كانط والحداثة :من التداعيات السلبية إلى الحاجة العربية للدرس

د. فيصل عبد الرحمن هائل
أستاذ الفلسفة المشارك - قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة عدن

المدخل : دواعي البحث ورهاناته :

يؤكد أحد أساتذة الفلسفة الغربيين على أنه لا يوجد في الغرب اليوم إلا النزر اليسير من المعرفة، لدى فلاسفتهم ، بالأعراف والتقاليد الفلسفية التي نبعت من الشرق عموماً . ولا تتعدى معرفتهم واهتمامهم بالفلسفة الشرقية الحدود السطحية لفلاسفتها وبالأخص منهم فلاسفة الإسلام(١).ففي دراساتهم بحسب أحد المفكرين العرب يتم استخدام مفهوم الحداثة على نحو أيديولوجي حينما يوضع في موضع المقارنة بالإسلام (٢) أو بثقافات الشعوب الأخرى . ويجري تسفية الثقافة العربية من خلال الإسلام باعتباره حاملاً لصورة تلك الثقافة . ولم يخضع الإسلام حتى الآن لدراسة نقدية تاريخية من خلال مقولاته ومفاهيمه كما خضعت المسيحية لذلك النوع من الدراسة . وهنا يمكن أن نفهم لماذا نجد صورة الإسلام زائفة وتقوم على أحكام مسبقة ، نراها مبثوثة في الدراسات والكتب الاستشراقية المنتشرة اليوم في الغرب وبين ظهرانينا أيضاً

وبسبب هذا النهج في الدرس الفلسفي للإسلام تقع تلك الدراسات وأصحابها النقاد في تناقض واضح مع الحداثة التي ينادون بها ومع الفلسفة النقدية عند كانط وفلاسفة القرن ١٨ باعتبارها الأساس المعرفي والفلسفي لتلك الحداثة ، بل إنهم بذلك يفقدون الفلسفة الغربية المعاصرة أحد أهم العناصر المعرفية التي قامت عليها في الجوانب الآخرى، ويصبح هذا النوع من التعامل مع ثقافة الأخر عقبة في وجه المعرفة " النقدية " المتعلل بها (٣) .

وإن دلّ هذا عن شيء فوق الذي ذكرنا فإنما يدلّ على صورة الهيمنة الفكرية للعقل الغربي في تصوره لذاته ولغيره [٤] فوق ما حققه من هيمنة على الصعد المادية الأخرى . غير أن هذا الواقع لا يلغي وجود توجهات في الدرس الفلسفي الغربي تتحو منحىً مخالفاً لتلك التوجهات الأيديولوجية ، يجد الإسلام والثقافة العربية فيها محلاً للنقد المعرفي التاريخي ؛ لكن هذه التوجهات ليست هي السائدة وتعد في عموم الصورة هامشية وليست على قدر من التأثير في الوسط الغربي الفلسفي المعاصر [٥] .

ومع ذلك فالنقد الذي يمارسه الآخر من بعض فلاسفة الغرب حيال تجربة الحداثة [٦]وعقلها المهيمن،ومحاولة تفكيك الميثافيزيقا الكلاسيكية والمركزيةالأوربية بنزعتها العرقية. برغم ما ينتابه من روح تشاؤمية ظاهرة كفيل بأن ينضج وإن على المدى البعيد فلسفات من ذلك النوع الكلي عند كانط وغيره من الفلاسفة الذين جاد به القرنان ١٨، ١٩. فالعصر بطفرته العلمية والمعلوماتية يقدم شرطاً موضوعياً لانبلاج صور فلسفية تعبرعن عالم موحد ولكنه متعدد ومختلف عن واقع الحال الفلسفي الغربي المعاصرالمتسم بروح التفكيك والتفتيت والمصطلح عليه بفكر ما بعدالحداثة[٧] والمعاكس لفكرالتنوير ولمبدأ التقدم والرقي الذي رفعه كانط وفلاسفة القرنين ١٨، ١٩ .

وهذا يدفعنا إلى القول : إننا بحاجة اليوم إلى الروح النقدية في فلسفة كانط لتتبع مسار العقل لافي أحكامه فحسب ، بل في فاعليته كما نراه شاخصاً في مظاهره الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الوطنية والقومية والعالمية.

فإن كان مطلب عصر كانط قد حفزه على نقد العقل النظري ثم العقل العملي فغدت فلسفته النقدية مع فلسفات أخرى منبعاً للتنوير والحداثة الأوربية فإنه بذلك قد عبر عن روح عصره ومساره وفقاً لقول هيجل إن الفلسفة ــ أي فلسفة ــ كانت دوماً تمثل روح عصرها[٨].

لكن ما لبثت تلك الحداثة بعقلانيتها أن تحولت من مجرد تيار فكري أو مذهب فلسفي يؤمن بالعقل كمبدأ معرفي وأخلاقي انطلق أول مرة في القرن ١٨ من أوربا الغربية إلى أن أصبحت حركة فكرية وثقافية شاملة جعلت من العقل قضية القضايا وسعت من أجل توطيده في شتى المجالات الطبيعية والإنسانية والعقائدية ، وعمت كل أرجاء أوربا الجنوبية والشرقية حتى صار أحد مكونات الفكر الغربي الأساسية ، بل أحد مكتسبات الفكر البشري عموماً [٩] وهو ما يطلق عليه حد " الحداثة ".

فإذا كانت هذه الحداثة تعود في أصولها الفكرية والفلسفية إلى كانط بوصفه مؤسس النقدية الحديثة في الفلسفة الذي تواضع مؤرخو الفلسفة على وضع فلسفته في مراحل تأريخها موضع المرحلة النقدية [١٠] وكان النقد في مغزاه يقود إلى الإبداع والخلق لكل ما هو جديد وحديث يحقق التقدم المضطرد بما يفرضه على الإنسان من مواجهة العوائق التي تحد من ذلك الخلق والإبداع لأفكار جديدة وتحثه على العمل من أجل صياغة رؤية منفتحة ومعقولة للمجتمع وللعالم حتى يتمكن من السيطرة على المشكلات والصعوبات التي تواجهه، وكان هذا ماقد حققه الأوربيون وجنوا ثماره مما آلت إليه الحداثة من نتائج إيجابية هائلة سواء على مستوى التفكير أو الحياة الروحية أو على صعيد الحياة الاجتماعية والسياسية ، وهو ما أصبح معترفاً به لدى جميع الأوساط الفكرية الأوربية وغيرها من الشعوب الأخرى .

