسان إنما تكمن في طبيعة الإرادة، ومع ذلك فإنه يكون ربما مخطئا في زعمه أن المعيار المطلوب لتقرير ما هي الأفعال الصائبة و الأفعال الخاطئة، ينبغي أن يوجد في أي شيء غير النتائج التي يمكن أن تنبئنا بها نتيجة الفعل" [3]، هكذا من الممكن على حد رأى"بيري" أن لا نعارض بين الواجب و المنفعة و نؤسس القيمة الأخلاقية على عامل واحد وهو صوت الواجب الصارم و الإرادة المستقلة، بل من الحكمة أن نساير الذات البشرية المحبة للعطاء والثواب ودليل ذلك "حرص الإسلام على التشويق في السلوك الحسن من أجل المكافآت والجزاءات الطيبة" [4]، مع من

---

1 : سمير بلكفيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، المرجع نفسه، ص225.

2 : زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع نفسه، ص 184.

3 : سمير بلكفيف، المرجع نفسه، ص 228.

4 : فايزة أنور شكري، المرجع نفسه، ص 440 .

فطروا على حب الذات، وطبعوا على جلب المنافع و المصالح، ثم هل من اللاأخلاق أن نحفز إرادة الناس على سلوك الفعل الخير بمكافآت وشكر صنيعهم، فكثيرا ما تكافئ المجتمعات أبنائها على أعمال قدموها، كالتضحية في سبيل الوطن، أو تبلغهم عن مجرم خطير أو ابتكارهم لإبداعات مفيدة للإنسانية.

ثم إن إدعاء "كانط " بحرية الإرادة الإنسانية واستقلالها بصورة مطلقة، قول صعب التصديق إذا لا يمكن أن يعيش المرء في مجتمع متحرر من كل الحتميات، ولا يمكن تصور إرادة مطلقة الحرية في استقلال وهمي عن الحتميات، فالإنسان حر في تصرفاته إذا كانت تتفق مع الضرورة الموضوعية للظروف الملموسة[1]، هذا يعني أنه لا تصور لحرية الإرادة مستقلة عن الأسباب والعلل، فالإرادة الخيرة لا يمكن أن تتمتع بتشريعها الأخلاقي إلا بتحولها إلى إرادة فعلية واقعية تعي الأسباب والدوافع التي تحيط بها، هذا و إذا كان كانط قد أكد على خيرية الإرادة الطيبة، فإنه لم يبرهن على حريتها واستقلالها بالمعنى المنطقي بل طلب منا التسليم بها فقط على أساس أنه يؤسس عليها القيم الأخلاقية. من هنا "يتبين كم هي سطحية أقوال كانط وسواه القائلين بحرية الإرادة المطلقة" [2]، لهذا يبقى عليه أن يثبت حرية الإرادة الإنسانية و يبين لنا »كيف يتسنى لنا فهم الحرية التي تعد مطلبا ضروريا داخل أي نسق أخلاقي، وهي في الوقت ذاته إحدى مسلمات العقل العملي " [3]، كما عليه أن يجد سبيلا معقولا يبرر من خلاله ليس فقط مفهوم الحرية بل ووجود الله وخلود النفس أيضا ،"لقد كان الحدس الأخلاقي حسب "هانز يوناس" أكبر مما أملاه عليه نسقه الأخلاقي، فلم تستطع فلسفته الأخلاقية أن تكون في حكم جلالة حدسه الأخلاقي الذي أراد أن يعبر عنه الأمر القطعي نفسه " [4] .

ج. موقف النظرية النقدية من الفلسفة العملية الكانطية:

سنحاول من خلال هذا العنوان أن نقف على الخطوط العريضة التي تحدد موقف النظرية النقدية من فلسفة "كانط" العملية عموما و موقفه من القيم الأخلاقية خصوصا، إما تثمينا لما هو حي ينبض بالحياة في فلسفته، وإما نقدا وتجاوزا لما هو ميت من خطابه الأخلاقي، ولكن كيف يمكن فصل جوانب عن جوانب أخرى في بناء تترابط عناصره بصفة عضوية وضرورية؟ خاصة وأن العمل على مسألة الفلسفة العملية

---

1 : حسام محي الدين الألوسي،التطور والنسبية في الأخلاق، المرجع نفسه، ص107.

2 : حسام محي الدين الألوسي،التطور والنسبية في الأخلاق، المرجع نفسه، ص 108 .

3 : جمال محمد أحمد سلمان، انطولوجيا الوجود ايمانويل كانط، المرجع نفسه، ص421.

4 : سمير بلكفيف، المرجع نفسه، ص 228.

الكانطية لم يتوقف " منذ نشأة النظرية النقدية وإلى حدود الكتابات المتأخرة، إذ تمثل المسألة العملية، وهي الميدان الذي حدده العقل العملي الكانطي، المحرك الحقيقي لمشروع النظرية النقدية" [1] .

في مقال نشره "هوركهايمر" سنة 1933، بعنوان " المادية والأخلاق" حدد فيه موقف النظرية النقدية من الأخلاق، "يدافع "هوركهايمر" في هذا البحث عن فكرة تطورية القيم الأخلاقية، ويدعم ذلك ببيان أن نشأة القيم الأخلاقية البرجوازية، قد تمت بعد انهيار القيم السابقة التي كانت تستمد سلطتها من مصدر متعال على الإنسان" [2] من هذا المنطلق يدخل "هوركهايمر" في نقاش مع الفلسفات المثالية و من بينها الكانطية و لكن الملاحظ على "هوركهايمر" أنه " لا يمر في هذه الدراسة إلى نقد فلسفة كانط الأخلاقية إلا بعد تمجيدها إذ هي في نظره الفلسفة التي تعكس بأمانة مسار الحياة الاجتماعية وتعبر بكمال عن حقيقتها و ذلك من خلال صياغتها للأمر القطعي" [3] ولكن ماذا يقصد "هوركهايمر" من هذا الكلام؟ و كيف كانت قراءته للأمر القطعي الكانطي؟

يجد "هوركهايمر" في الأمر القطعي الكانطي إدانة عقلية واضحة لمبدإ المصلحة الفردية وضرورة بعدم انسياق العقل إلى مجرد القانون الطبيعي للأفراد [4]، كما أنه يعترف بفضل الفلسفة الكانطية واهتمامها بمسائل الفلسفة الاجتماعية في تناولها مواضيع مثلا لدولة والحق والفن والدين والعلم كشروط للثقافة الإنسانية.

ولكن إلى جانب هذا التثمين يعيب "هورهايمر" على "كانط" مسائل جوهرية يمكن استخلاصها في بعض النقاط التالية:

.تتمثل النقطة الأولى: في صورية القيم الأخلاقية ومثاليتها الزائدة، و"فهمها السيئ لحقيقة التطور، وإهمالها لأهمية العوامل المادية والتاريخية في تحديد القيم الأخلاقية" [5]، وسبب ذلك أن مثل هذه الفلسفات المثالية تستمد سلطتها من مصدر متعال على الإنسان، "فالمكان الصحيح الخاص بالإنسان الوطن العزيز لا يوجد في هذه الحياة الدنيا، وإنما يكون في عالم آخر، في ما وراء العالم، تلك هي أخلاق الأوطان البعيدة، الأخلاق التي تصلح لجميع الناس ولكل إنسان"[6].

---

1 : محسن الخونى، التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، الطبعة الثانية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا ،2009، ص 243.

2 : المرجع نفسه، ص 244.

3 : المرجع نفسه، ص 246.

