

## الأخلاق والحرية من منظور العقل الغربي الحديث

عبد الحق منصف \*

### - الخلفية الفلسفية للعقل الأخلاقي الغربي

يسلك العقل الأخلاقي الغربي الحديث وفق قاعدة عامة تعود لأصول الفكر الأخلاقي الفلسفي عامة، التي صاغها الفكر اليوناني قديماً مع أفلاطون وأرسطو – والفكر الوسيط المسيحي والإسلامي. وتقتضي هذه القاعدة العامة أن الإنسان لا يسلك كحيوان، بل بمقتضى نسق من المبادئ والقواعد عليه الالتزام بها. والأخلاقية (Moralité) هي السلوك وفق مبادئ وقواعد تهم الإنسان كوني لا ككائن ذي مصالح خاصة وذاتية. غير أن ميزة الفكر الأخلاقي، القديم والحديث على حد سواء، تكمن في كونه يقر بأن الإنسان يتميز كذلك بالأخلاقية، أي يسلك وفق غرائزه وأهوائه. وهو حتى حينما يسلك بالتوافق مع العقل، قد يُؤوّل الوقائع لصالحه، أي من منظور منفعتة الخاصة لا من منظور العقل الأخلاقي كنسق من المبادئ والقواعد التي تهم كل فرد بوصفه كائناً ينتمي لدائرة الإنسانية ككل. والفلسفة الأخلاقية تتدرج بين هاتين الإمكانيتين: إمكانية الإنسان للأخلاقية وإمكانية الشخص الأخلاقي؛ كلتاهما تشكل طرفاً أقصى بعيد المنال. ليس الإنسان كائناً لا أخلاقياً كلية (أي حيواناً يسلك وفق الغريزة بشكل كامل). وليس الإنسان كائناً أخلاقياً مطلقاً (وإلا – أصبح ملاكاً). والمسافة بينهما هي مسافة التفكير في النقلة، الفعلية والتاريخية، من الوضع اللاأخلاقي إلى الوضع الأخلاقي. ولا وجود لوضع أخلاقي خارج حدود الوجود المدني أو الاجتماعي. من هنا، لم يكن مرجع الأخلاقية هو مثال الفضيلة والخير والكمال الخلقى فقط، بل هو أيضاً العلاقات الاجتماعية التي تحدد معايير ذلك الوضع الخُلقي ومقاييس المسلكيات التي توسم بالأخلاقية.

غير أن هذه الخلفية العامة المميزة للعقل الأخلاقي الغربي الحديث لم تمنعه من الانقسام على ذاته: لقد بنى هذا العقل مشروعه الحضاري على أساس ازدواجية ميزت فكره الأخلاقي؛ ازدواجية تعود جذورها إلى القرن 18م على وجه الخصوص – الذي مثل لحظة تاريخية حاسمة في تأصيل مبادئ الفكر الأخلاقي الغربي – بين توجيهين لازال لحد الآن يتعارضان فيما بينهما:

1- التوجه الأول مثله الفكر الأنجلوساكسوني؛ أبرز وجوهه الفلسفية (دافيد هيوم) (David Hume)؛ ويجد امتداداته منذ القرن 19م حتى يومنا هذا في ما يسمى العلوم الإنسانية أو العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا.

2- والتوجه الثاني مثله الفكر الألماني؛ أبرز وجوهه (إيمانويل كانط) (Emmanuel)

(Kant)؛ ويجد امتداداته داخل الفلسفة المعاصرة مع كل من (هابرماس) (Habermas) و(كارل أوتو آبل) (K. Otto Apel) و(رولز) (Rawls) وغيرهم.

ولعل فهم العقل الأخلاقي الغربي الحديث يقتضي العودة إلى المفاهيم الأساسية التي يفكر بها هذا العقل في ذاته كعقل مشرّع أخلاقياً للكائن البشري، وكذا المبادئ التي اعتمدها في تشريعه ذلك. ونحن نعتقد أن هذا العقل الأخلاقي الغربي لم يبن ذاته بشكل متجانس ومنسجم، بل على أساس نقيضي (Antinomique). ولا-يمكن أن نفهم العلاقة التي أقامها هذا العقل بين الأخلاقية والحرية إلا داخل هذا المنظور النقيضي الذي ميز الفكر الأخلاقي الغربي منذ القرن 18م.

من جهة أولى، سار هذا العقل مع (هيوم) في اتجاه البحث عن أسس الأخلاقية داخل الطبيعة البشرية. فالأخلاق، كما النظام السياسي والمسلقيات التي يقيمها هذا النظام وباقي الظواهر الإنسانية، هي تعبير عن أساس أنثروبولوجي هو الطبيعة البشرية ومبادئ فعلها واشتغالها أخلاقياً وسياسياً وتقنياً وثقافياً.. بهذا الشكل، كانت الفلسفة، ذات المنحى الأنجلوساكسوني، هي التي وضعت، على مستوى المباحث الأخلاقية والسياسية، أسس البحث الأنثروبولوجي – بمعناه العام – في الحياة البشرية. وهي ذاتها الأسس التي ستتوسع وسيعاد بناؤها داخل ما سيسمى فيما بعد العلوم الإنسانية (داخل المباحث الفرنسية) أو العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية (داخل المباحث الأنجلوساكسونية) أو علوم الروح أو العلوم التاريخية (داخل المباحث الألمانية). فالمشروع الإبتيمولوجي لعلوم الإنسان حتى زمننا الحالي هو تحيين لعقلانية الغرب التي سعت (مستتيرة في ذلك بكتابات القرنين 16م و17م مع كل من (ماكيافيل) (Machiavel) (وتوماس هوبز) (T. Hobbes) و(جون لوك) (J. Locke) و(مونطيني) (Montaigne) ثم (هردر) (Herder) وغيرهم من مؤلفي النصوص السياسية والأخلاقية والأنثروبولوجية حول الإنسان) إلى إعادة بناء قارة معرفية كبرى حول الطبيعة البشرية ومبادئ وجودها وأفعالها سياسية كانت أو أخلاقية أو تقنية أو إبداعية...

لكن من جهة أخرى- سار الفكر الغربي مع كل من (ديكارت) (R. Descartes) ثم (سبينوزا) (B. Spinoza) و(لايبنتز) (Leibniz) و(ولف) (Wolf) و(إيمانويل كانط) و(فخته) (Fichte) ومن نحا منحاهم، في اتجاه تأصيل مبادئ الأفعال والمسلقيات البشرية داخل أساس آخر مخالف للطبيعة البشرية هو العقل. ولم يكن العقل، في هذا السياق، مجرد بنية من الملكات والقدرات المعرفية الخالصة (لم يكن قدرة على المعرفة فقط)، بل كان فوق ذلك نسقاً مركباً من المبادئ أو الأسس والقواعد المتولدة عنها، التي تنظم جميعها الأفعال والمسلقيات البشرية على اختلافها. ولا يفصل هذا التوجه الفلسفي الأخير بين العقل ومؤسساته؛ لقد تحول العقل إلى مؤسسة، بل مؤسسات أرادها فلاسفة الغرب أن تكون تاريخية. بهذا المعنى، كانت كل المؤسسات البشرية (التي يقيمها البشر على امتداد تاريخهم الديني والسياسي والتقني والأخلاقي والثقافي عامة) هي مؤسسات للعقل: المؤسسات السياسية (كالدولة وهيئاتها والفضاءات العمومية والتنظيمات السياسية

والشرائع والقوانين وآليات التدبير السياسي...)، المؤسسات التقنية والاقتصادية (مؤسسات الإنتاج والتوزيع والتبادل والمؤسسات المالية كالأسمال وتنظيماته...)، مؤسسات إنتاج المعرفة (كالجامعات والمعاهد والمدارس ومؤسسات النشر وتعميم المعارف...)... إنها جميعها تجلي تاريخي وثقافي لبنية العقل. داخل هذا السياق جاز الحديث عن عقل سياسي وعقل أخلاقي وعقل اقتصادي وعقل تقني - علمي وعقل تاريخي... الخ، وذلك بحسب المجال السوسيوثقافي لاشتغال العقل كقدرة على إنتاج المعرفة والتمثلات وكتنظيم لحقل اجتماعي للحياة البشرية. لكن، وبارتباط بموضوع مقالنا، كيف يمكن تصور العقل الأخلاقي (أو النسق العقلي للأخلاق بما هو نسق مدني أيضاً)؟ يعترف فلاسفة هذا التوجه الأخير أنه لا- يمكن بناء هذا العقل الأخلاقي على أساس المفهوم العلمي للطبيعة كما صاغته علوم الفيزياء الحديثة؛ لأنّ هذا المفهوم يقتضي أن يكون العقل نسقاً من المبادئ والقواعد والعلاقات الصورية (أي القابلة؛ لأنّ تصاغ عبر لغة رمزية رياضية) يشتغل من تلقاء ذاته بشكل آلي. بهذا المعنى، جاز الحديث عن حتمية طبيعية كونية تسود عالم الظواهر الفيزيائية عامة. ومع أن تصور هذه الحتمية قد عرف تغييرات عدة بفعل تطور البحوث الفيزيائية الحديثة والمعاصرة، فإن مبدأه ظل قائماً: توجد الطبيعة كنسق من المبادئ العقلانية التي تشتغل وفق آلية قابلة للضبط الصوري الرياضي. من المؤكد أن تصور هذه الآلية لا- ينفي وجود هوامش كثيرة للاحتتمالات؛ لكن البحث العلمي المعاصر يعتبر هذه الاحتمالات جزءاً من الآلية الطبيعية ذاتها.

غير أن المجال العملي البشري كمجال أخلاقي وسياسي وثقافي- لا- يقبل مبدئياً أن يُختزل إلى هذا النموذج الفيزيائي. فالأفعال البشرية ينبغي أن تستند إلى مبدأ آخر وقواعد عمل مغايرة. ذلك هو مبدأ الحرية كما سيصوغه الفيلسوف الألماني (إيمانويل كانط) في القرن 18م. والحالة هذه، لن تكون الأخلاق البشرية، وكذا القوانين السياسية والفضاء العمومي الذي تستوجهه، ومبادئ الإنتاج التقني والفني، إلا- تعبيراً عن أساس عقلائي هو الحرية. بهذا الشكل، أسس الغرب، مع كانط ومن نحا منحاها، المجال العملي البشري على قاعدة الحرية كانت أهم نتائجه قيام تصور أنثروبولوجي كامل حول الحقوق البشرية والكرامة الإنسانية. ونسعى في هذه الدراسة إلى توضيح الكيفية التي حاول بها الغرب، من خلال صوته الكانطي على وجه الخصوص تأسيس الأخلاق على مبدأ الحرية- ونتائج ذلك بخصوص فلسفة حقوق الإنسان.

## 2- في الحاجة العقلانية والتاريخية إلى الأخلاق

سعى كانط إلى إقامة نسق من المفاهيم التي توصل الأخلاقية داخل العقل متمثلاً كقوة على التشريع وتحديد المبادئ (مبادئ التفكير والممارسة). وتلك ليست مهمة نظرية خالصة، بل هي أيضاً مهمة تاريخية عنده. فالعصر الحديث في أمس الحاجة إلى نسق من المبادئ الأخلاقية يستمد شرعيته من داخل العقل. لذلك، نفهم جيداً لماذا يطرح كانط التأسيس المتعالي لمبادئ الأخلاقية كضرورة من ضرورات الحداثة الفلسفية. يقول: (ينبغي أن نقدم الدوافع الأخلاقية في استقلالها ونقائها وتميزها عن كل الدوافع بما في ذلك

تلك النابعة عن مشاعر العطف. وإن السبب في الأثر المحدود للأخلاقية حتى يومنا هذا يرجع إلى أنه لم يتم عرّضها في نقائها وتميزها. واليوم نرى أن كل رجال الأخلاق والدين\* قد فشلوا في هذه المهمة. ومع ذلك، ستتجح الأخلاقية باستنادها فقط إلى قيمتها الجوهرية وحدها دون أن تمتزج بالتحفيز الحسي وكل أنواع الإغراء(1). يعي كانط إذن منذ البداية أن المجتمعات الغربية الحديثة في حاجة إلى تأسيس نسقها الأخلاقي الذي يستجيب لحدائتها ومرحلتها التاريخية. وإذا كانت فكرة التأسيس الفلسفي لمبادئ الأخلاقية تخفي قناعة فكرية لديه، وهي تسامي هذه المبادئ عن كل تحديد أمبريقي يعود للطبيعة البشرية - كما اعتقد هيوم- ومحدداتها التاريخية أو السيكولوجية أو الأنثروبولوجية، ف وراء هذه القناعة تختفي قناعة أخرى تقضي بفساد أو مكر الطبيعة البشرية في مقابل اكتمال العقل (أو ما يسميه كانط أحياناً الطبيعة العاقلة). وسواء أرجعنا هذا الفساد إلى الماهية الداخلية لهذه الطبيعة البشرية أو للمجتمع ومؤسساته وأعرافه، فإن كانط، فيما يبدو، لا يثق في هذه الطبيعة ثقته في العقل. ويظهر أن فلسفة الأخلاق موجهة أصلاً ضد فساد الطبيعة البشرية هذا. وعلى الرغم من أن كانط يحاول في كتابه (أسس ميتافيزيقا الأخلاق) أن يثبت أن مفاهيم الأخلاقية (القانون الأخلاقي، الواجب، الخير، الفضيلة) متجذرة داخل الحياة اليومية والعقل المشترك(2)، فهو لا- يقتنع بوجود شعور أو حس أخلاقي عفوي سابق على عقلانية المبادئ الأخلاقية. لذا، كانت الأخلاقية لدى كل البشر في حاجة إلى فلسفة تؤصلها داخل العقل الخالص. فلا- يكفي للإنسان، بوصفه ينتمي لدائرة الكائنات العاقلة، أن يشعر ويحس بالمواقف الأخلاقية وأن يتفاعل معها، كما لا يكفي أن يتعاطف مع مثل الفضيلة والكمال الأخلاقي؛ ولا بد له أن يعي بشكل خالص بأن مبادئ الأخلاقية تكمن داخل العقل كقوة فكرية وتاريخية ومؤسسية (لنقل حضارية) على التشريع وتحديد مبادئ الممارسة البشرية أخلاقية كانت أو سياسية أو إنتاجية أو إبداعية...

