جامعة زيان عاشور بالجلفة

كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية

قسم علم النفس والفلسفة

كانط في الفكر العربي المعاصر

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص: الفلسفة.

إعداد الطالبة:
خديجة حامدي

إشراف الدكتورة:
حنان لاكلي

السنة الجامعية: 2021 ـ 2022م

بـــســـم الله الرحمـــــن الرحيـــــم

إهداء:

أهدي هذا العمل المتواضع إلى...

الذي علمني أن أرتقي سلّم الحياة بحكمة وصبر من الله.

إلى من كلّله الله بالهيبة والوقار.

إلى من علّمني العطاء دون انتظار.

إلى من أحمل اسمه بكل افتخار.

إلى والدي العزيز حفظه الله واطال في عمره، وألبسه ثوب الصحة والعافية.

إلى من لا تكفينا كلمات الشكر ولا قصائد الشعر أن نعبّر على فضلها.

إلى من كانت عونًا وسندًا لي دائما، فلم تدخر جهدا من أجل تربيّتي وتعليمي لبلوغ هذا المستوى من العلم والتعلّم.

إلى أمي حفظها الله.

إلى أختي ورفيقة دربي حليمة السعدية.

إلى جميع إخوتي وأخواتي..

إلى الذين إذا مرّ الزمان ثبتوا في الذاكرة، ونقشت أسمائهم على دفتر ذاكرتي... صديقاتي.

إلى كل أساتذتي وفي جميع الأطوار.

إلى كل من هو في قلبي ولم يخطه القلم.

كلمة شكر:

بداية وقبل كل شيء نتقدم بالشكر والحمد والثناء إلى المولى عز وجلّ على جزيل نعمه وكريم فضله وواسع رحمته.

أتقدّم بجزيل الشكر والتقدير للأستاذة لاكلي حنان التي لم تبخل عليّ بتوجيهاتها القيّمة، التي كان لها الأثر الواضح المباشر في معالجة الموضوع وفق الإطار المنهجي والمعرفي.

كما أتقدّم بجزيل الشكر إلى أختي حليمة حامدي التي ساندتني بأفكارها النيّرة ومجهوداتها الفكريّة في إنجاز هذا البحث.

كما أتقدّم بالشكر للطالب بن حمزة عبد الله الذي لا يبخل علينا بمجهوداته القيّمة في تسهيل المعاملات الإدارية لجميع طلبة تخصص الفلسفة.

كما أتقدّم بالشكر للأساتذة الذين ساهموا في حمل راية العلم بدءًا بالطور الابتدائي إلى غاية الطور الجامعي.

مقـــدمـــة

مقدمة:

إن حضور الفكر الفلسفي الكانطي في الفكر العربي المعاصر، لا يقلّ حضوره في الفكر العربي، إلا أن العقلانية النقدية الكانطية، ما يزال حضورها المؤثر في جلّ الفلسفات المعاصرة، وكذلك الأخلاقيات الراهنة، بل إن كثيرا من الجهور في مجال الأخلاق مازالت تحيا على الأخلاق الكانطية، فلقد اطلع العرب المفكرون على فلسفة كانط في مناخ نظري وإيديولوجي مختلف، صاحبه اختلاف في فهم فلسفته واستلهامها، ففهمه أحدهم كفيلسوف مثالي، وفهمه آخر كفيلسوف وضعي، وتأثر الثالث بالروح العقلي والمنزع النقدي، وأراد الرابع أن يعدل مثاليته المتطرفة، فاختلف تأثر كل واحد منهم عن الآخر حسب الزاوية التي ينظر إليه منها، فظهرت الكانطية، ليضل أثر كانط في الفكر العربي لا يقتصر على اهتمام بتأسيس مذاهب فلسفية تقوم على تأكيد النقد وتجاوز الميتافيزيقيا والأخلاق والاهتمام بتأكيد الخير والقانون الأخلاقي الداخلي بل تحوّل إلى جوانب أخرى أكثر فاعلية تخلخل التفكير السائد في الثقافة العربية، خاصة فيما يتعلق بالموقف من التفسيرات المتشددة في التراث والدين والسياسة.

إلا أن اهتمام الفكر العربي اللّافت بسؤال القيّم الأخلاقية جعلها تمثل رهانا خاصا تتجاذبه أقوال العديد المفكرين والفلاسفة وكذا الباحثين والأكاديميين، الذين وإن تعددت مرجعيتهم وتباينت مقاربتهم إلا أن الجامع بينهم انشغالهم بالطرح الأخلاقي واستئناسهم بالقيم الأخلاقية تقديما لمساهمتهم في رفع التحديات الرّاهنة على الصعيدين العربي والعالمي، وعليه لا مشاحة في القول أن سؤال القيم الأخلاقية بات يمثل السؤال الحي للفلسفة العربية المعاصرة.

وفعلا كان حضور كانط واضح المعالم في الفلسفة الأخلاقية العربية المعاصرة، وشكّل لدى بعض المنشغلين بسؤال الأخلاق براديغما للمشاريع النهضوية التي رسمها هؤلاء أمثال محمد عابد الجابري ومحمد أركون وغيرهم، وتجلّى هذا الحضور الكانطي في الترجمة

التي استضافت فلسفة كانط في اللسان العربي على يد مجموعة من الباحثين والمترجمين ولاسيّما الفكر الكانطي كبراديغم في مشروع محمد عابد الجابري عندما وصف النقد في قراءة التراث الإسلامي.

ومن هنا يمكن أن نطرح إشكالية بحثنا الرئيسية ونتساءل:

ـ كيف ساهم كانط بفكره في بعث النهضة عند العرب ؟ وكيف أثرت فلسفة كانط التنويرية على الفكر العربي المعاصر ؟ وكيف ساهم الفكر الكانطي في ظهور عصر التنوير ؟

ومن التساؤلات الفرعية التي سنحاول الإجابة عنها خلال بحثنا يمكننا صياغتها بما يأتي:

ـ فيما ينحصر مفهوم الفكر العربي المعاصر ؟ وفيما تتجلى معالمه ؟ وما هي خصائصه ؟ وكيف أثّر المنعطف التاريخي في الفكر العربي المعاصر على ظهور الحداثة ؟ وفيما تتمثل ماهية النهضة وكيف ساهمت في بعث الفكر العربي المعاصر ؟ وما هي العوامل التي من شأنها أن ساهمت في ظهور الفلسفة الكانطية في الفكر العربي المعاصر ؟

ـ هل لحياة كانط الاجتماعية أثر على حياته العلمية ؟ وفيما تتمحور دراساته الفكرية وأعماله الفلسفية ؟ وفيما تكمن المنابع الفكرية التي ساهمت في تطور الدراسة النقدية لنظرية القيمة الأخلاقية عند كانط ؟

ـ كيف كان ظهور الفلسفة الكانطية في الفكر العربي المعاصر ؟ وهل الترجمة اللغوية لفلسفته شأن في ظهور الفكر الكانطي عند العرب ؟

ولمعالجة هذه الإشكالية اعتمدت الخطة التي اقترحتها أن تكون في ثلاثة فصول، حيث اختص الفصل الأول بالفكر المعاصر وأثر النهضة العربية ثم تطرقت إلى معالم الفكر العربي المعاصر وأثر النهضة العربية ثم تطرقت إلى معالم الفكر العربي المعاصر والنهضة

في العالم العربي الإسلامي وأثرها في بعث الفكر العربي المعاصر وأما بالنسبة للفصل الثاني اختص بعرض موجز لحياة كانط العلمية وما تركه من مؤلفات ثم تطرقت إلى القيمة الأخلاقية والدراسة النقدية في فلسفة كانط، وأما بالنسبة للفصل الثالث وأخيرا اختص بالفكر العربي والفلسفة الكانطية بذكر بوادر بروز الفلسفة الكانطية عند العرب ثم تطرقت إلى فلسفة كانط التنويرية وأثرها على الفكر العربي المعاصر.

وضمن هذه الدراسة اعتمدت في هذا البحث على المنهج التحليلي النقدي من خلال عرض الأفكار التي تتمحور حول حضور الفكر الكانطي وتوضيح النتائج والآثار التي اتبعها المفكرون العرب، ولاسيّما النقد من حيث مناقشة آراء كانط تديلا وتأييدا أو رفضا.

وقد دفعني إلى اختيار هذا العمل دوافع يمكنني أن أعرضها كما يلي:

الدوافع الموضوعية: يمكنني أن أقول أنها تتمثل في قوة موضوع حضور كانط في الفكر العربي المعاصر وما خلفه من تأثيرات عند جل الفلاسفة العرب وما مدى تقبل إسهاماته وتطبيقها على أرض الواقع، ولاسيّما معرفة كيفية رصد فلسفته العملية في الخطاب الفلسفي الراهن، وفهم أبعاد الفلسفة الكانطية وحضورها في العقل العربي.

الدوافع الذاتية: تتعلق بفضولي المعرفي حول مدى حضور فلسفة كانط العميقة الغامضة في وقتنا الراهن وما مدى تقبل هذه الفلسفة وتجليتها في العقل العربي وكيف اطلع المفكرون العرب على فلسفة كانط وما مدى تأثير فلسفته الأخلاقية في الفكر العربي.

ـ أما الصعوبات التي اعترضت طريقي في انجاز هذا العمل أعدها فيما يلي:

ـ عدم توفر الترجمات المبسطة للمؤلفات الأصيلة للفيلسوف كانط مع قلة الترجمات الممتازة والتي تتضمن شروحات معينة للقارئ والباحث.

ـ قلة الزاد اللغوي في اللغات الأجنبية الفرنسية والإنجليزية وخاصة الألمانية والتي كانتلغة كتابة الفيلسوف، إضافة إلى غموض بعض المصطلحات، واختلاف تفسيراتها وترجماتها في شارح إلى آخر.

ـ أخيرا صعوبة وتعقّد فلسفة كانط في حدّ ذاتها.

رغم ما سبق من الإشارة إلى العوائق والصعوبات، إلا أنّ المطلوب قد حاولت تحقيقه بما أمكنني من جهد، ساعية بالاجتهاد لبلوغ المراد، سائلة الله التوفيق والسداد.

الفصل الأول:

الفكر المعاصر وأثر النهضة العربية.

المبحث الأول: معالم الفكر العربي المعاصر.

المطلب (1): ضبط مفهوم الفكر العربي المعاصر.

أ ـ تعريف الفكر

ب ـ المعاصرة بمفاهيمها المختلفة

المطلب (2): خصائص الفكر العربي المعاصر.

المطلب (3): المنعطف التاريخي في الفكر العربي المعاصر وظهور الحداثة.

المبحث الثاني: النهضة في العالم العربي وأثرها في بعث الفكر العربي المعاصر.

المطلب (1): مفهوم النهضة العربية وأهم معالمها.

المطلب (2): تاريخية النهضة العربية.

المطلب (3): حركة الإصلاح الديني والنهضة العربية الحديثة.

أ ـ تعريف الإصلاح.

ب ـ الأفغاني سيرة ومشروع.

ج ـ محمد عبده ومشروعه النهضوي.

د ـ محمد عابد الجابري وموقفه من الحداثة والتراث.

استطاع الفكر العربي أن يقدّم للفكر العالمي والحضارة الإنسانية الخطوط العريضة للثقافة والعلم والفن، بعد أن تبلورت في بوتقته عصارات الثقافات اليونانية والرومانية والفارسية والهندية، وأن يخلق من هذه المعطيات المضافة إلى أصوله الأساسية فكرا واضح المقوّمات والقيم.

ولم يكن الفكر العربي ناقلًا ومترجمًا فحسب، بل ومبدعًا وبانيًا، وفي خلال هذه المرحلة التي تسلّم الفكر العربي فيها أمانة الحضارة، فاستطاع أن يضيف كثيرًا من الثمرات وأن يبدع الجديد أيضًا، فكانت أبرز معطياتنا هي طبع الحضارة بطابع سيادة الخُلق ومبادئ الشرف ومعاني العدل والإخاء والتكافل الاجتماعي، فأمام هذا العطاء، الذي قدّمه الفكر العربي للحضارة الإنسانية نتساءل عن مدى تأثير النهضة العربية على تبلور الفكر العربي المعاصر ؟ وما هي جملة خصائصه ؟ وما علاقته بالحداثة وظهورها ؟

المبحث الأول: معالم الفكر العربي المعاصر.

المطلب (1): ضبط مفهوم الفكر العربي المعاصر.

أـ تعريف الفكر:

الفكر مصطلح شائع الاستعمال وقد ارتبط باللغة، أي الفكر لا يستطيع أن يفصح عن ذاته من دون لغة تعبّر عنه، لأن اللغة تنقل الفكر من القوّة إلى الفعل، أي أن هناك تلازم شرطي بين اللغة والفكر، ولما يلتقي الفكر باللغة تحدث ديناميكية فيتطور الفكر واللغة تبعا لذلك، وقد جعلت اللسانية الفرنسية جوليا كريستيفيا من اللغة آلية عبرها يوجد الفكر ويفصح عن ماهيته وحقيقته لأن اللغة هي جسم الفكر[1].

[1] أحمد محمد المعتوف : **الحصيلة اللغوية**، مجلس الثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996، ص34.

لقد ربط حسن حنفي بين المشاريع الفكرية التي أخفقت وبين اللغة العربية التي لم تتمكن من مسايرة روح العصر الفكرية، لأنها لم تتمكن من استيعاب المفاهيم الجديدة[1]، لهذا اللغة العربية تعاني من نقص كبير في المصطلح وفي أساليب التعبير مما يجعل منها لغة بعيدة عن الفكر الفلسفي الذي يعرف بفكر المفهوم، ورغم هذه الصعوبات الابستيمولوجية، إلا أن مفكرينا مصرّون على نقل الفلسفة من اللغات الأجنبية إلى العربية بالرغم من صعوبة المهمّة، يقول المصباحي: "**اللغة العربية التي استطاعت عن طريق احتكاكها باللغة الفلسفية اليونانية في السابق أن تختزل تجربة واسعة وعميقة للمفاهيم النظرية والأسئلة الجريئة حول الوجود والأخلاق والسياسة مكنها أن تخلق لنفسها لغة فلسفية غنيّة لم تأت لكثير من اللغات، وهذا الرصيد الذي هو الملكة الفلسفية الراسخة أهّل اللغة العربية في الأزمنة الحديثة أن تقوم بمغامرة جديدة قيد الانجاز مع اللغات الفلسفية الأوروبية الحديثة لتجديد جهازها المفاهيمي وأدواتها المنهجية والرؤيوية أو النظرية**"[2].

يُعدّ الفكر كنشاط عقلي هو ظاهرة جدّ معقدة بحيث تتشابك فيه جملة من النشاطات والقدرات العقلية العليا من تخيّل وإدراك وتذكر وتحليل وتركيب وتأويل، وهو يعتمد على المعاني كأدوات ويقابلها في اللغة الألفاظ، ويعني الفكر حسب الموسوعة الفلسفية: "**القدرة على التجديد، التحليل، التركيب، أو تصوّر الغايات وتحديدها ووضع العلاقات بين الوقائع والأحداث والقضايا، والبحث عن الحلول المناسبة للمشاكل انطلاقا من فرضيات**"[3]، وعليه درجة الارتباط بين بين الفكر واللغة لكونه كما يقول إبراهيم مذكور هو: "**جملة النشاط الذهني من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة، وبوجه خاص ما يتم به التفكير من أفعال ذهنية كالتحليل والتركيب والتنسيق**[4]".

---

[1] حسن حنفي: **التراث والتجديد، موقعنا من التراث القديم**، دار التنوير، بيروت، 1981، ص112.

[2] محمد المصباحي: **فلسفة عربية معاصرة**، م. س.

[3] م. روزنتال، ب. يودين: **الموسوعة الفلسفية**، دار الطليعة،(د. ط)، بيروت، (د. س) ص377.

[4] إبراهيم مذكور: **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، (د.ط)، القاهرة، 1983، ص137.

فقد استطاع الفكر العربي الإسلامي أن يقدّم للفكر العالمية والحضارة الإنسانية الخطوط العريضة والثقافة والعلم والفن، بعد أن تبلورت في بوتقته عصارات الثقافات اليونانية والرومانية والفارسية والهندية، وأن يخلق من هذه المعطيات المضافة إلى أصوله الأساسية فكرا واضح المقوّمات والقيّم[1]، وقد كان للفكر ولا يزال، أثره الكبير في إحداث الانقلاباتمن عنيفة سريعة أو سليمة بطيئة[2].

ب ـ المعاصرة بمفاهيمها المختلفة:

يرى البعض أن المعاصرة هي امتزاج التراث مع عناصر ومكونات عصرنا الرّاهن، ومن هذه التركيبة تتكون عروبتنا ومعاصرتنا في الآن نفسه، فنأخذ من التراث فاعليته ونضيفها إلى العناصر الفاعلة في عصرنا وهذا موقف كل من حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، يقول حنفي: "**إننا مجتمع تراثي وعيه القومي مفتوحا على القضاء ومازال القدماء يمثلون بالنسبة له سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر ... وقد كان الآخر باستمرار حاضرًا في موقعنا الحضاري منذ قدماء اليونان حتى محدّثي الغرب. لم تحدث بيننا وبينه قطيعة إلا في الحركة السلفية ولم تقم حركة نقد له إلا في أقل الحدود وبمنهج الخطابة أو الجدل دون منهج النقد ومنطق البرهان**[3]".

ويقول كذلك "**إن موقف الرفض صحيح من حيث المبدأ فلا بداية إلا من الأن، لكنه خاطئ من حيث الواقع، أي ترك الغرب كموضوع دراسة وموقف القبول خاطئ من حيث المبدأ فعلاقة الأنا بالآخر علاقة تضاد وليست علاقة تماثل، ولكنه صحيح من حيث**

---

[1] أنور الجندي: **معالم الفكر العربي المعاصر (مع دراسة من الثقافة العربية المعاصرة في معارك التغريب)**، مطبعة الرسالة، (د.ط)، (د. س)، ص25.

[2] خوري رئيف: **الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي)**، ط 1، منشورات دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1943، ص54.

[3] حسن حنفي: **موقفنا الحضاري**، ضمن كتاب جماعي (الفلسفة في الوطن العربي المعاصر)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1987، ص15.

الواقع، أي ضرورة التعلم والتعرف على حضارات الآخر بصرف النظر عن مصدرها، ثم تمثلها واحتوائها وإكمالها[1]".

ونجد الجابري يصرّح بضرورة التلاقح الحضاري عندما يقول: "**لقد قرأت لكانط وقرأت باشلار وقرأت فوكو وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتّاب الأوروبيين، كما قرأت ديكارت وسبينوزا وليبينتز ولوك وهيوم، وقرأت أفلاطون وأرسطو أيضا وبدرجة أكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد والفارابي...لا أشعر أني أنتمي إلى واحد منهم، بل أشعر أني تلميذ لهم جميعًا قد تعلمت منهم جميعًا، وأهم شيء تعلمته منهم هو ما نسيته من آرائهم وتقريراتهم وطرق عملهم إن هذا الذي نسيته هو الذي استعمله وأوظفه فيما أكتب**[2]".

بينما يرى البعض الآخر أن المعاصرة هي ما يجعل الفكر العربي فكرًا حقيقيًّا من خلال تعرّض العقل العربي لمفاهيم عصره وثقافته ومعاييره وقيّمه وأهدافه ووسائله، ويمثل هذا الرأي زكي نجيب، حيث يرفض وجود فلسفة عربية لكنه لا يرفض إمكانية خلق فلسفة في المستقبل، إذ توفرت ظروف اجتماعية[3].

في حين يرى آخرون أن المعاصرة تعني القدرة على إبداع وسائل ومناهج مستقلة تمامًا عن الآخر، وتكون تعبيرا عن الخصوصية وهو إبداع مستمر للعلم وللثقافة والسياسة و الاقتصاد، وهذا يتمثل في موقف كل من ناصيف نصار وعاطف العراقي وطه عبد الرحمن، فنجد ناصيف نصار مثلا يشترط تجاوز التيار الاتباعي في عملية تأسيس فلسفة عربية

[1] حسن حنفي: **مقدّمة في علم الاستغراب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ، 1992، ص 14.

[2] محمد عابد الجابري: **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، ط 6، بيروت، الدار البيضاء، 1993، ص 322.

[3] زكي نجيب محفوظ: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط7، بيروت، 1982، ص ص 11، 12.

حيث يقول: "**الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط المشاركة الإبداعية في الفلسفة والمساهمة الثورية في تعبير حياة الإنسان العربي من الداخل**[1]".

ومنه نخلص إلى القول بأن هناك فكر وانتاج عربي معاصر، ولكن هل هذا الفكر يرتقي بمضمونه ومفاهيمه ومحتواه وأفكاره إلى مستوى الفلسفة فغالبا ما تطرح العديد من الأسئلة حول طبيعة الانتاج العربي المعاصر ومدى وصفه بالفلسفة.

المطلب (2): خصائص الفكر العربي المعاصر.

1 ــ البعد الأناسي (الأنسنة): يتميز الفكر العربي بالبعد الأناس لأنه جعل الإنسان محور كل المشاريع التحررية النهضوية وأدرك الإنسان العربي أنه المسؤول عن مصيره وعن تغيير واقعه، فالفكر يعدّ في حياة الإنسان الثقافية والتاريخية والحضارية العامل المحرّك الذي يشكّل الإنسانية بكل أبعادها في الفرد، ويبني المجتمع والدولة والأمة ويحرك التاريخ ويصنع الحضارة[2]، فمن دون الفكر يبقى الإنسان رهينة لبهيمته لا تشغله إلا شهوته وحبيس حاضره في مستوى الحيوانية لا تهمه إلا لحظته الراهنة، لكنه مخلوق مكرّم بالعقل وقوى أخرى لا تحصى، بها صار على ما هو عليه من رفعة وسيطرة وتحكم، والفكر في حياة صاحبه يدلي بشهادته على المرحلة التاريخية، كما يحكم على الواقع ويفصل فيها، للفكر بعد شعوري يدل على وجود صاحبه في حالة قوته أو في حالة نكبته، فسقراط ألقى شهادته واستشهد... كما كان شاهدا وشهيدا لأنه حقق رسالة الفكر[3].

---

[1] ناصيف نصار: **طريق الاستقلال (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)**، دار الطليعة، ط 3، بيروت، 1988، ص ص 10، 11.

[2] بوبكر جيلالي: **التراث والتجديد بين قيّم الماضي ورهانات الحاضر**، عالم الكتب الحديث، ط 1، الأردن، 2011، ص 9.

[3] نفسه.

2 ــ بالدين الإسلامي: الفكر العربي الإسلامي نوع من أنواع الفكر التي عرفها تاريخ الإنسانية، له منظوماته وخصوصياته، ارتبط بالوجود الإسلامي وتطور عبر العصور متأثرا بسائر التحوّلات التي عرفها الإنسان في حياته، يتحدد بالتراث الإسلامي، المتمثل في القرآن الكريم والسنّة النبويّة ـ المنظومة التأسيسية ـ وما انبثق عنهما من منظومات فكرية وعلمية وفلسفية منذ القديم حتى الآن، كما يتجدد بالتراث العربي متمثلا في ديوان العرب قبل الإسلام، ويتحدد كذلك بما أفرزه امتزاج التراث العربي بالتراث الإسلامي بالفكر الإنساني القديم والحديث والمعاصر، وبمشكلات وتحديات العصر كتحدي الحداثة والسياسة، حتى قبل هذه المرحلة لأول مرة أخذ العرب يفكرون، نعني كما قال هيجل: "**يدركون عصرهم في الفكر**[1]".

3 ــ باللغة العربية: أما الفكر العربي وكونه عربيًّا هنا يتميّز في أساسه باللغة العربية، أي في جانبه العربي، يشمل كل ما هو عربي صرف، عربي ـ عربي، عربي ـ يهودي، عربي ـ مسيحي، عربي ـ صائبي، عربي بمعتقدات وأفكار ومعارف أخرى، ويضم كل ما هو عربي ممزوج بغيره، استوعبته الثقافة العربية والبيئة العربية في توافق وانسجام قبل الاسلام، وبعد امتزاجه بثقافات وديانات وفلسفات أخرى بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية واحتكاك العرب والمسلمين واللغة العربية والثقافة العربية بشعوب وأمم غير عربية في مشارف الأرض ومغاربها عن طريق الفتوحات الإسلامية والتجارة والأسفار العلمية وغيرها، كما يشمل ما هو عربي تطور عبر العصور الإسلامية والعصور الوسطى خاصة ذلك الذي ارتبط بالبيئة العربية ويحمل خصوصيات عربية، ولما دخل عليه العصر الحديث تفاعل معه في توافق وانسجام، حتى جاء عصرنا الحاضر، ومنذ ظهور الإسلام إلى اليوم، الأمر الذي جعل

[1] مجموعة من الأكاديميين، **الموسوعة العربية المعاصرة**، منشورات الاختلاف، ط 1، الجزائر، 2014، ص15.

الأمة العربي تمتلك رصيدا حضاريًّا ومدنيًّا لا حدّ له، يضرب بجذوره في أعماق الماضي، يشهد له الشرق والغرب على السواء[1].

أما الفكر العربي الإسلامي فقد ارتبط باللغة العربية لكونها لغة القرآن ولغة الديانة الإسلامية، فاحتضن الإسلام الثقافة العربية التي سبقته، بما في ذلك ديوان العرب وقام بإصلاحها تهذيبها، فأصبحت الثقافة آنذاك مركبة مما هو عربي ومما هو إسلامي، فبالرغم من الثراء الذي يطبع ثقافتنا المعاصرة ولعل أكثر ما يثير الحيرة والضيق هو شعورنا بالدونية إزاء الثقافات الأخرى، وخاصة الثقافة الغربية، حيث نتصور خطأ أن هذه الثقافة هي وحدها ثقافة التقدم والنهضة والحداثة[2]، والحقيقة أن الإبداع الحضاري منتج بشري، ولو لم يظهر العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة أوروبا عدة قرون[3].

4 ــ النقد: يمتاز الفكر العربي بخاصية النقد المعرفي والإيديولوجيا ومن ثمّ القدرة على التمييز بين الأحكام الإيديولوجية والتصوّرات العقلية، مما يدل على وجود تداخل بين ما هو فلسفي وما هو إيديولوجي، مما يعني أن الفلسفة تنطلق من مسلّمات قابلة للمراجعة النقدية باستمرار، في حين الايديولوجيا تنطلق من مسلّمات غير قابلة للنقد وللتغيير، وقد ربط مانهايم بين الإيديولوجية واليوتوبيا لأنهما يشتركان في عامل واحد وهو الابتعاد عن الواقع والعجز عن إدراكه، لأن اليوتوبيا تفكير يتمحور حول تمثّل المستقبل واستحضاره بكيفية مستمرة، والإيديولوجيا تفكير يهدف إلى استمرار الحاضر ونفي بذور التغيير الموجودة فيه[4].

5 ـ الإبداع: الفكر يصنع الإبداع بشقيه الكشفي والاختراعي، فيختلف الإبداع بحسب الحقل المعرفي الذي تستخدم فيه، ففي الحقل الديني تعني: "الخلق من عدم أي اختراع شيء لا

---

[1] محمد ممدوح: **العرب من الفناء إلى البقاء**، دار نيوبوك للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة ـ مصر ـ ، 2007، ص 97.

[2] مصطفى النشار: **في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي**، الدار المصريّة السعودية، ط ، القاهرة ـ مصر ـ، 2012، ص171.

[3] محمد الخطيب، **حضارة أوروبا في العصور الوسطى**، (د ط)، دار علاء الدين للطباعة والنشر، دمشق ـ سوريا ـ، 2016، ص 208.

[4] سليم دولة: **ما الفلسفة**، دار نقوش عربية، (د.ط)، المغرب، (د س)، ص 114.

على مثال سبق، أما الإبداع في الحقول المعرفية الأخرى منها الفلسفة والعلم". من التعامل مع شيء أو أشياء قديمة، قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب، وقد يكون نقيّا وتجاوزًا[1]. أما الإبداع في الفلسفة والفكر النظري بصفة عامة هو نوع من استئناف النظر في المشاكل المطروحة، لا يقصد حلّها نهائيًّا، بل من أجل إعادة طرحها طرحا جديد يدشّن مقالا جديدا وبتعبير آخر إن الإبداع في مجال الفكر النظري عامة هو: "تدشين قراءة جديدة أصلية لموضوعات قديمة ولكن متجددة[2].

ومنه فالإبداع قوة لم تؤت لغير الإنسان ترتبط بالفكر، تطوّره وتجدّده باستمرار، فالتقدم الذي أحرزه الإنسان في جميع ميادين الحياة عبر العصور وانتهى إلى ما يسمّى بالثقافة والحضارة هو نتيجة للتقدم الفكري والعلمي والتقني الناتج عن قدرة الإنسان على الوصول إلى الجديد في النظر والعمل، وذلك هو عين الإبداع وجوهره، ولولا الإبداع، ومن وراءه الفكر لبقيت الإنسانية على حالها البدائية الأولى ولم تعرف الرقي والازدهار الحضاري.

المطلب (3): المنعطف التاريخي في الفكر العربي المعاصر وظهور الحداثة.

المنعطف التاريخي في الفكر العربي المعاصر:

يعتبر المؤرخون حملة نابليون منعطفا تاريخيا في الفكر العربي الحديث والمعاصر، حيث تعود أحداث الحملة حين قدم نابليون (1789 ـ 1801م) إلى مصر غازيات بجيش تعداده 36 ألف جندي، ولكنّه عمد إلى توجيه خطاب مسالم كمخاطبة أهل مصر بلغتهم العربية وإرسال رسالة مستهلها البسملة ومديح الرسول (ص)، وهنا نلمح إلى أن نابليون

[1] محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 2، بيروت ـ لبنان ـ 1990، ص 53.

[2] المرجع نفسه.

خاطب مشاعر سكان المنطقة وبالتالي اقتنع هؤلاء أن نابليون جاء مصر فاتحًا لا غازيًّا[1]، لكن ينبغي التنبيه إلى أن الآثار النفسية والفكرية للحملة لم تمتد إلى بعض الدول العربية مثل السعودية واليمن والخليج والمغرب والسودان، في حين كان الأثر واضحا في مصر والشام وتركية وتونس، أين تمّ اختراق كل النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وإعادة بنائها على أسس حديثة[2].

