« كانط »
وفلسفته العملية

د/ رضا كمال خلاف السيد
أستاذ مساعد بقسم الفلسفة كلية الاداب – جامعة المنوفية

المبحث الأول

التمهيد لكل نظرية أخلاقية

تريد أن تكون علمًا

« الميتا أخلاق الكانطية »

لكي نفهم ماهية نظرية «كانط» الأخلاقية ، علينا في البداية أن نشير إلى بعض المصطلحات الأخلاقية اللازمة لفهم «كل نظرية أخلاقية تريد أن تكون علمًا دقيقًا» ، وليس نظرية «كانط» فقط.

ولكن علينا ، وقبل أن نشرع في شرح وتفسير هذه المصطلحات أن نوضح ماذا نعني بمصطلح «الميتا أخلاق» Metaethics ، أو ما يطلق عليه البعض اسم «الأخلاق النقدية» Critical Ethics ، وفي مقدمة هؤلاء «ريتشارد براندت» Richard Brandt بل أن «براندت» لم يكتف بذلك ، بل أنه وضع هذا الوصف في عنوان كتابه : Ethical Theory : The problems of Normative and Critical Ethics «النظرية الأخلاقية : مشكلات الأخلاق المعيارية والنقدية»[1].

فالميتا أخلاق هي النظرية التي تستهدف وصف الأساليب التي تستخدم بها «الحدود الأخلاقية والأحكام الأخلاقية» ، ووصف هذه الحدود وهذه الأحكام ، ومن ثم تتميز بأنها ، في الأساس دراسة «حيادية» neutral ، حيث أنها لا تتضمن أحكامًا معيارية normative ؛ فهي دراسة في المعنى meaning ومنطق الأخلاق، وبعبارة أخرى ، هي دراسة «لغوية» Linguistic .

والميتا أخلاق فرع من الفروع الثلاثة التي تنصرف إليها الأخلاق ، ونعني بها «النظرية الأخلاقية» و «الأخلاق التطبيقية» Applied Ethics وأخيرًا «الميتا أخلاق»

والنظرية الأخلاقية والأخلاق التطبيقية تحيطان بما نُطلق عليه الأخلاق المعيارية normative ethics[2].

وليس من قبيل المبالغة لو قلنا أن معظم عمل فلاسفة الأخلاق في القرن العشرين كان منصرفًا إلى «الميتا أخلاق» ، وقد دشن «جورج إدوارد مور» G. E. Moore في كتابه «أصول الأخلاق» Principia Ethica 1903 هذا الإتجاه. فقد نُظر إلى هذا الكتاب على أنه أساس «نظرية القيمة» في الفلسفة المعاصرة ، وذلك بفصوله الأخيرة «الخامس والسادس» وأساس «الميتا أخلاق» بفصوله الأولى «الأول ، والثاني ، والثالث ، والرابع» فيناقش في الفصل الأول «موضوع الأخلاق» ، وفي الفصل الثاني ما يُطلق عليه «الأخلاق الطبيعية» ، بينما يعرض في ثالث الفصول «مذهب اللذة» ، وفي الفصل الرابع يعرض لما يُطلق عليه «الأخلاق الميتافيزقية» ، ويوجه فيه النقد لنظرية «كانط» الأخلاقية وخاصة «قيمة الإرادة الخيرة» و «قيمة السعادة» و العلاقة بين «الخيرية» و «الإرادة» وغيرها من الموضوعات التي سوف نعرض لها في بحثنا[3].

ويمكننا تبين الاختلاف بين «الأخلاق المعيارية» و «الميتا أخلاق» ، وذلك بمقارنة أنواع التساؤلات التي توجهها كل منهما والموضوعات التي تجعلها مناط اهتمامها.

فالأخلاق المعيارية تسأل عن ما هي الأشياء الخيرة؟ وما هو الخير وما هو السيء؟ وما الذي ينبغي علينا القيام به؟ وهذه التساؤلات تطرح بعض التقييمات الأخلاقية وتستبعد تقييمات أخلاقية أخرى ، وفي المقابل تطرح الميتا أخلاق تساؤلات من قبيل ما هو الخير بالمعنى الأخلاقي؟ وما هي الخيرية Goodness وما هي خصائص النظرية الأخلاقية التي يمكن قبولها ، وما هي العدالة؟ وهل يمكن أن يكون لدينا أحكامًا أخلاقية كلية universal ومطلقة absolute ، أم أن كل الأحكام الأخلاقية مرتبطة بثقافة معينة؟ ومن ثم ما هو المقصود بالنسبية الثقافية؟ Cultural Relativism وما معنى الحقوق rights ؟ وهل هناك حقوقًا مطلقة ولا يطرأ عليها التغيير أو التبديل ؟ inalienable ، وما هو الفرق بين «الصواب» و «الخطأ» في معانيهما الأخلاقية ، والعلاقة بين «القيمة» Value و «الواقعة» Fact ، وهل هي علاقة اتصال أم انفصال؟ فالميتا أخلاق لا تتضمن أية تقييمات أخلاقية ، وإنما تقدم لنا قضايا عن الأخلاق باعتبارها كذلك ، فهي لا تطرح مشكلات

أخلاقية وإنما تقدم لنا ما يُمكن أن نطلق عليه «منطق النظرية الأخلاقية» أو «منطق الخطاب الأخلاقي» Logic of Moral Discourse على حد قول «آرثر بريور» Arthur Prior في كتابه «منطق وأساس الأخلاق» Logic and Basis of Ethics (1999) [4]، ويعد تعريف «هدسون» Hudson للميتا أخلاق، هو ، فيما نرى ، التعريف الأوضح ، فالميتا أخلاق ، ليست عن ما ينبغي أن نفعله وإنما عن ما الذي نفعله عندما نتحدث عن ما ينبغي علينا القيام به والإلتزام به»[5].

وقد قدَّم لنا «الكسندر ميللر» Alexander Miller في كتابه «مقدمة إلى الميتا أخلاق المعاصرة» An Introduction to contemporary Metaethics الموضوعات الأساسية والأولية التي ينبغي أن تحيط بها الميتا أخلاق وهذه الموضوعات على النحو التالي :

1 – المعنى Meaning ، والسؤال هنا عن الوظيفة الدلالية Semantic Function للخطاب الأخلاقي ، وهل وظيفة هذا الخطاب تحديد الحقائق «الوقائع» facts أم أن له دورًا آخر غير تقرير وتحديد هذه الحقائق (الوقائع)؟

2 – الميتافيزيقا Metaphysics ، ونجيب هنا على السؤال المتعلق بما إذا كان لهذه الكيفيات الأخلاقية وجود؟ وإذا كان لهذه الكيفيات وجودًا ، فماذا تشبه ، وهل يمكن ردَّها إلى كيفيات أخرى أم أنه من غير الممكن ردَّها إلى كيفيات أخرى ، ومن ثم لا يمكن تعريفها أو تحليلها ، فهي ، في النهاية ، نسيج وحدها Sui-generis.

3 – المعرفة والتسويغ Epistemology and Justification بمعنى هل هناك ما يمكن أن نطلق عليه معرفة أخلاقية وكيف نعرف ما إذا كانت هذه المعرفة صادقة أم كاذبة ، وكيف يُمكننا أن نقدم تسويغًا لما لدينا من دعاوى أخلاقية أو معرفة أخلاقية؟

4 – الفينومينولوجيا Phenomenology ونهتم هنا بالقضية الخاصة بإمكانية تقديم الكيفيات الأخلاقية في خبرة الفاعل agent الذي يقوم بإصدار الحكم الأخلاقي ، فهل لهذه الكيفيات وجودًا فعليًا «أنطولوجيا»؟

5 – سيكولوجيا الأخلاق Psychology of Morals ، وتهتم بما يمكننا الاعتراف به والخاص بالحالة الانفعالية بمن يقوم بإصدار هذه الأحكام الأخلاقية.

6 – الموضوعية Objectivity ، ونجيب هنا على السؤال الخاص بهل يمكن أن تكون الأحكام الأخلاقية صادقة (أو غير صادقة) بصورة موضوعية وليست «ذاتية» Subjective ، وهل يُمكننا أن نصل ، وذلك فيما يتعلق بهذه الأحكام ، إلى صدق موضوعي؟ وأن نكتشف الحقيقة «الصدق الخلقي» moral truth.

ويُحدد «ألكسندر ميللر» ، بالإضافة إلى ذلك ، اتجاهين للميتا أخلاق:

1 – الواقعية الأخلاقية Ethical Realism :

ويندرج تحتها بعض التيارات الأخلاقية مثل :

– الحدسية الأخلاقية Ethical Intuitionism.

– اللاطبيعية الأخلاقية Ethical non-Naturalism,

فالقيم هنا لا يُمكن ردها لغيرها ، كما أن لدينا ، في بعض الأحيان ، حدسًا بهذه القيم.

ويمكننا هنا أن نؤكد ، كما سوف نتبين ، أن هذه التيارات تتعارض مع نظرية «كانط» الأخلاقية.

2 – الطبيعية الأخلاقية Ethical Naturalism :

وتؤكد على وجود قيم وكيفيات أخلاقية موضوعية ، وهذا ما يؤكده «كانط» ، ولكن هذه النزعة ، وخلافًا لكانط ، ترد هذه القيم وهذه الكيفيات ، وبصورة كلية إلى كيفيات «غير أخلاقية» non-Ethical Qualities وهو الأمر الذي يرفضه كانط ، فكانط ، وكما سنرى يرفض كل صور الواقعية الأخلاقية ، من «حدسية وطبيعية و غير طبيعية».

ولكننا ننبه القارئ هنا ، إلى أننا لا نعني بالكيفيات «اللا أخلاقية» أنها كيفيات تتنافى مع الأخلاقية أو تتناقض معها ، وإنما نعني بها أنها لا تنتمي إلى مجال الدراسات الأخلاقية بالمعنى الدقيق؛ فأن نقول «إن الخير هو النافع أو المفيد» أو «أن فعل الخير هو الذي يؤدي إلى تطور كيفي» ، أو أن فعل الخير يُؤدي إلى تدعيم السلم الاجتماعي ؛ فأن كل هذه المفاهيم تنتمي إلى علوم أخرى مثل الاقتصاد والأحياء ، والاجتماع وغيرها من العلوم الإنسانية.

3 – اللاواقعية الأخلاقية Ethical anti-realism :

وتؤكد على عدم وجود كيفيات أخلاقية «موضوعية» وهي نزعة تظهر لدى أصحاب :

- «الذاتية الأخلاقية» Ethical Subjectivism.
- «النسبية الأخلاقية» Ethical Relativism.
- «الذاتية الفردية» Individualistic Subjectivism.
- «النظرية اللامعرفية – اللاإدراكية» non-cognitivism.

وهذه «اللاواقعية الأخلاقية» تعد من النظريات الهامة في فلسفة الأخلاق المعاصرة ، فهي النظرية التي تشغل مساحة كبيرة من خريطة فلسفة الأخلاق المعاصرة[6] ، وتظهر ، وبوضوح في «النظرية الانفعالية» Emotivism لدى «ألفريد جولز آير» Ayer، في كتابه «اللغة والصدق والمنطق» Language, Truth and Logic وذلك في الفصل السادس ، وعنوانه «نقد الأخلاق واللاهوت» Critic of Ethics and Theology[7] كما توجد لدى «تشارلز ليزلي ستيفنسون» C. L. Stevenson في كتابه «الأخلاق واللغة» Ethics and Language ، ولدى «ريتشارد ميرفن هير» Richard Mervin Hare في كتابه «لغة الأخلاق»[8] The Language of Ethics .

وبالمقارنة بين هذه النظريات ونظرية «كانط» نتبين ، كيف أن نظرية «كانط» الأخلاقية ، ترفض كل هذه النظريات رفضًا كليًا ، بل أن «كانط» يرفض كل النظريات الطبيعية و «الغائية» Teleological.

ويدفعنا هذا إلى السؤال التالي ؛ وهو السؤال المتعلق بما هو الوصف الذي تطلقه «الميتا أخلاق» على نظرية «كانط» الأخلاقية؟

أن نظرية «كانط» الأخلاقية ، تنتمي إلى المذهب «الوجوبي» أو «الوجوبية» Deontology.

وسوف نشرح بالتفصيل ما كنا قد أوجزناه في تعريفنا للميتا أخلاق ، وكان يتعلق برفض «كانط» لمعظم التيارات الأخلاقية.

فالنظريات الطبيعية تتعارض مع ما يمكن أن نصفه بالنظريات «اللاطبيعية» non-naturalism وأن بين هذه النظريات خلافًا عميقًا وذلك فيما يتعلق بتفسير معنى الحدود

والكيفيات والأحكام الأخلاقية ، وعلاقتها بغيرها من الحدود «غير الأخلاقية» ، ولكن من الواضح أنه ، إذا كانت الصورة التي قدَّمها «أفلاطون» لمعنى الخير في محاوراته وخاصة محاورة «فيليبوس» philepus (21,A)، وخاصة ، في الحوار الذي كان يدور بين «سقراط» و «بلوتارخوس» Protarchus وكان موضوعه يتعلق بإمكانية أن يحيا الإنسان كل حياته مهمومًا باللذة والمتعة ، وهو السؤال الذي وجهه سقراط إلى «بلوتارخوس» To live your whole life in the enjoyment of the greatest (21, A) pleasures? ، فأن القيمة الأخلاقية «الحقيقية» و «الأصيلة» intrinsic ستكون ، من ثم ، لا طبيعية ، وهو ما يترتب عليه أن يكون تفسير «كانط» للقيمة الأخلاقية ، في حدود العقل العملي Practical Reason هو تفسير «لا طبيعي» ، كما أن التفسيرات «اللاهوتية» والتي ترى أن الله هو مصدر كل القيم الأخلاقية تجعل هذه القيم «لا طبيعية» ، كما أن تفسير «جورج مور» و «برتراند رسل» في الفترة التي كان فيها متأثرًا بجورج مور والتي كتب فيها بحثه عن «عناصر الأخلاق» Elements of Ethics (1903) ، يجعل قيمة الخيرية Goodness ، قيمة «لا طبيعية».

ويمكننا أن نوجز السمات الأساسية للنزعة الطبيعية فيما يلي :

1 – أن القيم الأخلاقية يمكن تعريفها أو تحليلها أو ردها إلى كيفيات طبيعية.

2 – أن هذه القيم تتأسس بفعل هذه الكيفيات الطبيعية.

3 – أن هذه القيم ليست في هوية مع كيفيات طبيعية معينة ، وبرغم ذلك فهي معتمدة dependent ، في وجودها ، على هذه الكيفيات الطبيعية[9].

ويُعد «ديڤيدهيوم» David Hume أهم من اعترض على هذه النزعة الطبيعية ؛ فقد أكد على أنه من غير الممكن استدلال قضية تشتمل على حدود قيمية من قضية تتصرف إلى ما هو «كائن» ؛ فلا يمكن استنباط «ما ينبغي أن يكون» What ought to be من ما هو كائن What is.

ويمكننا أن نوجز المسلمات التي تقوم عليها النزعة «اللاطبيعية» فيما يلي :

1 – أن تعريف الحدود الأخلاقية يكون بالاعتماد على تعريفات تتضمن حدودًا لا أخلاقية ، ومن ثمَّ فإن هذه الحدود الأخلاقية لا تشير بحالٍ إلى حدود طبيعية على النحو الذي نجده لدى النزعة الطبيعية.

2 – أن هذه الحدود الأخلاقية تشير إلى حدود «لا طبيعية».

3 – أن بعض الحدود الأخلاقية لا يمكن تعريفها indefinable ولا يمكن تحليلها un analyzable .

فجورج مور في «أصول الأخلاق» يؤكد على أن «الخيرية» هي الكيفية أخلاقية التي لا تقبل التعريف ولا يمكن تحليلها أو ردها إلى غيرها ، ويتفق «برتراند رسل» في مرحلته المبكرة ، مع «جورج مور» في عدم إمكانية تعريف الخيرية ، وكيف انه من غير الممكن تحليلها ؛ وهذا الاتجاه نجده لدى آخرين من فلاسفة الأخلاق الذين وجهوا نقدًا حادًا للنزعات الطبيعية ، ويأتي في مقدمة هؤلاء «وليم ديفيد روس» William David Ross الذي رأى عدم إمكانية ، تعريف قيمة الصواب Right ، وذلك في كتابيه «الصواب والخير» The Right and The Good (1930) ، و «أسس الأخلاق» Foundations of Ethics (1930).[11]

يتبقى ، لكي نتحدث عن الميتا أخلاق الكانطية ، أن نتحدث عن ما يمكن أن نطلق عليه وصف «الأخلاق الغائية» Teleological Ethics ، وهي النظريات الأخلاقية التي تتأسس على «النتائج» والغايات ، فهي النظريات التي تستنبط الإلزامات الأخلاقية أو الواجبات من «الخير» good الذي يمكن أن نرغب فيه ، أو «الخير» باعتباره الغاية التي نستهدفها وعلينا تحقيقها؛ فالمنظور الغائي يرى أن الفعل يكون صوابًا أخلاقيًا إذا أنتج مستوى أعلى من الخيرية يتجاوز مستوى «السوء» Badness الذي يمكن أن ينتج من غيره ، وأن الفعل يكون سيئًا أو خطأ أخلاقيًا إذا أدى عكس الفعل الأول ، فالنظريات الغائية تسلم بفكرة المنفعة utility باعتبارها قاعدة الأخلاق.

ويُعد تفسير «جيفري ريمان» Jeffrey Reiman أحد التفسيرات الكلاسيكية التي قدمت للنزعة الغائية ؛ فالنظريات الأخلاقية التي تتبنى معيار النتائج تجعل النتائج الخيرة – الطيبة good هي السمة الأساسية للسلوك «المستحسن» approved أخلاقيًا والذي يلقى

قبولاً ، بينما السلوك الذي ينجم عنه نتائج «سيئة» Bad ، هو السلوك «غير المستحسن» disapproved ويلقى من ثم «استهجانًا»[12].

و «النفعية» utilitarianism هي النظرية الأخلاقية ، التي تُعبر عن النظريات «الطبيعية» ؛ فالنفعية ، في كل صورها ، تنصرف إلى النتائج consequentalism ، فنتائج الفعل هي فقط التي تحدد ما إذا كان الفعل صوابًا أخلاقيًا أم خطأً أخلاقيًا. وهذه النفعية تؤكد على أن السعادة خيرة في ذاتها ، ومن ثم فهي جديرة بأن نستهدفها لذاتها ، وأن كل شيء هو خير باعتباره وسيلة إليها باعتبارها الخير الأقصى أو النهائي.

ولهذه النفعية صورتين :

1 – النفعية الفعل act-utilitarianism وتؤكد على أن الفعل الذي ينبغي أن يؤدي هو هذا الفعل الذي يُؤدي إلى تعظيم أكبر قدر من المنفعة أو الخيرية.

2 – النفعية – القاعدة rule-utilitarianism ، وتؤكد على أن الأفعال تكون صوابًا بقدر تطابقها مع القواعد التي تمَّ إقرارها ، وهي صورة معدلة من «النفعية – الفعل» ؛ فهي ترفض مذهب اللذة hedonism الذي يرى أن اللذة هي «الخير الأصيل» intrinsicall good ، وفي المقابل تؤكد على وجود كثرة من الخيرات مثل المعرفة والفضيلة والحياة ، والحرية والسعادة ... إلخ ، بالإضافة إلى أنها ترى أن هناك إمكانية لضبط السلوك ولكن على نحوٍ غير مباشر وذلك بأن يكون هذا السلوك وفقًا لقاعدة وليس بالحساب المباشر الذي تقوم عليه «النفعية – الفعل» ، فلكي يعرف الفاعل agent أفضل فعل عليه القيام به ، عليه أن يعرف أولاً القاعدة الأخلاقية الأفضل لكل الناس وعندئذ يعمل بمقتضى هذه القاعدة[13].

وواضح أن هناك ، فيما نرى ، ثمة تشابه بين هذه «النفعية – القاعدة» من جهة و «القاعدة الكانطية» وهو الأمر الذي سوف نزيده إيضاحًا عندما نتحدث عن حاجة نظرية كانط الأخلاقية إلى ما أطلقنا عليه «الدعم البراجماتي» ، بل وأن فلسفة «هيجل» Hegel هي أيضًا بحاجة إلى هذا الدعم ، على النحو الذي يؤكده «روبرت براندوم» Robert Brandom ، وقد عقد «ريتشارد براندت» مقارنة منهجية بين مذهب «النفعية – القاعدة» و «نظرية كانط الأخلاقية»، وأطلق عليها النظرية الصورية Formalism مستهدفًا بيان أوجه

الاتفاق والاختلاف بين الموقفين «الكانطي» و «النفعي – البراجماتي» ، بل أنه ينتهي إلى اعتبار «النفعية – القاعدة» صورة من صور النظرية الصورية ، برغم ما يمكن أن يكون بينهما من اختلافات[14].

ولكن الصياغة المعاصرة للنفعية تأخذ الصياغتين التاليتين:

1 – النفعية القضوية Propositional utilitarianism : وتؤكد على أن القضية يمكن قبولها باعتبارها صادقة إذا كان الأخذ بها يُؤدي إلى تعظيم النجاح Success .

2 – النفعية المنهجية النقدية Critical Methodology utilitarianism : وتؤكد على أن القضية يمكن قبولها ، أعني أنها صادقة ، إذا كان الإلتزام بها يُعد معيارًا أبستمولوجيا مبررًا أو مسوغًا، ويكون المعيار مبررًا أو مسوغًا إذا كان الأخذ به ، باعتباره مبدأً عامًا يتعلق بالقبول القضوي ، generic principle for propositional acceptance يؤدي إلى تعظيم النجاح.

وبهاتين الصورتين تكون النفعية قد تحولت من مذهب في الأخلاق إلى المجال الأرحب ، ونعني به ، «المنطق والأبستمولوجيا» ، ويعزي الفضل في هذا التحول إلى الفيلسوف الأمريكي المعاصر «نيقولا ريشر» Nicholas Rescher ، وذلك في كتابه عن «نظرية القيمة» Theory of Value 1969 ، وبرغم أهمية الكتاب فلم ينتبه إليه الكثير ممن يهتمون بالنظرية الأخلاقية المعاصرة.

ولكن إذا كانت هذه النظرية ، في صورتها الحديثة المعاصرة تُعد نظرية قوية ومؤثرة وذلك لأنها تتفق ، وإلى حد كبير ، مع حدوسنا الأخلاقية ، وخاصة في سياق التفاعل بين الأفراد والجماعات، كما تتفق ، بالإضافة إلى ذلك ، مع ما يمكن أن نطلق عليه «السياسات العامة» فإنها ، وبرغم ذلك ، تواجه بعض المشكلات وأهمها :

1 – المشكلة التي تتعلق بالقياس measurement.

2 – المشكلة الخاصة بالمقارنة comparison.

3 – المشكلة الخاصة بالعدالة Justice.

4 – المشكلة الخاصة بالحقوق rights. [15]

وقد تعرضت النظريات الطبيعية وأيضًا النظريات الميتافيزيقية للكثير من النقد ، وفي مقدمة من قدموا النقد لهذه النظريات «جورج إدوارد مور» في كل مؤلفاته ، ولكن كتابه «أصول الأخلاق» 1903 يُعد أهمهم لأنه لا يزال يمثل نقطة الانطلاق لمعظم الذين وجهوا النقد لهذه النظريات ، ويأتي بعد جورج مور ، «وليم ديڤيد روس» ، ولكننا سنكتفي هنا بعرض النقد الذي وجهه «جورج مور» ، لأنه كان يمثل نقطة الانطلاق لمعظم الذين وجهوا الانتقادات للنظريات الأخلاقية الطبيعية والميتافيزيقية على السواء ، فهو يُدين كل هذه النظريات بالوقوع فيما أطلق عليه «المغالطة الطبيعية» Naturalistic Fallacy.

ولكن ما الذي كان يعنيه «جورج مور» بهذه المغالطة وهل كان موفقًا في تسميتها بهذا الاسم؟

يقرر «جورج مور» في هذه المغالطة أنه من المستحيل تقديم تعريف أو تحليل لمفهوم «الخير» Good أو «الخيرية» على النحو الذي يكون فيه من المستحيل ، بالمثل ، تقديم تعريف أو تحليل لكيفية اللون «الأصفر» yellow ، فالأصفر تصور أو مفهوم «بسيط» ، وهو ، لذلك ، من غير الممكن تقديم تعريف له أو تحليل، في حدود تصور أو مفهوم آخر ، كأن نقول مثلاً (أن الأصفر هو الأخضر) فالخير مفهوم لا يمكن تعريفه ، ولا يمكن تحليله ، وقد اتفق «برتراند رسل» مع «جورج مور» في هذه الفكرة ، وذلك في بحثه عن «عناصر الأخلاق» 1903 ، ولكنه افترق عنه فيما بعد ، وتبنى ، في نظريته الأخلاقية ، النظرية الطبيعية التي كان يهاجمها مسايرة لمور.

وينتهي «جورج مور» إلى أنه ليس هناك ثمة طريقة للتعامل مع مشكلة تعريف أو تحليل الخير ، إلا من خلال الاعتماد على المترادفات ، وهو ما أطلق عليه «حجة السؤال المفتوح»[16] The Argument of Open Question أو ما أطلق عليه «ريتشارد براندت» في كتابه «النظرية الأخلاقية» Ethical Theory معيار «تساوي المعنى» Criterion of Sameness of Meaning[17].

ويطبق «جورج مور» مغالطته مستخدمًا ما أطلق عليه «تناقض التحليل» Paradox of Analysis ، بمعنى أن يكون بين طرفي التحليل.

– موضوع التحليل analysisandum من جهة.

– التحليل analysis من جهة أخرى.

تساوي في المعنى أو ترادف وأن يكون بالإمكان تغيير مواضعهما بدون أن يؤدي هذا إلى تناقض في المعنى ، ولا ينطبق هذا على التعريفات الأخلاقية الطبيعية منها أو الميتافيزيقية فلو قلنا أن «المنفعة» وهي هنا موضوع التحليل ، هي «السعادة» ، وهي هنا «التحليل» ، فهل بين طرفي التحليل ترادف أو تساوي. وقل مثل هذا في التعريفات الميتافيزيقة ، بالإضافة إلى ذلك يدين «جورج مور» كل هذه التعريفات بالانتقال من «ما ، كائن» إلى «ما ينبغي أن يكون» ، وهو ما يعد خطأً منطقيًا ، والحق أن «ديڤيد هيوم» كان هو أول من أشار إلى هذا الخطأ المنطقي ، كما سنبين فيما بعد ، وهو الخطأ الذي وقع فيه ، «جون ستيوارت مل» ، حيث انتقل من «المرغوب فيه بالفعل» what is desired إلى «ما ينبغي أن نرغب فيه» desirable , what ought to be desired ، مع العلم ، بأن هذا المصطلح لا يشير إلى «ما ينبغي أن يكون» وإنما يشير قط إلى «مجرد الإمكانية»[18].

ولكن هناك من اعترض على الاسم ، ورأى أنه كان من الأفضل لو أطلق عليها «مور» اسم «مغالطة التعريف» Definition Fallacy مثل «وليم فرانكينا William Frankena [19]، بل أن هناك من ينكر وجود مثل هذه المغالطة مثل «أوريل كولناي» Aurel Kolnai ، وذلك في بحثه عن «شبح المغالطة الطبيعية[20] The Ghost of Naturalistic Fallacy .

وهناك من رفض فكرة «ديڤيد هيوم» و «جورج مور» ، في عدم إمكانية استنباط «ما ينبغي أن يكون» من «ما هو كائن» مثل «جون سيرل» John Searle في مقاله : «كيف نستنبط ما ينبغي من ما هو كائن»[21] How to Drive ought from is. وأعاد نشرها في كتابه «أفعال الكلام» Speech Acts .

يتبقى أمامنا لتكتمل خريطة «الميتا أخلاق» أن نعرض لمفهوم «الوجوب – الوجوبية – علم الواجب» Deontology.

وهذا المفهوم له في النظرية الأخلاقية الحديثة والمعاصرة دورًا حاسمًا ، كما أن له دورًا لا يقل أهمية في التحليلات السياسية وفلسفة القانون وغيرها من العلوم الإنسانية ؛ وبالرغم من ذلك ، لا نجد سوى القليل من المفكرين الذين أولوه الاهتمام الذي يستحقه والذي

هو جدير به ولعل أهم من اهتم به في الأخلاق الحديثة «جيرمي بنتام» Jermey Bentham ، وأما في الأخلاق المعاصرة فنجد «وليم فرانكينا» William Frankena ، الذي اشترك مع «جون رولز» John Rawls في تعريف «الوجوب» ، «الوجوبية» بأنها تشير إلى فئة من النظريات الأخلاقية «غير الغائية» ، ويُعد «فرانكينا» في نظر بعض فلاسفة الأخلاق ، على أنه يمثل «التناول الأفضل للتحليل الشامل لهذا المفهوم» وأنه تجاوز في تحليلاته كل من «جيرمي بنتام» و «تشارلي دنبار برود» الذي يعود إليه الفضل في جذب الانتباه إلى هذا المفهوم في الأخلاق المعاصرة ، وذلك في كتابه «خمسة أنواع من النظرية الأخلاقية» Five Types of Ethical Theory 1930[22].

والمثير للدهشة أن الفيلسوف الذي قام بتأسيس المصطلح هو نفسه الفيلسوف الذي قدَّم لنا «النفعية الحديثة» modern utititarianism ونعني به «جيرمي بنتام» ، والطريف أيضًا أنه كان يفكر في هذه الوجوبية باعتبارها «تكملة» و «تتمة» للنفعية باعتبارها وجهة نظر عامة وكلية للعالم. ومن ثم فلم يكن الهدف من الوجوبية ، من وجهة نظر بنتام ، أن تكون متعارضة أو متناقضة مع «النفعية» أو «المذاهب الغائية» ، وإنما العكس هو الصحيح ، ففي الأصل كانت جزءًا من النفعية ، ولكنها اليوم أصبحت «نقيض النفعية» ، وقد أوضح «بنتام» فكرته ، في مقدمة «لمبادئ الأخلاق والتشريع» Introduction to principles of Moral and Legislation وخاصة الفصول من الأول حتى الرابع.

وبالرغم من حقيقة أن «الوجوبية» هي محاولة «بنتام» تقديم تطوير نسقي للفلسفة الخلقية يتضمن «النفعية» ؛ فمن النادر أن نجد إشارة إلى هذا المفهوم في المناظرات الأخلاقية التي تناقش «النفعية»، والاستثناء الوحيد نجده عند الفيلسوف الأمريكي المعاصر «إبراهام إيدل» Abraham Edel[23] الذي يعد تصوره النسقي للنفعية مفعم بالوجوبية.