وبعبارة أخرى، ليست الحساسية -متمثلةً كمركب من المشاعر والأحاسيس والميول والأهواء (ما أطلق عليه الفلاسفة اسم (الباثوس) (Pathos) - هي المدخل المؤسس لتلك المبادئ، بل العقل كقوة لتشريع مبادئ المجال العملي البشري بمختلف تجلياته الأخلاقية والسياسية والتقنية والإبداعية. ومهما بلغ تسامي النماذج الأخلاقية وجاذبيتها التي تحفل بها الثقافة البشرية عن الفضيلة والعدالة والوفاء بالواجب واحترام الغير ونحو ذلك، وعموماً عن براءة الطبيعة البشرية، فإن الحدائتها، بمعناها الفكري والتاريخي، تقتضي الاحتكام إلى العقل في تأسيس الأخلاقية بشكل يستهدف الإنسان ككائن كوني ذي حقوق وكرامة. صحيح أن البراءة شيء جميل؛ غير أن المؤسف - حسب كانط - أنه لا- يمكن المحافظة عليها، بل يمكن فقدانها بسهولة كبيرة(3). لأجل ذلك كانت الحكمة العملية ذاتها، وهي التي تظهر في سلوك الإنسان أكثر من معارفه، تحتاج إلى العلم أي إلى نسق من المبادئ والقوانين، لا- لكي تستمد منه معلوماتها، وإنما لكي تضمن لتعليماتها فاعليتها العملية وثباتها. فالإنسان بحكم طبيعته (تكوينه الفيزيولوجي وميوله وأهوائه وأنانيته الفطرية) يحس في ذاته دائماً مقاومة لأوامر الواجب التي تصدر عن عقله، بل يجد في

تحقيق حاجاته وميوله ما يعتبره سعادته الشخصية القصوى. لذلك، كان يجد نفسه دائماً موزعاً بين قوانين العقل العملية وبين دوافع طبيعته وميوله الظرفية، بل كثيراً ما يجادل العقل، ولو داخلياً، لأجل تبرير رضوخه لهذه الميول والدوافع. من هنا يتولد لديه نوع من (الجدل الطبيعي)، أي رغبة دائمة في التشكيك في صلاحية قواعد الواجب والأخلاقية عامة، بل هو كثيراً ما يحاول تكييفها مع ميوله ورغباته الظرفية، وهذا يعني إفسادها(4). لذا، يجب أن يُزود الإنسان بمذهب فلسفي كامل للأخلاق يستمد نسقه الكلي من العقل. فداخل وحدة هذا النسق -كما يعتقد كانط- يذوب ذلك الجدل الطبيعي وتتحل مختلف المفارقات التي يواجهها الإنسان داخل ممارساته. والحال أن كانط يريد بذلك أن تخضع الممارسات البشرية لدى الإنسان الحديث لتشريع العقل وحده؛ لكن لن يصبح هذا التشريع ظاهراً لديه وذا أثر مباشر وثابت عليه إلا بفضل ما تفيدنا به فلسفة نسقية تجد فيها مبادئ الأخلاقية ومفاهيمها تحليلها وتسويغها وشرعيتها العقلية بالتالي(5).

ليس شرط الأخلاقية إذن شرطاً اجتماعياً؛ فهو لا- يرجع إلى العلاقات الاجتماعية وما تولده من تواصل بين البشر كما هو الحال في الفنون والثقافة عامة(6)؛ ولا- يقوم على ضرورة (حس مشترك) بموجبه يبني البشر ويخلقون فيما بينهم قيماً مشتركة تشكل مرجعاً لتبادلاتهم اليومية؛ فذاك شرط تاريخي بعدي. شرط الأخلاقية متعالٍ خالص\* هو استقلال الإرادة عن كل تحديدات الطبيعة البشرية وتحولها إلى علة لا مشروطة لأفعالها. وهذا ما لن يتحقق إلا- بأن يتطابق العقل الخالص ذاته مع هذه الإرادة المشرعة تطابقاً يجعل قوانين العقل الأخلاقية (التي تأخذ شكل أوامر قطعية ينبغي أن تعاش لدى الأفراد كواجبات أخلاقية) محددة لأفعال الإرادة داخل المجال العملي. وهكذا، سيكون العقل قوة عملية محددة لذاتها وقد أصبح إرادة وكف عن أن يكون مجرد تمثّل. لكن قصديّة التحليل المتعالي لـ (نقد العقل العملي) (أحد النصوص الفلسفية الأساسية في الحداثة الغربية المؤسسة لمبادئ الفكر الأخلاقي) لن تقف عند هذا الحد، بل يسعى إلى أن يثبت ضرورة تحول العقل إلى إرادة خيرة أو طبيّة في ذاتها ولذاتها، لا طبيّة لأجل تحقيق غايات أخرى خارجها (تحقيق هذه المنفعة أو تلك أو استجابة لهذا الدافع أو ذاك). من المؤكد أن هذه الإرادة ليست في ذاتها هي الخير الوحيد للإنسان ككائن عاقل، ولا هي شاملة لكل الخير بالنسبة له؛ فالإنسان بحكم طبيعته يوجد لكي يحقق غايات أخرى أقلّ قدراً منها كالحفاظ على بقائه والعمل على تحقيق أغراضه المادية والظرفية في مجال المعاملات والأعمال وكل ما يتعلق بسعادته الشخصية. (لكن مع ذلك، (يستدرك كانط\*)، ينبغي أن تكون (تلك الإرادة الطبيّة متصورة كغاية في ذاتها) بالضرورة هي الخير الأسمى؛ لأنّها الشرط الذي يرتبط به كل خير آخر، بل كل سعي إلى السعادة الشخصية(7). ما يريده كانط داخل مشروعه الأخلاقي إذن هو إقامة فلسفة خالصة بالمجال العملي تستند إلى العقل كمرجع فلسفي وتعبّر عن ذاتها داخل قوانين ومبادئ لا علاقة لها بتحديدات الطبيعة البشرية كما ترصدها العلوم الإنسانية والطبيعية. إنه يريد أخلاقاً فلسفية تفرض ذاتها على الطبيعة البشرية الفاسدة. وكل مبدأ عملي غير خالص لن يكون صالحاً؛ لأنّ يندرج داخل المذهب

الأخلاقي بل يَضَعُ به غاية الضرر. لأجل ذلك بالذات، سيتخذ من فكرة الحرية أساساً أصيلاً يضعه العقل الحديث كمبدأٍ أولي لوجود الإنسان سواء أخذ هذا الوجود شكل مواطنة داخل العالم (وذاك هو مفهوم الشخص الأخلاقي) أو شكل مواطنة دخل الدولة (وذاك هو المفهوم السياسي للمواطنة).

### 3- الحرية كأساس للأخلاق

ينطلق كانط من مقدمة فلسفية يضعها في أساس مذهبه الأخلاقي، وهي: كل شيء داخل الطبيعة كنظامٍ من الظواهر - يسلك وفق قوانين قابلة؛ لأنّ تصاعُ داخل معارف قبلية تركيبية استناداً إلى معطيات الحساسة ومفاهيم الفهم. داخل هذا الإطار يشكل مفهوم الطبيعة نسقاً من القوانين الخاصة بالظواهر. لكن، داخل هذه الطبيعة يوجد كائن عاقل يمتلك، رغم كونه كائناً طبيعياً يخضع لقوانين الظواهر، القدرة على الفعل تبعاً لتمثله للقوانين التي يشرّعها بمقتضى عقله الخالص. هنا يكف عن أن يكون مجرد ظاهرة كباقي الظواهر الأخرى ليصبح إرادة فاعلة وفق مبادئ خالصة. على أساس ذلك، يتطلب التفكير فيه تغيير (وجهة النظر) الخاصة بالظاهرة وتبني وجهة نظر أخرى تعتبر مبادئ الفعل وقائع خالصة للعقل، أي وقائع حادثة وفق قوة التشريع الخالصة التي يتحدد بها العقل. هنا يصبح العقل مؤسساً للمجال العملي بكل مسلكياته الأخلاقية والسياسية والتقنية. ولا يفهم كانط العقل طبعاً كمجرد قدرة على المعرفة لها مبادئها ومناهجها وقواعد عملها، بل يتصوره في نصوصه الفلسفية المختلفة كقوة مشرعة تضي طابع المعقولة على الأفعال والحقول العملية المرتبطة بها. فالعقل حينما يحدد مبادئ الفعل السياسي وقواعده ومفاهيمه يكون قوة مشرعة لمبادئ المعقولة التي تضي شرعية على ما هو سياسي في حياة البشر كالدولة والمواطنة والقوانين العامة والفضاء العمومي والحقوق... الخ (هنا يجوز الحديث عن عقل سياسي). وبالمثل، حينما يحدد العقل مبادئ الفعل الأخلاقي وقواعده ومفاهيمه، يكون قوة مشرعة لمبادئ معقولة ما يُعتبر أخلاقياً في حياة البشر كالقانون الأخلاقي والواجب والإرادة الطيبة والخير وما إلى ذلك (يكون عقلاً أخلاقياً)؛ أما حينما يحدد العقل ذاته مبادئ الفعل التقني وقواعده وغاياته، فيكون قوة مشرعة لمبادئ معقولة الحقل التقني كحقل ثقافي واجتماعي (هنا يكون عقلاً تقنياً). ولا- يمكن للعقل، كما يتصوره كانط، أن يكون قوة مشرعة في حياة البشر ما لم يكن حرية، أي إرادة تشرع من تلقاء ذاتها قوانين الأفعال التي توصف بالعملية. بهذا المعنى نفهم تعريف كانط المجال العملي باعتباره ما يكون ممكناً بفعل الحرية. داخل هذا السياق، وبخصوص الحقل الأخلاقي الذي يهتما في هذا المقال، يمكن التفكير في إمكانية نمط آخر للموضوعية غير موضوعية الظواهر وقوانينها، هو موضوعية القوانين العملية - الأخلاقية المحددة للإرادة، وفي تحديد آخر للعلية هو العلية بواسطة الحرية. يمكن أن نتصور مجالاً آخر، غير مجال الطبيعة وظواهرها، يكون فيه العقل بوصفه حرية وإرادة مشرعة، علة للقوانين والأفعال المترتبة عنها في حياة البشر. ويعتبر كانط أن فكرة الحرية، كفكرة خالصة للعقل، هي وحدها التي (تثبت واقعها) عبر العلية التي ن فكر فيها بواسطتها) داخل الطبيعة بفعل ما يمكن أن نحدثه

داخلها من آثار)(8). بهذا المعنى، كانت فكرة الحرية بمثابة مبدأ محايث لنا يحدد مجالنا العملي كمجال معقول. لأجل ذلك يعتبر مفهوم الحرية مبدأ لا-مشروطاً تقوم عليه كل إمكانية للتفكير في المجال العملي، بل إمكانية كل المسلكيات الأخلاقية (والسياسية والإبداعية..). وكانط يعي تماماً أن قبولنا داخل العصر الحديث بنظام معقول له قوانينه القبلية (أي العقلية الخالصة) إلى جانب نظام الطبيعة أمر صعب جداً خصوصاً أمام توسع النزعات الأمبريقية والشكية. فمفهوم الحرية ليس أمبريقياً وغير مستمد من أية تجربة ممكنة إذ يصعب أن نستنتج مفهوم الحرية من النسق الذي يقيمه العقل الحديث (داخل علوم الفيزياء خصوصاً) عن ظواهر الطبيعة. وبتعبير آخر، لا يمكن استمداد مفهوم الحرية – كأساس لتصور المجال العملي البشري الأخلاقي والسياسي والتقني – من العقل العلمي وما يقيمه من تمثيلات حول العالم والطبيعة. ينبغي أن يغير هذا العقل زاوية نظره (وذلك هو مفهوم الثورة الكوبرنيكية عند كانط) ويتمثل ذاته كإرادة مشرعة لمبادئ الفعل الأخلاقي أو السياسي أو الإبداعي حتى، لكي يصبح عقلاً أخلاقياً أو سياسياً أو إبداعياً... هنا بالذات يسهل تصور مفهوم الحرية كأساس (Fondement) للمجال العملي البشري. لا-يمكن للعقل أن يكون مشرعاً أخلاقياً (أو سياسياً أو إبداعياً) إلا بوصفه حرية. والعقل بوصفه حرية مشرعة لذاتها قوانين ومبادئ فعلها، يأخذ شكلاً اجتماعياً وتاريخياً: فمؤسسات إنتاج المعرفة كالمدارس والجامعات والمعاهد والمختبرات وغيرها، هي تجسيد مؤسسي وتاريخي للعقل المشرع لمبادئ المعرفة والحقيقة ومناهج بلوغها.. كما أن المؤسسات السياسية والقانونية بما في ذلك الدولة والقوانين والفضاء العمومي بكامله تجسيد للعقل المشرع لمبادئ الحياة السياسية ومفاهيمها ومسلكياتها العامة. وبالمثل، تكون المبادئ والأفعال والمؤسسات الأخلاقية تجسيد للعقل الأخلاقي داخل حياة البشر. وقس على ذلك. داخل هذا السياق، يأخذ مفهوم العقل بما هو حرية بعداً تاريخياً واجتماعياً(9).