لقد حملت امبراطورية نابليون معها مفاهيم جديدة كالعدالة والحرية والمساواة والعقل والعقلانية وجملة من القيّم الأخرى منها تحرير المرأة، مما يعني أنه إذا نظرنا لحملة نابليون من زاوية سوسيو–تاريخية، لقلنا أنه ابن عصر الأنوار، أي أنه كان على دراية بالوضع الجيواستراتيجي العالمي ومعرفة بوضع المسلمين ومآلاتهم، وكان يملك رؤية عن ثقافة المسلمين وتراثهم، كما كان فكره نتاج تحوّل الوعي الأوروبي اتجاه اللاهوت وانتقالاته من الرؤية اللاهوتية التي أغرقت أوروبا أكثر من ثلاثين سنة من الحروب الدينية والطائفية إلى الثقة في الرؤية العلمية ومنجزاتها، وهكذا صار نابليون يرمز إلى الحداثة الفرنسية التي أسست للدولة المدنية، مما يعني أن نابليون حمل معه تراث ثلاثة قرون من التغيير والإصلاح والتجديد، في حين كان غائبا عن الفكر في مصر، فقد كان الفكر العربي في وضع تاريخي حرج كما يقول أبو يعرب المرزوقي أن يختار إما محاكاة الماضي أو التراث وإما الحداثة الغربية والحاضر الأجنبي[3]. و

هكذا تيقن العالم العربي من خلال حملة نابليون أن هناك عالم يتشكل بعيدًا عنه والتاريخ أيضا يُصنع بعيدًا عنه.

---

[1] محمد وقيدي، احميدة النفير: **لماذا أخفقت النهضة العربية**، ط 1، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 36.

[2] نفسه.

[3] أبو يعرب المرزوقي: **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، ط 1، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان ـ، 1999، ص 51.

ظهور الحداثة: إذا كانت الثورة الفرنسية قد شكلت تاريخا أساسيا للفصل ما بين الأزمة الحديثة والأزمة القديمة، فذلك لأن الأفكار التي صاغتها الثورة الفرنسية في الحرية والعدالة والمساواة كانت بمثابة التحوّل النوعي الذي للأحداث التاريخية في أوروبا بدءًا من الثورة العلمية واكتشافات غاليلة إلى الإصلاح الديني وارتباط ذلك بنشوء الرأسمالية* بما يعني ذلك من تطور للقوى المنتجة، وتركز في السلطات السياسية، ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل أثر التطور السريع للعلوم على مفهوم الحداثة[1].

تُنسب تجربة الحداثة* العربية الأولى إلى محمد علي باشا (1805 ـ 1848) الذي أراد بناء دولة قومية على غرار النموذج الأوروبي، يعتبرها البعض تحقيقا للدولة البورجوازية القومية، فمع التحفظ الذي نبديه على آراء بعض الباحثين الذين يعتبرون أن عصر محمد علي كان عصر الانتقال من النظام الاقطاعي إلى النظام البورجوازي الحديث، إلا أننا يجب أن نلاحظ سياسة محمد علي التحديثية لم تنشأ من فراغ فقد ورث محمد علي آثار الحملة الفرنسية على مصر، التي أدخلت مفاهيم وتوجهات، كان لها أثر كبير في التطور اللاحق للمشروع الاستعماري الغربي[2].

---

* هي مجموعة من المؤسسات التي تتيح للمليارات البشر تحقيق مصالحهم الاقتصادية في السوق، ولا توجد قوة دولية مشتركة ضخمة، لكن يوجد لاعبون كثيرون ومتنوعون في السوق مع تباين التأثير الذي يُحدثه كلٌ منهم، انظر: جويس أيلي: **الرأسمالية**، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ـ مصر ـ 2014، ص 483.

[1] منشورات المجلس القومي للثقافة العربية: **العقلانية العربية والمشروع الحضاري**، سلسلة الندوات، ط 1، الرباط ـ المغرب ـ ، 1992، ص 182.

* الحداثة: لغة: ورد المصطلح في معجم (لسان العرب) لصاحبه ابن المنظور، الحديث: نقيض القديم والحدوث: نقيض القدمة، حدث الشيء يحدث حدوثا وأحدثه فهو الحدث وحديث وكذلك استحدثه، اصطلاحا: هي انفتاح كل الفضاءات الفردية والاجتماعية على ما هو جديد وعلى ما يتحقق من خلال التقدم السريع للعلوم والتقنيات، أو على اللغات اللازمة لكل المعارف وللمعرفة العلمية الأكثر حداثة ولأنها مرتبطة بكل ما هو مستحدث فإن زمنها قورن بزمن الاستكشافات والفتوحات الرائدة. انظر: نور الهدى بيرش: **الفكر الحداثي عند محمد عابد الجابري**، مذكرة ماستر، إشراف أ. لعموري شهيدة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2016، ص ص 14 ـ 18.

[2] العقلانية العربية والمشروع الحضاري، م. س، ص 181.

يبدو أن بناء مشروع الحداثة العربية والإسلامية قد تبلور في إطار عدة مشاريع فكرية تحديثية متعددة أرادت أن تذكي على اختلاف توجهاتها تجربة تحديث الفكر والثقافة والمجتمع والسياسة والاقتصاد، وهذا من خلال تجاوز التجارب التراثية السابقة باعتبارها حلولا مطلقة ونهائية، إلا أن هذا النموذج الحداثي الغربي وصل في نهاية المطاف إلى طريق مسدود لأن شاخ وانتهى به مطاف الدورات إلى العجز والانهيار ولأنه ألغى إنسانية الإنسان رحلة عذاب وشقاء لتحقيق تلك الرغبات الأنانية حتى إذا حقق البعض منها وجد أنه لم يُحقق شيئًا[1]، نظرا لبروز مظاهر الاختناق والتأزم على مشروع الحداثة الغربية في مختلف مناحي الحياة وهذا ما عبر عنه السيوسيولوجي الفرنسي آلان تورين في كتابه المعنون بـ "الخطاب الفلسفي للحداثة" قائلا إن الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي من أواخر القرن التاسع عشر لا يمثل مرحلة جديدة في مسار الحداثة بقدر ما يمثل مرحلة نقضها وتفكيكها[2].

المبحث الثاني: النهضة في العالم العربي وأثرها في بعث الفكر العربي المعاصر.

المطلب (1): مفهوم النهضة العربية ومعالمها.

أ ـ لغة:

يُعتبر مصطلح النهضة حديثا بالنسبة للفكر العربي وإذا عدنا إلى القواميس والمعاجم العربية لن يخرج اللفظ عن الفعل الثلاثي "نهض" والنهوض البراح من الموضع والقيام عنه، نهض ينهض نهوضا، وانتهض أي قام، وأنهضته أنا فانتهض، وانتهض القوم وتناهضوا نهضوا للقتال، وانهضته حركته للنهوض، واستنهضته لا مركزا، إذا أمرته بالنهوض له وناهضته أي قاومته والنهضة بسكون الهاء: العتبة من الأرض تبهر فيها الدابة أو الإنسان،

[1] صالح الحاجة: **أي حضارة نريد**، تقديم حمادي صمود، سرار للنشر، (د.ط)، تونس، 1985، ص 134.

[2] عبد السلام رفيق بوشلاكة: مآزق الحداثة، الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة، مجلة أسلمة المعرفة (مجلة فصليّة محكمة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، العدد الثامن، 2003، ص 101.

يصعد فيها من غمض وجمعها نهاض[1]، أي أن النهضة، هي أن يقوم الشخص من موضعه هذا عند ابن المنظور، بينما تُعرف النهضة في قاموس "القاموس المحيط" لمجد الدين الفيروز أبادي على النحو التالي: النهضة هي لفظ مشتق من الفعل نهض، نهضا ونهوضا بمعنى قام والناهض الفرخ الطائر الذي وفر جناحاه وتهيّأ للطير والنواهض المقصود بها عظام الإبل شدادها.

ويُقال أنهضه معناه أقامه واستنهضه لكذا أي أمرته بالنهوض إليه، وتناهضوا في الحرب أي نهض كل واحد إلى صاحبه[2]، ومفهوم النهضة هنا يحمل معنى النهوض والقيام والتهيؤ لفعل شيء معيّن.

وتفيد كلمة نهضة القيام واليقظة، فالشخص الناهض من نومه فيستيقظ وينهض من قعوده فيقوم، فالنوم والقعود أو الجلوس يفيد الركود، أما النهوض فإنه يفيد الحركة والتغيير[3].

ب ـ اصطلاحا:

إن النهضة بمفهومها الخاص هي حركة إحياء التراث القديم، أما بمعناها الواسع فهي عبارة عن ذلك التطور القديم في كل من الفنون والآداب والعلوم، وطرق التعبير والدراسات وما صاحب ذلك من تغيير في أسس الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية[4].

يتضح لنا من خلال هذا التعريف أن النهضة بصفة خاصة تمثل إعادة لبعث الموروثات التراثية القديمة المكتسبة من الأسلاف، وهذا البعث لا يكون بعثًا اعتباطيًّا، أي

---

[1] ابن المنظور: **لسان العرب**، دار المعارف (د . ط)، (د. ت)، القاهرة، ص 4560.

[2] مجد الدين الفيروز أبادي: **القاموس المحيط**، تحقيق أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، 2008، ص 1658.

[3] لطيفة عميرة: **سؤال النهضة عند الشيخ عبد الحميد ابن باديس الجزائري 1889 ـ 1940**، دار الأيام، ط 1، عمان ـ الأردن ـ، 2015، ص 76.

[4] مصطفى حسيبة: **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط 1، عمان ـ الأردن ـ، 2009، ص 313.

بعث من أجل البعث، وإنما بعث يتضمن في طياته التجديد والتطوير لهذا التراث، وبصفة عامة هي جملة التغييرات التي تحدث في شتى المجالات والتي تحدث على المكتسبات التراثية القديمة وتساهم بذلك في تغيّر مرتكزات الحياة الاجتماعية والاقتصادية... وغيرها.

تُعدّ النهضة حركة ديناميكية تاريخية تشكل صراعًا لما كان راكدًا وتفتيحًا لأذهان منغلقة في سجون الضيّقة[1]، أي أن النهضة عبارة عن حركة تقدمية عبر التاريخ البشري حيث يتحوّل الركود والجمود الفكري إلى صراعات وتناقضات بُغية انفتاح العقول التي كانت منغلقة على أفكار جديدة تساهم في دفع عجلة الفكر إلى الأمام مثلما حدث في عصر التنوير في أوروبا.

وتعبير النهضة أطلقه المؤرخ أبو القاسم سعد الله على نشاط الحركة الوطنية خلال فترة العشرينات من القرن العشرين[2]، بينما محمد عابد الجابري يرى أن مفهوم "النهضة" في اللغة العربية يفيد النهوض واليقظة والحركة للمواجهة[3]، ومشروع النهضة بمعنى الولادة الجديدة، مشروع للتجديد والتحديث داخل الإسلام، وتحت رايته وفق ما تقتضيه متطلبات العصر وتحدياته الحضارية العامة[4].

ومنه فإن النهضة حركة فكرية ظهرت في العقود الأخيرة من الزمن قادها مجموعة من العلماء والمفكرون رغبة في إخراج العالم من الجمود والتحجر الذي طغى على فكرهم بشكل كامل إلى فضاء العلم والتكنولوجيا لمواكبة تطورات العصر الراهنة مع المحافظة على التراث.

---

[1] رزان محمود إبراهيم: **خطاب النهضة والتقدّم في الرواية العربية المعاصرة**، دار الشروق، (د. ط)، عمان، 2003، ص 20.

[2] أبو القاسم سعد الله: **بحوث في التاريخ العربي الإسلامي**، عالم المعرفة، (طبعة خاصة)، الجزائر، 2011، ص 217.

[3] محمد عابد الجابري: **المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، بيروت، 2013، ص 56.

[4] نفسه، ص 73.

معالم النهضة العربية:

هناك من المفكرين من يرجع ميلاد النهضة العربية إلى نزول الجيش الفرنسي بقيادة بونابرت على شواطئ الاسكندرية وقضائه على جيوش المماليك عام 1798 باعتبار أن وجود المماليك العثمانية آنذاك في مصر كان يمثل عائقا أمام النهضة لما فرضوه من جمود فكري وبالتالي كان انحدارهم وانهزامهم أمام جيوش نابليون بونابرت يمثل بواكير وبوادر النهضة العربية الحديثة[1].

حيث أن أغلب المفكرين والمؤرخين العرب يردون بوادر النهضة العربية إلى حملة نابليون بونابرت حيث تعددت الآراء وتباينت زوايا النظر واتجاهات البحث وتعارضت وتباينت المواقف والأفكار أمام بدايات أو بوادر ظهور النهضة العربية، حيث نجد أربع أطروحات:

أولا: الأطروحة التي ترى أن النهضة العربية بزغت وظهرت وتشكلت على إثر الحملة الفرنسية على مصر نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر.

ثانيا: الأطروحة التي ترى أن النهضة العربية تشكلت نتيجة نهوض ذاتي حصل في القرن الثامن عشر، كما نجد هناك اختلاف بين المفكرين فهناك من يُرجعه إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر وامتدّ إلى التاسع عشر.

ثالثا: هناك من يرى أن عصر النهضة العربية يعود جذوره إلى المفكر التونسي ابن خلدون (732 - 1406م) في القرن الرابع عشر.

[1] صلاح زكي: **الميلاد: عصر النهضة كيف انبثق ولماذا أخفق**، (د. د)، ط 1، بيروت، 2016، ص 169.

رابعا: هناك من يرى أن النهضة العربية ظهرت وتشكلت على إثر ما أحدثه رائد الاتجاه الاصلاحي جمال الدين الأفغاني من يقظة واسعة حاول نشرها في العالم العربي من خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر[1].

لقد أُطلق مصطلح (عصر النهضة العربية) على الفترة التي بدأت بحملة نابليون بونابرت على مصر في أواخر القرن الثامن عشر وامتدت إلى أواخر القرن التاسع عشر وما رافقها من اتصال ثقافي بين الشرق والغرب وأفول الدولة الإسلامية المتمثلة في السلطة العثمانية وتفككها على يد الدول الكبرى ذات الفعالية، فقد اعتبرت مصر مهد النهضة نتيجة احتكاك العرب بالغرب عن طريق حملة نابليون بونابرت على مصر، ثم تلتها بعدها البعثات الطلابية مما سمح بالاطلاع وانفتاح العقول العربية على معطيات الفكر الغربي الأوروبي لجميع أوجهه وفي جميع مجالاته مثل رفاعة الطهطاوي، طه حسين، خير الدين التونسي، مما أدى إلى نشر الآداب والفنون في البلاد العربية من طرف النخبة المثقفة على الثقافة الغربية[2].

فالنهضة الشرقية العربية ـ نسمّيها بالنهضة العربية ـ لنميّزها عن النهضات الأخرى كنهضة اليابان والصين في الشرق الأقصى، ونهضة فارس والهند في الشرق الأوسط، ونهضة الترك في الشرق الأدنى، فالنهضة العربية قد بدأت منذ أكثر من مئة سنة بعهد محمد علي عزيز مصر، لأنه أول من لاحظ الخطر المحيط بالشرق من جرّاء تعوده على أساليب العمران القديمة، وجعل نصب عينه حديا الغرب في أساليب العمران الجديدة حتى يتأتى للشرق أن يقاتل الغرب بسلاحه ويستقل بنفسه، ومنه نفهم أن النهضة العربية بدأت منذ ما يقارب قرنين من الزمن وكان ذلك في عهد محمد علي باشا والي مصر آنذاك التي

[1] صلاح زكي: **الميلاد: عصر النهضة كيف انبثق ولماذا أخفق**، م. س، ص 170.

[2] عبد الوهاب الكيّالي: **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد الخامس، (د. ط)، بيروت ـ لبنان ـ 1990، ص 1118.

تفطّن أنه سيبقى الشرق متخلّفا إن لم يأخذ عن الحضارة الغربية العلوم والمعارف لكي ينهض ويتقدم ويواكب الغرب كي لا يسيطر عليه[1].

يرى المفكر المغربي محمد عابد الجابري أن النهضة العربية الحديثة كانت بالأساس كنتيجة احتكاك العالم المتقدم والعالم المتخلف ووليدة الصدمة مع القوة الخارجية وهي قوة الغرب الأوروبي وسيطرته الاستعمارية، إنه من الصعب أو من غير المنطقي أن نفسر تاريخيًّا اليقظة العربية بانطلاقها من العوامل الداخلية بمفردها أهمها العامل الاقتصادي والاجتماعي، بل إن العوامل الداخلية كانت عاملا ثانويا، فقد تمثل في التصدي للمستعمر الأوروبي بمختلف أشكاله هو الذي كان له الدور الحاسم في تكوين نواة اليقظة العربية[2].

كان إدراك العرب درجة تخلفهم عندما قارنوا أنفسهم بالعالم الغربي المتقدم له الشأن في إنشاء حركة شاملة في منتصف القرن الماضي استهدفت الحياة الفكرية العربية في كل أرجائها فنشأ علم وفن وتجدد أدب وفلسفة[3].

إن مفهوم النهضة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا يشير إلى واقع متحقق بل إلى واقع مأمول التحقيق فعندما يتحدث العرب عن النهضة فأنهم يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملًا، مثل النهضة الأوروبية تحققت فعلا وعلى جميع الجوانب والأصعدة، أما النهضة العربية فهي تشير إلى مشروع لم يكتمل وحتى على الصعيد من باب التصور الذهني لا الفعلي، هذا ما يسمح لنا بتسميّته بأسماء مختلفة حسب الظروف فهو يقظة أو ثورة أو تجديد[4].

---

[1] شكيب أرسلان: **النهضة العربية في العصر الحاضر**، الدار التقدمية، (د. ط)، (د. ب)، ص 27.

[2] محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، م. س، ص 26.

[3] زكي نجيب محمود: **من زاوية فلسفية**، دار الشروق، ط 4، القاهرة، 1993، ص 5.

[4] محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر...**، م. س، ص 26.

فبناءً على ما تقدّم طرحه فإن النهضة العربية تعبّر عن إشكالية لم يتم حلها على الصعيد الواقعي فكلٌّ ينظر حسب مذهبه وحسب ايديولوجيته وحسب خلفيته الفكرية، ولعلّ تعدد الألفاظ التي تتضمن معنى النهضة العربية يرجع إلى سبب التعثرات والفجوات بين اتفاق المفكرين عن مفهوم واحد لها أو مشروع واحد للنهضة العربية، فهناك من يرى أن النهضة تقوم انطلاقا من المعطى الديني، وهناك من يرى أن النهضة قوامها الجانب العلمي... كما يرجع الاختلاف حول إشكالية النهضة إلى الاختلاف حول أسباب ودوافع وأهداف النهضة العربية، هل هي ذات مرجعية متعلقة بالماضي أو التعايش بالحاضر أو مزيج بينهما، وهذا بدوره عائد إلى تفكير كل مفكّر ونظرته إلى المشروع النهضوي العربي.

المطلب (2): تاريخية النهضة العربية.

كان المسلمون قد انحرفوا عن مبادئهم وعن روح الإسلام وحقيقته، وتوقفوا عن التفاعل الحضاري والحركية الإبداعية في ظل تحكم تصوّف الدروشة والطرقية الجبرية في الفكر الإسلامي العام التي أفسدت طابع التصوف الصحيح، فاندفعت الرّوح الإسلامية والغيرة على الإسلام في حمل لواء تجديد الإسلام وانبعاثه في يقظة شملت المشرق والمغرب العربيين، بداية منتصف القرن الثاني عشر الهجري (18م) هذه اليقظة التي انبثقت منها مختلف مظاهر الإصلاح والتجديد والنهضة وغيرها...[1]

بدأت اليقظة في الفكر الإسلامي والثقافة العربية في مجالات متعددة، ولم تقتصر على مجال الفكر الديني فحسب، فبدأت في مراحلها الأولى في مجالات اللغة والفقه والاجتماع والسياسة...، فاليقظة خصّت تحرير الفكر من قيد التقليد الذي ساد إثر مرحلة الجمود والقدرية "الجبرية" التي فرضتها مرحلة التخلف، فكان من آثارها المغالاة في "إعلاء

[1] فادي اسماعيل: **قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة في الخطاب الفكري العربي والمعاصر (1978 - 1987م)**، رسالة ماجستير في الأدب، الجامعة الأمريكية، بيروت ـ لبنان ـ، 1988، ص 10.

ثقافة القلب دون ثقافة العقل[1]، وهما متكاملتان في الفكر الإسلامي المتزن والوسطي والثقافة العربية الأصيلة.

ويمكن اعتبار أن أصول اليقظة الحديثة تعود إلى دعوة المجدّدين الأوائل، مثل الأشعري، وابن حزم، والغزالي، وابن تيميّة، وابن خلدون، وابن رشد... الذين برزوا خلال القرن السابع والثامن للهجرة إلا أن هناك أسماء ظلت تتواتر على مدى العصور في مقدمتها ابن قيّم الجوزيّة والشاطبي وابن الوزير اليمني...[2]، فلما كان القرن الثاني عشر الهجري، ظهر مرتضى الحسيني الزبيدي، ومحمد بن عبد الوهاب، والحق أن هذا القرن كان حافلا، وكان أبرزهم محمد بن عبد الوهاب في العالم العربي، والدهاوي في الهند، غير أن القرن الثالث عشر هجري "19م" برز فيه أكثر المجدّدين على رأسهم جمال الدين الأفغاني ومحمد بن عبد الوهاب، ورشيد رضا، ثم عرف القرن الرابع عشر الهجري مجموعة مصلحين ذووا صدى ووقع أكبر[3]، مثل خير الدين التونسي، ومحمد بن علي السنوسي، والشوكاني اليمني، وعبد الحميد بن باديس.

والملاحظ أن دعوة ابن تيميّة كانت علامة يقظة، وأن جميع هؤلاء اتصلوا بها، بل يمكن القول أن كلمة ابن تيميّة في القرن السابع، ظلت تدوي بقوة خلال قرون بفعل المواضيع الحساسة أو المحظورة التي أثارتها، منها ما جاء في "السياسة الشرعية" لابن تيميّة، باعتبار العمل السياسي نوعا من التعبّديّ، حتى حققت في القرن الثاني عشر الهجري أكبر انتصار لها، من خلال بروز مفكرين يسيرون وفق نهجه ويتبنّون أفكاره ممتزجة بأفكار

[1] أنور الجندي: **اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار**، دار بوسلامة للنشر والتوزيع، ط 2، تونس، 1985، ص 34.

[2] نفسه، ص 35.

[3] أنور الجندي: اليقظة لإسلامية، م .س، ص: 35.

الغزالي ودعوته، بحيث كلاهما يربط مصدر المعرفة بـ "العقل، القلب، الروح، الوحي والضمير"[1].

كما تمثل دعوة محمد بن عبد الوهاب[2] التي عرفت بالدعوة الوهابية تحوّلا هامّا وخطيرا على مستوى المجتمع والسلطة والخلافة العثمانية، بفعل التعاليم الجبرية التي تمحورت ضمن مجموعة محاور أهها:

1 ـ جعل الكتاب والسنة المصدر الوحيد للتشريع.

2 ـ العودة بالإسلام إلى صفاته الأولى بمحاربة ما ابتدع من عادات وتقاليد وضع الاحتفاء بزيارة القبور، وخروج النساء وراء الجنائز، وعدم إقامة حلقات أذكار يغنّى فيها ويرقص، ولا تبرك بالأضرحة، بمعنى محاربة أي شكل من أشكال الوثنية بما فيه وثنية أصحاب السلطان والحكام[3].

فالعثمانيون كانوا في نظر الوهابيين مغتصبين للخلافة ومن حق العرب أن تكون في أيديهم، فتعاهد ابن سعود أمير الدرعية على نشر الدعوة الوهابية بالكلمة وبالسيف فشعرت الدولة العثمانية بالخطر الذي يهددها، فكلفت واليها في دمشق، بالتصدي للوهابيين الذي اتجهوا بجيوشهم صوب الشام وفلسطين، ثم لجأ السلطان العثماني في عام 1807م إلى

[1] أنور الجندي: اليقظة لإسلامية، م .س، ص: 36.

[2] محمد بن عبد الله (1703 ـ 1791م)، ولد بالعينية، بوادي حنيفة وهي أعالي نجد، كان أبوه الشيخ عبد الوهاب قاضيا يقوم بتدريس التفسير والحديث والفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل وكان بيته يقصده طلاب العلم وبعض العلماء وكان الابن محمد يراقب مجلس أبيه عن كثب، لذلك نشأ الشيخ محمد بن عبد الوهاب واسع الثقافة وكان شغوفا بالعلم والدراسة، وشغل وقته بقراءة كتب الفقه والتفسير والحديث والعقائد وكتب ورسائل ابن تيمية التي كانت مصدر الهام له في كثير من المسائل ثم توجه إلى الحجاز طالبًا للعلم ثم رحل إلى العراق وزار بغداد والبصرة ومكث فيها أربع سنوات، ثم قصد الأحساء، ثم عاد إلى موطنه، حيث دعا إلى التوحيد ونبذ الشرك، وحرص على تعريف أهل نجد بأصول التوحيد وألّف في ذلك كتاب "التوحيد الذي حقّ الله على العبيد". انظر: هشام سوادي هشام: **تاريخ العرب الحديث 1516 ـ 1918**، دار الفكر، (د. ط)، عمان ـ الأردن ـ 2010، ص ص 2015 ـ 2017.

[3] شوقي عطا الله، عبد الله عبد الرزاق: **تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د. ط)، مصر 2013، ص 70.

محمد علي والي مصر وطلب منه الخروج لقتال الوهابيين. تردد محمد علي[1] في ذلك، ولما رجّح امكانية تحقيق أهدافه الاستراتيجية التي تخدم مصالحه الشخصية وطموحاته في انتزاع حكم مصر وجعله وراثيًّا في ذريّته بهبة من السلطان، قرر محمد علي استئصال الوهابيين، وسيّر إليهم أبناءه تباعًا، طوسون وإبراهيم بدءًا من سنة 1815م إلى غاية سنة 1820م، وتمكن محمد علي من بسط نفوذه على الجزيرة العربية واليمن وإصدار السلطان محمود الثاني فرمانا بتعيين إبراهيم باشا على ولاية نجد مكافأة على خدماته للدولة[2].

كما بعد المشروع النهضوي لمحمد عبد الوهاب، من أهم المشاريع نهضة في العالم العربي والذي نتطرق إليه بالشكل المفصّل، كما لا ننسى دور المفكرين العرب في إرساء معالم النهضة أمثال الشيخ ناصف اليازجي، وإبراهيم اليازجي، وكذا دور رواد عصر اليقظة الذين كانوا لهم القسط الوفير في بعث النهضة بشكل أو بآخر أمثال رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني وغيرهم.

المطلب (3): حركة الإصلاح الديني والنهضة العربية الحديثة.

أ ـ الإصلاح:

لغة: نجد أن الإصلاح حسب موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم أنه فعل مشتق من الصلح Peace Recomcillion بالضم وسكون اللّام، وفي اللغة العربية الاسم من

[1] محمد علي باشا (1769 ـ 1848م): أصله ألباني، انخرط في الجيش التركي فأصبح سنة 1801 لواء فيلق عسكري ألباني، وبعد الاحتلال الإنجليزي لمصر في 11 مارس 1801، تدخل بذكاء في غمار الصراع الثلاثي بين الأتراك والمماليك والعلماء، وانضم إلى القوة السياسية مؤيدًا من طرف الاحتلال الفرنسي، الذي ضغط على هؤلاء المتصارعين على أن يكون باشا تركيًّا ويكون رجل الغرب الجديد لفرنسا وأوروبا، الذي يعوّل عليه لإنجاز المهمّات المشبوهة بدعوى الإصلاح والنهوض، واصل محمد علي وهو يفكّر في القضاء على المماليك وفعلا قضى عليهم جميعًا في مجزرة رهيبة وكان عددهم 470 رئيسا بعد أن نصب لهم كمين بدعوة حضور احتفال المصالحة العامة، كما قتل العلماء الذين ساعدوه في الوصول إلى السلطة، وبذلك يقال عنه أنه شخصية سيئة عُرف بالقسوة والغلظة والكبر. انظر: محمد علي الصلابي: **الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط**، دار التوزيع والنشر الإسلامية: ط 1، مصر 2016، ص 353.

[2] شوقي عطاالله، عبد الله عبد الرزاق: **تاريخ العالم العربي**، م. س، ص 72.

المصالحة خلاف المخاصمة، والإصلاح مأخوذ من الصلاح وهو الاستقامة والمصالحة ويكون مناقضًا للفساد والمخاصمة، بينما نجد مفهوم الإصلاح عند ابن المنظور أنه لفظ مشتق من الفعل صلح يصلح، ويصلح صلاحًا وصلوحًا، والإصلاح نقيض الفساد ويقال أصلح الشيء بعد فساده أي أقامه[1].

اصطلاحا: إن مفهوم الإصلاح ليس غريبًا عند الإسلام، فالقرآن الكريم هو مصدر فكرة الإصلاح في الجماعة الإسلامية، فقد كانت كلمة الإصلاح لسان حال كل نبي ورسول جاء لقومه من أجل تغيير سلوكهم وتهذيب أفعالهم، حيث قال الله تعالى: "إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الإِصْلاح مَا اسْتَطَعْتُ ومَا تَوفِيقِي إِلَّا بالله"[2].

والإصلاح نقيض الإفساد، وقد جاء في تفسير ابن باديس قوله: "والإصلاح هو إرجاع الشيء إلى حالة اعتداله بإحداث اختلال فيه[3].

وقد وعد الله عز وجلّ عباده بالثواب على كل من يقوم بهذا العمل النبيل، فالقرآن الكريم لا يكاد يخلو من لفظ الإصلاح حيث نجد قوله تعالى: "ولا تُفسِدُوا فِي الأَرْضِ بعد إِصْلاحِها وادعُوه خوفًا وطمعًا إِنَّ رحْمَةَ الله قَرِيب من المحسنينَ"[4]. وقوله أيضا: ولَا خَيْرَ فِي كثيرٍ من نجواهم إلا من أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أو معروفٍ أَوْ إِصْلاح بَيْنَ النَّاسِ ومَنْ يَفْعَل ذَلِكَ ابتغَاءَ مَرْضَاتِ الله فَسَوفَ نُؤتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا"[5].

---

[1] محمد علي التهانوي: موسوعة **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم رفيق العجم، ج 2، مكتبة لبنان، ط 1، 1996، ص ص 1094، 1095.

[2] القرآن الكريم: سورة هود، الآية 88، برواية ورش عن نافع.