فإن تلك الحداثة وما ترتب عليها من آثار في عالمنا العربي وثقافتنا الحديثة والمعاصرة ، قد استدعتنا أن نستحضر كانط هنا باعتبار أن سؤال الحداثة المطلوب تحقيقها في مجتمعاتنا العربية هو السؤال الذي مازال يحث على طلب الجواب منذ " النهضة العربية " قبل قرنين حتى الوقت الراهن.

١ – الحداثة العربية والدرس الكانطي :

فمن وحي كانط وتحت تأثير إيقاعات الحداثة الأوروبية كان النهضويون ومن بعدهم المفكرون العرب اللاحقون في القرن ٢٠ قد استحضروا ابن رشد وفلاسفة الإسلام ومتكلميهم السابقين من ثقافتنا العربية الإسلامية ،كما استحضروا روسو وديكارت وفخته وماركس وسارتر وغيرهم من مفكري الحداثة الأوربية . حتى أن جميع المشاريع الإسلامية والقومية والاشتراكية جاءت في فترة لاحقة على هدى تلك الآثار الفكرية والفلسفية كمحاولات للإجابة عن سؤال النهضة ولحل إشكالياتها . ولعلّ الفشل الذي أحاق بتلك المشاريع على أرض الواقع ، وما حل بنا من آثار تداعيات الحداثة الأوروبية في وجهها السلبي هو ما يمنحنا اليوم فرصة الاستراحة في واحة كانط العقلية للتأمل وإعمال العقل .

فهي واحة من السعة بحيث تفسح المجال للجميع ومن كل ا لمشارب الفكرية للتأمل في الحداثة ذاتها وما تركته فينا من تأثير على صعيد الحياة الواقعية وما أحدثته من صدى على صعيد فهمنا لذاتنا وللأخر ثقافياً وفلسفياً، وما ينبغي فعله نشداناً للحداثة في مجتمعاتنا العربية الراهنة .

أ – في حدود العقل الخالص :

ولكن هذا التأمل الفلسفي قد يفضي بنا إلى التجريد في سماء "العقل الخالص" فلاندرك من سؤال الحداثة إلا ظله ، وبالتالي فالنقد الفلسفي الذي نتمنى الاتكاء عليه إقتداءً بكانط سيجعل المتأمل الناقد متحرراً من المسؤولية الأخلاقية إزاء الواقع ، في محاولة الإجابة عن السؤال حينما يحذو حذو نقاد ما بعد الحداثة في نقدهم لحداثتهم الأوروبية تجاوزاً لهيمنة العقل وجبروته الذين أدت إليهما الحداثة الغربية على الصعيد الكوني طبيعة وإنساناً . ذلك أن هذا الخطاب النقدي الغربي ينزع في معظمه إلى التشكيك في كل شيء بداء بالتراث الفكري الأوربي وصولاً إلى الحضارة الغربية الراهنة ووسيلته النقدية هي منهجيات ما بعد الحداثة كالبينوية والتفكيكية والتحليل

النفسي والخ ، ففي حالة التشبه به يصبح التشكيك في تراثنا الماضي وصولاً إلى الخطاب العربي المعاصر نزعة مسيطرة في النهج النقدي عند أي من الباحثين الذي يعتقدون بأن هذا الطريق هو الموصل إلى الحداثة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة. وبحسب هذا التوجه المنهجي فلا مخرج مما هو سائد في ثقافتنا العربية وما أفضت إليه من ممارسات سوى النقد لعقلها الخالص أكان هذا العقل عربياً في بنيته أم إسلامياً في تكوينه.

وهذا الموقف الذي قد يتعلل بالحداثة ويضعها هدفاً له هو ليس بموقف حداثي [١١] وإنما هو تبعية وتقليد وهو عين ما انتقده كانط وأعتبره قيداً من القيود المكبلة للإبداع الفكري والتقدم الإنساني [١٢] ، وعلاوة على ذلك واستئناساً بهذا الفيلسوف لا ينبغي أن ننسى أنه في فلسفته النقدية يقدم، العقل العملي على العقل النظري بوصف العقل الأول يسلم بأمور يعجز العقل الثاني عن البراهنة عليها كالحرية مثلاً.

إذن وعوداً إلى ما قيل فمثل ذلك النوع من التأمل يقود من جانب إلى البقاء في حدود " العقل الخالص" لكن من جانب أخر ، قد يفضي بناء التأمل الفلسفي ،الذي منحه لنا كانط إلى التأمل النقدي أولاً في فهمنا لذاتنا اهتداء بالروح النقدية الفلسفية وثانياً في فهمنا لغيرنا، وللحداثة كأساس معرفي وفلسفي، وفعل ظاهر في المؤسسات والبنيات الفكرية والاجتماعية إذا أنطلق المتأمل مما قلناه قبل قليل بأن العقل العملي هو المتقدم على العقل النظري .

ويمكنا القول أن النقد الكانطي كان موجهاً نحو قيود القرون الوسطى اللاهوتية المكبلة للعقل في زمن كانط وعصره . وجوهر ما توخاه من نقده للعقل هو فك تلك القيود وجعل العقل حراً حتى يحقق الإنسان إنسانيته .

وإن كان كانط مع المنورين السابقين والمعاصرين الآخرين بما أبدعوه من فكر وما أحدثوه من وعي قد تجلت آثاره في المظاهر الإيجابية المشار إليها أنفاً فإن ما خرج عن نطاق تفكيرهم الإنساني الذي طبع أعمالهم الفكرية والنظرية هي الآثار السلبية الأخرى للحداثة.

ولما كان ثمة اجماع من لدن المفكرين والفلاسفة على أن الحداثة الاوروبية وجدت في الفلسفة الكانتية النقدية إحدى الأسس المعرفية والفلسفيةً لها وقد أشبع هذا الموضوع بحثاً في الفكر الأربي الحديث والمعاصر فإن ، ما ينبغي الالتفات إليه هو الإجابة على سؤال ينبغي الإجابة عنه أكثر من أي سؤال آخر ،فيما يخصنا اليوم من فلسفة كانط في علاقتها بالحداثة من وجهة الآثار السلبية التي حملتها لنا في بلداننا العربية ، أولاً لرد الاعتبار لكانط من وزر تلك الآثار علينا التي قد يحمّلها البعض عليه باعتباره أحد الركائز الفلسفية الكبرى التي قامت عليها الحداثة ، وثانياً لتلمس روح النقد في الفلسفة الكانطية للمشكلات التي أثارها في فلسفته وكانت ماثلة أمامه في عصره لجعل تلك الروح النقدية مثالاً لإعمال العقل في نقد ما يعانيه العقل العربي من قيود وعوائق تعرقل حريته في الخلق والإبداع ومن أجل النهضة والحداثة في عالمنا العربي المعاصر.