4 : محسن الخونى، التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، المرجع نفسه ، ص 247 .

5 : المرجع نفسه، ص 245.

6 : عادل العوا، القيمة الأخلاقية، المرجع نفسه، ص17.

إن مسألة الرفض القطعي للأخلاق الصورية من طرف فلاسفة النظرية النقدية، يتأتى من منطلق مادي يولي العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الدور الأهم في تأسيس القيم الأخلاقية، إذ لا يمكن للإنسان أن يعيش منفصلا عن المؤثرات المادية التي باتت تتحكم في حياة الأفراد أكثر من أي وقت مضى، فنحن نلاحظ كيف أصبح الربح الاقتصادي في عصرنا القانون الطبيعي الذي يحكم حياة الناس وذلك واضح لدى الفلاسفة البرجوازيين الذين ينظرون إلى المجتمع شركة كبرى ويجعلون السعادة الفردية أساس القيم الأخلاقية والمنفعة حافزا للخير، يواصل كل من "هوركهايمر " و أدورنو " نقدهما لصورية الأخلاق الكانطية من خلال المقولة الساخرة "المواطن الذي يفوت على نفسه ربحا فقط لأنه يستند إلى الدافع الكانطي المتمثل في احترام صورة القانون، لن يكون مستنيرا بل متطيرا ومعتوها"[1]، قد يعنى هذا النقد الساخر بدون شك ضعف الأمر القطعي وعجزه عن تأسيس قيم أخلاقية أمام سيطرة الدوافع الطبيعية، و كأن زمن الفلسفة الصورية بدأ يشهد تراجعا فعليا أمام الفلسفة الاجتماعية المادية، وهذا "معنى الانتقال من مقولة العقل كميدان طرحت داخله الفلسفة المثالية أهم مواضيع بحثها والأخلاق إحداها، إلى مقولتي التاريخ والمجتمع اللتين قامت عليها أقرب فلسفتين من النظرية النقدية الأولى، ونعني بذلك الهيغلية والماركسية" [2].

.أما المسالة الثانية: التي يوجه من خلالها "هوركهايمر" نقده للأخلاق الكانطية فتتمثل في الاعتراض التام على فلسفة الذات الأخلاقية، إذ تبقى هذه الأخيرة فلسفة الشخصية المفردة، فالآخر لا يتدخل في الأمر القطعي، كما أنه لا يتدخل في الاحترام الأخلاقي، لا لشيء إلا لأن الاحترام بالمعنى الأخلاقي صادر عن القانون نفسه لا عن الأشخاص الذين نتعامل معهم، إذ ليس للعقل العملي حاجة إلى استنتاج قوانينه من أي تجربة أخرى حسية كانت أو اجتماعية.

و. موقف الإسلام من الأخلاقية الكانطية :

إن الدستور الإسلامي في تشريعه الأخلاقي وتأسيسه للقيم الأخلاقية "لم يكتف بعامل واحد كمصدر للإلزام الأخلاقي بل راعى عوامل مختلفة تتناسب مع كل الفئات البشرية، ذلك أن الناس ليسوا جميعا على درجة واحدة " [3] من الناحية النفسية والحالة الاجتماعية والمستوى العقلي والثقافي وهذا ما غفلته المذاهب

---

1 : محسن الخوني، المرجع نفسه، ص 258.

2 : محسن الخونى، المرجع نفسه، ص 258.

3 : فايزة أنور شكري، المرجع نفسه، ص 441.

الأخلاقية الحديثة التي اهتمت بجانب واحد من طبيعة الإنسان في تفسير سلوكه وأهملت الجوانب الأخرى ولاسيما مذهب"كانط" الذي يمثل الاتجاه نحو السلطة الصارمة لفكرة الواجب و الأوامر القطعية للعقل العملي.

إن التعاليم القرآنية التي تحمل في باطنها مفهوم الإلزام و الجزاء والمسؤولية والنية والجهد كشروط أساسية للفعل الأخلاقي، لا تقتصر في تعليل حكمتها على سلطة الأمر وحده ،فنحن نؤمن بالله ونخضع لأوامره الإلهية بصفة غير مشروطة[1]، ونحتكم إلى إحساساتنا الداخلية، ولعل التجربة الداخلية للندم تؤكد ذلك، فنحن عندما نقصر في واجباتنا نشعر أننا هبطنا إلى مستوى غير لائق، ونحتاج إلى عقل إلهي يحل محل النور الفطري، إذ لا أحد يعرف جوهر النفس وشريعة سعادتها وكمالها غير خالق وجودها ذاته، فهو الضمير الأخلاقي المطلق الذي يجب علينا أن نتوجه إليه لكي يهدي ضمائرنا[2]، وهذا على النقيض تماما مما ذهب إليه "كانط" حينما أقام القيمة الأخلاقية على أساس شكلي صوري، بغض النظر عن مضمونه المادي، فالفعل تكون له قيمة أخلاقية عندما يؤدى طبقا للواجب و احتراما له، بعيدا عن أي بعد مادي أو نتائج منتظرة أو احتراما لأمر إلهي مقدس.

من الواضح أن الشيء الأساسي عند "كانط" هو تحقيق الإلزام الأخلاقي المطلق وفرض فكرة الواجب حتى ولو على حساب أي مبدإ أو عامل آخر، و"حتى يضع فكرة الواجب فوق كل شيء بدأ بأن استبعد من مجالها علاقات الإنسان بالكائن الأعلى وبالكائنات الدنيا قاصرا أيها على الفرد والمجتمع الإنساني، ثم أنه ميز في هذا الطائفتين من الواجبات، يطلق على بعضها كاملة و على الأخرى ناقصة، وهذه الأخيرة كان موضوعها تحقيق الكمال للفرد نفسه وسعادة الغير" [3].

ثم إن فكرة شمولية الأمر القطعي والتي تعني امتداده إلى جميع الأفراد، و تطبيقه على مختلف الظروف التي يمكن أن يوجد فيها فرد معين ،"غير صالح لتطبيقه على فكرة الواجب القرآني، فالواجب على نحو ما قرره القرآن لا يفرض على الإنسان إلا عندما يكون ممكنا، ولكنه ضروري لا ينحني أمام حالات ذاتية ولا أمام مصالح شخصية" [4]، كما أن الإلزام الأخلاقي في القرآن الكريم جاء محددا بأمر هام وهو: أن يكون الفعل

---

1 : المرجع نفسه، ص 445.

2 : المرجع نفسه، ص 445.

3 : فايزة أنور شكري،المرجع نفسه، ص 446.

4 : المرجع نفسه، ص 457.

الأخلاقي خاضعا لإرادة الإنسان، ميسرا في واقع الحياة المحسوسة، أي يمكن ممارسته [1] فلا ينبغي أن يأمرنا الواجب بأفعال لا طاقة لنا عليها، يقول الله سبحانه تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" [2]، ويقول أيضا "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" [3].إن الإلزام الأخلاقي في القرآن يختلف عن الإلزام المطلق في الأخلاق الكانطية، فهو لا يتطلب إنسانا آليا يعمل مجردا عن أي مشاعر ولا مجتمعا ملائكيا لا تحركه منفعة أو مصلحة.

1 : المرجع نفسه، ص 442.

2 : سورة الحج، الآية78.

3 : سورة البقرة، الآية185.