والنظريات الوجوبية تتأسس على قاعدة rule Based ؛ فهي تُقيم الأفعال المسموح بها في حدود ما إذا كانت هذه الأفعال ملتزمة ببعض القواعد الأخلاقية ومتطابقة معها أم أنها متعارضة معها ، ولكن المشكلة في هذا التحديد أن بعض النظريات الأخلاقية الأخرى تتأسس هي أيضًا على قاعدة مثل «النفعية – القاعدة» وقد أشرنا إليها ، فهي نظرية تتأسس أيضًا على قاعدة طالما أنها تُقيِّم الأفعال بتطابقها مع القاعدة التي تقضي بتحقيق أكبر قدر

من النتائج «الخيرة – الطيبة» التي تنتج عن هذه الأفعال ، ومن ثم فإن «الوجوبية» وبعض النظريات الغائية سواء في اعتمادهم على قاعدة ، والاختلاف بينهم هو في القاعدة التي تتأسس عليها هذه النظريات.

وتوصف «الوجوبية» في بعض الأحيان بأنها نظريات «مطلقة» absolutism ، فهي تؤكد على أن هناك بعض الأفعال ملزمة وواجبه أخلاقيًا بغض النظر عن ما إذا كانت نتائجها «خيرة أم سيئة» Weal or Woe فهي تتبنى الشعار المعروف والذي ينص على ضرورة أن تأخذ العدالة مجراها حتى بالرغم من أن تحقيق العدل سيؤدي إلى «سقوط السماء وانطباقها على الأرض». ومن المفكرين الذين يتبنون هذه الوجوبية «تشارلز فريد» Charles Fried[24].

ويؤكد «الآن دوناجان» على أنه من غير المسموح به مطلقًا ارتكاب جريمة قتل حتى من أجل الخير المسموح به ، مهما كان شأن هذا الخير وقيمته ، وتتفق «نانسي آن ديڤيس» مع «الآن دوناجان» في ضرورة الامتناع عن الخروج على هذا التحديد والقيود الوجوبية.

وكما هو الحال مع النظريات النفعية يمكننا أن نميز في الوجوبية بين نوعين من النظريات:

1 – الوجوبية – الفعل Act – Deontology.

2 – الوجوبية – القاعدة Rule – Deontology. [25]

و «الوجوبية» الفعل ترى أن كل موقف نواجهه هو موقف فريد ومتميز بحيث لن يكون من المرغوب ، بل ومن المستحيل ، أن نقوم بصياغة قاعدة عامة تتطابق مع هذا الموقف ؛ ومن ثم يكون على المرء هنا القيام بتحديد الفعل اللازم لكل موقف يواجهه ، وكيفية تقييم هذا الفعل : فمن يواجه موقفًا متميزًا ، متفردًا عليه ، إذن ، الاعتماد على ما لديه من «حدس» intuition ، أو ينصت إلى «وحي ضميره»[26].

وفي الحقيقة ، يُنظر إلى «الوجوبية – الفعل» على أنها أساس ضعيف للأخلاق والأحكام المعيارية ، وهو ما دفع فلاسفة الأخلاق إلى تبني الصورة الأخرى للوجوبية ، ونعني بها «الوجوبية – القاعدة» التي تقضي بأنه لا ينبغي تقييم الأفعال بصورة فردية وإنما يجب تقييم «أنواع – أنماط» الأفعال على أساس مبادئ أو قواعد عامة وكلية ؛ فهذه

الوجوبية تتميز بفاعلية أكثر ، وذلك بالنظر إلى الأهداف المتعلقة باتخاذ القرارات ، فمن المستحيل أن ننظر في كل فعل أو موقف على حدة ، ولكن الاعتماد على عدد من قواعد السلوك يجعل من الممكن تدعيم المقاربة الوجوبية في الممارسة ، بالإضافة إلى أن استخدام القواعد في المجتمع يساعد في تدعيم «التواصل» communication بين «أفراد المجتمع» ، بينما الأحكام الخلقية القائمة على «الوجوبية – الفعل» هي أحكام متقلبة ومتغيرة إلى حدٍ بعيد.

وهناك تمييز آخر في النظريات الوجوبية :

1 – الوجوبية واحدية المبدأ Monistic .

2 – الوجوبية «متعددة المبادئ» Pluralistic.

وهو تمييز يتعلق بالمبادئ التي تطبق باعتبارها معايير للحكم على الأخلاقية.

ففي «النظريات واحدية المبدأ» يُمكن أن ترتد كل الأحكام وبصورة نهائية وكلية إلى مبدأ واحد ، ونظرية «كانط» الأخلاقية هي النموذج الأفضل لهذه النظرية ، ولكن الوجوبية المتعددة المبادئ تستخدم الكثير من المبادئ ، وهذه المبادئ ليست بالضرورة مترابطة، ولكن تتميز النظريات «واحدية المبدأ» أنها تستبعد الصراع بين المبادئ ، بينما تتعرض النظريات متعددة المبادئ لصراع المبادئ ، بالرغم من أنها تحاول أن تقدم لنا إجابة لحل هذا الصراع ، بالإضافة إلى كيف يُمكننا تحديد المبدأ الذي تكون له الأسبقية ، على غيره من المبادئ ، ويُعد «وليم ديڤيد روس» أكثر الفلاسفة المعاصرين تأييدًا لهذه التعددية في «الوجوب»[27].

ويُمكننا في نهاية عرضنا للنزعة الوجوبية أن نقول أنها ليست نظرية «غائية» فهي ترفض أن يكون «الخير» Good أسبق على الصواب right . فالصواب لدى أنصار الوجوبية يسبق الخير ، وهذا هو المعنى الدقيق لمقولة أنها ليست غائية على حد قول «مايكل ساندل» Michael Sandel والطريف أن «مايكل ساندل» قد ذكر مقولته هذه في سياق نقده لنظرية «جون رولز» في الوجوبية الليبرالية Liberal Deontology [28].

المبحث الثاني

فلسفة «كانط» الأخلاقية

تُعد نظرية «كانط» الأخلاقية ، هي ، وكما أشرنا ، النموذج أو «البراديم» للنظرية الأخلاقية بمعناها «الوجوبي» Deontological. وبالرغم من الانتقادات التي وجهت إلى هذه النظرية تظل هي الأفضل تحليلاً لأسس المبدأ الأخلاقي والإلزام الخلقي ؛ فقد كان «كانط» يستهدف تقديم ما يمكن أن نُطلق عليه «ميتافيزيقا الأخلاق» metaphysics of Morals بمعنى أنه كان يسعى إلى استنباط نظريته الأخلاقية على نحوٍ «أولاني» apriori ، وعلى نحو «عقلاني» ، وسوف نتبين ، السبب الرئيسي الذي دفع «كانط» إلى القول بأولانية المبادئ الأخلاقية ، واستبعاد كل المصادر «البعدية» posteriori من نظريته الأخلاقية. فلدينا ، فيما يرى ، ملكة faculty يمكننا بها استخدام العقل في استنباط كيف نفعل ، وهو ما عبَّر عنه المبدأ الميتافيزيقي الأساسي الذي ابتدعه «كانط» في نظريته الأخلاقية ، وهو المبدأ الذي افتتح به كتابه «المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاقية Groundwork for the Metaphysics of Morals ، ونعني به (أنه لا يوجد في العالم ، أو حتى خارج العالم ، ما يمكن أن نطبقه ، وبدون تحديد ، سوى الإرادة الخيرة – الطيبة Goodwill .

ولكن ، وبرغم ما تتسم به نظرية فيلسوفنا من مثالية متشددة ، واستكمالاً لهذه النظرية ، عرضنا لقضية نراها متعارضة ، بل ومتناقضة ، مع هذه المثالية التي وصفناها بالمتشددة ، ونعني بها قضية العنصرية ، racism ، وكيف أن «كانط» ينحاز إلى التفرقة العنصرية Racial Discrimination ، وهو ما نعتبره الجانب الأسود في فلسفة «كانط». ولكن الحق أن «كانط» لم يكن الفيلسوف الوحيد الذي دعم هذه العنصرية ، بل قد يكون «ديڤيد هيوم» هو الذي دشن هذه التفرقة العنصرية وأن «كانط» قد أخذ الكثير من أفكاره هيوم العنصرية ، كما أخذ منه فكرته الأساسية عن العلية «السببية» ، أليس ديڤيد هيوم هو الذي أيقظ «كانط» من سباته الدوجماطيقي Dogmatic Slumber ؟ ، ونحن نجد هذه «التفرقة العنصرية» أيضًا لدى مواطن «كانط» ونعني به «هيجل» ، كما أنها موجودة ، وبوضوح ، لدى «جان جاك روسو» ، وغيرهم.

وآثرنا أن نقدم للقارئ في بداية البحث تلخيصًا لأهم التساؤلات التي يطرحها بحثنا بهدف التيسير على القارئ متابعة قضايا ومشكلات البحث ، بالإضافة إلى النظر إلى هذه التساؤلات على أنها «مؤشرات» و «موجهات» للبحث فهي على النحو التالي :

1 – ما الذي كان «كانط» يعنيه بالخير بدون تمييز أو تحديد؟

2 – ولماذا تُعد الإرادة الخيرة – الطيبة هي الشيء الوحيد الذي يُعد خيرًا كليًا بالمعنى الكامل والمطلق؟

3 – وهل السعادة happiness لا تتصف بشيء من قبيل الخير المطلق ، والكلي ، في ذاته؟

4 – ومتى يعمل المرء فعلاً بدافع من واجب المرء ذاته؟

5 – ولماذا يعتقد «كانط» أن الفعل لكي تكون له قيمة أخلاقية ينبغي أن يكون استجابة لمبدأ وليس استجابة لميل أو هوى أو المنفعة أو المصلحة.

6 – وهل على كل شخص نفس الالتزامات والواجبات؟ أم أن هناك فروقًا واختلافات في التكليف بين الأشخاص؟ «سيكولوجيا الأخلاق».

7 – ولماذا لا تكون لكل الأفعال التي تم إتيانها من أجل غاية بعينها نفس القيمة الأخلاقية؟

8 – وما الذي يفرضه علينا العقل ويتعلق بالمبدأ الذي يحدد الدافع الوجوبي والملزم للأخلاق؟

9 – وما هي الدوافع التي أدت بكانط إلى الانحياز إلى التفرقة العنصرية؟

التعريف بالفلسفة النقدية

إذا كان أرسطو هو المعلم الأول في فلسفة الأخلاق وذلك بمؤلفاته الكلاسيكية المعروفة لكل دارسي الفلسفة الأخلاقية والتي يأتي في مقدمتها «كتابه» «الأخلاق إلى نيقوماخوس» ، فإن «كانط» ، فيما نرى ، هو «المعلم الثاني» وذلك بما له من إنجازات متميزة في فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة على السواء ؛ فقد قام ، في البداية ، بالتوفيق بين النزعتين «العقلية» rationalism من جهة والتجريبية empiricism من جهة أخرى ، كما يرجع إليه الفضل في وضع الكثير من المصطلحات التي قامت عليها معظم فلسفات القرن التاسع عشر والعشرين والحادي والعشرين ، واستمر تأثير «كانط» على معظم

الفلسفات المعاصرة في الميتافيزيقا «الإبستمولوجيا ، والأخلاق، والفلسفة السياسية ، والإستطيقا» وغيرها من الموضوعات الفلسفية التي اهتمت بها الفلسفة الحديثة المعاصرة ، ولا نبالغ لو قلنا إن «كانط وهيجل» هما «قدر الفلسفة الحديثة والمعاصرة على السواء»[29].

وجوهر فلسفة «كانط» هو «النقد» Critique ، ومن أجل ذلك يُطلق على فلسفته وصف «الفلسفة النقدية» Critical Philosophy وخاصة في ثالوثه النقدي الشهير :

- نقد العقل الخالص (1781 – 1787) Critique of pure Reason.
- نقد العقل العملي (1788) Critique of Practical Reason.
- نقد ملكة الحكم (1798) Cirtique of the Power of Judgment.

وماهية هذه المؤلفات هي فكرة استقلال الإنسان في كل تجلياته «القيمية» ؛ فالفهم الإنساني هو المصدر الوحيد والمطلق لكل قوانين الطبيعة التي تؤلف كل خبرتنا ، والعقل يُعطي بذاته القانون الخلقي الذي يُعد أساس إيماننا بالله والحرية والخلود ، وهي المقولات التي وصفها «كانط» بمسلمات العقل العملي ؛ فهي الشروط اللازمة للأخلاقية وهو ما يترتب عليه أن تكون المعرفة العلمية والأخلاقية والاعتقاد الديني كلها متسقة ، وذلك لأنها تعتمد على الأساس الخاص بالاستقلال الإنساني الذي هو الغاية النهائية للطبيعة وفقًا لوجهة النظر الغائية Teleological[30] الخاصة بالحكم التأملي الذي قدمه «كانط» بهدف التوحيد بين الأبعاد النظرية والعملية لفلسفته النقدية.

ولكي نفهم مشروع «كانط» النقدي يلزم أن ننظر إلى السياق التاريخي والعقلي الذي كتب فيه «ثالوثه النقدي» فقد كتب النقد قرب نهاية «عصر التنوير» Enlightenment وهو العصر الذي كان بمثابة رد فعل للنجاحات والإنجازات التي حققها العلم في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، فالإنجازات التي حققها «إسحاق نيوتن» Issac Newton (1642 – 1727) ، والتي خلقت ثقة كاملة وتفاؤلاً تامًا بقدرة العقل الإنساني على التحكم في الطبيعة والارتقاء بالحياة الإنسانية ، وقد تجلى ذلك في إخضاع كل السلطات التاريخية والتقليدية للنقد ، وهو الأمر الذي ظهر في الكثير من التساؤلات مثل : ولماذا يجب أن نكون بحاجة إلى سلطات سياسية أو دينية تحدد لنا كيف نحيا بل وتحدد لنا ما نعتقده وما نؤمن

به ، طالما لدى كل منا القدرة والإمكانية على تحديد هذه الأهداف وهذه المطالب دون الحاجة إلى عونٍ خارجي «براني» من الآخرين.

فالتنوير يتعلق بالتفكير ، وأن يفكر المرء بنفسه ولنفسه ولا يدع غيره يفكر له ، فكما لا يوجد في الموت «وكالة» ، لا يجب أن يكون في التفكير «وكالة» ، وكما لا يموت أحدًا بدلاً مني ، لا ينبغي أن ينوب غيري في التفكير نيابة عني وقد عبَّر «كانط» عن هذه المعاني ، وبوضوح ، في مقاله الهام والذي جعل عنوانه ، في صورة سؤال What is Enlightment ما التنوير ؟[31]

ويُعبر «كانط» في هذا المقال ، عن الإيمان بحتمية التقدم progress ، وقد استلهم الكثير من المفكرين هذه الحركة ، حركة التنوير ، والتي تؤدي بالضرورة إلى حرية أعظم للعقل الإنساني والإصلاح السياسي ، وهو الأمر الذي دفع «كانط» في سنواته الأخيرة ، أن يكتب مقالاً هامًا عن «السلام» وذلك في مشروعة للسلام الدائم Perpetual Peace : A Philosophical Sketch (1795) .

وكانط يعبر في هذا المشروع عن ما يُمكن اعتباره صورة من صور «المثالية السياسية» Political Idealism فقد قدم «كانط» في مشروعه بعض الأفكار التي استهدفت تطوير أفكار «جان جاك روسو» والتي كان قدمها في تلخيصه ونقده لكتاب Abb de saint Pierre والذي كان عنوانه «مشروع للسلام الدائم في أوربا» Project for a perpetual peace in Europe .

ومن ثم إذا كان مشروع Saint Pierre يستهدف تحقيق السلام في أوربا فأن مشروع «كانط» استهدف تحقيق السلام في العالم ، فرؤية «كانط» «الكوزموبيليتانية» (العالمية الكونية) Cosmopolitanism دفعته إلى افتراض «اتحاد عالمي»، وليس مجرد اتحاد أوربي ولكنه نص على ضرورة أن لا يتطلع هذا الاتحاد إلى حيازة قوة ونفوذ منفصلين ، ولكن بإمكانه ، وبصورة تلقائية Organically و «جوانيه» أن يحيط بكل دول العالم.

وبرغم أن هذا المشروع يُعبر ، فيما نرى ، عن «يوتوبيا ساذجة» naively utopian ويكفي القارئ هنا قراءة المادة الثالثة التي ينص فيها كانط على أن الجيوش الدائمة سوف

تتلاشى تمامًا وذلك بمرور الوقت (Standing Armies miles perpetus shall in time Be totally Abolished)

فإن «كانط» قد وضع آليتين يمكن بهما ، فيما يرى تحقيق السلام العالمي الدائم ، وهما :

1 – ضرورة التمييز بين السلام الخارجي للدولة وذلك من جهة، ومؤسساتها الداخلية وذلك من جهة أخرى.

2 – أن انتشار هذا الاتحاد لن يتم فقط من خلال القنوات الدبلوماسية المعروفة والمتاحة ، وإنما أيضًا ، بل وهو الأهم ، من خلال العلاقات الخارجية[32].

فالتنوير حتمي ، إذا توفرت الحرية التي تضمن الاستخدام الكلي للعقل الإنساني في كل دروب الحياة.

فثقافة التنوير حتمية ، وهي مناط الأخلاقية. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن تركيز «كانط» كان على ما يُمكن أن يعرف عن البشر على نحو أولاني a priori وذلك من خلال الفحص النقدي لملكات النفس الإنسانية وذلك بالنظر فيما هو «داخلي – جواني» ، وهو الأمر الذي يستهدف طرح شروط إمكانية وجود المحددات المعيارية normative المفروضة على البشر ، وهو الأمر الذي أخذ «كانط» على عاتقه تحقيقه ، في ثالوثه النقدي بيانه والتعبير عنه.

ولكن علينا ، وقبل أن نتحدث عن هذه الحالات الذهنية ، أن نبين السبب الذي دفع «كانط» إلى التأكيد على هذه الأولانية واعتبارها محور فلسفته الأخلاقية.

والمقصود بالمعرفة الأولانية المعرفة التي يتم تحصيلها في استقلال عن الخبرة Experience ، وباستخدام التصورات والمفاهيم «الأولانية» ، يمكننا تطبيق الأفعال الأخلاقية على «كل الناس» ، كما أن بإمكان «كل البشر» معرفة هذه التصورات والتسليم بها ، ومن ثم إذا كان الأمر على خلاف ذلك ، أعني يمكن اكتشاف الفعل الأخلاقي الواجب على نحو «بعدي» Posteriori ، عندئذ لن يتصف «الفعل الخلقي» بصفة «الكلية» universal ، وذلك لأن خبرات الأفراد الخاصة «الذاتية» ستلعب دورًا حاسمًا في تحديد العوامل التي تبين لنا الفعل الخلقي الصحيح والذي علينا القيام به ؛ ومن ثم إذا سلمنا بأن الخبرات تلعب دورًا في تحديد المسار الأخلاقي الصحيح عندئذ لن تكون الأخلاق كلية «بل

ستكون ذاتية ، بمعنى أنها تعتمد على خبرة الفرد الشخصية ؛ فقد كان هدف «كانط» من التأكيد على ضرورة وأهمية أولانية المعرفة ، هو الحفاظ على «كلية هذه المعرفة»[33].

(فالأولانية هي السبيل إلى الكلية)

وبالنظر إلى «ثالوث كانط» النقدي ، يمكننا أن نتبين ، وبيسر ، كيف أن هذا الثالوث مرتبط ارتباطًا عضويًا ، فالحالات الذهنية في هذا المنظور النقدي تنقسم إلى :

1 – إدراكات. 2 – إرادة ونزوع.

3 – مشاعر – عواطف – انفعالات.

بالإضافة إلى أن كل مظهر من مظاهر الوجود الإنساني ، محكوم بمادته الأولانية التي تم وضعها بقوة إدراكية – معرفية أعلى.

«الأنثروبولوجيا الكانطية» (الترنسندتالية)

المظهر الضروري للوجود الإنساني	القوة الإدراكية التي تصف المبدأ المرتبط بها	المبادئ الأولانية	التطبيق	النقد ذي الصلة	السؤال المناسب
الإدراك	الفهم	القانون	الطبيعة	نقد العقل الخالص 1787 – 1781	ما الذي يمكن أن أعرفه
الشعور	الحكم	الغائية	الفن	نقد ملكة الحكم 1790	ما الذي آمل فيه
الرغبة والإرادة	العقل	الغاية النهائية	الحرية	نقد الحكم العملي 1788	ما الذي ينبغي عليَّ القيام به[34]

«ملكات النفس بحسب الثالوث النقدي»

	الإدراك	«الشعور»	«الرغبة والإرادة»
الأعلى	الحكم ، الفهم ،	الإشباع أو عدم الإشباع الذي	الدوافع القائمة على

	العقل	يعتمد على المادة التي ندرك بها موضوعاتها من خلال ما لدينا من التصورات والمفاهيم	مبادئ عملية
الأدنى	الرؤية ، السمع ، الذوق ، الشم ، الحس الجواني ، الخيال ، يتضمن الذاكرة	الإشباع أو عدم الإشباع الذي يعتمد على الأسلوب الذي تؤثر به فينا الموضوعات التي نحسها	المنبهات والدوافع المتجذرة في الغريزة أو الميل

فبالنسبة لأي فعل إنساني نجد أن تسلسل العلل يمكن أن يأخذ التتابع الآتي:

(الإدراك ← الشعور باللذة أو الألم – الرغبة ← الفعل) [35].

وفي مقدمة الأفكار التي تشيع بين دارسي نظرية «كانط» الأخلاقية الزعم بأن مفهوم «كانط» للواجب يؤدي إلى نتيجتين هامتين وهما :

1 – استبعاد كل ما يتعلق بالعواطف والمشاعر الإنسانية.

2 – استبعاد فكرة السعادة happiness.

ونحن نرى أن شيوع مثل هذه الأفكار هو المسئول عن وصف نظرية «كانط» الأخلاقية بالتزمت والتشدد ، وهو ما يجعل الحياة الأخلاقية «المثالية» من قبيل المستحيل.

وكانط يبدأ نظريته الأخلاقية بالتأكيد على أنه من بين كل ما يمكن تصوره في العالم ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرًا في ذاته ، وبدون تحديد إن لم يكن الإرادة الخيرة – الطيبة Goodwill ، فالذكاء والشجاعة والحسم والثبات على المقاصد والنوايا ، وغيرها من السمات ، هي ، وبلاشك كيفيات خيرة ومرغوبة ، ولكن هذه الهبات الطبيعية قد تصبح فاسدة ، وضارة ، بل وسيئة للغاية إذا كانت الإرادة التي تستخدم هذه الهبات إرادة غير خيرة ، فالإرادة هي الشرط اللازم والضروري لكل ما يجعلنا نستحق أن نكون سعداء ، فإن ما يجعل هذه الإرادة خيرة ليس أعمالها ولا قدرتها على أن نصل إلى هذا الهدف أو ذاك ، وإنما في فعل الإرادة ذاته ، فهي خيرة في ذاتها، ومع أن هذه الإرادة لعثرة حظ ، أو لشحٍ في طبيعة جافية تحرم حرمانًا تامًا من قدرتها على الوصول إلى مراميها ، ومع أنها رغم ما تبذله من جهد ومعاناة ، قد لا تظفر بالنجاح ، وبالرغم من ذلك يظل لمعانها لا يخبو شأنها شأن «الجوهرة» ضيَّها في ذاتها وقيمتها في ذاتها ، فالمنفعة لا تعدو أن تكون الترصيع ، الذي

يتيح للجوهرة تداولاً أفضل في سوق العملة الجارية ، أو الذي يمكن أن يجذب انتباه أولئك الذين لا يعرفونها معرفة كافية. ولكن هذا الترصيع لا يمكنه أن يغري الذواقة أو يحدد ثمنها وقيمتها.

فالفعل الذي يؤدَّى بمقتضى الواجب لا يستمد قيمته من الغاية التي يلزم تحقيقها وإنما من «القاعدة» التي يتقرر استجابة لها ، فلا يعتمد الفعل على الموضوع ، بل على مبدأ الإرادة الذي تم بمقتضاه دون نظرٍ إلى موضوعات الرغبة[36].

فالفعل الذي يتم عن إحساس بالواجب لا يستمد قيمته الأخلاقية من «الهدف» الذي نستهدفه وإنما من «المسلمة» التي تقرر القيام به بمقتضاها ؛ فالقيمة لا تتوقف على واقعية موضوع الفعل ، بل تعتمد فحسب على مبدأ الإرادة ، فالغايات التي يمكن أن تكون لدينا عند قيامنا بأفعالنا والآثار التي يمكن أن تنجم عنها لا تستطيع أن تعطي هذه الأفعال أية قيمة أخلاقية ، فالإرادة ، فيا يرى «كانط» تقع موقعًا وسطًا بين مبدئها «الأولاني» a priori ، وهو مبدأ صوري formal، وبين البواعث البعدية Posteriori الدافعة للفعل ، وهي «مادية» ، فالواجب «هو ضرورة القيام بالفعل «توقيرًا وتبجيلاً» للقانون.

فكانط يؤكد هذا المعنى في (397 – 408) Groundwork [37] فإن الآثار التي كانت مستهدفة أو التي حدثت بالفعل لا تمنح قيمة أخلاقية لهذه الأفعال ، فإن قيمة الفعل تعتمد ، في النهاية على مبدأ الإرادة التي تحدد الفعل ، فبمقتضى هذه الإرادة وحدها يتحقق ما يُطلق عليه «كانط» «الخير الأعلى» The Highest Good فنحن بحاجة إلى احترام القانون الذي يمكنه أن يوجه إلينا أوامره Imperatives ، كما أننا بحاجة إلى العقل لكي نكون قادرين على تمثيل القانون في ذاته ؛ فهذا يعني أنه من الضروري أن نفعل على النحو الذي نريد أن تصبح فيه قاعدة سلوكنا قانونًا عامًا وكليًا[38].

ويُؤكد «كانط» على فكرة أن الإرادة «الطيبة – الخيرة» هي إرادة «غير مشروطة» ، ولأنها كذلك ، فلا يمكن أن تكون «إرادة سيئة» ، وذلك لأن قاعدة هذه الإرادة عندما تكتسب طابع كلية ، لا يمكن أن تتصارع مع ذاتها ، ومن ثم فإنها تعمل فقط في حدود قاعدة يمكن أن تكون قاعدة كلية. وهذا هو السبيل الوحيد للتأكيد على أن الإرادة لا يمكن أن تتناقض مع ذاتها.

وهذه الإرادة الخيرة – الطيبة غير المشروطة ، يتم تجريدها من الغايات التي يمكن أن تحدث كآثار لهذه الإرادة ، وكتوابع لها ، وإذا لم يحدث ذلك ، فإنها ستكون فقط مجرد (خير نسبي) Relative وليس خيرًا بالمعنى المطلق absolute .

وهذا التجريد abstraction يعني أن الإرادة تكون بحاجة إلى وجود غاية مستقلة استقلالاً تامًا ، بمعنى غاية لا يمكن للمرء أن يعمل بصورة تتعارض معها أو تتناقض معها ، ومن ثمَّ فهي غاية لا يمكن إدراكها كوسيلة فحسب وإنما يجب ، وفي المقام الأول ، إدراكها باعتبارها غاية. وهذه الغاية المستقلة استقلالاً تامًا يجب أن تكون موضوعًا لكل الغايات الممكنة ، وهو ما يترتب عليه أن يكون كل كائن عاقل باعتباره غاية في ذاته قادرًا ، وبالضرورة ، على أن ينظر لذاته على أنه «مشرع كلي» ، وذلك لأن هذا الموضوع هو موضوع الإرادة خيرة بالمعنى المطلق ، طالما أن مثل هذه الإرادة لا يمكن أن تخضع أو تكون تابعة لأي موضوع آخر.

فكل كائن عاقل باعتباره غاية في ذاته ، عليه أن يكون قادرًا على أن ينظر إلى نفسه باعتباره مشرعًا كليًا ؛ مشرعًا لكل الناس وليس مشرعًا لذاته فقط.

ويميز «كانط» هنا بين نوعين من الخير :

1 – الخير بالمعنى الخلقي Moral Good ، ويشير إليه بالمصطلح الألماني Das Gute.

2 – الخير بالمعنى الطبيعي Natural Good ، ويشير إليه بالمصطلح الألماني Das Wohl.

بينما يشير إلى «السوء الأخلاقي» Moral Evil بالمصطلح الألماني Das Bose.

ويشير إلى السوء بالمعنى الطبيعي Natural Evil وبالمصطلح الألماني Das Libel.

وبرغم أهمية هذه التمييزات ، فإن هناك من يوجه النقد إلى «كانط» ، ويرى أن محاولته اللجوء إلى اللغة لم تكن محاولة ناجحة وذلك لسببين :

1 – أن «كانط» لم يعرض لهذه التمييز بالقدر الكافي من الوضوح ؛ فقد كانت معالجته اللغوية قاصرة ومحدودة.

2 – أن «كانط» قلل من شأن هذا التمييز ، ثم استسلم في النهاية للاستخدام الشائع «الحس المشترك» ، (فإن قوة العادة اللغوية على المستويين الشخصي والاجتماعي ، وذلك

من جهة و «الحكمة» القارة في استخدام الحس المشترك يتعارضان مع تبني هذه المصطلحات(39).

ولكن «كانط» ينبهنا إلى أن «الخبرة Experience لا تعطينا أية قواعد تجعلنا نُدرك أننا نفعل التزامًا للواجب «القانون» ، ومن ثمَّ علينا أن نكون دومًا على وعي بأن لا نفقد فهمنا للواجب ، وذلك إذا كنا على اقتناع بأن العقل يأمرنا بأن نفعل احترامًا وتوقيرًا للواجب ، ومن الضروري أن يكون بالإمكان تطبيق القانون الأخلاقي على كل الناس ، وأن يكون القانون صحيحًا Valid صحة تامة بغض النظر عن أية شروط ، كما أنه ليس ممكنًا استنباط الأخلاقية من «نماذج» أو أمثلة وذلك لأن علينا أن نضع أولاً ، وقبل كل شيء المعيار standard , norm ، وذلك لكي نكون قادرين على تحديد ما إذا كانت هذه «النماذج» أو «الأمثلة» تعكس ، وبوضوح ، الأخلاقية morality ، وهذا يبين لنا أهمية التجريد(40).

ويمكننا هنا توضيح ماذا يعني «كانط» بالقوانين الأخلاقية والدافعية الأخلاقية moral motivation (Bewegung sgrund) فكانط يرى أن العقل هو الذي يخلق «القوانين الأخلاقية» ويفرض علينا تطبيق هذه القوانين على «الحالات الخاصة» ، ومن ثم علينا تحليل «المواقف لكي نتبين كيف تندرج هذه المواقف تحت التصورات التي تتضمنها القوانين الأخلاقية. وأما فيما يتعلق بالدافعية الأخلاقية فيشير «كانط» إلى أن أفعال الحيوانات تكون محددة بالعواطف passion ، والحاجات والرغبات ، ولكن أفعال «البشر» فموجهة بالعقل. فنحن ، من ثم أفضل من الحيوانات وذلك لأن العقل هو الذي يمكنه توجيه أفعالنا ؛ فنحن وبالتأكيد «حيوانات عاقلة مريدة» ، ومن الأفضل أن يقوم «العقل» بتوجيهنا ، وليس العاطفة أو الميول ؛ فعندما «تتحالف الإرادة مع العاطفة» ستكون النتيجة «لا أخلاقية» ، ولكن عندما لا تستطيع الإرادة مقاومة العواطف والانفعالات تصبح ، عندئذٍ ، إرادة هشة وضعيفة ومن ثم لكي تصبح الإرادة جديرة بأن تكون أخلاقية ، يجب أن تكون «قوية» و «موجهة بالعقل»(41).