إن السؤال الذي نقترحه لإجابة تأخذ بعين الاعتبار المطلبين المذكورين هو : أين مكمن العوائق والقيود التي تمنعنا من تحقيق الحداثة العربية التي رفع شعارها النهضويون العرب قبل ما يقرب من قرنين وبأشكال مختلفة؟

فإن قلنا أن تلك العوائق والقيود تتمثل في " العقل العربي " ذاته وفي طبيعته وطريقة تفكيره وآلياته المنهجية التي كانت ومازالت هي نفسها حتى الآن كما يذهب بعض المفكرين العرب المعاصرين إلى ذلك [١٣]

فالسير بهذا المنهج تعللاً بالحداثة قد يقودنا إلى تكريس إحدى العوائق الابيستمولوجية في النقد الفلسفي حينما نتصور أن للعقل العربي طبيعة ما هوية ثابتة لأننا بذلك نكون قد استعرنا تصوراً قديماً للعقل من فلسفات ، برهن تطور الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر على تجاوزها باعتبار العقل فاعلية إنسانية يتجلى بها في أشكال ومظاهر مختلفة ، وتجرى عليه سنّة التغيير[١٤] والتطور كأي مظهر من مظاهر الحياة والوجود ولا يشذ العقل العربي عن هذا كأي عقل إنساني آخر. علاوة على ذلك فإن سلكنا هذا المنهج نكون قد سلكنا طريق الاستشراق ذى الطابع العرقي أو المركزية الأوربية التي تعلي من مقام العقل الاوربي وتحط من مقام العقل الشرقي وبالأخص منه العقل العربي. وفي كلا الحالتين نكون قد كرسنا أحد الآثار السلبية للحداثة الأوربية على صعيد التفكير الفلسفي العربي المعاصر.

وإن أعدنا تلك القيود إلى ترك المسلمين للإسلام كدين في أصوله الأولى فهذا التفسير المريح لن يقود إلا إلى مزيد من القيود والعوائق .ذلك أن كلما حدث ويحدث من محاولات النهوض بالانطلاق من هذا الفهم قد جيش ،فوق ما انتج لنا من فكر ما ضوي، قوى عانى منها العقل ذاته والواقع العيني المعاش فاضاف قيوداً إلى تلك القيود التي شكى منها النهضويون العرب في فترة سابقة ونعاني من نتائجها المدمرة حتى الوقت الحاضر فيما نراه من تداعيات بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠٠م .

ب - في حدود العقل العملي :

إذن فكلا النهجين السابقين لا يوصلان إلى النقد الفلسفي المرغوب لا بالمعنى التاريخي ولا بالمعنى الابيستمولوجي ، وحدودهما لا تتجاوزان نطاق " العقل الخالص". ناهيك عن الشك في أن يقودا إلى الحداثة الحقة . والحال أن النقد الفلسفي إذا كان يتوجه نحو العقل وكان الأخير فاعلية إنسانية يتجلى بها في أشكال ومظاهر مختلفة فإن نقد القيود العقلية المكبلة لعقلنا العربي إن جاز هذا التعبير هو من باب آخر نقد

ينبغي فوق ذلك أن يتجه أيضاً نحو الواقع العربي المنتج لهذه القيود . لأن الما ينبغي هو أُس الأخلاق في النقد الكانطي(١٥) .

وعليه ، فالواقع العربي المعاصر يقول : أن ثمة تبعية وتخلف اقتصادي واجتماعي وتعليمي وتكبيل لحرية التفكير والبحث العلمي الرصين من مختلف السلط(١٦)قد تتفاوت درجاته من سلطة إلى أخرى وبين بلد عربي إلى آخر. وبرغم ما حصل من تحديث في الجانب التقني ومن تطورات إيجابية في بعض الجوانب الأخرى إلا أن تلك المظاهر مجتمعة غدت تمثل العوائق الحقيقية والعميقة للنهضة والحداثة بمعناها الشامل ولا ريب أن لهذه الظواهر بعض العوامل الضاربة جذورها في تاريخنا الماضي الخاص؟

ولكن أليس هذا الواقع في جزء منه وليد التأثيرات السلبية للحداثة الأوربية التي نحن بصددها ؟ أليست ظاهرة الاستعمار واستعباد ا لأخر من ظواهر تلك الآثار السلبية على بلداننا العربية والعالم الثالث باسره كما يسمى .

إن كان الاربيون قد ذاقوا الحداثة من خلال التقدم الصناعي والعلمي والثقافي فمجتمعاتنا العربية لم تتعرف على الحداثة إلا من خلال المنتوجات الصناعية والقواعد العسكرية ونهب الثروة واغتصاب فلسطين واحتلال العراق وسرقة العقول العلمية والهيمنة الفكرية والعقلية بغض النظر عن الاعتراف بان العالم العربي وسواه جنى أثاراًإيجابية أخرى من هذه الحداثة الأوربية أيضاً (وهذا على أهميته ليس موضوع بحثنا) .

فما هو السبيل إلى التخلص من هذه الآثار للولوج إلى النهضة والحداثة ؟ لعلّ الإجابة على السؤال ليس الميدان هذا مجاله تفصيلاً لكن ربما تهدينا الجذور المعرفية والفلسفية للحداثة الأوربية إلى الإمساك بأحد أطراف الجواب من باب الفلسفة النقدية الكانطية.