المبحث الثاني : الآفاق المستقبلية: (راهنية فلسفة "كانط" العملية):

.راهنية فلسفة "كانط" العملية:

تحت هذا العنوان سنحاول أن نتلمس حضور الخطاب الكانطي، في الحوار الفلسفي الراهن حتى نكتشف جليا، أن الفلسفة الكانطية لم تكن مجرد لحظة عابرة في تاريخ الفلسفة، بقدر ما كانت حضورا قويا رافق التحولات الكبرى للفلسفة، وفضاءا فكريا خصبا لفلاسفة التفوا حول البراديغم النقدي، رغم كل التغيرات الفلسفية والثقافية والاجتماعية التي تفصلنا عن "كانط".

ولعل الدافع القوي الذي حفزنا إلى هذا العنوان يرجع إلى سببين : أولهما دهشتنا إزاء كثافة حضور الفلسفة الكانطية في الفكر الفلسفي المعاصر، كما تبدى لنا ذلك، رغم ما يحتوي هذا الحضور من اختلافات عديدة وفروق متفاوتة، إزاء قراءة و تأويل الخطاب الفلسفي الكانطي.

وثانيهما هو قوة وحيوية البراديغم النقدي على فرض وجوده أمام إشكاليات الوجود الإنساني، فأصالة التأسيس الكانطي للمشروع الفلسفي جعله يصنف ضمن الفلسفات الخالدة، إن كنا لا نبالغ في ذلك،إذ لا يكاد يوجد موضوع يتعلق بمجال المعرفة الإنسانية لم يمتد إليه فضول" كانط"، و هذا بشهادة كبار الفلاسفة. فقد اعترف " " آلان رونو" أحد المختصين في دراسة "كانط" في كتاب صدر سنة1997بعنوان "كانط اليوم" بالحضور الأساسي لنقدية "كانط" في الفلسفة المعاصرة حين قال : تظل الترعة النقدية اليوم مرجعا فلسفيا أساسيا وليس هذا وحسب،بل ظلت دائما كذلك منذ نهاية القرن الثامن عشر ورافقت تحولات الفلسفة" [1]، كما نجد " ادموند هوسرل" هو الآخر يبجل "كانط" في أكثر من مناسبة ويحمد له ما

---

1 : عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة، المرجع نفسه، ص 57.

خلفه من أثر ، "فقد أكد هذا الأخير في دراسة له حول "كانط" بمناسبة مرور مائتي سنة على ولادة "كانط"، بجامعة"فريبورغ " بتاريخ 10ماي 1924، أنه لا يمكن لأي كان ينتمي للعصر الحديث أن ينفلت من تأثير "كانط" بما في ذلك من يعارضونه بشدة، يقول : إنها لحقيقة شبه عادية أن نلاحظ أن لا أحد في عصرنا هذا بما في ذلك من يعارض الكانطية بشكل جذري يمكنه أن يستثني ذاته من الخضوع لتأثير هذا الفكر القوي" [1]، ولم يكن "آلان رونو " و"هوسرل" وحدهما من اعترفا بأصالة "كانط" داخل الحداثة الفلسفية، فقد سبقهما" شوبنهاور" إلى ذلك حين قال: "لقد أ حدث كانط داخل الفلسفة ثورة كبرى لا نظير لها، فقد وضع حد لسيادة السكولائية [2] ودشن أخيرا داخل الفلسفة مرحلة جديدة" [3].

ما هي النقاط والمسائل التي يتقاطع فيها الفكر الفلسفي الراهن مع الخطاب الفلسفي الكانطي؟ وما هي المستجدات التي أحدثتها الثورة الكوبرنيكية الكانطية والتي مازال الفكر المعاصر ينبض من خلالها؟

ا. العقل، حدوده ومستوياته:

تظهر راهنية المشروع الكانطي الفلسفي في ارتقائه بالعقل إلى درجة وظيفية توليفية عليا للمعرفة والممارسة الأخلاقية، فإذا كانت فلسفة التنوير قد رفعت العقل إلى درجة أرقى فجعلته قيمة القيم، عندما أكدت الثقة في قدراته على تطوير المجتمع، فإن "كانط " عكس قيمته أكثر في الفلسفة العملية [4]، عندما أقر لأول مرة بوجود عقل عملي قائم بذاته ومستقل تماما عن العقل النظري، موضحا قصور العقل النظري على تأسيس القيم الأخلاقية ،"فداخل اللحظة الكانطية أصبح التفكير في العقل البشري يتم انطلاقا من الوعي بحدوده، وهذا ما يقتضي نقدا جذريا للعقل بمختلف ملكاته" [5]، وكأننا مع"كانط" نشعر لأول مرة بضرورة النظر في طبيعة العقل، من حيث فحص طاقته الذاتية ومجال قدراته على تأسيس المسائل النظرية و العملية، ومن حيث النظر في مستويات هو طبيعة اهتماماته، من هذا المستجد الفلسفي، يمكن أن نكتشف كيف تبلورت مشكلة العقل، قدراته ومستوياته كمسألة فلسفية جوهرية في تاريخ الفكر الفلسفي، لتصبح عنوانا حاضرا في أكثر من موقف فلسفي راهن.

---

1 : المرجع نفسه، ص 57.

2 : السكولائية (scolastique): التعليم الفلسفي و اللاهوتي التابع للقرون الوسطى و المؤسس على التقليد الأرسطي، كما فهمه أهل اللاهوت.

3 : المرجع نفسه، ص 58.

4 : محسن الخونى، المرجع نفسه، ص 48.

5 : عبد الحق منصف، المرجع نفسه، ص 69.

إذا كان جل الفلاسفة قبل "كانط" تكلموا عن عقل واحد ينتقل من مشكل إلى آخر حسب وعي الإنسان، فلم يفصل بين مستوياته وقدراته، حيث بقي مضمون هذا المفهوم محتفظا بمعنى قار، فإنه مع "كانط" ولأول مرة حدث الفصل بين العقل النظري والعقل العملي، ولعل هذا التمييز له ما يبرره، ولو أننا لا نود الوقوف عند هذه المسالة لأن همنا الأساسي هو كشف قيمة هذا الفصل و انعكاساته على الفلسفة الراهنة، ولكن لا بأس من الإشارة إلى بعض الدوافع فيما يلي:

.إن تميز "كانط" بين القيمة الأخلاقية و الوجود كما أشرنا إلى ذلك سابقا يعتبر دافعا على فصله بين العقل العملي والعقل النظري، فالوجود في نظر "كانط" هو موضوع العقل النظري، بينما القيمة الأخلاقية فلا يمكن استنتاجها من الوجود، وتأسيسها على العقل النظري الخالص.

.عجز العقل النظري وعدم قدرته على تحديد المسائل الأخلاقية و الميتافيزيقية بسبب محدوديته وتناقضه عند الخوض في مثل هذه القضايا، فالعقل النظري قاصر ومتناه وهذا التناهي يمنعه من التوصل إلى حدس ذهني واضح، والحال أننا بحاجة إلى إدراك واجبنا الأخلاقي بصورة واضحة.

.إننا لا نحتاج في تأسيس القيمة الأخلاقية، إلى معايير طبيعية أو معارف علمية أو تفكير معمق، ذلك أن العقل في المجال العملي لا يعلل ولا يحاجج.

إن الاكتشاف الرائع الذي توصل إليه "كانط" يظهر بدون شك في مشروعه النقدي الذي يقوم على اختبار قدرات العقل المعرفية والعملية، فإن "كان صاحب الفلسفة النقدية قد ظل يؤمن بنزعة عقلية، إلا أن نزعته العقلية قد اتسمت بطابع خاص، جعل من الفلسفة كلها عملية نقد ذاتي، يقوم فيها العقل بالتعرف على مداه و حدوده ومضمونه" [1].