[3] كمال عجالي: **الفكر الإصلاحي في الجزائر**، الشيخ الطيّب العقبي بين الأصالة والتجديد، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، 2007، ص 32.

[4] القرآن الكريم: سورة الأعراف، الآية 56، برواية ورش عن نافع.

[5] القرآن الكريم: سورة النساء، الآية 114، برواية ورش عن نافع.

ب ـ الأفغاني سيرة ومشروع:

لقد شهد الفكر العربي والإسلامي العديد من النخب التي عرفت بدعاة الإصلاح والتجديد والتي عملت على تحرير العقول وايقاظ الأمة العربية من سباتها الذي عاشته طيلة الفترة الماضية ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه نجد رائد اليقظة الإسلامية الحديثة جمال الدين الأفغاني أحد أعلام الفكر الإسلامي الذي كان "**يثبت في الحقل الاجتماعي والسياسي، أن مذهب الإسلام جوهرا، ديمقراطيا عنصرا، فيمنح الأمة حق الاشتراك في إدارة الدولة ورقابة حكومتها**"[1].

نبذة عن حياته:

هو محمد بن صفدر الحسيني جمال الدين الملقب بالأفغاني، ولد في أسعد أباد بأفغانستان سنة 1254 ـ 1838م، من عائلة ذات مجد وشرف، يُعدّ فيلسوف الإسلام في عصره وكبير الدعاة إلى النهضة والإصلاح في جميع المجالات الفكرية والعلميّة والاجتماعية، كان عارفًا بالعلوم الشرعية والرياضية وباللغات العربية والفارسية والتركية، وله دراية بالفرنسية والإنجليزية والروسية، الأمر الذي ساعده في دعوته للنهوض بالعالم الإسلامي وحمايته من الهيمنة الأجنبية، أهم آثاره "رسالة الرد على الدهريين" وجملة من المقالات التي نشرها رفقة تلميذه محمد عبده في مجلة "العروة الوثقى" التي كانا يصدرانها بباريس[2].

إن مشروع الأفغاني يقوم على الإصلاح من خلال الالتزام بمبادئ الإسلام فيعتبر الإسلام المذهب الأصلح لكل زمان ومكان ووجب الاقتداء بما جاء به وهذا لتحقيق وحدة

[1] محمود يعقوبي: **معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**، دار الكتاب الحديث، ط 1، القاهرة ـ مصر ـ 2008، ص ص 204، 205.

[2] محمد عبده، جمال الدين الأفغاني: **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، تحقيق صلاح الدين البتاني، دار العرب، ط 3، القاهرة، 1993، ص 25.

الأمة كما يهدف إلى تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي والحفاظ على الأصول الإسلامية وبناء أمة تقوم على الدين والشريعة، حيث قام الأفغاني لمختلف الخطابات والدعوات إلى النهوض والانتفاضة في سبيل تحرير الأمة والمعتقدات الخاطئة لذلك "**كان جمال الدين الأفغاني قد وهب حياته وعلاقاته وملكاته لإيقاظ الأمة، كي تحرر وطنها من الاستعمار ومن الاستبداد ... وفكرها من الخرافة والجمود والتقليد عصر التراجع والانحطاط ... وتقليد النموذج الغربي الوضعي اللاديني**"[1].

أسس اليقظة في فكر جمال الدين الأفغاني:

أولا: الدعوة إلى الوحدة والجامعة الإسلامية:

هذه الدعوة التي أطلق عليها جمال الدين الأفغاني فيما بعد الجامعة الإسلامية والتي التفت إليها السلطان عبد الحميد منذ عام 1886م، وحاول أن يوجهها على النحو الذي يحقق لها مواجهة أوروبا بجبهة اسلامية ضخمة تشمل العالم الإسلامي كله، وتبلورت الفكرة بين الأفغاني والسلطان عبد الحميد فدعاه إلى اسطنبول سنة 1893 ومبايعته لكن هاته الخطة لم تدخل حيّز الوجود[2].

ويعد جمال الدين الأفغاني من أبرز دعاة الجامعة الإسلامية، حيث شغلت باله طيلة حياته وجعلها من صميم نهضة المسلمين[3]، لكنّه يئس من حكام زمانه نظرًا لانشغالهم بملذاتهم وأهوائهم، حيث وقعوا ضحايا مكر البريطانيين وألاعيبهم، لقد سمحوا لموظفين أجانب لا تربطهم بالأمة رابطة الدين ولا رابطة العرق أن يندسّوا في مجالسهم ومشاوراتهم،

[1] محمد عبده، جمال الدين الأفغاني: **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، م. س، ص 37.

[2] ألبرت جوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939**، دار النهار للنشر، ط 3، بيروت، ص 146.

[3] زكي الميلاد: **من التراث إلى الاجتهاد، الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب ـ ، 2004، ص 21.

ويرى الأفغاني أنه من واجب زعماء الرّأي الوطني التخلص من الحاكم الفاسد قبل فوات الأوان[1].

ثانيا: مقاومة النفوذ الأجنبي والاستبداد:

يرى كارل بروكلمان أن الأفغاني هو الذي بعث في نفوس الشبان المصريين الأمل في التحرر من السيادة الأوروبية إذا ما اكتسبوا ثقافة الغرب المادية ومناهجه التعليمية ابتغاء الدفاع عن الإسلام بوصفه دينا أكثر امعانا في مضمار الرقي[2]، كما نجد أن الأفغاني قد طالب بمواجهة النفوذ الأجنبي بشكل صريح حيث قال: "إن العالم الإسلامي يجب عليه أن يتحد اتحادًا دفاعيًّا عامًّا، مستمسك الأطراف وثيق العرى، ليستطيع بذلك الذود عن كيانه، ووقاية نفسه من الفناء المقبل، وللوصول إلى هذه الغاية الكبرى، إنما يجب تبني أسباب تثدّم الغرب والوقوف على تفوقه وقدرته[3].

كما هاجم الأفغاني العديد من الملحدين من مثل داروين وسبنسر مرورًا بنظرائهم في الإسلام، ويرى الأفغاني أن الأديان الحقيقية تنطوي على ثلاث حقائق أولا أن الإنسان مَلم الأرض وأنبل خلق الله، ثانيا أن المجتمع الديني هو أفضل المجتمعات إطلاقا وثالثا أن الإنسان أرسل إلى هذه الدنيا ليحقق كماله استعدادًا للحياة الأخرى، وبهذه الحقائق الثلاث تنجم الفضائل الثلاث التي هي أساس المجتمع: الحياة والأمانة والصدق، فالدهريون الذين ينكرون تلك الحقائق إنما يهدّمون أسس المجتمع الإنساني وينزلون الناس من قمّة المدنية إلى حضيض الحيوانية[4].

---

[1] ألبرت جوارني، نفسه، ص 146.

[2] زكي الميلاد، نفسه، ص 50.

[3] أنور الجندي: **اليقظة الإسلامية**..، م. س، ص 100.

[4] ألبرت حوراني، م. س، ص 157.

ج ـ محمد عبده ومشروعه النهضوي:

نبذة عن حياته:

محمد عبده (1849 ـ 1905م) ولد في قرية على ضفاف دلتا النيل بمصر، من عائلة عرفت بالعلم، تعلّم في الجامع الأحمدي في طنطا، الذي كان آنذاك أعظم مركز للثقافة الدينية بعد الأزهر، إلا أنه ترك الدراسة لكن خاله الشيخ نصحه بالعودة إلى الدرس، فعاد إلى طنطا ثم انتقل إلى الأزهر بالقاهرة، وأحب دروس التصوف، ثم تأثر بالأفغاني عند زيارته لمصر، واتصل به وأصبح من تلامذته، وقد اشتهر محمد عبده بفضل المقالات التي كان يكتبها في صحيفة الأهرام، عام 1877م أنهى دراسته بنيل شهادة العالمية، واشتغل مدرسا بالأزهر، وقد أعجب بمقاومة عرابي باشا وساهم في تنظيم المقاومة الشعبية، فألقي القبض عليه وسجن، ثم نفي إلى بيروت ثم التحق بالأفغاني في باريس وأصدرا معا مجلة العروة الوثقى، وفي عام 1888 سمح له الخديوي بالعودة إلى مصر حيث عيّن قاضيًا في المحاكم الأهلية وثم مفتيًا لمصر عام 1899، كما عيّن عضوا في المجلس التشريعي ومن أهم مؤلفاته "رسالة التوحيد"، فقد أصبح في آخر أيام حياته من أوسع الناس شهرة وأحبهم إلى القلوب في مصر وذلك بفضل كتاباته ومشاغله العامة[1].

مشروعه النهضوي الإصلاحي:

يعدّ محمد عبده رائد الإصلاح الديني في مصر والعالم العربي بلا جدال، ويؤرخ له باعتباره يمثل فاتحة المرحلة الثانية في مسيرة النهضة المصريّة الحديثة[2]، فلقد كان المسعى

[1] ألبرت حوراني، م. س، ص ص 162 ـ 168.

[2] زكي الميلاد: **من التراث إلى الاجتهاد**، م. س، ص 75.

الإصلاحي للشيخ محمد عبده يرتكز بالأساس على التربية والتعليم كأولوية العمل الإصلاحي بعيدًا عن النزاع السياسي[1].

الإصلاح التربوي والسياسي:

ركّز محمد عبده في بداية مشروعه الإصلاحي على التربية واعتبرها الأساس الذي يبنى عليه تقدم المجتمعات العربية، وهذا مت صرّح به على لسان محمد عمارة قائلا: "أمر التربية هو كل شيء وعليه يبنى كل شيء وكل يفقد العلم وكل موجود يوجد بوجود العلم..."[2]. أعطى محمد عبده الأولوية المطلقة للتربية واعتبرها مصدر العلم الصحيح وفي ظلها يتطور المجتمع ويزدهر في غيابها ينهار ويتحطم وبالتالي نزول أخلاقه وعلومه، وعقائده، والتربية هنا عماد التقدم للمجتمع العربي، كما آمن محمد عبده بأن التربية هي العصا السحرية التي تغيّر كلّ شيء، فتجعل السلبي إيجابيّا، والمنقوص كاملا والمقيّد متحررًا وبوجودها ينعم الإنسان بالسعادة الحقيقيّة، والمشاكل الاجتماعية والسياسية التي عاشتها مصر في تلك الفترة في ظل الاحتلال البريطاني سببها الرئيسي هي تهميش دور التربية[3].

كما نجد اهتمامات محمد عبده بالجانب الديني حيث ظلّ يمجّد الدين الإسلامي فقد اعتبره دين منسجم تماما مع متطلبات العقل البشري، واكتشافات العلم الحديث، وأن الإسلام دين الفطرة، والشيخ عبده عبّر أطور حياته لم يخرج عن حدود الاعتدال في فلسفته الإصلاحية[4]، لذلك أيقن أن الأوروبيين "**سيذوقون من فتن مدنيتهم ومفاسدها السياسية ما**

[1] زكي الميلاد: **من التراث إلى الاجتهاد**، م. س، ص 64.

[2] محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، ج 1، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ ، 1993، ص 153.

[3] محمد عبده، المصدر السابق، ص ص 155، 156.

[4] زكي الميلاد، م. س، ص 66.

يضطرهم إلى طلب الخروج منهما، فلا يجدونه إلا في الإسلام"[1]، كما دعا الإمام إلى تأسيس "**النهضة على الدين**"[2].

حارب محمد عبده أيضا البدع والخرافات وذلك من خلال أنه نقى الإسلام من الشوائب التي طرأت عليه بتوالي العصور والفهم السليم للدين والتدين على طريقة السلف الصالح[3]، كما ساهم في تفسير القرآن الكريم بروح العصر وكشف عن موافقة آياته لقواعد العلم الصحيح المبني على المشاهدة والاختيار ونواميس العمران وتحرير العقل من قيود التقليد[4].

كما نجد محمد عبده قد صبّ اهتمامه وتركيزه على التعليم فقد اعتبره هو الأساس الذي يبنى عليه تقدم الأمة العربية الإسلامية وهنا يظهر اختلافه مع الأفغاني كما قال على لسان محمد عمارة: "... **إن السيّد جمال الدين الأفغاني كان صاحب اقتدار عجيب لو صرف وجهه للتعليم والتربية لأفاد الإسلام أكبر فائدة**"[5]، فالأفغاني اتجه إلى السياسة وتخلّى عن التربية والتعليم.

على الرغم من تركيز محمد عبده في دعوته الإصلاحية على التربية والتعليم فإن ذلك لا يعني أنه لم يخض في القضايا السياسية، فقد رأى الإمام عبد أنه من الجوانب التي تهم النهضة فقد تطرق الإمام إلى مبدأين أساسيين هما الشورى والقانون إذ يعتبرهما من القواعد النظامية التي تساعد على ارتقاء الأمة لذلك يوضح لنا: "**إن أفضل القوانين وأعظمهما فائدة**

[1] ألبرت حوراني، م. س، ص 178.

[2] لطيفة عميرة، م. س، ص 38.

[3] نفسه، ص 82.

[4] نفسه.

[5] محمد عبده: الأعمال الكاملة، المصدر السابق، ص 158.

هو القانون الصادر عن رأي الأمة العام، أعني المؤسس على مبادئ الشورى، لا تنجح إلا بين من كان لهم رأي عام يجمعهم في دائرة واحدة"[1].

دعا محمد عبده إلى مبدأ الحرية باعتبار أن الإنسان حر لذا نادى الإمام بالتحرر وضرورة الحرية وتحديدها فلا عدل في أن تتعدى الحرية إلى إلحاق الضرر بالمجتمع[2]، لذا دعا إلى ضرورة التمييز ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة. "**إني أدعوا الأمة العربية إلى معرفة حقها على حاكمها**"[3].

ومنه نخلص إلى أن الإمام محمد عبده من خلال جملة القواعد والمبادئ التي قدّمها حاول الإحاطة بجميع الجوانب ومعالجة مختلف المشاكل التي يمكن أن تعترض الفرد والأمة، وتلك هي أهم المعالم البارزة في الجانب الإصلاحي للفرد الذي على أساسه تُقام أمور السياسة والمجتمع، بل حتى قضايا الاقتصاد، والذي لا يمكنه أن يغيّر من الأمر شيئا ما لم يتم تقويمه تقويمًا تربويًا سليمًا.

د ـ محمد عابد الجابري وموقفه من الحداثة والتراث:

لقد انشغل المفكرون العرب في مسار النهضة العربية بمسألة البحث عن الهوية العربية نتيجة ما تعرضت له هذه الأخيرة من صدمات داخلية وخارجية، فأصبحت الهوية العربية غائبة في الوعي العربي، وكما أدرك المفكرون العرب خطورة هذا النوع من الاستيلاب الذي توغل في أعماق الذات العربية ومن بين هؤلاء المفكرون نجد "محمد عابد الجابري" الذي شعر بضرورة ايجاد الآليات المناسبة والتي بإمكانها أن تخلّص الذات العربية

[1] محمد عبده: **الكتابات السياسيّة**، تقديم محمد عمارة، وزارة الثقافة والفنون والتراث، (د. ط)، (د. ب)، 2013، ص 122.

[2] نفسه، ص 95.

[3] أنور الجندي: اليقظة الإسلامية، م. س، ص 165.

من هذا الاستيلاب، فقد كان له الفضل الكبير في تبلور أفكاره النهضوية التي وظفها بالإضافة إلى وهج التراث في قراءته للأحداث العربية.

السيرة الذاتية للجابري:

ولد بمدينة سيدي لحسن في شوال 1354هـ بمدينة فجيج الواقعة في شرق المغرب قرب الحدود التي أقامها الفرنسيون بين المغرب والجزائر، بحيث نجده قد ترعرع عند أخواله نظرا لانفصال والدته عن والده، لكن هذا لم يمنعه من تلقي العناية الفائقة من أبيه[1]، بالنسبة لحياة الجابري الثقافية فقد بدأت في وقت مبكرة وتمثلت في كتاباته وانشغاله بالعديد من الجرائد إضافة إلى مجموعة من القراءات التي تعتبر من أبرز مؤلفاته مثل "نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي سنة 1980"، و "تكوين العقل العربي ـ نقد العقل العربي1" وغيرهما من المؤلفات، فقد شغل منصب أستاذ للسلك الثانوي عام 1964 بثانوية "مولاي عبد الله" بالدار البيضاء، كما عمل مراقبا وموجها تربويا[2].

موقف الجابري من التراث:

ينطلق الجابري من تقديم موقفه للتراث من التساؤل التالي: "لماذا"، إذ يرى أنه ما دمنا نعرف التراث بكونه "ما هو حاضر فينا أو معنى" فإن الانشغال به نوع من الانشغال مشروع تمام أنه جزء من انشغال الإنسان بذاته[3]، فالتراث عنده ضروري لابد من التعامل معه تعاملا علميا يقصد بالتعامل العلمي أن يلتزم الباحث أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية[4].

---

[1] محمد عابد **الجابري حفريات في الذاكرة من بعيد**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ 1997، ص ص 21 ـ 23.

[2] نفسه، ص 160.

[3] محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ 1991، ص ص 45، 46.

[4] محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة**، م. س، ص 160.

موقف الجابري من الحداثة:

التأصيل للحداثة العربية عنده لا تقوم إلا من داخل التراث والانتظام النقدي للتراث أي نقد هذا التراث فيقول في هذا الصدد "إذن فطريق الحداثة عندنا يجب في نظرنا أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل"[1]، ومنه فالحداثة لا تقوم إلا من داخل التراث منطلقة منه واستعارتها من الخارج أي من بيئة غير عربية أمر يرفضه لأنه فيه طمس للهوية العربية الإسلامية، وهو أقرّ بتلازم بين التراث والحداثة لا تكون الحداثة من دون التراث، وتحقيق حلم النهضة لا يتحقق إلا من خلال العودة للتراث وتجديد الفكر لكي تتشكل الثقافة العربية الحديثة وفي نفس الوقت الأصيلة، وهو جاء في قوله: "**الشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي وتجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها**"[2].

[1] محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة**، م. س، ص 11.

[2] نفسه، ص 33.

الفصل الثاني:

كانط وأساسيات فلسفته.

المبحث الأول: نشأة الفيلسوف كانط.

المطلب (1): نبذة عن حياته.

المطلب (2): تعليمه.

المطلب (3): مؤلفاته.

المبحث الثاني: القيمة الأخلاقية والدراسة النقدية في فلسفة كانط.

المطلب (1): المنابع الفكرية للأخلاق الكانطية.

المطلب (2): القيمة الأخلاقية عند كانط أساسها ـ خصائصها.

المطلب (3): الدراسة النقدية لنظرية القيمة الأخلاقية الكانطية.

تعتبر حياة الفيلسوف كانط خاصة بداياتها وتربيته الأولى عاملًا أساسيًّا في تكوين فلسفته وفكره، وقد كان لكانط في مراحل عمره الأولى مؤثرات وعوامل ساهمت في بناء سلوكه وأسس فكره مع الإشارة إلى أهمية دراساته الأولى، إضافة إلى حياته الاجتماعية ومحيطه الأسري. وقد أسهمت هذه المؤثرات التي اختصت حياته الأولى في بلورة نمط مميز لحياة كانط، وبدوره وقف كانط من الأخلاق موقفًا نقديًّا أكثر تقدمًا إلّا أن مهمّة النقد التي أخذها على عاتقه، لم تقتصر على مجال المعرفة فقط، وإنّما امتدت لتشمل الأخلاق. مما يؤكد على أن المشروع النقدي الكانطي، كان مشروعًا شاملًا لم يقتصر على مجال واحد من مجالات الفكر أو السلوك الإنساني، كما كان مشروعًا هادفًا سعى إلى بناء القيّم الأخلاقية على أسس منطقية عقلية، إيمانا أنه لا بد من أسس عامة للعلم الطبيعي والقيّم الأخلاقية، مضبوطة ومحكمة، مطلقة وشاملة، لأن الوجود الإنساني في كل صوّره، يستحيل أن يقوم على الصدفة أو العشوائية، ومنه فيما تكمن هذه القيمة الأخلاقية ؟ وما هي خصائصها وأساسها ؟ وفيما تتجلى الدراسة النقدية لنظرية القيمة الأخلاقية الكانطية ؟

المبحث الأول: نشأة الفيلسوف كانط.

المطلب (1): نبذة عن حياته:

ولد إيمانويل كانط في مدينة كونجسيرغ في روسيا الشرقية في الساعة الخامسة صباحا في اليوم الثاني والعشرين من شهر أفريل عام 1724، وكان الابن الرابع لتسعة أطفال، مات ثلاثة منهم وهم أطفال، وماتت أمه حناريجينا وهو في الثالثة عشر من عمره، ويعترف بدين كان لا يقدّر لحبها ورعايتها، وكان والده يوهان جورج يعمل سراجا وتوفي

عندما كان كانط في الثانية والعشرين، وقضى طفولته في حارة السراجين في كونجيسيرغ حيث نما في محيط قوي متشدد[1].

كانت عائلة كانط تنتمي إلى شيعة بروتستالية تدعى الشيعة التقوية تتمسك بالعقيدة اللّوثرية الأساسية، القائلة أن الإيمان يبرر المؤمن وأن الإرادة أهم من العقل في مجال الدّين الحق هو الذي تؤيده الأعمال وتؤمن بأن المسيحية ما هي في جوهرها إلا محبة الله. نشأ كانط على هذا المذهب وتشبّع به في المنزل والمدرسة والجامعة وكان لذلك أثر في تويجه فكره. وفي الثامنة من عمره دخل كانط إحدى المدارس التابعة للشيعة التقويّة وأتم برنامجها في السادسة عشرة، وكان قد أظهر ما أفاده فيها شيئين: إعجابا باللغة اللّاتينية وما تنطوي عليه قواعدها وتراكيبها من روح الجدّ والنظام، حتى كان مطمحه حين ذاك أن يتوفر على فقه اللغة وإعجابًا بالرّواقية الرومانية وما تتحلى به من نبل وشجاعة، وسيبقى هذا أن الأثران في نفسه، ويدخلان في فلسفته.

فقد تميزت حياة كانط بالصرامة والانتظام والتقوى التي تعتبر من مظاهر تربيته العائلية، لكن موقفه كان إيجابيا من تربية أمه التي يعتز بها والالتزام الأسري والهدوء والتقوي الذي عاشه. لكن موقفه كان الاحتقار للمذهب التقوي في صورته الرسميّة، الذي تعوّد عليه في معهد فريديريك، كان في برنامجه التعليمي العديد من الالتزامات والصلوات التي يرى عنها أنها خالية من الروحانية، رغم تلك الصرامة التي عاشها به، وتأقلم معها بل وصبغت حياته لاحقا، وقد بلغ من دقته أنه صار مشر الوقت بالنسبة لربّات البيوت حين يمر، والصرامة والدقة والإكراه سيحاول السيطرة عليها في مظاهر كتاباته، وقد عرف عن كانط في سنواته الأولى كانت له مداخيل من أصدقائه من خلال مساعدته لهم في أعمالهم، وهذا راجع لما كان يعيشه من فقر وحاجة، بعد تخرجه من المعهد دخل الجامعة كونجيسيرغ بين

[1] كرستو فروانت اندرجي كليموفسكي: **أقدّم لك كانط**، ترجمة إمام عبد الفتاح، ط 1، دار المجلس الأعلى لثقافة القاهرة، (د. س)، ص ص 9، 10.

الفترة الممتدة من 1740 ـ 1747 م، كانت حركة اهتماماته تعنى بالطبيعيات والفلسفة، ففيها تتلمذ على مارتن كنو تزن في الرياضيات[1]. وبتأثير من صديقه جوزيف جرين، فضل كانط حياة العزوبية بما تمنحه من حرية، وقرر أن يكمل حياته بلا زوجة ولا أسرة فقد كان إنسانًا اجتماعيًّا يرى فيه من يعرفونه شخصية ساحرة ذكية ظريفة بل وحتى أنيقة.

توفي كانط في 12 فبراير 1804، وقد قال كلمته في وفاته عندما كان ينزع بالألماني "Esist oust"، ومعناها: "كان حسنا" أو "هو حسن". وقد دفن في قبو الأساتذة في مقبرة جامعة كونجسبرغ وأنشئ له ضريح في سنة 1880 وعلى جدار من جدرانه نقشت العبارة المشهورة التي كتبها في خاتمة كتابه نقد العقل العملي وهي: "السماء المرصعة بالنجوم من فرقي والقانون الاخلاقي في باطن نفسي"[2].

المطلب (2): تعليمه:

تعدّ مدارس ميدنة كونجيسرغ من ضمن المدارس التي تلقى كانط تعليمه فيها، فكانت دراسته للأدب اللاتيني هي أول ما اختاره كانط في الجامعة، وهو ما ترك بصمته على العديد من الاقتباسات من الشعراء اللاتينيين والتي تؤلف تقريبا الحليات الأدبية الوحيدة في مؤلفات كانط، ولكنه لم يلبث أن وقع تحت تأثير هؤلاء الذين في الجامعة ممن يدرسون الرياضيات والميتافيزيقيا والعلم الطبيعي، ولا سيّما تأثيره البالغ بفلسفة كريستيان فولف* الذي هو أيضا تبنّى نشر فلسفة ليبتز* العقلية وقد كان الاتجاه الفلسفي السائد في هذه الجامعة الألمانية تدريس فلسفة ليبتز وطبيعيات نيوتن[3].

---

[1] حواس محمد: **نظرية المعرفة عند كانط** (رسالة ماجستير منشورة)، جامعة الجزائر، 2008، ص 12.

[2] عبد الرحمن البدوي: **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة للدراسات والنشر، بيروت 1984، ص 270.

* كريستيان فولف: Christian Wolf (1679 ـ 1754): كان تأثيرا في ألمانيا وفلسفته عقلية وهي الطبيعة والرياضيات.

* غوتفريد فلهلم ليبتز (Gottfriedvilhelm-Leibhiz) (1646 ـ 1716) فيلسوف ألماني عالم طبيعة ورياضيات.

[3] محمود زيدان: **كانط وفلسفته النظرية**، دار المعارف، ط 1، الاسكندرية، 1979، ص 17.

في عام 1742م، تقدم كانط برسالة جامعية حاول فيها التوفيق بين ديكارت وليبنتز في مسألة قياس الجسم المتحرك، ونشر 1755 كتابًا في التاريخ "التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء"، كما تحصّل على شهادة دكتوراه أهلته ومنحته إمكانية تدريس مادة اختيارية من جامعة كونجيسبرغ بفضل رسالتين وضعهما باللاتينية هما في النار، وفي المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية[1] واستمر تعليمه وتأليفه فقد وضع رسالة أخرى في العالم التالي بعنوان: "المونادولوجيا الطبيعية"، فحظي بتولّي منصب عمادة كلية الأدب لسنوات وكان مديرًا للجامعة مرتين وفي هذه الفترة أصدر أهم الأعمال الفلسفية في عصره كما كان يحاضر في مواضيع كثيرة التباين وبلغة واضحة بحيث كانت دراسته تجذب إليه الكثير من الطلبة المحبين، فعرف كانط في شبابه وكهولته أنه كان في خدمة العلم والتعليم أي أنه عاش على نظام شخصي مستمر.

وبعد مضي عامين في سنة 1758 اشتغل في منصب أستاذ مساعد في المنطق والميثافيزيقيا الذي بقي فيه إلى غاية وفاته تقريبًا، وطبقا للأصول الأكاديمية كتب كانط رسالته الشهيرة: "في صورة العالم المحسوس وعالم المعقول ومبادئهما" وبعد هذه الرسالة المفصلية في مساره الفكري، ومن السنة 1770 إلى سنة 1781م، عكف كانط طيلة في المدة 11 سنة على بناء فلسفته حيث تتوج في 1781 بصدور أهم مؤلفاته "نقد العقل المحض"، مضيفا إليه كتاب "مقدمات لكل ميثافيزيقيا مستقبلة تريد أن تُعتبر علمًا" حيث كان الأخير شرحًا وتلخيصًا لذلك الكتاب، ويستأنف كانط نشاطه التأليفي تباعًا بدءًا من أسس ميثافيزيقيا الأخلاق ويليه نقد العقل العملي، وهذا إلى جانب مؤلفات كثيرة انتهت إلى مشروع السلام الدائم، وكتابه المشهور "الدين في حدود العقل" حيث أن الكتب التي تلت "نقد العقل المحض" تصبغها الصبغة النقدية التي تعتبر قوام فلسفة كانط وتدريسه الأكاديمي.

[1] إميل برييه: **تاريخ الفلسفة**، ج 5، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطبعة للطباعة والنشر، ط 2، بيروت ـ لبنان ـ ، 1993، ص 243.

إلا أن مؤلفات كانط كان لها انجذاب واسع من القرّاء المحبين للفلسفة عام 1762، عندما شارك ببحث في مسابقة عن أسس الميتافيزيقيا فقد كسب كانط الجائزة الثانية ببحث بعنوان: "عن تميّز مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق" الذي نشر عام 1764 مع بحث مندلسون الفائز وتلقى مديحا وإطراءً من مندلسون الذي كانت تربطه دائما بكانط علاقات إعجاب واحترام متبادل، بحيث كان تطور اهتمام كانط بفلسفة الأخلاق متأخرًا نسبيًّا، ففي بحثه الذي شارك به في المسابقة يبدو كأنه انجذب لنظرية الحس الأخلاقي عند فرانسيس هاتشيسون، غير أنه ما لبث أن أصبح مقتنعًا بأن نظرية تعتمد على المشاعر والأحاسيس لا تكفي لأن تنتزع الصدق الكلي والإلزام المطلق للقانون الأخلاقي.

وبالرغم من ذلك فقد كرّس كانط جهوده العقلية بشكل أساسي لمعالجة مشكلات العلم الطبيعي، كالفيزياء والرياضة والكيمياء والفلك، والتخصص الجديد الذي يعتبر الآن هو المؤسس له هو الجغرافيا الفيزيائية أو ما نطلق عليه اليوم: "علوم الأرض" هذا العمل بلغ ذروته في كتابه التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماوات عام 1755. وفي هذا البحث يعتبر كانط أول من طرح فرضية الأصل السديمي لنظام الشمس، أي غير صورة الكون لأنه كان يرى أن الطبيعة في حالة الفوضى لا يمكن أن تتقدم إلا بطريقة منظمة ومرتبة[1].

وفي السنة نفسها بدأ كانط يشتغل بتأملاته الفلسفية النقدية في أسس المعرفة والمبادئ الأولى لميتافيزيقيا وولف، في بحث باللاتينية بعنوان "شرح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية"، وفي هذا البحث أخضع القضايا الرئيسية والحجج الخاصة بميتافيزيقيا وولف ونظرية المعرفة للدراسة النقدية.