أما المدخل إلى ذلك فهو النظر إلى ما عالجه كانط في نقده للعقل العملي من مشكلات ، ذلك أن تلك المشكلات هي التي تحتل أهمية خاصة في العلاقة بيننا وبين الآخر، ربما نجد فيها علامات لما هو مشترك في المطالب بين زمن كانط والزمن العربي الحالي. وعلى أهمية مافي نقد "العقل الخالص" من فلسفته ، فما يغني عن تناوله أنه الأساس النظري لما بعده من نقد ، فوق أنه أشبع بحثاً وصوره المحسوسة أو مظاهره باينة في "العقل العملي". فمن المتفق عليه أن كانط في نقده للعقل العملي (١٧٨٨م) عالج ثلاث مشكلات رئيسية هي :

١- مشكلة الأخلاق ٢- مشكلة الدين ٣- مشكلة الحرب والسلام

وهي جميعاً يتصل بعضها ببعض عن طريق العقل كمبداء وجودي ومعيار معرفي. وأهم مافي الإخلاق الكانطية أنها تبرز قيمة الإنسان الأخلاقية . فالكرامة البشرية هي عنده أرفع قيمة من بين القيم جميعاً . وترتبط هذه القيمة بفكرة الإلزام التي بموجبها يفرض على الإنسان الطاعة للأوامر ، لكن هذا الإلزام لا يأتي من الخارج، بل من الداخل كقانون مطلق يعطيه الكائن لنفسه[١٦] بوصفه كائناً عاقلاً. ويؤكد كانط أن السلوك الأخلاقي هو غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة يقوم على المصلحة أو العاطفة ، بل على علاقة الكائنات العاقلة بعضها ببعض ، بحيث ينبغي أن تكون إرادة الموجود العاقل إرادة مشرّعة . وكأنا به في تصوره للأخلاق أمام دعوى لدين جديد.[١٧]

أما الدين نفسه فلا يستطيع أن يستغني عنه أي كائن عاقل ، فهو ضروري ومهم لأي مجتمع إنساني كان. غير أن كانط يفرق بين أهمية الدين للمجتمع وبين المسلمات الدينية التي تقول بها الكنسية. فإذا كان الدين يحتل مرتبة القداسة ، يبقى في تعاليه منشوداً تسري عليه فكرة الإلزام في السلوك الأخلاقي المفروضة بالطاعة الداخلية ، فإن تعاليم الكنيسة تبقى اجتهادات وتأويلات بشرية قابلة للنقض والتبديل . فالعقل في خاتمة المطاف يبقى هو الضامن الوحيد لسلامة الاعتقاد ، وليس أي شيء أخر سواه .

أما إذا نظرنا إلى مشكلة الحرب والسلام فإن الفكرة الجوهرية فيها هي أن الحالة المثلى للمجتمع إنما تتجلى في نظره ، في سيادة السلام بين الأفراد وكذلك بين الحكومات[١٨] .

هذه بإيجاز هي الأفكار الجوهرية في تلك المشكلات.

تأملات في الحاجة العربية إلى درس "العقل العملي:

والسؤال الآن : ألا تثير فينا الأفكار الكانطية حول هذه المشكلات بعض التأملات للامساك بطرف الإجابة عن السؤال المسجل أنفاً ؟

دعونا نضع بعض التأملات[١٩] في المجالات التالية استئناساً بكانط ورداً لاعتباره من وزر الآثار السلبية للحداثة التي لا دخل له فيها:

ربما الفوضى والهرجلة في الفلسفة[٢٠] والثقافة والسياسة التي تعتري العالم جعلت الحاجة ماسة إلى الدرس الكانطي لإضفاء النظام والمعقولية والرصانة على عالم اللامعقول الذي نحياه . فحد العولمة المشاع في السياسة الذي قد يوحي بوحدة العالم في تعدده وثرائه ، أخذ يكرس التفتيت الثقافي والعرقي والانقسام واللاعدل في العلاقات بين الشعوب والدول ، وما بعد الحداثة في الفكر والمنهج أخذ يشيع الأسطورة والخرافة ويكرس الاستلاب[٢١] بدلاً من الاعتراف بالأخر وتعزيز ثقته بنفسه وثقافته كمشترك في هذا العالم ومساهم في عولمته بخبرته واختيار أفضل الممكنات في ثقافته.

ولأن واقع مجتمعاتنا العربية الراهن شبيهة بواقع المجتمعات الإوربية فيما قبل الحداثة ، فهي أحوج إلى الاستئناس بالدرس الكانطي في النقد والتنوير لتلك المجتمعات ، ولفكر الحداثة أفضل من حاجتها إلى فكر العولمة وما بعد الحداثة مع أهمية الأخيرين واستحالة العيش بعيداً عن تاثيراتهما واقعاً وفكراً في عالمنا المعاصر .

نقول هذا محاولين مقاربة الموضوع من زاوية الحاجة إليه ، في نطاق النقد الفلسفي للعقل المقيد بالوصاية والتقليد. ذلك أن النقد الكانطي للعقل العملي فيما أنجزه من نقد ومنهج في الفلسفة على وجه العموم ، هو الأقل حظاً في الاستئناس بتجربته في

فكرنا العربي الحديث والمعاصر رغم أهميته الفائقة في الفكر الفلسفي الحديث وموقعه الخاص في الحداثة والتنوير.

أ - في مجال الأخلاق :

لقد أسهم كانط في الأخلاق بطريقة غير مباشرة في إثراء فكرة الديمقراطية الراهنة المطروحة اليوم في الفكر السياسي المعاصر حينما سن القواعد الأساسية الثلاث الآتية :

١- إعمل بحيث تكون قاعدة سلوكك قانوناً عاماً للناس جميعاً [٢٢] .

٢- إعمل بحيث تعامل الإنسانية دائماً سواء في شخصك أو شخص غيرك على أنها غاية في ذاتها ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة [٢٣].

٣- إعمل بحيث تشرّع قاعدة لك وبإرادتك قانوناً عاماً شاملاً للناس جميعاً [٢٤].

فهذه القواعد الأخلاقية الثلاث هي ما يحفظ للديمقراطية السياسية طابعها الإنساني الحي ، لكنها لا تنحصر في كونها آليات وإجراءات ووسيلة تضمن المساواة في المواطنة بين أفراد المجتمع وتحقق العدل فيما بينهم ، وإنما هي أبعد من ذلك بكثير ، فهي تقعيد للأخلاق في السياسة حينما تتكشف فيها :

١-المساواة بين الناس جميعاً بوصفهم رعايا الدولة بغض النظر عن تمايزاتهم الاجتماعية والجهوية، باعتبار أن مبدأ الحرية الفطرية يشمل في داخله المساواةالفطرية [٢٥] .

٢-الكرامة كأعلى قيمة من أية قيمة إنسانية أخرى [٢٦] .

٣-الإرادة الحرة الخيرة للإنسان العاقل [٢٧] .