إن أصالة المشروع النقدي الكانطي تظهر فعلا في المحاولة الجادة التي قام بها كانط لأول مرة عندما عمد إلى اختبار قدرات العقل، فالمهمة الفلسفة الكانطية لا تقتصر فقط على شرح دستور العقل وتحديد معالم المعرفة الإنسانية، بل تمتد إلى التمييز بين ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق، بين الاستعمال النظري والاستعمال العملي للعقل، إنها لاتجاه نحو مساءلة العقل عن حدوده وقدراته، ورسم "جغرافيا العقل الإنساني، بتوضيح موضوعاته وطبيعة اهتماماته، أي مصالحه" [2]، فمن الأطروحات الكبرى التي نبهنا إليها كانط، هي القول بوجود مصالح مختلفة للعقل حسب اهتماماته واستعمالاته المتنوعة، فعندما "نقرأ "نقد

---

1 : زكريا ابراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، المرجع نفسه، ص 200.

2 : رجاء العتيري، في طبيعة العقل، الطبعة الأولى، دار سحنون، تونس ،1999، ص 86.85 .

العقل الخالص" لكانط من البداية إلى النهاية نفهم أن مشروع النقدية منذ البداية هو توضيح مختلف وظائف العقل البشر يحسب ما تتطلبه المصالح الأساسية الواضحة للإنسانية أي المصلحة المعرفية و المصلحة العملية والمصلحة الميتافيزيقية" [1].

ولكن هل فلسفة التميز بين مستويات العقل، واستقراء مصالحه المختلفة، سؤال فلسفي خاص بكانط ؟ أم هو سؤال استمر حضوره في الفكر الفلسفي الراهن؟

إن مسألة التحديد الذاتي للعقل من حيث مستوياته ومصالحه، فكرة مازالت تستقطب اهتمام الفكر الفلسفي الراهن، فهذا التميز الذي أحدثه "كانط" في مستويات العقل مازال "صالحا مع إدخال أنواع أخرى من التميز، مثلما فعل "هابرماس" عندما ميز بين عقل وسائلي و عقل عملي وعقل تواصلي وتحريري " [2]، ومثلما فعل "باشلار " عندما تكلم عن العقل العلمي كعقل نظري من جهة و الفكر العملي الذي يبحث عن الحلول العقلانية في مجال القانون و السياسة و الأخلاق من جهة أخرى.

يعترف الفكر الفلسفي الراهن بوجود مصالح متميزة للعقل الإنساني،ف"هبرماس" في كتابه "المعرفة و المصلحة"، راح يصنف المعرفة العلمية المرتبطة بالمصلحة البشرية إلى ثلاثة أنواع هي المصلحة المعرفية والمصلحة العملية والمصلحة التحريرية، أما "باشلار" من جهته فقد أخذا "مفهوم المصلحة في الاستعمال العادي والواسع، فقابل بين المصلحة النفعية الذرائعية والمصلحة النظرية المعرفية والفكرية البحتة" [3].

من الواضح أن الخط الذي شقه "كانط" نحو مساءلة العقل عن مدى حدود هو قدراته، مستوياته وطبيعة مصالحه، لم ينته حضوره، ولو أن طرق المساءلة والاختبار لهذا العقل تعددت دلالتها في لغة الخطاب الفلسفي الراهن، وكأن "هذه الفلسفة العقلانية النقدية المنفتحة تملك قدرة على إثارة الفكر وتوليد الأفكار بحيث يصبح التفاعل معها واستلهامها منبعا خصبا للمفكرين والفلاسفة" [4].

ب. النقد بين التأصيل الكانطي وجدلية الحداثة:

إن راهنية "كانط" تبدأ في اللحظة التي قرر فيها الانخراط في صيرورة الحداثة بمساءلتها وممارسة النقد عليها، فقد بلغت الفلسفة النقدية مع "كانط" "قمة الأنوار في ألمانيا وأحدثت ثورة شبيهة بالثورة الكوبرنيكية في

---

1 : رجاء العتيري، في طبيعة العقل، المرجع نفسه، ص 84.

2 : المرجع نفسه، ص 92.

3 : المرجع نفسه، ص 92.93.

4 : جمال محمد أحمد سلمان، المرجع نفسه، ص09.

تصور العالم، وهذا ما صرح به "كانط" شخصيا سنة1781، عند صدور "نقد العقل الخالص" معتبرا أن هدفه من هذا العمل هو إحداث تغير جذري في طريقة التفكير" [1]، انها مهمة النقد التي تأصلت مع"كانط" وأصبحت شعارا للفلسفة ومنهجا لها، وهذا " ما سيغير جذريا معنى التفلسف .

لن يكون مجرد شك كما كان الأمر عند "ديكارت"، ولا مجرد تعبير عن الرأي المشترك عما يحدث داخل الطبيعة البشرية كما كان الأمر عند "هيوم"، سيصبح تأصيلا جذريا لكل المفاهيم التي بواسطتها يدرك الإنسان راهنيته "[2]، هكذا يصبح النقد مع "كانط" جوهر التفلسف الذي نؤسس به لكل تجربة ممكنة نظرية أو عملية، ونرقى معه إلى مستوى كوني ميتافيزيقي ميدانه العقل.

أمام هذا التأسيس الكانطي المتعالي للعمل النقدي »دشن كانط حداثته وحداثة كل سؤال فلسفي جديد" [3]، كما أنه مهد الطريق أمام الكثير من النظريات الفلسفية التي اجتهدت في توظيف النقد شعارا ومنهجا لها ،"فقد سعى فلاسفة مدرسة فرانكفورت إلى تقديم النظرية النقدية التي يجتهدون في بنائها وتوضيحها كوريث شرعي للعقلانية الكلاسيكية منذ كانط الذي يمثل بالنسبة لهم الطبقة الأخيرة من الأرضية الفلسفية السميكة التي يقفون عليها " [4] لانهم عند ما يمارسون النقد و يتمسكون بالعقل، فإن الخلفية التي يرتكزون عليها غالبا ما تعود إلى الفلسفة الكانطية، بوصفها المرشد الحكيم لفلسفة الحداثة، فلو قمنا مثلا "بربط مباشر بين النقد كمفهوم رئيسي في النسق الكانطي، والنقد كصفة جوهرية للنظرية النقدية، لقلنا إن مدرسة فرانكفورت امتداد وإحياء لفلسفة كانط " [5]، لانها سارت على هدى الخط الذي شقه كانط، عندما أعلنت انها نظرية نقدية في المقام الأول، وليست نظرية في المعرفة أو الحقيقة، فهي "محاولة جادة لإيجاد بديل نظري نقدي واضح المعالم للوقوف أمام التيارات الفكرية والفلسفية التقليدية " [6].

إن النقد الذي أعلنه كانط، لم يكن بمعنى فلسفي تماما، وإنما اتخذ بعده العملي أيضا، فقد أحدث قطيعة مع الفلسفات التي سبقته، لأنه أصبح ضرورة للخروج من الأزمة التي أصبح يتخبط فيها العقل في جانبه النظري، كما في جانبه العملي.

---

1 : هانس يورج زاند كولر، كانط والنقد..ثورة في طريقة التفكير وفلسفة الديمقراطية، ترجمة :خيرة عماري، مجلة أيس العدد 03، دار الأخبار للصحافة، الجزائر ،2009، ص 11.

2 : عبد الحق منصف،المرجع نفسه، ص 60.