فبتعليلنا للإلزام الأخلاقي ، نصل إلى تحديد ما الذي علينا الإلتزام به ؟ فعندما نكون ملزمين بأداء فعلٍ ما ، فإن هدف الإلزام يستمر ويدوم ، دون نظر إلى ما كان يتفق أم لا

يتفق مع الرغبات والأهداف والميول ، ومن هذا المنظور فإن الإلزام يتحول إلى «واجب» duty ، أعني يتحول إلى «مطلب عملي» بأداء فعل ما أو الامتناع عن أداء فعلٍ ما ، ولا يكون هناك ، من ثمَّ ، مفرًا من الالتزام بهذه الواجبات ، بمعنى أنه لا يوجد ثمة ظروفٍ تدفعنا إلى عدم القيام بالواجبات التي نكون ملزمين بها ، فلا ينبغي أن نضع طاعة الواجبات موضع تساؤل ، وهذا المنظور يؤدي إلى أن لا تعتمد الإلزامات الخلقية على أي مصدر خارجي تستمد منه سلطاتها، ونفوذها : فإن مفهوم الالتزام يعبر عن مطلب يتسم بنفوذ وهيمنة.

و «كانط» يعني بهذا «سلطة العقل» ، وهو ما يفرض علينا هذا السؤال ؛ لماذا نكون ملزمين بأداء ما يأمرنا به الواجب الكانطي؟ ولماذا تكون لهذه الأوامر الأخلاقية سلطة على إرادتنا باعتبارنا «فاعلين عقلاء» ، وهنا يقدم لنا «كانط» العقل باعتباره السلطة الوحيدة ؛ فنحن نسأل عن «العقلانية» بهدف تسويغ ما إذا كنا نقدم على أداء الفعل أم لا.

ويوضح لنا هذا كيف أنه من المستحيل تسويغ أي شيء دون اللجوء إلى العقل أو (اللجوء إلى صورة من صور سلطة هذا العقل). فإذا كنا خاضعين لأية متطلبات ، عندئذ يجب أن نكون خاضعين للتسويغ العقلي فقط ، وهذا التصور هو ما يدفعنا إلى النتيجة التي انتهى إليها «كانط» ، ونعني بها أنه (يجب علينا أن نفعل بدافع من الأسباب – المبررات – العقل) ، وهذا فيما يرى «كانط» يمثل ماهية التزاماتنا الأخلاقية.

وفي الفعل بمقتضى «العقل» فإن المطلب الأخلاقي يجب عندئذ قبوله والتسليم به من قبل كل إنسان في الظروف المماثلة ، وأما العمل «اللا أخلاقي» immoral ، فهو العمل على نحوٍ لا يلتزم به الآخرون ، برغم وجودهم في ظروف مماثلة ؛ فنحن ملزمون أن نعمل بمقتضى الأسباب والمسوغات reasons التي تلتزم بها «الذات» و «الآخرين» أيضًا ، وهذا يتضمن وجود منظور «كلي» universal للاستدلال أو «العقل العملي Practical Reason وهو منظور يجب أن يكون لدى «كل الفاعلين العقلاء» القدرة على تحصيله واستيعابه ، ونحن بقدر التزامنا بمطالب «العقل العملي» تكون بالضرورة مستقلين ، طالما نؤسس أفعالنا على «النتائج – الاعتبارات» المستنبطة من العقل ، ومن ثمَّ فإن العمل بمقتضى هذه العقلانية هو المطلب النهائي ultimate requirement ، وهو المطلب الذي

تعتمد عليه كل المطالب العملية في تبريرها (أعني الاعتماد على العقل في الاستجابة لهذه المطالب) (فإن الحقائق الأخلاقية مستقلة عن أي منظور) [42].

فالمعرفة الأخلاقية ، عند «كانط» ليست مستمدة من الخبرة ، فهي معرفة عقلانية ، فالملاحظة يمكنها تزويدنا فقط بما هو كائن ، ولكننا لا نستطيع أن نستنبط منها «ما ينبغي أن يكون» ، فلا نستطيع استدلال القيمة value من الواقعية fact ، ويمكننا الارتداد لهذا الموقف إلى «ديڤيد هيوم» ، سواء في رسالته عن الطبيعة الإنسانية أو في بحثه عن فهم الإنسان ، وهو الفيلسوف الذي يدين له «كانط» بالكثير سواء في الإبستمولوجيا أو الأخلاق بل أن «كانط» اعتمد في أفكاره عن «العنصرية» على الأفكار التي قال بها «ديڤيد هيوم» ؛ فإن «هيوم» ، هو الذي أيقظ «كانط» وبحسب اعترافه ، من سباته الدوجماطيقي ، وإن كنا نفضل أن نقول أن هيوم أيقظه من غفلته الدوجماطيقية ، ولكن هذا الموقف عبَّر عنه ، وبوضوح ، لودڤيج ڤتجنشتين Wittgenstein في رسالته المنطقية الفلسفية Tractatus Logico – Philosophic us ويظهر هذا في الكثير من الشذرات الموجودة في الرسالة مثل :

6.42 : ومن ثمَّ فلا يمكن أن توجد قضايا أخلاقية ، لأن القضايا لا يمكن أن تعبر عن هو أعلى منها.

6.421 : من الواضح أن الأخلاق لا يمكن التعبير عنها ؛ أن الأخلاق متعالية.

وقد تبنى أنصار الوضعية المنطقية هذا الموقف وعلى رأسهم «ألفريد جولز آير» في كتابه «اللغة والصدق والمنطق» Language , Truth and Logic وذلك في الفصل السادس من هذا الكتاب[43]. والذي جعل عنوانه «نقد اللاهوت والأخلاق» Critic of Theology and Ethics.

والمبادئ الأخلاقية «ضرورية» ، كما أنها عامة وكلية ، مثلها مثل «المبادئ الرياضية» ، تكتشف أولانيا ، وليس عن طريق التعميم generalization من الخبرة ، بالرغم من أن هذه المبادئ الأخلاقية تطبق على الوقائع التجريبية ، بنفس القدر الذي تنطبق فيه المبادئ الرياضية الأولانية على الوقائع التجريبية ، فكانط ، والوضعيون المناطقة ، برغم ما بينهم من اختلافات ، يتفقون في رفض التفسير التجريبي للضرورة المنطقية على النحو

الذي نجده لدى «جون ستيوارت مل J. S. Mill في كتابه «نسق المنطق» A system of logic, Ratiocinative and Inductive (1843).

وهو الموقف الذي رفضه «برتراند رسل» وكل فلاسفة الوضعية المنطقية وفي مقدمتهم رودلف كارناب Carnap[44].

وبعد أن ينتهي «كانط» من تفسير ما يعنيه بالإرادة الخيرة ، وكيف أن «المبادئ الأخلاقية» أولانية ، وليست ، بعدية ، يؤكد في كتابه «ميتافيزيقا الأخلاقية» على فكرة نراها جديدة ، كما أنها من أهم الأفكار التي ينبغي أن يضعها فلاسفة الأخلاق في اعتبارهم ، ومؤدَّى هذه الفكرة (أن فلسفة الأخلاق) لا تزودنا ولا تمنحنا قوانين Laws للفعل ، وإنما كل ما تعطينا إياه هو فقط «قواعد Maxims للفعل» مما يذكرنا بكتاب «ديكارت» قواعد لهداية الذهن.

فمفهوم «الواجب» يرتبط بعلاقة مباشرة ووثيقة بالقانون Law، (حتى لو جردناه من كل الغايات كما في حالة القانون) ، فالمبدأ الصوري للواجب ، وكما نجده فيما أطلق عليه «كانط» «الأمر المطلق» Categorical Imperative ، وكما سوف نتبين فيما بعد هو (افعل بحيث يمكن أن تصبح قاعدة فعلك قانونًا كليًا) هي قاعدة تشير بالفعل إلى هذه الحقيقة ؛ فإن كل ما تضيفه الأخلاق هو فقط أن هذا المبدأ يجب النظر إليه على أنه ، قانون يتعلق بإرادتك أنت Your ، ولا يتعلق بالإرادة بالمعنى العام ، ولكن يمكن أن يكون ، في الوقت نفسه ، إرادة الآخرين ؛ وفي هذه الحالة يقدم لنا القانون واجب حق Duty of Right ، وهو واجب يقع ، فيما يؤكد «كانط»، خارج مجال ونطاق الأخلاق.

والقواعد هنا ننظر إليها على أنها مبادئ خاصة – ذاتية subjective – ولكنها تُمهد ، في الوقت نفسه السبيل لوجود قانون كلي ، بالإضافة إلى أن المطلب الذي تقدمه هو ، في الحقيقة ، مبدأ سلبي negative ، ولا يصبح بحال ، في خلاف أو صراع مع القانون باعتباره كذلك ، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه ، فيما يرى «كانط» ، وهو «كيف يمكن أن يكون لدينا ، وذلك فيما وراء هذا المبدأ ، قانونًا يتعلق بقواعد الأفعال؟

ويجيب «كانط» على هذا السؤال بتأكيده على أن الغاية التي هي ، في الوقت نفسه واجبًا ، هي التي تقدم لنا قوانين الفعل ، وذلك بإخضاع «الغاية الذاتية» ، وهي الغاية التي

لدى للكل ، للغاية الموضوعية ، وهي الغاية التي ينبغي للجميع جعلها غايتهم ، فالأمر الأخلاقي الذي يقول «عليك أن تجعل سعادة الآخرين غايتك» ستكون له علاقة مباشرة بقضية الاختيار ، والنتيجة التي تترتب على ذلك أنه ليس هناك إمكانية لوجود فعلٍ حر إلا إذا كان الفاعل يستهدف هذا الفعل باعتباره غاية (وهو الأمر الذي يتعلق بالاختيار. ومن ثم إذا كان هناك غاية ، هي في الوقت نفسه ، واجب ، فإن الشرط الوحيد الذي يجب أن تتضمنه قواعد الفعل ، باعتبارها وسائل الغايات ، هو الإعداد والتمهيد لتقديم قانون كلي ؛ فإن هذه الغاية ، التي ستكون ، في الوقت نفسه واجب ، يمكنها أن تجعل من هذا الواجب قانونًا عامًا[45].

والأوامر الأخلاقية عند «كانط» تنقسم إلى نوعين من الأوامر:

1 – المطلقة Categorical : وهي الأوامر التي تعبر عن «المبدأ العملي الضروري» a podictic practical principle a «podiktisch».

2 – الشرطية hypothetical : وتنقسم إلى صورتين :

– المحتملة – الممكنة problematic (problematich).

– التوكيدية – الإيجابية – التقريرية assertive (assertorich).

وكل الأوامر الأخلاقية المطلقة يعبر عنها بفعل «يجب» ought ، وهي أحكام تدل على علاقة قانون موضوعي للعقل بإرادة ما ، وهي بحسب تكوينها الذاتي لا تُعين بالضرورة بواسطة هذا القانون (إلزام) ، فالأوامر المطلقة تؤكد على أن من الخير الإقدام على فعل شيء أو اجتنابه. ويؤكد «كانط» على أن الأوامر الأخلاقية المطلقة لا تنطبق على الإرادة الإلهية ولا على «الإرادة المقدسة» بوجه عام ؛ فإن فعل «يجب» يكون في هذه الحالة في غير مكانه الصحيح ؛ لأن فعل الإرادة يتفق من تلقاء نفسه اتفاقًا ضروريًا مع القانون ، ولذلك كانت الأوامر المطلقة مجرد صيغ مشكلية – صورية formal وذلك بهدف التعبير عن علاقة القوانين الموضوعية للإرادة بوجه عام بالنقص الذاتي في إرادة هذا الكائن العاقل أو ذاك ، أي في إرادة الإنسان[46].

و «كانط» يقدم لنا ثلاث قواعد للأمر المطلق ، ولكن وقبل أن نتحدث عن هذه القواعد نشير إلى ما كان «كانط» يعنيه بمصطلح «القاعدة» Maxim ؛ فالقاعدة عنده مبدأ

عامًا ، يقف وراء فعل معين ، فنحن لا نعمل على نحو عشوائي ، فنحن نشترع قوانين معينة تملي علينا ما يجب أن نفعله في المواقف المختلفة ، والقاعدة في صورتها الكلية يجب ، فيما يرى «كانط» أن تشتمل على ثلاثة مقومات وهي :

1 – الفعل ؛

2 – المواقف التي نفعل فيها هذا الفعل ؛

3 – الهدف – الغاية التي نبتغيها من وراء أداء هذا الفعل.

والمعنى هنا أننا نسترشد بمبادئ عامة ، ونحن من نشترعها لأنفسنا ، ولم تفرض علينا من سلطة خارجية ، مهما كانت هذه السلطة ، اجتماعية – سياسية – دينية ، وهذه المبادئ توجهنا إلى ما ينبغي أن يكون ، أعني ما ينبغي القيام به في المواقف العينية[47].

فبالرغم من أن الأخلاق تؤدي إلى الدين (ونحن ، في هذه الحالة ندرك أن الله موجود ، والخلود وحرية الإرادة ، هي ثلاث مسلمات للأخلاق) ، ومن ثم فإن الأخلاق لا تستمد من الدين ، وهو ما يترتب عليه رفض المبدأ اللاهوت الذي يقضي بأنك لكي تتسم بالأخلاقية عليك (طاعة الإرادة الإلهية – طاعة الإله) ، وذلك لأننا نعرف أن الله God خير ، إذا عرفنا ما هي «الخيرية» ولكننا إذا عرفنا ذلك ، فأننا لن نكون بحاجة للإله god كأساس لمعرفة ماذا تكون الخيرية[48].

وقد قدم «كانط» هذه القواعد ، في «أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، و «ميتافيزيقا الأخلاق» و «نقد العقل العملي» ويمكننا التعبير عن هذه القواعد الثلاث على النحو التالي :

القاعدة الأولى : «افعل بمقتضى قاعدة يمكنك أن تريدها أن تكون قانونًا عامًا وكليًا. وهذه القاعدة تبين لنا ، المقصود بالكلية universality وصورة هذه الكلية form ، بالإضافة إلى أنها تُعد أفضل دليل للحكم الخلقي ، وذلك لأنها تعكس «وحدة» unity صورة الإرادة. (قاعدة القانون الكلي).

القاعدة الثانية : «عامل كل الكائنات العاقلة باعتبارها غايات في ذاتها ؛ وهذه القاعدة تعكس «مادة» matter الأمر المطلق ، أعني الغاية ، فإن معاملة الكائنات العاقلة باعتبارها غايات في ذاتها تُعد شرطًا محددًا يتعلق بكثرة الغايات وتعددها. (هذه القاعدة مشتقة من القاعدة الأولى).

القاعدة الثالثة : عليك أن تعامل ذاتك دومًا على أنك «مشرع لمملكة الغايات Kingdom of Ends . وهذه القاعدة تقدم لنا (التحديد التام والكامل لكل القواعد).

فإن تشريع المرء ينبغي أن يكون مؤتلفًا مع مملكة الغايات الممكنة وهو ما يعكس كلية totality واكتمال completeness نسق الغايات(49).

ولكن وقبل أن نقوم بالتحليل المنطقي لقواعد الأمر المطلق ، علينا توضيح ما الذي كان «كانط» يعنيه بمصطلح «مملكة الغايات»؟

يعني «كانط» يعني بمملكة الغايات ، اتحاد «الكائنات العاقلة»، وهو اتحاد يعامل كل فرد من أفراده المشتركين معه في الاتجاه ، باعتبارهم «غايات» ولا ينظر إليهم باعتبارهم «أدوات أو وسائل means وهذا الاتحاد يتجسد من خلال قوانين عامة – كلية.

والغايات هي تلك التي يمكن لكل فرد عاقل باعتباره غاية في ذاته ، وأيضًا «كل الغايات الخاصة ، التي تكون لدى الكائنات العاقلة التي تؤلف هذا الاتحاد (اتحاد الغايات) أن يتبناها.

وينتمي المرء إلى مملكة الغايات ، ويُنظر إليه على أنه من أفرادها ، عندما يشرع قوانين كلية ، ويكون ، في الوقت نفسه ، خاضعًا وملتزمًا بهذه القوانين ولعل هذا هو أحد الأسباب التي أدت إلى الفصل بين (السلطة التشريعية) و (السلطة التنفيذية) ، فالمرء ينتمي إلى مملكة الغايات باعتباره «ملكًا» ، وعندما يكون باعتباره مشرعًا ، ليس خاضعًا لإرادة آخرين , وهو الأمر الذي لا يتحقق إلا من وجود «كائن عاقل مستقل» لا يخضع لحاجات أو ضرورات ، وأن يكون متمتعًا بقوة إرادة غير مقيدة ؛ فكل كائن عاقل ينبغي أن يُنظر إليه على أنه مشرع لقانون كلي ، ويمكن أن ينظر إليه باعتباره غاية في ذاته(50).

وهناك علاقة وثيقة بين «مملكات الغايات» و «استقلال الإرادة» ، مملكة الغايات تكون ممكنة لأن التشريع ينتمي لكل الأشخاص باعتبارهم «مُشرعين» ولكن من يعمل وفقًا لقواعد «المناسبة والملائمة» appropriate لا يمكنه أن يكون متأكدًا أن الآخرين سوف يفعلون نفس فعله ، فإن الوجود الفعلي لمملكة الغايات مع الطاعة والالتزام الكامل بالقواعد الغائية والصحيحة يمكن أن يزيد من قيمتها الأصيلة والحقيقية ، وذلك لأن المهم هنا هو «الوسائل – والسبل» التي تنتهجها الكائنات العاقلة في وصف أفعالهم لأنفسهم.

فالأخلاقية هي «علاقة الأفعال باستقلال الإرادة» واستقلال الإرادة يعني التشريع الممكن لقانون كلي وذلك باستخدام قواعد الإرادة ذاتها. وإذا كانت «قواعد الإرادة» متوافقة مع قواعد الاستقلال ، فإن الإرادة ستكون ، عندئذ ، خيرة بالمعنى المطلق absolutely. ولكن الإرادات الأخرى يلزمها أن تخضع وتمتثل للقانون. وهذه الإرادات تتصف بقدر من السمو والعلو ، وذلك لأنها خاضعة لفضيلة تشريعها الذاتي ، بالإضافة إلى أنها تتصف بالكرامة بفضل إمكانية التشريع الكلي وإمكانية خضوعها للقانون ، فإن فعل هؤلاء يكتسب قيمة أخلاقية فقط بسبب أن هذه الأفعال قد تم إنجازها بدافع احترام وتوقير القانون[51].

فالأمر المطلق يبين لي ما هو الفعل الخير الذي يمكنني القيام به ، كما يُصور لي «القاعدة العملية المتعلقة بإرادة لا تبادر بالإقدام على فعل لأنه خير ، إما لأن المسلمات التي تعتقد ، حتى لو كانت تعرف أنه فعل «خيِّر» ، قد تتعارض مع المبادئ الموضوعية لعقلٍ عملي. فالأمر المطلق الذي يعلن أن الفعل في ذاته يكون ضروريًا ضرورة موضوعية إذا كان غير مرتبط بأي مقصد ؛ أي إذا كان مجردًا عن كل هدف آخر ، يصلح لأن يكون ، كما أشرنا «مبدأً ضروريًا عمليًا» apodictic Practical Principle ولكن إذا كان الفعل خير لمجرد أنه وسيلة لتحقيق شيء آخر ، فإن الأمر يكون عندئذ شرطيًا ، فالأمر الشرطي يعبر فحسب عن أن الفعل يكون خيرًا بالقياس إلى مقصد واقعي ، فيكون الأمر هنا «توكيدي – تقريري عملي».

فالمبدأ الذي يحكم الأوامر الشرطية «المحتملة» هو مبدأ (من يبتغي الغاية ينبغي أن يبتغي الوسيلة التي يتوصل بها لتحقيق هذه الغاية) ، وهو مبدأ ، فيما يرى كانط تحليلي analytic إذ يمكن استنباط الوسيلة من الغاية على نحوٍ أولاني a priori ، وقد أطلق «جون ليرد» John Laird على هذه الأوامر الشرطية المحتملة اسم «الأوامر المعتمدة» Subordinate Imperative وأما الأوامر التوكيدية – الإيجابية فتوجد عندما يكون لدينا غايات معينة يمكننا أن نقرر بشأنها أن «الكل – الجميع» يمكنه استهدافها ، ومن ثم فإن القاعدة الشرطية لتحصيل هذه الغايات يمكن تطبيقها على نحو «كلي» ومن هذه القواعد نتبين كيف أن العقل يلعب دورًا محوريًا في مفهوم «كانط» للمبدأ الأخلاقي الأساسي ، وهذا المبدأ يمثل «أمر العقل الذي يُطبق على كل «الكائنات العاقلة» ، فباعتبارنا كائنات عاقلة ،

فإننا نتوجه بهذا الأمر الأخلاقي إلى أنفسنا ، فمشروعية الأمر المطلق الأخلاقية هي مشروعية متجذرة في كونها تعبيرًا عن الإرادة العاقلة الحرة ، والتي تميز (كل الكائنات العاقلة) ؛ فلأن عقل كل شخص هو (المشرع) ، بالإضافة إلى أنه هو الذي يقوم بتنفيذ هذا الأمر الأخلاقي ، فإن لهذا المبدأ «السلطة» عليه ؛ فـ «كانط» هنا يختلف مع «ديڤيد هيوم» ، ولعلها هي من المرات القليلة التي يختلف فيها «كانط» مع «ديڤيد هيوم» ، فـ «ديڤيد هيوم» ، يؤكد على «أنه ليس مما يتناقض مع العقل ، أن أفضل تدمير كل العالم إذا قام أحدهم بإصابة أو إيذاء إصبعي».

وقد قدم لنا «كانط» ثلاثة أنوع من العقل :

1 – العقل الأداتي Instrumental Reason.

2 – العقل المطلق Absolute Reason.

3 – العقل الأخلاقي Moral Reason.

فلدى كل الكائنات العاقلة عقل بالمعنى الأدائي ، والمطلق والأخلاقي الذي يدفعها إلى أن تعمل على نحوٍ أخلاقي ، بمعنى أن العقل هنا هو «الملكة» التي تتيح لنا إمكانية اختيار الأفعال على أساس من المبادئ الأخلاقية ، كما أنه يتيح لنا إمكانية أن نعمل بمقتضى الواجب duty.

ومن هذا نخلص إلى أن الكائنات التي تتميز بالعقل والاستقلال هي فقط التي يُنظر إليها على أنها «الأفراد» التي يتكون منها «المجتمع الأخلاقي» Moral Community ، وأما «مملكة الغايات» فهي «اتحاد كائنات عاقلة مختلفة» في نظام محكوم بالقوانين العامة ، وهي قوانين أخلاقية[52].

ولكن السؤال هنا ، إذا كان «الأمر المطلق» «صوري» formal فهل له محتوى أو مضمون content؟ وإذا كان له ، فهل يمكن الحصول على محتوى ومضمون هذا الأمر المطلق من مجرد النظر في أمر واحد من هذه الأوامر المطلقة؟

إن محتوى ومضمون «الأمر الشرطي» hypothetical ، لا يمكننا الحصول عليه حتى نعرف الهدف أو الغاية التي كان يستهدفها هذا الأمر الشرطي ، ويسعى إلى تحقيقها ؛ ولكن لما كان الأمر المطلق لا يعتمد ، بحالٍ ، على مثل هذه الأهداف وهذه الغايات العملية

، فلا يلزم معلومات إضافية لكي نعطيه مضمونًا ، فهذا الأمر المطلق يتضمن فقط «القانون» ، بالإضافة إلى ضرورة أن تكون القاعدة التي نعمل بمقتضاها متوافقة مع القانون ؛ فالشيء الوحيد الذي ينبغي أن تتوافق معه قاعدتنا هو «كلية القانون» ومن ثمَّ هناك فقط أمر مطلق واحد ، ومحتواه ومضمونه هو (أنه يجب أن نعمل فقط بمقتضى القاعدة التي يجب أن يكون بإمكاننا أن نريدها ، قانونًا كليًا وعامًا.

وهكذا يكون الأمر المطلق الخاص بالواجب هو أن تعمل وكأن قاعدة فعلك تصبح ، خلال إرادتك ، قانونًا كليًا للطبيعة[53].

ولكن ما هو الأساس الذي يقوم عليه هذا الأمر المطلق ؟

إن الأمر المطلق ينبغي أن يسري على كل «الكائنات العاقلة» وفي الوقت نفسه لا ينبغي أن نحاول تأسيس «الأمر المطلق» على «الطبيعة الإنسانية» ، لأن ذلك قد يعطينا «قاعدة» صحيحة Valid بالنسبة لنا ولكنها ، وبرغم ذلك ، ليست (قانونًا) Law.

فإذا كان لدينا قانون يحتكم إليه «الكائنات العاقلة» ، على نحوٍ دائم ، عندما يقيمون أفعالهم بالإشارة إلى «قواعد» يمكن أن يسلموا بإمكانية إن تكون هذه القواعد «قوانين كلية» ، فينبغي أن ترتبط هذه المسلمات ، بصورة أولانية ، بتصور إرادة «كائن عاقل» ، وفي هذه الحالة ، ينظر إلى كل ما هو «تجريبي» على أنه شيء عرضي ، وليس له صلة بهذه القاعدة أو هذا القانون.

فإن أساس الأمر المطلق لا يمكن أن يكون «غاية مادية» أو يرتبط بأي رغبة أو تفضيل» ، فإن قيمة مثل هذه الغاية المادية أو هذا التفضيل ستكون مرتبطة بصورة معينة للوجود ، ومن ثم يمكننا في هذه الحالة الحصول على «أمر شرطي».

فإن كل كائن عاقل ، هو «غاية في ذاته» وليس مرد وسيلة تستخدم بهذه الإرادة أو غيرها. ويُطلق «كانط» على «الكائنات العاقلة» وصف «الأشخاص» ، وذلك عندما يشير إلى هذه الفكرة، والمقارنة هنا بين «الكائنات العاقلة» من جهة و «الكائنات غير العاقلة» من جهة أخرى.

وينبغي أن يكون لكل «كائن عاقل» القيمة المطلقة absolute value (لأنه لو كان يتصف بقيمة نسبية ، أعني باعتباره وسيلة لشيء آخر أو غاية أخرى) ؛ عندئذ لن يكون لدينا ما يتصف بالقيمة المطلقة ، ومن ثم لن يوجد لدينا مبدأ أعلى للفعل ، على الإطلاق.

ومن ثم يمكننا النظر إلى القاعدة التي تنص على أن كل «كائن عاقل» هو «غاية في ذاته» على أنها هي «أساس أو قاعدة الأمر المطلق» ، والسبب في ذلك ، أن «كل الكائنات العاقلة» تنظر إلى وجودها من هذا المنظور ، ومن ثم يمكن اعتبار ذلك مبدأً «موضوعيًا» ، وليس مبدأ «ذاتيًا» وبهذا نكون قد وصلنا إلى «أمر بالفعل» على نحوٍ يقضي بأن يعامل المرء ذاته والآخرين باعتبارهم غايات وليس باعتبارهم مجرد وسائل أو أدوات[54].

المقومات المنطقية لقواعد الأمر المطلق

1 – الصورة :

وتتألف من «كلية» universality هذه القواعد وصياغة القاعدة أو الأمر المطلق ، كان يتم التعبير عنها على النحو التالي:

«يجب اختيار القواعد كما لو كانت قوانين لطبيعة كلية».

2 – الغاية :

والقاعدة هنا تؤكد على أن الكائن العاقل يعد بمقتضى طبيعته غاية ، ومن ثمَّ ، وباعتباره غاية في ذاته يجب عليه الالتزام بكل قاعدة باعتبارها شرطًا يُحدد كل الغايات النسبية.

3 – التحديد التام لكل القواعد :

وذلك بإتباع الصيغة التالية «إن كل القواعد باعتبارها إجراءات تنبع من القانون الذي شرعناه ، هذه القواعد ينبغي أن تكون منسجمة مع «المملكة الممكنة للغايات» باعتبارها «مملكة الطبيعة» ، وهذا التقدم يمكن أن يتحقق خلال المقولات الخاصة بوحدة صورة الإرادة ، أعني كليتها universality وتعددية multiplicity مادتها ومضمونها ، أعني غاياتها وكليتها ، أعني اكتمال ما لديها من نفس الغايات.

4 – أنه من الأفضل لو أننا في الحكم الأخلاقي التزمنا بالمنهج الدقيق ، وتبنينا في حكمنا الأخلاقي القاعدة الكلية الخاصة بالأمر المطلق ، ومن ثم إذا أردنا أن نضمن قبول القانون الخلقي – فإنه من المفيد أن نخضع الفعل للتصورات التي ذكرناها ، وهذا معناه أن نجعل الصياغة الكلية للقانون الخلقي أقرب ما تكون إلى الحدس intuition[55].

الأوامر المطلقة أولانية تأليفية :

والأوامر المطلقة هي ، في الحقيقة ، قضايا «أولانية تأليفية» فهي أولاً «أولانية» لأن «الأخلاقية» لا تستمد من الخبرة ، فهي أسبق منها برغم أن هذه الأخلاقية تنطبق على الخبرة مثلها مثل المبادئ الرياضية التي برغم أولانيتها تنطبق على الخبرة ، فنحن لا نستطيع استنباط الأخلاقية من الخبرة ، أعني على نحو «بعدي» Postoriori ، إذ كيف يكون بإمكاننا معرفة أن فعلاً من الأفعال هو فعل أخلاقي ، إذا لم يكن لدينا بالفعل شيء ما ، أعني شيء ما بداخلنا على نحو أخلاقي قبل الخبرة ، وهو ما يدفعنا على معرفة أن الفعل المعين هو فعل أخلاقي ، ولهذا السبب يرفض «كانط» فكرة «تبجيل وتوقير النماذج» التي نعتبرها نماذجًا مثالية.

وعلى حد قول «كانط» في كتابه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» أنه ليس هناك إساءة يمكن أن تأتي من الإنسان في حق الأخلاقية ، أشد من رغبته في جعلها مستمدة من الأمثلة examples ، ذلك ، لأن كل مثل يُعرض عليّ ، في هذا الشأن يجب أن يصدر عليه الحكم قبل ذلك طبقًا لمبادئ الأخلاقية ، حتى نعرف ما إذا كان مثلاً يمكن أن يكون بمثابة مثل أصلي model ، (أعني أنموذجًا) ، ولكنه لا يمكن أبدًا أن يزودنا في المقام الأول بتصور الأخلاقية ، ويزيد «كانط» فكرته وضوحًا بالحديث عن «السيد المسيح» ، فيؤكد على أنه حتى «السيد المسيح» يجب أولاً أن يقارن بمثلنا الأعلى في الكمال الخلقي قبل أن نقر بأن له هذا الكمال. فالسيد المسيح يقول عن نفسه : كيف تدعونني (وأنا الذي ترونه) خيرًا؟ لا أحد خير أبدًا (نموذج للخير) إلا الله وحده (الذي لا ترونه) ولكن من أين حصلنا على تصور لله لخير أسمى ؟ لقد تم لنا ذلك فقط من فكرة للكمال الخلقي moral perfection ويربطها كانط بتصور إرادة حرة ربطًا لا انفصام له ؛ فإن المحاكاة لا مجال لها في مجال الأخلاق ، والأمثلة تفيد فحسب في التشجيع والتحفيز ، فهذه الأمثلة والنماذج

لا يمكنها أبدًا أن يكون لها حق تنمية أصلها الحقيقي – أعني العقل ويهتدي المرء بالأمثلة[56].