وكل هذا يُبقي كانط متسامياً في أخلاقه الإنسانية كتسامي الفلسفة والفيلسوف في المخيال الشعبي . فلا نتصور معه بعدئذ لما جرى ويجري من معامله للإنسان من قبل أخيه الإنسان على خلاف تلك القواعد ، إلا أن الإنسان قد غادر طبيعته إلى طبيعة أدنى منه، حينما يتأمل المرء الأثر الذي تركته الحداثة فينا من هذه الجهة. فقد تكرست اللامساواة في الحياة العربية وازداد التسلط الداخلي علاوة على التسلط الخارجي

واختلت العلاقات الطبيعية بين البشر أكثر من أي وقت مضى . فما كان مأمولاً فيه من الحداثة الأوروبية وعقلها، غدا في تداعياته السلبية قيداً على العقل العملي في مجتمعاتنا العربية عند النظر إلى الأخير في محاولته تلمس الطريق لما ينبغي أن تكون عليه حال هذه المجتمعات اليوم. ولا يعني ذلك أن المجتمعات العربية بقيت وما زالت في حالة السكون ، على حال ما كانت عليه قبل الحداثة الأوروبية بالمطلق إن أردنا التشبيه ، بل يعني ذلك أن الشعور بوطأة ما نحن فيه قد بلغ حداً أعلى مما قبل ، قياساً على العصر ، وعلى الحداثة الأوربية بمنجزاتها الإنسانية.إما بسبب ارتفاع درجة الوعي بالواقع أو بتحفيز منه ومن الحداثة ذاتها . وإما أن التسلط الداخلي بصنوفه المختلفة قد تلبّس الحداثة شكلاً وتكيف مع وليدها العولمة ، فأضفى على ذلك الشعور والوعي به حرارة أخرى ، أو أن السببين قد تظافرا معاً لتوليد هذا الشعور وذلك الوعي .

وبناء على ذلك أصبح الإستئناس بالقواعد الأخلاقية في السياسة التي سطرها كانط مرغوباً في عالم اليوم في الحالين :

حال التشكي من وجع الحداثة في تداعياتها السلبية ، وحال طول كضم الغيض على الوجع الداخلي فكلاهما يتحدان في خلق هذا الوجع للمجتمعات العربية . وبسببهما لا نرى المساواة الطبيعية بين الناس ولا الكرامة الإنسانية كقيمة عالية ولا الإرادة الحرة العاقلة أموراً متحققة في الحياة العربية الراهنة . أما السؤال التأملي فهو : على من تُلقى التبعات في كل ذلك وما الذي كان ينبغي أن يكون عليه الحال ؟

ب – في مجال الفكر الديني :

إذا كان كانط في نقده للعقل العملي حول الدين قد أخضع تعاليم الكنيسة للدراسة التاريخية النقدية ولم يفعل ذلك مع الفكر الديني الإسلامي : فإن ما يشفع لعقلانيته النقدية هو أنها تحركت في محيطه المسيحي الذي عاش فيه ، فلا الفكر الإسلامي ولا مفكريه كانوا سلطة أو رقيباً على مجتمعه ولا على ضميره الفلسفي ولم تصبح صورة الإسلام سلبية عند الأخر والتي نعاني من تداعياتها حتى اليوم إلا مع الحداثة في أثارها

السلبية وبعد التأسيس الفلسفي لها عند هيجل[٢٨] ، وما تبعه من تسويغ لها عند المستشرقين اللاحقين[٢٩]، لتبلغ ذروتها في الأيديولوجيا الموجّهة للسياسة عند الأخر (الأمريكي تحديداً) بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠٠م . بحيث لصقت بالإسلام صورة نمطية إنبنت على مسلمات قبلية سلبية ، جعلت منه شماعة تُعلق عليها كل التفسيرات لأسباب ما نحن عليه من تخلف ووهن [٣٠]، أو ما حل بالعالم من إرهاب وتقتيل .

أما نقدية كانط حول الدين فتدفعنا للتأمل حول أهمية الدين وحاجة المجتمع إليه باعتباره " رأس المال الرمزي " لأي جماعة بشرية كانت ومن حقها الاعتقاد بما شأت من دين ، لأن الاعتقاد بحسبه يعد أمر شخصي لا يحق للدولة أن تفرضه على الناس[٣١]، بمثل ما لا يحق لأي جماعة أن تفرض على جماعة أخرى محتوى ما تعتقد به من تعاليم دينية أو تفسيرات تعتقد بأنها الأصح من غيرها لتلك التعاليم[٣٢].

وهنا يكون للحوار معنى إن بين الجماعات والمذاهب في إطار الدين الواحد أوبين الحضارات لوصح هذا القول (حوار الحضارات) والديانات المختلفة فهو الذي سوف يقود إلى فكرة التسامح التي كان قد مهد لها كانط والمنادى بها اليوم بإلحاح. ولكن قبل هذا وذاك والمدخل إليهما هو الاعتراف بالاختلاف[٣٣] .لأن الاعتراف بذلك هو اعتراف بحرية الإنسان .فالحوار لا يكون إلا بين أناس أحرار، لا وصاية لأحد منهم على أحد . فعلى أسس كهذه يمكن أن يثمر الحوار تسامحاً حقيقياً بالمعنى الإيجابي الكانطي وليس تسامحاً سلبياً يتنازل فيه الإنسان عن معتقداته لصالح معتقدات إنسان آخر فيصبح وصياً عليه وتابعاً له فاقد لحريته في الاعتقاد والتفكير . أو يطالب فيه المغبون بالصبر على آثام الغير[٣٤].

وإذا كانت صورة الإسلام الزائفة عند الغير قد تعززت بالطريقة التي أشرنا إليها ، وهي تلح اليوم على ضرورة تغييرها، فكم هو أولى بالأقربين من الإسلام أن يعيدوا دراسة فكره الديني نقدياً وتاريخياً قبل غيرهم[٣٥] كما فعل كانط مع الفكر الديني المسيحي لا لمساعدة الغير في تصحيح الصورة عنه فحسب ، ولكن فوق ذلك لأن

الحداثة لا يمكن تصورها في المجتمعات العربية بعيداً عن الثقافة العربية التي يكوّن الإسلام عنصراً رئيسياً من عناصر بينتها القديمة والمعاصرة .