3 : المرجع نفسه، ص 61.

4 : محسن الخونى، المرجع نفسه، ص48.

5 : المرجع نفسه، ص 49.

6 : إبراهيم الحيدري،النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، الطبعة الأولى، دار الساقي، لبنان ،2012، ص 122.

فأما الجانب النظري فقد تجلى المأزق في قصور كل من العقلانية والتجريبية عن "إدراك الحقيقة بسبب اعتماد كل منهما على طريق واحد من طرق الحقيقة، فواحدة تعتمد مغالاة مفرطة على العقل والأخرى على التجربة ،الأمر الذي جعلهما يعجزان عن تقديم الحل الشافي لإشكالية المعرفة الإنسانية" [1]، وعلى العكس من ذلك حاول"كانط" تجاوز هذا الصراع عندما أعلن أن مرتكزات هذا الحل تكمن في العقل والتجربة معا.

أما الجانب العملي فقد تجلى المأزق في عجز المذاهب الأخلاقية التقليدية، عن تأسيس حقيقي للقيم الأخلاقية، أين عمد كانط إلى تقويض فلسفتهم، وكشف ضعف منطقهم وتهافت حجتهم، وقد أشرنا إلى ذلك بالتفصيل في الفصل الأول من هذا البحث.

إن المنحى الذي سلكته النظرية النقدية، لم يخرج عن المسار الكانطي، فقد ارتبط اسمها بالبحث الاجتماعي، فهي قبل كل شيء نظرية نقدية للمجتمع تركز على الجانب الاجتماعي العملي في السلوك، وتمارس النقد كضرورة للخروج من الأزمة التي يتخبط فيها العقل و الحضارة، وكأننا أمام قرابة شديدة بين مشروع جدلية التنوير والنظرية النقدية وكأن "هوركهايمر"و "أدورنو" يترسمان خطوات كانط في أكثر من نقطة ،في ربط التنوير بالعقل وفي ممارسة النقد كمنهج لتجاوز أزمات العقل البشري[2].

إذا كان "كانط" قد احدث تغييرا أساسيا في طرق التفكير، حين أدمج مفهوم النقد، وأعلنه معولا هداما لأوثان الخرافة و السحر و الخوف، و أشكال الوصايا الميتافيزيقية واللاهوتية من أجل تحرير العقل من حالته السلبية، والدفع به كي يمارس حريته، و يعيد ترتيب علاقته بالدين و الميتافيزيقا، الطبيعة و الأخلاق، عندما يشيد الأسس التي يرتكز عليها بيت الحقيقة، فكذلك النظرية النقدية بدورها اتخذت من النقد

قاعدة جوهرية لها "إزاء أوضاع ألمانيا والتحولات الفكرية والسياسية في ا ٠ ت مع الحديث" [3]، فالبعد النقدي "يأخذ مصداقيته حين يقترن بالحذر من كل أشكالا لميتافيزيقا، وفلسفات الهوية والنزعات النسقية التي تستلهم منهجا جدليا مفتوحا، وحينما يمارس فعله ضد اختصاصات متعددة" [4].

هذا و إذا كان "كانط" قد كشف عن هذيان العقل النظري وتناقضه عند الخوض في المسائل الميتافيزيقية، مما يتوجب عليه أن يعرف قدراته فلا يتجاوز حدوده، و منزلته التي تتحدد بحسب موضوع بحثه، فكانت مرتكزات الحل (الميتافيزيقي) في مسلمات العقل العملي "فالعقل الذي يدخل في تناقض مظهري مع ذاته لا

---

1 : الشريف زيتوني،المرجع نفسه، ص161.

2 : محسن الخونى،المرجع نفسه، ص161.

3 : المرجع نفسه، ص17.

4 : المرجع نفسه، ص18.

يجد خلاصه أو شفاءه إلا بتقويض أمر النقيضات إلى العقل العملي الذي يوجد مصالحة العقل مع ذاته و ليسمع الواقع" [1]. فكذلك عمدت النظرية النقدية بدورها إلى كشف فظاعات العقل الأداتي داخل النظام الاجتماعي، فالعقل الذي يتحول إلى فاعل أداتي يفقد عقلانيته ويصبح عنصرا لاعقلانيا لأنه يفرز بربرية جديدة أساسها المعرفة التقنية، التي تصير عقلانية سياسية تحد من فردانية الفرد وتقيد سلوكه ورغباته.

ج. الإيتيقا ومطلب الموضوعية: براديغم الذات و براديغم الحوار:

إن المسعى الجاد الذي أراده كل من "كارل اوتوابل " من خلال التداولية الترنسندنتالية، و"يورغن هبرماس" من خلال التداولية الشاملة، يوضح بعمق انحيازهما للإرث الفلسفي الكانطي، فقد رأى كل من المفكرين ضرورة التركيز على فكرة الموضوعية العملية كما أقرها "كانط" بإضفاء الصبغة الكونية على القيم الأخلاقية والتأصيل الحقيقي للعقل العملي، من هذا الهدف المشترك يمكن القول: إن إيتيقا الحوار تسعى بحرص شديد إلى إعادة بناء إيتيقا كانط من خلال:

.فعل التواصل الذي يعنيكما يرى " "جان كازنوف" جعل الشيء مشتركا أي الانتقال من حالة فردية إلى حالة جماعية اجتماعية عبر الفعل اتصل الذي يتضمن من بين ما يتضمن الإخبار، الإبلاغ و التخاطب، كما يقوم بنقل الرسائل والرموز المحملة بالدلالات والمملوءة بالإيحاءات، ثم إن التواصل بما هو نشاط تبادلي وعقلاني فإنه يتم بصور شتى كالأصوات، الإشارات و الصور، ولكن التواصل اللغوي يبقى أرقى أنواع التواصل" [2].

إن "هبرماس" كثيرا ما حاول أن يوضح أن"الإنسان كائن إيتيقى تواصلي، انطلاقا من أن التواصل بمختلف تجلياته المادية والدلالية هو رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة" [3].

ومن خلال تمجيد الأخلاقية الكانطية في صياغتها للأمر القطعي، كقانون كوني بفضله يمكن تحقيق ضرورية وكلية القيم الأخلاقية، أي كونيتها بتجاوز كل ما هو فردى ذاتي وتقني مصلحي، "فالفعل الأخلاقي هو دائما ذلك الفعل الذي لا يقبل الاستثناءات أو التغير، و إنما يسري على كل الكائنات العاقلة، فهو قانون كوني و ليس مرتبطا بأي ظرف أو حالة استثنائية" [4]، من هذا المنظور يتبين أن إيتيقا الحوار عملت على تأصيل الموضوعية والصورة الكونية، المستمدتين من الفلسفة الكانطية، وذلك من خلال **بلورة معنى الأمر القطعي**

---

1 : محسن الخونى،المرجع نفسه، ص24 .

2 : يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهبل، الطبعة الأولى ، منشورات الاختلاف، الجزائر ،2010، ص 9.8 .

3 : المرجع نفسه، ص 8 .

4 : سمير بلكفيف، المرجع نفسه، ص 21 .

على ضوء المنعرج اللغوي كمعيار يمكن أن يحقق الاتفاق والكونية المتضمنة في الأمر القطعي، فبصرف النظر عن مختلف التأويلات و المناهج التي يتم بواسطتها مقاربة مسألة اللغة، فقد أجمعت كلها على أن اللغة تمثل أرقى أنواع التخاطب والتواصل[1]، خاصة انها الوسيلة المثلى التي تستطيع أن تحقق الحوار الحجاجي و تخلق نوعا من التفاعل بين الذوات بتجاوز سؤال فهم وتحسين التواصل بين البشر.