مفهوم الحرية ضروري إذن للعقل الخالص العملي. والحقيقة أن كانط كان ملزماً بافتراض وجود ذوات حرة مستقلة الإرادة عن الدوافع والقوانين الطبيعية لكي يفكر من جديد في مجال آخر هو المجال العملي. فلا يمكن أن نتصور هذه الذوات خاضعة لقوانين عملية إلا؛ لأننا نعتبرها أو نسلم عقلاً أنها مزودة مسبقاً بإرادة مستقلة في ذاتها وفق مفهوم متعالٍ عن الحرية. (وبالفعل، (يؤكد كانط)، يطابق كل من الحرية والتشريع الخاص بالإرادة مفهوم الاستقلال الذاتي. فهي مفاهيم يحيل بعضها على البعض الآخر)(10). لن يكون مفهوم الحرية هنا سوى مسلمة للعقل الخالص وهو يفكر في المجال العملي. والتسليم بها هو الإمكانية الوحيدة لقبولها. إنها بمثابة مبدأ غير مشروط على أساسه نقيم باقي المفاهيم الأخرى التي تتمثل بواسطة وبشكل خالص ذلك المجال بقوانينه الخاصة. (فالحرية هي الفكرة الوحيدة ضمن أفكار العقل التأملي، التي نعرف قبلياً إمكانية دون أن نفهمها مع؛ ذلك لأنها هي شرط القانون الأخلاقي الذي نعرفه)(11). وبتعبير آخر، يستحيل علينا تصور ذوات تسلك سلوكاً أخلاقياً ما لم نتصورها في الآن ذاته كذوات حرة مستقلة في تمثلها مبادئ الأخلاقية ومسلكياتها المترتبة عنها، تماماً مثلما يستحيل علينا

تصور أفراد يسلكون بالتوافق مع مقتضيات المواطنة داخل الدولة وفضاءاتها العمومية ما لم نتمثلهم أيضاً ككائنات حرة سياسياً تتصرف التزاماً مع ما يستوجبه وجودهم المشترك بوصفهم إرادة عمومية. فالعقل يشرط الوجود الأخلاقي (والسياسي العمومي أيضاً) بوجود الحرية كمبدأ قبلي عليه يتأسس المجال العملي البشري. كيف تتحدد الحرية داخل هذا السياق الأخلاقي العملي؟

تتحدد إمكانية الحرية داخل العقل متمثلاً كقوة مشرّعة تاريخياً- أو لا بشكل سلبي لا بواسطة مضامين جاهزة أو مُبنّية في شكل معارف تركيبية (أو علمية)؛ لأنها بالذات ليست ظاهرة (Phénomène) قابلة للملاحظة والرصد التجريبي شأنها في ذلك شأن ظواهر الطبيعة. (وبالفعل (يقول كانط)، نحن لا نعرف الحرية (كما نستوحىها من الأخلاق أولاً) إلا كخاصية سلبية فينا، بمعنى أننا لا نكون ملزمين في أفعالنا بأي مبدأ حسي محدد لها)(12). الحرية بهذا المعنى- مبدأ ذاتي نسلم به، لكنه (مع ذلك صالح موضوعياً لأجل عقل خالص أيضاً، لكنه عملي)(13)، أي عقل يأخذ وجهة الحياة البشرية وفق مبادئ أخلاقية وسياسية عمومية. والعقل الخالص لا يسلم بهذا المبدأ إلا لحاجته إليه. إنه بمثابة حاجة عقلية ضرورية بموجبها يأخذ العقل وجهته وهو يفكر في المجال العملي أو يفترض وجود مبدأ لا محدود يتخذه أساساً لكل ما هو موجود(14). المكان الحقيقي لمفهوم الحرية إذن هو فلسفة المجال العملي (أي الفلسفة الأخلاقية والسياسية). ويصعب جداً أن نجد لها مكاناً داخل نسق الظواهر الطبيعية. (فنحن لا- نعرف بواسطة التجربة الحرية العملية بوصفها أحد الأسباب الطبيعية، أي كعلية للعقل في تحديده للإرادة)(15). كما أن مفهوم الحرية لن يفسر أي شيء بخصوص الظواهر حيث يعطي مفهوم الآلية الطبيعية مبدأ آخر موجّها لتفسير العلاقات العلية. وحده تصور العقل الخالص للمجال العملي وقوانينه الأخلاقية يقودنا إلى إثبات مكان ما للحرية كمبدأ للأفعال البشرية الأخلاقية والسياسية(16). على هذا الأساس، لن يحتاج العقل في شكله النظري- إلى فكرة الحرية وهو يفكر في الطبيعة وقوانينها؛ لأنّ الطبيعة بالذات نسق من العلاقات والقوانين التي تكفي ذاتها بذاتها، أي نسق للحتمية بتعبير آخر. أما في المجال العملي البشري، فالعقل يكون في أمس الحاجة إلى فكرة الحرية إذ بواسطتها يستحيل عليه تصور إمكانية وجود قوانين أخرى، غير قوانين الطبيعة، تكون مُحدّدة للإرادة وأفعالها. ضرورة فكرة الحرية بالنسبة للعقل ضرورة غائية إذن: فالتسليم بها يتم لأجل تمثل إمكانية وجود نظام آخر للأفعال له قوانينه الخاصة ونمط عليته المتميز عن العلية الطبيعية. من هنا نفهم لماذا يؤكد كانط بأنه لا يمكن أن نفسر فكرة الحرية نظرياً بأن نحددها داخل نسق تحليلي أو منطقي له علله ونتائج(17). غير أن هذه الاستحالة الفلسفية لا ينبغي أن تعيق الفلسفة عن البحث عن إمكانية أخرى لفهم المجال العملي في خصوصيته وامتداده الواسع. وعليه، يبدو أن مفارقة فكرة الحرية خصبة جداً؛ فهي تدل على صعوبات العقل إزاء صياغة تفسير نظري لفكرة الحرية داخل فلسفة الطبيعة وعلومها. لكنها تدل أيضاً على خصوبة هذا المفهوم الخالص بخصوص تمثل المجال العملي- الأخلاقي (كما المجال السياسي).



والواقع أن المفارقة ليست فقط مفارقة فكرة الحرية، بل هي أيضاً مفارقة العقل ذاته؛ فهو إذا كان قادراً على تحديد علل الظواهر الطبيعية استناداً إلى مباحثه العلمية، لا يقدر من جهة أخرى على تحديد علة أو علل الحرية الإنسانية؛ لأنّ هذه الحرية بالذات هي التي نتصورها كعلة أولى تكفي ذاتها بذاتها ولا تحتاج إلى ما يحددها، أي إلى ما يثبت شرعيتها بوصفها مبدأً أصلياً. لذلك، اعتبر مفكرو الغرب الحرية مبدأً أولياً عليه تقوم الحياة العملية البشرية في صيغتها الأخلاقية (وهي التي تهتم الإنسان كشخص أخلاقي كوني) أو في صيغتها السياسية (التي تهتم الإنسان كمواطن داخل الدولة).

لن ينتج مفهوم الحرية داخل العقل إذن إلا عن تمثله عدم خضوع إرادتنا الفاعلة لأي مبدأ أو دافع خارج الإرادة ذاتها. إنها ذلك المفهوم الخالص الذي بموجبه نتمثل دواتنا بشكل سالب مناقض للوضعيات التي نكون فيها خاضعين في سلوكنا لمحددات أمبريقية خارجة عن الإرادة ذاتها (سيكولوجية كالرغبة أو الحاجة؛ اجتماعية محكومة بالعلاقات مع الغير كالمصلحة أو المنفعة... إلخ). هذا السلب، أو بلغة كانط (هذا اللاتحديد (Non-détermination) هو ما يجعل الحرية فظيعة) (18). وبالفعل، كيف يمكن أن نتصور الحرية من زاوية عدم الخضوع لأية مبادئ أمبريقية محدّدة؟ هل هذا يعني أنها بمثابة انفلات مطلق من كل تحديد؟ هل يمكن للعقل أن يكتفي بهذا المفهوم السالب للحرية؟ هذا ما لن يقبله العقل الغربي وهو يتصور الأخلاقية ويحدد مبادئها مع كانط. ف وراء التحديد السالب لمفهوم الحرية يكمن تحديد موجب هو بالذات الذي يقوم عليه تمثّل المجال العملي البشري. فالأمر يبدو وكأن كانط يقيم مفهومه عن المجال العملي على أساس جدلية فكرية قائمة على نوبان التحديد السالب للحرية داخل تحديدها الموجب.

أ - أولى لحظات التحديد الموجب للحرية هو التحديد المتعالي، بموجبه نعتبرها فعلاً يبتدئ ذاته خارج الزمان، أو قدرة الذات على إيجاد وضع ما انطلاقاً من ذاتها بحيث تكون هي ذاتها العلة الأولية لذلك الوضع دون أن تسبقها علة أخرى سبقاً زمانياً (19). إنها إجمالاً ابتداء الفعل بشكل مستقل عن آلية الطبيعة وقوانينها. هنا يكون الفاعل هو البداية المطلقة الأولية لسلسلة من الظواهر أو الأحداث. فالابتداء هنا يُتصور بشكل عقلي خالص خارج صورتيّ الحسّاسية (الزمان والمكان)، أي خارج قوانين الارتباط المكاني أو الزماني. وهكذا، تجد الأفعال - التي تقوم بها الذات استجابة لقوانين العقل الأخلاقية مثلاً - بدايتها داخل العقل ذاته كقوة مشرّعة، لا داخل سلسلة من الظواهر الطبيعية (يجب عليّ مثلاً أن أقول الصدق؛ لأنّ العقل الأخلاقي يقتضي ذلك مطلقاً ودون شرط مسبق، لا بدافع الرغبة أو الحاجة أو لميلٍ ما أو لمنفعة أو نحو ذلك...). فالعقل كمصدر للقانون الأخلاقي (لا تكذب مثلاً) هو البداية المطلقة للفعل الأخلاقي. والفعل الذي بموجبه أقوم بسلوك استناداً إلى ما يشرّعه العقل من قوانين عملية يسمى بالذات حرية حتى ولو كانت نتائج هذا الفعل ظاهرة للعيان داخل الظواهر (قد تكون نتائج قول الصدق الملحوظة والمعاشة إيجابية أو سلبية؛ لكن المهم في هذا الفعل الأخلاقي هو بالذات الالتزام بقول الصدق كغاية في ذاته دونما اهتمام بنتائجه). هنا يكون العقل، بفعل تشريعه الخاص، علة أولية لأفعال

الإرادة. يقول كانط: (إذا وجب أن تكون الحرية خاصة لبعض علل الظواهر (يقصد لما يحدثه الفاعل بإرادته الخالصة من أفعال داخل الطبيعة)، فينبغي أن تكون – في علاقتها بهذه الظواهر مُتصوّرة كأحداث – قدرةً على إحداثها من تلقاء ذاتها (...)) وبالتالي دونما حاجة إلى أي علة تدفعها إلى إحداثها من ذاتها. والحالة هذه، لن يكون لازماً أن تخضع العلة، بخصوص عليتها، لتحديدات وضعها الزمنية، وهذا يعني: ينبغي ألا تكون ظاهرة (Phénomène) على الإطلاق، بل يجب أن تُعتبر كشيء في ذاته بخلاف معلولاتها التي يجب اعتبارها كظواهر)(20).