ويترتب على هذا أن أخلاق كانط هي بالضرورة ، أخلاق إرشادية «وتوجيهية» وليست بحال «وصفية» descriptive والأوامر الأخلاقية ، بالإضافة إلى ذلك ، تتصف بأنها «تأليفية» synthetic، وذلك لأن محمولها predicate ، ليس متضمنًا في الموضوع subject (وهي في ذلك ، مثل القضايا الرياضية) ، فقضية 5 + 7 = 12 هي قضية «أولانية» لأن محمولها (5 + 7) غير متضمن في موضوعها (12) ، ومن ثم فهي قضية «تأليفية» ؛ فالموضوع والمحمول لا يستمدان من الخبرة ، ومن ثم فهي «أولانية» فعلى سبيل المثال ، ينبغي عليَّ أن لا أكذب ، «الموضوع» هنا هو : الاتجاه الفاعل ، وهو غير متضمن «ينبغي عدم الكذب» (قاعدة) ، ومن ثم فالأمر المطلق هنا تأليفي ولكنه ، في الوقت نفسه «أولاني» وذلك لأن القواعد الأخلاقية من غير الممكن استنباطها على نحو «بعدي» إذن ، كل الأحكام الخلقية أولانية ، وهذا يعني أنه يجب أن تأتي من داخل الفاعل العاقل ، أعني ينبغي أن تكون نوايا ومقاصد intentions ، ولكنها ، في الوقت ذاته ، تأليفية[57].

ولكن «كانط» يضيف إلى الأوامر الشرطية والمطلقة ، أمرًا ثالثًا ، وهو ما يطلق عليه اسم ، «الأمر الأخلاقي» imperative morality.

و «كانط» يميز الفعل الإرادي بمقتضى هذه المبادئ الثلاثة عن طريق التفاوت في الإلتزام الذي تفرضه هذه المبادئ على الإرادة، ولكي يجعل «كانط» هذا التفاوت ملحوظًا يطلق عليها ثلاثة أسماء بحسب ورودها :

1 – قواعد البراعة rules of skill.

2 – نصائح الفطنة advice of prudence.

3 – قوانين الأخلاق commands (laws) of morality.

ويمكننا النظر إلى هذه القواعد على أنها ليست ، بحالٍ ، نهائية، فإن «باتون» Paton ، وهو واحد من الكانطيين الكبار ، يُشير في كتابه «الأمر المطلق» Categorical

Imperative إلـى خمـس صـياغات ، فنـراه يضـيف إلـى هـذه القواعـد الـثلاث قاعـدتين إضافيتين وهما :

1 – قاعدة قانون الطبيعة الكلي : افعل وكأن قاعدة فعلك يمكن أن تصبح من خلال إرادتك قانون الطبيعة الكلي.

2 – قاعدة الاستقلال : افعل بحيث يمكن للإرادة أن تنظر إلى ذاتها على أنها ، وفي الوقت نفسه ، تشرع قانونًا كليًا بقواعدها الذاتية.

فعدد قواعد الأمر المطلق ليس في الحقيقة ، محددًا بصورة قاطعة ونهائية ، وذلك لأن «كانط» كان يبدأ بالقانون الخلقي باعتباره مبدأً صوريًا واحدًا ، ثم يحاول ، وباستمرار ، جعل معناه أكثر وضوحًا ، أو أن يجعله حدسًا intuition وذلك بتدعيمه بالكثير من الصياغات التي تزيده وضوحًا ، فقد أدرك بحدس عميق الاختلاف بين الأخلاق من جهة و «الإبستمولوجيا» من جهة أخرى ، فإذا كنا في الإبستمولوجيا نبدأ من الحدس الحسي aesthetic intuition (ويهمنا هنا الإشارة على أن «كانط» يستخدم هذا المصطلح ليس باستخدامه الشائع ، ونعني به ، الجمال ، أو علم الجمال ، وإنما يعني ، عندما يتعلق الأمر بالإبستمولوجيا ، الحدس الحسي) ، ثم ينتقل من هذا الحدس الحسم إلى ما هو تصوري conceptual ، فإننا ، في مجال الأخلاق ، نبدأ من مفهوم «القانون الخلقي» ثم ننتقل ، فيما بعد إلى «الحدس» والحساسية sensibility ، ومن ثم ما أن ندرك الحركة أو «النقلة» المميزة في الأخلاق من «المجرد» إلى «العيني»، حتى ندرك أنه لا يوجد أساس للسؤال عن عدد صياغات الأمر المطلق ، فالعدد غير محدد ، كما أن الحساسية متنوعة ومتعددة ، فكانط يؤكد على أن الصياغات الثلاثة هي في جوهرها صياغات متعددة لنفس القانون ، فالاختلاف بين الصياغات ليس «موضوعيًا» وإنما هو اختلاف «ذاتي» ؛ فالقاعدة الأولى قد صيغت في حدود «صورية» خالصة بينما الصياغات الأخرى ، والتي تنبع في الحقيقة ، من الصياغة الأولى ، قد صممت بحيث تجعل فكرة «العقل» أقرب إلى الحدس intuition ؛ فهي أقرب إلى «الشعور» feeling ، فالحركة التي يتبعها «كانط» في تفكيره هي حركة تتوازى مباشرة مع حركة تفكيره في «نقد العقل العملي» ، فنحن نرى أن القانون الخلقي هو ،

ومن حيث المبدأ ، قانونًا صوريًا ، وهو القانون الذي كان يستهدف أن يجد له تعبيرًا في «الحدس» والفرق بين توضيحه بما يلي :

فبينما كان «كانط» في نقد العقل العملي ، مهتمًا بتجريد موضوع «العقل العملي الخالص» أعني مفهوم «الخير good ، كان في «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» ، مهتمًا بجعل مطلب القانون الخلقي في حدود «قواعد الحكم الخلقي» ذات الطابع الحدسي ؛ فقد كان في «نقد العقل العملي» يركز على نتائج وآثار العقل وعلى الغايات التي يشترعها العقل بقدر ما يلتزم بالقانون الخلقي ، بينما حدد نفسه في «أسس مينافيزيقا الأخلاق بعملية تحديد عمل «الحكم الخلقي» ؛ ولكي يتجنب «كانط» حدوث خلط بين ما كان يستهدفه في نقد العقل العملي وما كان يستهدفه في «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» ، قدم لنا تلخيصًا لما قدمه من صياغات مختلفة للأمر المطلق ؛ فإن هذه الصياغات تتضمن وكما أشرنا أربعة عناصر ، هي «الصورة» و «المضمون والمحتوى» ، و «التحديد التام لكل القواعد» وأخيرًا «الحدس»[58].

وفي تعقيب «آلين وود» Alen Wood على هذه القواعد ، يشير إلى أن القاعدة الأولى للقانون الأخلاقي تستهدف توضيح ما اعتبره «كانط» «سيكولوجيا الأخلاق» ، أو «السيكولوجيا الأخلاقية» ، أعني حالة ذهن المرء الذي يفعل على نحو غير أخلاقي immoral ؛ فلو أن شخصًا ما قام بانتهاك واجب من الواجبات ، فإنه لا يريد ، في الحقيقة أن تكون قاعدة فعله قاعدة كلية أو قانونًا كليًا ، طالما أن ذلك من المستحيل بالنسبة لنا ، ولكن «نقيض» هذا هو الذي ينبغي أن يكون قانونًا كليًا أو «قاعدة كلية»، ومن ثم ينبغي أن يتصف أساس الأمر المطلق بأن له قيمة مطلقة باعتباره «قيمة مطلقة» وأن يتصف بالإنسانية humanity ، فالكائنات العاقلة توجد باعتبارها غايات في ذاتها ، وليست مجرد «وسائل» ؛ فعلى المرء في كل أفعاله سواء كان ذلك ، على نحو مباشر ، أعني تجاه ذاته ، أو على نحو غير مباشر ، أعني تجاه الآخرين ، أن ينظر إلى الجميع على أنهم وكما قلنا غايات[59].

و يرى «كانط» أن هناك نوعين من المبادئ التي يمكن أن تتأسس عليها الأخلاقية ، وهما :

1 – المبادئ التجريبية Empirical principles.

2 – المبادئ العقلية Rational principles.

وكانط يعني بالمبادئ التجريبية أمرين :

1 – سعادة المرء الذاتية.

2 – الشعور الخلقي moral feeling.

و «كانط» يرى أن المبادئ التجريبية لا تصلح أساسًا للقوانين الأخلاقية moral laws وذلك لأن هذه الحالات «عرضية» بالنظر إلى «الطبيعة البشرية» ، فسعادة المرء الخاصة ليست بحالٍ موجهًا جيدًا للأخلاقية ؛ فليس هناك علاقة ضرورية بين «خيرية الإنسان» و «أداء هذا الإنسان لما هو «صواب» right ، بالإضافة إلى أن الفطنة prudence قد يُساء استخدامها ؛ ومن ثم فإن استخدام هذين العاملين ؛ سعادة المرء الخاصة والفطنة ، قد يتضمن تأسيس الأخلاق على «الرغبات والنوازع» الذاتية التي تقضي على «سمو الأخلاقية» ، وذلك لأن هذا قد يضع «الرغبات والنوازع» الخاصة بالفضيلة في نفس درجة فئة دوافع ورغبات الرذيلة ، كما يقرر أن «الشعور الخلقي» يعد أفضل من سعادة المرء الخاصة كموجه للأخلاقية ، لأن هذا الشعور الأخلاقي ، يُكرم ويُعلي من شأن الفضيلة لذاتها ، وليس من أجل ما يترتب عليها من نتائج ، و «كانط» في هذا متأثر ، وإلى حد بعيد بأنصار الحاسة الخلقية moral – sence مثل «أنتوني شافتسبري» Anthony Shaftesbury و «فرنسيس هاتشيسون» Francis Hutcheson.

ولكن مشكلة «الشعور الخلقي» أنه «عرضي» و «نسبي» ، فهو يختلف من فرد لآخر ، فهناك بين الأفراد تفاوت في درجات هذا الشعور ، ومن ثمَّ لا يمكن لهذه المبادئ التجريبية أن تقدم لنا معيارًا متسقًا للأخلاقية «الخير – الشر».

«كانط» يعني بالمبدأ العقلي «التصور الأنطولوجي للكمال» ontological conception of perfection ، وبالرغم من تفضيل «كانط» لهذا المبدأ العقلي فإنه يعترف ، وبموضوعية ، أن هذا التصور غير محدد ؛ ومن ثم فإننا لكي نحصل على «أخلاقية محددة ودقيقة» من هذه الفكرة نحتاج لأن نفترض مسبقًا معنى الأخلاقية التي

نفترض أنه ينهض بتفسيرها ، فنحن هنا نضع مقدمًا ما نفترض أننا نبحث عنه ، وما نحن بحاجة إليه ، ولا يكتفي «كانط» بذلك ، وإنما يناقش «المفهوم اللاهوتي» theological concept ، وينتهي إلى أن هذا المفهوم يُعد أكثر سوءًا من المفهوم أو التصور «الأنطولوجي» كموجه للأخلاقية ، والسبب ، فيما يرى «كانط» إننا نفتقر إلى وجود «حدس» intuition يتعلق بهذا المفهوم «اللاهوتي» ، ومن ثم نكون هنا أمام اختيارين:

– أن نستنبط هذا المفهوم من تصورنا الخاص للأخلاقية ، أو – نعتمد على فكرة «المقدس» holly ، ولكننا لو اعتمدنا على الخيار الأخير ، فسوف نصل في النهاية إلى نسق يتناقض ، وعلى نحو مباشر وصريح ، مع الأخلاقية.

وكانط يستهدف من كل هذا التأكيد على فكرة «الكمال» (Completeness) perfection وكيف أنها أفضل من الشعور الخلقي وذلك فيما يتعلق بالتوجيه والإرشاد الخلقي ، لأن مفهوم «الكمال» يشير إلى العقل reason وليس إلى الحساسية Sensibility ، ومن ثم فأن استقلال الإرادة يصبح في النهاية هو الأساس الوحيد للأخلاقية ، بمعنى أن الأخلاق لكي تكون «حقيقية وأصيلة» ونسيج وحدها ، يجب أن يكون لدينا استخدام «تأليفي للعقل العملي الخالص»[60].

وبالرغم من أن «كانط» يميز بين نوعين من الواجبات :

1 – واجبات الأخلاق Duty of Ethics.

2 – واجبات الفضيلة Duty of Virtue.

فلا يوجد سوى واجب واحد فقط ، وهو الواجب الذي تمَّ عرضه صوريًا formal ، أعني تحقيق الأمر المطلق ، وأما واجبات الفضيلة ، فهي واجبات «نوعية» و «محددة» و «مقيدة» وليست مطلقة حيث أنها تظهر فقط أثناء تطبيق الأمر المطلق.

و «كانط» ينبهنا هنا إلى ضرورة عدم الخلط بين :

1 – الأفعال التي تكون صورتها «الذاتية» «الظاهرة» ، مطابقة للقانون الأخلاقي ، ولكنها ، في حقيقتها ، مدفوعة بحب الذات.

2 – الأفعال التي تؤدي نتيجة الشعور بالواجب وتوقير هذا الواجب.

وقد تكون الصورة «البرانية» و الظاهرة للأفعال الأولى مثل صورة النوع الثاني ، ولكن لا يترتب على ذلك خلع أية قيمة أخلاقية «أصيلة» على هذا النوع من الأفعال.

ولكننا نرى ، كيف أن «كانط» لم ينص على أن لا يصاحب الفعل الأخلاقي بالرضى والحبور ، وإنما يؤكد ، فقط ، على ضرورة أن لا يخضع الإنسان لدوافع الحساسية ، وأن يستمد منها فقط دوافع الفعل (فالمعيار الوحيد للأخلاقية أن تكون الدوافع إليها مطابقة لفكرة الواجب مطابقة أصيلة ، فنراه يؤكد على أن الفعل لا يكون له قيمة أخلاقية إذا كان مدفوعًا بكل من الرغبة وتوقير القانون الأخلاقي على نحو يكفي أيًا منها بذاته لإتيان الفعل ، فالرغبة قد تؤدي إلى أن نتصرف على نحو خاطئ ، مهما كانت في ذاتها رغبة سامية ، فحب شخصٍ ما أو الانحياز لجماعة ما ، قد يؤدي إلى تعزيز مصالحهم على حساب الآخرين أو قد يدفعنا نحو التصرف على أنحاء سيئة أخلاقيًا morally[61].

وأما فيما يتعلق بواجب الفضيلة Duty of Virtue فيقدم لنا «كانط» ما أطلق عليه المبادئ العامة لمذهب الفضيلة الخاصة ، وهي على النحو التالي :

المبدأ الأول : أنه بالنسبة لأي واجب ، يُوجد فقط أساس واحد للالتزام obligation ، ولكن في حالة أن يؤدي هذا إلى وجود دليلين وأكثر لواجبٍ من الواجبات ، فإن هذا يُعد دليلاً على :

1 – إما أن المرء لم يجد بعد الدليل الصحيح right الذي يدفعه إلى أداء هذا الواجب ؛

2 – أو أنه خلط بين واجبات مختلفة بالنظر إلى الواجب المستهدف والذي عليه القيام به.

فبالنسبة لأي دليل أخلاقي ، باعتباره دليلاً أخلاقيًا وفلسفيًا ، يمكن فقط استنباطه عن طريق المعرفة العقلية من تصورات ، وليس عن طريق «بناء تصورات أو تجهيز تصورات» ؛ فالدليل الأخلاقي والفلسفي يختلف عن التصورات الرياضية ، حيث تسمح هذه التصورات بكثرة من الأدلة ، والبراهين لنفس القضية الرياضية المطروحة للبحث ، وذلك لأنه من الممكن في «الحدس الأولاني» a priori intuition أن يوجد «طرق ومسائل عديدة»

لتحديد خصائص وكيفيات الموضوع الرياضي وكلها تنتهي إلى نفس الأسس أو القاعدة التي انطلقنا منها.

«فمن الخطأ فلسفيًا أن نعتمد على كثرة من الأدلة وذلك فيما يتعلق بقضية أخلاقية واحدة ، وذلك لأن هذا يعكس ، وبوضوح ، حالة من الخداع والحيلة والنفاق».

المبدأ الثاني : أن التمييز بين الفضيلة والرذيلة لا يمكن بحالٍ النظر إليه على أنه تمييز يتعلق بالدرجة degree التي تنتج عن «كيفية» quality محددة ، أعني علاقة هذه «الكيفية» بالقانون ، ومن ثم فإن تمييز أرسطو للفضيلة باعتبارها وسطًا بين رذيلتين ، هو في الحقيقة ، تمييز خاطئ ؛ فالفضيلة لها قاعدتها الخاصة والمتميزة وللرذيلة قاعدتها الخاصة والمتميزة ، وقاعدة الأولى تتناقض مع قاعدته الثانية.

المبدأ الثالث : لا يجب تحديد الواجبات الأخلاقية بالنظر إلى قدرة الإنسان على إنجاز القانون الذي يُعزى للإنسان ، وإنما العكس هو الصحيح ، أعني يجب تحديد قدرة الإنسان الأخلاقية بالاعتماد على القانون الذي يأمر ، وبصورة مطلقة Categorically ، ومن ثم طبقًا لمعرفتنا العقلية التي ينبغي على الإنسان أن يضعها في اعتباره ، (أعني فكرة الإنسانية Humanity ، وليس وفقًا للمعرفة التجريبية التي لدينا عن الناس).

ويمكننا أن نوجز هنا هذه المبادئ الثلاثة والخاصة بالتناول العلمي لمذهب الفضيلة في الأفكار التالية ، وهي أفكار تتناقض مع المعطيات القديمة :

1 – أن هناك فضيلة واحدة ورذيلة واحدة ؛

2 – أن الفضيلة وسطٌ بين رذيلتين ؛

3 – أن الفضيلة مثل الكياسة والفطنة يمكن تعلمها من الخبرة.

ويزيد «كانط» إلى هذه المبادئ الثلاثة بعض الشروط اللازمة للفضيلة ، وأهمها شرطين وهما :

1 – الشرط الأول : التحكم الذاتي Governing oneself :

فإذا كانت الفضيلة تعتمد على «الحرية الجوانية» ، فإنها تتضمن أمرًا إيجابيًا للإنسان ، أعني أن يقوم باستحضار كل إمكانياته وميوله ، ويضعها تحت سيطرة العقل وهيمنته ، ومن ثمّ ينهض بالتحكم في ذاته ، وتوجيه هذه الذات ، وهو ما يُؤدي ، في النهاية إلى أن

يَحول الإنسان بينه وبين خضوعه لمشاعره وعواطفه وميوله ، وهو ما يُطلق عليه «كانط» «واجب الأباثيا» The Duty of Apathy ؛ فبدون سيطرة العقل على زمام الحكم ، فإن هذه المشاعر والعواطف سيكون لها الكلمة الأولى والأخيرة ، وسوف يضع الإنسان نفسه تحت هيمنتها[62].

ويُميز «كانط» بين «مذهب الفضيلة» من جهة ، ومذهب الحق right من جهة أخرى ، ويرى أن هذا التمييز يتأسس عليه تصنيف كل المذاهب الأخلاقية وأن هذا التمييز يقوم على مفهوم الحرية ، ويظهر هنا تمييز «كانط» بين :

1 – الواجبات الخاصة بالحرية «البرانية» inner Freedom وهي الواجبات الخاصة بالفضيلة ، فعلى كل من يتناول «قضية الفضيلة» أن يعرض لهذه الحرية «الجوانية» باعتبارها الشرط الضروري لكل واجبات الفضيلة ، على النحو الذي يكون فيه تناول الوعي أو الضمير باعتباره الشرط اللازم والضروري لكل الواجبات باعتبارها كذلك.

الشرط الثاني : والفضيلة تفترض ، وعلى نحوٍ ضروري ، فكرة «الأباثيا» Apathy ، ولكن منظورًا إليها على أنها قوة و «فعالية». فـ «كانط» يقدم معنى جديد لمصطلح (الأباثيا) يتناقض مع ما كان سائدًا عنه في الفلسفة اليونانية ، ويرى «كانط» أن هذه «الكلمة» قد أحاطت بها السيرة السيئة المستهجنة ، وذلك بالنظر إليها على أنها تعني نقص الإحساس وعدم الاكتراث الذاتي ، وذلك بالنظر إلى الموضوعات التي نختارها ، فقد نُظر إليها على أنها تعني الضعف ، ولكن «كانط» يرى أنه من الممكن منع هذا الفهم السيئ والخاطئ عن هذا المصطلح ، وذلك عن طريق ما اصطلح عليه باسم «الأباثيا الخلقية» Moral Apathy ، وذلك تمييزًا لها من «عدم الاكتراث وعدم الاهتمام». وذلك لأنه في حالات الأباثيا الخلقية ، نجد أن المشاعر والانفعالات التي تنبثق عن الانطباعات الحسية تفقد تأثيرها على الشعور الخلقي، وذلك لأن احترام القانون وتوقيره أكثر قوة وفعالية مقارنة بكل هذه المشاعر والانفعالات. فالفضيلة تُعبر ، فيما يرى «كانط» عن قوة الإرادة الخلقية وبرغم ذلك ، فإن هذا التعبير لا يستوعب كل معاني «الفضيلة» وذلك لأن هذه القدرة ، تميز أيضًا «كائن يتجاوز الإنسان «كائن مقدس» holy ، وهو الكائن الذي لا توجد بشأنه أية معوقات تعوق «قانون إرادته» ، والذي يفعل كل شيء على نحو سار ومبهج في اتساق مع هذا

«القانون». ومن ثم فإن الفضيلة هي القدرة الأخلاقية لإرادة الإنسان وذلك في إنجازه لواجبه فهي الدافع الخلقي ، و «الحافز الخلقي» وذلك بقدر ما يجعل الإنسان من ذاته سلطة تنفيذ القانون.

ولكن الفضيلة ذاتها ، ليست واجبًا ، وذلك لأنها لو كانت كذلك، فسوف تجعل صاحبها تحت إلزام أداء واجبات ضرورية ، وبالأحرى أنها «تأمر» بالإضافة إلى أنها (تصاحب ما تأمر به بالدافع الأخلاقي) ، وهو القيد الذي يتفق مع قوانين الحرية الجوانية inner ، ولأن هذا القيد لا يمكن مقاومته أو التصدي له فإن القدرة ضرورية ولازمة وذلك بالقدر الذي يمكننا فقط أن نقدره ونُقيمه بالنظر إلى ضخامة العوائق التي يخلقها الإنسان ويفرضها من خلال ما يوجد لديه من ميول ، ومن ثمَّ فإن الرذائل والتي تمثل نتائج هذه الميول ، تعد متناقضة مع القانون ، فهي «الأعداء» monsters ، ومن ثمَّ فأن هذه القدرة الأخلاقية مثل الشجاعة ؛ تمثل أعظم شرف ، بل هي الشرف الوحيد الذي يمكن أن يفوز به الإنسان في هذه الحرب. بالإضافة إلى ذلك يمكننا أن نُطلق عليه أيضًا ، وبالمعنى الدقيق ، وصف «الحكمة العملية» طالما أنها تجعل الغاية النهائية final end ، لوجود الإنسان على هذه الأرض هي هذه «الحكمة العملية». والإنسان باتصافه بهذه الحكمة يصبح فيما يرى «كانط» حرًا وملكًا king ، وثري ، كما يتمتع بالصحة والعافية wellness ، بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن يتعرض لأية خسارة نتيجة لحظ أو صدفة أو قدر ، طالما «أنه ملك نفسه وذاته» (فالإنسان الفاضل لا يمكن أن يخسر فضيلته).

فعندما ننظر في الفضيلة ، في صورتها الأتم ، فأنها تقدم ليس باعتبار أن الإنسان يحوز هذه الفضيلة وإنما العكس هو الصحيح ، أعني أن الفضيلة تبدو وكأنها هي التي تملك الإنسان وذلك لأنه في الحالة الأولى ، فأن الأمر يبدو وكأن الإنسان لا يزال لديه اختيار (وهو اختبار يوحي بضرورة وجود فضيلة إضافية لكي يختار فضيلة يُفضلها بالنظر إلى «الخيرات المطروحة أمامه» ؛ فأن يفكر المرء في فضائل عديدة ، وهو الأمر الذي يفعله بالضرورة ن لا يُعبر إلا عن التفكير في أهداف أخلاقية عديدة تتوجه إليها الإرادة بفعل مبدأ واحد للفضيلة ، وأيضًا بالنظر إلى الرذائل المضافة ، والتعبير الذي يُشخص هذه الحالة يمكن أن يُطلق عليه وصف «الوسيلة أو «الأداة الإستطيقية» aesthetic device ، وهو

تعبير يشير إلى «الحاسة الخلقية» moral sense ، ومن ثم فأن ما نطلق عليه وصف «استيطقا الأخلاق» ليس ، في الحقيقة ، جزءًا من ميتافيزيقا الأخلاق، فلا يزال ، فيما يرى «كانط» يعبر عن «تمثيل ذاتي» subjective presentation لهذه الميتافيزيقا ، وهو تمثيل يجعل المشاعر التي تصاحب القوة المحددة – المقيدة والخاصة بالقانون الخلقي (مثل الاستياء والخوف) ، وهي الأشياء التي تجعل النفور الخلقي والاستهجان الخلقي ، أشياءً يمكن إدراكها ، الإحساس بها ، وهذه المشاعر تجعل من الممكن إدراك فعالية القانون الخلقي ، من أجل الحصول على «أفضل المنبهات أو المثيرات التي يمكن إدراكها».

فالتأثيرات والمنبهات تنتمي دومًا إلى الحساسية sensibility، بغض النظر عن نوع الموضوع الذي أثار هذه التأثيرات أو هذه المنبهات ، فأن القوة الحقيقية التي تتميز بها الفضيلة هي «الذهن الهادئ – المطمئن» Tranquil Mind. والذي يتمتع ، بالحسم والعزم الشديد والذي يستهدف وضع قانون الفضيلة موضع التنفيذ والذي يستهدف وضع قانون الفضيلة موضع التنفيذ والممارسة ، وهذه الحالة تُعبر عن حالة «الصحة» health في الحياة الأخلاقية ، بينما يعد التأثير أو المنبه، حتى لو كان قد أثير بفعل التفكير ، فيما هو خير ، فأنه وبرغم ذلك ، تأثير عابر ، فهو مجرد ظاهرة برَّاقة تستحوذ على المرء.

والفضيلة دومًا في تقدم progress ، ولكن ، وبرغم ذلك ، فهي دومًا تبدأ من جديد from the beginning فهي في تطور دائم ومستمر ، وإذا نُظر إليها ، موضوعيًا ، فهي تُعبر عن «مثال ideal» كما أنه من غير الممكن تحقيقها ، والوصول إليها ، unattainable ، وبرغم ذلك ، نحن نتطلع إليها ونصبو إليها باعتبارها واجبًا ، ولأنها دومًا تبدأ من البداية فأن لها قاعدة ذاتية ، في الطبيعة البشرية ، التي تتأثر وتنفعل بالميول والأهداف التي لا يمكن قط أن تستقر فيها الفضيلة في سلام وطمأنينة مع قواعدها التي تم تبنيها ، وإذا لم ترتفع الطبيعة البشرية إلى هذا المقام فأن الفضيلة ، وبلاشك ، ستتلاشى.

ويقارن «كانط» بين القواعد الأخلاقية من جهة وقواعد التقنية «من جهة أخرى» ويؤكد على أن القواعد الأخلاقية لا يمكن أن تتأسس على «العادة» Habit ، وإنما على العكس ، لأنه إذا حدث وأصبحت «الفضيلة» عادة ، فإن المرء سوف يخسر «الحرية» التي تميز الفعل الذي يكون قد تمَّ فعله بدافع الواجب ، وليس بدافع العادة والتعود[63].

ولعل حديث «كانط» عن كيف أن الفضيلة مثال ideal ، كما لا يمكن الحصول عليها والإمساك بها يتردد ، فيما بعد ، عند «لودڤيج فتجنشتين Wittenstein ، وذلك في رسالته المنطقية – الفلسفية» وذلك في الفقرة (6.41) ، حيث نراه يؤكد على أن «معنى العالم يجب أن يكون خارج العالم ، وأن كل شيء في العالم موجود كما هو ويحدث على النحو الذي يحدث عليه ، ولا يُوجد في العالم قيمة، وإذا كانت هناك قيمة فلن يكون لها قيمة. وإذا كان هناك قيمة ذات قيمة ، وجب أن تكون خارج نطاق ما يحدث ، وذلك لأن كل ما يحدث أو يكون على نحو ما فهو «عرضي» ، وما يجعلها غير عرضية لا يمكن أن يكون موجودًا في العالم ، وإلا أصبح هذا الشيء مرة أخرى عرضيًا : أنه يجب أن يكون خارج عن العالم.

البعد المادي material في واجبات الفضيلة			
الواجب الجواني للفضيلة	(1) غايتي والتي هي في الوقت نفسه واجبي (ويعبر هذا عن «كمالي» perfection الخاص)	(2) غاية الآخرين ، أعني تعزيزها والذي يُعد ، في الوقت نفسه واجبي. (وهذا يُعبر عن سعادة الآخرين)	الواجب الخارجي البراني للفضيلة
	(3) للقانون Law ، الذي يُعد في الوقت نفسه «نزوعًا» والذي يُعد. وهو التحديد الذي تتأسس عليه مشروعية Legality كل تحديد حر للإرادة.	(4) الغاية التي تُعد ، في الوقت نفسه «نزوعًا» والذي يُعد. التحديد الذي تتأسس عليه أخلاقية morality كل تحديد حر للإرادة.	
البعد الصوري formal لواجبات الفضيلة[64]			

ثلاثية العقل والإرادة والسعادة

ومن الأخطاء الشائعة عن نظرية كانط الأخلاقية أن مبدأ «الواجب من أجل الواجب» يؤدي بالضرورة إلى الظن بأن نظريته لا تفسح مجالاً لقيمة السعادة ولكننا نرى ، وخلافًا لذلك ، أن «كانط» لم ينكر «قيمة السعادة» برغم أنه اعتبرها «خيرًا مشروطًا» ؛ فوجود الإرادة الخيرة – الطيبة يجعل من الخير ، بل ومن الواجب ، أن نكون سعداء.