إن الفكر الايتيقي المعاصر أصبح يفترض منعطفا جديدا، من براديغم الذات إلى براديغم الحوار والعلامات اللسانية، إذ في وسع المفكر أن يتوجه شطر الاتصال والتأويل، "فاللغة تحيل على الاتفاق، على القبول على الاتصال الشفاف، على الاختيار المستنير لجملة أفراد يتحاورون" [2].

من الواضح أن مسألة إرساء الموضوعية العملية والتأسيس الكوني للقيم الأخلاقية ،سؤال مازال يحظى باهتمام بالغ في الحوار الفلسفي الألماني، فإذا لا حظنا كيف اشتغل"كانط" على فكرة صياغة مبادئ راسخة في المجال العلمي والأخلاقي، من أجل تأسيس فعلي ومشروع للقيم الأخلاقية، بتجاوز كل بعد نسبي. فإن بلوغ المعنى الحقيقي لمفهوم الإيتيقا بما هو "بحث في التأصيل الفلسفي واستكشاف لعلوم الإنسان المتعلقة بالقيم السلوكية"[3] مفهوم أخذ يتجدد استكمالا للمشرع الإيتيقي الكانطي، وتحقيقا لمطلب الموضوعية والكونية كما أقرته الحداثة، سعى منظرو إيتيقا الحوار إلى تحديد الشروط الجوهرية للأخلاقية "فقد حاول "ابل" في كتابه " إيتيقا المناقشة " أن يضع لنا خريطة طريق لما يمكن أن نسميه نظرية إيتقية ترنسندنتالية، يمكن لكل مسكون بالبحث في مجال القيم و المعايير أن يسترشد بها" [4]، حيث وضع في الفصل التمهيدي من كتابه، مجموعة متطلبات يمكن للإيتيقا المناقشة أن تستوفي شروطها من خلالها، وسنلاحظ كيف انها تتقاطع في أكثر من مسألة مع المتطلبات التي حددها "كانط"، ومنها :

1.على "إيتيقا المناقشة أن تقر بأن اللجوء إلى مؤثرات أخلاقية مصطنعة يعني ولوج مجال يتناقض مع وضعها الخاص، فمفاهيم مثل الشفقة، التعاطف، الحب، الكرم لا يمكن النظر إليها بوصفها مبادئ بديلة لإرساء أخلاق معينة، مع ذلك يمكن النظر إليها على انها مصادر محفزة ضرورية في مستوى الممارسة

---

1 : يورغن هابرماس، المرجع نفسه، ص 09 .

2 : جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا ،الطبعة الأولى، عويدات للنشر و الطباعة، لبنان ، 2001 ، 75.

3 : يورغن هابرماس، المرجع نفسه، ص06.

4 : المرجع نفسه، ص10.

التجريبية"[1]، إن خطابا من هذا النوع يذكرنا بالخطاب الكانطي عندما عمد إلى نقد الفلسفات الأخلاقية التقليدية التي ربطت القيم الأخلاقية بمقولات الوجدان و العاطفة والشعور، ومبدإ السعادة، يقول كانط: "إن مبدأ السعادة بوسعه أن يكون قاعدة، ولكنه لا يزودنا أبدا بمثل تلك القوانين التي تكون للإرادة الخيرة" [2].

.ضرورة الاتفاق الضمني بعدم انسياق العقل إلى مجرد القانون الطبيعي للأفراد والاعتراف الصريح بإدانة صورته الأداتية، و المصلحة الفردية، و الإقرار باحتمال أن لا تكون أخلاقية، نلاحظ كيف ينسحب هذا التأويل على المقاربة الكانطية خصوصا في أهم مسألة تقوم عليها الأخلاق الكانطية، وهى عدم إمكانية "تصور إلزام ذاتي داخل الأفعال التقنية والأفعال البرغماتية، لذلك لا يعتبر" كانط" القواعد المحددة لها قواعد عملية بالمعنى الدقيق العملي، ففي هذه الأفعال يغيب مبدأ الحرية المتعالية وكذا الاستقلال الذاتي للإرادة، فلا يقوم الحقل العملي الأخلاقي إلا على أساس أفعال هي واجبات مطلقة" [3].

ما يمكن استخلاصه إذا هو أنه مهما كان شكل البراديغم، الذات أو الحوار، فنحن إزاء المطلب نفسه، وهو مطلب الكونية الأخلاقية والموضوعية العملية، سواء تحقق عن طريق الأمر القطعي ونداء الواجب الأخلاقي كما هو الشأن عند "كانط"، أو عن طريق الحوار بمشاركة أفراد المجتمع مشاركة فعلية كما أقره "هابرماس" على إثر "ابل ".

د.كانط في الفكر العربي المعاصر:

إن حضور الفكر الفلسفي الكانطي في الفكر العربي المعاصر لا يقل عن حضوره في الفكر الغربي ، "حيث تمتلك فلسفته العقلانية النقدية المنفتحة قدرة على إثارة الفكر وتوليد الأفكار، بحيث يصبح التفاعل معها

---

1 : يورغن هابرماس، المرجع نفسه، ص 11.

2 : جمال محمد أحمد سلمان، المرجع نفسه، ص24.

3 : عبد الحق منصف، المرجع نفسه، ص 124.

واستلهامها منبعا خصبا للمفكرين والفلاسفة العرب لطرح الأسئلة ومناقشة القضايا الهامة، وإيجاد رؤى فلسفية متميزة انطلاقا من المشكلات التي قدمتها الفلسفة النقدية" [1].

الحقيقة أننا لسنا بصدد إحصاء شامل لكل ما كتبه الدارسون العرب المتفلسفون عن كانط شرحا وتفسيرا وإحصاءا وتأويلا لنصوصه الفلسفية، ذلك أن مثل هذا العمل يفوق طاقتنا من جهة، وأن الهدف الذي يهمنا من هذه الدراسة هو رصد حضور الخطاب الكانطي في الفكر العربي المعاصر وكشف راهنيته من جهة أخرى، ولكن أين يتجلى الخطاب الكانطي في الفكر العربي المعاصر؟

يمكن أن نلاحظ الحضور الكانطي في الفكر العربي المعاصر ظاهرا في أكثر من عمل:

.في ذيوع المصطلح الفلسفي الكانطي وتوظيفه في أكثر من دراسة و عمل فلسفي عربي، خير دليل على موقع هذا الفيلسوف داخل النص الفلسفي العربي المعاصر فاستعمال "النقد الذاتي "لعلال الفاسي" والنقد المزدوج " لعبد الكبير الحطيبى" والنقد الحضاري "لهشام شرابي" ونقد العقل العربي " لمحمد عابد الجابري" ونقد العقل الغربي " لمطاوع صفدي" " [2] مثال واضح عل ذلك، و هذا على سبيل الذكر لا الحصر.

.في بعض المحاولات الفلسفية العربية المعاصرة، التي اهتمت بالبحث في قضايا التراث "وموضوع الأصالة والمعاصرة، وفي منهج التأثر والتأثير، والتي وجدت في دراسة كانط مجالا لعقد مقارنات بينه و بين الفلاسفة العرب المسلمين، من أمثال"الغزالي" و "ابن رشد"، معتقدة أن مثل هذه الدراسات ستؤصل للفلسفة العربية الإسلامية بإزاء كانط الألماني"[3]، ويظهر هذا التأثر في "مناقشة إشكالية التنوير مقابل التراث العرفاني، بمقابلة التفكير الإشراقي الصوفي بالتفكير العقلاني، حيث توقف "ناصيف نصار" أمام فيلسوفين أثر كل منهما في تراثه للإجابة عن سؤال كيفية تحقيق النهضة العربية الثانية في دراسة كانط والغزالي" [4].