[1] كرستوفروانت اندرحي كليموفسكي: **أقدّم لك كانط**، م. س، ص 34.

وفي العام الموالي 1756 يضع كانط رسالة أخرى يجمع فلسفة ليبنتز وفيزياء نيوتن بعنوان: "المونادولوجيا الفيزيائية" وفيها تضم ديناميكية نيوتن وديناميكية ليبنتز بمسلمة المكان المطلق إذ لم تعد هذه الرسالة آخر ما كتبه ووضعه في المرحلة العقلية.

إضافة إلى ما عرف عنه من موقفه السلبي المعارض للتنوير من المرأة المتعلمة في كتابه "ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال"[1].

فيما سبق كانت أهم مصادره وأكثرها تأثيرا في مرحلته الجامعية إضافة إلى المحيط الأسري والتربية العائلية ولا سيّما التعليم الذي تلقاه بمعهد فريديريك الديني، وقد ساهمت أيضا الفترة التي كانت بين تخرجه وتدريسه الجامعي حيث كن يدرس أجيال بعض الأسر الألمانية تلك الفترة كان يطالع الكثير من المصادر والمراجع أتاحت له التعرف على المزيد من العلوم والنظريات.

وهكذا كرّس كانط حياته المديدة كلها للفكر والفلسفة، ساعيا من خلال أعماله محاربة الجهل والظلام ونشر نور العقل والمعارف في عصره فهو يعتبر من أعلام الفكر العالمي فقد خطى كانط بأعماله خطوة في ميدان التفلسف لها أهميتها ومغزاها على صعيد تاريخ العالم لذا يعدّ أحد الرموز البارزة في تاريخ الفلسفة بوجه عام.

المطلب (3): مؤلفاته:

1. رسالته في المبادئ الأولى للمعرفة الميثافيزيقية 1755.
2. الأساس الممكن للبرهان على وجود الله الذي يعود تاريخه إلى سنة 1763.
3. في أحلام آراء مفسرة بأحلام الميثافيزيقيا سنة 1766.
4. ملاحظات حول الحس الجميل والجليل التي إلى سنة 1763.
5. المحاولة لإدخال تصور الكليات السالبة إلى العلم سنة 1763.

[1] محمد المزوغي: **ايمانويل كانط الدين في حدود العقل**، دار الساقي، (د. ط)، بيروت ـ لبنان ـ، 2007، ص 25.

6. رسالته الشهيرة في صورة العالم المحسوس والمعقول وفي مبادئها سنة 1770.
7. نقد العقل الخالص سنة 1781.
8. مقدمات لكل الميثافيزيقيا مستقبليا تريد أن تكون علما سنة 1783.
9. ما الأنوار سنة 1784.
10. فكرة تاريخ كلي من وجهة نظر كوسموبوليتية سنة 1784.
11. نقد العقل العملي سنة 1788.
12. أسس ميثافيزيقيا الأخلاق سنة 1785.
13. الأمل المحتم للجنس البشري سنة 1786.
14. استعمال المبادئ الفانية في الفلسفة سنة 1788.
15. نقد ملكة الحكم سنة 1890.
16. مشروع السلام الدائم سنة 1790.
17. الدين في حدود العقل المحض سنة 1793[1].

المبحث الثاني: القيمة الأخلاقية والدراسة النقدية في فلسفة كانط.

المطلب (1): المنابع الفكرية للأخلاق الكانطية.

إن أبلغ التأثيرات على تكوين فكر كانط كانت دينية وسياسية وعلمية، فقد تأثر بالمفكر السياسي الفرنسي روسو الذي أثار تساؤلات عميقة عن الطبيعة الاجتماعية للأخلاق، فسياسيًّا نجده قد كان رجلا من عصر التنوير تكلم لأجل حقوق الإنسان ودافع عن حكومة، ففي العلم درس أعمال إسحاق نيوتن التي جعلت أساسا في محاضراته في الفيزياء والفلسفة الطبيعية، هنا نجد أن هذه المؤثرات التي بنت كانط قد تعددت واختلفت وسنحاول عرض هذه المؤثرات بداية بـ:

[1] جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ 1987، ص 513.

التأثيرات الدينية:

تعدّ السنوات الأولى من حياة كانط العائلية لها أثره العميق، فالصرامة والانضباط الذي تعلمه في حياته العائلية التقوية التي نشأت نشأة دينية متشددة على الدين المسيحي التقوي وهي تسير وفق العقيدة اللوثرية التي يعترف بأن الإيمان يحققه المؤمن بسلوكه، والدّين لا يحققه العقل بقدر ما يظهر في إرادة الإنسان الملتزم، وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنية، ومن ثمّ نقول أنّ الإيمان الحق هو الذي تؤيده الأعمال، هذه الأجواء العائلية، إضافة إلى دراسته الأولى في معهد فريديريك حيث دخله سنة 1732 والذي كان التعليم فيه دينيا من الدرجة الأولى.

كانط لم يكن يأخذ تلك الممارسات الدينية والصلوات التي داوم عليها في المعهد الديني إلى جانب الدروس التي تلقاها، فقد قال عنها: "**اتبعت هذا المعهد نظاما صارما قاسيًا... مصحوبا بانتظام التقوى التي لا تقبل المرونة**"[1]. حاول كانط لاحقا في اهتماماته بالجانب الروحي تأويل المسيحية تأويلا كليا، يوافق المذهب الفلسفي إلى جانب ما كان يورده حول الدّين والإيمان، وأهميته في الجانب العملي التطبيقي، ويكفينا ا اتصف به كانط من الاهتمام والخلو بالبحث والتأمل وما قيل عنه من طرف معاصريه، فمعظم مؤرخي الفلسفة الحديثة يجمعون على إيراد ما سبق عن كانط وما اشتهر عنه من النظام والدقة والتزام الأخلاق التي كانت ضرورة التمسك بالخير الأسمى، حتى ولم يتحقق في هذا العالم الحسي، إنها تحيي فينا الأمل دائما للتمسك بحياتنا الأخلاقية التي نسلم باستمرارها بعد الموت[2].

ومنه فكرة الدين عند كانط لم تكن مقتصرة على دين معيّن بل إنه ينادي إلى دين كوني، أو بالأحرى إلى الدين الطبيعي، فالدين مع كانط افترض وجود الله كضرورة للحياة الأخلاقية والعملية، حيث جعل الدين تابعا للأخلاق، بمعنى أن الأخلاق هي التي تؤدي إلى

[1] كرستوفروانت اندرحي كليموفسكي: **أقدّم لك كانط**، م. س، ص 10.

[2] نفسه، ص 14.

الدين في حدود مجرد العقل، يعتبر أن الصلاة هي نفاق، لأن الإنسان يمثل الله كموضوع حسي، في الوقت الذي هو مبدأ عقلي[1]. وبالتالي الدين عند كانط ليس عقيدة نظرية بل هو فعل خلقي باطني أو عبادة روحية خالصة. فالتربية الدينية التي تلقاها كانط عن أمه التي حرصت على تغذية جانبه الروحي، قبل جانبه الجسمي لم ينسها، فقد صرّح قائلا: "**لن أنسى أمي التي كانت أول من غرس بذرة الخير، فهي التي فتحت قلبي لتأثيرات الطبيعة، وأيقظت مفاهيمي الأخلاقية، وقامت بتوسيع نطاقها، مثلما أن تعاليمها قد مارست أثرا مستمرا وفيدا في حياتي**"[2].

التأثيرات العلمية:

كانت أول خطوات كانط هي دخوله إلى الدراسات الجامعية التي تعتبر نقطة انطلاقه في المجال العلمي، فالتحق آنذاك بالجامعة كونجيسبرغ حيث كان فيها أربع كليات أدناها كلية الفلسفة، لكنها وقت كانط كانت معروفة أكثر حركة وإيداعا ولم يعلم بالضبط أي تخصص سجل كانط، إلا أنه مؤكد أنه نذر نفسه للفلسفة والطبيعيات والرياضيات[3].

فيزياء نيوتن:

تأثر كانط بالعلم الحديث، خاصة فيزياء نيوتن، فإذا تأملنا (بفيزياء نيوتن وهندسة) فلسفة النقدية وجدتها تدين في جوانب كثيرة إلى النزعة العلمية المرتبطة آنذاك بفيزياء نيوتن وهندسة إقليدس، فقد سعى كانط في مشروعه الفلسفي النقدي إلى تأسيس في نظرية المعرفة والأخلاق، قائمة على أسس علمية ثابتة وقواعد عقلية صارمة من خصائصها الكلية والضرورة والصرامة المنطقية، أما طبيعيات نيوتن التي عرفها في دراساته كان يعتبرها كانط نظرة كاملة شاملة للكون، وتفسيراته، رغم هذا اليقين إلا أنه لم يمنعه ذلك من النقد وتوجيه

[1] بن حجية عبد الحليم: **قيم الأخلاقية بين المطلق والنسبي**، (رسالة ماجستير منشورة)، جامعة وهران، 2014، ص 45.

[2] إبراهيم زكرياء: **كانط أو فلسفته النقدية**، دار مصر للطباعة، (د. ط)، مصر، (د. س)، ص 201.

[3] دليلة جبار: **طبيعة الحرية عند كانط من خلال فلسفته النقديّة**، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ص 2004، ص 79.

اعترافات، فكتاب نيوتن المشهور: "المبادئ" شكّل مصدرا رئيسيا في طرح مشكلات عدة كالسببية وموضوع الجاذبية إلى جانب تفسيرات نيوتن حول المادة، وتفاعلاتها، كان نيوتن مرجعا أساسيا لطرح العديد من المشكلات العلمية التي ستهم كانط ويقوم بالبحث والتأليف فيها.

لقد وصل كانط عن طريق التجربة إلى أن الأفكار الأساسية في الأخلاق مثلها في ذلك مثل القوانين الطبيعية بوجه عام ومسلمات التي يفترضها كل كائن عاقل عند كل تجربة يمارسها، إذا أراد أن يصل إلى معرفة من أي نوع، إنما نجد أصلها في عقل ولا تأتي بتجربة، في حين أن كانط يضع في مذهبه في الأخلاق الوجود العيني الواقعي بجانبيه الإنسان والطبيعة[1].

يفسر كانط حضور الرياضيات في أعماله الابستمولوجية والإيتيقية معا، فقد أقام الأخلاق على أسس رياضية ثابتة لا ينهض إلا بها[2]، فالرياضيات رافقت الفيزياء من حيث الاعتماد عند كانط، فخصائص الحقيقية الرياضية الثابتة ستكون ظاهرة في فلسفة كانط النقدية، فهي تمتاز بالضرورة والكلية والإطلاقية مع عدم التناقض فالدقة المنطقية إنما هي نتيجة لما حملته الفلسفة النقدية من الرياضيات واصطبغت به، ليس الأخلاق فقط بل معظم أعماله حتى المعرفية منها.

اطلع كانط على النظرية العلمية النيوتنية التي تعتقد أن العالم ظواهر، وأنه يمكن لنويتن أن يقدّم تصورًا عاما لكل الظواهر الكونية أي يقدم بناءً متناسقا ذا أسس وركائز تجد فيه كل الظواهر المستجدة ملجأها النظري[3]، وأنها قابلة للتناول إما بوصفها أشكالا مكانية

[1] ايمانويل كانط: **تأسيس ميثافيريقيا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار القومية للطباعة والنشر، (د. ط)، القاهرة، 1965، ص 9.

[2] حسّام محيي الدين الآلوسي: **التطور والنسبية في الأخلاق**، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د. ط)، بيروت ـ لبنان ـ ، 1989، ص 103.

[3] سالم يفوت: ابستمولوجيا العلم الحديث، دار تونفال للنشر، ط 2، الدار البيضاء ـ المغرب ـ ، 2008، ص 29.

وعلاقة هندسية أو بوصفها حركات زمنية وعلاقات تعاقبية ميكانيكية فمعرفتنا بالمادة تم بشكل منتظم لأننا ندركها كظواهر طابعها الانتظام وعقلانية، ووجد فيها الأرضية صلبة والأساس العلمي الذي كان يبحث عنه، إذ يستكشف كيف يصبح الواقع المشروع علميا عند كانط هو واقع ظواهر أي الواقع الذي استطاع علم الميكانيكي أن يؤكد نظام قوانينه والمقصود بذلك أن كانط بوحي من التحول العلمي النيوتوني، استطاع أن يخلص إلى نتيجة مفادها: "أن الطبيعة والواقع هي مجموع الظواهر القابلة لأن تصاغ في قوانين، أما لا يقبل الصياغة فإنه ليس بظاهرة، بل شيء في ذاته غير قابل للمعرفة، وهذا الرأي كما يرى "مارتن" منقول بحذافيره عن رأي نيوتن الذي يعتبر الواقع هو كل ما يخضع لقوانين[1].

وبعد هذا التحصيل العلمي لنيوتن وتقدمه في مجال الفيزيائي، توضح بأنه قد كان له تأثير عظيم على فلسفة كانط العلمية، أي كان له الفضل في تكوين كانط لفلسفته النقدية على أساس علمي، وذلك من أجل تكوين أساس متين تقوم عليه فلسفته، ولهذا أصبحت فيزياء نيوتن الدعامة الأساسية التي وجد فيها كانط المشروعية العلمية والعقلية التي يستطيع أن يؤسس عليها نظريته في المعرفة باعثا بها مرجعية للدفاع عن المنطلقات ومبادئ القبلية لفلسفته النقدية التي هي غطاء فلسفي لفيزياء نيوتن، إذ طبع على فلسفة كانط الدقة وصرامة كانت من دون شك في تأثيرات نيوتونية ورياضية.

التأثيرات السياسية:

كان عصر التنوير من أبرز العصور بحيث تميز بجملة من التغيرات والأحداث جعلت منه حركة فكرية سيطرت على الفلسفة والأفكار في أوروبا، كونه مثل الجهة المعارضة لما جاءت به كل من الكنيسة وما فرضته الأنظمة التقليدية الحاكمة آنذاك، فأخذت هذه الحركة مجرى مغاير تماما في محاولة لتأسيس نظام سياسي قائم على فكرتي

[1] بن حجية عبد الحليم: **القيم الأخلاقية بين المطلق والنسبي**، م. س، ص 40.

العقلانية والحرية، فكانت هذه المجريات لها أثر كبير على كانط في بناء أفكاره بحيث كان من أبرز الفلاسفة والمفكرين الذين نادوا بالحرية وحقوق الإنسان، والتنوير جاء داعما ومساندًا بأفكاره باعتباره النور الذي أخرج الإنسان من الظلام الكنيسي إلى النور الفكري الحر، بحيث كان كانط أكثر ميولا للفلسفة السياسية وأهم انتاجاته هو كتابة مشروع السلام الدائم عام 1775[1].

تأثير جان جاك روسو (1712 ـ 1778):

قرأ كانط أعمال روسو واطلع عليها وملأته تلك القراءة حماسة بالغة حتى أنه راح يذكر فضله في أعماله فقد عثر على ورقة في أرشيف إيمانويل كانط مكتوبة بخط يديه يعود تاريخها إلى سنة 1764، وفيها ملاحظة حول الشعور بالجميل والسامي، جاء فيها: "**يجب أن نعلم الشبيبة احترام الفهم العامي لأسباب أخلاقية ومنطقية على حد سواء، أنا شخصيا بطبيعة ميلي باحث أشعر بتعطش شامل للمعرفة ويقلق متلهف للتقدم فيها أو بالرضا عن كل تقدّم أقوم به، لقد ولّى زمن كنت أحتقر الرعاع الذين يجهلون كل شيء، روسو هو الذي قادني إلى الصواب، تلاشت هذه المرنية التي تغمى القلب، وأخذت أتعلم احترام الناس**"[2]، يلهمنا هذا النص إلى ملاحظة التغير الذي حدث في حياة وتفكير كانط، بتأثير روسو، وكيف أصبح هذا الأخير منظم عالمه الأخلاقي ومرشده إلى وضع كرامة الإنسان فوق اعتبارات أخرى.

ساهمت اهتمامات كان بكتابات روسو في إرساء العديد من الأفكار التربوية الأخلاقية واعتماد كانط لها ودراستها كفكرة الضمير والفطرة الطيّبة إضافة إلى الإرادة الخيّرة مع ايلاء اهتمام كبير لفكرة الحرية الفردية للإنسان.

[1] يسار أحمد: **مفهوم السياسة عند ايمانويل كانط**، المراد الأدب 15، جامعة العراقية، (د. س)، ص 252.

[2] إيمانويل كانط: **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ 2008، ص 13.

الحرية والخير الأسمى كفكرتين أساسيتين يعتمدهما كانط في العقل العملي إنما هي "أفكار روسو التربوية الأخلاقية فقد عالج روسو الفكرتين في كتابه "العقد الاجتماعي" دون تفصيل فيهما، فكانت طاعة القانون الذي يسنّه المرء لنفسه هي الحرية (...) وهي تعني عنده الحرية التي تميز الإنسان تميّزا نوعيا (...) وتجعل الإنسان سيد نفسه[1]، قيمة الحرية التي اهتم بها كانط وعبر باستقلالها عن الذات في كتاب "نقد العقل العملي" إنما هي أفكار استقاها من روسو أعجب بها كثيرا وتأثره بها بالغ الاستعمال حتى أصبحت أسسا فكرة أخلاقية لا يمكن تجاوزها أو التخلي عنها دون استعمالها.

كما أن الارهاصات الفكرية التي وجدها كانط في أفكار روسو أصبحت مادة للتأمل النقدي وأداة للبحث الميتافيزيقي، وخير دليل على أهمية هذا الرجل بالنسبة لكانط هو "**انصرافه إلى قراءة كتبه بكل قلبه، حتى أنه حين بدأ في مطالعة كتاب إميل أبى أن يغادر داره إلى نزهته المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب**"[2].

تأثير هيوم (1711 ـ 1776):

توجد بعض الدراسات التي اهتمت بدراسة كانط وهيوم على اعتبارهما متشابهان وأهمها التي اختص بها المفكر "محمد عثمان الخشت" حيث يرجح أن كانط إنما هو هيوم الألماني وهيوم إنما يمثل كانط الإنجليزي أي هما وجهان لعملة واحدة، ففكر العلية التي تأثر كانط بها إنما هي من فلسفة هيوم وقد كانت أساسية في بداية المسار النقدي الكانطي، ويمكننا أيضا التمثيل بفكرة النقائض التي تعتبر أهم أفكار كانط في مرحلته النقدية فهذه الفكرة "إنما هي من الأفكار الهيومية الأصلية التي استند إليها هيوم في تحديد موقفه من عالم الشيء في ذاته، وكل ما فعله كانط هو أنه قد تمكن من عرضها ببراعة غرضا فلسفيا

[1] بن حجية عبد الحليم: **القيّم الأخلاقية بين المطلق والنسبي**، م. س، ص 53.

[2] زكي نجيب محمود: **قصة الفلسفة الحديثة**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د. ط)، القاهرة ـ مصر ـ ص 258.

جذابا ومتميّزا[1] بحيث أصبحت وكأن الفكرة الكانطية بامتياز وقد أوردها كانط في كتاب "مقدمات لكل ميثافيزيقيا تريد أن تصبح علما".

قرأ كانط "الترجمة الكاملة لكتاب هيوم بحث في العقل الإنساني "**ولعله كان مأخوذا بالعبارة المشهورة الواردة في هذا الكتاب عن الميثافيزيقيا، إذ تناولنا أي كتاب في اللاهوت أو في الميثافيزيقيا المدرسة مثلا نسأل هل يحوي استدلالا مجرد يتعلق بالكم أو العدد ؟ لا، هل يحوي استدلالا تجريبيا يتعلق بأمور الواقع والوجود المحسوس ؟ لا، اقذفه إذن في النار لأنه لا يحوي سوى السفسطة والاضطراب**"[2]. ولكن من المؤكد أن كانط عوض هيوم بعد أفول الفلسفة الفولفنية وبدأ في تلمس البذور الأولى للموقف النقدي تحت تأثير شكية هيوم: "تلك الروح الشكية الناقدة لكل شيء التي سادت في الستينات تحت تأثير هيوم نظر إليها كانط إذن بوصفها روحا ناضجة دالة التفكير الجاد، بل إنه اعتبرها فيما بعد مرحلة هامة بالنسبة للعلم[3].

وخلاصة القول يمكن أن نعتبر دافيد هيوم المصدر الوافر بالنسبة لكانط وذلك لفكره الفلسفي العميق وأثره الواضح سواء لدى كانط أو عند الفلاسفة اللاحقين به التجريبيين، كانوا أو غيرهم من المذاهب والفلسفات الأخرى، أي أن فلسفة كانط فلسفة تأثير وتأثر، بما كان سابقا له وهكذا تبقى الفلسفة تداول للأفكار والآراء وبعض الأطروحات ليزداد الانتاج الفلسفي أكثر توسعا وشمولا وهذا ما اتسمت به الفلسفة الحديثة في تاريخها من خلال فكر روادها الذين كان هيوم وكانط أبرزهم، فكان تأثير الأول واضح في عقلية الثاني وذلك من خلال إثارة الشكوك في ذهنه وخاصة فيما يعرف بمبدأ العلية.

---

[1] محمد عثمان: **الدين والميثافيزيقيا فلسفة هيوم**، دار قباء، (د. ط)، القاهرة ـ مصر ـ (د. س)، ص 63.

[2] محمود زيدان: **كانط وفلسفته النظرية**، دار المعارف، ط 3، القاهرة ـ مصر ـ ، 1979، ص 39.

[3] محمد عثمان خشت: **العقل وما بعد الطبيعة تأويل جديد للفلسفة هيوم وكانط**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط)، (د. ب)، ص 164.

المطلب (2): القيمة الأخلاقية خصائصها وأساسها:

1 ـ القيمة الأخلاقية: تعددت واختلفت مفهوم القيمة في مجال الأخلاق، فمن معانيها أنها تدل على لفظ الخير، بحيث تكون قيمة الفعل تابعة لما يتضمنه من خيرية[1]، والمطابقة التي تتم بين السلوك أو الفعل والمبدأ الذي ينطلق منها السلوك أو الغاية التي ينتهي إليها.

القيم الأخلاقية هي قيّم اجتماعية وإنسانية، أي مجموعة من المبادئ تعمل على احترام الإنسان لنفسه وللآخرين، كقيمة يتميز بها الإنسان وتكون الوازع النفسي الذي يمكنه من الانحراف عن الصلاح، وذلك بصياغة سلوكه وتصرفاته في إطار محدد يتفق وينسجم مع المبادئ والقواعد التي تؤمن بها أفراد المجتمع وكذلك هي المعايير ومحددات سلوكية وثيقة من مصدر الشريعة الإسلامية، تنظم علاقة المسلم مع ربه، ومع نفسه، ومع غيره، عن قناعة وعن اختيار في أي مجال من مجالات الحياة[2].

يدعو كانط إلى ردّ الاعتبار إلى القيمة الأخلاقية، والتي اختلطت بالأهواء والنزوات والملذات وارجاعها إلى مسارها الصحيح، فالقيمة الحقيقية للقضية الأخلاقية يرى أنها هي الأفعال والسلوكيات الوحيدة التي تكون من أثر الالتزام بالواجب، ولا قيمة لها في رابطها بالاعتبارات الحسية المتغيرة، فالقيمة الأخلاقية يجب أن توضح حصرا في أن الفعل يتم بدافع من أجل الواجب[3]، لذلك فقيمة الأخلاقية في ثباتها واطلاقيتها لا في نسبتها وتفاوتها، وهذا لا يأتي حسب كانط إلا بتوفر شرطي الكلية والتعميم، فالفعل الإنساني ثباته هو القيمة الحقيقية إلى تمكن أن تتأسس عليها فهذا الفعل قيمته الأخلاقية يجب أن يستند فيها إلى الواجب الذي هو الأساس الحقيقي.

---

[1] ايمانويل كانط: **نقد العقل العملي**، م. س، ص 156.

[2] محمد جزار: **القيّم في تشكيل السلوك الإنساني**، مركز كتاب للنشر، ط 1، القاهرة ـ مصر ـ ، 2008، ص 85.

[3] جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان ـ ، 1982، ص 213.

يرى كانط أن القيمة الأخلاقية تتميز بوجود ثابت ومطلق، وأنها قابلة لتجسد في الواقع فهي لا توجد في التجربة الواقعية لأنه من الصعب أن تعثر في الواقع العملي على فعل أخلاقي صادق، وتستمد معانيها من ذاتها، تتحدد بصورة قبلية وتعطي لنا في تجربة عقلية عندما تقدم في نداء يرسله الواجب، والحرية هي التي تبرر تلك القيمة وتحفظها، فالقيمة ليست معطى وإنما مثل أعلى[1].

يذهب كانط في القول إلى أن القيمة الأخلاقية في الفلسفة الكانطية لا توجد بالنسبة إلينا إلا إذا جعلت منها الإرادة مشروعا لها، فنحن لا نلجأ إلى دعامة أخرى غير الإرادة العاقلة لمعرفتها كسلطة الله أو المجتمع مثلا، فهي في رأي كانط لا تكون قيّمة إلا في موقف مطلق وشامل يصلح في كل زمان ومكان، غير مناقض للطبيعة والإرادة، والذي تستخلصه من فلسفة كانط الأخلاقية أن القيمة الأخلاقية مستقلة لا تحتاج في وجودها إلى علل وأسباب وأنها مبدأ وغاية في آن واحد، وتكمن طبيعة القيمة الأخلاقية على أنها مطلقة يعني عدم ارتباطها في وجودها بسبب من الأسباب التي تجعل منها قيمة نسبية[2]، أي ضرورة استقلالها عن كل الواقعات الطبيعية والأشخاص وتعاليها عليهم، إنها خاصية تثير في الأشياء رغبتنا بفضل طبيعتها الذاتية.

إلا أن القيمة الأخلاقية نجدها قد تتسم بصفات أساسية ألا وهي الضرورة والثبات والاستقلالية، فأهميتها لا تبيح الاستثناء ولا تفضيل أي أن ثباتها مستمر وتشمل كل زمان ومكان، أي أنها متعالية عن هاذين المفهومين ومرتفعة عنهما بطريقة خالصة في العقل سواء في ذلك العقل الإنساني المشترك أو العقل التأملي المجرد، وأن صفاء منشئتها تكمن

[1] الربيع ميمون: **نظرية القيّم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلق**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (د. ط)، الجزائر، 1980، ص 178.

[2] نفسه، ص 177.

جدارتها التي تجعلها صالحة لأن تكون أسمى المبادئ العملية التي تهتدي بهديها[1]، فهي بالتالي مستقلة عن الذات الإنسانية.

ينتهي كانط إلى أن القيمة الأخلاقية في كل أحوالها لابد أن ترتبط بقانون أخلاقي يحددها، والذي يقدمه كانط في أنه المبدأ الكلي والملزم الذي ينبغي أن تكون أفعال الكائن العاقل مطابق له من أجل تحقيق استقلال الإرادة، أي يجب أن يكون القانون الأخلاقي ملزما وكليا ومطابقا لأفعالنا التي تصدر منا، فاعتبره تنبيها أخلاقيا غير مشروط ولا يحتاج إلى تبرير تجريبي فهو الأمر المطلق، أي هو قانون لا يحتاج لتبريرات تجريبية إذ يعدّ أمرا مطلقا في ذاته ذلك أنه ينبغي أن يكون ضروريا غير مشروط للفعل، ويتصف هذا القانون الأخلاقي الذي يدرسه الفيلسوف الأخلاقي بأنه أمر مطلق لأنه يأتي مجردا لكل استثناءات أو غايات وأنه صفة عقلانية متمايزة عن القوانين الأخرى[2].

2 ـ خصائص القيمة الأخلاقية:

1 ـ 2 القيمة الأخلاقية وارتباطها بالحرية: إن القيمة الأخلاقية في الفلسفة الكانطية لها علاقة وثيقة بالحرية*، ولا يمكن انفصالها عن بعض، فالقيمة في حاجة إلى الحرية لأنها تسقطها خارج الموقف فلا تختلط بالواقعة، ويكون لها قدر لدى الشخص لأنه لا يكون مكرها عليها في هذه الحال[3]، إلا أنه يقرّ على أنه الإنسان وليد عالمين، العالم الأول هو عالم الطبيعة والظواهر والضرورة الخارجية والزمان والمكان، أما العالم الثاني فهو عالم المعقولات والجواهر والأشياء في ذاتها، أي أن الفعل الأخلاقي قيمته مرهونة بالحرية وصاحبه يعيش

---

[1] أيمانويل كانط: **تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق**، م. س، ص 75.

[2] بولينة هاجر: **إشكالية الأخلاق عند كانط**، مذكرة ماستر، جامعة قاصدي مرباح ـ ورقلة ـ، 2021، ص 30.

* **الحرية:** هي حالة كائن، القاعل خير ظاو فاعل شر على حد السواء، الذي يجزم أمره تعدّ رؤية وهو يعلم الأمر حق العلم، والفاعل الذي يعرف ما يريده وما لا يريده، والذي لا يتصرف إلا بمقتضى الأسباب التي يوافق عليها. انظر: أندريد لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد 2، ص 729.

[3] الربيع ميمون: **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلق**، م. س، ص 88.

في عالم تسيّره الضرورة، فالفعل الأخلاقي لا يستمد إلا من إرادتنا وكياننا الداخلي، لذلك لا يكون هذا الفعل حرا، إلا إذا اشتق من الإرادة الداخلية للإنسان. لهذا السبب تريد الحرية دائما أن يكون هذا الفعل إملاء لما يجول في هذا الكيان الذي لا يخرج إلا لذاته[1]. هذا هو السبب الذي يجعل الفعل الأخلاقي فعلا حرا.

اعتمد كانط في كتابه نقد العقل العملي ثلاث مصادرات أساسية يسلم بها الفعل الإنساني حتى تكون الأخلاقية ممكنة اثنان منهما محددة بدقة من طرف كانط (خلود النفس ـ ووجود الله) أما ثالثة وهي الحرية التي يذكرها كفكرة أساسية إذ يعتبرها إحدى مسلمات العقل العملي، ووضعها بالمسلمة ذلك أن العقل النظري يعجز عجزا تاما عن البرهنة عليها، فالقيمة الأخلاقية حاضرة في سلوك الإنسان، وهي التي تحدد اتجاه هذا السلوك وتعيّن بنياته، وليس في وسع حرية الإنسان أن تكون حرية لا مبالاة مهما اختلفت الظروف والأحوال[2].