فأن تأمين المرء لسعادته «واجب» (على الأقل بطريقة غير مباشرة) لأن عدم رضى المرء عن حاله قد يكون إغراءً له على انتهاك واجباته ؛ ولكننا حتى لو صرفنا النظر ، في هذا المقام ، عن فكرة «الواجب» ، فسنجد أن الناس جميعًا يتملكهم نزوع باطن بالغ القوة

نحو السعادة ، وذلك لأن جميع الميول تتحد في هذه الفكرة بالذات وحدة كلية ، غير أن القاعدة التي تُوصي بالسعادة تكون في أغلب الأحيان بحيث تلحق ضررًا كبيرًا ببعض الميول ، بحيث يخفق الإنسان في أن يُؤلف لنفسه تصورًا دقيقًا ومؤكدًا عن المجموع الذي يتألف من إشباع هذه الميول ، وهو ما يُطلق عليه اسم «السعادة» ، ولهذا فليس من المثير للدهشة أن نجد امرءًا ذواقة يقبل بمحض إرادته على الاستمتاع بطعام ما كما يختار الألم الذي سيترتب عليه لأنه لم يشأ أن يُفوت على نفسه متعة اللحظة الراهنة انتظارًا لأمل قد يكون خاطئًا عن السعادة التي تكمن في الصحة.

«فأن القانون هو الذي ينبغي أن يأمره بالعمل على تحصيل سعادته ، لا عن ميل ، بل عن إحساس بالواجب ، وهنا فقط يكون لمسلكه قيمة أخلاقية حقيقية»(65).

وعلى هذا النحو ، علينا ، وبالضرورة ، أن نفهم ما ورد في الكتاب المقدس من أمر بأن نحب جارنا حتى لو كان عدونا ، فلا يمكن أن يصدر إلينا أمرًا بأن نشعر feel بالحب نحو شخصٍ ما ؛ فالحب لا يوصى به ولا يمكن التوصية بأن نفضل prefer شخص ما على آخر ، فهناك ، فيما يرى «كانط» نوعين من الحب :

1 – الحب العملي practical love ، و «كانط» يقصد بهذا الحب ، الحب القار في الإرادة وفي مبادئ العقل.

2 – الحب الباثولوجي Pathological love ، و «كانط» يقصد بهذا الحب ، الحب الموجود في الاتجاه الذي تتبناه مشاعر المرء وتتجه إليه عواطفه ومشاعره.

و «كانط» يستخدم هذا المصطلح ، وكما يرى «جوناثان بينيت» Jonathan Bennett ، مترجم كتاب «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» ، على أنه يُشير إلى الحالة التي يوجد فيها الشخص ، وهو مصطلح مشتق من اليونانية Pathos ، والتي تُشير إلى ما يحدث للمرء ، دون أن يكون هناك إشارة إلى عدم السواء أو الجنوح.

وما يُريد «كانط» التأكيد عليه ، وذلك فيما يرى «عبدالغفار مكاوي» في ترجمته العربية لأسس ميتافيزيقا الأخلاق ، أن الحب أمر يتصل بالعاطفة ، وليس بالإرادة ، ولا يمكنني أن أحب لأنني أريد الحب ، وأقل من ذلك أن أحب لأن من واجبي أن أفعل ذلك (إذ لا يمكن أن أُكره على الحب). ويترتب على ذلك أن الواجب الذي يفرض الحب أمرٌ يتنافى

مع العقل ، ولكن الإحسان amor benevotentia يمكن باعتباره فعلاً من أفعال السلوك كما يخضع لقانون الواجب ، فإذا قيل ينبغي عليك أن تحب جارك كما تحب نفسك فليس معنى ذلك أنه ينبغي عليك أن تحب مباشرة «في المحل الأول» وأن عليك عن طريق هذا الحب أن تفعل الخير (في المحل الثاني) ، بل معناه : قدِّم الخير لجارك ، وسوف يولد هذا الفعل الخير في نفسك حب الناس (بحيث يُصبح استعدادًا يجعلك تميل إلى فعل الخير بوجه عام) [66].

ويؤكد «كانط» على أنه كلما انصرف «العقل» المستنير إلى تحصيل المتعة في الحياة والسعادة ، ابتعد عن الرضى الحقيقي. وهذا هو السبب في أن الكثير من الناس ، وبالأخص أولئك الذين حصلوا على أكثر قدر من التجربة والخبرة في ممارسة العقل يتولد لديهم قدرًا معينًا من «الميزولوجيا» Misologot ، أعني من الكراهية للعقل والاستدلال ، وذلك لأنهم بعد أن يحسبوا حساب كل المزايا التي جنوها يجدون أنهم حملوا أنفسهم من التعب والشقاء والمعاناة أضعاف ما جنوه من السعادة ، وأنهم يشعرون نحو هذه الفئة الغالبة من الناس التي تُسلم قيادها إلى الغريزة الطبيعية وحدها ولا تسمح للعقل بأن يؤثر تأثيرًا كثيرًا على ما تأتي وما تدع من أفعال، بلون من الحسد والغيرة.

فالعقل ، فيما يرى كانط ، لا تصلح صلاحية كافية لقيادة الإرادة قيادة رشيدة إلى ما تسعى إليه من موضوعات وإلى إرضاء جميع حاجاتنا ، وفي المقابل نجد أنَّ الغريزة الطبيعية المفطورة أقدر من العقل على تحقيق هذا الغرض. ويرى «كانط» أن على العقل الاتجاه إلى بعث إرادة خيرة فينا لا تكون وسيلة لتحقيق غاية من الغايات بل تكون إرادة خيرة في ذاتها ، ومن أجل هذا كان وجود العقل ، برغم ذلك ، أمرًا تقتضيه الضرورة المطلقة : فالعقل يخطئ الغاية منه إذا حصر وظيفته في تأمين السعادة للإنسان ، وهو ما يبرهن على أن للعقل عند «كانط» وظيفة أخرى ، تهدف إلى تحقيق غاية أسمى من الرضى والسعادة[67].

فالإرادة الخيرة ، الطيبة ، هي الشرط الضروري واللازم لكي يكون الإنسان جديرًا بالسعادة ومستحقًا لها

(So it seems that without a good will one can not be worthy of being happy)

ويرى «كانط» أن السعادة هدف لجميع الكائنات العاقلة «بقدر ما تنطبق الأوامر الأخلاقية على هذه الكائنات» ، وأن هذا الهدف لا يتوفر لدى الكائنات العاقلة من جهة الإمكان فقط بل يتوفر لديها على نحوٍ مؤكد ، فأن الأمر الأخلاقي الشرطي الذي يمثل الضرورة العملية للفعل بوصفه وسيلة لبلوغ السعادة هو أمر توكيدي. ولا يجوز، فيما يرى «كانط» أن نتصوره كما لو كان مجرد أمر ضروري لا غنى عنه لتحقيق مقصد غير مؤكد وممكن فحسب ، بل ينبغي أن نُعبر عن ضرورته لتحقيق مقصد يستطيع المرء أن يفترض وجوده على نحوٍ يقيني و «قبلي» a priori عند كل إنسان ، لأنه جزءٌ من كيانه وطبيعته ، وفي استطاعتنا أن نطلق على براعة الإنسان في اختيار الوسائل المؤدية إلى القدر الأعظم من سعادته اسم «الفطنة – الكياسة» prudence ؟ وهكذا يكون الأمر الأخلاقي المتعلق باختيار الوسائل المؤدية إلى تحقيق سعادتنا أمرًا شرطيًا على الدوام ، وعندئذ لا يأمر بالفعل بصورة مطلقة absolute ، وإنما بوصفه وسيلة لتحقيق مقصد آخر فحسب.

ولكي نفهم استخدام «كانط» لمفهوم السعادة ، يجب أن نبدأ بالنظر في مفهوم «الخير الأعلى»[68] Summum bonum وهو هنا «السعادة» في ارتباطها «بالفضيلة» ولكن قد يكون من المهم هنا أن نشير إلى أن البعض يعبر عن الارتباط بين «السعادة» و «الفضيلة» بمصطلح آخر ونعني به «وحدة الاثنين» ، وذلك كما عند H. Jones. في كتابه «كانط ومبدأ الشخصية» Kant's principle of personality وأيضًا لدى (بيك L. W. Beck) في تعليقه على كتاب «نقد العقل العملي» ، و «باتون H. Paton» في كتابه عن «الأمر المطلق» Categorical Imperative فهؤلاء يستخدمون مصطلح «الخير الكامل» complete good كتعبير عن «الخير الأعلى» ، والهدف من المصطلح هو «التأليف» بالمعنى المنطقي بين الحدين «السعادة والفضيلة». وبغض النظر عن المصطلحات ، فأن الشيء الذي نستهدف التأكيد عليه هنا هو أن «الفضيلة» و «السعادة» ، يساويان معًا «الخير الأعلى أو الأقصى» فمهما كان استخدامنا ؛ فأن هناك علاقة مفترضة بين هذين المفهومين (السعادة والفضيلة) ، ولكننا نرى من جانبنا ، أن «كانط» نفسه لم يفهم العلاقة بين الحدين على هذا النحو الذي عبَّر عنه «جونز ، وباتون ، وبيك» وغيرهم ممن اهتموا بفلسفة كانط الأخلاقية ، فالعلاقة بينهما ليست «وحدة» unity ، وإنما

هي «تأليف» Synthetic بالمعنى المنطقي ، لأن الفضيلة ، و «السعادة» تصوران مختلفان وجديدان ، ومن ثمَّ يُعد «التأليف المنطقي» هنا هو «الأكثر تعبيرًا عن علاقتهما»(69).

ولكن ماذا عن سعادة الآخرين ؟

لما كان بحكم ماهية الطبيعية البشرية القارة فيها الرغبة في السعادة واستهداف هذه السعادة ، بمعنى «رضى المرء عن ذاته» ،وذلك بالقدر الذي يكون لدى المرء يقين بدوام هذه السعادة ، عندئذ تكون هذه السعادة ليست فقط غاية وإنما أيضًا واجب ، ومع ذلك نجد أن البعض يميزون بين صورتين من صور السعادة».

1 – السعادة الخلقية moral happeness : وهي السعادة التي تتألف من رضى المرء عن ذاته وعن سلوكه الخلقي ، ومن ثم رضى المرء عن ما يفعله.

2 – السعادة الطبيعية natural happeness . وهي السعادة التي تتأسس على رضى المرء على ما تمنحه له الطبيعة من نعم وهبات ، ومن ثم ما يستمتع به من منح الطبيعة وليس من ذاته(70).

ويُشير «كانط» إلى أن الشعور المصاحب للسعادة الأخلاقية هو شعور يندرج تحت مقولة «الكمال» perfection وذلك لأن المرء الذي يُقال عنه أنه يشعر بالسعادة لأنه يشعر بالاستقامة ورجاحة الرأي ، فأنه ، في الحقيقة يحوز بالفعل «الكمال» ؛ هذا الكمال الذي يُعد «غاية» وأيضًا «واجب» ؛ عندئذ يجب أن تكون سعادة الآخرين، أعني ، غاية هؤلاء ، هي ، وفي الوقت نفسه ، «غايتي» من حيث ما يعتبرونه منتميًا لسعادتهم ، ولكن المشكلة هنا ، وذلك فيما يرى «كانط» ، أن هناك احتمالاً بأن أقوم برفض الكثير من الأشياء التي يظن هؤلاء الآخرين أنها تجعلهم سعداء ، ولا أرى أنا ذلك ، وبالقدر الذي لا يكون لديهم الحق في مطالبتي بهذه الأشياء باعتبارها تخصهم ، وعندئذ نجد أن الإلزام obligation بالاهتمام بسعادتي «الخاصة – الطبيعية» قد وُضع في تنافس مع هذه الغاية ، بالإضافة إلى أن غايتي الطبيعية التي هي فحسب مجرد غاية ذاتية subjective جعلت من واجبي «غاية موضوعية objective end أعني الانتقال من المستوى «الذاتي» إلى المستوى «الموضوعي».

وفي المقابل ، فأن الألم والحاجة والعوز مغريات الخروج على «واجب المرء» و «الجنوح على هذا الواجب وتجاوزه ومن ثمَّ من الممكن أن يكون الرخاء والقوة والصحة والوجود «الصالح» أو الوجود في حالة الرفاة ، هي حالات تنجح في كبح وكف الألم والعوز والمعاناة ، كما يمكن النظر إليها على أنها الغايات التي هي ، في الوقت نفسه واجبات ، ومن ثمَّ على المرء واجب تعزيز وتدعيم سعادته وليس فقط تعزيز سعادة الآخرين، وبالرغم من ذلك لن تكون الغاية هنا هي ، سعادة المرء وإنما أخلاقيته ، وأن السعادة هنا ستكون مجرد وسيلة لإزاحة العوائق والعقبات التي تعترض أخلاقيته وتحول دون تحقيق هذه الأخلاقية المبتغاة ، فهي وسيلة «مبررة ومسموح بها Permitted طالما لا يوجد أحد له «الحق» right في مطالبتي بأن أضحى بغاياتي إذا كانت هذه الغايات أخلاقية ومشروعه ، فأن استهداف الرخاء أو الرفاة لذاتها ليس واجبًا مباشرًا ، ولكن يمكن اعتبارها واجبات غير مباشرة ، أعني أنهما سيكونان بمثابة «حائط صد ضد الفقر أو العوز» الذي سيكون إغراءً ضخمًا للوقوع في الآثام والرذيلة ، وفي حالة كهذه لن تكون سعادتي هي الغاية ، وإنما ستكون الغاية هنا هي فقط حفظ «كمالي الأخلاقي» وصون هذا الكمال الأخلاقي moral integrity الذي يعد «غايتي» وفي الوقت نفسه ، واجبي.

ولكن ما الذي كان «كانط» يعنيه بالكمال أو التكامل الخلقي؟[71]

يشير «كانط» إلى أن هذا المفهوم قد تعرض للكثير من إساءة التفسير والفهم.

1 – فقد فهم «الكمال» ، في بعض الأحيان ، على أنه مفهوم يخص «الفلسفة الترنسندنتالية» ، بمعنى أنه تصور يشير إلى «الكلية» totality ، أعني عملية ضم عناصر شيء ما بحيث تؤلف في النهاية شيئًا من الأشياء أو كيانًا من الكيانات ، و «كانط» يرى أن هذا الكمال يمكن وصفه بأنه كمال كمي quantitative أو كمال مادي material ، وأن هذا الكمال الكلي للشيء يمكن فقط أن يكون واحدًا فقط ، وذلك لأن «الكلية» التي تخص شيئًا ما أو كيانًا ما هي «كلية» واحدة فقط.

2 – كما فُهم من هذا المفهوم على أنه ينتمي لفكرة «الغائية» Teleological ، أعني أنه يشير إلى «ائتلاف» كيفيات شيء من الأشياء ، وأن هذا الائتلاف موجهًا من «غايات» ends ، بمعنى أن هذه الغايات هي التي توجه هذا الائتلاف ، ويصف «كانط»

هذا الكمال بأنه «الكمال الكيفي» qualitative perfection أو «الكمال الصوري» formal perfectin ، وفي هذا الكمال ، وخلافًا للكمال الكمي أو المادي ، يمكن أن نجد عددًا من الكمالات الكيفية.

فعندما يقال أن الكمال في ذاته يُعد واجبًا على الإنسان القيام به، وأن عليه أن يجعل هذا الكمال غاية على الإنسان أن يستهدفها «وبعبارة أدق نقول إن على الإنسانية استهدافها ، وفي هذه الحالة ينبغي أن يتجسد هذا الكمال في أعمال deeds هذا الإنسان ، وليس في مجرد الهبات والنعم gifts التي ورثها من الطبيعة ، وفي هذه الحالة لن يكون واجبًا : فواجب الكمال ينبغي أن يتأسس على تعزيز وتدعيم قدراته وإمكانياته ، (أو في ميوله ونوازعه الطبيعية التي كان قد تميز بها مسبقًا) ، والتي يأتي في مقدمتها «الفهم» understanding وهذه الإمكانية ، أعني قدرة وإمكانية التصورات ، وأن على هذه التصورات ، بحكم ماهيتها ، أن تتآذر من أجل أداء الواجب ، وفي الوقت نفسه ، فأن هذا الواجب ، وهو ما يشير إليه كانط بمصطلح «الهيئة الأخلاقية للعقل» بمعنى إرضاء كل متطلبات العقل»[72]. ولكن ما هي هذه المتطلبات ؟

1 – على الإنسان واجب النهوض والتسامي بذاته من حالة التدني «غير المقبولة» ، أو ما يمكن أن يُطلق عليه «الحالة الخام» والخاصة بطبيعته الأصلية ، أعني الخروج من حالة «الحيوانية» quood actum وأن يحدث هذا على نحو تدريجي وداعم ، متجهًا في مسيرته نحو «الإنسانية» ، وهي الحالة التي يكون فيها الإنسان قادرًا على أن يشترع لنفسه غاياته ، فعلى الإنسان ، فيما يرى «كانط» واجب التخلص من جهالته ، وذلك عن طريق «التعليم» ، وأن يقوم بنفسه بتصحيح أخطائه وتصويبها ، وفي هذه الحالة لا يقوم العقل العملي فقط بتوجيه المرء وتزويده بالمشورة counselling بأن يفعل على هذا النحو المستهدف ، أعني التعامل مع هذا الواجب باعتباره وسيلة لتحقيق أهدافه البعيدة ، ومن المنظور الخلقي يقوم العقل العملي «بتوجيه الأمر بصورة مطلقة بالإضافة إلى أنه يجعل هذه الغاية واجبه الذي عليه النهوض به ، عندئذ يكون الإنسان جديرًا بالإنسانية الكامنة والقارة فيه.

2 – على الإنسان في هذه الحالة واجب تعزيز وتدعيم إرادته حتى يرتفع بها إلى «الخُلق» الفاضل في أكثر صورة نقاءً أو صفاءً ، وليس هذا فقط وإنما يصبح القانون القار فيه حالة من النزوع الذي يتحكم في أفعاله التي تأتلف مع الواجب وتنسجم معه ، بالإضافة إلى أنه يُطيع القانون انطلاقًا من الواجب ، فهذا النزوع أو هذا الميل هو ما يُطلق عليه «كانط» وصف «الكمال العملي الأخلاقي» ، وهو قارٌ في المرء ؛ فهو «كمالٌ جواني» ، «كامن» ومستقر في الإنسان ، ولأنه الشعور والإحساس الذي يضعه مانح القانون في ممارسات الإنسان وقدرته على الفعل وفقًا لإرادته ، فأن «كانط» يُطلق عليه ، وكما أشرنا من قبل ، «الشعور الخلقي» moral feeling ، ولكن هذا الشعور برغم وضوحه يُساء فهمه ، بل أن هذا الشعور قد يسبق العقل ، وقد يتغاضى عن حكم العقل ، وبرغم كل هذا يظل هذا الشعور الخلقي صورة من صور «الكمال الخلقي» moral perfection الذي يحدد به الإنسان كل غاية خاصة ، وهي غاية ، تعد في الوقت نفسه واجبًا.

وهذا «الكمال الخلقي» يُعد منبعًا لا ينضب للكثير من القيم ، وتأتي قيمة الإحسان charity في مقدمة هذه القيم ، وذلك لارتباطها ارتباطًا وثيقًا ، ليس فقط بسعادة من يقوم بالإحسان ، وإنما أيضًا ، وكما يؤكد «كانط» بسعادة (من يستقبل هذا الإحسان) ، ولكن «كانط» يضع لهذا الإحسان شروطًا لكي تكون له القيمة الأخلاقية الحقيقية والجدير بها ، ويأتي في مقدمة هذه الشروط أن لا يكون هذا الإحسان عن ميل أو هوى ، وأن يكون الدافع إليه هو فقط «الشعور بالواجب»[73].

فالإحسان ، حينما استطاع الإنسان واجب ، وهناك بعض النفوس التي بلغ بها العطف مبلغًا يجعلها تجد المتعة الباطنة والجوانية في إشاعة السرور حولها واللذة في إسعاد الآخرين طالما كان فعلها ليس نتيجة غرور أو أثرة ، و «كانط» يشير هنا إلى أن مثل هذا الفعل ، برغم مطابقته للواجب وجدارته بالثناء ، لا ينطوي على قيمة أخلاقية ، بل يصاحب ميولاً أخرى مثل الميل للشرف الذي إذا أسعده الحظ فصادف ما يتفق مع المصلحة العامة أو الواجب ، ومع ما يكون مجلبة للشرف ، فقد استحق الثناء ، وإن لم يستحق التقدير ، ذلك أن المسلمة هنا ينقصها المضمون الأخلاقي ، أعني أن تؤدي هذه الأفعال لاعن ميل بل عن شعور بالواجب ، فلو فرضنا أن وجدان صديق ، بنى الإنسان ، حاصرته سحب الهموم

الذاتية التي تقضي على كل مشاركة وجدانية في أقدار الآخرين ، وأنه لا يزال ، برغم ذلك قادرًا على تقديم الخير للآخرين من المعذبين في الأرض فإنه قد شُغل بشقائه الشخصي ، فلم يُعد شقاء الآخرين يحرك وجدانه ، وأنه على هذه الحال التي لا تؤثر عليه فيها ميل «يستطيع أن ينزع ذاته من هذا الجمود وأن يؤدي الفعل عن شعور بالواجب فحسب ، مجردًا عن كل ميل ، عندئذ فقط يكون لهذا الفعل قيمته الأخلاقية الحقيقية «فلو أن الطبيعة وضعت في قلب هذا الإنسان قليلاً من المشاركة الوجدانية ، ولو كان (وهو الإنسان الأمين) ، بارد المزاج ، عديم الاكتراث لآلام غيره من الناس ، ربما لأنه هو نفسه قد رزق من الصبر والعزم ما يواجه به آلامه وما يجعله يفترض وجودها عند غيره من الناس أو على مطالبته بأن يكون لديه مثلها ، أقول إذا شاءت الطبيعة ألا تجعل مثل هذا الإنسان ، صديقًا محبًا للبشر ، فهل يعدم مثل هذا الإنسان أن يجد نفسه المصدر الذي يجعله يعطي نفسه قيمة أعلى بكثير من القيمة التي يمكن أن تكون لمزاج خيِّر بطبيعته؟ بلى ! إن القيمة التي نخلعها على الشخصية «الطبع» ، وهي القيمة التي لا يضارعها في سموها قيمة أخرى ، تظهر على وجه الخصوص في هذا المجال ؛ أعني أن تحسن الإحسان عن شعور بالواجب فقط ، وليس بحالٍ عن ميل[74].

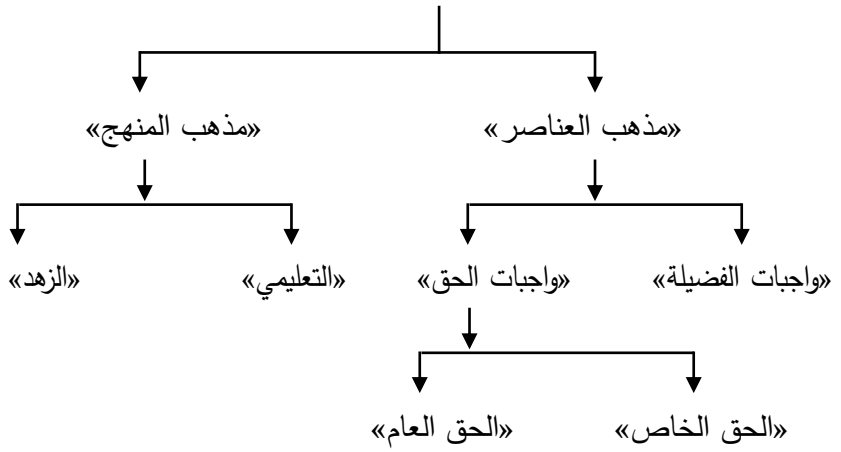
فإن قيمة «الميل الأخلاقي الخير تتأسس على حقيقة أن هذا الميل يجعل من صاحبه مشرعًا كليًا ، ثم أنه يربط صاحبه بمملكة الغايات ، وهي العضوية التي تتطابق مع طبيعته باعتبارها غاية في ذاتها ، فالكائن المستقل يشرع لنفسه ولكل البشر ، ويلتزم فقط بالقوانين التي قام هو نفسه بتشريعها. ولأنه لا يوجد ثمة شيء يتصف بالقيمة إلا ما قام بتشريعه ، فإن قيمة القانون ذاته يجب أن تكون «غير مشروطة» كما لا يمكن مقارنتها بغيرها ، فهي «الكرامة» dignity ، ومن ثم يجب أن يتصف بقيمة الاحترام respect ، أعني احترام القانون وتوقيره ، ومن ثمَّ فأن الاستقلال autonomy يُعد ، في الحقيقة هو أساس (سمو وكرامة الطبع الإنساني).

ولكل شيء «سعر» و «ثمن» أو «كرامة» ، والسعر أو الثمن شيء يرتبط بسعر السوق market price و «التبادل» (وذلك إذا كان له علاقة بالحاجات الإنسانية والميول والصور المختلفة من النزوع ولكن هناك صورة من «السعر أو الثمن» ، يمكننا أن نطلق

عليها السعر الانفعالي – العاطفي – المؤثر ، وذلك إذا كان يتفق مع مزاجنا وميولنا ، دون نظر إلى أية حاجة ، ويترتب على ذلك أنه إذا كان للشيء سعر أو ثمن ، عندئذ سيكون هناك بديلاً عنه وتعويض له.

ولكن «الكرامة» قيمة أصيلة ، وإذا كان لشيء ما كرامة فليس له عندئذ بديل ، ويشير «كانط» إلى أن للبراعة والكد والإتقان سعر في السوق ، market ، بينما الذكاء والفطنة والخيال هي أشياء لها سعر عاطفي – وجداني ، وفي المقابل نجد أن قيم الوفاء بالعهد ، والحفاظ على الوعد ، والأريحية القائمة على «مبادئ وليس على الغريزة ، هي قيم ليس لها بدائل ، فأن قيمة هذه الأشياء توجد في «ميول» و «اتجاهات ذهنية» تتجاوزها ، ولا توجد في آثارها أو أي فوائد أو منافع يمكن أن تنتج عن ممارساتها[75].

تقسيم الأخلاق باعتبارها نسقًا من الواجبات والحقوق



وهذا التخطيط لا يتضمن فقط مكونات المذهب العلمي للأخلاق ، وإنما يتضمن «الصورة الهيكلية – التنظيمية – البنائية» ، وتجدر الإشارة هنا إلى أن تقسيم «الحق الطبيعي» لا يمكن أن يكون تقسيمًا بين «حق طبيعي» natural right و «حق اجتماعي» social right وإنما يجب أن يكون بين «الحق الطبيعي» و «الحق المدني» civil right ، وذلك لأن الحق الطبيعي يطلق عليه «حق خاص» private ، والحق المدني يطلق عليه «الحق العام» public وذلك لأن حالة الطبيعة state of nature لا تتعارض مع «الاجتماعي» ، وإنما تتعارض مع الشرط «المدني» ، طالما كان من الممكن ، بل ومن المؤكد أن يوجد «مجتمع في حالة الطبيعة» ولكن لا يوجد مجتمع مدني في حالة الطبيعة (فالمجتمع المدني يؤمن ما يخصك أو ما يخص الآخرين بالقانون العام) وهذا هو السبب في أن الحق في حالة الطبيعة يطلق عليه «حق خاص» private right.

وبالرغم من أن «واجبات الفضيلة» و «واجبات الحق» يندرجان تحت مذهب واحد ، وهو المذهب الذي أطلق عليه كانط ، مذهب العناصر Doctrine of Elements ، إلا أن «كانط» يميز بينهما ؛ فواجبات الحق official euros تستلزم وجود مشرع خارجي يضع القوانين ، بينما لا نجد مثل هذا المشرع الخارجي في «واجبات الفضيلة» duties of official virtue ، لأن هذه الواجبات تعمل وفقًا لغاية ، وهذه الغاية ، تكون ، في الوقت نفسه واجبًا.

ويطرح «كانط» السؤال عن السبب الذي من أجله نطلق على مذهب الأخلاق ، وصف «مذهب الواجبات» ولا نطلق عليه أيضًا مذهب الحقوق ، حتى في حالة أن تشير «الحقوق» إلى «واجبات» ، والسبب في هذا ، وكما يرى «كانط» أننا نعرف حريتنا ، وهي التي تنطلق منها كل القوانين الأخلاقية ، وليس هذا فقط بل وكل الحقوق أيضًا ، وذلك فقط من خلال الأمر الأخلاقي moral imperative وهذا الأمر ، في حقيقته ، قضية تأمر بواجب ، وهو الواجب الذي يضع الآخرين تحت هذا الإلزام الخلقي[76].

ويقدم لنا «كانط» بعد ذلك تصنيفين :

- التصنيف العام للحقوق General Division of Rights.
- التصنيف العام للواجبات General Division of duties.

وبالنسبة لتصنيف الحقوق ، يشير إلى أن هناك نوعين من الحقوق:

– الحق الطبيعي Natural Right ، وهو الحق الذي يتأسس على مبادئ أولانية.

– الحق الوضعي «القانوني» ، وهو الحق الذي يستمد من إرادة المشرع.

ولكن «كانط» يقدم ، بالإضافة إلى ذلك تقسيمًا آخر للحقوق ، يصفه بالتقسيم الأعلى ، وهو يشير إلى القدرات والإمكانيات الخلقية، moral ، باعتبارها قاعدة قانونية ملزمة للآخرين ، والحقوق هنا تنقسم إلى :

– حق فطري Innate Right : وهو الحق الذي يتميز به كل «إنسان» بحكم الطبيعة ، وهو حق مستقل تمامًا عن أي فعل أو إجراء يمكنه تأسيس حق.

– حق مكتسب acquired right ، وهو الحق الذي شرع من أجل الشيء الذي اكتسبه من أجله.

فما يُعد «فطريًا» بالنسبة لي أو للآخرين ، يمكن أن نطلق عليه «الحق الجواني – الأصيل» internally بينما الحق المكتسب سواء كان لي أو لك ، يجب أن يكون دومًا حقًا مكتسبًا ، أي لا يمكن تحويله إلى حق فطري(77).

تقسيم الواجبات وفقًا لعلاقة القانون Law بالواجب

والواجبات هنا تنقسم إلى نوعين :

– الواجبات الكاملة Perfect Duty.

– الواجبات غير الكاملة Imperfect Duty.

«الواجب الكامل»				
الواجب تجاه الذات	(1) حق الإنسانية في شخصنا	(واجب الحق)	(2) حق الإنسان	الواجب تجاه الآخرين
	(3) غاية الإنسانية في شخصنا	(واجب الفضيلة)	(4) غاية الإنسان	
«الواجب غير الكامل»				

ويشير هذا إلى العلاقة بين «الذوات» وذلك فيما يتعلق بعلاقة «الحق» right بالواجب duty ، ويمكن النظر إلى هذه العلاقة بوسائل متنوعة ومتعددة.

فالواجبات «الكاملة» ، هي تلك الواجبات التي علينا الالتزام بها «طول الوقت» ، مثل «لا تقتل» «لا تلحق أذى بالآخرين» ، بينما «الواجبات» غير الكاملة فهي تلك الواجبات التي علينا الالتزام بها بقدر الإمكان ، ولكن ليس من المتوقع أن نقوم بها دومًا وفي كل الأوقات، «الحب ، الصبر ، الإحسان» إلخ.