ليست الحرية إذن سوى تحديد مطلق؛ إنها فعل يجد بدايته داخل ذاته لا داخل سلسلة الظواهر الطبيعية أو المرتبطة بطبيعة الإنسان (الحاجة أو المنفعة أو الميل...). وبعبارة أخرى، إنها الفعل الذي تتحدد عليته لمفعولاته داخل نظام آخر للعلية غير نظام الظواهر الطبيعية. إنه نظام للعقل الأخلاقي الخالص؛ لأنه بالذات خاضع للقوانين التي يشرعها هذا العقل. (والعقل الخالص، بوصفه قدرة معقولة، غير خاضع لصورة الزمان ولا لشروط التالي داخل الزمان. إن عليّة العقل بفعل طابعها المعقول لا- تولّد ولا تبتدئ في توليد مفعولاتها داخل زمن ما، وإلا لكانت خاضعة لقانون الظواهر الطبيعي الذي يحدد زمنياً سلاسل من العلة والمعلولات، وبالتالي ستصبح عليته (أي العقل) طبيعية وستكف عن أن تكون حرة)(21). وبما أن العقل الأخلاقي الخالص ليس ظاهرة وغير خاضع لشروط الحساسية (الباثوس البشري)، فستكون عليته مخالفة لعلية الطبيعة التي تقتضي التتابع الزمني. من هنا أمكن تصور نظام آخر للعلية الأخلاقية (لنقل: للشرعية الأخلاقية) وفق هذا المفهوم المتعالي للحرية، نظام معقول (لا ينطبق عليه قانون الطبيعة الدينامي الذي يحدد التالي الزمني تبعاً لقواعد معينة)(22). واذن، ليس الزمان شرطاً لتمثل الحرية. وبموجب هذا المفهوم الإيجابي للحرية، يمكن تصوير العقل ذاته بوصفه حرية لا مشروطة على الدوام قادرة على إحداث أفعالها بمقتضى عليتها المعقولة، أي بمقتضى ما يُصدره من قوانين ومبادئ وأوامر قطعية. فالعقل (يسلك بحرية دون أن يكون محددًا بشكل دينامي داخل سلسلة الأسباب الطبيعية، وذلك استناداً إلى مبادئ خارجية أو داخلية سابقة كلها على مستوى الزمان. لكن لا يمكننا أن نعتبر هذه الحرية الخاصة من زاوية سلبية فقط، أي من زاوية الاستقلال عن الشروط الأمبريقية (...)) إذ يمكننا أيضاً أن نعتبرها من زاوية إيجابية بوصفها قدرة ذاتية على خلق سلسلة من الأحداث)(23)؛ وهو ما يعني أن العقل من تلقاء ذاته (مبادئه الأخلاقية وأوامره وقوانينه) يكون علة للأفعال الأخلاقية التي يقوم بها الإنسان استجابة لنداء هذا العقل لا غير. فهذه الأفعال الأخلاقية تنتج عن الإنسان ككائن عاقل يجعل عقله الخالص قوة مصدرة للتشريع العملي الأخلاقي وما يترتب عنه من أفعال. خارج هذه الإمكانية، لن تكون العلية إلا زمانية، وهذا يعني أيضاً طبيعية. داخل عليّة كهذه ستكون أفعال الإرادة أفعالاً مشروطة بعقل سابقة عليها لا محالة، وسيستحيل بالتالي تصور إمكانية لمجال عملي بشري أساسه فكرة الحرية. وبالفعل، (كل حدث، وكل فعل يحدث بالتالي داخل لحظة للزمان، يكون خاضعاً لشرط كان يوجد في زمان سابق

عليه. وبما أن الزمان السابق لم يعد تحت قدرتي، فإن كل فعل أقوم به وفق علل محددة تخرج عن قدرتي ينبغي أن يكون ضرورياً، أي أنني لا أكون أبداً حراً في اللحظة الزمانية التي أقوم فيها بالفعل(24). على أساس ذلك، يضيف كانط، (إذا أردنا أن نلحق الحرية بكائن يتحدد وجوده داخل الزمان (أي بالإنسان كظاهرة طبيعية لا كشخص أخلاقي عاقل)، فلا يمكننا أن نُخرج هذا الكائن – من هذه الزاوية على الأقل – عن دائرة قانون الضرورة الطبيعية الذي تخضع له كل أحداث وجوده وأفعاله بالتالي؛ لأن ذلك يعني أننا نلقي به داخل الصدفة العمياء)(25).

لن تكون العلية الأخلاقية (علية العقل الخالص العملي) علة ظاهرية، بل هي علة ذاتية في ذاتها (Causa Noumenon)، أي علة إرادة عاقلة حرة بذاتها. وعلى الرغم من أن كانط يعتبر مفهوم (العلة في ذاتها) فارغاً من أي محتوى بالنسبة للاستعمال النظري للعقل الخالص (أي للتفكير في الطبيعة وظواهرها)؛ لأن مقولة العلة تظل فارغة طالما لم يتم ربطها بالمعطيات والتمثيلات الأمبريقية شأنها في ذلك شأن باقي مقولات الفهم، فإنه لا يستغني عن هذا المفهوم في الفلسفة العملية. غير أنه لا يروم تأسيس معرفة نظرية باستعماله، بل فقط تبرير إمكانية الشرعية الأخلاقية، أي علية العقل للأفعال الأخلاقية. يقول: (... غير أنني لا أسعى بالتدقيق إلى أن أعرف نظرياً بواسطة ذلك (يقصد بواسطة استعمال مفهوم الحرية كعلة في ذاتها) طبيعة كائن يوجد بوصفه يملك إرادة خالصة، بل يكفيني بواسطة نعتة بهذا الوصف، وبالتالي ربط مفهوم العلة بمفهوم الحرية فقط (وكذا بمفهوم القانون الأخلاقي كمبدأ محدد لهذه الحرية). والحال أن الأصل (العقلي) الخالص، غير الأمبريقي، لمفهوم العلة يمنحني هذا الحق بكل تأكيد طالما أنني أعتقد أنه ليس بإمكانه استعماله استعمالاً آخر غير الذي يخص القانون الأخلاقي)(26). والخالصة، يستحيل علينا إقامة معرفة نظرية أو علمية حول مفهوم الحرية، لكن في المقابل - يمكننا أن نسلم بفكرة الحرية، أي نعتقد فيها كقيمة عملية؛ لأننا نؤسس على هذا التسليم أو الاعتقاد العملي شرعية حقلنا الأخلاقي بمبادئه وقوانينه وأحكامه.

كيف يمكن - والحالة هذه - تصور نظامين للعلية متقابلين داخل العالم، نظام للعلية الطبيعية ونظام للعلية العملية وفق قوانين العقل الأخلاقي؟ العلية الطبيعية تهتم وجود الأشياء باعتبارها ظواهر. ويشكل الزمان عنصراً أساسياً في هذه العلية ما دامت (علاقة داخل العالم المحسوس تربط بين حالة راهنة تلحق حالة أخرى سابقة عليها تبعاً لقاعدة معينة)(27). أما العلية العملية أو الأخلاقية، فهي ذات طبيعة عقلية أو نتصورها كمبدأ عقلي، يسميه كانط داخل كتاب (المقدمات): (علية الكائنات العاقلة)(28). وتقتضي أن تكون الإرادة هي البداية المطلقة لأفعالها طالما أنها تستند في ذلك إلى قوانين العقل الخالص العملية. داخل هذا الإطار تكون الإرادة خالصة إذ تربط علية لأفعالها بإمكانية عالم معقول قائم على الحرية هو بالذات العالم الأخلاقي (وكذا السياسي فيما بعد)(29). على أساس ذلك، يقيم كانط تقاطباً بين مجالين: مجال الطبيعة ومجال الحرية. الأول يتحدد عليته داخل الزمان، وتكون معرفتها قائمة على معطيات الحساسة قبل تدخل مقولات

ومبادئ الفهم (L'entendement) (وهو العقل الذي يفحص الظواهر الطبيعية ويدرسها ويصوغ قوانينها. أما الثاني، فتحدد عليته في استقلال تام عن الزمان والمكان\*)، ويتطلب إدراكها تمثلاً لنسق آخر من القوانين هي القوانين الأخلاقية. وكانط لا يعتبر هذا التقاطب بمثابة تناقض بين عالمين، (إذ يمكن أن يجتمعا معاً بل وفوق ذلك ينبغي أن نتصورهما ضرورة في وحدتهما داخل الذات نفسها)(30). ويعتبر كانط أن لكل عالم من هذين العالمين مبادئه التي تبرره داخل الذات العاقلة. فمبادئ العقل وهو يدرس ويفسر الظواهر الفيزيائية ليست هي مبادئ العقل ذاته وهو يشرع للأفعال الأخلاقية. لكن، إذا قبلنا هذا التقاطب، فكيف يمكن أن نتصور إمكانية لاجتماع هذين النظامين المتقابلين للعلية داخل الإنسان؟ من المؤكد أن الإنسان يشكل من خلال شروط وجوده الأمبريقي مجرد ظاهرة خاضعة لقوانين الحتمية الطبيعية. داخل هذا المنظور، (ستكون قوانين عليته معروفة بالتجربة. وكل أفعاله، تبعاً لذلك، ينبغي تفسيرها بحسب قوانين الطبيعة)(31)؛ هنا تكون المعرفة بالإنسان (ما يسمى حالياً العلوم الإنسانية) ممكنة كأحد فروع المعرفة بالطبيعة طالما أنها تعتبر الإنسان ظاهرة طبيعية تسلك وفق غرائزها وميولها وحاجاتها ورغباتها ومنافعها... لكنه أيضاً كائن عاقل من المفروض أن تخضع إرادته لقوانين العقل الخالص. بهذا المعنى الأخير، لن يكون مجرد ظاهرة فيزيائية، بل يكون غايّة في ذاته أو شخصاً أخلاقياً لا يكتفي بالخضوع لتحديدات الزمان وحتمية الطبيعة، بل يلزم ذاته بقوانين العقل العملي(32). من هذه الزاوية، (سيكون حراً في أفعاله ومستقلاً عن كل ضرورة للطبيعة (...)) وسيكون قولنا صحيحاً إذا قلنا إنه يخلق أفعاله (الأخلاقية) بذاته داخل العالم المحسوس(33). يخضع الإنسان إذن -وفي اللحظة ذاتها- لنظامين يتقاطعان داخل وجوده. وهذا التقاطع ضرورة وجودية لا-يمكنه التخلص منها. يبقى أن التمييز بين النظامين مجرد وجهة نظر. إنه يفرض ذاته كضرورة عقلية على أساسها يتم تحديد المجال المحسوس (مجال الطبيعة) في علاقته بالمجال المعقول (المجال العملي). وإذا تبيننا وجهة النظر الفلسفية هاته، فيمكننا - حسب كانط - أن نفكر في عليّة الكائنات العاقلة دون أن نلغي عليّة الظواهر الطبيعية، والعكس صحيح؛ بل يمكننا أن نربط، دون أي تناقض، بين الطبيعة والحرية داخل كائن واحد هو الإنسان(34)، شريطة أن نتمثل كل واحدة منهما داخل علاقة متميزة ومخالفة للأخرى(35).

وهكذا، يحاول المنظور الفلسفي الكانطي إنقاذ فكرة الحرية من كل تفسير فيزيائي يسعى إلى جعلها جزءاً من ظواهر العالم المحسوس. فحينما نتصور الحرية كأثر للدوافع السيكلوجية أو الطبيعية، أي كنتيجة لتمثلات داخلية متولدة عن قوى الفرد ورغباته ومنافعه الناتجة عنها، فلن تختلف وضعية الإنسان عن وضع (الآلة التي تتحرك بواسطة التمثلات)، بل لن تكون أفضل من الساعة التي تتحرك من تلقاء ذاتها بمجرد أن نعبئها(36). فمثل هذه التصورات تنفي الحرية عوض أن تثبتها. أكيد، يمكن للمباحث التجريبية بلغة كانط (يقصد السيكلوجية والاجتماعية) أن تتقدم وأن تنفذ إلى أعماق الطبيعة البشرية؛ غير أن ذلك لن ينقص من قناعة كانط الفلسفية في وجود حرية أساسية

وأصيلة في الوجود البشري عليها يقوم المجال العملي- الأخلاقي (والسياسي أيضاً). فلا يمكن أبداً إخضاع هذا المجال لمبادئ مستمدة من المباحث الفيزيائية أو التجريبية تلك (وهذا لا يعني بالضرورة إنكار كانط عدم فعالية هذه المباحث). ينبغي أن يعطي العقل الأخلاقي داخل العصر الحديث القاعدة الفلسفية لتنظيم المجال العملي. يقول: (لعلنا نوافق على أنه إذا كان بإمكاننا النفاذ إلى أعماق طريقة تفكير إنسان ما كما تظهر عبر أفعاله الداخلية والخارجية إلى درجة تسمح لنا بمعرفة كل دافع من دوافعه، بما في ذلك أبسطها، وكذا كل الظروف الخارجية التي يمكنها التأثير فيها، فسيكون بإمكاننا أيضاً حساب سلوك هذا الإنسان المستقبلي بدقة كبيرة كما نحسب كسوف القمر أو الشمس. لكننا سنواصل مع ذلك إعلاننا القاضي بأن الإنسان حر)(37).