وفي أواخر كتابه تأسيس ميثافيزيقيا الأخلاق وبالضبط في القسم الذي يختص بالعقل العملي الخالص أو القانون الأخلاقي، في صورته الخالصة يفرد عنصرين أساسيّين لتأكيد ضرورة افتراض الحرية في اتجاهين؛ الأول في تأكيد تصور الحرية مفتاحا أساسيّا لاستقلالية الإرادة الأخيرة، أما الثاني فهو تميّز الكائنات العاقلة بالحرية عن سائر الكائنات الأخرى، وبالتالي تأكيد الحرية أساسا للأخلاقية التي يمارسها الإنسان العاقل دون الكائنات الأخرى الخاضعة لنظام الطبيعة وقوانينها ومن ثمّ اعتبارها ضرورية أساسا لقيّام الأخلاقية وامكانياتها.

ومن خلال ما سبق نتوصل إلى القول أن الشرط الأساسي واللّازم توافره حتى يصبح المثل الأعلى الأخلاقي حقيقة واقعة هو الحرية، وعنده أنه حيث لا تكون حرية الأخلاق ولا

[1] Julien Benda **: Kant : Les classiques de la liberté**, les trios collines, Paris, 1948, p 09.

[2] عادل العوّا: القيمة الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق، (د. ط)، 1960، ص 37.

أخلاقية من غير حرية[1]، وبالتالي الحرية هي القوة العظمى في الحياة البشرية كلها ولكنها في الوقت نفسه الخطر الأعظم الذي يهددها باستمرار فمن طبيعة الإنسان أن يحيا دائما على هذا الخطر فالحرية هي دعامة الحياة الأخلاقية ولولاها لما كان الإنسان كائنا أخلاقيا فالأخلاق بدون حرية.

2 ـ 2 القيمة الأخلاقية شمولية ومطلقة: إن القيّم الأخلاقية مطلقة تقوم على مبادئ ثابتة للسلوك البشري لا تخضع لزمان ومكان أو ظروف موضوعية مستقلة عن الأفراد يسير عليها كل الناس وبذلك تساعد في التقاء الإنسانية على مبادئ قيميّة مطلقة لا تتأثر بمختلف المتغيرات والمستجدات التي عرفها تاريخ الإنسانية، فالقيمة الأخلاقية المطلقة هي تلك القيمة المتعالية ذات حقيقة مستقلة ومتناهية بحيث يراها الإنسان قريبة منه، لأنها نور وجوده وعماده وغايته، ويتحتم عليه لأن يطيلها لأنها قوام لوجوده ولا معنى له بدونها ولا يمكن أن يستغني عنها لأن حاجته إليها مطلقة، لذا يرى أن سعادته وكماله وعظمته إلا في سيادتها عليه[2].

يرى كانط أن القانون الأخلاقي يجب أن تكون أوامره مطلقة دون شروط ولا استثناءات فهذا هو الأمر اللائق بالأخلاق إنه لا يتعلق بمادة الفعل ولا ما يمكن أن تطلق عليه اسم الأمر الأخلاقي[3]، لذا يعدّ معيار القانون الأخلاقي أعدل الأشياء توريعا بين الناس لأنه في نظر كانط أن الأفعال الأخلاقية لابد أن تكون مطابقة لقانون كلي عام يكون هو الدعامة المطلقة للأخلاق كما عليها أن تكون صالحة في كل مكان وزمان حتى تطبع على ذاتها قيمة أخلاقية مطلقة فكانط يتعدى كل ما هو جزئي نسبي إلى ما هو كلي مطلق،

[1] عثمان أمين: **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، دار المعارف، (د. ط)، الاسكندرية ـ مصر ـ ، 1967، ص 119.

[2] الربيع ميمون: **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلق**، م. س، ص 341.

[3] إيمانويل كانط: **تأسيس ميثافيزيقيا الأخلاق**، د. س، ص 84.

ويحرص على تأكيد شرط عقل لأنه يمثل المرجعية الأولى للقيمة الأخلاقية ويضمن البعد الكلي لها[1].

3 ـ 2 القيمة الأخلاقية مستقلة عن الوجود: لقد فصل كانط القيمة الأخلاقية عن الوجود ومنحها استقلالا ذاتيا، وإذا كان لا بد لها من دافع وأساس فلا بد أن يكون خالصا لا يخرج عن الأخلاقية ذاتها، فالقيمة الأخلاقية حسب كانط لا تتركز في الموضوع بل في الفاعل الأخلاقي ذاته، أي الإنسان في عقله العملي ومبادئه القبلية إنه مبدأ التشريع الأخلاقي وهو إذا يختار الأخلاق لا يختارها ليجعل منها تقنية توصله إلى السعادة ولا يختارها لتساعده على الوصول إلى وئام مع الوجود ولكنه يختارها خصوصا لمقتضيات الأمر المطلق دون سواه، لأنه عالم يجب أن يكون غريبا في صفاته عن عالم الكينونة[2].

كما أنه حاول أن يقرّب بين قيّم الجمال والطبيعة في كتابه "نقد حكم" ذلك لأن صورة الحسية يتجلى لنا جمالها حين نتأملها حسيّا وروحيا معا، وحقيقة هذا الانسجام لا تعني تقرب بين الوجود والقيمة، لأن هذا الانسجام مرتبط بمظاهر خلابة تسحر المخيّلة وذلك لأن في نظر كانط أن القيمة الأخلاقية الصحيحة التي ينبغي أن تعتبر بمثابة طماح الوجود الإنساني الكامل فهي في نظره خارجة عن نطاق الوجود[3].

إلا أن استقلال القيمة الأخلاقية عن الوجود في فلسفة كانط لا تعني تصور الوجود بدون قيمة لأن القيّم تطلب التمسك بها بحكم أنها تمد وجودنا بعدًا وقدرا، وبالتالي فالقيمة حاضرة في كل صور الوجود رغم أنها مستقلة عنها، لأن إيماننا ونشاطاتنا التي نسلكها قيّم، بها تستقيم أفعالنا، ويجدر بنا أن نلاحظ كيف جعل كانط من القيمة الأخلاقية أساسا لمشروعية

[1] بن حجية عبد الحليم: قيّم الأخلاقية بين المطلق والنسبية، م. س، ص 92.

[2] الربيع ميمون: **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلق**، م. س، ص 88.

[3] عادل العوّا: القيمة الأخلاقية، م. س، ص 20.

الميتافيزيقيا عندما أقام العلاقة بين الدّين والأخلاق، فأصبحت القيمة الأخلاقية مبرر للعالم ما وراء الوجود[1].

4 ـ 2 القيمة الأخلاقية غاية في ذاتها لا وسيلة: هذا يعني أنّ القيمة ليست سوى تحديد مطلق، فهي فعل يجد بدايته في ذاته غاية لا وسيلة، فإذا تصوّرنا تلك القيمة الأخلاقية كدافع أو وسيلة لتحقيق غاية معيّنة فلن تختلف وضعية الإنسان عن وضع الآلة التي تتحرك بواسطة التمثيلات وعن صورة الخطة التي توضع لتحقيق الأهداف، كما أنه من حق أي فيلسوف الأخلاق أن يحاول الاهتداء إلى تنظيم تدريجي للغايات، أو سلّم طبقي من القيّم حتى يقف على طبيعة العلاقات التي تجمع بين كل تلك الأهداف أو الغايات[2]. فالأهداف التي يمكن أن تكون لنا في أفعالنا والنتائج التي تنجم عنها معتبرة كغايات ودوافع الإرادة لا يمكن أن تنقل هذه الأفعال أية قيمة مطلقة، أنه قيمة أخلاقية[3]، بمعنى أن الأفعال التي قد تكون بغرض النتائج والغايات ودوافع أي وسيلة للوصول إلى الأهداف المبتغية لا تنقل لنا أي قيمة أخلاقية.

يثبت كانط على أنه من الضروري أن يكون سلوك الإنسان في التزام الواجب متخذا من إرادته وفعله إنسانية كالغاية، أي ان الفعل أكمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر كغاية لا وسيلة[4]. وهذا يعني أن الإنسان الذي ينتحر إنما يضع الإنسانية وسيلة للعيش الكريم وإذ لم تحقق له هذا أنكرها فكان مسيئا لها بانتحاره والاستثناء من خلال شخصه غير مقبول للتعميم، أما الذي لا يفي بوعده فهو يجعل من شخص الآخرين وسيلة لبلوغ غايته فقد أساء إلى الإنسانية في شخصهم ومن خلالهم وكذلك الحال بالنسبة للذي يؤثر الشهوات والملذات على بلوغ الكمال الإنساني فقد أساء إلى الإنسانية في

[1] بن حجية عبد الحليم: **قيّم الأخلاقية بين المطلق والنسبية**، م. س، ص 83.

[2] زكريا إبراهيم: **المشكلة الخلقية**، دار مصر للطباعة، ط 3، القاهرة، 1980، ص 75.

[3] إيمانويل كانط: **تأسيس ميثافيزيقيا الأخلاق**، د. س، ص 66.

[4] يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، ط 5، القاهرة ـ مصر ـ ، 1982، ص 252.

سلوكه وجذبها بلوغ جانب الملائكي في شخصه بل وجعلها غاية تحقيق ملذاته وشهواته فالقيمة الأخلاقية غاية في ذاتها لأنها لا تتوقف على النتائج أو الغايات التي يحققها الفعل بل على المبدأ أو القاعدة التي يستوجبها الفاعل في أدائه للواجب فالذي يحدّد قيمة الفعل الأخلاقي ليتبين المضمون التجريبي أو المصلحة الذاتية بل الصورة الخالصة للقانون الأخلاقي لأن الكائنات العاقلة تخضع جمعا للقانون الذي بمقتضاه ينبغي لكل منها ألّا يعامل نفسه ويعامل الآخرين جميعا كمجرد وسائل بل أن يعاملهم دائما وفي نفس الوقت كغايات في ذاتها[1].

3 ـ أساس القيمة الأخلاقية:

تعتبر الإرادة الخيّرة* المبدأ الأخلاقي الأول، والذي يعدّ بمثابة الدعامة الأساسية لكل عمل أخلاقي، فيرى كانط أن الناس جميعا يرون أن "الإرادة الخيرة" هي وحدها الخير الأقصى، لأنها خير مطلق يتخطى جميع الظروف والأحوال، بل هي خير في ذاته، وفي هذا يقول كانط: "**من بين الأمور التي يمكن تصوّرها في هذا العالم أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عدّه خيرا على وجه الإطلاق، ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو: الإرادة الخيّرة**"[2].

وبهذه الجملة الرائعة بدأ كانط القسم الأول من كتابه تأسيس ميثافيزيقيا الأخلاق، وهو يقصد منها أن الإرادة الخيرة هي وحدها يمكن أن تعدّ خيرا في ذاته أو خيرا مطلقا أو خيرا غير مشروط. وبعبارة أوضح يقول أنّ الإرادة الخيرة يجب أن تكون خيرة في كل ظرف، ومهما كانت الأحوال.

---

[1] إيمانويل كانط: **تأسيس ميثافيزيقيا الأخلاق**، د. س، ص 125.

* **الإرادة الخيّرة:** هي التي تعمل بمقتضى الواجب دون أي اعتبار آخر، ولهذا فهي الشرط الضروري والكافي للخلقية. انظر: مراد وهبة: **المعجم الفلسفي**، م. س، ص 17.

[2] إيمانويل كانط: **تأسيس ميثافيزيقيا الأخلاق**، د. س، ص 17.

وإذا انعدمت الإرادة الخيرة من أي عمل أخلاقي فإنه يصبح عندئذ عديم الصبغة الأخلاقية نجد أنّ هذه الإرادة إذا لم تنجح في تحقيق ما تريد تظل تسطع كجوهرة ثمينة لها قيمتها في ذاتها: ومعنى هذا أن ما يكون جوهر الإرادة الخيّرة ليس إنتاجها أو نجاحها، أو سهولة بلوغها الغرض المنشود. وإنما هو النيّة* الطيبة[1].

كما أن الإرادة الخيرة خيرة لا لما لها من آثار ونتائج بل لأنها خيرة بذاتها، أي كأنها جعلت لكي تكون جديرة بالتقدير وليس لكي تكون نافعة، فقد تعتبر في صورتها الخالصة متحررة من الميول والأهواء. ودورها الرئيسي إنما هو عملي محض فلا يمكن تعديها خارج هذا المجال العملي، والتي تحقق فيه أوامر القانون أو الواجب بواسطة العقل وتسييره، فليست الإرادة سوى عقل عملي[2]، ومن هنا يمكن أن يكون تعريف كانط التالي هو: الإرادة ملكة اختيار ذلك الفعل وحده الذي يعرف العقل مستقلا عن الميول والنوازع، أنه ضروري من العملية أي أنه خير[3].

ولقد ذهب كانط إلى أنه لابد في تأسيس الأخلاق من الصدور عن شيء، هو خير بإطلاق، بحيث يكون شرطا وسببا في كل قيمة أخلاقية، وليس هذا الشيء إلا ما سمّاه بالإرادة الخيرة[4]. إذن تعتبر الإرادة الخيرة شرطا ضروريا وسببا كافيا لتأسيس الأخلاق.

وبما أننا لاحظنا أن الإرادة الخيرة في نظر كانط هي المبدأ والأساس الوحيد للقيمة الأخلاقية هذا يعني أنها تمتلك جملة من الخصائص يمكن أن نستخلصها فيما يلي:

---

* **النيّة:** هي القصد إلى الفعل، أو هي عزم القلب على الشيء، توجهه إليها توجها تاما حتى يستقر عليه، والنيّة مرادفة للقصد. انظر جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج 2، ص 513.

[1] Joseph Vialatoux : **La morale de Kant**, P.U.F , Paris, 1963, p 17.

[2] إيمانويل كانط: **تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق**، د. س، ص 77.

[3] نفسه، ص 78.

[4] طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء ـ المغرب ـ ، 2000، ص 35.

- يجب أن تتحرر الإرادة من كل سلطة خارجية وكذا من إملاءات النزوات ونداءات الغريزة، وفي هذه الحال ستكون مستقلة بذاتها وأوامر العقل الذي يسيّرها حتى يمكن اعتبارها خيرة بحق.
- إنها كليّة وتكمن كليّتها في اتخاذها من ذاتها قانونا كليا، تتردد في صيغة لا تعمل إلا على قاعدة السلوك التي تستطيع من خلالها أن تزيد في الوقت نفسه أن تصبح قانونا شاملا[1].
- إنها غاية في ذاتها لا مجرد أداة أو وسيلة، وكأنها ليست مجعولة لكي تكون نافعة، بل لكي تكون جديرة بالتقدير.
- الصفة الأخيرة التي يمكن تمييزها في تعرّفنا على الإرادة الخيّرة هي كونها الخير الأسمى التي تحقق في ثباتها هذه الصفة أي أنها هي الخير في ذاتها خير أسمى وتؤدي في تبنيها إلى الخير الأسمى الذي يعتبر أحد الأفكار التي يصادر عليها العقل العملي[2].

والحديث عن الإرادة الخيرة يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن الواجب لأن ما يخلع على الإرادة الخيرة بصفة الخير ليس هو النتائج الخيرة التي تترتب عليها بل هو الطابع الإلزامي الذي يتسم به فعلنا حين يجيء مطابقا للقانون الأخلاقي[3]. والإرادة خير حسب كانط هي إرادة العمل بمقتضى الواجب، أي الواجب وحده دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيّتنا. فهي مستقلة استقلالا تاما. وتستمد ناموسها من ذاتها وحريتها من داخلها، فهي التي تعمل بمقتضى الواجب دون أي اعتبار آخر.

---

[1] جون كوتنغهام: **العقلانية**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحفاري، ط 1، حلب ـ سورية ـ ، 1997، ص 148.

[2] ايمانويل كانط: **تأسيس ميثافيزيقيا الأخلاق**، د. س، ص ص 79 ـ 82.

[3] مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، ط 2، القاهرة ـ مصر ـ ، 1999، ص 63.

الواجب الأخلاقي كأساس الإرادة الخيرة:

إن الحديث عن الإرادة الخيرة بقودنا بالضرورة إلى الحديث عن الواجب الأخلاقي الذي يعرف في صورته العامة أنّه الإلزام الذي يوجب على الإنسان الإقدام عليه من أي سلطة ويطلق على ما يجب فعله، ويمتنع تركه، أو على ما يكون فعله أولى من تركه[1]، ويعرف عند الفلاسفة الأخلاقيين، بأنه العمل الأخلاقي الذي يبعث على الإتيان به الضمير[2].

ـ الشخصية الأخلاقية عند كانط هي التي تلتزم الواجب ومن دون أي سلطة خارجية يخضع لها، فالواجب عند كانط هو ما يقرر وفقا لقاعدة، والقاعدة هي المبدأ الذاتي[3]، وبه يرتبط الفعل الأخلاقي الذي لا يضع اعتبارا لأي نتيجة قد تكون إثر التزام هذا الواجب، وهذا الواجب لا يتأسس إلا من خلال الإرادة، فالقيمة الخلقية لأي فعل من الأفعال تكمن أولا وقبل كل شيء في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل، فإن كانط يرى أن الواجب يتحدد وفقا للمبدأ الأول الصوري للإرادة دون أدنى اعتبار للرغبات أو الميول أو الغايات فالذي يحدد الإرادة ليس هو أي مضمون تجريبي بل هو الصورة الخالصة للقانون.

ومن خلال نظرية كانط الأخلاقية تجده قد جعل الواجب أساس هذه الإرادة الخيرة ذلك لأن هذه الإرادة لا تعمل هكذا مشرعة لأفعالنا إلا بناءً على نداء الواجب، وهذا يعني أن الإرادة الخيرة لا تخضع لأي قانون سوى قانون الواجب الأخلاقي، وهي لا تكون خيرة إلا أنها تفعل من أجل الواجب واحتراما له، وبذلك يكون الواجب هو أداء الفعل احتراما للقانون[4].

---

[1] جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج 2، ص 542.

[2] أحمد أمين: **كتاب الأخلاق**، دار الكتب المصرية، ط 3، القاهرة، 1931، ص 91.

[3] عبد الرحمن البدوي: **موسوعة الفلسفة**، م. س، ص 282.

[4] محمد مهران رشوان: **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الأخلاقية الغربية**، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط)، القاهرة، 1998، ص 162.

ـ لتوضيح طبيعة الإرادة الخيرة يستعين كانط بفكرة الواجب، ذلك لأن الإرادة التي تعمل وفقا للواجب هي إرادة خيرة، لكن كانط يفرق بين إرادة الله وإرادة الإنسان، فإن إرادة الله الخيرة لا تفعل إداء للواجب لأنه شيء يقهرها. أما الإنسان فإرادته الخيرة ليست كاملة لأنها تتفعل في ظروف تحد من فعاليتها، ولذا كانط إرادته الخيرة تعمل أداء للواجب لأنها ليست إرادة خيرة كاملة، ولهذا ينتهي كانط إلى القول بأن الإرادة الإنسانية الخيرة هي تلك التي تفعل وفقا للواجب.

ـ والسمات الرئيسية التي ينسبها كانط إلى الواجب ثلاثة:

أولا: أنه صوري محض بمعنى أنه تشريع كلي أو قاعدة شاملة لا صلة لها بتغيرات التجربة، فقيمة الواجب كامنة في صميم الواجب نفسه بغض النظر عن أية منفعة أو فائدة[1].

ثانيا: أنه منزه عن كل غرض، بمعنى أنه لا يطلب من أجل تحقيق أو بلوغ السعادة بل هو يطلب لذاته، فليست الأخلاق هي التي تعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة[2].

ثالثا: أنه قاعدة لا مشروطة للفعل، بمعنى أنه قانون سابق على كل تصور تجريبي فهو حكم أولي تأليفي، يمثل الواقعة الوحيدة للعقل العملي المحض، فهو كلي وضروري وغير مشروط، فالواجب (لا يقوم على) هنا يعني أنه لا يقوم على أي شيء آخر، أو يمكن إرجاعه إلى أي شيء آخر، مادام هو الدعامة التي يستند إليها كل حكم أخلاقي، فالإنسان لا يكون فاضلا لأنه يحاول إشباع رغباته أو سعادته، وإن كان عليه أن يفعل ذلك[3].

[1] مصطفى عبده: **فلسفة الأخلاق**، م. س، ص ص 64، 65.

[2] نفسه، ص 65.

[3] محمد مهران رشوان: **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الأخلاقية الغربية**، م. س، ص 163.

المطلب (3): الدراسة النقدية لنظرية القيمة الأخلاقية الكانطية:

تناول الكثير من المفكرين والفلاسفة مسألة القيم الأخلاقية وذلك لارتباطها بحياة الإنسان وسلوكه الذي يؤثر على طريقة تفكيره، لذلك احتلت دراسة مسألة القيم الأخلاقية مكانة مرموقة في حقل الفلسفة، مما أدّى إلى اعتبارها أنها ليست فرعا من فروع الفلسفة، بل أنها الفلسفة الأولى ذلك نظرا لاختراقها مختلف مجالات التفكير الفلسفي على مر العصور، وارتباطها بحياة الإنسان العمليّة، مما أصبحت النظرية الأخلاقية الكانطيّة موضوعا للدراسات والنقد، وذلك لأن لها الفضل ف بناء قيّم إنسانية عالمية وقيام مجتمع قائم على أساس التعايش والتسامح بين شعوب العالم، وذلك لها الفضل في إبراز أهمية الإرادة الخيرة والقانون الأخلاقي على مرّ تاريخ البشريّة، ولكن بالرغم من هذه القيمة الفلسفية والأخلاقية التي حققتها نظرية كانط الأخلاقية إلا أن الموقف الكانطي الأخلاقي في هذه النظرية لم يسلم من النقد وتعرض لهجومات وانتقادات ومن أبرز هذه الاعتراضات والانتقادات نجد:

شوبنهاور Schopenhawer (1788 ـ 1823):

هو تلميذ للفيلسوف العقلاني كانط ومن أهم الانتقادات التي وجهها شوبنهاور لأستاذه رفضا لنظرية الواجب الأخلاقي فهذه المصطلحات في نظره ليست فلسفية ولا أخلاقية بل هي لاهوتية، انحدرت إلينا من تشريع موسى، وحتى سلّمنا بأن الواجب مفهوم أخلاقي صرف فإن قول كانط بضرورة الخضوع للقانون هو قول غير معقول لأن العقل يلزمنا دائما بالبحث عن الحيثيات التي تسوغ للقانون أن يأمرنا[1].

في تأسيس كانط للقيم الأخلاقية يعترض شوبنهاور التزمت والصورية يقول: "إن الخطأ الأصلي الطي وقع فيه كانط هو أنّه ضمن أن وسعه تأسيس الأخلاق كلها على

[1] زكريا إبراهيم: **المشكلة الخلقية**، م. س، ص 180.

أسس صورية أوليّة سابقة عن التجربة، وهذا ما جعله يؤكد أن القانون الأخلاقي لا ينصب على مادة الأفعال بل على صورتها فقط ولكننا لسنا ندري كيف وقع من 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[1].

كما أننا نعرف 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 ولم يحدث، هذا الذي تحدده[2]"، وشوبنهاور يعترض على هذه العبارة الأخيرة ويقول أنه من يدرينا أن هناك بالفعل قوانين لا بد لنا من أن تخضع 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، بل إن كانط ليفترض منذ البداية أن هناك قوانين أخلاقية خالصة دون أن يضطلع بأي بحث تمهيدي يبرّر لنا فيه هذه القضية التي تحتمل المناقشة.

ـ يضيف شوبنهاور اعتراضات إلى النظرية القانونية الأخلاقية بحيث يقوم: "**سأقدّم إذن بعض الملاحظات العامة حول نظرته هذه، ونجد الأخطاء التي تطرّقنا لها في نقد العقل الخالص في نظريته القانونية كذلك، إلى درجة أن المرء قد يقدّم عنها محاكاة أو هجاءً ساخرًا**[3]". حاول شوبنهاور في هذه النظرية إبراز الأخطاء التي وقع فيها كانط، بحيث يريد كانط التفريق بين النظرية القانونية والأخلاق، أولا لم يرد اتباعها لتشريع القانون الإيجابي، لكنه ترك مفهوم القانون يوجد بطريقة مسبقة خالصة في ذاته، ويعتبر هذا غير ممكن لأي

[1] ركزيا إبراهيم: المشكلة الخلقية، م. س ص 180.

[2] نفسه، ص 179.

[3] أرثور شوبنهاور: **نقد الفلسفة الكانطية**، ترجمة حميد لشهب، دار جداول، ط 1، لبنان، 2014، ص 211.

سلوك، وباستثناء أهميته الأخلاقية والعلاقات النفسية مع الآخرين، وبغض النظر عن عامل الإجبارية الخارجية له، لا يسمح بأي رأي آخر.

ـ إن الإرادة الخيرة التي يجعلها كانط دعامة القيم الأخلاقية وأساسها الأول، يعطيها الصلاحية المطلقة والاستقلال التام في تشريعها لأفعالنا الأخلاقية دون اعتبار للنتائج التي يمكن أن تنجم عنها أو الظروف المحيطة بها، فهي تتصرف بلا أسباب أو غايات وكأنها فوق قوانين العلية، فإذا 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 تاما من كل اهتمام أو وازع أو باعث[1].

ثم إن ادعاء كانط حول الخير الأسمى كوحدة ضرورية بين الفضيلة والسعادة فإن شوبنهاور يرى أنه لم يتعمّق في المعنى الحقيقي للجزاء بين الفضيلة والسعادة، بأنه لم يتعمق في المعنى الحقيقي للجزاء الأخلاقي للسلوك، بل اعتبر أهمية الواحدة منهما كأهمية الأخرى، ولهذا يقرّ شوبنهاور على أنه هنا لامسنا مشكلا أخلاقيا يكمن في كون مفهوم الأهمية الذي يعدّ هنا المقياس، يفترض أخلاقا معينة كمقياس له، يعني لا يسمح الانطلاق من المفهوم في ذاته[2]، إضافة إلى ذلك فيما يتعلق بطبيعة الإرادة التي تكمن في ماهية الأخلاق والخير الأسمى ومع ذلك ربما يكون مخطئا في زعمه أن معيار مطلوب لتقرير ما هي الأفعال صائبة والأفعال الخاطئة ينبغي أن يوجد أي شيء غير النتائج التي يمكن أن تنبئنا بها نتيجة الفعل.

[1] زكريا إبراهيم: **المشكلة الخلقية**، م. س، ص 184.

[2] أرثور شوبنهاور: **نقد الفلسفة الكانطية**، م. س، ص 211.

نيتشة (1844 ـ 1900):

إن نظرة نيتشة إلى كانط نظرة مزدوجة فهو من جهة يشير إلى المنزلة العظيمة ومن جهة أخرى ينقده ويزدريه وإذا عدنا إلى هذه الأخيرة فإننا نجد أن نيتشة يرفض الأخلاق الكانطية التي تمثل إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق الفلسفية في العصر الحديث ويعتبرها زائفة وسلبية ويتجه نيتشة في نقده للأخلاق الكانطية أول ما يتجه إليه فحص أساسها ونعني به الأمر المطلق أو الأمر القطعي الذي يقول عنه في كتابه العلم المرح "**وها أنتم أولا تعجبون بالأمر المطلق في داخلكم بمثابة حكمكم الأخلاقي المزعوم هذا؟ وبمطلقية الإحساس بأنه لمن الأنانية حقا ان يشعر الواحد بحكمه الخاص كقانون كوني إنها أنانية عمياء خسيسة لأنها تكشف بأنك لم تجد لنفسك بعد وأنك لم تخلق لنفسك مثلا شخصيا محضا**".

ويمكن 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 مما يعني أن واجبتنا فعلية، يعترض نيتشة على هذا الفهم ويوجه نقده لفكرة الأمر المطلق، مؤكدا أن كانط معجب بالأمر المطلق في داخله والحقيقة أن ليس هناك أفعال متطابقة أبدا، لأن كل فعل يتم بطريقة فريدة، ولا يمكن الاهتداء إليه ثانية، فلماذا هذه الرغبة الكانطية في تحويل الناس إلى قطيع وتهجيتهم[1].

هذا ويمتد نقد نيتشة إلى عنصر آخر من عناصر فلسفة كانط الأخلاقية ونعني به قيمة العمل الأخلاقي فقد كان كانط في نظر نيتشة مسؤولا على انقلاب خطير في القيم الأخلاقية عن طريق تحويل القيمة الأساسية للعمل من نتائجه إلى أسبابه أي تحويل قيمة العمل إلى قيمة النيّة، يقول نيتشة خلال أطوار مرحلة ما قبل التاريخ الإنساني أي مرحلة ما

[1] بن حجية عبد الحليم: **قيّم الأخلاقية بين المطلق والنسبية**، م. س، ص 102.

قبل التاريخ كانت قيمة أو عدم قيمة عمل تأتي من نتائج هذا العمل... وكانت تلك هي الفضيلة، فضيلة النجاح أو الفشل التي تجعل الناس يحكمون على عمل بالجودة أو الرداءة ... ولكن دفعة واحدة بدت في تباشير سيطرة الخرافة الجديدة والقاتلة، سيطرة التأويل الضيق تشرق في الأفق.... أن أصل العمل نسب النيّة التي كان ينبثق عنها واتفق على أن قيمة العمل تكمن في قيمة النيّة وهكذا صارت النيّة تشمل سبب العمل وما قبل تاريخه[1].

إن تحليل نيتشة للنقد الكانطي قاده إلى الاعتقاد بان هذا النقد ليس نقدا على الإطلاق إذ لم يحدث كما يقول دولور أن رأينا من قبل نقدا كليا أكثر تسامحا أو نقد أكثر احتراما[2].

ولم يحدث أن رأينا من قبل نقد للعقل بواسطة العقل أي جعل العقل المحكمة والمتهم في نفس الوقت، أو تشكيله كقاص أو طرف حاكم ومحكوم[3].

فنقد نيتشة لكانط بمقولته التي ذكرها في كتابه ما وراء الخير والشر "**تقول صراحة كانط ذلك العجوز الذي يجرنا برأيه المتكلف المحتشم إلى ما وراء الشعاب الجدلية يا لها ما تمثيلية تجعلنا نبتسم ونحن نراقب أخلاق الوعاظ العجائز وهي تؤدي حيّلها اللطيفة**".