ويمكننا أن نزيد الموضوع إيضاحًا ؛ فنقول إن «الواجبات الكاملة» هي في حقيقتها ، واجبات «العدالة» Justice ، وتوصف بأنها واجبات «سلبية» negative بمعنى أنها تتطلب منا أن لا نقدم على أداء أنماط أو أنواع معينة من الأفعال ، كما أنه من الممكن إنجازها ، ولكن باتباع سبل معينة للغاية ، فالقاعدة التي تقضي بأن علينا واجبًا كاملاً بأن لا نرتكب جريمة القتل هي قاعدة تعبر عن «واجب كامل» ومعناه أن لا يجب ، وفي كل الأحيان ، أن نرتكب جريمة القتل.

ويقصد «كانط» بالواجبات غير الكاملة «الواجبات الإيجابية» positive ، بمعنى أنها الواجبات التي تلزمنا ، في بعض الأحيان ، بالقيام بأنماط وأنواع معينة من الأفعال ؛ فالقاعدة الخلقية التي تقضي بمساعدة الآخرين الذين هم في حاجة إلى هذه المساعدة تعبر عن واجب «غير كامل» ، حيث أنها تقضي بأن علينا ، في ظروف معينة ، تقديم هذه المساعدة ، وذلك عندما لا يتناقص الواجب ، مساعدة الآخرين ، مع ما علينا من واجبات كاملة.

	الواجبات الكاملة	الواجبات غير الكاملة
الواجبات تجاه الآخرين	قل الصدق ، لا تخلف موعدًا أو تخون عهدًا ، لا تسرق ، لا تقتل ، (من الواجب أن لا نفعل بمقتضى قاعدة تنص على استخدام الآخرين باعتبارهم مجرد وسائل)	قدم المساعدة للآخرين الذين هم في حاجة إلى مساعدة غيرهم ، و (لكن حاجات الناس ومطالبهم متعددة ومتنوعة ، وغالبًا ما تكون متناقضة ، ومن ثم فإننا لا نستطيع تقديم المساعدة لكل الناس (وبعبارة أخرى ، أن نفعل بمقتضى بعض القواعد التي تعزز وتدعم غايات الآخرين ، فواجبات المرء تجاه ذاته والخاصة بغاية الإنسان في
الواجبات تجاه النفس تطوير وتعزيز ما تتمتع به	عدم الإقدام على الانتحار أو أية صورة من صور تدمير الذات.	

النفس من مواهب وقدرات		شخصنا هي ، من ثم ، واجبات غير كاملة.

ولكن عندما نقوم بالخروج على الواجب «سواء كان هذا الواجب، واجب كامل ، أو واجب «غير كامل» ، فإننا ، وفي هذه الحالة لا نستهدف تحقيق «كلية القاعدة التي أخذنا بها في هذا الخروج أو هذا الانتهاك ، فأن ما قمنا به إنما يُعد ، «استثناءً للقاعدة المقابلة أو المضادة» ، وهي القاعدة التي يمكن جعلها قاعدة كلية ، ونحن إنما نفعل ذلك ، انطلاقًا من «إرادة تأثرت بنزوع أو رغبة أو هوى» ، ومثل هذه الإرادة يمكن أن تقف في تناقض مع الإرادة التي تعمل ، وبصورة كلية ، وفقًا لقانون العقل[78].

التقسيم طبقًا لعلاقة «ذات subject تفرض واجبًا على ذات ، وهذه الذات تخضع لإلزام obligation

(1) العلاقة في حدود حقوق أناس، تجاه «كائنات» ليس لديها حقوق، وليس علينا ، من ثم ، واجبات. ↓ وهذه العلاقة تمثل فئة فارغة – null class ، ذلك لأنها عن كائنات تفتقر إلى العقل ، ومن ثم فهي علاقة لا تلزمنا ، ولا يمكننا من خلالها أن نرتبط أو نتعهد أو نلتزم.	(2) العلاقة في حدود حقوق أناس، نحو آخرين ، لهم حقوق وعليهم من ثم واجبات. ↓ فئة فيها أفراد (ما صدق) وذلك لأنها تفترض علاقة بشر ببشر آخرين.
(3) العلاقة في حدود حقوق بشر، نحو كائنات عليها فقط واجبات وليس لها حقوق. ↓	(4) العلاقة في حدود حقوق بشر، نحو كائنات لها حقوق وليس عليها واجبات «الله». ↓

وهذه العلاقة تمثل فئة فارغة – null class ، وذلك لأن هؤلاء البشر بدون شخصية personality.	وهذه العلاقة تمثل فئة فارغة ، على الأقل في الفلسفة لأن مثل هذا الكيان ليس موضوعًا لخبرة ممكنة.

يتضح من هذه المصفوفة أن رقم (2) فقط هو الذي نجد فيه علاقة حقيقية وواقعية real بين الحق right من جهة والواجب duty وذلك من جهة أخرى ، وأما السبب في أن رقم (4) يخلو من هذه العلاقة ، هو أن الواجب هنا يمكن اعتباره «واجبًا» ترانستدنتالية Transcendental duty ، أعني أنه واجب لا يوجد بشأنه علاقة تطابق مع ذات خارجية تفرض واجبًا ، ومن ثم فالعلاقة هنا هي فقط «صورة مثالية» ideal من وجهة نظر «نظرية» Theoretical ، أعني علاقة «بكيان فكري» Gedankending ، فنحن الذين نقوم بتكوين أو ببناء make مفهوم هذا الكائن ، ولكن هذا المفهوم ، برغم ذلك ، ليس مفهومًا فارغًا ، وإنما هو ، في الحقيقة ، مفهومًا مثمرًا في الإشارة لذواتنا ، وقواعد الأخلاقية «الجوانية» ومن ثم للغرض العملي الجواني ، وذلك بالقدر الذي يكون فيه «كل واجبنا القار فينا ، أعني الذي يمكننا القيام به وإنجازه ، قائمًا فقط في هذه العلاقة التي يمكن فقط أن تكون موضوعًا للتفكير [79].

ثالوث «الواجب» «الحق» «الفضيلة»

ويقدم لنا «كانط» مقارنة بين «الواجبات الأخلاقية» و «واجبات الحق والفضيلة»، وينتهي إلى أن الواجبات الأولى تتميز بأنها ذات إلزام واسع المدى ، بينما الواجبات الثانية بأنها ذات إلزام محدود المدى والنطاق.

ويفسر لنا «كانط» ماذا يعني بهذه المقارنة ، بقوله أنه إذا كان «القانون» يصف لنا فقط «قاعدة» maxim الأفعال ولا يصف الأفعال ذاتها ، فإن هذا يُعد دلالة على أن القانون يتيح إمكانية للاختيار الحر في متابعة القانون وطاعته والإذعان له ، مما يعني أن القانون لا يمكنه أن يُحدد ، وبدقة ، الأسلوب أو «النهج» الذي على المرء إتباعه وهذا من جهة و «الكيفية التي على المرء الالتزام بها وذلك فيما يتعلق بالغاية التي هي في الوقت نفسه واجب وهذا من جهة أخرى ، ولكن «كانط» يحذر هنا من خطأ يمكننا الوقوع فيه ، وذلك فيما يتعلق بالواجب الواسع المدى ، وهو السماح بالاستثناء من «قاعدة الأفعال» ،

ويؤكد ، في المقابل ، على أن المسموح به هنا ، هو تحديد قاعدة ما للواجب ، بقاعدة أخرى خاصة ، أيضًا بالواجب «أعني استبدال واجب بواجب آخر» ؛ على سبيل المثال «حب الجيران وهو واجب عام» بدلاً من «حب الوالدين» ، وهنا يكون قد تمَّ بالفعل توسيع مجال ممارسة الفضيلة ، ولكن يترتب على ذلك ، أنه كلما كان الواجب أكثر اتساعًا ، كلما كان أكثر في عدم الاكتمال imperfect ، وذلك فيما يتعلق بالإلزام الملقى على عاتق المرء ، أعني الالتزام بأفعال معينة ، وأنه كلما كان الإلزام أقرب إلى الواجب المحدد النطاق ، أعني «واجبات الحق» فأن قاعدة الاتفاق والإذعان للواجب (الأوسع مدى) ، وذلك في ميوله واتجاهاته ، عندئذ يتصف فعله بدرجة أكبر من الكمال ، أعني أن فعله يصبح ، هنا ، فعلاً فاضلاً virtuous action .

ويترتب على ذلك أن «الواجب غير الكاملة» imperfect duties هي فحسب «واجبات الفضيلة» duties of virtue.

ومن ثمَّ فإن إنجازها يُعد «فضيلة» merit , meritum ولكن الإخفاق في إنجاز هذه الواجبات لا يُعد في ذاته «مستحقًا للوم ولكنه يُعد ، فحسب ، «قصورًا في القيمة الأخلاقية» إلا إذا تبنى الشخص «مبدأ عدم الاحترام والإذعان» لمثل هذه الواجبات ، ولكن «ماري جريجور» Mary Gregor مترجمة كتابه «ميتافيزيقا الأخلاق» إلى الإنجليزية ، تعقب على هذا الإخفاق بأنه «انتهاك» أو أنه «صورة من صور تجاوز هذه الواجبات ؛ فأن انتهاك واجب الفضيلة يُعد إخفاقًا وفشلاً في تبني قاعدة الغاية التي هي في الوقت نفسه واجبًا ، ويرى «كانط» أن الحالة الأولى ، وهي حالة الإنجاز ، تعبر عن «قوة الإصرار والحسم والعزم لدى المرء ، وهو ما نصفه بأنه «فضيلة (virtus) virtue ، وأما حالة الضعف ، وهي حالة الإخفاق في الإنجاز ، فإنها ليست ، في المقام الأول ، رذيلة «vitium» vice بقدر ما هي «نقص في الفضيلة واحتياج إليها want of virtue ، أعني الافتقار إلى «العزم الخلقي» و «كانط» يزيد الأمر وضوحًا فيشير إلى أن كلمة Tugend والتي تعني فضيلة virtue ، إنما هي مشتقة من كلمة taugent «أعني الملائم لشخص ما ، ومن ثم فأن كلمة imtugend وتعني «الافتقار إلى الفضيلة» ، وهي مشتقة من zu nichts taugen ، والتي تعني «غير الصالح لشيء» ، ومن ثم فأن كل فعل يناهض ويناقض

الواجب ، هو فعل نصفه بأنه تعدى (paccatum) transgression ، ولكن في حالة أن يصبح التعدي والتجاوز مبدأ ، فأن أفضل وصف لهذا الفعل أنه إثم ورذيلة vice «vitium».

وإذا كانت جدارة المرء واستحقاقه في علاقته بالآخرين وذلك بهدف تعزيز وتدعيم ما يدركه «كل الناس باعتباره غايتهم الطبيعية ، حيث يجعل هذا المرء سعادتهم هي سعادته ، فأن هذه الجدارة وهذا الاستحقاق يمكن أن نطلق عليه الجدارة والاستحقاق» ، «الحق واللطيف والجميل» ، se et merit ، وذلك لأن الوعي بهذا الاستحقاق وهذه الجدارة يؤديان إلى ما يمكن أن نطلق عليه «المتعة الأخلاقية» moral enjoyment وهي المتعة التي يميل الإنسان ، بتأثير من التعاطف الوجداني sympathy ، إلى تعميق الشعور والفرح والبهجة لها ، وفي المقابل نجد أن ما نطلق عليه «الاستحقاق المر» bitter merit وهو الذي ينتج عن قيام المرء بتعزيز حياة الآخرين وإسعادهم حتى عندما يخفقون في إدراك هذا التعزيز ، باعتباره كذلك ، (وذلك عندما لا يقوم هؤلاء بتقدير هذا التعزيز الذي يقوم به هذا المرء من أجلهم وهذا من جهة الإضافة إلى نكرانهم الجميل والفضل ، وهذا من جهة أخرى ، فإن ما ينتج عن هذا الاستحقاق المر هو «رضى المرء عن ذاته» بالرغم من أن الاستحقاق في هذه الحالة ، برغم مرارته هو الاستحقاق «الأعظم» greater[80].

التقسيم العام لواجبات «الحق» Rights

ويقسم «كانط» هذه الواجبات إلى ثلاثة واجبات :

1 – «كن إنسانًا شريفًا وأمينًا» (honest vive) ويتألف «الشرف الحق» من (honestus lividica) من التأكيد على قيمة المرء في علاقته بآخرين ، وهو الواجب الذي يعبر عنه «كانط» بالصيغة التالية :

«لا تجعل من نفسك مجرد وسيلة للآخرين ، وإنما اجعل نفسك أيضًا غاية لهم» ، وهذا الواجب سوف يتم تفسيره باعتباره إلزامًا وواجبًا» حق الإنسانية في شخصيتنا. (Lex iusti).

2 – لا تسيء إلى أي امرءٍ (neminem laede) حتى إذا اضطرت من أجل تجنب ذلك ، أن تتوقف عن التفاعل مع الآخرين بل وليس هذا فقط ، بل تنأى بنفسك عن (كل المجتمع) Lex Luridica.

3 – وإذا لم يكن في استطاعتك التوقف عن التعامل مع الآخرين فعليك بالإنخراط في مجتمع يمكن أن يقوم فيه كل فرد بالحفاظ على حقيقته وطبيعته ، وبعبارة أخرى «الدخول في الحالة التي يكون فيها من الممكن تأمين ما يخص المرء ضد تعدي أي شخص آخر Lex iustitae.

ويضيف «كانط» أن هذه القواعد الثلاث تصلح في الوقت نفسه لتكون مبادئ لتقسيم واجبات الحق إلى :

1 – واجبات جوانية Internal.

2 – واجبات برانية External.

بالإضافة إلى الواجبات التي تتضمن اشتقاق مبادئ الواجبات البرانية من الواجبات الجوانية ، وذلك باستخدام التصنيف (بمعنى أن تقييم الواجبات «الجوانية» هي «المقولة الأكبر والأعلى والتي تندرج تحتها الواجبات البرانية»[81].

ونظرية «كانط» الأخلاقية تستوجب منا عرض وجهة نظره في العقاب punishment ، ولو بإيجاز ، وكما هو معروف ، هناك نظريتين في تفسير العقاب ، النظرية الأولى وهي النظرية التي تتبنى «العقاب بالقصاص» Retribution، بينما تتبنى النظرية الثانية التفسير النفعي للعقاب utilitarianism.

و «كانط» يبدأ نظريته بالسؤال عن السبب الذي يدفع الإنسان إلى ارتكاب الشر وفعل ما هو سيء ، وهي الأفعال التي تستوجب العقاب؟

والحجة التي يقدمها «كانط» لوجود الشر يمكن تلخيصها في الأسباب التالية :

1 – في وجود التنوع والتعقيد الشديد في الظروف والأحوال يقوم الإنسان بأداء أفعال تتناقض مع القانون الأخلاقي ، أو يقوم بوعي بأداء أفعالٍ «غير أخلاقية».

2 – أن الأفعال تنتج عن تأثير العلل «البرانية» و «العملية» وذلك من خلال الاتجاهات المحددة سلفًا والتي تحدد كيف تؤثر هذه العلل «البرانية» في أفعال معينة ذاتية خاصة.

3 – أن لدى الإنسان «اتجاه خلقي» مسبق لاستهداف الخيرات الطبيعية والاجتماعية ، ولكنها ، في الغالب تخضع للاتجاهات غير الأخلاقية.

4 – أن القانون الخلقي ، بالضرورة ، غير مشروط ، ومن ثمَّ يتطلب التزامًا مستقرًا – ثابتًا – خالصًا.

5 – وهكذا يتحدد السلوك الإنساني بتأثير أولانية الدوافع غير الخلقية على الدوافع والميول الخلقية.

6 – أن سلوك الإنسان العملي ، والشخصية ، يعبران عن تجاوزهما لحرية الاختيار.

7 – ومن ثم فأن الناس ، في هذه الحالة ، يتسمون بالشر الأخلاقي moral evil.

ويوضح «كانط» فكرته ، في النص التالي :

«لنفترض أننا نواجه موقفًا يكون فيه تحرير القاتل من العقاب سيؤدي إلى تجنب اشتعال ثورة دموية ، فهل يجب علينا في هذا الموقف إجراء استثناء من القاعدة ؟ ويجيب «كانط» على سؤاله بأنه إذا ضاعت العدالة ، فلن يكون هناك قيمة للبشر الذين يعيشون على الأرض ؛ فمن الأفضل أن تحدث الثورة الدموية بسبب تحقيقنا للعدالة ، وأن هذا أفضل من تراخينا في تحقيق العدالة. فالنتائج ليست بذات قيمة ، كما أنها ليست بذات صلة في هذا السياق ، حتى في الحالات الحرجة كتلك التي أشرنا إليها. فالقصاص ليس بحالٍ انتقامًا، وإنما هو روح العدالة وماهيتها[82].

فمهما كان السوء أو الخطأ غير المستحق وغير الضروري الذي أوقعته على آخر ، فإنك تكون قد أوقعته على ذاتك ، فإذا أوقعت أذى على آخر ، فإنك تكون بهذا قد أوقعته على نفسك ، وإذا سرقت شيئًا من شخص ما ، فإنك تكون قد سرقت من ذاتك ، وإذا قتلته تكون قد قتلت نفسك ، فكل قاتل ، بمعنى كل من يأمر بالقتل أو يوصي به ، أو يشارك فيه ، يجب أن يعاني الموت ، فلو كنت قاتلاً فليس لديك حق الحياة.

ولكن الجدير بالذكر أن نجد بعض فلاسفة النفعية الكبار ، مثل «جيرمي بنتام» و «جون ستيوارت مل» ينحازون إلى نظرية «القصاص» ولعلنا نتذكر كيف أن بنتام هو الذي «سك» مصطلح الوجود Deontology في فلسفة الأخلاق ، وأما عن جون ستيوارت مل فنراه يصرح «بأنني أعترف بأنه قد ظهر لي أن حرمان المجرم من الحياة التي دلل هو نفسه على أنها عديمة القيمة «بلا معنى» إنما يعني ضرورة حذف هذا المجرم وشطبه من قائمة البشر والإنسانية ، ومن قائمة الأحياء. وهذا الحرمان هو الأسلوب الأمثل والذي يستطيع المجتمع من خلاله أن يخلع على هذه الجريمة الشنعاء النتائج والآثار القانونية والتي من أجل سلامة الحياة ، يكون من الضروري أن نخلعها على هذه الجريمة.

فالقتلة لا يستحقون عقابًا قاسيًا وشديدًا يتناسب مع الفعل السيئ، وإنما هم لا يستحقون العيش والحياة على الإطلاق ، فما يستحقه المرء يتعادل مع ما قام به من فعل.

وفي مقابل نظرية «كانط» يمكننا أن نطرح نظرية في العقاب ، لا تنحاز إلى نظرية بعينها ، وإنما تستهدف تقديم ما يمكن أن تطلق عليه النظرية الكلية holism ، أو النظرية التأليفية في العقاب.

وهي نظرية تستهدف «تأليف» أهداف قانونية متعددة ومتنوعة في نظرية واحدة متسقة ، فالتوافق في هذه النظرية هو أهداف قانونية تتعلق بالعقاب موجودة في نظريات مختلفة خاصة بالعقاب ، وهي أهداف يمكن أن تكون متوافقة ومؤتلفة في إطار موحد ، والهدف الذي تستهدفه هذه النظرية هو بيان كيف أن هذا «التأليف» ممكن وضروري.

فالعقاب يتضمن عنصر «القصاص» و «الردع» و «التأهيل» والإصلاح ، فالعقاب تهديد يستخدم القانون كأداة ردع ، بالإضافة إلى أنه يعيد المجرم إلى صوابه ، ويقوم بإصلاحه وتهذيبه ، وكل هذه المحددات المختلفة تعد هي أساس العقاب ؛ وذلك لأن كل من هذه المحددات يُعد مكونًا هامًا وضروريًا ، فالقصاص ، والردع والتأهيل عناصر ومقومات ليست متعارضة أو متناقضة ، برغم اختلافها ، فهي مكونات لنظرية «كلية» في العقاب ، وهي النظرية التي تقوم بنسج هذه العوامل في «نسيج» كلي واحد.

وقد نجد لدى المثاليين الإنجليز والذين يأتي في مقدمتهم «توماس هل جرين» Thomas Hill Green ، و «جيمس سيث» James Seth ، و «فرنسيس هربرت

برادلي» Francis Herbret Bradley ، و «برنارد بوذانكيت» Bernard Bosanquet ، نظرية مشابهة ، فتوماس هل جرين ، يؤكد على فكرة أنه من الشائع أن نسأل عن ما إذا كان العقاب بمقتضى طبيعته هو القصاص أو الردع أو الإصلاح والتهذيب ، والإجابة الصحيحة هي ، فيما يؤكد ، «جرين» (أن العقاب يتألف من كل هذا) [83].

الدين المتبادل بين «كانط» و «البراجماتية»

كيف أنه إذا كان «كانط» بحاجة إلى الدعم البراجماتي ؛ فأن البراجماتية بدورها بحاجة إلى الكانطية ، بل قد لا نبالغ لو قلنا أن أصول البراجماتية «كانطية».

يعترف «تشارلز ساندرز بيرس» Charles Peirce بأنه استمد المنهج البراجماتي من دراسته لنقد العقل الخالص لكانط الذي كان يميز بين :

- العملي (Praktrisch) Practical .
- البراجماتي (pragmatisch) Pragmatic.

وكان يعني بالعملي القوانين الأخلاقية الأولانية السابقة على التجربة ، بينما كان يعني بالبراجماتي القواعد التي تستمد من الخبرة. فـ «كانط» فيما يرى تشارلز بيرس ، يُطلق مصطلح الاعتقادات البراجماتية على فئة من الاعتقادات «الافتراضية» ، وهي افتراضات تتضمن الوسائل المتاحة لتحقيق أهداف معينة ، فكان يرى في عمل الطبيب الذي يصف دواءً أو علاجًا ، أوضح مثالٍ لهذه الاعتقادات البراجماتية[84].

وقد برهن «روبرت براندوم» Robert Brandom على الدين المتبادل بين «الكانطية» و «البراجماتية» في الكثير من بحوثه ومنها، على سبيل المثال ، (من المثالية الألمانية إلى البراجماتية الأمريكية ، From German idealism To American Pragmatism ، ويطرح «براندوم» في بداية مقاله السؤال عن ما تعلمه فلاسفة البراجماتية من «كانط» What did pragmatists learn from Kant? وقد قدم «نيقولا ريشر» Nicholas Rescher في كتابه (صحة القيم : نظرية معيارية للعقلانية القيمية) (the validity of values: A Normative Theory of Evaluative Rationality) (1990) وبصورة تتسم بالحصافة العلاقة بين «البراجماتية» و «المثالية الكانطية» ، وذلك في حدود مفاهيم الإشباع والإرضاء من جهة و «المعنى» من جهة أخرى ، فالقيم في

الطابع البراجماتي توجد ، في حقيقة ، أن هذه القيم تقدم لنا أداة فكرية نكون بحاجة إليها لكي نحقق «حياة مرضية» Satisfying life ، وفي المقابل نجد أن الطابع المثالي للقيم يوجد في حقيقة أن هذه القيم وحدها هي التي تجعلنا قادرين على تحقيق حياة ذات معنى ، ويضيف «نيقولا ريشر» إلى ذلك «أن التزامنا بالقيم هو الذي يمنحنا ، وبصورة مطلقة معنى حياتنا[86].

ويجيب «هوجو مونستربرج Hugo Munsterberg في كتابه «القيم الخالدة» Eternal Values على هذا السؤال بتأكيده على أن البراجماتيين ، غير قادرين «فلسفيًا» بتزويدنا بالحياة ذات المعنى[87]، فهو يرى أن معنى الحياة في المقاربة البراجماتية في خطر ، ويعبر عن أمله بأنه إذا كان يجب على الفلسفة الجديدة أن تظهر ، وأن تمنحنا «معنى الحياة» و «معنى الواقع» و «أن تحررنا من الشك الفلسفي الخاص بما لدينا من مثل «مثل» Ideals ، فيجب أن تحتل مشكلة القيم محور وصدارة البحث ، وأن الفلسفة الكانطية هي التي تمنحنا هذا الأمل ، فكلاهما ، مونستربرج ، وريشر ، يدعونا لأن نوجه انتباهنا إلى صعوبة تحقيق حياة طيبة وجديرة بأن نحياها بالإشارة إلى مجرد تفضيلات فردية وذاتية ، وذلك لأن «الفردية» و «الشئون العامة» ، والجمعية ، كلها تؤدي إلى النسبية الإكسيولوجية axiological relativism وأيضًا «الذاتية الإكسيولوجية» axiological subjectivism ففي «الكانطية» كما هو في الأفلاطونية ، لا تكفي الذاتية الإكسيولوجية ولا النسبية الإكسيولوجية لمنحنا حياة «طيبة – خيرة» good ذات معنى ، فالبراجماتية بحاجة إلى «كانط» ، على الأقل لإعادة التفكير في الصياغات التي تقدم للحياة الطيبة في البراجماتية.

ويؤكد «ريشر» هذا المعنى بقوله إن الوجود الإنساني يتضمن التزامًا نحو المثالية ، بمعنى السعي نحو شيء أكبر وأفضل من الحياة ، فالإنسان العارف ، هو «كائن» يشتاق ويتوق للتجاوز والعلو ولما هو «ترنسندنتالي» ، ويسعى لتحقيق معنى يتجاوز «التشوش Chaos الذي يسود العالم»[88]. بل أن «مورفي موراي» Murphey Murray يطلق على البراجماتيين «أبناء كانط» وذلك في مقاله الذي جعل عنوانه Kant's Children : The Cambridge Pragmatists.

وسوف نعقد فيما يلي مقارنة بين «الكانطية» من جهة و «البراجماتية» من جهة أخرى ونتبين ، وبوضوح ، حاجة كل منهما للآخر.

1 – البراجماتية فلسفة اجتماعية ، بينما الكانطية فلسفة ميتافيزيقية ؛ فالبراجماتية تهتم بالعلاقات الاجتماعية التي تؤلف القيم، ومن ثم فأن عمليات التقييم وخلق القيم يمكن دراستها بالمنهج العلمي ، بينما تدرس الكانطية المكانة الأنطولوجية للقيم ، ومن ثم فهي تفحص الطابع المعياري normative لهذه القيم ، بينما معظم البراجماتيين يرفضون وجود هذه القيم المطلقة والكلية ، وبرغم ذلك فأن بعض البراجماتيين ، وفي مقدمتهم «جورج هربرت ميد» Georg Herberd Mead في كتابه «الذهن والنفس والمجتمع» Mind, Self, and Society يؤكد على إمكانية إعطاء الأمر المطلق الكانطي معادلاً اجتماعيًا ، بالإضافة إلى أن بعض البراجماتيين مثل «بيرس» ، و «نيقولا ريشر» يمكن اعتبارهم ممثلين للتقليد الأخلاقي الكانطي ، ولعل «ريتشارد رورتي» Richard Rorty صاحب «البراجماتية الحديثة» New pragmatisim ، يعد «أكبر نصير» للأخلاق الكانطية بمحاولاته المتكررة لتطوير هذه الأخلاق وقبل هؤلاء لدينا الفيلسوف الأمريكي الشهير ، «جوزايا رويس» الذي ساهم في نقل المثالية إلى «الأرض الجديدة» وأطلق على فلسفته وصف «البراجماتية المثالية»، كما أنه يرتد بمذهبه إلى «كانط» و «المابعد كانطية» (Post-Kantian Idealism)، وهو يؤكد على هذه الفكرة في كتابه الهام والذي أطلق عليه «فلسفة الولاء» Philosophy of Loyality (1885) [89].

تعقيب أخير على نظرية «كانط» الأخلاقية

لعل «شوبنهور» Schopenhauer من أكثر الفلاسفة الذين اهتموا بنظرية «كانط» الأخلاقية ، وذلك في كتابه «العالم إرادة وتمثل» The World as will and representation ولكن في الوقت الذي استهدف فيه بيان أخطاء «كانط» ظهرت مزاياه الفلسفية؛ بل وقد تم تعزيزها وتدعيمها ، ويذكر لنا «شوبنهور» ثلاث مزايا لفلسفة «كانط» ، ويمكننا أن نوجزها فيما يلي :

1 – تمييز «كانط» بين «العالم في ذاته» و «العالم كما يبدو لنا» ، أعني «العالم الظاهري».

2 – تفسير كيف أن الدلالة الأخلاقية للسلوك مختلفة عن القوانين التي تهتم بعالم الظواهر ؛ فهذه الدلالة ترتبط ارتباطًا ضروريًا بالشيء في ذاته ، أعني «الطبيعة الجوانية للعالم».

3 – الاستبعاد الكامل للفلسفة الدينية والمدرسية ، وذلك بالتدليل على استحالة البرهنة على «اللاهوت التأملي» «علم النفس العقلاني» ، أو الدراسة الذهنية للنفس ، وعلم النفس العقلاني.

ويشير «شوبنهور» إلى التقابل الذي أقامه «كانط» بين ما هو «تجريبي» و «ما هو عقلاني» ، ويرى أن هذا التمييز يعد من أعمق الأفكار التي قدمها «كانط» بل أنه يعتبر أكثر الأشياء إثارة للإعجاب والتي أكدها «إنسان»!

ولكن «شوبنهور» يأخذ على «كانط» :

1 – أنه يزعم أن «الفضيلة» تنتج عن «العقل العملي» وفي المقابل يرى «شوبنهور» أن السلوك الفاضل ليس له علاقة بالحياة العاقلة. بل وقد يكون الأمر على النقيض من ذلك.

2 – ويرى «شوبنهور» أن الأمر المطلق زائد عن الحاجة ، بالإضافة إلى أنه يكرر الأمر القديم ، لا تفعل للآخرين ما لا تحبه لنفسك ، بالإضافة إلى أن هذا الأمر المطلق «أناني» egoistic ، وذلك لأن «كليته» تتضمن كلاً من (الفرد الذي يُصدر الأمر ومن يطبع هذا الأمر).

3 – بالإضافة إلى أن هذا «الأمر» يتسم بالبرود ، كما أنه «ميت» وخالٍ من الحياة و «الحيوية» ، وهذا الأمر ، فيما يرى «شوبنهور» ينبغي أن ينبع من «الحب والشعور والميل وليس من الواجب».

وبالرغم من انتقادات «شوبنهور» لكانط إلا أنه قبل الكثير من أفكاره مثل :

1 – وصف كانط للخبرة وعلاقة هذه الخبرة بالمكان والزمان والعملية.

2 – التمييز بين العلاقات المنطقية والعلاقات الواقعية الحقيقية.

3 – الاختلاف بين «العالم كما يبدو لنا» أعني «عالم الظواهر، وعالم الشيء في ذاته».

وهي أفكار لعبت دورًا أساسيًا في فلسفة «شوبنهور».

فإن انتقادات «شوبنهور» مردها ، فيما نرى ، إلى اختلاف الفيلسوفين في «المناهج» و «التوجهات» ، فإذا كان «شوبنهور» قد بدأ من الإدراكات ، فأن «كانط» كان قد بدأ من «التصورات» conceptions[90].