ب- ثاني لحظات التحديد الموجب للحرية العملية، هي لحظة ربطها بمفهوم الاستقلال الذاتي (l'autonomie)؛ وهو مفهوم أساسي داخل فلسفة الأخلاق الكانطية، بواسطته يسعى كانط إلى إثبات الطابع الخالص للإرادة العاقلة (التي يطابق بينها وبين الإرادة الخيرة مطلقاً)(38)، وهي التي تحدد ذاتها بذاتها باعتبارها عقلاً عملياً مشرعاً. بهذا المعنى، يعتبر كانط هذه الإرادة (نوعاً من العلية الخاصة بالكائنات الحية المزودة بالعقل. أما الحرية، فهي خاصية لهذه العلية تجعلها قادرة على أن تسلك بشكل مستقل عن كل الأسباب الخارجية التي قد تحددها)(39). الاستقلال الذاتي مؤشر على الانتماء لدائرة الكائنات العاقلة، وهي دائرة غير محدودة بالزمان والمكان أو الشروط التجريبية، دائرة كونية تصبح فيها الإرادة مشرعة بذاتها لأفعالها وقد أصبحت عقلاً خالصاً عملياً كونياً وكفّت عن أن تكون إرادة هذا الفرد أو ذاك. أما الشرط الأساسي لكيونة هذه الإرادة المشرعة كونياً، فهو عدم تناقضها مع ذاتها، أي عدم خضوعها لأي مبدأ خارجي غير مبادئها الذاتية (أو قواعدها الذاتية) التي تصدر عنها. لذلك، كانت قمة الاستقلال الذاتي هي تطابق القواعد الذاتية للإرادة وقوانين العقل الكوني، أي تحوّل القاعدة الذاتية للفعل إلى قاعدة كونية(40). وليست الأخلاقية في صميمها سوى الاستقلال الذاتي للإرادة بموجبه تتحول إلى إرادة كونية. يقول كانط: (الأخلاقية إذن هي علاقة الأفعال بالاستقلال الذاتي للإرادة، أو بعبارة أخرى بالتشريع الكوني الذي يكون ممكناً بواسطة القواعد الذاتية للسلوك (Maximes) لدى هذه الإرادة. وكل فعل يتوافق مع الاستقلال الذاتي للإرادة يكون مسموحاً به. أما الفعل الذي لا يتوافق معه، فيكون ممنوعاً)(41).

ويضع كانط للاستقلال الذاتي للإرادة مجموعة من القواعد العامة، أهمها القاعدة التالية: (لتسلك دائماً بمقتضى قاعدة يكون بمقدورك أن تجعلها في الوقت ذاته قاعدة كونية تأخذ شكل قانون)(42)، أو: (لتسلك تبعاً لقاعدة (ذاتية للسلوك) تكون صلاحيتها في الوقت ذاته صلاحية قانون كوني)(43). هذا لا يعني طبعاً تحويل مبادئ السلوك الشخصية النفعية إلى مبادئ كونية (فهذا هو مبدأ الأنانية من الناحية السيكولوجية والتسلط والاستبداد من الناحية السياسية والاجتماعية)، بل تبني قاعدة للسلوك بحيث تكون صالحة ليس فقط للإرادة الشخصية وحدها (إرادة هذا أو ذاك)، بل صالحة لكل إرادة متمثلة في كونيتها باعتبارها

إرادة الكائن العاقل. (فنسق الأخلاقية الذي يكافئ ذاته بذاته مجرد فكرة يستند تحققها إلى شرط أساسي يقتضي أن يفعل كل شخص ما ينبغي عليه فعله، وهذا يعني أن أفعال الكائنات العاقلة ينبغي أن تحدث كما لو كانت متولدة عن إرادة سامية تحتوي في ذاتها أو تحت رعايتها كل إرادة خاصة)(44). هنا ستسلك الإرادة وفق ما يقتضيه العقل الأخلاقي العملي من قوانين كونية لا-تقل في ضرورتها وكونيتها عن قوانين الطبيعة. لأجل ذلك، يضيف كانط قاعدة أخرى مكملة للقاعدة السابقة فيقول: (لتسلك وفق قواعد يمكن اتخاذها في الوقت ذاته كقوانين كونية للطبيعة)(45). وهكذا، على الرغم من التقاطب الذي أقامته فلسفة الأخلاق الكانطية بين عالم الطبيعة وعالم الحرية العملية، فإنها تراهن مع ذلك على إمكانية تحقق القوانين الأخلاقية داخل مجال الطبيعة ذاته، وكأني به يحاول أن يخفف من الطابع المعقول المغرق في مثاليته للأخلاقية كما يتصورها. أما موضوع هذا الرهان، فهو الإنسان. وبالفعل، رغم أن الإنسان يتحدد داخل مجال الطبيعة كظاهرة، وعلى الرغم من إمكانية نفاذ مختلف المباحث الأمبريقية إلى تفاصيل وجوده الأمبريقي (السيكولوجية والاجتماعية والتاريخية...) واكتشاف القوانين الطبيعية المحددة لذلك الوجود، فيمكنه أن يؤكد دائماً استقلاله الذاتي عن تلك القوانين وانتماءه لعالم معقول (فوق-حسي) له قوانينه الأخلاقية الكونية، شريطة أن يعمل دائماً على أن يسمو بإرادته الشخصية إلى مستوى الإرادة الكونية (هي بالذات إرادة الله). وهذا يعني أن يرسخ دائماً انتماءه للعالم المعقول بوصفه حرية. وبالفعل، يؤكد كانط، (لا يمكن للإنسان، باعتباره كائناً عاقلاً منتزحاً للعالم المعقول، أن يتصور عليه إرادته الخاصة إلا- عبر فكرة الحرية؛ لأن الاستقلال عن الأسباب المحددة للعالم المحسوس (...)) ليس شيئاً آخر سوى الحرية. والحال أن فكرة الحرية ترتبط جوهرياً بمفهوم الاستقلال الذاتي الذي لا ينفصل بتاتا عن مبدأ الأخلاقية الكونية الذي يشكل أساساً لكل أفعال الكائنات العاقلة تماماً مثلما أن قانون الطبيعة يشكل أساساً لكل الظواهر)(36). يمكن للإنسان – بوصفه ينتمي لدائرة الكائنات الحية المزودة بالعقل – أن يتصور ذاته منتزحاً أيضاً للمجال المعقول رغم كونه ظاهرة... بل إن أكبر مهامه داخل المجال العملي هي أن يعمل دائماً على تحقيق هذا الانتماء؛ لأنه الطريق الوحيد لما يسميه كانط السلم الداخلي (ما يسمى راحة الضمير أو الرضى أو الارتياح). لكن تحقق الانتماء لدائرة الكائنات العاقلة (وهي الدائرة الكونية التي لا تتحدد بشروط المواطنة السياسية أو الانتماء الإثني أو الطبقي أو اللغوي ونحو ذلك) يقتضي أولاً وقبل كل شيء وعياً ذاتياً بالحرية الأخلاقية والاستقلال الذاتي. (فالحرية والوعي بالحرية كقدرة لدينا على الامتثال للقانون الأخلاقي بقصد راجح، هما الاستقلال الذاتي تجاه كل الميول على الأقل كعمل محدد (...)) لرغبتنا. وإذ أن لديّ الوعي بهذا الاستقلال -باتباعي قواعد الأخلاقية- فإنها تظل المصدر الوحيد لرضي ثابت مرتبط بها ارتباطاً ضرورياً، ولا تقوم على أي شعور خاص. ويمكننا أن نعتبر هذا الرضى رضى عقلياً)(47).

إن الربط الكانطي بين الإرادة الخالصة والحرية والاستقلال الذاتي محاولة لإثبات أن العقل الخالص – الذي يفكر خارج حدود الارتباط بالمحددات الجغرافية والاجتماعية أو

الإثنية أو الاقتصادية... - يمكن أن يصبح عقلاً عملياً داخل العصر الحديث. أكيد أن الوظيفة الغالبة للعقل في هذا العصر هي الوظيفة العلمية والتقنية إلى درجة يصعب معها تصور العقل كقوة مشرعة أخلاقياً وسياسياً؛ لكن ما يقصد كانط إثباته بدافع هواجس عقلانيته النقدية، هو أن إقامة نسق نظري حول الحرية يفسرها بشكل تأملي خالص أمرٌ مستحيل. وكل ما يمكن فعله هو افتراض فكرة الحرية؛ لأنه بواسطة فهم جيداً (ولا يفسر) مفهوم الإرادة الخالصة التي تشرع بشكل قبلي لذاتها القوانين المحددة لأفعالها. ولا يمكن لهذه الإرادة أن تكون مشرعة فعلاً لولا- افتراض استقلالها الذاتي عن التحديدات الفيزيائية والقوانين الميكانيكية للطبيعة، وهذا يعني حريتها. هذا الافتراض يظل بمثابة اعتقاد عقلي بواسطة تصور العقل ذاته عقلاً عملياً. لكنه أيضاً افتراض ضروري لفهم العالم الأخلاقي كعالم معقول في ذاته ومصدرٍ لحياتنا الأخلاقية. بواسطة هذا الافتراض يصبح ممكناً تمثل الاستقلال الذاتي عن القوانين الطبيعية؛ لأن ما تقوله هذه القوانين بالذات هو خضوع كل الأفعال البشرية لتحديدات فيزيائية وسيكولوجية (الرغبة، الميل، المصلحة...)، وهي كلها تشكل دوافع فيزيائية وجزئية للفعل، ولا- يمكن أن ترقى إلى مستوى القوانين الكونية التي يشرعها العقل الأخلاقي العملي. أما ما تقوله هذه القوانين الأخلاقية، في المقابل، فهو أن الإنسان يمكن أن يتحدد كحرية وكإرادة مستقلة شريطة أن يسمو بإرادته الشخصية إلى مستوى الإرادة الكونية الخالصة وقد أصبحت عقلاً عملياً مشرعاً. وهكذا، وراء فلسفة الأخلاق الكانطية يخفي إيمان عميق بالعقل العملي وقوانينه، ورهان على إمكانية سمو الإرادة البشرية إلى مستوى الإرادة الخالصة المطلقة، وثقة كبيرة في القوة التشريعية (أفكار العقل الخالصة) خصوصاً حينما يصبح ذلك المعقول الخالص محدداً للإرادة البشرية. لكن وراء كل ذلك يخفي افتراض عقلي بوجود حرية غير مشروطة (يصوغ ذاته كضرورة عملية) بدونها لا يمكن التفكير في الإرادة باعتبارها استقلالاً ذاتياً وقدرة على التشريع الذاتي، وهذا يعني أيضاً لا- يمكن التفكير في إمكانية المجال العملي الأخلاقي بكامله.

#### 4- من الحرية إلى أخلاق الالتزام الذاتي والكرامة

تراهن الأخلاق كما صورتها الحداثة الفلسفية للقرن 18م، من خلال صوتها الكانطي، على اكتمال الشخص الإنساني. ويقتضي هذا الاكتمال أن يجعل كل فرد من غايات الآخرين غاياته الشخصية أيضاً، وهذا يعني أن يعمل على تحقيق (أو المساهمة في تحقيق) سعادتهم. وهذا يستلزم السمو بالغايات الذاتية التي يسعى إليها كل فرد إلى مستوى الكونية. وذاك هو مضمون الواجب الأخلاقي: يجب أن أعمل على أن تكون غاياتي العملية هي ذاتها غايات كل شخص إنساني باعتباره ينتمي لدائرة الكائنات العاقلة. وتقتضي هذه الدائرة أن يكون كل إنسان بمثابة غاية ينبغي أن تتمحور حولها كل غايات المجال العملي. وعلى الرغم من أن كل أشياء الطبيعة ترتبط بالطبيعة ذاتها لا بإرادتنا، فإنها ستكون مجرد وسائل لهذه الإرادة تستعملها لتحقيق أغراضها. لكن الإنسان وحده، من زاوية كونه كائناً عاقلاً، يستحق أن يُعامل كغاية في ذاته لا كمجرد وسيلة. وهذا

بالذات ما يجعله شخصاً أخلاقياً. والطبيعة ذاتها تحدد الإنسان كغاية في ذاتها وبالتالي كقيمة مطلقة (48). وهذا ما لا- تسمح به قواعد المهارة التقنية وقواعد التبصر والروية (قواعد العقل النقني). فمنطلقها العملي يقتضي أن نوظف مجموعة وسائل أو أن نختار أفضلها لأجل تحقيق غايات تخدم السعادة الشخصية. وحده القانون الأخلاقي، في نظر كانط، يسمح بذلك بحكم خصوصيته العقلية الخالصة. إنه يخاطب الإنسان ككائن عاقل أو كشخص، بل هو يقصد بالتدقيق الإنسانية داخل كل إنسان. (فالقانون الأخلاقي قانون مقدس (غير قابل للانتهاك). أكيد أن الإنسان أقل قداسة منه. لكن الإنسانية في شخصه ينبغي أن تكون موضوع تقديس (أي تبجيل واحترام)) (49).