.في بعض الاجتهادات العربية التي حاولت انطلاقا من فلسفة "كانط" "تقديم رؤى فلسفية يمكن تسميتها مذاهب فلسفية أو عناصر أساسية في المذهب الفلسفي، كما يتمثل ذلك في محاولة " زكي نجيب محمود" في الجبر الذاتي و"توفيق الطويل" فيما أطلق عليه المثالية المعدلة في الأخلاق" [5].

---

1 : أحمد عبد الحليم عطية ،كانط و انطولوجيا العصر، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت ،2010، ص 09.

2 : المرجع نفسه، ص 11.

3 : حسين مجيد ألعبيدي، من الأخر إلى الذات دراسات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة و الفكر العربي المعاصر الطبعة الأولى، دار الطليعة و النشر، بيروت ،2008، ص 135.

4 : أحمد عبد الحليم عطية، المرجع نفسه، ص 11.

5 : المرجع نفسه، ص 10.

يخصص "توفيق الطويل" الفصل الأخير من كتابه الرئيسي "فلسفة الأخلاق نشأتهاوتطورها " لتوضيح نظريته الأخلاقية التي أطلق عليها اسم "المثالية المعدلة"، حيث ينطلق من مثالية كانط الأخلاقية أساسا متجاوزا مجمل الانتقادات المختلفة التي وجهت إلى فلسفته يقول "توفيق الطويل": "وقفنا على أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية إبان تاريخها الطويل ونريد الآن أن نعرف أي هذه المذاهب أوفى بمطالب الأخلاقية وأدنى إلى تحقيق مقتضياتها، وأن نسجل ما يبدو لنا أصدق تعبيرا عن الكمال الخلقي المنشود، وقد قلنا في مقدمة الكتاب وفي تعقيباتنا التي ذيلنا به فصوله: "إنا ندين بالولاء لنوع من المثالية المعدلة التي برئت من التزمت وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة" [1] ويضيف قائلا: " هدف المثالية المعدلة إلى تحقيق الذات بإشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره، لأن الإنسان في هذه المثالية يبدو فردا في أسرة، ومواطنا في امة، وعضوا في مجتمع إنساني" [2]، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والحس، ويرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمي إليه.

أما عن كانطية "زكى نجيب محمود" فتظهر في سياقات متعددة من كتاباته وخصوصا أطروحته حول "الجبر الذاتي"، فقد تأثر صاحب هذه النظرية بمقولة كانط الأخلاقية القائمة على مفهوم الذات العاقلة وفكرة الإرادة، يقول: "إن المعيار الخلقي الذي آخذ به واعتبره صادقا هو الآتي: إن الذات الحقة هي التي يمكن أن توصف حقا بانها ذات عاقلة، وانها ذلك العالم الذي نشغله في أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة" [3]، يبدو "زكى نجيب محمود" وكأنه يسير على خط الأخلاقية الكانطية ويكاد يقترب من قوله بالذات المثالية فالأخلاق عنده تعنى »السلوك تحت سيطرة العقل وهو مصدر التشريع، فهو ملك ومواطن في مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة، فالإنسان مصدر القانون الذي يشرعه لنفسه وحريته نابعة من داخله، فالإرادة حرة ومشروطة" [4]، من الواضح أن القول بحرية الإرادة كأساس للقيم الأخلاقية، يؤكد كانطية زكي نجيب محمود إلى حد بعيد، قد يحتاج هذا الكلام إلى توضيح أكثر:

يقصد "زكى نجيب محمود" بقوله: إن الإرادة حرة ومشروطة في الوقت نفسه أي أنه من الممكن أن يكون للإرادة سبب في سلوكها الأخلاقي، ولكن هذا السبب هو الفاعل الأخلاقي نفسه، وكأن الأسباب التي تقوم وراء الإرادة هي مقدمات تقوم في طبيعة الإرادة وطبيعة الفاعل الأخلاقي، حريتها تكمن في عدم تقيدها بباعث

---

1 : توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، المرجع نفسه، ص 343.

2 : المرجع نفسه، ص346.

3 : أحمد عبد الحليم عطية،المرجع نفسه، ص39.

4 : المرجع نفسه، ص 39.40.

خارج الإرادة ذاتها "فبمقدار ما يكون الفاعل مكتفيا بذاته في تفسير الفعل الإرادي فهو حر إلى هذا الحد في هذا الفعل، بإنجازه له على هذا النحو يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا "[1]، هذا ما يعنيه "زكي نجيب محمود" بالجبر الذاتي، يذكرنا هذا الموقف الفلسفي بموقف كانط من الإرادة الطيبة التي تستمد حكمها الأخلاقي من ذاتها فلا تتقيد بباعث خارجي أو تقع تحت سيطرة نزوة عابرة، حرة مستقلة فهي المشرع والمشرع له في الوقت نفسه.

إن راهنية كانط تستمر أكثر في رسم معالم فلسفة "زكي نجيب محمود" الأخلاقية ليس فقط في تمييزه بين عالم الطبيعة الموضوعي وعالم الأخلاق الذاتي، عالم الحرية الفردية والإرادة الخيرة، وإنما في رفضه تأسيس القيمة الأخلاقية على المنفعة أو المصلحة الذاتية وإقامتها على الواجب، يقول: فقوام الأخلاق عندنا هو الواجب لا السعادة[2]

الخاتمة

هكذا رأينا كيف أراد " كانط" أن يكون فيلسوفا ثوريا مجددا، بحيث رفض أن يؤسس القيم الأخلاقية على أية إمكانات غير الإرادة الخيرة، فخالف بذلك كل الاتجاهات الأخلاقية الدجماطية المغلقة التجريبية

---

1 : أحمد عبد الحليم عطية،المرجع نفسه، ص40.

2 : المرجع نفسه، ص 41.

والمثالية، كما رفض أن يؤسس القيم الأخلاقية على الدين والميتافيزيقا بل رأى أن العكس هو الصحيح، فأسس الدين و الميتافيزيقا على الأخلاق . فبخلاف الفكر الأخلاقي ما قبل كانطي، الذي استخلص المفاهيم الأخلاقية من ما هو ميتافيزيقي يضفي "كانط" على المسألة مسحة مختلفة جوهريا، زاعما أن الميتافيزيقا والدين يمكن ويجب أن يرتكزا على الأخلاق.

ان ما قمنا باستعراضه في بحثنا البسيط هذا يعبر عن قطرة من بحر فكر هذا الفيلسوف الكبير، و كانط طبعا لا يحتاج منا لتزكية فأعماله وحدها كانت كفيلة لترفعه إلى مصاف عظماء الفلسفة عبر عصورها الطويلة، و بتلك الأعمال فرض كانط احترامه على الجميع حتى أولئك الذين نقدوه، و ما يحسب لكانط انه لم يكتفي بالحديث وحسب، بل كان هو ذاته نموذجا عمليا وتطبيقيا لكل أفكاره فكان يلتزم بكل ما رآه و قال به من أفكار فكان كالساعة المضبوطة، و في قصة حدثت له مفادها أن مدير جامعته و بعض زملائه أرادوا أن يختبروه، فجاء المدير و طلب منه أن يلقي في اليوم الموالي محاضرة مفتوحة للجميع على الساعة الثامنة، و بالفعل على الساعة الثامنة صباحا كان في الموعد و لكن لم يجد أحدا، فادر ك أن المدير – و الذي كان يراقبه و زملاؤه - كذب عليه، و لكنهم صعقوا لم رأوه، لقد شاهدوه وهو يقدم المحاضرة في القاعة الفارغة و لما أنهى فتح مجال المداخلات، و كأنه في القاعة حضور، و لما فرغ جلس و بكى لما تعرض له و اصرف، نعم إنها قصة تصور عظمة الرجل على الأقل في طريقة عيشه وفق مبادئه.