فريديريش هيغل (1770 ـ 1831):

يعدّ هيغل من بين الفلاسفة الذين انطلقت فلسفته من تعاليم كانط ولكن في الواقع نجد انتقادات قد أبداها هذا الأخير حاول من خلالها تقديم اعتراضات حول نظرية كانط الأخلاقية، إلا أن الأخلاق وفق هيغل تعتبر استنتاج لا حكم، أي ليس بحثا عما يجب أن يكون عكس كانط الذي يعتبرها أحكاما عقلية تحكمها الحرية والواجب والإرادة الخيرة،

[1] جيل دولوز: **نيتشة والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، الكؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، (د. ط)، بيروت ـ لبنان ـ ، 1983، ص ص 117، 118.

[2] نفسه، ص 115.

[3] نفسه، ص 117.

فالأخلاق ليست بما يجب بل بما هو واقعي وما هو كائن عن طريق فهمه ديالكتيكيا ومعرفة عقلانيتها، فالأخلاق وفق هيغل تختلف عن الأخلاق الكانطية، لأنها حسب هذا الأخير ـ كانط ـ هي ذاتية تخضع لمعيار صوري، أي أن لها علاقة مع مبدأ الفعل أو مطابقة للقانون الأخلاقي، أما وفق هيغل فإن الأخلاق هي موضوعية مكتسبة من المجتمع، ولكنه يوافق كانط بعض الشيء وليس كثيرا في فكرة الاستقلال الذاتي حين يصل إليه الإنسان عن طريق عيشه مع القانون ولا بد من تلقيه من الخارج، فإن هذا يوصله إلى التحرر الذاتي ويسيطر على أهوائه وبالتالي إلى استقلاله الذاتي[1].

كما نجد أن هيغل يرفض النقد الكانطي ويعتبره مجرد منحى ذاتي في المعرفة ويعيد الاعتبار إلى الأبعاد والمهام التي طلقها كانط وتخلى عنها على غرار إمكانية معرفة الشيء في ذاته والوصول إلى المعرفة المطلقة وبلوغ مرحلة الوعي بالذات وتحقيق التصالح بين الحرية والطبيعة وبين الدين والفلسفة والفن في الروح المطلق، فالنقد عند هيغل ليس ظاهرا حقيقة في فلسفته إلا أن هذا الأخير يعدد من مواقع تواجده في فلسفته وداخل منهجه في تاريخ الفلسفة ويربطه "بالريبية" ويضع له تسميات مختلفة مثل التضاد والتناقض وشغل النفي والنقض والتجاوز من أجل الاستيعاب والتلاحم والدمج والتنسيق والشمول والعقلنة[2].

ويقول هيغل ناقدا كانط في كتابه فلسفة الروح: "الأخلاق إذن تعتمد على إرادتنا للكلي والعقلي تبعا له، فالسلوك الخير هو سلوك العاقل، لكن هذا القول لا يعطينا سوى قاعدة مجردة وفارغة لأنه لا يزوّدنا بأية إجابات عن السؤال الثاني: ما هي الأفعال العقلية والكلية؟ وما هي الغايات العاقلة حين رأى أن ما هو جوهري للعقل الخلقي هو كليته ومن هنا كان معيار الفعل الخلقي عنده قابلية لأن يتشكل في صبغة قانون عام لكن ذلك لا يعني سوى أن

[1] يوسف السعدي: **الأخلاق الكانطية وفق الرؤية الهيغلية**، مجلة الحوار المتمدن، محور الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع، ع 3693، أفريل 2017، ص 20.

[2] إنصاف دبش: **النظرية الأخلاقية الكانطية ـ دراسة تحليلية نقدية ـ**، مذكرة ماستر، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة، 2017، ص 82.

الاتساق المنطقي في الفعل هو معيار الخيرية والاتساق المنطقي أو مراعاة قانون الهوية، والتناقض هو أعلى فكرة، يمكن لكانط تشكيلها عن العقل، هو هوية المحض وانعدام التناقض وهما قانونا الفهم ومن هنا فإنك حين تسلك سلوكا غير متناقض فإنك عند كانط تسلك سلوكا عاقلا وهذا هو السلوك الأخلاقي... لكن كانط لم يذهب قط أبعد من ذلك أعني أبعد من الاتساق المحض، فلا شيء جديد يمكن أن يظهر منه، ومن هنا كان من المستحيل أن تستنبط من مبادئه أية واجبات إيجابية أو تعرف ما هي الأفعال العقلية أو الخلقية...[1].

إذن يمكننا أن نخلص إلى أنّ فلسفة كانط الأخلاقية تبقى رائدًا من رواد الفلسفة الأخلاقية في عصره، وهذا نتيجة أفكاره، وأبعادها الإنسانية البحتة، فالغاية القصوى لمشروعه الأخلاقي هي إعادة الاعتبار للإنسان في حدّ ذاته بعيدا عن كل الاعتبارات، كل هذا جعل من فكر كانط الأخلاقي تاج فوق رؤوس الفلاسفة والمفكرين، وأصبحت فلسفته الأخلاقية أرضية خصبة للبحث في مختلف القيّم الإنسانية في عصرنا المعاصر.

[1] زلثر ستيس: **هيغل، فلسفة الروح**، ج 2، ترجمة د: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 3، بيروت - لبنان - ،(د. س)، ص 89.

الفصل الثالث:

الفكر العربي المعاصر والفلسفة الكانطية تأثرا وتأثيرا.

المبحث الأول: بوادر بروز الفلسفة الكانطية عند العرب.

المطلب (1): عوامل ظهور الفلسفة الكانطية في الفكر العربي المعاصر.

1 ـ السبب السياسي.

2 ـ السبب الفكري والديني.

المطلب (2): بدايات التعرف على الفلسفة الكانطية.

المطلب (3): الترجمة اللغوية للفلسفية الكانطية.

المبحث الثاني: فلسفة كانط التنويرية وأثرها على الفكر العربي المعاصر.

المطلب (1): الدراسات العربية وتأثرها بالفلسفة الكانطية.

المطلب (2): من الإشراق العرفاني إلى التنوير العقلاني.

يمثل حضور فلسفة كانط في الفكر العربي المعاصر ظاهرة متميزة حيث تمتلك هذه الفلسفة العقلانية النقدية المنفتحة قدرة على إثارة الفكر وتوليد الأفكار، بحيث يصبح التفاعل معها واستلهامها منبعا خصبا للمفكرين والفلاسفة العرب لطرح الأسئلة ومناقشة القضايا الهامة وايجاد رؤى فلسفية متميزة انطلاقا من المشكلات التي قدمتها الفلسفة النقدية والحلول التي اقترحت وذلك منذ بداية التعرف، فنحن يهمنا في هذه الدراسة التي لا نستطيع أن ندعي بحال أنها تقدم رصدا شاملا لكيفية تلقي الفلسفة الكانطية ككل في العربية، بل تكتفي بمناقشة بعض المحاولات التي انطلقت من فلسفة كانط لمناقشة القضايا العربية المختلفة كالنظر في التراث والدعوة للعقل، والحرية والنقد والتنوير، ومن هنا نتساءل حول العوامل والأسباب التي ساهمت في بروز الفلسفة الكانطية عند العرب؟ وفيما تتجلى البدايات الأولى للفلسفة الكانطية؟ وما مدى تأثر العرب بالفكر الكانطي ؟ وفيما ساهمت الفلسفة الكانطية في نمو الفكر العربي؟

المبحث الأول: بوادر بروز الفلسفة الكانطية عند العرب.

المطلب (1): عوامل ظهور الفلسفة الكانطية في الفكر العربي المعاصر.

1 ـ السبب السياسي:

كانت هناك ظروف سياسية بعينها ساعدت على ذلك وعلى رأسها إخفاق ثورة 1848 في ألمانيا*، وكان من بين أهم نتائج هذا الإخفاق أبعاد القضايا السياسية والاجتماعية من مقررات الجامعة، كما تم تضييق الخناق على جيوش الفلسفة التطبيقية والسياسية ونقد الثقافة.

* تسمى أيضا بثورة مارس، وهي جزء من ثورات 1848 التي اندلعت في العديد من بلدان أوروبا فيما يخص ألمانيا التي كانت دويلاتها منظمة في شكل اتحاد كانت هناك سلسلة من الاحتجاجات والتمردات غير المنسقة بإحكام، فقد حدث نوع من الثورة المصادرة عام 1849، قضى على الثورة الأصلية للعام الذي تبعه بالقوة العسكرية بمشاركة القوات النمساوية.

هناك عامل آخر كان حاسما في ظهور الكانطية الجديدة، يتمثل في المحاجات المادية في السنوات التالية على عام 1854، بحيث فرض على ممثلي مختلف الاتجاهات الفلسفية في الجامعات الاعتراف بالمسيحية كإيديولوجيا مؤسِّسة للدولة أو التصريح العلني بالانتماء إلى تصور رمادي للعالم، وكان الأمر أسهل آنذاك على كل فيلسوف ربط حباله بحبال الفلسفة الكانطية، بالاعتماد على الإرث الذي خلفه كانط في ميدان فلسفة الدين، وبالخصوص عدم معاداته للدين على الأقل علانية وصراحة، بل حاول في مواضع مختلفة من فكره توضيح كون عالم التجربة في العلوم ليس هو عالم الدين، لاختلافٍ في الموضوع والمنهج[1].

كانت نتيجة الضغوط السياسية لعام 1850 هو انفصال مفكري الرأي العام عن المتخصصين الأكاديميين في الجامعات، استمر الأولون في نضالهم في إطار نقد ثقافي عام للأوضاع واهتموا بالإشكاليات السياسية والفلسفة التطبيقية، في حين انسحب الأخيرين من مناقشة هذه المواضيع[2].

2 ـ السبب الفكري الديني:

كما أشرنا إلى ذلك باقتضاب في مستهل حديثنا في هذه النقطة، فإن ما شجع على الرجوع إلى كانط هو موقفه الفلسفي الإيجابي من العلوم الطبيعية المبللة بنوع من إدخال روح للطبيعة ليست فيها، ليسقط في الكثير من الأوقات في فلسفة طبيعية تأملية، تتماشى وروح الرومنطقية المثالية، أكثر من هذا فهم كانط في بدايات الاهتمام من طرف الكانطيين الجدد كمؤسس لنظرية معرفية في العلوم، ولربما لم يكن من قبيل الصدفة أن هيلمولتز

[1] لشهب حميدة: **الكانطية الجديدة رؤية تحليلية نقدية لمفهومها ومدارسها، سلسلة مصطلحات معاصرة**، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ ، 2019، ص 18.

[2] نفسه، ص ص 18، 19.

Helmhotlez سالف الذكر، أحد أهم العلماء الطبيعيين في ذلك الوقت كان من بين من اهتم بكانط وشجع بذلك بقصد أو بدون قصد على تنامي الاهتمام بما خلفه كانط[1].

قبيل ظهور الكانطية الجديدة، وبعد انتهاء الهيغلية، انتشرت كما قلنا اتجاهات طبيعية ومادية قلبت النسق الهيغلي رأسا على عقب، لكنها لم ترق إلى دقة وعمق الكانطية، وبالخصوص في أهم شيء كان يشغل الفكر آنذاك: علاقة العلم بالدين، أو محاولة القضاء على الدين باسم العلم أو السياسة ذلك أن كانط أكد في أكثر من موضع بأن المرء لا يمكنه لا في الفلسفة النظرية ولا في الفلسفة التطبيقية، فهم المعرفة والسلوك الأخلاقي انطلاقا من موقع العلوم الطبيعية، لهذا السبب ميّز بين ميدان المعرفة والميدان الديني ـ الأخلاقي، وبهذا فُهم موقفه كبديل عن المثالية الذاتية وعن المادية. من هنا وطدت الكانطية بوعي أو بدون وعي الميول التي أصبحت في ذلك واضحة أكثر فأكثر والمتمثلة في القبول بتقدم العلوم ورفض المادية[2].

يمكن القول عموما بأن ما شجع على ازدهار الكانطية الجديدة بعد 1870 هو أيضا المناخ السياسي ـ الفكري، وبالخصوص ما وُرث عن كانط فيما يخص موقفه المتعلق بالتمييز بين العلم والتصور أو التمثل العامي للعالم، وبهدا فإنه لم يطور فقط طريقة ممتازة للعلوم الطبيعية، بل وضح بأن هذه العلوم لا تمس بأيّ طريقة من الطرق تصوّراتنا الدينية والأخلاقية.

المطلب (2): بدايات التعرف على الفلسفة الكانطية.

لقد استقبل العرب كانط والفلسفة الكانطية منذ العقود الأولى للقرن العشرين عبر وسائط ثلاث هي: دروس الجامعة المصرية القديمة، والترجمات، والدراسات والمؤلفات

[1] لشهب حميدة: **الكانطية الجديدة رؤية تحليلية نقدية لمفهومها ومدارسها، سلسلة مصطلحات معاصرة**، م. س، ص 18.

[2] نفسه، ص 21.

العربية حوله، والدروس الجامعية في البداية الأولى وعن طريقها يمكن أن نتعرف إلى اتجاهات المفكرين والمثقفين العرب في التعامل مع الفلسفة النقدية لذلك نتعرف إلى القضايا التي شغلوا بها في هذه الفلسفة[1].

1 ـ خصص أستاذ الفلسفة الاسباني الكونت دي غلارزا عاما جامعيا لدراسة الأخلاق عند كانط في محاضراته بالجامعة الأهلية في مصر، وهي محاضرات لها أهميتها لسببين: أولا لأنها تكاد أن تقدم لنا ترجمة شبه حرفية لنص من أهم نصوص كانط الأخلاقية، وهو "نقد العقل العملي" والثاني تأثير غلارزا الكبير في المثقفين العرب الذين تتلمذوا عليه أمثال: جرجي زيدان وزكي مبارك ومي زيادة وكذلك أساتذة الفلسفة: عثمان أمين وتوفيق الطويل*.

يتناول غلارزا فلسفة كانط، عام 1919/ 1920، في محاضرات الأخلاق، وبعد أن يذكر الاشارات المكتبية مصادر الدراسة، كتب كانط المختلفة بالألمانية ثم الفرنسية والانجليزية، وبعض الكتب عنه خاصة كتاب اميل بوترو وكتاب دلبوس، فقد استخدم غلارزا يرجع إلى كونه لأول مرة يقدم في اللغة العربية نصا فلسفيا من الألمانية مباشرة فكان له تأثير كبير لدى الأساتذة المصريين من ذوي الاتجاهات المثالية في المعرفة والأخلاق[2].

2 ـ كما تكشف هذه الفترة فترة العقدين الأولين من القرن العشرين عن ترجمة مجهولة لأحد كتب كانط قدمها الشيخ الحكيم الطنطاوي جوهري، عن الترجمة الانجليزية للسيدة أنيت شيرتون* حين طلبت منه مجلة "النهضة النسائية" أن يكتب عدة مقالات فيها، ويخبرنا

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية: **كانط وأنطولوجيا العصر، الفكر المعاصر سلسلة أوراق فلسفية**، دار الفارابي، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ ، 2010، ص 16.

* انظر الملف الذي خصصته "أوراق فلسفية" والدراسات التي قدمها عدد من الأساتذة المصريين والأسباب من غلارزا العدد 22 القاهرة، 2009.

[2] الكونت دي غلارزا: **محاضرات في الفلسفة العامة**، "تحرير د. أحمد عبد الحليم عطبة" دار الثقافة العربية، القاهرة ـ مصر ـ 2001، ص ص 81 ـ 86.

* انظر الشيخ الطنطاوي جوهري: ترجمة كتاب "التربية" لكانط في دراستنا: "الدرس الفلسفي في مصر"، دار قباء، القاهرة، 2002.

جوهري الذي قام بالتدريس في الجامعة المصرية أنه لم يجد أشرف ولا أجمل من موضوع يفصل تربية الطفل في مهده ويصلحه في طفولته ويصقله في شبابه أكمل من كتاب ألفه الفيلسوف الألماني كانط[1].

3 ـ وبالإضافة إلى هذه الترجمات الأولى فقد نشرت الصحف والمجلات عددا من المقالات تعرّف بالفيلسوف وأفكاره، وتلك هي الوسيلة الثانية التي قدّم بها كانط للعربية حيث كتب عباس محمود العقاد عند ايمانويل كانط مقالين في جريدة البلاغ مايو 1924، وكتب إبراهيم حداد في العدد الرابع عشر من مجلة "العصور" في عام 1928، عند ايمانويل كانط "أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر" مؤكدا أهمية العقل وتشديده على الإيمان الديني أن فلسفة كانط عاصفة فكرية مرت أمام مخيلتي فالتقطتها ودوّنتها لما أكنّ لمكانة كانط من الاحترام. كما كتب حنا خباز فصلا عن كانط في كتابه "فلاسفة الأنوار"، وكذلك زمي نجيب محمود في الفترة المبكرة من حياته في كتابه "قصة الفلسفة"، وإن كان هناك تأثير بالغ عليه في أول أعماله الهامة: "الجبر الذاتي" الذي جعل منه في هذا العمل فيلسوفا كانطيًّا[2].

ونشير من الأعمال الحديثة عن كانط إلى دراسات أكاديمية مثل:

- رسالة ماجستير بعنوان: "مفهوم التجربة عند كانط" للباحث كامل خليل بكلية الآداب جامعة عين شمس، أوضح فيها أن كانط وسبق وأن اعلن أن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة فإنه أيضا أعلن أن التجربة لا تحدد بذاتها، ومن ثمّ فإن التجربة غير ممكنة بدون تصوّرات العقل الأولية، وما يحدد التجربة لابد وأن يوجد بالضرورة خارجها[3].

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية: **الدرس الفلسفي عند الطنطاوي جوهري**، مجلة مسلم المعاصر، العدد 690، 1998، almuslimalmuaser.org

[2] أحمد عبد الحليم عطية: **كانط وانطولوجيا العصر**، م. س، ص ص 18، 19.

[3] نفسه، ص 20.

- رسالة ماجستير بعنوان: مشكلة الميثافيزيقيا" بين كانط وهيوم، للباحث محمد عثمان عبد العليم بكلية الآداب بجامعة القاهرة حاول فيها أن يقرأ فلسفة هيوم من خلال فلسفة كانط.
- رسالة دكتوراه بعنوان: "الدين بين كانط وهيغل" للباحث محمد عثمان عبد العليم بكلية الآداب بجامعة القاهرة، أوضح فيها أن الدين الذي يحاول كانط أن يؤسسه هو الدين العقلي، حتى وإن أعلن كانط أنه ألغى المعرفة ليفسح المجال للإيمان.

وكتاب محسن الخواني "منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت" دار الحوار سوريا، وأم الزين بنشيخة "كانط راهنا" ومحمد عثمان الخشب: "فليفة الدين في ضوء جديد للنقدية الكانطية" القاهرة 1994، وبعض الدراسات في الدوريات العربية مثل دراسة عبد القادر بشتة: "الإدراك والتجربة عند كانط"، وتوفيق الشريف: "الموضوع والوجود عند كانط" مجلة الجمعية الفلسفية التونسية نوفمبر 1984، و"مشروع السلم الدائمة" المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عام 1995، ومصطفى كاك: "كانط ومسألة تعليم الفلسفة فكر ونقد" أكتوبر 1998، وموسى وهبة "إمكان الميثافيزيقيا أو نقد الحاجة إلى كانط"، عالم الفكر الكويت، المجلد 63 سبتمبر 2003، أيضا فتحي المكسيني "الفيلسوف والامبراطورية أو في كانطية الإنسان الأخير" "الفكر العربي المعاصر" عدد 130 عام 2004، وأحمد عبد الحليم عطية: "كانط وما بعد الحداثة، أوراق فلسفية" العدد 11 والعدد كله مخصص لكانط[1].

المطلب (3): الترجمة اللغوية للفلسفية الكانطية.

بحكم أن اللغة هي الحاوي بامتياز لأفكارنا، فكانت اللغة الألمانية في ثباتها السيميائي النفسي والتاريخي حاملة لفكر كانط وكانت الترجمة إلى العربية سبيل الولوج إلى تلافيق هذا الفكر، فأقبل المفكرون العرب على الترجمة مثلما أقبل أجدادهم في العصر

[1] أحمد عبد الحليم، م. س، ص 21.

العباسي، على نقل كتب اليونان*، من دون أن يكون الحافز ذهبا، لأن الرهان في هذه المرة أكبر من كل حافز مادي، هو رهان الوجود والتواجد ضمن المنظومة الفكرية في الخريطة الكونية للإنسان المعاصر، فترجموا أهم كتب كانط النقدية منها في العقل والعمل والحكم والأخلاقية في فلسفة التربية والتاريخ والسياسة:

ففي الفلسفة النظرية أقبلت الكاتبة "نازلي إسماعيل" على ترجمة كتاب المبادئ سنة 1968 انطلاقا من الفرنسية ثم رجوعا إلى ألمانية عبد الرحمن بدوي الذي راجع هذا العمل والذي انتقده بعنف "فؤاد زكريا"، كما وجدت ترجمتين أساسيتين لـ "نقد العقل الخالص": الأولى تلك التي أنجزها أحمد شيبان سنة 1965 الذي استعمل النص الإنجليزي، والثانية التي أنجزها موسى وهبة وهي ترجمة جديدة من النص الألماني[1].

فيما يتعلق بـ "نقد العقل العملي" فهناك ترجمتان أساسيتان الأولى تلك التي أنجزها الكونت الإسباني Dejiarsa، هذا المفكر الذي وهب جامعة القاهرة سلسلة من الدروس في شكل مخطوطات ما بين 1919 ـ 1920 حول الفلسفة الاخلاقية لكانط، والتي تظهر في نهاية المطاف كنقلة شبه أدبية للنص الكانطي والثانية في سنة 1966 أين قدم الشيباني ترجمة لنفس النص[2].

وفي التربية والتاريخ والسياسة، ترجم الطنطاوي سنة 1924 "تفكير حول التربية "Réflexion l'éducation" وقد حظي "مشروع السلم الدائم" بثلاث ترجمات، الأولى: من طرف فكرت أمين سنة 1952، والثانية أنجزها نبيل الكوري سنة 1985، أما الثالثة فقام بها

* كان الخليفة المأمون يشجع على ترجمة كتب الفلسفة، فيعطي كل من يترجم كتابا فلسفيا وزنه ذهبا.

[1] ترجمة موسى وهبة من النص الألماني سنة 1787 نشرت من طرف مركز الإنماء القومي (د. ت)

[2] المكتبة الوطنية بالقاهرة وفيما يتعلق بالشيباني، دار اليقظة، القاهرة، 1966.

علال بوعزيز سنة 1966[1]، وأخيرا تحصلنا على ترجمة "نقد ملكة الحكم" منجزة من طرف غانم هنا سنة 2005.

ويبدو من خلال هذا المسح التاريخي لما أنجز من ترجمات لمؤلفات كانط، أن الترجمة في بدايتها اتجهت إلى ما هو أخلاقي وتربوي في مؤلفات كانط بدءًا ثم بعد ذلك التي كتبه النقدية، وفي هذا التوجه يتجلى الهاجس الأخلاقي في الفكر الفلسفي العربي الذي بدأ يستشكل الكثير من المفاهيم، والتصورات الموروثة في مرجعيته الأخلاقية والتي كثيرا ما تعامل معها بسلطة الموروث لا بسلطة العقل، فراح يترجم النصوص الكانطية عله يجد ضالته في مضامينها، فكانت الترجمة نتيجة ذلك ضرورة استراتيجية لمواجهة الراهن الفكري العربي أكثر منها ضرورة معرفية.

المبحث الثاني: فلسفة كانط التنويرية وأثرها على الفكر العربي المعاصر.

المطلب (1): الدراسات العربية وتأثرها بالفلسفة الكانطية:

لم يكتف المنشغلون بالفلسفة في العالم العربي بترجمة كتب كانط، بل درسوا وعلقوا وألّفوا الكثير انطلاقا من النصوص الكانطية، التي كانت بمثابة الأداة المنهجية لتفكيك ودراسة ومقاربة الواقع الفكري في العالم العربي في غضون القرن العشرين، من منظور عربي لـ "الأنا" المختلف عن البناء الفكري والتاريخي والسوسيولوجي لفكر كانط وقد يكون من الصعب ملاحقة آخر ما ألف حول كانط إلا أننا ـ لضرورات منهجية نكتفي بذكر أبزر المنشغلين على كانط:

[1] المكتبة الوطنية بالقاهرة، م. س.

أ ـ في الفلسفة النظرية:

أولا: زكريا إبراهيم: الذي ألّف سنة 1963، كتابا عنوانه: "كانط وفلسفة النقد" أين اعتبر الفلسفة النقدية الكانطية بمثابة "عقلانية جديدة مفتوحة"، وهي في نظره منهج أكثر منها اعتقاد ثابت، كما بيّن للنقد دورا مزدوجا: تأسيس العلم في مقابل التيار التجريبي ودورًا في انقاذ الميتافيزيقيا ضد الميتافيزيقيين أنفسهم[1].

يؤكد زكريا إبراهيم على ابستمولوجية كانط، ويفيض في عرض نظرية المعرفة منبها إلى أهمية النقد عند كانط، ويشيد بالفلسفة النقدية وما يمكن أن نستفيده من فلسفة كان مثل: تعلم النزاهة الفكرية واكتساح روح الدقة المنطقية، والتزود بالقدرة على التفكير الفلسفي السليم، ومن هنا فهيهات لأي تفكير معاصر أن يتخطى كانط، فأي رفض للفلسفة النقدية أو دحض بعض آرائها لا يعني أننا قد استطعنا بالفعل أن نتجاوز هذه الفلسفة أو أن نتخطاها تماما[2].

إننا مازلنا حتى اليوم نشاهد اهتماما كبيرا بالعودة إلى كانط من أجل إعادة تأويل مذهبه أو العمل على إعادة النظر في فلسفته، وهذا الاهتمام دليل على خصوبة الفلسفة النقدية، ويحدد زكرياء إبراهيم هدفه في بداية عمله وهو يتمثل في "الكشف عن الجوانب الحية من تفكير هذا العملاق"[3].

إن فهم النقد الكانطي يقتضي كما كتب زكرياء إبراهيم في تصديره للطبعة الثانية من كتابه ربط الفلسفة الكانطية بما عداها من الفلسفات الحديثة التي تقدمت عليها من ناحية أخرى تبيّن العناصر الجديدة في الثورة الكوبرنيكية الكانطية على نحو ما عبر عنها صاحبها

---

[1] خيري عماري: **التجليات الكانطية في الفكر الأخلاقي ـ العصر العربي ـ** مجلة التربية والابستمولوجيا، مجلد 2، عدد 1، المدرسة العليا ببوزريعة، ديسمبر 2011، ص 5.

[2] زكرياء إبراهيم: **كانط والفلسفة النقدية**، مكتبة مصر، (د. ط)، القاهرة ـ مصر ـ ، (د. ت)، ص 14.

[3] نفسه، ص 15.

حين أراد للكون كله أن يدور حول الإنسان[1]، وهو يتوقف في هذه الطبعة ليعرض بالتفصيل المآخذ التي وجهت للفلسفة النقدية، ويبين أن مهمّة الفلسفة الكانطية مزدوجة فهو من ناحية يريد أن يبرر العلم الذي استهدف لخطر جسيم من جانب الفلسفة التجريبية ثم هو يريد أن ينتقد الميثافيزيقيا من الميثافيزيقيين أنفسهم، فبهذا يسعى إبراهيم التي أقامه ضرب من "الوصال الفكري" مع صاحب هذه الفلسفة النقدية المفتوحة، وذلك انطلاقا من فهم هذه الفلسفة باعتبار أن أعماقها توضح أن لدة صاحبها شعورا عميقا بعدم كفاية المعرفة النظرية، فالحق أن كانط قد كرّس جانبا كبيرا من جهده النقدي لكي يبيّن لنا أن شرعية العلم لا تعني أن يكشف لنا عن الطبيعة الأساسية للواقع أو الحقيقة الدفينة لعالم الأشياء في ذاتها، ومعنى هذا أن العلم لا يخرج عن كونه دراسة إنسانية مشروطة ببعض الشروط المعرفة الإنسانية[2].

ثانيا: صادق جلال العظم: الذي أنتج عدة دراسات بالعربية (بالإضافة إلى تأليفه باللغة الإنجليزية" والتي تناولت بالخصوص "الزمان والمكان الكانطيين"، وانطلاقا من ذلك أصدر سنة 1964 مقالا بعنوان: "تصورات الزمان في الفلسفة الكانطية" الذي عالج من خلاله "الزمن النقدي" ونظرية السماء، وفي كتابه الفلسفة الغربية المعاصرة" 1966 أفرد فصلا حول المكان عند كانط الذي هو تكملة للعمل الأول، وفي 1967 اتجه للاشتغال فقط على التصوّرات الكانطية للزمان في المرحلة السابقة للنقد[3].

فقد شغل صادق جلال العظم مبكرا بالفلسفة الكانطية، خاصة بعد سفره إلى الولايات المتحدة للدراسة في جامعة بيل 1975، حيث اتخذ من فلسفة الزمان عند كانط موضوعا للدكتوراه، وصدر الجزء الأول من عمله عن المكتبة الفلسفية بنيويورك 1967، وقدّم الجزء الثاني بالإنجليزية 1969، وقد أصدر عددا من الدراسات حول هذه الفلسفة العربية منها:

[1] زكرياء إبراهيم: **كانط والفلسفة النقدية**، م. س، ، ص 8.

[2] أحمد عبد الحليم عطية: **كانط وانطولوجيا العصر**، م. س، ص 31.

[3] المجلة العربية (أوراق فلسفية)، م. س، ص 31.

نظريات الزمان في فلسفة كانط"، مجلة "المجلة"، القاهرة يونيو 1964، ونظريات الزمان المبكرة في فلسفة كانط، المرحلة ما قبل النقدية "الجامعة الأمريكية" بيروت 1967، كما نشر دراسة أخرى في كتابه "دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة"*.

ويتضح موقفه من فلسفة كانط في المحاورة الأولى من كتابه "دفاعا عن المادية والتاريخ"، وهو مداخلة نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، يتناول فيها على شكل حوار طويل أبرز مشكلات هذا التاريخ ورموزه وتياراته بالمناقشة والنقد والتقييم فيرى فيه أن كانط آخر الديكارتيين العظام والجديين[1].

ثالثا: عبد القادر باشطة:

يقدم عبد القادر باشطة فلسفة كانط في دراساته المتعددة مثل دراسته المشار إليها:

الزمان والفضاء عند نيوتن وكانط، وكذلك Le Kantisme de la théorie cantorenne de l'infini, in archives philosophie, n : 2, 1991.