فإذا ما تم ذلك فعندئذ يمكن أن نجد معنى للحديث عن جذور في ثقافتنا العربية الإسلامية لبعض المفاهيم الحديثة كالتعددية ،وحق الاختلاف، وحرية الاعتقاد ، والتسامح[٣٦] ، بل أكثر من ذلك يمكن القول بان الهوية الدينية الإسلامية كأي هوية دينية أخرى قد تكون عاملاً مساهماً في السلام وليس في النزاع كما يذهب إلى ذلك أحد المفكرين الغربيين المعاصرين[٣٧] .

إن المهم فيما قلناه وتأملاً في نقد كانط للعقل العملي حول الدين هو الفروق التي يضعها بين : الدين والأفكار حوله ، رجل الدين ورجل الفكر بما فيه رجل الدين المفكر أي رجل الدين كمؤتمن عليه ورجل الدين كمفكر حر فيه .

ج - في مجال السلام :

لقد اقترح كانط في كتيبه المعنون " السلام الدائم " عام ١٧٩٥م قيام اتحاد عالمي بين الدول من أجل السلام والتعاون الدولي . وقد تحققت هذه الفكرة النظرية الكانطية عملياً ، بقيام عصبة الأمم ثم هيئة الأمم المتحدة ، إذا كان برتراندراسل قد ثمن هذه الفكرة في كتابه " حكمة الغرب " واعتبرها سباقة في الزمن لعصرها استحقت منه التذكير بها وبالحاجة إليها في ظروف ما بعد الحرب العالمية[٣٨]

فنحن في عصر العولمة وما آلت إليه الحداثة من تدعيات سلبية في السياسة القائمة بين دول العالم القوية والضعيفة أحوج إليها من أي وقت سابق . إذ إن فكرة كانط في السلام الدائم بين الدول تبنى على الأخلاق الصادرة عن العقل . وليس على المصلحة التي قال بها شوبنهور في معرض نقده لكانط[٣٩]. فالمصلحة والهيمنة هما اللتان قادتا وتقودان إلى الحروب وتحولان دون السلام الدائم . بل إن هذه الفكرة الكانطية تدفعنا إلى التساؤل حول الدوافع الأخلاقية والمسوغات من وراء العولمة. فإذا كان الجواب المطلوب هو: التضامن في مجال التحدث عن التعاون من أجل تقدم الأمم والشعوب

فالمطلوب أيضاً التأمل في صلاحية مقولات الدول المتقدمة وتعهداتها للتلاؤم مع القواعد الدولية التي أكدتها الأمم المتحدة [٤٠] واسهم كانط في وضع أسسها الفلسفية والأخلاقيه قبل عقود من الزمان خلت. وأحسب أن الدعوة إلى فكرة الأخلاق كأساس تبنى عليها العلاقة بين دول عالمنا التي طرحها اليوم مفكرون غربيون هو ما يعيد الاعتبار لنا وللحداثة وفيلسوفها كانط . وما يجعلنا نأمل بأن تصبح العولمة بأباً للحداثة في إنسانيتها من جهة وليس تكريساً للسيطرة والاستغلال ونزع الشرعية عن الآخرين وتفكيك قيمهم الثقافية تعزيزاً للجبروت والهيمنة كما يراد لها أن تكون من جهة أخرى .

فالمعايير الأخلاقية الإنسانية هي التي تكسب الحداثة ونتيجتها العولمة معناها الإنساني المفقود في جوانبها المشار لها وتفسح المجال واسعاً للناس جميعاً بمختلف ثقافاتهم وتعدد تجاربهم وأديانهم لأن يواصلوا صنع التاريخ وليس وضع الحد لنهايته[٤١].

خلاصة الدرس :

أن هذا ما نحن بحاجة إليه من الأخلاق الكانطية ، فيما ينبغي أن تكون عليه العلاقات بين الدول وما يخصنا به من فكر الحداثة في هذا المجال . فالجبروت والهيمنة الكلية التي تسود العلاقات بين أفراد البشرية وتقسيماتهم الاجتماعية والعلاقات بين الحكومات والدول الصغيرة والكبيرة لا يلغيه فكر التفكيك أو النظرة البنيوية المكتفية بذاتها في ذاتها أو الاستنجاد بالمجهول لبناء صورة لعلاقات سوية بين الأفراد والدول ، بل العودة إلى فكر الحداثة في صورته العقلانية واستبدال سلطة القوة كحامل سلبي للحداثة بسلطة العقل كحامل لإيجابيتها. والعقل هنا ليس إلا العقل العملي ذلك أن العقل الخالص لا نستطيع إدراكه بمثل مالم يهتد كانط إلى معرفة الأشياء في ذاتها[٤٢]. لكن ففي كل الأحوال ظل عقله الخالص فاعلاً ليس فقط في الأفكار التي ضمنها نقده للعقل العملي[٤٣] ، بل فيما جسدته الحداثة من عقلانية في جوانبها الإيجابية التي أفادت منها البشرية عموماً .

وهنا تأتي المناسبة للقول بأن المشكلات الثلاث المعالجة في نقد العقل العملي تزودني بمبرر للاتكاء عليها فيما ينبغي قوله رداً لاعتبارنا من ذاتنا ولذاتنا. فكما نقدنا غيرنا من فلاسفة الغرب المعاصرين المنادين بما بعد الحداثة تعللاً منهم بآثارها السلبية وأكدنا على الإمساك بجوهر العقلانية المجسدة في سلطة العقل . فهذه السلطة لا وجود لها إلا في الفعل ، ولا معنى للفعل كوظيفة للعقل سوى في ممارسة حرية التفكير التي بموجبها نجعل كل شيء قابلاً للمساءلة والإصلاح بدون أي قيد. ولا ريب أن هذا النوع من الحرية الخاص بالعقل هو الأقل ضرراً على المجتمع من أي نوع آخر من الحريات(٤٤). فالحرية بهذا المعنى هي الشرط الأول لأي عقلانية أو أي حداثة لأنها المبرهن عليها عملياً قبل أي برهان نظري فهي من الأمور المسلم بها في العقل العملي(٤٥). وإن كان كانط في قواعده الثلاث للأخلاق قد أكد الكرامة الإنسانية واعتبارها أعلى القيم فذلك لان هذه الكرامة تعبر عن ماهية الإنسان الحرّ . " وهي التي تجعله أنبل من جميع المخلوقات الأخرى وأن واجبه أن يعمل بحيث لا يخالف في شخصه هذه الكرامة الإنسانية أبداً" (٤٦) .