وبالرغم من أن الشاعر العظيم «فريدريش شيللر» ، كان في مقدمة من تأثروا تأثرًا شديدًا بمذهب «كانط» الأخلاقي وأنه استطاع في كتاباته الفلسفية أن يضع نظرية في الأخلاق تختلف في بعض ملامحها عن نظرية «كانط» ، فأنه في مقالته الشهيرة عن «الرقة والكرامة» uber anmut und wurde نجده يأخذ على «كانط» ، مع كل ما يحمله له من إعجاب وتقدير ، ما في فكرة الواجب من صلابة وقسوة ، يقول «شيللر» :

«إن فكرة الواجب في فلسفة «كانط» الأخلاقية تتميز بصلابة تفزع منها جميع العواطف الرقيقة ، وقد تغري ضعاف الفهم في سهولة على أن يبحثوا عن الكمال الأخلاقي في زهد البرهان ، كما أنه يؤكد على أن إقدام البعض على أداء أكثر الأفعال نبلاً مثل التضحية بالنفس يكون في كثير من الأحيان مدفوعًا بالعواطف بأكبر ما يكون مدفوعًا بالواجب.

ولعل ما قام به «كانط» من تمييز بين «الفعل» المتفق مع الواجب ، و «الفعل المطابق للواجب» وهو ما أدى إلى إدانة الأخلاق الكانطية بالتشدد وأنها لا تشجع على العواطف والتلقائية ، وأنها تفرض نوعًا من العنت في القيام بالواجب ، فقد نعى «شيلر» في رسالة إلى جوتة Goethe الطابع الحزين الأسيان لفلسفة كانط العملية[91].

2 – ولعل مناقشة «جورج إدوارد مور» George Edward Moore لنظرية «كانط» الأخلاقية في كتابه «أصول الأخلاق» Principia Ethica (1903) تُعد من أهم المناقشات التي تناولت هذه النظرية ، «فجورج مور» يرى ، على سبيل المثال ، أن وجهة نظر «كانط» للحب مدفوعة كليًا بفكرة الواجب عنده ، وقد أكد هذه الفكرة الفلاسفة أصحاب نظرية «أخلاق الفضيلة» Virtue Ethics، وكيف أن هذه الأخلاق تسمو وتعلو على فكرة التجرد disenter estedness والحيادية ؛ فالأخلاق التي قدمها «كانط» تبدو ، فيما يرى «جورج مور» ، لا تفسح مجالاً لدورٍ يمكن أن تقوم به العواطف في الأخلاق.

ولكن يمكننا أن نرد على هذا النقد بأن نظرية «كانط» الأخلاقية تُفسح مجالاً للعواطف في الأخلاق ، برغم أن قيمة هذه العواطف تتسم بأنها ذات طابع أداتي instrumental ، فعلى سبيل المثال ؛ نجد أن شعور الإنسان بالبهجة والحبور لأداء واجبه يجعله محبًا للقيام به وبرغم ذلك ، فأن وجهة نظر «كانط» في عدم تأسيس الأخلاق على العواطف يعد ، فيما نرى مصدر قوة لوجهة نظره الأخلاقية طالما أن هذا يُحصن الأخلاقية ضد «تقلب العواطف والأهواء»[92].

ويعد «جون رولز» John Rawls من أهم الفلاسفة الذين ساهموا في تدعيم نظرية «كانط» الأخلاقية وتطورها في القرن الماضي ، فقد كان اهتمام «رولز» منصبًا على استخلاص وجهة نظر «كانط» الميتا أخلاقية ، وهي وجهة النظر التي يُطلق عليها «رولز» «البنائية الأخلاقية» Ethical Constructivism وهي وجهة نظر مماثلة ، وإلى حد بعيد ، لوجهة نظر كل من «هاتشيسون» Hutcheson و «ديڤيد هيوم» David Hume ، وقد قام بعض المفكرين والمهتمين بنظرية «كانط» الأخلاقية ، بتطوير نظريته في الأخلاق المعيارية ، ويأتي في مقدمته هؤلاء «بربارة هيرمان Barbara Herman و «توم هيل» Tom Hill ، و «مارسيا بارون» Marcia Baron ، و «كريستين كورسجارد» Christine Korgard ، و «آلان وود» Allen Wood.

ولكن بالرغم من أن «رولز» كان مهتمًا في الأساس بالقضايا السياسية الخاصة بقيمة العدالة Justice فأن مقاربته وإسهاماته في توضيح نظرية «كانط» تُعد من المقاربات الهامة بمقارنتها بالمقاربات الأخرى ، وأحد ملامح تميز موقف «رولز» تظهر في المنهج والنتائج التي ترتبت على هذا المنهج ؛ «فالمقاربات التي تقوم على النتائج يكون التركيز فيها على ما يترتب على الأفعال ، بمعنى أن «الصواب» Right هنا يكون أداة لتحقيق «الخير» good ، ولكن في المقابل فأن وجهة نظر «كانط» يكون إنجاز المرء لواجباته من الناحية الإجرائية بتطابق إرادة هذا المرء مع الأمر المطلق ، وطالما التزم هذا المرء بهذا الإجراء فأنه يكون قد تصرف على نحوٍ صائب حتى إذا كانت النتائج التي ترتبت على الفعل نتائج سيئة بصورة كارثية ، فأحد مظاهر قوة النظرية الكانطية في الأخلاق ، أنها تستبعد فكرة «الحظ الحلقي»

moral luck كما يؤكد «توماس ناجل» Thomas Nagel في كتلة «الحظ الخلقي» وخاصة في الفصل الأول والذي يحمل هذا العنوان[93].

وفي حديث «جوزيف كامبل» Joseph Campbell عن «البطل ذو الألف وجه The Hero with a thousand faces (1949) والذي ظهر فيه البطل بأساليب متعددة عبر الثقافات ، نجد عددًا من السمات والملامح التي تُميز «البطل الأسطوري» وهي سمات تستوجب وتحيط برحلة البطل. وهذه الرحلة يمكن أن تعكس لنا ، وبوضوح ، كيف أن وجهة نظر كانط «الإنسانية» تعكس «كيف قرر البطل القيام بالبطولة» ، فأن «الطريق» النموذجي أو المثالي الذي يمكن أن ينتهجه البطل في مغامرته الأسطورية ، وكما يرى «جوزيف كامبل» يتلخص في ثلاثة طقوس وهي :

1 – الانفصال Separation ؛

2 – المبادرة initiation ؛

3 – العودة return.

وهو ما يمكن أن نطلق عليه ، فيما يرى «جوزيف كامبل» «الوحدة الذرية» nuclear unite لرحلة البطل ، فالبطل يبدأ رحلته بأن يجعل «عالم الراحة والدعة والخمول» ، غريبًا عنه وذلك لتجهيز نفسه لبدأ رحلة البطولة ،وإذا وضعنا هذا في سياق معرفتنا بكانط ، وبالنظر إلى فلسفته العملية ، فأن هذا معناه أن على الإنسانية القيام بمهمة شاقة وهي تطوير الثقافة والعلم والفلسفة ، وذلك من أجل تخطي المعوقات التي تحول دون التقدم ، مثل الكسل وخداع الذات والحروب ؛ والبطل ، عندما تنتهي هذه المهمة ، فأنه يعود ، ولكنه لا يعود للأشياء القديمة ، وإنما عودة البطل تتضمن تحولاً كيفيًا في الأشياء والعالم ، وفي النفس والمجتمع ككل ، فبالنسبة للبطل الأسطوري تمثل عودة هذا البطل حدث تاريخي و «كانط» يرى أن على الإنسانية أن تتيح هذا الأسلوب في التقدم ، وذلك عندما يتم «تأمين مملكة الغايات على الأرض» ويعم السلام على العالم[94].

ومن الأفكار التي تعرضت للكثير من النقد في نظرية كانط الأخلاقية فكرة «عدم الاستثناء من القاعدة الأخلاقية».

وهي فكرة تصطدم بها «نظرية الوجوب» deontology في الأخلاق ، فنجد «كورت بايير» Jurt Baier يؤكد على إمكانية وجود استثناء من القاعدة الأخلاقية ، بل أنه يزيد على ذلك ، تأكيده على أن هذه الاستثناءات شرط ضروري ولازم لأي نظرية أخلاقية.

ويشير «برنارد جيرت» Bernard Gert إلى أن هناك دعوى توصف بأنها «مثال للدوجماطيقية الخُلقية» وهي دعوى وهمية مؤداها أنه لا ينبغي قط الخروج على أي قاعدة أخلاقية ، وهذه الدعوى زعمها هؤلاء الذين ينظرون إلى القواعد الأخلاقية على أنها مطلقة ، ويعد «كانط» هو رائد هذه الدعوى في الفلسفة الأخلاقية والذي روَّج لها ، ولكن هذه الدعوى ، فيما يرى «برنارد جيرت» ليس لها سوى تدعيم محدود حتى من جانب هؤلاء الذين لديهم وجهات نظر ذات صلة بالأمور المفارقة للطبيعة supernatural ، فكلٍ منا على وعي بأن هناك ظروفًا وملابسات يمكن فيها «كسر» أية قاعدة والخروج عليها بدون أن يكون الشخص الذي خرج على هذه القاعدة قد فعل أي شيء منافٍ للأخلاق ، حتى القتل[95].

وتشير «كريستين كور سجارد» Christine M. Korsgaard، والتي تُعد أهم من اهتم بنظرية «كانط» الأخلاقية إلى أن الإشارة إلى الإنسانية humanity متضمنة ، فيما يؤكد كانط ، في كل التزام أخلاقي ، ولكي توضح هذه الفكرة تشير إلى أننا نجد لدى «كانط» نوعين من «الذاتية – الهوية» :

1 – هوية – ذاتية عملية وتمدنا بدوافع مباشرة للفعل.

2 – هوية – ذاتية أخلاقية وتتضمن قوة – معيارية normative.

وإنه إذا لم يكن لدى المرء التزام ببعض التصورات الخاصة بالذاتية العملية فسوف يفقد السيطرة على ذاته ، ولن يكون لديه مسوغًا لفعل شيء ما دون غيره من الأشياء. ولكي توضح «كورسجارد» فكرتها قدمت تمييزًا هامًا ، وترى أن نظرية «كانط» تفتقد هذا التمييز ، وهو :

1 – الأمر المطلق باعتباره «قانون إرادة حرة».

2 – القانون الخلقي الذي يُحدد المجال الكامل للأمر المطلق.

وهو التمييز الذي يترتب عليه أنه فقط في الحالة التي يحيط فيها القانون بكل الكائنات العاقلة يصبح «قانونًا أخلاقيًا» ومن ثمَّ ينظم الاختيارات الإنسانية بحيث يشمل كل

الناس على النحو الذي تتضمنه الصياغة الثالثة للأمر المطلق ، أعني مملكة الغايات kingdom of ends عندئذ نكون قد نجحنا في الحصول على «قانون أخلاقي» صادق ، وما أن نصل إلى هذه المرحلة سيكون بإمكاننا إلزام الآخرين على النحو الذي نلزم فيه أنفسنا ؛ لأننا في الحالتين نكون ملزمين بالقانون ذاته وعندئذ نكون قد نجحنا في الانتقال من الهوية العملية إلى الهوية الأخلاقية «المعيارية» normativity. وترى كريستين كورسجارد» أن أكثر الانتقادات التي وجهت إلى نظرية كانط الأخلاقية ، والتي أطلقت عليها الحالة الكلاسيكية ، وهي تقصد حالة «الكذب» الذي يمكن اللجوء إليه لإنقاذ حياة إنسان بريء. فقد حاولت «كريستين كورسجارد» الدفاع عن الأخلاق الكانطية ضد مثل هذه الانتقادات ؛ فعلى الرغم من أن مبدأ الإنسانية يُدين الكذب في كل الظروف ، فأن هذا المبدأ يستهدف تطبيقه في ظروف «مثالية» ، وهي ظروف يعيش فيها الناس في تعاون وائتلاف وانسجام وتخلو من الطمع والحسد والأذى الذي يمكن أن يوقعه البعض بالبعض ، أعني في «المدينة الفاضلة» utopia[96].

ويعد نقد «برنارد وليامز» لكانط قريبًا من موقف «شيللر» و «جوتة» ، فنراه يشير إلى أن كانط لم يمنح للعواطف دورًا فيما أطلق عليه النزوع أو «الحافز الأخلاقي». وأن مذهب «كانط» يستهدف البرهنة على أن الفعل يمكن للمرء أن ينهض به بدون «دافعية تجريبية» ، وفي المقابل يزعم «وليامز» أن الرغبة أو الميل يجب أن يكونا حاضرين باعتبارهما «سوابق» لأي عمل ولأنه من المدافعين المتحمسين للنزعة الجوانية internalism نراه يتمسك بفكرة أن «الفعل القصدي» intentional action حتى في حالة الأفعال التي تنجز غايات أخلاقية ، فأنه يجب أن تكون «مدفوعة» لشيء آخر غير مجرد الاعتقادات : فالاعتقادات وحدها لا تستطيع القيام بدور «الحافز» ، و «وليامز» يقدم هذا النقد ضد فكرة «كانط» التي يرى فيها أن «العقل العملي practical Reason يستطيع أن يكون «عمليًا» على نحو مباشر دون عون من العواطف والرغبات.

ولكن بإمكاننا أن ندافع عن «كانط» ، وكما أشرنا من قبل ، أنه في «ميتافيزيقا الأخلاق» وأيضًا في «الأنثروبولوجيا» يعترف بأن بعض العواطف يمكنها أن تكون ذات

فعالية في الأخلاق ، بالإضافة إلى أنه في «الميتافيزيقا» لا يكتفي بالتأكيد على دور العواطف بل يصرح بإمكانية وجود عواطف أخلاقية moral emotion[97].

ونحن في خاتمة حديثنا عن نظرية «كانط» الأخلاقية ، نورد تعقيبًا موجزًا نأمل منه أن يزيد نظريته وضوحًا ، فكانط يؤكد على أن «الحجة العقلانية الأخلاقية» حجة موجودة وقارة في صميم نظريته الأخلاقية ويعتقد ، بالإضافة إلى ذلك ، أن الانتقال من «حالة الطبيعة» إلى «الحالة الاجتماعية» ليس بحالٍ انتقالاً طبيعيا حتى لو أصبح المرء عضوًا كاملاً في مملكة الغايات. فأن هذا الانتقال يُعد عملية تتعلق بالتربية الأخلاقية ، فأن تجسيد «الشخصية الأخلاقية» و «الذاتية الأخلاقية» Ethical Identify ليس بحالٍ مجرد تقدم طبيعي National Progress ، وإنما بالأحرى «خطوة ثورية» Revolutionary Transition.

وقد عبر «كانط» عن هذه الفكرة بتأكيده على أنه «لا يجب على المرء أن يصبح مجرد شخص خيِّر بالمعنى القانوني ، وإنما عليه أن يكون خيرًا بالمعنى الأخلاقي ، فلا يمكنه أن يتأثر عن طريق الإصلاح التدريجي وإنما يجب أن يتأثر بثورة Revolution تحدث في صميم الوجود الإنساني» فـ «كانط» يرى إمكانية تدعيم هذه الثورة على أساس أن «الناس» ليسوا مجرد «كائنات طبيعية» وأن العقل بالنسبة إليهم مجرد أداة لإشباع غايات طبيعية وإنما هم «كائنات عاقلة» لديها القدرة على إعادة تعريف أهدافهم وفقًا لكلية universality العقل وهي الحقيقة التي يجب أن يسلموا بها عقليًا ، وذلك عندما يواجهون الحقائق المتعلقة بطبيعتهم الإنسانية وحياتهم الاجتماعية ، من ثمَّ فأن «اكتشاف هويتنا في صورتها الأعمق ينتهي إلى» اختفاء الأنانية الطبيعية بصورة تلقائية ويظهرها على أنها «مفهوم متناقض تناقضًا ذاتيًا».

الأصول الفلسفية للتفرقة العنصرية

التفرقة العنصرية مصطلح مرفوض ، كما أنه يثير الاشمئزاز، بمقتضى الوصف ، ولكن ، وبرغم ذلك ، ظلت بعض عناصره موجودة وبشدة ، في الأفكار المعاصرة الخاصة بالهوية العنصرية وللعدالة الاجتماعية ، وهو ما يعبر ، وكما هو واضح عن تناقض صريح.

وهذه التفرقة العنصرية ، تعد موضوعًا فلسفيًا على قدر كبير من الأهمية ، ليس فقط لأنه قضية تتعلق بالفلسفة التطبيقية وإنما للدور الذي قام به فلاسفة الغرب بخلق ما يُطلق عليه «الماهيات العنصرية» racial essences وهي الفكرة التي احتلت مكانًا هامًا فيما قدموه في فلسفاتهم من تصورات ميتافيزيقية ؛ فقد انبثقت باعتبارها مصدرًا لما أطلق عليه وصف «الهيراركية العنصرية» racial hierarchic وذلك في المجتمعات الفكرية الخاصة بالحداثة، وذلك خلال الفترات الأولى من ظهور «الأنثروبولوجيا» و «البيولوجيا الحديثة» ، وقد تدعمت التعبيرات المختلفة عن هذه الفكرة في كتابات كل من : «ديڤيد هيوم» و «كانط».

ولا نبالغ لو قلنا أن «ديڤيد هيوم» هو الذي أعدَّ المسرح لكانط ، وذلك فيما يتعلق بالتصنيف الماهوي للعنصر. ويُهمنا هنا الإشارة إلى أن «كانط» كان يؤمن بأن كل البشر ينحدرون من جنس واحد ، «أصل واحد» وبرغم ذلك فأن إيمان «كانط» بواحدية الأصل والجنس والمصدر ، لم يجعله يقلل من حجم الاختلافات بين «العناصر» والأعراق races ، وذلك في مقارناته العديدة بين «ذوي البشرة البيضاء» و «ذوي البشرة السوداء» ، فإن السمات والخصائص الهامة التي تميز عنصر عن عنصر هي السمات الخلقية والإستطيقية و «العقلية» ؛ فلدى الإنسان ماهية متميزة ، تتيح له التطور.

ولكن هذه القدرة تختلف بين الشعوب ، وذلك لأن الموهبة لم تتوزع بالتساوي بين الناس ، وينتهي «كانط» إلى أن العنصر الوحيد الذي يمكنه تطوير فنون وعلوم وآداب هو «العنصر الأوربي» «ذوي البشرة البيضاء» ؛ فلدى هؤلاء الشعور والإحساس بالجمال والجلال ، وبرغم أن «الألمان» من الأوربيين ويطبق عليهم ما يقوله ، نراه يستثني الشعب الألماني ، ويؤكد على أن الألمان هم «الأسمى» و «الأعلى» و «الأفضل» من كل الأوربيين ، وأن الاختلاف «العظيم» يوجد فيما يرى ، بين الأوربيين من جهة و «الأفارقة» من جهة أخرى[98].

وفي مناقشة «كانط» لقضية الأفارقة ، يشير إلى «ديڤيد هيوم» باعتباره «الثقة» و «المرجعية» سواء في نظرية المعرفة ، وخاصة مشكلة العلية causality أو في نظريته عن «العنصر» فكانط يستعيد ما كان «هيوم» يؤكده ، فنراه يشير إلى أن «زنوج أفريقيا ليس

لديهم ، بكم طبيعتهم ، أية شعور أو إحساس يتجاوز الأمور التافهة زهيدة القيمة ، فأن «الأستاذ» Professor هيوم ، كما كان يحلو لكانط أن يصفه ، يتحدي أي شخص بأن يذكر مثالاً واحدًا لزنجي أظهر موهبة من المواهب .. ومن ثم يوجد الاختلاف بين «الزنوج» و «ذوي البشرة البيضاء» ، كما أن هذا الاختلاف يكون عظيمًا بالنظر إلى القدرات العقلية كما في لون البشرة ، ومن ثم إذا كان «كانط» قد زعم أن لدى البشر القدرة على تطوير الحضارة إلا أنه عاد وقصر هذه القدرة على «الأوربيين ذوي البشرة البيضاء» بل أنه قام بتمييز «الشعب الألماني» وجعله ومتفوقًا على «الأوربيين» وقد استمر تأثير «كانط» على المثالية الألمانية[99] ، وخاصة «هيجل» Hegel ، حتى بدايات القرن العشرين ، وذلك عندما طوَّرت علوم الوراثة البيولوجية و «الأنثروبولوجيا» معايير تجريبية مستقلة تتعلق بالنظريات الخاصة بالاختلافات والفروق البشرية.

ويمكننا هنا أن نتحدث عن ما يمكن أن نطلق عليه «الماهوية العنصرية في القرن العشرين في مواجهة علم البيولوجيا» ومن المهم هنا أن نبدأ من W.E.B. Du Bois (1868 – 1963) ، والذي كان يمثل العنصر الأمريكي – الأفريقي المختلط Mixed – race African and American.

وقد كان Du Bois متخصصًا في علم الاجتماع ، ومؤرخًا وناشطًا سياسيًا ، وقام بتأسيس «الجمعية الوطنية لتقدم المواطنين الملونين» ، وذلك في العام 1909 ، وكان محررًا لمجلة «الأزمة» The Crisis لعقود وكان صاحب رؤية صادقة وأمينة ومنظورًا واعيًا بالأمريكان – الأفارقة ، وهو المنظور الذي عبَّر عنه Du Bois ، وبوضوح ، في كتابه «التجديد الأسود في أمريكا» Black Reconstruction in America ؛ وقد كان Du Bois معروفًا بفكرته عن «الوعي المزدوج» Double Consciousness بمعنى أنه قام بعملية «دمج» بين «الكتابة الأدبية» من جهة و «التحليلية» من جهة أخرى ، بالإضافة إلى أنه كان مخلصًا لفكرة «التقدم» progress في مواجهة قهر السود الأمريكان وديمومة هذا القهر ، ودعى إلى «الارتفاع بالسود الأمريكان والنهوض بهم وتحسين وضعهم في المجتمع الأمريكي الأفريقي.

وتركيزنا هنا على موقف Du-Bois من مفهوم «الماهوية العنصرية» Essential Racism حيث استهجن التفكير العلمي الذي كان سائدًا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، وهو التفكير الذي ركز على «الدراسات الفيزيقية للاختلافات العنصرية ، وذلك باستخدام طرقٍ غالبًا ما تكون «ملتوية» و «غير علمية» و «غير موضوعية» ، بالإضافة إلى أن هذه الدراسات كانت تنطلق من «منظور سمو ذوي البشرة البيضاء» ، ولعل كتاب Gould (S.J) يعبر بوضوح عن هذا النهج في التناول The Mis measure of Man (1996) ، وبالرغم من ذلك ، لم يكن سمو العنصر الأبيض هو الذي حرك Du Bois لرفض هذا الادعاء ، ولكن الذي دفعه إلى التمرد هو «إخفاق هذا السمو والعلو الأبيض» في الاعتراف بالاختلافات الثقافية والأهداف والغايات والدوافع. ففي حديثة عن «حفظ العناصر» (1897) Conservation of Races وهو الحديث الذي قام بتوجيهه إلى «أكاديمية الزنوج الأمريكان» ، وهي منظمة مكرسة للتعليم العالي والإتجار في الفنون والعلوم للأمريكان الأفارقة ، وقد كان Du Bois أحد الذين قاموا بتأسيسها. وقد أعلن عدم موافقته ، بصورة صريحة وواضحة ، على المحاولة العلمية التي كانت تجري في عصره ، والتي كانت تستخدم المعطيات الأنثروبولوجية لقياس الاختلاف والتمايز العنصري.

فقد كان Du Bois يريد من الأمريكان الأفارقة أن يفهموا «العنصر» Race على أنه يمثل مجموع الاختلاف الذي يستهدف تجاوز الثقافة الأمريكية – الأوروبية ؛ بمعنى قبول منجزات الثقافة البيضاء ، وهي الثقافة السائدة والمهيمنة ، باعتبارها «المثل الإنسانية» human ideals ، كما أنها تمثل «الطموحات» لمستقبل هؤلاء. وقد عبَّر Du Bois عن هذا المعنى ، بصورة يمكن وصفها بأنها «درامية» Dramatic .

«نحن الزنوج ، أعضاء ننتمي لعنصر تاريخي عريض وكبير ، وهو عنصر استسلم منذ فجر التاريخ للنوم ، ولكنه استيقظ نصف استيقاظ في الغابات السوداء ، وهي غابات أفريقيا الأم .. فأن واجبنا أن نصون ونحافظ على قوانا الفيزيقية ، والهبات العقلية التي مُنحناها، والأفكار الروحية ، وباعتبارنا عنصرًا يجب علينا السعي من خلال «منظمات العنصر» و «الأخوة العنصرية» المؤمنة بوحدة العنصر ، وذلك بهدف تحقيق الإنسانية

بمعناها الأوسع والأعمق ، وهو المعنى الذي يدرك ،بحرية ، الاختلافات بين البشر ، ولكنه في الوقت نفسه يرفض وبإصرار ، عدم المساواة في فرص وإمكانيات التقدم.

ولا نجانب الصواب لو قلنا أن فكرة Du Bois عن العنصر كانت ، في وقتها ، فكرة ميتافيزيقية في أبعادها الأخلاقية والروحية ، فقد كانت فكرة «مثالية» «تستهدف تحقيق «يوتوبيا» على الأرض ؛ بالإضافة إلى موقفه المعادي للعلم البيولوجي والتجريبي وهو الموقف الذي يتسم بعدم الموضوعية ، فهو يرفض العلم التجريبي بحجة أنه ليس علمًا اجتماعيًا ، ولا يؤمن بأن العلوم الطبيعية لها السلطة أو الكلمة النهائية في تحديد معنى «العنصر» ، وذلك لأنه يرى أن العنصر في أساسه قضية سيكولوجية ندركها مباشرة بالإضافة إلى أن أفضل تعبير عنها يكون ، فيما يرى في الأدب والفن(100).

ولكن السؤال ، وهل كان «كانط» عنصريًا ، وهل يمكن ، إذا كان عنصريًا ، فهم هذه العنصرية ووضعها في إطار فلسفته الأخلاقية؟ وهل عنصرية «كانط» على النحو الذي ظهرت عليه في بعض كتاباته ، تجعل من اختيار فلسفة «كانط» اختيارًا ضحلاً ومتهافتًا للدفاع عن حقوق الإنسان ، ومن ثم عليه مواجهة ما يُتهم به من عنصرية ، فأن نقاد «كانط» أكدوا على ما في كتاباته من مظاهر تعكس هذه العنصرية بوضوح:

– أن الزنوج يمكن أن يتلقوا تعليمًا ، ولكن فقط باعتبارهم «خدمًا».

– أن الشعوب الشرقية لا يمكنها قط الوصول إلى «مستوى التصورات والمفاهيم والمعاني المجردة.

– أن جنس الأمريكان – الأصليين يفتقرون إلى القوة الدافعة والفعالة ، وذلك لأن هذا الجنس يفتقر إلى العاطفة والإنفعال ، وفي المقابل يحوز الجنس الأبيض كل هذه القوى الدافعة وكل المواهب في ذاته ، أي أن هذه القوى وهذه المواهب أصيلة وقارة في الجنس الأبيض.

ولكن «كانط» وبرغم هذه العنصرية كان له موقفًا إيجابيًا من «العرب» ؛ فنراه يقول إننا لو نظرنا نظرة سريعة عابرة إلى الأجزاء الأخرى من العالم ، فسوف نجد «العربي» arab ، الذي يُعد «اشرف إنسان» في الشرق. فلدى هذا العربي الشعور والإحساس الذي يُؤكد فيه روح المغامرة والمبادأة ، والعربي كريم مضياف وصادق. بالإضافة إلى أن ما يتمتع

به من قدرة على الخيال الخصب تتيح له إمكانية رؤية الأشياء التي تتجاوز العالم الطبيعي unnatural.

وفي هذا السياق يشير «كانط» إلى «الفرس» Persians ، ويعتبرهم شعراء مميزون ، كما أن لديهم قدرة عالية على التذوق ، بينما «اليابانيون» يتسمون ببذل الجهد والمكابرة والعزم والتصميم ، وكل هذا يولّد فيهم العناد في أقوى صورة ، والشجاعة وعدم الخوف من الموت ، ولكن ليس لدى هؤلاء اليابانيين سوى القدر المحدود من المشاعر الرقيقة[101].

ولكن هناك من النقاد من تصدي للرد على هذه الأفكار العنصرية وفي مقدمتهم «إيمانويل شوكفيدي» Immanuel Chukwude Eze الذي يرفض تأكيدات «كانط» ، ويقدم لنا سببين:

– أنها تعبر عن عنصرية خاطئة ، زائفة ، كما أنها تُحقر من «إنسانية بعض البشر» ، وحجته أن «كانط» لم يغادر موطنه الأصلي «كونجسربرج» ، وبرغم ذلك يدلي بأفكار عن الأفارقة والأسيويين والأمريكان الأصليين ، ومصدره في كل ما يُدلي به من أفكار وأحكام ذكريات الرحالة الأوربيين الأنثروبولوجيين ، والقصص والروايات الأوربية.

– ولكن الأمر الأكثر أهمية ، وخاصة في علاقة هذه الأفكار العنصرية بمفهوم الإنسانية ، وهو المفهوم الذي يُعد ، محور فلسفة «كانط» الأخلاقية ، فوفقًا لفلسفة «كانط» هناك صفات وكيفيات أساسية تميز البشر ، وأهمها :

1 – قدرة البشر على الارتفاع والتسامي السياسي عن مستوى «العبودية» servility.

2 – قدرة البشر على التفكير الحر والمستقل والتعبير العام ، وخلق تفاعلاً اجتماعيًا.

فبإنكارنا وجود القدرة والإمكانية الأولى عند الزنوج معناه «أنهم مؤهلون فقط ليكونوا مجرد خدم» ، وأن الأمريكان الأصليين يفتقرن إلى القوة الدافعة ، مما يعني أنهم لا يستطيعون التصرف باعتبارهم «فاعلين في مجال التقدم السياسي والاجتماعي».

وبإنكارنا وجود الكيفية الثانية معناه «أن الشرقيين يعجزون عن الوصول في تفكيرهم إلى مستوى «التصورات والمعاني والمفاهيم»[102].

وهذا معناه أن «كانط» في هذه الفقرات يربط ، وبصورة ضمنية «الإنسانية» humanity (والتي تحيط هنا بالفعالية السياسية والذهنية والاجتماعية) ، بالقوقازيين Caucasians ، والحط من قيمة وقدر «غير القوقازيين ، باعتبارهم ، وبحكم التعريف أدنى بشريًا وأدنى قدرًا على المستويات السياسية والذهنية والاجتماعية.

ولكن ما يثير حيرة القارئ لفلسفة «كانط» عن التنوير Enlightenment حيث نجده في مفتتح هنا المقال يتبنى وبحماس شديد الدعوة إلى تطوير التفكير المستقل الحر باعتباره أحد مظاهر الإنسانية : فالتنوير هو خروج الإنسان من الحالة الميئوس منها ، وهي حالة «عدم النضج» التي تعني العجز عن استخدام المرء لعقله دون عون أو توجيه من الآخرين ، وهذه الحالة من عدم النضج يصعب علاجها ذاتيًا ، إذا كانت علَّتها لا تفتقر إلى الفهم وإنما تفتقر إلى الشجاعة والحزم والعزم على استخدامها بدون عون أو مدد من آخرين : فإن شعار التنوير هو «الشجاعة على أن تكون حكيمًا». Dare To be wise. أعني أن تكون لديك الشجاعة على أن تستخدم فهمك ؛ وقد كان هذا هو جواب «كانط» على السؤال الخاص ، بما هو معنى التنوير؟[103]

ولكن كيف تعامل النقاد مع هذه العنصرية الكانطية؟

1 – أن أحد الاستجابات للعنصرية الكانطية غير المقبولة أخلاقيًا. أن نستخلص من هذه العنصرية النتيجة التالية ، أن فلسفة «كانط» العنصرية هي فلسفة مرفوضة أخلاقيًا ، بالإضافة إلى أنها «غير مؤتلفة» و «غير منسجمة» مع المشكلات الأخلاقية التي تواجهنا اليوم «وخاصة المشكلات الخلقية ذات الصلة بالعنصرية والحقوق الإنسانية».