إننا نشعر بالسوء حيث نعتقد أننا لم نعطي الرجل ما يستحق في هذا البحث، و ذلك لأننا وقفنا على قصص و أخبار جعلتنا نرى حقيقة عظمته و تفانيه و إخلاصه.

قائمة المصادر والمراجع:

01- إبراهيم بيومي مذكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة ، وزارة المعارف، مصر.

02- ابن منظور، معجم لسان العرب.

03- أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996.

04- أحمد أمين، زكي نجيب محفوظ، قصة الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935.
05- إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ.
06- إمبلبرهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الخامس، ت: جورج طرابيشي، بدون طبعة، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، بدون تاريخ.
07- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دون طبعة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998 .
08- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية ، المجلد الأول ، ترجمة وتحقيق أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة ط2، 2001.
09- أوفي شولتر، كانط، تر:أسعد رزوق ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1975.
10- إيغوركون (إشراف): معجم علم الأخلاق، تر: توفيق سلوم. دار التقدم، موسكو 1984.
11- إيمانويل كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم د. عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ط1، ألمانيا 2002.
12- إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2011.
13- إيمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، ط2 ،بيروت ،لبنان.
14- بدوي ، د. عبد الرحمن : الأخلاق النظرية .وكالة المطبوعات. الكويت ط2، 1976.
15-بارتروند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة للكتاب 1977م.
16- بارتروند رسل، حكمة الغرب " الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تر:فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 2009.
17- توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953.
18- توفيق الطويل، الأخلاق، نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، ط3، مصر، 1976.
19- ج. شاخت وبوزورث، تراث الاسلام، عالم المعرفة، عدد 8، 1983.
20- جبران مسعود، معجم الرائد، دار العلم للملايين، 1992.
21- الجرجاني علي بن محمد، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، 2004 .
22- جماعة من الفلاسفة الانجليز المعاصرين، طبيعة الميتافيزيقا، تر:كريم متي، مطبعة الارشاد، بغداد 1968.

23- جمال محمد أحمد سلمان، انطولوجيا الوجود إيمانويل كانط، بدون ط، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، 2009.
24- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت – لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1982.
25- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، عالم المعرفة، عدد 199، 1995
26- جيان فيراري، المصادر الفرنسية لفلسفة كانط ، 1979.
27- جيفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، عالم المعرفة، عدد 173، 1993 .
28- حسام محي الدين الألوسى، التطور والنسبية في الأخلاق، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، 1989.
29- حسين مؤنس، الحضارة، عالم المعرفة، عدد 237، 1998.
30- الحفنى عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دون طبعة، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، بدون تاريخ.
31- الحفنى عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية،دون طبعة،دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، بدون تاريخ.
32- دليلة جبار، طبيعة الحرية عند كانط من خلال فلسفته النقدية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة 2004/2003.
33- زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، بدون ط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
34- زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1953.
35-زيادة، د. معن (رئيس التحرير) الموسوعة الفلسفية العربية. معهد الإنماء العربي (د.م) مج1 1986.
36- سالم يفوت، إبستومولوجيا العلم الحديث، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، المغرب، 2008.
37- الشريف زيتوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، دون طبعة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.
38- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، ط 2، 1992.
39- صليبا، د. جميل : المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982 .
40- عادل العوا، العمدة في فلسفة القيمة، الطبعة الأولى، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1956.

41-عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج2، ط1، بيروت،1974.
42- عبد الرحمن بدوي ، ميتافيزيقا الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، 1979.
43- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، بدون ط، دار المعارف، الإسكندرية.
44- علي زيعور، الفلسفات الهندية، دار الأندلس، ط 2، دار الأندلس بيروت .
45- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، الاسكندرية، 1965.
46 - الفاروقي إسماعيل الراجحي، أخلاق المسيح، المطبوعات الجامعية،1967.
47- فايزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، بدون طبعة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
48- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ا ٠ لد السادس الفلسفة الحديثة، ترجمة/ حسين الشارونى، محمود سيد أحمد، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.
49- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي.
50-كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هناء.
51- كانط، نقد ملكة الحكم، تر: سعيد الغانمي، ط1، منشورات الجمل2009.
52- لالاند ، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة وتحقيق أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، 2001، ط 2 .
53- لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس ط1، 1996
54- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، بدون ط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (ب.ت)
55- محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفلسفة هيوم وكانط، بدون طبعة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ،2008.
56- محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، بدون طبعة، دار قباء للطباعة والنشر القاهرة، 1998.
57- محمد نور الدين افاية، الفلسفة النقدية، الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، م2، ط 1988-1392.
58- محمود رجب : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر 1970 .
59- محمود زيدان ، كانط و فلسفته النظرية ، الطبعة الثالثة، دار المعارف ، 1979.
60- مدخل جديد إلي علم التفسير، يوسف حامد الشين، الإسكندرية، دار الأندلس، 2003 .

61- المدخل إلي الفلسفة ، علي عبد المعطي محمد ، دار المعرفة الجامعية ، 1999.
62- مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع، 1983.
63- هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويرية القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر والحياة، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ،2008.
64- هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، تر: فؤاد زكريا، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة 1986.
65- هنريتوماس، أعلام الفلسفة كيف تفهم، ترجمة: متري أمين، بدون ط، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964.
66- هنس زندكولر، المثالية الألمانية، المجلد الأول، ت: أبو يعرب المرزوقي، فتحي ألمسكيني، ناجى العونلي، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012.
67-ول ديورات، قصة الفلسفة، تر: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، لبنان، بيروت، ط4، 1982.
68- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة ، ط5.
69- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بدون طبعة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر 1936.
70-Joon cotting-western philosophy an Anthology , Block,well

الفهرس :

.إهداء
.كلمة شكر

.مقدمة
.الفصل الأول : الأخلاق قبل كانط
.المبحث الأول : مفاهيم البحث .
.مفهوم الأخلاق .
.مفهوم الواجب .
.مفهوم الإرادة الخيرة .
.المبحث الثاني : النظرية الأخلاقية قبل كانط
.الأخلاق في الفكر الشرقي القديم .
.الأخلاق في الفكر اليوناني .
.الأخلاق في الفكر المسيحي
.الفصل الثاني : الأخلاق في فلسفة كانط
.المبحث الأول : المنابع الفكرية لفلسفة كانط
.المبحث الثاني : الأخلاق في النسق الكانطي
الفصل الثالث : الدراسة النقدية و الاتفاق المستقبلية لنظرية كانط الأخلاقية .
.المبحث الأول : دراسة نقدية لنظرية القيمة الأخلاقية الكانطية
.المبحث الثاني : الآفاق المستقبلية لنظرية القيمة الأخلاقية الكانطية
.المراجع و المصادر
.الخاتمة