والحق يقال إن تصوّر كانط للحرية كفعل لم يبلغ المدى الذي تصوره الفلاسفة الآخرون لها من بعده . لكن عقلانيته التي مارسها في تنويره لاشك أنها قد اسهمت في تطوير هذه الفكرة الحية فيما بعد. وإذا كانت هذه الفكرة قد بلغت ذروتها لاحقاً في القول بعدم الفصل بين النظرية والفعل ففي ظروف عالمنا المعاصر يغدو الاشتغال بالنقد الفلسفي والفكر النظري نوع من أنواع الفعل كما يقول التوسير . ذلك أنه يقود في المحصلة إلى تغيير الوعي وتفسير أهداف التغيير في المجتمع . أما التغيير في مجتمعاتنا العربية فلم يعد واقع اليوم يحتمل الأساليب المباشرة كما كان الحال في بدايات القرن العشرين بل قد تكون الأنماط الجديدة من التحدي التي برزت في نهاية القرن العشرين ومقتبل هذا القرن كفيلة بأن تحدث ذلك التغيير المطلوب في هذا الواقع المكبل بالقيود(٤٧).

ولعل هذا هو ما يذكرنا اليوم بأهمية الفعل النقدي الفلسفي الذي أنجزه كانط ودعانا إلى الاستئناس بنقديته أملاً في الوصول بمجتمعاتنا العربية إلى الحداثة المنشودة.

وإذا كانت الحداثة مسعاناً بمثل ما كانت مسعى كانط بغض النظر عن آثارها السلبية، وفعل الحرية شرطها الأول فلا حرية بدون أن نرجع كلما يخص الفكر إلى الفكر ذاته[٤٨] كناقد لمصدره وتجلياته العملية وكمسؤول عن أفعاله ، حتى نصبح منخرطين في فعل الحرية . وإلا أضحت الحرية بدون ذلك ملغية معناها. وعندئذ يصح أن نطلق على ما نحن ذاهبين إليه تحديثاً وليس الحداثة بمعناها العميق .

هذا هو الطرف الذي حاولنا الإمساك به من جواب السؤال .

أما الجواب كاملاً فالكل معنى بوضع لبنة ما في تشييد عمارته ممن يعانون من قلق السؤال أو يقترحون إعادة صياغته على نحو آخر .

إن المهم في وضع السؤال أو تقديم أي إجابة عنه أن يكون صادراً عن حرية في التفكير ومنهجية نقدية حتى لو لم تكن كانطية.

الهوامش

١- أوليفريمان: مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، عالم المعرفة ، الكويت ، مارس ٢٠٠٤م ، ص٤٣.

٢- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ت :هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ٩٣م ، ص٦٥. ونجد بعض الأسس المعرفية لهذا الاستخدام الأيديولوجي في المحاضرة التي ألقاها رينان ، في جامعة السوربون (٢٩ آذار ١٨٨٣) حول الإسلام والعلم ، تعللاً بتخصصه في الدراسات السامية ومؤرخاً للأديان.وقد رد على أطروحاته بعض المفكرين العرب المسلمين والفرنسيين أيضاً. إنظر : علي مراد :أشكالية التأخر والبحث عن التقدم في الفكر الإسلامي الحديث مجلة التسامح ،عمان ، العدد ٥ ، ٢٠٠٤م ، ص٢٥١.

٣- يرى ميشل فوكو :أن الحضور الأيديولوجي في أي خطاب يدعي العلمية قد يكون أحياناً مؤشراً على تناقضاته ونقائصه النظرية، ينظر حفريات المعرفة،ت :سالم يفوت، بيروت ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧م ، ص ١٧١ .

٤- كنموذج إنظر : رينان في : ابن رشد والرشدية ، القاهرة ١٩٥٧، ص ٥ ، أيضاً ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، القاهرة، ١٩٦١م، ص١٤٨ – ١٤٩ .

٥- مايكل يوهر: الهوية الدينية والقيم العالمية الناشئة ، مجلة التسامح ، مسقط، صيف ٢٠٠٤م ، ص٧٧.

٦- سان هاند : فلسفة ما بعد الحداثة ، في : مستقبل الفلسفة ، عالم المعرفة ، الكويت ، ص١٥٥ ، ١٥٣ ، ١٥٦ ، ١٥٨ .

٧- هشام شرابي : معنى الحداثة ، في الإسلام والحداثة ، دار الساقي ، ٩٠م ، ص٣٣٧ ،٣٧٩.

٨- زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، القاهرة ، ١٩٧١م ، ص٢٢٩ ، ٢٣٠.

٩- محمد المصباحي: مفهوم التنوير من خلال مقالة كانط (ما التنوير؟) ضمن كتاب :المفاهيم تكوّنها وسيرورتها منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، سلسلة : ندوات ومناظرات رقم ٨٧ ، المغرب، جامعة محمد الخامس ، ص١٢٩ .

١٠-انظر مثلاً : اميل برهيته : تاريخ الفلسفة ، ج٧، ت ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ، ٨٧م وغيره من مؤرخين الفلسفة .

١١- محمد المصباحي: مفهوم التنوير من خلال مقالة كانط (ما التنوير؟) ضمن كتاب : المفاهيم تكوّنها وسيرورتها منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم ٨٧ ، المغرب ، جامعة محمد الخامس ، ص١٢٩ .

١٢-انظر مثلاً : اميل برهيته : تاريخ الفلسفة ، ج٧، ت ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة، بيروت ، ٨٧م وغيره من مؤرخين الفلسفة .

١٣- هشام شرابي: النقد الحضاري الواقع المجتمع العربي المعاصر ، بيروت ، ٢٠٠٠م ــ أيضاً : محمد أركون : الإسلام والحداثة ، ندوة مواقف ، دار الساقية ، لندن ، ١٩٩٠م ، ص٣٦٤ ، ٣٦٥ .

١٤- د . محمد المصباحي : مرجع سابق ، المعطيات نفسها ، ص١٤٦.

١٥- هكتورهوتون: متعة الفلسفة، ت يعقوب يوسف أبونا ، بيت الحكمة،بغداد ، ٢٠٠٢ ، ص١٩٠م

١٦- لا يتعلق الأمر هنا بالسلطة السياسية وحدها ، وإنما تشاركها في ذلك بقية السلط الأخرى كسلطة الأسرة والقبيلة والمجتمع والوعي الديني المشوّه . (ينظر فؤاد زكريا : آراء نقدية في مشكلة الفكر والثقافة ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ٢٠٠٤م ، ص١٥.