وكذلك في كتابه "العقل العلمي في عصر التنوير" 1997، ويتكون هذا العمل من ثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة يهمنا منها الثاني الذي يتناول في الفقرة الأخيرة منه علم الكون عند كانط، حيث يؤكد نيتشة على أن ارتباط العلم بالعقل يؤدي إلى التأسيس الميثافيزيقي للعلم، لأن الميثافيزيقيا تتضمن ـ حسب كانط ـ مبادئ العقل[2]، ويعرض علم الكون عند كانط الذي اهتم به خاصة في المرحلة ما قبل النقدية وكتب في ذلك كتابا هاما هو "نظرية السماء" مع مؤلفات تكملة مثل "المونادولوجيا الفيزيائية والأساس الأول لجهات الفضاء"، فإذا كانت الدراسات الكانطية حول هذا الموضوع تهتم بعلاقة كانط بكل من نيوتن ودلامبير فهو يتوقف

* انظر كتاب دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة للدكتور صادق جلال العظم.

[1] صادق جلال العظم: **دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة**، (د. ط)، دار الطليعة بيروت ـ لبنان ـ ، 1966، ص 76.

[2] عبد القادر باشطة: **العقل العلمي في عصر التنوير**، دار الطليعة، بيروت، 1997، ص 07.

عند هذه العلاقة، ويرى أن كانط يختلف عن نيوتن في ثلاثة مسائل هي: حدود المعرفة الإنسانية، وعلاقة الله بالعالم والأثير، ويتفقان في مسائل على مستوى المنهج والمفاهيم[1].

ويؤكد كانط في نظرية "السماء" مثلا على ضرورة القيام بالتجارب والملاحظات للوصول إلى الحقائق المتعلقة بالسماء وللتحقق من صدقها، ونجد التأكيد نفسه في كتابات أخرى مكملة لهذا المؤلف الهام مثل أحلام الحالم، حيث يدعو الكاتب إلى استخدام المنهج التجريبي حتى نثبت مفهومي القوة والدفع[2].

وكل هذه الأفكار هي في الحقيقة نيوتونية، فالكتاب الثالث والتعليق العام والتعليق التابع للتحديات الأولى هي النصوص التي استند إليها كانط بالتأكيد حتى يفهم الزمان والفضاء كما فعل، ونستنتج من ذلك أن كانط تشبث بلب الفكر النيوتوني، ومما يؤكد هذه الحقيقة هو أن كانط يبدأ كتابه بعرض العلم النيوتوني ويعتبره ضروري لفهم نظريته الكونية، ويحتوي هذا العرض في نظر كانط على المبادئ التي تمثل الشرط الأول لعلم السماء عنده[3].

رابعا: محمود زيدان.

في كتابه: "الفلسفة المظرية الكانطية"*، جاء هذا الكتاب كتبسيط وتعريف ينقد العقل الخالص الذي يجدد هدفه ويعرض محتواه في تأثير نيوتن على كانط، فقد قدم محمود زيدان جانبا أساسيا من فلسفة كانط النقدية كما تظهر خاصة في نقد العقل المحض الذي يتناوله بالتحليل التفصيلي بابا بابا وفصلا فصلا، حيث يبدأ بمقدمة مقتضبة عن كانط ومكانته بين معاصريه ولاحقيه وتقديم لنقد العقل الخالص، ويخصص الفصل الأول لحياة كانط ومؤلفاته

[1] أحمد عبد الحليم عطية، م. س، ص 53.

[2] نفسه، ص 53.

[3] عبد القادر باشطة، م. س، ص ص 54، 55.

* انظر كتاب: فلسفة كانط النظرية" للدكتور محمود زيدان، دار المعارف، القاهرة (د. ت).

والثاني للفلسفة النقدية عارضا المؤثرات التي أثرت في الفيلسوف ومراحل حياته وفي الفصل الثالث صورة عامة للفلسفة النقدية، يشير فيه إلى آراء ثلاثة يهدف كانط من ورائها إلى إقامة الميثافيزيقيا كعلم وهي: تقرير وجود عالم الظواهر "الفينومين" وعالم الأشياء في ذاتها، ثانيا معنى الأشياء في ذاتها الذي يتعلق بما وراء هذا العالم، ثالثا عجز العقل النظري الخالص عن معرفة الأشياء في ذاتها[1].

خامسا: مراد وهبة.

يرى مراد وهبة في مقدمة دراسته المذهب عند كانط التي كتبها بالفرنسية ونقلها إلى العربية نظمي لوقا 1979، أنه من خلال التأثيرات الكثيرة التي تعرض لها كانط، نجده قد انساق وراء مسألة أساسية، مطلوب بالضرورة من سائر المسائل أن تخضع لها، هي مدى إمكان الميثافيزيقيا من حيث هي علم[2].

ومن ثمّ نجد ان مطلب كانط، هو تحديد المبادئ الميثافيزيقية للمعرفة تحديدا مذهبيا أو نسقيا، ويرى أنه لابد من منهج حين تتصدى لمشكلة ما، وأننا لكي نعرف نعرف منهج كانط ينبغي أن نعرض موضوع دراسة كانط، لأن مسألة المنهج مرتبطة بمسألة الموضوع[3].

يعرض في الباب الأول من كتابه "التنظيم الصوري للمذهب" في سبعة فصول هي: الحدس والمقولات والمنطق أو طبيعة الفكر رسما وتخطيطا، وعمل الأفكار من حيث هي رسوم تخطيطية، وتعريف الميثافيزيقيا التصورية الترانستدالية، ويتناول الباب الثاني "التنظيم المادي للمذهب" في فصلين هما الفكرة في استخدامها العملي، ويقدم في الباب الثالث "فحص نقدي لمذهب كانط"، وهو يرىأنه بوسعنا أن نعتبر أن فكرة الثورة الكانطية العقلية إنما تتمثل في نشدان توحيد المذهب لا في مركز الواقع باعتباره موضوعا بل في صميم الفكر

[1] أحمد عبد الحليم عطية، م. س، ص 44.

[2] مراد وهبة: **المذهب في فلسفة كانط**، ترجمة د: نظمي لوقا، الانجلو ـ المصرية، القاهرة، 1979، ص 13.

[3] نفسه، ص 8.

باعتباره ذاتا مفكرة تفرض نفسها على الطبيعة، كما يلزم بضرورة وجود نسق للعقل ينظم عناصره الأساسية[1].

ويتساءل وهبة هل كان كانط على حق في إقامة نسق (مذهب) تام وهل تجد الفلسفة الباحثة عن نسق هدفها ؟ ويرى أنه مهما كان النسق معلقا، ففي كل مرحلة من تطور المعرفة العلمية والثراء المتزايد في المعارف الوضعية، يسود الاعتقاد بأن كل نسق ينبغي أن يمضي في طريق التغيير، فالنسق الحق عنده هو الذي يفتح الباب للمشكلات الجديدة التي تكون أعمق وأكثر تعقيدا من السابقة، لذا فنحن دائما بحاجة إلى جهدلكل مشكلة جديدة، ومن ثمّ فالفلسفة ليست عملا نسقيا تاما لمفكر واحد، فهي لا تفتأ تدخل وتستدعي إضافات وتصحيحات وبذلك تتقدم على نحو ما يتقدم العلم الوضعي[2].

سادسا: محمود رجب.

يتناول محمود رجب كانط ومشكلة الميثافيزيقيا في الفصل الأول من كتابه: "الميثافيزيقيا عند الفلاسفة المعاصرين" حيث يتناول في فقرات أربع تفسير ميثافيزيقيا كانط وتطور فلسفته النقد والميثافيزيقيا، وأقسام الميثافيزيقيا النقدية، وسمو العقل العملي وميثافيزيقيا الأخلاق، مناقشا عبارة كانط هل من الممكن على الإطلاق قيام شيء كالميثافيزيقيا ؟ ويناقش قضية عداوة كانط للميثافيزيقيا وأنها ليست جديدة، موضحا أن المقصد الأسمى في فلسفة كانط هو إصلاح الميثافيزيقيا[3]، ويتابع ذلك عبر مراحل تطور فلسفة كانط موضحا أن نقد العقل الخالص الذي قصد منه أن يكون أساسا أصبح هو البناء الرئيسي، لقد تغير الهدف من تقديم أسس جديدة للميثافيزيقيا إلى تقديم أسس ميثافيزيقية جديدة.

---

[1] مراد وهبة، م . س، ص 107.

[2] نفسه، ص 113.

[3] محمود رجب: **الميثافيزيقيا عند الفلاسفة المعاصرين**، دار المعارف، القاهرة ـ مصر ـ ، 1986، ص 13.

ويوضح في الفقرة الثانية أن نقد كانط لم يكن نقدا للميثافيزيقيا من خارجها مثل النقد الذي يوجهه إليها الفلاسفة التحليليون والماركسيون والمناطقة الوضعيون في أيامنا هذه بل كان نقدا من داخل الميثافيزيقيا يستهدف إحيائها لا تقويضها[1].

ويعرض تقسيم كانط للميثافيزيقيا، ميثافيزيقيا الطبيعة وميثافيزيقيا الأخلاق، الأولى ميثافيزيقيا العقل النظري، ويخصص القوة الرابعة للثانية للعقل العملي، ويرى في الخلاصة أن كانط لم يهدف إلى تقديم مذهب ميثافيزيقي مغلق، وإنما أراد أن يكون وسيلة للقضاء على الأخطاء التي عرقلت الميثافيزفيا عن التقدم المطلوب[2]، وأن تفسير موقف كانط من الميثافيزيقيا أمر على جانب كبير من الأهمية عند الفلاسفة المعاصرين.

ب ـ في الفلسفة العملية (الأخلاقية):

أولا: توفيق الطويل:

يعدّ توفيق الطويل أهم أساتذة الأخلاق العرب من حيث إسهامه الكبير في هذا المجال، بداية بترجمته للعديد من الكتب ككتاب: "المجمل في تاريخ الأخلاق" 1949 لسد جويك، وكتابه الرئيسي "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطوّرها" وغيرها من الكتب، كما تظهر جهوده المختلفة للتأريخ، للفكر والمنطق ومناهج البحث وتاريخ العلم خاصة عمله "أسس الفلسفة" الذي يعرض فيه بالتفصيل النظريات الأنطولوجية والابستمولوجية خاصة ما قدمه كانط، لكن ما يهم هو نظريته الأخلاقية التي تحمل أثر الأخلاق الكانطية والتي قدمها بالتفصيل في كتابه "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها"[3]، وهذا العمل الأساسي لتوفيق الطويل يتكون من كتابين الأول "فلسفة الأخلاق عند القدماء" والكتاب الثاني "فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين" سواء في اتجاه الواقعيين أم المثاليين، والاتجاه الحدسي عند المحدثين

[1] محمود رجب: **الميثافيزيقيا عند الفلاسفة المعاصرين**، م. س، ص 26.

[2] نفسه، ص 33.

[3] أحمد عبد الحليم عطية، م. س، ص 35.

ومذهب الحاسة الخلقية والضمير الأخلاقي عند تبلر، أو مبدأ الواجب في فلسفة كانط (المثالية الكلاسيكية) ثم المثالية المحدثة وأخيرا يعبر عن مذهبه الخاص الذي أُطلق عليه "المثالية المتعالية"[1].

ويحدد هذا المذهب في مقدمة الطبعة الأولى للكتاب بقوله: "**واضح من جميع تعقباتنا أننا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدّلة التي برئت من التزمت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة فتمثلت في تحقيق الذات باتساع جميع قواها الحيوية في غير جور عبر قيّم المجتمع، أو استخفاف بمعاييره، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والحس في غير تصارع ينتهي بالقضاء على إحداهما**"[2]، كما يخصص "توفيق الطويل" الفصل الأخير من كتابه الرئيسي "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها" 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 الذي ذيّلنا به فصوله، إنّا ندين بالولاء لنوع من المثالية المعدلة التي برئت من التزمت وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة**"[3]، كما أكد أن المثالية المعدلة تهدف إلى تحقيق الذات بإشباع قواها الحيوية دون جور على قيّم المجتمع أو استخفاف بمعاييره، لأن الإنسان في هذه المثالية قد

[1] أحمد عبد الحليم عطية: **كانط وأنطولوجيا**..، م. س، ص 35.

[2] توفيق الطويل: **فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها**، دار النهضة العربية، ط 3، القاهرة ـ مصر ـ ، 1976، ص ص 32، 24.

[3] نفسه، ص 343.

يبدو فردا في أسرة ومواطنا في أمة أو عضوا في مجتمع إنساني[1]، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والحس ويرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمي إليه.

ثانيا: عثمان أمين.

يعد عثمان أمين أكثر الفلاسفة العرب اهتماما بفلسفة كانط حيث ترجم عددا من الدراسات والترجمات لصاحب الفلسفة النقدية وعنه، وقدم دراسة عن "نقد العقل الخالص" في العدد 12 من المجلد الأول من "تراث الإنسانية" ديسمبر 1963 وبعد ترجمته لـ "مشروع السلام الدائم" 1952، وقبل أن ينقل للعربية كتاب إميل بوترو عن فلسفة كانط 1971، عاد ليقدم لنا دراسة أخرى عنه في كتابه "رواد المثالية في الفلسفة الغربية" وهي دراسة تشمل ثلاثة أرباع الكتاب من الصفحة 55 إلى الصفحة 271، تناول فيها سيرة كانط ونمط فكره، ونقد العقل الخالص، وفلسفة الحرية، وكانط فيلسوف التاريخ، متوقفا في تفسيره في قضايا الحرية والتاريخ[2].

كما خصص دراسة ثانية لتناول كانط ونقد العقل الخالص موضحا الغرض من النقد بين الميثافيزيقيا والعلوم، كما تناول دراسة ثالثة هامة "كانط وفلسفة الحرية" حيث يتعرض للحرية من وجهة النظر الأخلاقية، فدعوة الأخلاق الكانطية هي دعوة تتلمس الحرية للأفراد والجماعات[3]، كما يرى أن تصور كانط للتاريخ باعتباره مسرحا للصدام والصراع هو تصور مطبوع بطابع الحرية[4]، فمخطط النمو والتقدم الذي يسير فيه التاريخ الإنساني إنما هو تعبير

[1] توفيق الطويل: **فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها**، م. س، ص 346.

[2] أحمد عبد الحليم عطية: **كانط وأنطولوجيا..**، م. س، ص 33.

[3] عثمان أمين: **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، دار المعارف، القاهرة ـ مصر ـ ، 2002، ص 124.

[4] نفسه، ص 27.

عن المثل الأعلى للحرية، كما كتب كانط في "أفكار عن تاريخ إنساني عام من وجهة نظرة كونية" فكانط هو فيلسوف العقل والتقدم والحداثة.

فتأكيدا لهذا المعنى وتعميقه في دراسته الأخيرة عن كانط في رواد المثالية في الفلسفة الغربية تحت عنوان: "كانط فيلسوف التاريخ" حيث يعرض بعض المقدمات لفيلسوف النقدية وفيلسوف التاريخ، الذي يشدد على كون الناس من أصل واحد[1]، وأن الصراع مهماز الحضارة، وأن العناية الإلهية تستخدم التنافر لمصلحة الإنسان، وأن التقدم هو غاية الطبيعة[2].

لقد تقدمت النظرية الكانطية خطوات جديدة وبلغت فلسفة التاريخ ذروتها في كتاب "نظرية الحق" عام 1797 وهو آخر مؤلفاته الكبرى أو التصور الأخير الذي يسعى للتأليف بين الحريات الفردية والقومية ظهر في "مشروع نحو السلام الدائم" ليؤكد على المواطنة العالمية وانتصار الحرية ومبادئ الحق[3]، كما عرض رائد المثالية عثمان أمين فلسفة كانط السياسية في إطار أخلاقي فهي حرية فردية ولا يناقش الحرية بمفهومها السياسي الاجتماعي الاقتصادي إنما ضمير الفرد وصوت العقل، فيرى أنه "**لن يكون الدرس الذي نستخلصه من فلسفة التاريخ، وعدا بل نداء وترجيع لصوت الامر الأخلاقي الجازم، أنه يهيب بالكائن الناطق في كل زمان ومكان أن يتحمل بشجاعة مسؤولية مصيره في هذا العالم**"[4]، هكذا يختتم عثمان أمين دراسته عن كانط الذي جعله صوت الضمير والعقل والحرية كما يضم كتاب "رواد المثالية في الفلسفة الغربية"* عددا كبيرا من النصوص الكانطية التي ترجمها عثمان أمين عن الإنجليزية والفرنسية لتأكيد نظريته أو قل تفسيره المثالي للفلسفة الكانطية.

---

[1] عثمان أمين: **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، م. س، ص ص 148، 149.

[2] نفسه، ص 152.

[3] نفسه، ص 158.

[4] نفسه، ص 161.

* انظر كتاب رواد المثالية في الفلسفة الغربية للدكتور عثمان أمين.

ثالثا: زكي نجيب محمود.

أما عن كانطية زكي نجيب محمود فتظهر في سياقات متعددة من كتاباته وخصوصا أطروحته حول "اجبر 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 بأنها ذات عاقلة، وأنها ذلك العالم الذي نشغله في أعمق لحظات حياتنا حكمة ورؤية وبصيرة[1]، يبدو أن زكي نجيب محمود "وكأنه يسير على خط الأخلاقية الكانطية ويكاد يقترب من قوله بالذات المثالية، فالأخلاق عنده تعني السلوك تحت سيطرة العقل وهو مصدر التشريع، فهو ملك ومواطن في مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة فالإنسان مصدر القانون الذي يشرّعه لنفسه وحريته نابعة من داخله فالإرادة حرة ومشروطة[2]، فالقول بأن الإرادة مشروطة وحرة معا هو ما يعنيه بالجبر الذاتي، فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم في طبيعة تكوين نفسه ما دامت هذه الأفعال تعبّر ن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته.

إن زكي نجيب محمود حيث يواصل ما قدمه في الجبر الذاتي كما يتضح في قوله: "من هنا ترانا (فالضمير يعود إليه) لا تطمئن بالا حين يقال عن الإنسان أنه ظاهرة تخضع كلها للتقنين العلمي وتحرص على أن تبقي منه جانبا يستعصي على ذلك التقنين، لأنه جانب مريد خلاق مسؤول عن خلقه وإرادته ويبتكر الفعل ابتكارا قد يغيّر به تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعي[3].

إن زكي نجيب محمود يقترب كثيرا من كانط ليس فقط في التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعي وعالم الأخلاق الذاتي، عالم الحرية، الفردية والإرادة الخيرة والواجب وغيرها، فهو

[1] أحمد عبد الحليم عطية: **كانط وأنطولوجيا**..، م. س، ص 39.

[2] نفسه، ص ص 39، 40.

[3] زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت ـ لبنان ـ، 1971، ص 276.

يرفض أن يكون مدار الأخلاق المنفعة، ويرى أن الفضيلة هي جزاء نفسها أرادها لنا الله وعقلناها، فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة، وهذا لا ينفي أن الواجب قد يجيء مصحوبا كذلك بنتائج نافعة فوق كونها واجبا، لكنه واجب يؤدي قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من خير نفع[1]

يقول زكي نجيب محمود ـ مثل كانط ـ ، بالواجب أساسا للأخلاق "فقوام الأخلاق" عندنا هو "الواجب" لا "السعادة"[2]، والواجب عنده كما يتضح لنا مكون من الضمير المبني على حرية الإرادة والفعل الذي يتجاوز حدود الفرد إلى بقية أفراد المجتمع.

رابعا: عبد الرحمن بدوي.

وبنفس الأسلوب التبسيطي والتوضيحي، كرّس المؤلف سنة 1979 جزءا من أبحاثه للفلسفة العملية لكانط أين تناول بالتحليل والتبيين التصورات الأخلاقية في الإرادة الطيّبة والواجب ...إلخ، وحلل الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميثافيزيقيا العادات وهذه الأخيرة إلى الفلسفة العملية، مبرهنا من خلالها على تمكنه من اللغة الألمانية[3].

ج ـ الفلسفة الجمالية:

أولا: محمود سيد أحمد:

يقدم لنا الدكتور محمود سيد أحمد دراستين عن كانط، الأولى حول مفهوم الغائية والثانية في الفلسفة السياسية، ويحدد لنا في الدراسة الأولى مبدأ الغائية عند الفيلسوف على أنه مبدأ ذاتي، بمعنى أننا لا نطبقه بالضرورة على الطبيعة لكن ما نفعله هو أننا نسقط بصورة مجازية اتجاهاتنا الغائية على العالم قائلين: "إنه يبدو لنا كما أو أن عقلا يعمل هناك"

[1] زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، م. س، ص 277.

[2] نفسه، ص ص 297، 298.

[3] خيري عماري: **التجليات الكانطية...**، م. س، ص 07.

وعلى هذا الأساس فإن الغائية لا تعده أكثر من كونها فكرة أصلها في الحكم التأملي ولا يمكن أن نعزوها إلى منتجات الطبيعة ذاتها، وعلى هذا يقول أن كانط لا يهتم بالغائية في ذاتها بل إن اهتمامه منصبّ على "الأحكام الغائية" أو إن شئت فقل منصب على المعرفة الغائية، وهذا معناه أن الغائية عنده ليست مبدأ موضوعا أنطولوجيا بل مبدأ ابستمولوجيا[1].

وكانط يلجأ فيما يرى سيد أحمد إلى مفهوم الغائية ليمكنه في حل مشكلة التقريب بين عالمي الطبيعة والأخلاق، لذا فهو يتوقف في الباب الأول من كتابه عند الثنائية الكانطية بين الطبيعة والأخلاق ثم ينتقل إلى الباب الثاني ملكة الحكم والغائية بفصيلة: "الغائية في الجمال"، والغائية في الطبيعة، حيث اهتم بتوضيح معنى الغائية في هذين المجالين[2].

وقد اهتم الدكتور سيد أحمد بتوضيح مسألة هامة هي أن كانط على العكس من اللاهوتيين والفلاسفة الذين يعتقدون أن الغائية تمكننا من إثبات وجود الله، فهو يسلك طريقا آخر حيث يرى أن الغائية الأخلاقية ـ لا الطبيعية ـ هي التي تمكننا من ذلك، وبهذا استطاع أن يؤسس لاهوتا أخلاقيا محضا[3].

ثانيا: توفيق شريف.

ألّف بالفرنسية كتابا عنوانه: علم الجمال والنقد عند كانط" Esthetique et critique chez Kant (1995)، وحاول المؤلف مناقشة إشكالية العلاقة بين التصوّرات، هل تعبّر عن ضرورة تفرضها النصوص الكانطية؟، وبالتالي كيف يمكن لمثل هذه العلاقة أن تمثل اهتمام نظري في التحليل الكانطي للجميل وللحكم؟ نجد في هذه العمل نقدا دقيقا للتأويل السائد الذي من خلاله انتقد كانط علم الجمال الكلاسيكي للوصول إلى نظرية شكلية تبقى على آثار الموروث (الماضي)، كما اعتبر السيد شريف أن الاستيتيقا الكانطية ليست

[1] محمود سيد أحمد: الغائية في فلسفة كانط، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د. ت)، ص 09.

[2] أحمد عبد الحليم عطية: **كانط وأنطولوجيا**..، م. س، ص 59.

[3] محمود سيد أحمد، نفسه، ص 13.

مثلما نظن تكرار بسيط للأطروحات الكلاسيكية، كتلك العقلانية الممثلة بين ليبنيز وبومجاتن أو الحسية الممثلة بين بيرك وهوم[1].

ثالثا: أميرة حلمي مطر.

تناولت الدكتورة أميرة مطر في فصل الفصل الأول من الباب الثاني من كتابها "فلسفة الجمال: أعلامها ومذاهبها" فلسفة كانط الجمالية، الذي كان يهدف إلى إيجاد منطق للذوق يكون مثيلا للمنطق الذي توصل إليه في مجال العلم والأخلاق، وقد توصل كانط إلى المبادئ الأولية للذوق في نقده لملكة الحكم 1790، يأتي كانط بعد ذلك بالنقد الثالث ليحقق الترابط بين عالم الضرورة وعالم الحرية أو بين مجال العلم ومجال الميثافيزيقيا، ذلك لأن ملكة الحكم هي الواسطة بين الذهن والعقل، يصبح الشعور باللذة هو الواسطة بين المعرفة والإرادة[2].

كذلك يمكن أن نعد نقد ملكة الحكم جزءًا متممًا لفلسفة كانط النقدية، أن خصص كانط كتابه نقد الحكم للبحث في الشروط الأولية الخاصة بأحكامنا عن الجميل والجليل[3]. وأول ما يميّز حكم الذوق هو أنه حكم استاطيقي أي حكم يرجع إلى الذات، وإذا كانت كل أفكار العقل حتى المستمرة من الإحساس تشير إلى موضوعات خارجية إلا أن الأفكار المستمدة من الشعور باللذة والألم ليست كذلك، لأننا في هذه الحال لا نشير إلى موضوع خارجي بل يكون لدينا شعور عن أنفسنا عندما نتأثر بهذا النوع من الأفكار، فالذوق هو ملكة تقدير شيء أو فكرة من حيث قبولها أو عدم قبولها بدون وجود أي غرض معيّن، فيعدّ

[1] خيري عماري، م. س، ص 08.

[2] أحمد عبد الحليم عطية: **كانط وأنطولوجيا**..، م. س، ص ص 56، 57.

[3] نفسه، ص 57.

بذلك أن أهم ما أحدثه كتاب نقد الحكم في تاريخ علم الجمال كما تؤكد أميرة مطر هو أنه قد جعل لهذا العلم مجالا مستقلا عن مجال المعرفة النظرية ومجال السلوك العملي[1].

المطلب (2): من الإشراق العرفاني إلى التنوير العقلاني.

إزاء إلحاح وقلق التصورات السياسية والثقافية التي تخص العالم العربي منذ أوائل سبعينات القرن العشرين، يطرح ناصيف نصار السؤال عن العلاقة بين الفكر العربي وعصر الأنوار، ويناقش ما هو عصر الأنوار كمضمون فلسفي وكظاهرة تاريخية، وكيفية الاستئناف للعمل من أجل مرحلة جديدة في حركة التنوير العربية وعليه يركز تحليله النقدي على مذهبين من مذاهب فلسفة الأنوار: الأول مذهب الفيلسوف الإسلامي أبي حامد الغزالي (1059 ـ 1111) والثاني هو مذهب الفيلسوف الألماني كانط[2].

يرى نصار أن كل فلسفة يمكن النظر إليها تاريخيا من زاوية القوى الاجتماعية التاريخية التي تتفاعل معها، فالعلاقة بين فلسفة كانط التنويرية وصعود البرجوازية في بلدان أوروبا، والعلاقة بين فلسفة الغزالي الإشراقية وحكم السلاجقة، عنصران لا يجوز التقليل من أهميتهما في التقدير التاريخي لدور فلسفة الغزالي وفلسفة كانط في المجالين الثقافي والسياسي، هاتان الفلسفتان نموذجيان متباينان تمام التباين بل إنهما فيما يرى متعارضتان حتى التناقض، هذا التباين يسهل تحديد مهمة العمل لعصر أنوار عربي جديد بالاختيار بين الغزالي، الإشراف العرفاني، وكانط التنوير العقلاني، لا يكون بالبحث عن طريقة للتوفيق بينهما، لا بالهرب من الاختيار على سبيل الإرجاء أو البحث عن فلسفة ثالثة غير عرفانية وغير عقلانية، إنما يكون بالالتزام والاستيعاب النقدي للتنوير العقلاني[3]، يقول: "فالإنسان المسؤول عن وضع مصيره في هذه الدنيا لا يجد ما يحتاج إليه من منطلق هداية في فلسفة

[1] أميرة حلمي مطر: **فلسفة الجمال، أعلامها ومذاهبها**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ـ مصر ـ ، 2002، ص 144.

[2] أحمد عبد الحليم عطية: **كانط وأنطولوجيا..**، م. س، ص ص 60، 61.

[3] نفسه، ص 61.

الإشراف العرفاني وإنما نجده في فلسفة التنزير العقلاني، فالدنيا للإنسان طبيعة ومجتمع وتاريخ، ولا سبيل لوضع المصير في الطبيعة والمجتمع والتاريخ أفضل من السبيل الذي ينيره النور الذي يحمله الإنسان في ذاته، يضيء بذاته ومن ذاته، لكن الفهم السليم للتنوير العقلاني، ليس الفهم المنغلق والمتزمت"[1]، ومن هنا ينادي نصار بضرورة النقد للتنوير العقلاني، وهو ما يتطلب اعتماد تصور منفتح لطاقة العقل، كما يتطلب اعتماد موقف منفتح من عوالم اللاعقل بمعنى تقبلها والتعامل النقدي الصريح معها في سبيل تنشيط حركة العقلية وتوسيع دائرتها، لا يعني النقد عند نصار إلغاء الآخر وهدمه: "**بل هو نقد "كانطي" يختار النظريات الفلسفية والفكرية ويثبت الصواب والخطأ فيها، ومدى تطابقها مع الواقع واختيار قوتها المنطقية وتماسك الأفكار في العقل**"[2]. أي أن الموقف الذي يصدر عنه نصار سيبنى على مبدأ أتقبل النظريات الفلسفية أيا كان عصرها بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، لتجاوز اشتراطها التاريخية، وهضم عناصر هذه النظريات الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصلية انطلاقا من الوعي بدور العقل الفلسفي في الواقع الثقافي[3].

لقد عرف الفكر العربي منذ نهاية القرن الماضي محاولات عدة لتجاوز واقعة بتقديم قراءات للتراث بعضها محكوم بها حبس بناء إيديولوجية تحررية، وأخرى محكومة بهاجس البحث عن مفاصل الإبداع فيه... إلخ، وقد عمل ناصيف نصار على استئناف المهمة بإعادة وضع التراث الإسلامي الفلسفي والاجتماعي موضع فحص نقدي لبيان تناقضاته الذاتية وعيوبه والأهم من ذلك حدود العقل في السياقات المعرفية الإسلامية، وفي تراثه الفكري على نحو خاص، ويوضح ناصيف هذا في قوله: "**إن واقع العقلانية العربية ليست**

---

[1] ناصف نصار: **الإشراق العرفاني أم التنوير العقلاني**، مجلة أوراق فلسفية، العدد 11.

[2] طالب محمد كريم: **الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا**، مجموعة من الأكاديميين العرب، إشراف وتحرير إسماعيل مهنانة، ط 1، منشورات ضفاف، 2014، ص 250.

[3] أفاية محمد نور الدين: **في النقد الفلسفي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2014، بيروت ـ لبنان ـ، 2014، ص 185.