لا يمكن للقانون الأخلاقي أن يوجد إذن إلا بالنسبة لكائن يوجد كغاية في ذاته ويحمل في ذاته أقصى الغايات وأسمائها: إنها فكرة الإنسانية. لذلك، لا ينبغي أن يربط الإنسان أفعاله – بمقتضى القانون الأخلاقي – بقصدية واحدة هي تحقيق السعادة الشخصية فقط، بل من واجبه أن يكون جديراً بهذه السعادة. وهذا ما لا يتأتى له إلا بأن يسلك وفق قوانين أخرى (غير القواعد النفعية) تتوافق كامل التوافق مع تشريع العقل الأخلاقي. يقول: (تكمن السعادة في تحقيق كل نزواتنا (...)) وأطلق اسم القانون النفعي (قاعدة التبصر والروية) على القانون العملي الذي يكون دافعه تحقيق السعادة. لكن القانون العملي الذي يكون دافعه الوحيد هو أن نكون جديرين بالسعادة، هو الذي أسميه القانون الأخلاقي (...). وإذا كان القانون النفعي يوصي بما ينبغي علينا فعله إذا ما أردنا تحقيق سعادتنا، فإن القانون الأخلاقي يأمرنا بالطريقة التي ينبغي علينا سلوكها لكي نصبح جديرين بالسعادة. الأول يتأسس على مبادئ أمبريقية (أي ظرفية وتجريبية) طالما أن التجربة وحدها هي التي تسمح لي بأن أعرف الميول التي عليّ إشباعها والأسباب الطبيعية التي يمكنها تحقيق ذلك الإشباع. أما الثاني (أي القانون الأخلاقي)، فلا يعير أي اهتمام للميول والوسائل الطبيعية لإشباعها، بل لا يهتم عامة إلا بحرية الكائن العاقل وبالشروط الضرورية التي داخلها فقط تتوافق الحرية، تبعاً لمبادئ ما، مع تقسيط السعادة. وهذا ما قد يجعله قائماً على أفكار العقل الخالص وحدها، وبالتالي معروفاً بشكل قبلي (50). يعبر القانون الأخلاقي عن ضرورة أخرى غير الضرورة المميزة لما يسميه كانط: المجال الأمبريقي (مجال سيادة المهارة التقنية والتبصر النفعي). فهذه الضرورة تقبل أن تُفسد بفعل قوانين الطبيعة البشرية التي تتدرج داخل الطبيعة ككل. وكل قواعد الفعل الأمبريقية تبقى مشروطة مادياً. أما القانون الأخلاقي، فهو يوجد أولاً- كضرورة صورية، أي غير محددة بمادة الفعل وشروطه الأمبريقية ولا بالنتائج التي تتولد عنه. إنها ضرورة خالصة تمس صورة الفعل داخل العقل، أي في علاقتها بالحرية اللامشروطة والاستقلال الذاتي للإرادة. وإن ما هو خير داخل الفعل الذي تقتضيه ضرورة القانون الأخلاقي هو القصد الأخلاقي ذاته مهما كانت نتائج العملية (51). ولا يعبر القانون الأخلاقي عن ذاته كضرورة صورية فقط، بل يصوغ ذاته في الوقت نفسه كضرورة كونية مطلقة لا- تستهدف هذا الكائن أو ذاك، بل مفهوم الكائن العاقل. وكانط لا- يتصور وجود المجال العملي- الأخلاقي خارج دائرة



الكائنات العاقلة التي تتمحور حولها كل الغايات الأخرى السياسية والنفعية والتاريخية. وذلك أهم مبادئ الأخلاقية. ولا- يتحدد الكائن العاقل في المجال العملي- الأخلاقي إلا بوصفه إرادة خالصة مستقلة بذاتها لا تخضع للقانون الأخلاقي إلا كضرورة مطلقة بفعل تمثلها لذلك القانون. بهذا الشكل، (لا تكون الإرادة خاضعة للقانون فقط، بل هي كذلك بحيث يجب أن ننظر إليها كإرادة مُشرّعة)(52). وعليه، اعتبر كانط الاستقلال الذاتي للإرادة مبدأً مطلقاً لكل القوانين العملية الأخلاقية والواجبات المطابقة لها. (والاستقلال الذاتي للإرادة هو تلك الخاصية التي تجعلها تشرع لذاتها قوانينها (خارج أي ارتباط بكل خاصية لموضوعات الإرادة). لذا، كان مبدأ الاستقلال الذاتي هو أن نختار دائماً بأن تكون قواعد السلوك الموجهة لاختيارنا أفعالنا متمثلة لدينا في الوقت ذاته كقوانين كونية تحكم أفعال إرادتنا تلك)(53). وهكذا، يجعل كانط من الإلزام الذاتي (L'obligation morale) (أو على الأصح الإلتزام الذاتي L'engagement moral) مبدأً للجمع بين الضرورة الصورية المطلقة للقانون الأخلاقي (قل الصدق مثلاً ولا تكذب، أو لا تزن، يجب عليك مساعدة الغير...إلخ) وبين حرية الإرادة واستقلالها الذاتي. أما محور هذا الإلزام الذاتي، فهو القصد الداخلي الذي يسميه كانط: الإرادة الطيبة(54). يراهن كانط إذن في المجال الأخلاقي على الإلزام الذاتي (الإلزام الذات لذاتها مباشرة دون وسيط) وغياب السلطة كإكراه خارجي مؤسساتي. على أساس ذلك، بدأ كانط أمراً سهلاً الجمع داخل المجال العملي - الأخلاقي بين الضرورة (ضرورة القانون) وبين الحرية (الاستقلال الذاتي). أما القيمة الأخلاقية للفعل فتكمن في تغييبه كل سلطة خارجية بما في ذلك السلطة السياسية، والتزامه بالقانون الأخلاقي في حد ذاته وباستقلال تام عن كل ما من شأنه أن يكون دافعاً خارجياً للفعل أو نتيجة له. أما السلوك بفعل الواجب، فهو الذي يتحقق فيه التوافق كاملاً بين قواعد السلوك الذاتية (Maximes) وبين القانون الأخلاقي الكوني؛ مبدؤه في ذلك هو: لتسلك بحيث تكون القاعدة الموجهة لإرادتك في الوقت ذاته صالحة كمبدأ لتشريع كوني)(55). وكانط يربط إمكانية الصلاحية الكونية لقواعد السلوك الذاتية لدى الفرد بقصدية الإرادة الخالصة. على هذا الأساس، لن يأمر العقل الخالص الإنسان بالسلوك بشكل تكون فيه القاعدة الموجهة لإرادته صالحة كقانون كوني لكل كائن عاقل فقط، بل سيأمره فوق ذلك بأن يسلك وفق قاعدة ذاتية يريد بقصده أو عزمه الداخلي أن تصبح في الوقت نفسه قانوناً أخلاقياً كونياً ينطبق على كل شخص كيفما كانت هويته أو إثنيتها أو انتمائه الاجتماعي أو السياسي... فمبدأ التوافق أو التطابق بين القاعدة الذاتية للسلوك والقانون الكوني هو القصدية الداخلية للإرادة. وهذا يعني أن المبدأ الأسمى للواجب الأخلاقي أن يعمل الإنسان، بكامل حريته وإرادته، على أن يطابق بين القواعد التي يختارها لأفعاله وبين قوانين العقل الخالص العملي الكونية التي تصلح موضوعياً لكل كائن عاقل. ويصوغ كانط هذا المبدأ الأسمى لكل أخلاقية كالتالي: (لتسلك وفق القاعدة التي بموجبها تكون قادراً على أن تريد لها أن تصبح في الوقت ذاته قانوناً كونياً)(56). وعليه، لم يكن القانون الأخلاقي رغم قطعيته كافياً وحده، لا بد من أن تريده كل إرادة وأن تتمثله وتقبله وتحوله إلى قاعدة ذاتية للفعل. وتلك أيضاً ضرورة من ضرورات العقل

الحديث عبّر عنها كانط كالتالي: (يجب أن تكون لدينا القدرة على أن نريد تحول قاعدة سلوكنا إلى قانون كوني. ذلك هو القانون (العملي) الذي يسمح بالتقدير الأخلاقي لسلوكنا عامة) (57). وهكذا، وراء صرامة القانون الأخلاقي وصيغته الأمرية القطعية، يخفي رهان الأخلاقية لدى كانط على أن تسعى الإرادة الفردية بكامل حريتها إلى أن تسمو بذاتها إلى مستوى الإرادة الكونية أو الخيرة مطلقاً، يقصد بها إرادة الإنسانية ككل. إرادة كهذه لن تتحدد بموضوعات أفعالها (الخير أو الشر) ولا بهذا الدافع أو ذلك أو بهذه المنفعة أو تلك. إنها صورة كونية لكل إرادة تريد أن تكون خيرة، وهذا يعني تسعى بقصدها الداخلي إلى أن تتحرر من كل الدوافع والأغراض التي تستفيد منها من هذا الموضوع أو ذلك.

وبالإجمال، يربط كانط الأخلاقية بوعي الذات بحريتها وإرادتها المشرعة، ويعتبر القانون الأخلاقي واقعة للعقل الخالص بواسطة يكشف هذا العقل عن ذاته باعتباره عملياً بشكل فعلي. وإذا كان وعي الذات بذاتها بوصفها إرادة خالصة قاعدة لكل أخلاقية، فإن حب الذات لذاتها، الذي يوجد في أساس كل طبيعة بشرية، هو ما تستبعده هذه الأخلاقية مطلقاً. وإذا كانت الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا الأمبريقية والتاريخ تجد جميعها لهذا المبدأ ما يبرره داخل التكوين الطبيعي والنفسي لهذه الطبيعة (حاجاتها، رغباتها، ميولها، مصالحها، علاقاتها الاجتماعية..)، فإن فلسفة الأخلاق، كما صاغت الحداثة الغربية من خلال صوتها الكانطي، لا ترى فيه سوى مبدأ عارض بموجبه يمكن تقرير ما هو كائن فعلاً ولا يستجيب للضرورة الكونية التي يتطلبها القانون الأخلاقي والتي تحدد بشكل لا مشروط ما ينبغي أن يكون كغاية في ذاته بغض النظر عن هذا الفرد أو ذلك أو هذا الطرف أو ذلك. فالقانون الأخلاقي يهتم الكائن العاقل – متصوراً كشخص أخلاقي – قبل أن يهتم هذا الفرد أو ذلك. وهذا يعني أن المجال العملي من منظور فلسفة الأخلاق الكانطية مجال كوني لا يتحدد بالطبيعة ولا بالعالم الإنساني (كوكب الأرض). إنه عالم معقول لا حدود له في الزمان والمكان، بل لا يتدخل الزمان والمكان في تصوره. إنه أقرب إلى اليوتوبيا الأخلاقية.