١٧- د . إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ٩٧م ، ص٣١٣.

١٨- د. محمود سيد أحمد : مفهوم الغائية عند كانط ، دار الثقافة للنشر ن مصر ٨٨م ، ص١٦٤ .

١٩- موجز تاريخ الفلسفة ، تأليف: جماعة من الأساتذة ، تعريب : توفيق إبراهيم سلوم ، دمشق ، ١٩٧٦م ، ج٢ ، ص٤١١.

٢٠- يرى رسل أن الفلاسفة قد أدوا وظيفة ما ، يقع تصنيفها بين العلم واللاهوت : فالفلسفة مثل اللاهوت تقوم على التأمل في المسائل التي لم تتحقق فيها بعد المعرفة النهائية ، لكنها مثل العلم تنجذب نحو المنطق الانساني . نقلاً عن كاترين ويلسون : تاريخ الفلسفة الحديثة في : مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، عالم المعرفة ، الكويت ، مارس ٢٠٠٤، ص٦٨.

٢١- فكتورهوتون ، مصدر سابق ، المعطيات نفسها ، ص٣٧.

٢٢- يرى رسل أن الفلاسفة قد أدوا وظيفة ما ، يقع تصنيفها بين العلم واللاهوت : فالفلسفة مثل اللاهوت تقوم على التأمل في المسائل التي لم تتحقق فيها بعد المعرفة النهائية ، لكنها مثل العلم تنجذب نحو المنطق الانساني . نقلاً عن كاترين ويلسون : تاريخ الفلسفة الحديثة في : مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، عالم المعرفة ، الكويت ، مارس ٢٠٠٤، ص٦٨.

٢٣- فكتور هوتون ، مصدر سابق ، المعطيات نفسها ، ص٣٧.

٢٤- انظر الدراسات حول الإسلام والثقافة العربية التي أعقبت أحداث١١ سبتمبر من جانب المستشرقين والانتروبولوجيين الجدد في مقال رضوان السيد: الإسلام بين الاستشراق والانتروبولوجية ، مجلة التسامح ، مسقط، العدد ٥ ، شتأ ٢٠٠٤م ، ص ٧١- ٨٤.

٢٥- المصدر نفسه ، ص ٧٣.

٢٦- المصدر نفسه ، ص ٨١.

٢٧-عبد الرحمن بدوي:أمانويل كانط:فلسفة القانون السياسية،الكويت، ٧٩م ، ص١٣٠.

٢٨- إميل برترو : فلسفة كانط ، ت د. عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٧٢م ، ص٣٠٠.

٢٩- لنا في الإمام الشافعي أسوة حسنة في هذا الصدد ، فهو يقول (رأيي صواب يحتمل الخطأ ، ورأي صاحبي خطأ يحتمل الصواب) .

٣٠- د. عاطف علبي: الحق في الاختلاف : أبعد من التسامح ، مسقط، عدد ٧، صيف ٢٠٠٤ ، ص١٨٨ – ٢٠٣.

٣١- إن المقصود هنا ليس الدراسة الإيدلوجية التي تقوم بدور التبرير والتبجيل للدفاع عن الذات وإفحام الخصم لأن هذا النهج سيؤدي وقد أدى إلى رسم صورة زائفة للإسلام هي معاكسة للأخر ولكنها تلتقي معه في الزيف المعرفي .

٣٢- مايكل بومر : الهوية الدينية والقيم العالمية الناشئة ، مجلة التسامح ، عدد ٧ ، ٢٠٠٤م ، ص٨٤.

٣٣-المصدر السابق ، نفس المعطيات ، ص ٧٧ .

٣٤- الجزء الثاني ، الفلسفة الحديثة ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٣م ، ص١٦٨ ، ١٦٩.

٣٥-د. زكريا إبراهيم: كانت أوالفلسفة النقدية،مكتبة مصر، القاهرة ،٧٢م ، ص ١٩٥.

٣٦- م .ج كلرزمان:الاخلاق والعولمة،مجلة التسامح،المعطيات نفسها،العدد ٧، ص٩٣.

٣٧- إنظر : البيان الذي صاغه الفيلسوف السويسري هانز كنغ ووقعه مائتا باحث ولاهوتي :نحو أخلاق عالمية ، إعلان عالمي صادر عام ١٩٩٣م ، مجلة التسامح ، المعطيات السابقة نفسها ، ص ٥٨- ٧٦.

٣٨- الجزء الثاني ، الفلسفة الحديثة ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٣م ، ص١٦٨ ، ١٦٩.

٣٩ د. زكريا إبراهيم: كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر ، القاهرة ، ٧٢م ، ص ١٩٥ .

٤٠- م .ج كلرزمان : الاخلاق والعولمة ، مجلة التسامح ، المعطيات نفسها ، العدد ٧ ، ص٩٣ .

٤١- إنظر : البيان الذي صاغه الفيلسوف السويسري هانز كنغ ووقعه مائتا باحث ولاهوتي :نحو أخلاق عالمية ، إعلان عالمي صادر عام ١٩٩٣م ، مجلة التسامح ، المعطيات السابقة نفسها ، ص ٥٨- ٧٦.

٤٢- موجز تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، نفس المعطيات ، ص٤١- ٤١١

٤٣- د . محمود سيد أحمد : مفهوم الغائية عند كانط ، نفس المعطيات السابقة ، ص٧٠.

٤٤- محمد المصباحي : مرجع سابق، المعطيات نفسها ، ص١٣٧.

٤٥- مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار قبا للنشر ، القاهرة ، ٩٨م ، ص ٦١٠.

٤٦- عما نوئيل كانط : التربية ، ت د. عبد الرحمن القيسي ، المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، ٩٨م ، ص٩٧

٤٧- د . هشام شرابي : معنى الحداثة : في : الإسلام والحداثة ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٧١.

٤٨- مطاع صفدي : دعوة إلى : الفكر بما يرجع إلى الفكر وحده ، ضمن أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الثاني لبيت الحكمة ، بغداد ، آذار ٢٠٠١، ص٧٣.

٤٩- د . هشام شرابي : معنى الحداثة : في : الإسلام والحداثة ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٧١.

٥٠- مطاع صفدي : دعوة إلى : الفكر بما يرجع إلى الفكر وحده ، ضمن أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الثاني لبيت الحكمة ، بغداد ، آذار ٢٠٠١، ص٧٣.