التراث القديم والحديث والممارسات الحاضرة للعقلانية على جميع مستويات الحياة الثقافية والاجتماعية في البلدان العربية إنه التراث العقلاني كما يعلن عن نفسه، وكما نقرأه ونقره ونقيمه ونستوعبه ونتجاوزه[1]، لذلك فإن إعادة كتابة تاريخنا الثقافي في صورة عقلانية وبروح نقدية من خلال الممارسة العقلانية النقدية في التراث تكسينا عقلانية أصيلة وجديدة، عقلانية ستكون هي التربة الصالحة الغنية الخصبة التي تستطيع حمل مبادئ وأُسس العلم المعاصر"[2].

والمسألة الهامة التي قدّمها نصار بجرأة هي الموقف من الدين في عملية بناء دنيا الإنسان على قاعدة التنوير العقلاني، إن هذا الموقف يصدم أصحاب الموقف التقليدي من الدين، لقد أكد كانط أساس كل تنوير، ألا وهو حق كل إنسان في أن يخضع الحقائق والتعاليم الدينية للفحص والنقد العقليين، وينتهي نصار إلى أن الحس التاريخي هو سبب الفرق بين موقف كانط والغزالي بالدور الخاص الذي يلعبه التاريخ، أما كانط فإنه يطرح مقاربة الأنوار الدينية منفتحة على التاريخ، لأن فلسفته في الأنوار مرتكزة على فكرة التقدم وبخاصة التقدم في الفكر[3].

ومن أجل ذلك فهو يلح بالمقابل على ضرورة الاستقلال الفكري، فالدين في ماهيته هو بمثابة شكل من أشكال الوعي البشري يتجدد كإيمان شخصي و إرادي بوجود الله، لا مجال فيه لممارسة سلطة الهيمنة، فهو تجربة روحية أو أفكار ذاتية تتخذ أشكالا مغلوطة

[1] ناصيف نصار: **التفكر والهجرة من التراث إلى النهضة العربية**، دار الطليعة والنشر، ط 2، بيروت ـ لبنان ـ ، 1999، ص 06.

[2] محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت ـ لبنان ـ، 1999، ص 44.

[3] ناصف نصار: **الإشراق العرفاني أم التنوير العقلاني**، م. س.

عندما يتحول إلى عقيدة وسلوك ونظام، وبما أنه تجربة شخصية ذاتية، فهو من الأمور التي لا يفرض مضمونها على أفاد الناس وأفئدتهم فرضا[1].

لا سبيل لهذا الاستقلال حسب نصار إلا في فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية لأن لاهوت السلطة يصبح لاهوتا تيوقراطيا عندما يقرر أن الله نفسه يتدخل في حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية من خلال المرجعية الدينية التي تحتكر الحقيقة[2]، فيصبح العقل في هذا الواقع عقل محاصر بسلطة دينية ميثافيزيقية مكبلة للإبداع.

والأنوار بالنسبة للفكر العربي ليست قضية التراث أو إعدام التراث وليست قضية تغريب أو رفض للتغريب بل هي قضية الحقيقة والمصلحة للعرب والنوع الإنساني بأسره، فمعرفة الحقيقة والمصلحة في دنيا الإنسان، أي في علاقات الإنسان بالطبيعة والمجتمع والتاريخ، هي التمييز والمفاضلة بين فلسفات الأنوار[3].

لقد عرض ناصيف نصار مذهب كانط والغزالي في الأنوار للتدليل على ما يعتقد أنه ضرورة للفكر العربي، إذا ما أردنا إعادة صياغة أو إعادة تأسيس علاقته بهذا الموضوع يقول: "**إن لفلسفة النور والتنوير في الوجود البشري تاريخا عريقا وحافلا بالمذاهب المتعارضة، ودعوتنا إلى دراسة هذا التاريخ هي دعوة إلى تبيين عناصر فلسفة التنوير العقلاني ومراحل تطورها، ومناقضاتها وتشويهاتها، في سبيل وعي نقدي أفضل لما ينبغي أن تكون عليه مجابهة ظلمات هذا العصر الفتاكة وأوزاره الخادعة**"[4].

---

[1] ناصيف نصار: **منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر**، دار أمواج، ط 2، 1995، ص 179.

[2] ناصيف نصار: **منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ، 2018، ص ص 147، 148.

[3] أحمد عبد الحليم عطية: **كانط وأنطولوجيا..**، م. س، ص 62.

[4] ناصف نصار: **الإشراق العرفاني أم التنوير العقلاني**، م. س.

الخـاتمـــــــة

الخاتمة:

ختاما يتبيّن لنا أن كانط إذا كان مجددا في فلسفتهالنظرية، فقد كان كذلك في فلسفته العملية، ولم يكن مشروعه نقديًّا فقط، بل وتأسيسيًّا أيضا، فينبغي أن نفهم أن نقد كانط لتلك النظريات الأخلاقية لم يكن من أجل النقد فقط، وإنما لما لاحظه من قصور في أقوالهم وآرائهم، فقد عجزوا عن تأسيس مبادئ صلبة، كلية ومطلقة تصلح لأن نقيم عليها القيم الأخلاقية.

هكذا أراد كانط أن يكون فيلسوفا ثوريا مجددا، رفض أن يؤسس القيم الأخلاقية على إمكانات أخرى غير الإرادة الخيرة، فخالف بذلك كل الاتجاهات الأخلاقية المغلقة التجريبية والمثالية، كما رفض أن يؤسس القيم الأخلاقية على الدين والميثافيزيقيا على الأخلاق، فبخلاف الفكر الأخلاقي ما قبل الكانطي، الذي استخلص المفاهيم الأخلاقية من ضمن ما هو ميثافيزيقي يضفي كانط على المسألة مسحة مختلفة جوهريا، زاعمًا أن الميثافيزيقيا والدين يمكن ويجب أن يرتكز على الأخلاق.

مهمة الفلسفة الكانطية مزدوجة فهو من ناحية يريد أن يبرر العلم الذي استهدف لخطر جسيم من جانب الفلسفة التجريبية ثم هو يريد أن ينقذ الميثافيزيقيا من الميثافيزيقيين أنفسهم، فأهمية الفلسفة الكانطية في حدّ ذاتها تكمن في تعلم النزاهة الفكرية واكتساب روح المنطقية والتزود بالقدرة على التفكير الفلسفي السليم.

تعدّ دعوة الأخلاق الكانطية كترجمة للحرية، حيث إنها دعوة تلتمس الحرية للأفراد والجماعات والحرية واستقلال الفرد بإزاء المجتمع، فمخطط النمو والتقدم الذي يسير فيه التاريخ الإنساني إنما هو تعبير عن المثل الأعلى للحرية.

الخاتمة:

إن مطلب كانط هو تحديد المبادئ الميتافيزيقية للمعرفة تحديدا مذهبيًّا أو نسقيًّا، ويرى أن لابد من منهج حين تتصدى لمشكلة ما ولكي نعرف منهج كانط ينبغي أن نعرف موضوع دراسة كانط.

إن الثورة الكانطية العقلية إنما تتمثل في نشدان توحيد المذهب لا في مركز الواقع باعتباره موضوعا بل في صميم الفكر باعتباره ذاتا مفكرة تفرض نفسها على الطبيعة.

لقد تشبث كانط بلب الفكر النيوتوني، ومما يؤيد هذه الحقيقة هو أن كانط بدأ كتابه بعرض العلم النيوتوني واعتبره ضروريا لفهم نظرية الكونية.

يعدّ كانط مختلفا بفكره عن اللاهوتيين والفلاسفة الذين يعتقدون أن الغائية تمكننا من إثبات وجود الله فهو سلط طريقا آخر ولهذا استطاع أن يؤسس لاهوتا أخلاقيا محضا، فلم يكن كانط شخصا حالما قليل التبصر ولا هو شخص يوتوبي غير عدلي، فهو كعالم تعلم كيف يحترم الحقائق ويكشف عقله الفلسفي وموقعه من الحكومة في عصره عن وعيه الثاقب لحاجات الموقف الفعلي.

لقد وصل كانط بفلسفة التنوير العقلانية إلى مرحلة النضج الفلسفي فأصبح يمثل دورة العقلانية والتنوير في أوروبا وفي العالم العربي، هذه العقلانية كانت تلح على ضرورة النقد وخضوع أي شيء حتى ـ العقل ذاته ـ للفحص النقدي قبل قبوله أو رفضه.

يعد كانط بفلسفته نقطة التقاء العديد من الجوانب الفكرية في عصر التنوير وبمثابة القمة القصوى، لهذه الحركة الفكرية، غير أنه كذلك واحدا من نقادها المتشددين فكان هو نفسه يصف حركة التنوير بأنها عملية ديناميكية، بمعنى ليست حالة ثابتة، بل هي عملية متواصلة تفضي إلى أقصى درجة من درجات تحرير الذات.

الخاتمة:

لا يقتصر أثر كانط في الفكر العربي على الاهتمام بتأسيس مذاهب فلسفته تقوم على تأكيد النقد وتجاوز الميتافيزيقيا ولا على الأخلاق بتأكيد الخير والقانون الأخلاقي الداخلي، بل تحو إلى جوانب أخرى أكثر فاعلية تخلخل التفكير السائد في الثقافة العربية خاصة ما يتعلق بالموقف من التفسيرات المتشددة في التراث والدين والسياسة، ففلسفة كانط في التاريخ والتربية والسياسة والدين كانت هي الأخرى مجالا خصبا للدراسات في الفكر العربي من أجل توطين "الأنا" العربي توطينا عقلانيا في التاريخ والدين والسياسة.

لقد ساهمت الفلسفة الكانطية بتقديم رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، يمكن تسميتها مذاهب فلسفية، فنجد ذلك مثلا في محاولة زكي نجيب في "الجبر الذاتي" و"المثالية المعدلة في الأخلاق" لتوفيق الطويل.

إن كانط هو الذي أرسى في الفكر العربي المعاصر الأسس التفصيلية لما يمكن تسميته "بأنطولوجيا الذات" ولا تلغي ظاهرتية طانط كل معنى ممكن لفكرة تقدم العلم، فكانط أنجز ثورة كويرنيكية مضادة وليس ثورة كوبرنيكية فقط.

إن دعوة كانط للتخلي عن المفهوم القديم والظلامي للدين وتبني مفهوم يندرج ضمن إطار العقل بغية الحصول على المصالحة التاريخية بين العلم والإيمان، كانت دعوة فعالة في تأثر المفكرين العرب بفلسفته واتباع مذهبه، أي أنها ساهمت في استحضار الفكر الكانطي ضمن الفكر العربي المعاصر.

وعليه فإنه وأمام هذا التواجد الكانطي في الحقل الفلسفي العربي يتجلى بوضوح أن أتى به كانط هو عمل ابيستيمي غير مسبوق، يمتاز بالجدّة والأصالة وتتجلى الأصالة أول ما تتجلى في النقلة التي أحدثها كانط في مفهومه للنقد نفسه، وفي ممارسته له بطريقة جديدة

ومغايرة، ذلك أنه مع النقد الكانطي ننتقل من نقد الكتب والمذاهب إلى نقد العقل نفسه، أي نتخطى نقد المعارف إلى نقد الآلة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

- القرآن الكريم: سورة هود، الآية 88، برواية ورش عن نافع.
- القرآن الكريم: سورة الأعراف، الآية 56، برواية ورش عن نافع.
- القرآن الكريم: سورة النساء، الآية 114، برواية ورش عن نافع.

أولا: المصادر.

1. أرثور شوبنهاور: **نقد الفلسفة الكانطية**، ترجمة حميد لشهب، دار جداول، ط 1، لبنان، 2014.
2. ايمانويل كانط: **تأسيس ميثافيريقيا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار القومية للطباعة والنشر، (د. ط)، القاهرة، 1965.
3. إيمانويل كانط: **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ 2008.
4. جون كوتنغهام: **العقلانية**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحفاري، ط 1، حلب ـ سورية ـ ، 1997.
5. شكيب أرسلان: **النهضة العربية في العصر الحاضر**، الدار التقدمية، (د. ط)، (د. ب).
6. عثمان أمين: **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، دار المعارف، (د. ط)، الاسكندرية ـ مصر ـ ، 1967.
7. الكونت دي غلارزا: **محاضرات في الفلسفة العامة**، "تحرير د. أحمد عبد الحليم عطية" دار الثقافة العربية، القاهرة ـ مصر ـ 2001.
8. محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، ج 1، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ ، 1993.

9. محمد عبده: **الكتابات السياسيّة**، تقديم محمد عمارة، وزارة الثقافة والفنون والتراث، (د. ط)، (د. ب)، 2013.

10. محمد عبده، جمال الدين الأفغاني: **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، تحقيق صلاح الدين البتاني، دار العرب، ط 3، القاهرة، 1993.

ثانيا: المراجع:

أ ـ باللغة العربية:

1. إبراهيم زكرياء: **كانط أو فلسفته النقدية**، دار مصر للطباعة، (د. ط)، مصر، (د. س).

2. أبو القاسم سعد الله: **بحوث في التاريخ العربي الإسلامي**، عالم المعرفة، (طبعة خاصة)، الجزائر، 2011.

3. أبو يعرب المرزوقي: **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، ط 1، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان ـ، 1999.

4. أحمد أمين: **كتاب الأخلاق**، دار الكتب المصرية، ط 3، القاهرة، 1931.

5. أحمد عبد الحليم عطية: **كانط وأنطولوجيا العصر، الفكر المعاصر سلسلة أوراق فلسفية**، دار الفارابي، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ ، 2010.

6. أحمد محمد المعتوف : **الحصيلة اللغوية**، مجلس الثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996.

7. أفاية محمد نور الدين: **في النقد الفلسفي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2014، بيروت ـ لبنان ـ، 2014.

8. ألبرت جوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939**، دار النهار للنشر، ط 3، بيروت.

9. أميرة حلمي مطر: **فلسفة الجمال، أعلامها ومذاهبها**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ـ مصر ـ ، 2002.

10. إميل برييه: **تاريخ الفلسفة**، ج 5، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطبعة للطباعة والنشر، ط 2، بيروت ـ لبنان ـ ، 1993.

11. أنور الجندي: **اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار**، دار بوسلامة للنشر والتوزيع، ط 2، تونس، 1985.

12. أنور الجندي: **معالم الفكر العربي المعاصر (مع دراسة من الثقافة العربية المعاصرة في معارك التغريب)**، مطبعة الرسالة، (د.ط)، (د. س).

13. بوبكر جيلالي: **التراث والتجديد بين قيّم الماضي ورهانات الحاضر**، عالم الكتب الحديث، ط 1، الأردن، 2011.

14. توفيق الطويل: **فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها**، دار النهضة العربية، ط 3، القاهرة ـ مصر ـ ، 1976.

15. جويس أيلي: **الرأسمالية**، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ـ مصر ـ 2014.

16. جيل دولوز: **نيتشة والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، (د. ط)، بيروت ـ لبنان ـ ، 1983.

17. حسّام محيي الدين الآلوسي: **التطور والنسبية في الأخلاق**، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د. ط)، بيروت ـ لبنان ـ ، 1989.

18. حسن حنفي: **التراث والتجديد، موقعنا من التراث القديم**، دار التنوير، بيروت، 1981.

19. حسن حنفي: **مقدّمة في علم الاستغراب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ، 1992.

20.حسن حنفي: **موقفنا الحضاري**، ضمن كتاب جماعي (الفلسفة في الوطن العربي المعاصر)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1987.

21.خوري رئيف: **الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي)**، ط 1، منشورات دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1943.

22.الربيع ميمون: **نظرية القيّم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلق**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (د. ط)، الجزائر، 1980.

23.رزان محمود إبراهيم: **خطاب النهضة والتقدّم في الرواية العربية المعاصرة**، دار الشروق، (د. ط)، عمان، 2003.

24.زكرياء إبراهيم: **المشكلة الخلقية**، دار مصر للطباعة، ط 3، القاهرة، 1980.

25.زكرياء إبراهيم: **كانط والفلسفة النقدية**، مكتبة مصر، (د. ط)، القاهرة ـ مصر ـ ، (د. ت).

26.زكي الميلاد: **من التراث إلى الاجتهاد، الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب ـ ، 2004.

27.زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، ط 7 بيروت ـ لبنان ـ، 1971.

28.زكي نجيب محمود: **قصة الفلسفة الحديثة**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د. ط)، القاهرة ـ مصر.

29.زكي نجيب محمود: **من زاوية فلسفية**، دار الشروق، ط 4، القاهرة، 1993.

30.زلثر ستيس: **هيغل، فلسفة الروح**، ج 2، ترجمة د: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 3، بيروت ـ لبنان ـ ،(د. س).

31.سالم يفوت: **ابستمولوجيا العلم الحديث**، دار تونفال للنشر، ط 2، الدار البيضاء ـ المغرب ـ ، 2008.

32.سليم دولة: **ما الفلسفة**، دار نقوش عربية، (د.ط)، المغرب، (د س).

33.شوقي عطا الله، عبد الله عبد الرزاق: **تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د. ط)، مصر 2013.

34.صادق جلال العظم: **دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة**، (د. ط)، دار الطليعة بيروت ـ لبنان ـ 1966.

35.صالح الحاجة: **أي حضارة نريد**، تقديم حمادي صمود، سرار للنشر، (د.ط)، تونس، 1985.

36.صلاح زكي: **الميلاد: عصر النهضة كيف انبثق ولماذا أخفق**، (د. د)، ط 1، بيروت، 2016.

37.طالب محمد كريم: **الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا**، مجموعة من الأكاديميين العرب، إشراف وتحرير إسماعيل مهنانة، ط 1، منشورات ضفاف، 2014.

38.طالب محمد كريم: **الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا**، مجموعة من الأكاديميين العرب، إشراف وتحرير إسماعيل مهنانة، ط 1، منشورات ضفاف، 2014.

39.طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء ـ المغرب ـ ، 2000.

40.عادل العوّا: **القيمة الأخلاقية**، مطبعة جامعة دمشق، (د. ط)، 1960.

41. عبد القادر باشطة: **العقل العلمي في عصر التنوير**، دار الطليعة، بيروت، 1997.

42.عثمان أمين: **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، دار المعارف، القاهرة ـ مصر ـ ، 2002.

43.كرستو فروانت اندرجي كليموفسكي: **أقدّم لك كانط،** ترجمة إمام عبد الفتاح، ط 1، دار المجلس الأعلى لثقافة القاهرة، (د. س).

44.كمال عجالي: **الفكر الإصلاحي في الجزائر،** الشيخ الطيّب العقبي بين الأصالة والتجديد، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، 2007.

45.لشهب حميدة: **الكانطية الجديدة رؤية تحليلية نقدية لمفهومها ومدارسها، سلسلة مصطلحات معاصرة،** المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ ، 2019.

46.لطيفة عميرة: **سؤال النهضة عند الشيخ عبد الحميد ابن باديس الجزائري 1889 ـ 1940،** دار الأيام، ط 1، عمان ـ الأردن ـ، 2015.

47.محمد الخطيب، **حضارة أوروبا في العصور الوسطى،** (د ط)، دار علاء الدين للطباعة والنشر، دمشق ـ سوريا ـ، 2016.

48.محمد المزوغي: **ايمانويل كانط الدين في حدود العقل،** دار الساقي، (د. ط)، بيروت ـ لبنان ـ، 2007.

49.محمد جزار: **القيّم في تشكيل السلوك الإنساني،** مركز كتاب للنشر، ط 1، القاهرة ـ مصر ـ ، 2008.

50.محمد عابد **الجابري حفريات في الذاكرة من بعيد،** مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ 1997.

51.محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر،** مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت ـ لبنان ـ، 1999.

52.محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة،** مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ 1991.

53.محمد عابد الجابري: **المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية،** مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، بيروت، 2013.

54.محمد عابد الجابري: **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي،** المركز الثقافي العربي، ط 6، بيروت، الدار البيضاء، 1993.

55.محمد عثمان خشت: **العقل وما بعد الطبيعة تأويل جديد للفلسفة هيوم وكانط،** دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط)، (د. ب).

56.محمد عثمان: **الدين والميثافيزيقيا فلسفة هيوم،** دار قباء، (د. ط)، القاهرة ـ مصر ـ (د. س).

57.محمد علي الصلابي: **الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط،** دار التوزيع والنشر الإسلامية: ط 1، مصر 2016.

58.محمد ممدوح: **العرب من الفناء إلى البقاء،** دار نيوبوك للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة ـ مصر ـ ، 2007.

59.محمد مهران رشوان: **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الأخلاقية الغربية،** دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط)، القاهرة، 1998.

60.محمد وقيدي، احميدة النفير: **لماذا أخفقت النهضة العربية،** ط 1، دار الفكر، دمشق، 2002.

61.محمود رجب: **الميثافيزيقيا عند الفلاسفة المعاصرين،** دار المعارف، القاهرة ـ مصر ـ ، 1986.

62.محمود زيدان: **كانط وفلسفته النظرية،** دار المعارف، ط 1، الاسكندرية، 1979.

63.محمود سيد أحمد: **الغائية في فلسفة كانط،** دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د. ت).

64.مراد وهبة: **المذهب في فلسفة كانط،** ترجمة د: نظمي لوقا، الانجلو ـ المصرية، القاهرة، 1979.

65.مصطفى النشار: **في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي،** الدار المصريّة السعودية، ط ، القاهرة ـ مصر ـ، 2012.

66.مصطفى عبده: **فلسفة الأخلاق،** مكتبة مدبولي، ط 2، القاهرة ـ مصر ـ ، 1999.

67.منشورات المجلس القومي للثقافة العربية: **العقلانية العربية والمشروع الحضاري،** سلسلة الندوات، ط 1، الرباط ـ المغرب ـ ، 1992.

68.ناصيف نصار: **التفكر والهجرة من التراث إلى النهضة العربية،** دار الطليعة والنشر، ط 2، بيروت ـ لبنان ـ ، 1999.

69.ناصيف نصار: **طريق الاستقلال (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)،** دار الطليعة، ط 3، بيروت، 1988.

70.ناصيف نصار: **منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر،** دار أمواج، ط 2، 1995.

71.ناصيف نصار: **منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر،** مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ، 2018.

72.هشام سوادي هشام: **تاريخ العرب الحديث 1516 ـ 1918،** دار الفكر، (د. ط)، عمان ـ الأردن ـ 2010.

73.يسار أحمد: **مفهوم السياسة عند ايمانويل كانط،** المراد الأدب 15، جامعة العراقية، (د. س).

74.يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة،** دار المعارف، ط 5، القاهرة ـ مصر ـ ، 1982.

ب ـ باللغة الأجنبية:

1. Joseph Vialatoux : **La morale de Kant**, P.U.F , Paris, 1963.
2. Julien Benda **: Kant : Les classiques de la liberté**, les trios collines, Paris, 1948.

ثالثا: المعاجم والسيّر والتراجم:

1. إبراهيم مذكور: **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، (د.ط)، القاهرة، 1983.
2. ابن المنظور: **لسان العرب**، دار المعارف (د . ط)، (د. ت)، القاهرة.
3. أندريد لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد 2.
4. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان ـ ، 1982.
5. جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت ـ لبنان ـ 1987.
6. عبد الرحمن البدوي: **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة للدراسات والنشر، بيروت 1984.
7. عبد الوهاب الكيّالي: **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد الخامس، (د. ط)، بيروت ـ لبنان ـ 1990.
8. عبد الوهاب الكيّالي: **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد الخامس، (د. ط)، بيروت ـ لبنان ـ 1990.
9. م. روزنتال، ب. يودين: **الموسوعة الفلسفية**، دار الطليعة،(د. ط)، بيروت، (د. س).
10. مجد الدين الفيروز أبادي: **القاموس المحيط**، تحقيق أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، 2008.

11. مجموعة من الأكاديميين، **الموسوعة العربية المعاصرة**، منشورات الاختلاف، ط 1، الجزائر، 2014.
12. محمد علي التهانوي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم رفيق العجم، ج 2، مكتبة لبنان، ط 1، 1996.
13. محمود يعقوبي: **معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**، دار الكتاب الحديث، ط 1، القاهرة ـ مصر ـ 2008.
14. مصطفى حسيبة: **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط 1، عمان ـ الأردن ـ، 2009.

رابعا: الأطروحات والرسائل الجامعية:

1. إنصاف دبش: **النظرية الأخلاقية الكانطية ـ دراسة تحليلية نقدية ـ**، مذكرة ماستر، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة، 2017.
2. بن حجية عبد الحليم: **قيم الأخلاقية بين المطلق والنسبي**، (رسالة ماجستير منشورة)، جامعة وهران، 2014.
3. بولينة هاجر: **إشكالية الأخلاق عند كانط**، مذكرة ماستر، جامعة قاصدي مرباح ـ ورقلة ـ، 2021.
4. حواس محمد: **نظرية المعرفة عند كانط** (رسالة ماجستير منشورة)، جامعة الجزائر، 2008.
5. دليلة جبار: **طبيعة الحرية عند كانط من خلال فلسفته النقديّة**، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ص 2004.
6. فادي اسماعيل: **قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة في الخطاب الفكري العربي والمعاصر (1978 ـ 1987م)**، رسالة ماجستير في الأدب، الجامعة الأمريكية، بيروت ـ لبنان ـ، 1988.

7. نور الهدى بيرش: **الفكر الحداثي عند محمد عابد الجابري**، مذكرة ماستر، إشراف أ. لعموري شهيدة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2016.

خامسا: المقالات:

1. أحمد عبد الحليم عطية: **الدرس الفلسفي عند الطنطاوي جوهري**، مجلة مسلم المعاصر، العدد 690، 1998، almuslimalmuaser.org.

2. خيري عماري: **التجليات الكانطية في الفكر الأخلاقي ـ العصر العربي ـ** مجلة التربية والابستمولوجيا، مجلد 2، عدد 1، المدرسة العليا ببوزريعة، ديسمبر 2011.

3. عبد السلام رفيق بوشلاكة: **مآزق الحداثة، الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة**، مجلة أسلمة المعرفة (مجلة فصليّة محكمة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، العدد الثامن، 2003.

4. ناصف نصار: **الإشراق العرفاني أم التنوير العقلاني**، مجلة أوراق فلسفية، العدد 11.

5. يوسف السعدي: **الأخلاق الكانطية وفق الرؤية الهيغلية**، مجلة الحوار المتمدن، محور الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع، ع 3693، أفريل 2017.

فـــهـــــرس المـــحتـويـات

فهرس المحتويات

إهداء

كلمة شكر

مقدمة .....أ ـ د

الفصل الأول : الفكر الكانطي وأثر النهضة العربية..... 5

المبحث الأول: معالم الفكر العربي المعاصر..... 6

المطلب (1): ضبط مفهوم الفكر العربي المعاصر..... 6

أ ـ تعريف الفكر.....6

ب ـ المعاصرة بمفاهيمها المختلفة..... 8

المطلب (2): خصائص الفكر العربي المعاصر..... 10

المطلب (3): المنعطف التاريخي في الفكر العربي المعاصر وظهور الحداثة..... 13

المبحث الثاني: النهضة في العالم العربي وأثرها في بعث الفكر العربي المعاصر..... 16

المطلب (1): مفهوم النهضة العربية وأهم معالمها..... 16

المطلب (2): تاريخية النهضة العربية..... 22

المطلب (3): حركة الإصلاح الديني والنهضة العربية الحديثة..... 25

أ ـ تعريف الإصلاح..... 25

ب ـ الأفغاني سيرة ومشروع..... 27

ج ـ محمد عبده ومشروعه النهضوي..... 30

د ـ محمد عابد الجابري وموقفه من الحداثة والتراث..... 33
الفصل الثاني : كانط وأساسيات فلسفته..... 36
المبحث الأول: نشأة الفيلسوف كانط.....37
المطلب (1): نبذة عن حياته.....37
المطلب (2): تعليمه.....39
المطلب (3): مؤلفاته.....42
المبحث الثاني: القيمة الأخلاقية والدراسة النقدية في فلسفة كانط..... 43
المطلب (1): المنابع الفكرية للأخلاق الكانطية.....43
المطلب (2): القيمة الأخلاقية عند كانط أساسها ـ خصائصها..... 51
المطلب (3): الدراسة النقدية لنظرية القيمة الأخلاقية الكانطية..... 63
الفصل الثالث : الفكر العربي المعاصر والفلسفة الكانطية تأثرا وتأثيرا..... 70
المبحث الأول: بوادر بروز الفلسفة الكانطية عند العرب..... 71
المطلب (1): عوامل ظهور الفلسفة الكانطية في الفكر العربي المعاصر..... 71
1 ـ السبب السياسي..... 71
2 ـ السبب الفكري والديني..... 72
المطلب (2): بدايات التعرف على الفلسفة الكانطية..... 73
المطلب (3): الترجمة اللغوية للفلسفية الكانطية..... 76
المبحث الثاني: فلسفة كانط التنويرية وأثرها على الفكر العربي المعاصر..... 78

المطلب (1): الدراسات العربية وتأثرها بالفلسفة الكانطية..... 78

المطلب (2): من الإشراق العرفاني إلى التنوير العقلاني..... 93

الخاتمة 97

قائمة المصادر والمراجع 102

فهرس المحتويات..... 114.

ملخص الدراسة:

يعدّ حضور كانط في الفكر العربي المعاصر لا ينكر، فقد امتلكت فلسفته منبعا خصبا للمفكرين والفلاسفة العرب، من خلال إيجاد رؤى فلسفية متميزة انطلاقا من المشكلات التي قدّمتها الفلسفة النقدية، إلا أن فلسفته التنويرية كان لها أثر بالغ على العقل العربي، مما يعني أن حضور كانط كان فائقًا وبارزًا في الفكر العربي المعاصر.

Résumé de l'étude :

La présence de Kant dans la pensée arabe contemporaine est indéniable. Sa philosophie possédait une source fertile pour les penseurs et les philosophes arabes, en trouvant des visions philosophiques distinctes basées sur les problèmes posés par la philosophie critique. Cependant, sa philosophie des Lumières a eu un impact profond sur l'esprit arabe, qui signifie que la présence de Kant Il était remarquable et proéminent dans la pensée arabe contemporaine.

Study summary:

Kant's presence in contemporary Arab thought is undeniable. His philosophy possessed a fertile source for Arab thinkers and philosophers, by finding distinct philosophical visions based on the problems presented by critical philosophy. However, his Enlightenment philosophy had a profound impact on the Arab mind, which means that Kant's presence He was outstanding and prominent in contemporary Arab thought.