## 5- مفارقة العقل الغربي

لعل أهم نتيجة حاصلة عن التأصيل الفلسفي لمبادئ الأخلاقية داخل العقل الخالص، هي أنه لا- تاريخ للأخلاقية. (فما هو أخلاقي داخل كل أفعالنا يظل دائماً ثابتاً منتظماً) (58)، بخلاف ما هو (لا- أخلاقي)، أي تقني ونفعي، فهو يخضع لمقتضيات التطور والتاريخ والطبيعة البشرية. وقد ظل كانط متشبثاً دائماً بقناعته الفلسفية التي تقضي بأن العقل غير قابل للفساد والتغير (بخلاف الطبيعة البشرية). إنه يُلزم ذاته بذاته بقوانينه الخالصة. ونظراً للطابع الكوني للعقل، فإن معارفه تتسم بالشمولية والثبات بخلاف معرفة الطبيعة البشرية التي لا- يمكن أن تتم إلا- بشكل بعدي وأمبريقي انطلاقاً من مقارنة التجارب ببعضها البعض وبشكل تدريجي (59). لا تاريخية مبادئ الأخلاقية لم تمنع كانط مع ذلك من الانتباه إلى علاقتها بالتاريخ، وخصوصاً بالأزمة الحديثة. وقد قاده تأمله لهذه الأزمة إلى تسجيل مفارقة جلية بين التقدم الذي حققه الإنسان في مجال التقنية والفنون

والصناعات ومجال العلاقات الاجتماعية وبين النقص الكبير الذي تعاني منه في مجال الأخلاقية. يقول: (لقد بلغنا مستوى عالياً من الثقافة بفضل الفنون والعلوم، وتقدمنا في الحضارة إلى درجة أصبحنا فيها مثقلين بأعبائها، خصوصاً أعباء التمدن والآداب الاجتماعية بمختلف أنواعها، لكن لا زال ينقصنا الكثير حتى نصبح أخلاقيين)(60). لقد اختزلت هذه الأزمنة الأخلاقية إلى مظاهرها الخارجية متجاهلة بذلك أساسها أو جوهرها العقلي الخالص. وقد خلط مفكروها (من ذوي النزعة التجريبية أمثال (دافيد هيوم)) بين متطلبات السعادة وبين مقتضيات الأخلاقية علماً بأن قاعدة كل واحدة منهما متميزة عن الأخرى. من المؤكد أن الإنسان يسعى بحكم طبيعته البشرية إلى تحقيق السعادة، بل هو أمر ضروري. (فالسعادة (التي تشمل التحكم في المهارات والصحة والثروة) تعطي وسائل لتأدية الواجب) يؤكد كانط. كما أن (الحرمان من السعادة) (كما هو الشأن في حالة الفقر مثلاً) سيكون سبباً في عدم تأدية الواجب)(61). لكن هذا لا يعني أن السعادة، وهي التي ترتبط بالمجال التقني والنفعي في حياة البشر، هي أساس الأخلاقية. وهناك فرق بين أن نجعل شخصاً ما سعيداً وذا نكاء عملي وحريصاً على مصالحه وتحقيق غاياته النفعية، وبين أن نجعله فاضلاً وخيراً. لهذا السبب، نفهم نقد كانط للعصر الحديث وعقلانيته التقنية الخاصة حين يقول: (إننا نعيش في عصرنا سيادة التأديب والانضباط والتكوين الثقافي والتحضر؛ لكننا بعيدون كل البعد عن تحقيق التربية الأخلاقية. ويمكننا أن نعترف بأنه داخل الوضع الراهن للبشرية تتنامى سعادة الدول بشكل مترامن مع شقاء أفراد الجنس البشري)(62). محنة العصر الحديث حسب هذا التقييم ترجع لتناقض كبير بين مصالح الدول القائمة المرتبطة بقوتها العسكرية وإرادتها في الهيمنة والتوسع، وبين مصالح الأفراد والجماعات الاقتصادية والاجتماعية (ما يسمى حالياً المجتمع المدني). ممّا لاشك فيه أن كانط لا- يغفل الوجه السياسي لنمو الحس القومي لدى مجتمعات أوروبا آنذاك وتهديد كل دولة لغيرها من الدول؛ لكنه في تقييمه ذلك يكشف الشرخ الداخلي الذي تعرفه هذه المجتمعات بين تقدمها التقني والاجتماعي وبين ضعف أخلاقيتها تجاه الإنسان ككائن كوني. وقد لاحظ كانط غلبة المبادئ التقنية والتجريبية في سلوك دول الغرب على المبادئ الأخلاقية الكونية. فالمبادئ التجريبية التي تحدد الحقل التقني والاجتماعي عرضية وغير خالصة ولا- تتناسب مع كونية القوانين الأخلاقية التي يستوجبها العقل العملي. لذا، كان المبدأ الذي نشقها منه هو (التكوين الخاص بالطبيعة البشرية أو بالظروف العارضة التي توجد فيها)(63). وعليه، (لا- ينبغي البحث عن القانون الأخلاقي، في نقائه الخالص وفي أصالته (وهذا أمر في غاية الأهمية في المجال العملي)، خارج الفلسفة الخاصة. لهذا السبب أيضاً يجب أن تأخذ هذه الفلسفة الخاصة (هذه الميتافيزيقا) المكان الأول هنا)(64).

لأجل ذلك، كانت فلسفة الأخلاق ضروريةً بالنسبة للأزمة الحديثة كما يعتقد كانط. فحاجة هذه الأخيرة لأخلاق خالصة وثابتة تكمل تقدمها في مجال التقنيات والفنون كما في مجال التمدن والعلاقات الاجتماعية، أمر ضروري. ناهيك عما تقدمه من يقين عقلي

خالص لمبادئ الأخلاق وغاياتها الكونية. كل ذلك يعطي سنداً تاريخياً وفكرياً لضرورة فلسفة الأخلاق داخل العصر الحديث. ما يخشاه كانط إذن – وهذا سبب ثالث أيضاً لضرورة هذه الفلسفة – هو انسياق الأزمنة الحديثة وراء السيل الجارف للتقدم التقني والاجتماعي وكثرة الحاجات والمصالح، بشكل يجعل المجال العملي خاضعاً لقيم هذا التقدم وحدها مع تغييب كامل لمبادئ الأخلاقية وغاياتها (هذا فعلاً ما يشهد عليه عصرنا الراهن، عصر العولمة). فذلك يعني تراجع سلطة العقل الذاتية أمام هيمنة منطق الحاجات والأغراض النفعية داخل حياة البشر. والحقيقة أن ثقة كانط الكاملة في مبادئ العقل الخالص وقوانينه العملية يقابلها شك رهيب في الطبيعة البشرية رغم إمكانية احتواء هذه الطبيعة على بعض البذور أو الاستعدادات نحو الخير والفضيلة. وبالفعل، فالطبيعة البشرية بحكم ميولها وأهوائها وأنانيتها الفطرية تشكل عائقاً أمام هيمنة القانون الأخلاقي. لأجل ذلك، كان السلوك الغالب لدى البشر هو الذي يتم بمقتضى الأنانية الفطرية وميول الطبيعة البشرية. وهذا ما يفسر حسب كانط تنامي خطر الحرب والعنف بين الدول والمجتمعات الحديثة القوية تقنياً. وإنما حين نننّب إلى واقع الأفعال البشرية، نجد أن البشر يرفضون أن تتحول قاعدة سلوكهم إلى قانون كوني. فهم بسبب طبيعتهم يعيشون تناقضات داخل إرادتهم بين مقتضيات العقل الأخلاقي وبين مصالحهم ورغباتهم الذاتية. وإن ما ينطبق على الأفراد ينطبق بشكل أكثر على الدول. أكيد، يمكن الاعتراف بأن الإنسان، بوصفه كائناً عاقلاً، يريد سيادة القانون الأخلاقي داخل المجال العملي. ولكن الثابت أيضاً أنه بحكم طبيعته يستثني ذاته من الخضوع لذلك القانون. وإن مكر أو فساد الطبيعة البشرية هذا هو السبب في التناقض الداخلي للإرادة الإنسانية الذي نجد له انعكاسات وخيمة على التاريخ والعلاقات بين البشر (لنستحضر الحروب وأشكال الاستعباد والاستعمار التي عرفها تاريخ المجتمعات بما في ذلك المجتمعات الحديثة والمعاصرة؛ ولنتذكر أيضاً منطق الحاجة والرأسمال الذي هيمن منذ القرن 18م على الحياة البشرية بشكل أدى إلى تدمير الروحانية في حياة الإنسان المعاصر وقتل كل أشكال الأخلاقية الكونية القائمة على احترام الشخص الإنساني وكرامته وهويته الثقافية والتاريخية والدينية؛ ولنتذكر أيضاً الإبادة التي يتعرض لها إنسان مجتمعات الجنوب من طرف الحضارة العولمية الراهنة...). يقول كانط مشخفاً فساد الطبيعة البشرية هذا: (إذا ما انتبهنا الآن إلى نواتنا عبر كل الحالات التي ننتهك فيها واجباً ما، فإننا سنجد أننا لا نريد فعلاً أن تتحول قاعدة سلوكنا إلى قانون كوني؛ لأنّ هذا يكون مستحيلًا بالنسبة لنا. وإن القاعدة المعارضة (لقاعدة سلوكنا) هي التي ينبغي أن تظل بمثابة قانون بشكل كوني. غير أننا نعطي لذاتنا كامل الحرية لاستثناء أنفسنا منه أو تفضيل ميلنا (لهذه المرة على الأقل). والحاصل أننا إذا ما كنا نعتبر كل شيء من زاوية واحدة لا تتغير، أقصد من وجهة العقل وحده، فإننا سنواجه تناقضاً صارخاً داخل إرادتنا الخاصة، ذلك أننا نريد أن يكون مبدأ ما ضرورياً من الناحية الموضوعية بوصفه قانوناً كونياً؛ لكننا في الوقت ذاته لا نريد أن تكون له قيمة كونية من الناحية الذاتية (أي من ناحية نواتنا ومصالحتنا)، بل نريد أن نخضعه للاستثناءات)(65).

من المؤكد أن تحقيق الخير الأسمى - الأكمل في حياة البشر (أي الخير المادي والروحي) يقتضي اجتماع الفضيلة والسعادة داخل الشخص الإنساني شريطة أن تكون الفضيلة شرطاً أسمى لكل بحث عن السعادة؛ وهذا يعني أن الخير الأسمى يقتضي ألا تكون مقصودة في ذاتها، بل يجب أن يبقى السعي وراءها مشروطاً بأن يكون السلوك البشري فاضلاً وموافقاً للقانون الأخلاقي(66). غير أن التجربة التاريخية للبشر تشهد على أن ما يسود داخل العالم المحسوس هو منطق الأنانية والرغبة الشخصية والميل والسعي وراء تحقيق الأغراض الذاتية والنفعية، ذاك هو مكر الطبيعة البشرية. وكثيراً ما يكشف كانط، وهو يتأمل مكر الطبيعة البشرية هذا، عن تشاؤمه تجاه إمكانية تحقق الأخلاقية داخل أفعال البشر. فالأنانية الشخصية، وهي إحدى المكونات الطبيعية لكل شخص، تشكل عائقاً أمام الالتزام بالواجب الأخلاقي. يقول: (كم أود وبدافع حب الإنسانية أن أوافق على أن أغلب أفعالنا تتطابق مع الواجب. لكن، حينما نفحص عن قرب موضوعها وغايتها، فإننا نصطدم أينما توجهنا بالأنانية المدللة التي ينتهي بها الأمر دائماً إلى الظهور. على أساس هذا الأنا وحده - لا على أساس الأمر الدقيق للواجب الذي يقتضي في غالبية الأحوال التخلي عن أنانية الذات - يستند التصميم الذي تنتج عنه (تلك الأفعال)(67). لذلك، لا يجب أن تتأسس مبادئ الأخلاقية إلا داخل العقل بشكل قبلي وباستقلال تام عن كل تحديد أمبريقي (أي بعيداً عن غايات السعادة البراغماتية المختلفة) وإلا لفقدت ضرورتها وكونيتها وأصبحت عرضية ونسبية. فهو يريد لهذه الفلسفة الأخلاقية كامل الاستقلالية بشكل يجعلها مؤسّسة لكل المفاهيم المتعلقة بالمجال العملي، مجال السلوك بفعل الحرية. من هنا كان التقدم نحو الكمال الأخلاقي واجب عقلي يفرض ذاته في كل زمان. ولا يتصور كانط هذا التقدم إلا كمسيرة دائمة نحو التوافق أو التطابق الكامل بين القصد الإنساني وبين القانون الأخلاقي. وبالفعل، بما أن هذا التطابق يشكل غاية ضرورية يقتضيها العقل العملي في العصر الحديث، (فلا يمكن أن نجده إلا داخل تقدم يسير بشكل غير متناه نحو ذلك التطابق التام. وعليه، وتبعاً لمبادئ العقل الخالص العملي، من الضروري أن نسلم بمثل هذا التقدم العملي، باعتباره موضوعياً، لإرادتنا)(68). وليست فكرة التقدم هنا فكرة تاريخية، بل هي فكرة اقتضتها العلاقة الإشكالية بين الفضيلة وبين السعادة. بكل تأكيد، لا ينتظر كانط أن يتحقق ذلك التطابق الكامل مع هذا الشخص أو ذاك أو مع هذا الجيل أو ذاك، بل لا يمكن تصوره إلا في علاقته باكتمال النوع البشري في كليته. وهذا بالذات ما يضيف على المذهب الأخلاقي مثاليته المطلقة، بل ما يجعل منه يوتوبيا بعيدة عن شروط وجود الإنسان الفعلية. فهذا الاكتمال رهين شروط تاريخية واجتماعية وسيكولوجية، بل وسياسية وعى بها كانط كثيراً، نقصد بذلك تحقق دولة الحق والقانون والحريات العمومية. وذاك هو الطرف الآخر من المعادلة الصعبة في التفكير الفلسفي الغربي في الحرية الأخلاقية: يمكن أن يكون الإنسان حراً أخلاقياً، بل يمكن أن يختار بمحض إرادته أن يسلك وفق مقتضيات القانون الأخلاقي الذي يستمد من عقله الخالص، لكن ما علاقة سلوكه الأخلاقي هذا بوجوده كمواطن داخل الدولة، أي بوجوده المحكوم بمفهوم آخر للحرية، هو الحرية السياسية المرتبطة بوجوده ككائن تاريخي - لا كشخص أخلاقي كوني - وكعضو يسلك

بمقتضى إرادة عمومية. تلك هي مفارقة العقل الأخلاقي الحديث كما شخصها أحد مفكريه الكبار. قد نجعل الأخلاقية نموذجاً مطلقاً لأفعالنا ولمجالنا العملي؛ ومع ذلك، نحن واعون بأنانية طبيعتنا البشرية وسعيها إلى التقدم وتحقيق الرفاهية المادية والتقنية ولو على حساب هذه الأخلاقية ذاتها. ويبدو أن الغرب قد اختار الطريق الثاني وتتاسى الطرق الأول رغم اعترافه بأهمية الأخلاقية في حياة البشر. ولنقل: لقد تتاسى الغرب صوته الأخلاقي (أو ضميره الأخلاقي) لاهتاً وراء إغراءات تقدمه التقني والعلمي. أليست ظواهر الاستعمار وحروب الإبادة التي شهدتها تاريخ الغرب الحديث دالة على ذلك؟ ألا يشهد دمار البيئة الكونية على هذا النسيان الذي ينخر ذاكرة الغرب الأخلاقية؟ لا يسعنا حالياً، ونحن نختم هذا المقال، إلا أن نعترف بوجود تناقض صارخ يهدد الوجود التاريخي الغربي بين عقله التقني والعلمي وبين عقله الأخلاقي. قد يكون الاعتراف السياسي بحقوق الإنسان أحد ميزات العقل الغربي الحديث؛ لكن، ألا تتضاءل القيمة الأخلاقية لهذا الاعتراف أمام ما نشهده حالياً من معاناة شعوب بكاملها (كالشعب الفلسطيني والشعب العراقي على سبيل المثال لا الحصر) من عقدة الذنب التي تتخر بعق العقول الأخلاقية الغربية تجاه حضارته التقنية وما ولدته من نزوع قاتل نحو الدكتاتورية والتدمير والإبادة والعنصرية والهمجية كما حدث مع النظام النازي والستاليني ونظام دولة جنوب إفريقيا في القرن الماضي.

\*\*\*\*\*

## الحواشي

- (\* باحث من المغرب.
- \* يقصد كانط رجال الكنيسة المسيحية حتى حدود القرن 18م.
- \* خالص هنا بمعنى أنه لا يتحدد بالشروط الاجتماعية والنفسية والطبيعية للكائن البشري.
- لننبه القارئ إلى أن كل المقاطع التي نضعها بين معكوفين ( ) هي إضافات من لدنا لمزيد من التوضيح وليست جزءاً من النص الأصلي للاستشهاد.
- \* إن تحديد العلية الأخلاقية خارج الزمان والمكان سيؤدي بكانط إلى السقوط في اليوتوبيا طالما أن أفعال الإرادة تعتبر داخل هذا الإطار بداية مطلقة لذاتها. فهي التي تخلق ذاتها داخل لا مكان (un non – lieu) يصعب جدا تشخيصه اللهم بلفظ اليوتوبيا.

1- Kant: Leçons d'éthique- trad. L.Langlois- Librairie générale française-Paris1997 ، p173.

2- يؤكد كانط – في مستهل القسم الثاني من كتابه (أسس ميتافيزيقا الأخلاق) - الطابع الخالص للأخلاقية. وهو إذا لجأ إلى (الاستعمال المشترك للعقل العملي) فذلك لإثبات مفهوم الإرادة الطيبة أو الخيرة، لكن ذلك لا يثبت طابعها الخالص. انظر:

Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs – In: Œuvres philosophiques- Tome II, Paris.

3- Gallimard (coll. La pléiade)- 1985 – p266.

ينتقد كانط هنا فكرة الطبيعة الخيرة كما تصورها (روسو)، وكذا فكرة العهد الذهبي للإنسان في بداية الخلق كما صورتها المسيحية خصوصاً.

4 - Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs - op.cit - p265.

5- هذا بالذات ما جعله يخصص القسم الأول من كتابه (أسس ميتافيزيقا الأخلاق) للحديث عن المعرفة المشتركة (أو العادية) بالأخلاقية، والقسم الثاني منه للحديث عن الانتقال من الفلسفة الأخلاقية المشتركة إلى ميتافيزيقا الأخلاق الخالصة.

6- الحس المشترك شرط لتواصل الأحكام الجمالية والثقافية عامة. أما الأوامر القطعية للعقل، فهي لا مشروطة وتفرض ذاتها باسم العقل والواجب. أنظر بهذا الصدد مقالنا: كانط وتأسيس مفهوم المجال الثقافي- مجلة الفكر العربي المعاصر (تصدر عن مركز الإنماء القومي ببيروت وباريس)- العدد: 132-133. شتاء – ربيع 2005.

7 - Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs - op.cit - p254.

8- Kant: Critique de la faculté de juger-trad. J-R Ladmiral, M.B de Launay, J-M. Vaysse- In: Œuvres philosophiques- Tome II- op.cit- p1285.

9- في ضوء ما سبق، لا يجب علينا اختزال مفهوم الحرية إلى أي تحديد أمبريقي كما هو الحال بالنسبة لما يسمى (حرية الاختيار) (Le libre arbitre). فهذه الأخيرة خاضعة لشروط عرضية كالاختيار بين هذا الموقف أو ذاك أو بين هذه الإمكانية أو تلك بالخضوع لشروط سيكولوجية أو اجتماعية معينة وبالنظر إلى أغراض ومصالح تفرض ذاتها في كل موقف. حرية الاختيار بهذا المعنى حرية مشروطة أمبريقياً وخاضعة بالتالي لمقتضيات الظاهرة. لذلك، يمكن تفسيرها باللجوء إلى مفاهيم الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا والعلاقات الاجتماعية.

Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs - op.cit - - 10 p320.

Kant: Critique de la raison pratique –In: Œuvres - 11 philosophiques- Tome II- op.cit- p610.

Kant: Métaphysique des mœurs (Droit+Vertu)-Introduction- - 12  
In: Œuvres philosophiques- Tome III-  
Paris, 1986, p474. 13-Kant: Critique de la raison pratique- op.cit -  
p611.

Kant: Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?- In: Œuvres-14  
philosophiques- Tome II –op.cit-  
p534-535. 15- Kant: Critique de la raison pure- In: Œuvres  
.philosophiques- Tome I- Paris, 1980- p1364

Kant: Critique de la raison pratique-op.cit- p643.-16

17- يقول كانط: (مفهوم الحرية مفهوم خالص للعقل (...)) فلا- يمكن أن نعطي عنه أي  
مثال مطابق له في أية تجربة ممكنة أيًا كانت. فهو إذن لا يشكل موضوعا لأية معرفة  
نظرية ممكنة بالنسبة لنا ولا- يمكنه مطلقا أن يصبح بموجب ذلك مؤسسا (لمعارف  
موضوعية)، لن يكون سوى مبدأ معياري موجه بل هو على الحقيقة مبدأ سلبي)، أي يدل  
على عدم الخضوع لأية محددات عرضية وطبيعية في الفعل اللهم العقل كعلة صورية  
خالصة- انظر:

Kant: Métaphysique des Mœurs-(Droit+vertu) –Introduction –  
op.cit- p467.

Kant: Leçons d'éthique- op.cit- p93. -18

Kant: Critique de la raison pure –op.cit- p1168. -19

Kant: Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se-20  
présenter comme science- Trad. J. Rivelaygue- In:Œuvres  
philosophiques- Tome II - p126. 21- Kant: Critique de la raison pure  
– op.cit- p1181.

22- المرجع السابق – ص1182. ويقول أيضا: (بما أن العقل ليس ظاهرة وغير خاضع  
لشروط الحساسية، فلا يوجد فيه (...)) أي تتالٍ زمني، وبالتالي لا- ينطبق عليه قانون  
الطبيعة الدينامي الذي يحدد التتالي الزمني تبعا لقواعد معينة) - المرجع السابق نفسه.

23- المرجع السابق – ص1182-1183.

Kant: Critique de la raison pratique – op.cit - p723. -24

25- المرجع السابق نفسه.



26- المرجع السابق – ص 675.

Kant: Critique de la raison pure – op.cit - p1167. -27

Kant: Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se-28  
présenter

comme science – op.126 -29-Kant: Critique de la raison pratique-  
op.cit -p722 -723.

Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs - op.cit - - 30  
p328.

Kant: Critique de la raison pure – op.cit- p1173-31

Kant: Critique de la raison pratique – op.cit- p726-727. -32

Kant: Critique de la raison pure –op.cit - p1174. -33

34- يقول كانط: (وهكذا، لا تعيق الحرية وجود القانون الطبيعي للظواهر، كما لا يضر  
هذا القانون بالحرية داخل الاستعمال العملي للعقل الذي يكون مرتبطاً بالأشياء في ذاتها  
بوصفها أسسا محددة) – انظر: Kant: Prolégomènes ... –op.cit- p128.

35- المرجع السابق – ص 128-129. المعطيات ذاتها تقريبا في (نقد العقل العملي):

Kant: Critique de la raison pratique – op.cit- p726-727.

Kant: Critique de la raison pratique – op.cit- p: 726 – aussi - 36  
p731.

37- المرجع السابق – ص 728-729.

لنشر أيضا إلى أن كانط يعترف أن الحل الذي اقترحه لإشكالية الضرورة والحرية داخل  
الإنسان يحتوي في ذاته صعوبات كثيرة وأن إيضاحه ليس بالأمر الهين. المرجع السابق  
– ص 733.

38- يقول كانط: (فالإرادة الخيرة مطلقا – وهي التي يكون مبدؤها أمرا قطعيا (للعقل) –  
لا تتحدد بأي موضوع من الموضوعات، ولن تتضمن سوى شكل الإرادة عامة بوصفها  
استقلالاً ذاتياً. وهذا يعني أن قابلية قاعدة (السلوك الذاتي) لدى كل إرادة فاضلة؛ لأنّ تقوم  
كقانون كوني، هي وحدها القانون الوحيد الذي تلزم الإرادة نفسها بها لدى كل كائن عاقل  
دون أن تترك المجال في ذلك لتدخل أي دافع أو مصلحة معينة) – انظر:

Kant: Fondements ... – op.cit - p314.

39- المرجع السابق، ص 315.

40- المرجع السابق، ص 304.

41- المرجع السابق، ص 307.

42- المرجع السابق، ص 304.

Kant: Métaphysique des mœurs (Droit+Vertu)- Introduction- - 43  
op.cit- p473.

Kant: Critique de la raison pure- op.cit- p1368-1369.-44

Kant: Fondements...- op.cit- p304 -305. -45

46- المرجع السابق، ص 323.

Kant: Critique de la raison pratique- op.cit-p751-752.-47

Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs- op.cit- - 48  
p294.

يقول أيضا: (أقول: إن الإنسان وكل كائن عاقل عامة يوجد كغاية في ذاته ولا يشكل مجرد وسيلة يمكن لهذه الإرادة أو تلك استعمالها لتحقيق أغراضها. وينبغي علينا أن نعتبره دائما كغاية في ذاته وهو يمارس كل أفعاله سواء كانت تخصه ذاتيا أو تخص غيره من الكائنات العاقلة). المرجع السابق – ص 293.

Kant: Critique de la raison pratique- op.cit- p714. -49

Kant: Critique de la raison pure- op.cit. - p1366. -50

Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs- op.cit- - 51  
p278-279.

52- المرجع السابق، ص 297.

53- المرجع السابق، ص 308-309.

54- يقول كانط: (يتطلب التبصر حكما (أو تمييزا) جيدا. أما الأخلاقية، فتتطلب إرادة طيبة). انظر: Leçons d'éthique-op.cit- p94.

Kant: Critique de la raison pratique- op.cit- p643.-55

يعرف كانط القاعدة الذاتية للسلوك (Maxime) بأنها المبدأ الذي يختاره الفرد كمبدأ لأفعاله. أما القانون، (فهو المبدأ الموضوعي الذي يصلح لكل كائن عاقل والذي ينبغي

عليه أن يسلك وفقا له. إنه إجمالا أمر). انظر:

Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs- op.cit- p284  
(marge de Kant, n° 2).

Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs- op.cit- - 56  
p285.

57- المرجع السابق، ص288.

Kant: Leçons d'éthique- op.cit- p127.-58

Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs- op.cit- - 59  
p271- aussi p248.

Kant: Idée d'une histoire universelle au point de vue - 60  
cosmopolitique- Trad. Luc Ferry- In: Œuvres philosophiques- Tome  
II- op.cit- p199.

Kant: Critique de la raison pratique- op.cit- p721.-61

K a n t : Pédagogie-Trad, pierre Jalabert- In: Œuvres-62  
philosophiques- Tom III- op.cit- p1158.

Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs- op.cit- - 63  
p311.

64- المرجع السابق، ص247.

65- المرجع السابق، ص288-289.

Kant: Critique de la raison pratique- op.cit- p743. -66

Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs –op.cit--67  
p267-268.

-68Kant :Critique de la raison pratique -op.cit- p257