2 – وهناك استجابة أخرى ، مثل الاستجابة التي نجدها ، على سبيل المثال ، لدى «روبرت لودن» Robert Louden والتي يؤكد فيها على إمكانية «التماس العذر لكانط» مع التسليم بخطأ أفكار «كانط» العنصرية ، وأن نضعها جانبًا باعتبارها من الأفكار العتيقة والتي عفى عليها الزمن ، وأنه من الضروري أن نهتم اهتمامًا مكثفًا بأفكاره الأخلاقية الأخرى ، وهي الأفكار الأكثر قيمة وجديرة بالاهتمام.

«فأن هناك توترًا أصيلاً في كتابات «كانط» بين الرسالة الكلية والشاملة ، وهي الرسالة التي توجد في صميم نظريته الأخلاقية وهذا من جهة والدعاوى الموجودة في بعض

كتاباته الخاصة بجماعات بشرية بعينها باعتبارها جماعات عاجزة وغير قادرة على الثقافة incapable of culture مثل «سكان أمريكا الأصليين وذوي البشرة السوداء» وهذا من جهة أخرى ، فأنا أحاجج هنا بأن القطب الأول من أقطاب التنوير يرتبط ارتباطًا مباشرًا بالملامح التي ترتبط ارتباطًا عضويًا بنظريته الأخلاقية ، بينما القطب الثاني أو الطرف الآخر من التنوير هو ، فيما نرى ، يُعبر عن أفكار وأحكام مبتسرة ومسبقة ، بمعنى لا ترتبط ارتباطًا عضويًا بفلسفة كانط ، الأخلاقية ، فهذه الأفكار تُعد جزءًا من نسيج «زمانه ومكانه».

فإن تأكيدات «كانط» الصريحة والتي كان يكررها باستمرار تتعلق بوحدة «العائلة البشرية» ونشر التقدم الإنساني بحيث يحيط بكل الناس على الأرض ، بالإضافة إلى التقدم الخاص بالنوع وليس بالأفراد أو جماعات ثانوية في داخل النوع ؛ وكل هذا يُلزمه بوجهة النظر التي ترى أن والاختبار النهائي للتقدم الإنساني هو ما إذا كان البشر قد نجحوا في بناء وتأسيس «نظام أخلاقي كوني» Cosmopolitany ، نظام يُعامل فيه كل الأفراد باعتبارهم غايات في ذواتهم وليسوا مجرد وسائل.

ف «كانط» ملزم منطقيًا بهذا الموقف حتى لو كان الكثير من الدعاوة الشخصية التي قدمها تتناقض مع ما نؤكده[104].

ولأهمية هذه الاستجابة التي قدمها «روبرت لودن» سوف نناقش بعض ما ورد فيها من أفكار ، فنحن نوافق على بعض ما ورد فيها من تقييم ونرفض البعض الآخر. فنحن نوافق على فكرة Loudon التي يرى فيها أننا نجد في كتابات «كانط» توترًا بين عنصرين غير مؤتلفين وغير منسجمين ، فهناك الإنسانية في صورتها الكلية والشاملة والكونية ، ولدينا من جهة أخرى عنصرية بغيضة ، وهي عنصرية ضد «النزعة الأخوية الإنسانية» : ومن ثم فنحن لا نُساير Loudon فيما يزعمه من (إمكانية التماس العذر لكانط بحجة أن هذه الأفكار العنصرية كانت جزءًا من نسيج عصره (روح عصره) ، ولكن برغم أن هذه العبارة عبارة دقيقة في سياقها ، فأنها تُعبر عن «صورة ناقصة وغير كاملة ومضللة لخطة كانط التاريخية ، وذلك بالتغاضي عن «اصوات» معاصريه الذين عبَّروا وبصور عديدة ومتنوعة

عن رفضهم للعبودية والعنصرية للأفارقة ، هذه العنصرية التي كان يمارسها «الأوربيون» و «المستعمرات الأوربية».

ونحن لا نستطيع أن نتخيل أن «كانط» لم يكن على علم بالجدل حول عبودية واسترقاق الأفارقة والذي كان دائرًا في أمريكا وإنجلترا وفرنسا ، وقد كان هذا الجدل يتضمن أفكارًا من قبيل : أنه وخلافًا للتصورات العنصرية الخاصة بالذكاء والعقلانية والتي كانت سائدة آنذاك ، استطاع الأفارقة تحقيق إنجازات عقلية في مجالات الطب والرياضة ، ويُعد «بنجامين بانكر» Benjamin Bannaker مؤلف «التقويم الأمريكي – الأفريقي الحر. وكان على معرفة كبيرة بالرياضيات والتاريخ الطبيعي ، وقد ولد في مقاطعة «بالتيمور – ماريلاند» لامرأة أمريكية أفريقية (1806 – 1733) ، فقد كان «كانط» وبالتأكيد ، على دراية بهذه الأصوات المعارضة والمناهضة للعبودية وقد كانت هذه الأصوات معروفة في «البرلمان الإنجليزي» ، وكانت تؤكد على أن «استرقاق» الأفارقة يُعد انحرافًا وخروجًا على الثورات الأمريكية ، وعدم التوافق مع هذه الثورات ، وكانت هذه الدعوات ترتبط بالدعوة في «مثل» Ideals الحرية والمساواة السياسية، ولدينا ، بالإضافة إلى ذلك ، «توماس باونال» Thomas (1722 – 1805) Pownall Wign والذي كان «حاكمًا لولاية ماساشوتس» Massachusetts ، فقد كان يؤكد على ضرورة «انخراط الأفارقة العبيد والذين تم تحريرهم ، في المجتمع الأمريكي باعتبارهم مواطنين لهم كل الحقوق». فقد كان هناك في نهاية القرن الثاني عشر وبدايات القرن التاسع عشر ، سواء في إنجلترا وأمريكا الشمالية ، دعوات تندد بالعبودية والعنصرية وكيف أنها تناقض القانون والإنسانية[105].

ولكننا نطرح ، بالإضافة إلى هاتين الاستجابتين ، استجابة ثالثة ، وهي استجابة نراها أكثر ديناميكية وحيوية ، كما أنها أقل اهتمامًا بحسم هذه القضية على نحوٍ معين ، وفي هذه الاستجابة نقترح أن نستقبل كتابات «كانط» العنصرية باعتبارها «فرصة» أو «مناسبة» لنضع «كانط» في مواجهة «كانط» ، بمعنى قراءة «كانط» باعتباره، وبصورة ضمنية ، ناقدًا لكانط نقدًا ذاتيًا ، فكانط يركز على عدم يقين المعرفة التي نتوصل إليها بأنفسنا ، كما يؤكد على الحاجة إلى قيام «كل الناس» بالنقد الجاد لما توصلوا إليه بأنفسهم من تصورات ومعرفة وأيضًا التصورات التي توصل إليها الآخرون ، فبالنسبة لكانط فإنه ، وعن طريق هذه

العملية النقدية المستمرة للنقد الذاتي الحر ، وللنقد المتبادل ، يمكن للشعوب والمجتمعات أن تصبح أكر قربًا من «إنجاز المثل الأخلاقي» ، و «الأمر المطلق ، والسلام الدائم ، وهو المثل أو «النموذج» الذي يتطلب منا ضرورة أن تُعامل الإنسانية دومًا على أنها غاية في ذاتها وليست مجرد «وسيلة» ، ومن ثمَّ تتضمن فلسفة «كانط» في ذاتها ، دعوة كاملة وتشجيعًا لتجاوز ما يشوبها من ضعف وذلك عن طريق النقد الجاد والذي لا يعرف «المساومة» ورفض التصورات الأخلاقية التي لا يمكن التحقق منها – مثل تصورات «كانط» الخاصة بأفكاره عن «غير القوقازيين».

فكانط في هذه الاستجابة التي نطرحها ، يتجاوز «كانط» أو إذا شئنا عبارة أكثر دقة ، نقول «إن كانط ضد كانط».

وفي هذا السياق ، نستطيع أن نجد حالة تاريخية موازية لحالة «كانط» ، وذلك في الربط بين «العنصرية» من جهة و «النقد الذاتي للعنصرية» من جهة أخرى ، أعني وجود الشيء ونقيضه لدى الفيلسوف ، وهذه الحالة نجدها لدى معاصره «توماس جيفرسون» Thomas Jefferson ؛ فبينما نجد حياة «جيفرسون» باعتبارها معبرة عن العنصرية ، فقد كان مالكًا للكثير من العبيد ، فشخصيته متناقضة ، وغير متسقة ، فجيفرسون يعد ، في كتاباته ، تعبيرًا قويًا عن «المثالية الثورية الداعمة للأخوة الإنسانية» في إعلان استقلال «الولايات المتحدة» ، وهو الإعلان الذي أثبت ، وبصورة متكررة قيمته ودوره في التقدم الاجتماعي ، فحركات العدالة الاجتماعية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين اعتمدت «إعلانات مماثلة» ، وهي إعلانات استخدمت أعمال «جيفرسون» باعتبارها «النموذج» ، وذلك في التأكيد على حقوق المساواة واستقلال العمال والنساء الأمريكان الأفارقة[106].

ويتفق هذا مع موقف «كانط» من حيث أن فلسفته الأخلاقية المثالية يظل لها قيمتها في فهمنا للحقوق الإنسانية ، ولكن ، وفي المقابل ، نجد التعبيرات المتناقضة وغير المتسقة والتي تتعلق بالعنصرية ، وهي تعبيرات من غير الممكن تدعيمها والدفاع عنها.

ولعل قضيته Briggs U. Elliot ، وهي القضية التي شغلت الرأي العام الأمريكي ما بين العامين (1954 – 1952) ، والتي أقامها عشرون من أولياء الأمور الأمريكان الأفارقة ، وذلك بهدف تحقيق المساواة في فرص التعليم لأولادهم. وقد كانت هي أول قضية

في القرن العشرين تستهدف تحدي «العنصرية الرسمية في المدارس الأمريكية» وقد قبل القضاء الدعوى ، وقام القضاء بتوجيه الأوامر للمسئولين عن المدارس بتحقيق المساواة بين المدارس وقد قام القاضي (1880 – 1968) Julius Waites Waring بإصدار هذا الحكم التاريخي بالإضافة إلى أن هذا القاضي قد لعب دورًا مهمًا في المعارك القانونية المتعلقة بحركة الحقوق المدنية للأمريكان. وقد أصدر هنا القاضي حكمه بعنوان «براون ضد مجلس التعليم» Brown U. Board of Education ، وكان قرارًا تاريخيًا صادرًا عن المحكمة الأمريكية العليا ، والتي قضت فيه المحكمة بأن قوانين الولايات المتحدة الأمريكية التي تنشئ الفصل العنصري في المدارس الحكومية غير دستورية ، حتى لو كانت المدارس المنفصلة متساوية في الجودة. (17 مايو 1952) وحتى (9 ديسمبر 1954).

ولأهمية هذا الحكم التاريخي لموضوعنا ، نورد نص الحكم الذي أصدره هذا القاضي العظيم.

(أن كل الجدل والنقاش حول العنصر والأسلاف قد اختلاط بأحكام مسبقة ومبتسرة. فما هو التعريف الممكن والذي يمكن أن نقدمه لما يُطلق عليه ، العنصر الأبيض ، و «العنصر الزنجي» والصور الأخرى من العنصر ؟ فمن هو الذي يقرر هذا من جهة وما هو الاختيار والمحك الذي نعتمد عليه؟ ولسنوات عديدة وجدنا الكثير من الحديث عن «الدم» وعن الدم الملون. ولكن العلم أخبرنا ، في النهاية أن هناك فقط أربعة أنواع «فصائل الدم» (A, B, AB, O) وهذه الفصائل موجودة لدى الأوربيين والأسيويين والأفارقة والأمريكان وغيرهم. ومن ثمَّ فنحن بحاجة إلى أن ننظر نظرة أعمق في الادعاءات غير المسئولة والتي لا أساس لها والتي تستهدف الحفاظ على ما يسمى «الدم» القوقازي (وأيضًا للتطبيقات العنصرية التي تقوم على التمييز والخاصة بتصورات العنصر على قانون التعليم الأمريكي). ونحن نرى كل نتائج هذا التفكير في اتجاه السود في الولايات الجنوبية وهي نتائج تعكس وبوضوح الفقر والعوز والخوف ، وهذا من جهة ، بالإضافة إلى «السادية» المقيتة و (الممنهجة) ، من قبل «سمو وسيادة أصحاب البشرة البيضاء» ، وذلك في إعلانهم أن إرادتهم يجب أن تسود وتفرض بغض النظر عن حقوق المواطنين الآخرين : فأن دعوى

«سمو الجنس الأبيض» برغم أنها دعوى خيالية ووهمية وبلا أساس ، هي دعوى يؤمن بها هؤلاء ، وذلك لأننا وجدنا إعلانات متكررة من قبل قادة سياسيين وحكام هذه الولايات ، كما أن بعض الولايات الأخرى تعلن ، أن حقيقة «السمو الأبيض» سوف يتم تدميرها لو تم القضاء على «التمييز والفصل العنصري»[107].

وجدير بالذكر أن Du Bois في ثلاثينيات القرن العشرين ، وعندما كانت القوانين العنصرية في الكثير من الولايات الأمريكية تفرض الفصل التعسفي في المدارس بين التلاميذ ذوي البشرة السوداء، والتلاميذ ذوي البشرة البيضاء ، كما كان هناك مدارس للتلاميذ «السود» ومدارس للتلاميذ «البيض» ودافع Du Bois عن ما أطلق عليه «المدارس المتكاملة» Integrated Schools ، مشيرًا إلى أن خبرته قد علمته أن الأطفال السود سيعاملون بغير الاحترام والتقدير من قبل التلاميذ ذوي البشرة البيضاء.

فنراه يقول :

(لقد شاهدت مرارًا أولياء أمور يتسمون بالحكمة والروح الطيبة يعانون معاناة قاسية لاضطرارهم إجبار أولادهم على الالتحاق بمدارس يوجد بها تلاميذ ومدرسين وأولياء أمور من ذوي البشرة البيضاء ، وكان هؤلاء يسخرون ويقللون من شأن الطفل الأسود ، كما يعاني هذا الطفل الأسود من «التجاهل» ؛ فهؤلاء يحولون حياة هذا الطفل ، وبصورة حرفية وليست مجازية ، إلى جحيم لا يُطاق. وهؤلاء الآباء كانوا يطمحون في أن يدافع أطفالهم وأولادهم عن مكانتهم ووجودهم ، ولكن ، وللأسف لم يكن ذلك ممكنًا ، وبرغم ذلك، كان هؤلاء الأولاد السود ينتصرون ، كما أفهم ، وفي بعض الأحيان يلقنون المجتمع المدرسي درسًا قاسيًا ، ولكن ، وحتى في مثل هذه الحالات ، كان الثمن باهظًا ، وكانت حياة الطفل تتحول إلى بذل جهد خارق لكسب استحسان «يسير» و «محدود» و «تافه»، وعلى حساب صحة فرديته وشخصيته. وبالتأمل في مثل هذه الحالات ، يجب علينا خلع قيمة أكبر وتأكيد أعظم لحقوق روح هذا الطفل وشخصيته وتميزه). في هذا التصريح يُبين لنا Du Bois كيف تم التعامل مع الأطفال السود بدون احترام ، وكيف يمكن أن يؤدي ذلك إلى أن يعامل الأطفال أنفسهم بلا احترام ، بسبب حرصهم الشديد على إرضاء «المجتمع المدرسي الذي سوده أصحاب البشرة البيضاء. وهنا نضع أيدينا على نوعين من الإخفاق في متابعة الأمر

الكانطي الذي يدعونا إلى معاملة الإنسانية كغاية في ذاتها ، فالذين يقومون بالتعليم يفشلون في احترام تلاميذهم وهو ما يترتب عليه (عدم احترام التلاميذ لأنفسهم) [108].

والخلاصة فيما يتعلق بعنصرية «كانط» يمكننا أن نقول أن الجدل حول هذه القضية كان يدور حول التوتر الظاهر بين :

– فلسفة «كانط» العملية الخالصة بما يصاحبها من مبادئ تتعلق بالنزعة الأخلاقية الكلية ، وذلك من جهة ؛

– ما نجده من عنصرية في بعض كتاباته وذلك من جهة أخرى.

وقد حاولت «باولين كلينجيلد» Pauline Kleingeld أن تصف هذا التوتر على النحو التالي :

«أن عنصرية «كانط» تمضي في اتجاه معاكس لفكرة المساواة البشرية – الإنسانية ، وهي الفكرة التي يمكن للمرء أن يتوقعها من صاحب نظرية أخلاقية كلية ، فأن المبدأ الأخلاقي الأساسي والذي قام «كانط» بصياغته ونعني به الأمر المطلق في صياغاته المتعددة هو مبدأ على الأقل في صياغاته ، موجه لكل البشر» ، ولكن ما تزعمه «باولين كلينجيلد» يثير ، فيما نرى ، هذا السؤال : وهل كان «كانط» ، في الحقيقة ، صاحب نظرة كلية؟ universalism ، وهي تطرح إجابتين على هذا السؤال:

– إما أن «كانط» صاحب «نزعة كلية غير متسقة ، بل ومتناقضة inconsistent universalism ، ففي الوقت الذي أعلن فيه التزامه بالنزعة الكلية نراه ، في الوقت نفسه ، يخضع لوجهات نظر عنصرية غير متسقة مع هذا الالتزام بالكلية ، وهذا من جهة ، أو أن «كانط» كان صاحب نزعة «لا أخوية متسقة»[109] consistent inegalitarian.

ولكن «باولين كلينجيلد» ترى أن موقف «كانط» قد تطور بمرور الزمن ، فإذا كان قد دافع عن «الهيراركية العنصرية» وهي مفهوم يتساوى مع «العنصرية» ، مما يجعله صاحب نزعة كلية غير متسقة ؛ فهو «كلي متناقض» حتى نهاية الثمانينات من القرن الثامن عشر ، ولكن «كانط» عدَّل جذريًا من آرائه خلال التسعينيات من القرن الثامن عشر ، وهذا التغير يظهر ، في إدانة كانط ، للنزعات الاستعمارية والعبودية على نحو ما ظهر في كتابيه «مشروع للسلام الدائم» ، و «ميتافيزيقا الأخلاق».

وعلى هذا النحو ، حلَّ «كانط» التناقض الذي كان بين :

– وجهات نظره التي أثارت الكثير من الاضطراب والقلق وذلك فيما يتعلق بآرائه الخاصة بالعنصرية ، وهذا من جهة – والكلية الأخلاقية ethical universalism وذلك من جهة أخرى ، فهي تدافع عن «كانط» بدعوى أن حديثه عن «العنصرية» كان موجودًا في كتاباته المبكرة ، وذلك خلال المرحلة الوسطى من تطوره الفكري، فمصطلح العنصر يختفي من أعمال «كانط» بعد (1790) وتفسر هذا بأنه يعكس تغيرًا جذريًا في ذهن «كانط» فيما يتعلق بالعنصر ، وأن هذا التصور قد أصبح أقل أهمية وأقل شيوعًا في كتاباته بحيث أصبح لا يتناسب وتفكيره ، وأصبح «كانط» ضد الاستعمارية ، فتقول :

ففي منتصف التسعينيات من القرن الثامن عشر حدث في تفكير «كانط» تغييرًا جذريًا في تصوره العنصر ، فقد بدأ في نقده «العبودية» و «تجارة الرقيق» ، «العبيد» ، والنزعات الاستعمارية ، وخلع على البشرية غير البيضاء non-whites وصفًا قانونيًا كاملاً، وذلك في إطار مقولة «الحق الكوزمو بوليتاني» Cosmopolitan ، كما أنه قام بتغيير الصفات التي كان يصف بها «غير ذوي البشرة البيضاء». فـ «كانط» فيما ترى ، قد انتقل وبالتدريج من فكرته التي استوحاها من «ديفيد هيوم» ، عن «عاطفة التسامي والعلو والسمو» (1764) superiority إلى نظرية العنصر الخاصة بالمناخ ، إلى مفهوم العنصر المحايد القيمة (1785) value-neutral concept of race إلى مفهوم «العنصر الغائي» (1788) teleological concept of race وهو ما أتاح له إدانة «النزعات الاستعمارية (1795) – (1797) ، فقد استطاع تحويل خطاب الاستعمار الخاص بالبربرية إلى مفهوم يمكن أن يساعده في نقد البلاد الأوربية وذلك على أساس استقباله النقدي للتقارير التي جاء بها الرحالة في فترات التوسع الأوربي ، وهذا التوجه النقدي يعد من السمات الهامة التي تتعلق بالتقليد «المضاد للأوربية الاستعمارية» وهذا ما وجه مفكري التنوير الفرنسيين مثل Montaigne , Dederot , Rouseau وغيرهم.

فقد قدمت هذه التقارير تفسيرًا للانتقال من :

– الشعور غير النقدي للسمو والتميز ، وهو الذي كان موجودًا في عام (1764) ،

– إلى مفهوم القيمة المحايدة للعنصر (1785) [110].

ولكن ، وبالرغم من ذلك ، فأن «توماس ماكارثي» Thomas McCarthy يرى في «كانط» تناقضًا ، فهو يشير إلى أن «كانط» أكد مرارًا على عدم مصداقية مثل هذه التقارير ، وبرغم ذلك نراه يعتمد عليها.

فأن هذه التقارير تُدعم «توصيف» «كانط» الرديء السيئ للعناصر غير الأوربية وللثقافات غير الأوربية.

والنتيجة التي نخلص إليها من هاتين الوجهتين من النظر ، أنه في الوقت الذي يرى «مكارثي» McCarthy ، أن هذه الآراء المسبقة تقدم لنا أساسًا نظريًا لتصور «كانط» للعنصرية فأن Eze ، يرى أن هذه الآراء قد قدمت لكانط تبريرًا وتسويغًا جديدًا ، للسمو العنصري racial superiorty.

ويؤكد «كانط» هذا التمييز العنصري في محاضراته عن «الجغرافيا الطبيعية» Physical Geography وهي المحاضرات التي واظب على إلقائها من العام (1757) وحتى العام (1796) ، وفي هذه المحضرات نجده يؤكد على أن (البشر في المناطق المعتدلة Torrid Zones يتطورون ويتقدمون في كل مظاهر الحياة، أكثر مما يحدث لسكان المناطق الحارة ، ومع ذلك ، فأن هؤلاء يفشلون في تحقيق نفس المستوى من التقدم والتطور (ودرجة الاكتمال التي نجدها لدى أصحاب البشرة البيضاء. فالإنسانية تحقق أعلى درجات الكمال مع (ذوي البشرة البيضاء) ، وأما بالنسبة للهنود من ذوي البشرة الصفراء فليس لديهم سوى القدر المحدود من المواهب ، والزنوج أقل بكثير من ذوي البشرة الصفراء ، وأما الجزء الأدنى في المواهب والقدرات فموجود في «العنصر الأمريكي الأصلي»[111].

وما نريد أن نؤكده هنا أنه برغم محاولة «باولين كلينجلند» التقليل من خطورة عنصرية «كانط» ، وكيف أن هذه العنصرية كانت موجودة فقط في فترته المبكرة. إلا أن هذه المحاولة فشلت في تكوين رأي عام بين المفكرين ، فيما يتعلق بعنصرية «كانط» ، فأن روبرت برنسكوني» Robert Bernasconi في مقال عن «أفكار كانط الثالثة الخاصة بالعنصر» Kant's Third Thoughts on Race ، يؤكد على أنه حتى إذا كان «كانط» قد أدان الاستعمار والاسترقاق ، فأن هذه الإدانة لا تتضمن شيئًا يتعلق بالعنصرية ، وذلك لأن أفكاره عن العنصر من جهة ، وأفكاره عن الاستعمار والرق ، (أمران مختلفان) [112].

ويتفق «برنارد بوكسل» Bernard Boxill مع «روبرت برنسكوني» Robert Bernsconi ، في أهمية عدم الخلط بين «أن يكون المفكر عنصريًا مثل كانط وأن يُدين الاستعمار والاسترقاق ، فنحن هنا نكون في مواجهة فكرتين مختلفتين ولا يجوز الخلط بينهما، ونستطيع أن نجد في كثير من مؤلفات «كانط» تدعيمًا لفكرة «بربرية الدول الأوربية» Barbarism ، وذلك في كتابه «فكرة لتاريخ كلي مصحوبًا بقصد كوني «كوزموبوليتاني» Idea for a universal History with a cosmopolitan Intent (1784) p. 26.

حيث نجده يدين «بربرية الدول الأوربية» في تعاملها مع البلاد التي تحتلها وتستعمرها. ولعلنا نذكر عبارته التي يُعلن فيها «أننا لا نزال برابرة» We still are Barbarians ، بل وإن تشريعات القانون الجنائي يمكن أن تكون بربرية ومتخلفة[113].

ويتحدث «كانط» عن «الشخصية» وكيف أنها نتيجة للارتباط الشديد بالمبادئ عندما يتم الإحاطة بهذه المبادئ وتمثلها ، وبعبارة أخرى يرى «كانط» أن القدرة على العمل وفقًا للتصورات والمبادئ تُعد من الشروط الضرورية للشخصية. وقد أنكر «كانط» هذه القدرة وهذه الإمكانية على أصحاب الأجناس غير البيضاء ، وخاصة الجنس أو العنصر الأصفر ، وخاصة الهنود ، فأن هؤلاء يكتسبون الثقافة وبدرجة كثيرة ، ولكن فقط من الفنون وليس من العلوم ، ويفسر هذا العجز إلى الفشل في الارتفاع إلى مستوى التصورات المجردة ، وهو ما يؤدي إلى أن يظل هؤلاء في «مكانتهم» ، كما أنهم لم يطوروا ثقافتهم إلى ما هو أبعد من ذلك ، بالرغم من أنهم قد بدأوا من زمن بعيد ، بتثقيف أنفسهم.

والحق أن «كانط» قد قام بتعميم هذه الفكرة على كل الشعوب الشرقية ، فهذه الشعوب التي لا تزال ، كما كان يرى ، في مرحلة ، الطفولة الإنسانية ، التي تعكس نمطًا حسيًا للمعرفة وفي المقابل يرى «كانط» أن الشعوب الغربية استبعدت الحساسية ، ونهضت بفكرها إلى تصورات ومبادئ الفهم.

ويلخص «كانط» الفرق بين الشرقيين والأوربيين في هذه العبارات الواضحة والمؤدية.

«أن هناك فرقًا كبيرًا بين الحكم على قضية ما وفقًا للمظهر والشكل ، وبين أن نحكم في هذه القضية وفقًا للتصورات. فأن كل الأمم الشرقية ليست في موقف يمكنها من تقديم

تفسير خاصية واحدة من خواص الأخلاقية morality أو العدالة وذلك باستخدام التصورات – المفاهيم ، وذلك لأن أخلاقهم تتأسس على المظهر appearance. ولكن هذا الاختلاف قد يبدو في البداية على أنه بسيط ، ولكنه يظهر حجمه الحقيقي ، بل ويصل إلى القمة عندما يتعلق الأمر بالتطبيق ، فأن من يكون قادرًا على تقديم شيء ما لنفسه اعتمادًا على «المظهر» هو شخص عاجز عن معرفة «التصور» أو «المبدأ» المطلوب والضروري ، ومن ثم فأن هؤلاء الشرقيين غير قادرين على تعلم «الفلسفة» و «الرياضيات» وليس هذا فقط ، بل أنهم عاجزون عن إدراك شيء ما من الأشياء عن طريق «التصورات» و «المبادئ» ويؤكد «كانط» على أن هذه الحالة من العجز والقصور ليست حالة عابرة أو ظاهرة طارئة ، يمكن أن تتغير مع تغير الظروف الخارجية. فهو يؤكد على ضرورة وجود تفسير أعمق لما يتسم به هؤلاء الشرقيين من علاقة راكدة – ساكنة – آسنة ، بالثقافة. فأن المنح والهبات الطبيعية بين الكثير من الشعوب لا يمكن تفسيرها بصورة كلية بالاعتماد على علل وأسباب عارضة مثل المناخ ، ولكن توجد في طبيعة الإنسان الذاتية ، فإذا كان شعب ما لم يطور ذاته خلال القرون ، فأن المرء قد يفترض أن هناك ، في طبيعة هذا الشعب ، اتجاه وميل طبيعي يحول دون تقدمه.

ولكن الطريف أن «كانط» في مناقشته لبعض خصال وخصائص الشعوب الأوربية مثل فرنسا وإنجلترا وإيطاليا وألمانيا وأسبانيا ، نراه يعبر وبوضوح ، عن موقف سلبي من الشعب الأسباني ، فيحكم على الأسبان بأنهم متخلفون في العلوم ، بل أنهم مثل «الشعوب الشرقية» في هذا الشأن ، ولكن «كانط» لم يرد هنا القصور إلى «عجز فطري» في تكوين التصورات والمبادئ المجردة على النحو الذي وصف به الشعوب الشرقية ؛ فالأسبان تخلفوا عن الأمم الأوربية الأخرى ، بسبب رفضهم قبول أي علم من الأمم الأخرى، ولكن الطريف هو تبرير «كانط» لهذا الرفض وإرجاعه إلى ما يتصف به هؤلاء الأسبان من «غرور وصلف وزهو قومي»![114]

ويشير «كانط» إلى تميز أصحاب البشرة البيضاء عن الشعوب الأخرى غير الأوربية ، وذلك في تقدير الجمال Beauty ، وهو هنا يستبعد الأفارقة من فكرة التذوق الجمالي وإدراك الجمال ، فأن زنوج أفريقيا ليس لديهم بحكم الطبيعة أية أحاسيس أو مشاعر أو إدراك

لتجاوز الحماقة والجهل ، من ثم فأن إحساسهم وشعورهم الجمالي يظل بعيدًا عن ما هو نبيل وسامي ومتجاوز.

وللنساء نصيب من عنصرية «كانط» ، فأن هذه العنصرية «السخرية» قد وصلت إلى حدها الأقصى عندما أكَّد على أن النساء المؤهلات يستخدمن كتبهن للتباهي ، على النحو الذي يستخدمن فيه ساعاتهن ؛ فأنهن يرتدين الساعات بهدف التظاهر والتباهي والتفاخر، عندما يظهرهن للآخرين بأنهن يرتدين ساعات بالرغم من أن هذه الساعات غالبًا ليست سليمة ولا تظهر الوقت الصحيح[115].

ولعل أفضل ما يمكن أن نختم به بحثنا هو عبارة «ديڤيد هيوم» التي كررها «كانط» كثيرًا ، ولا نبالغ لو قلنا إنه لولا «ديڤيد هيوم» ما كان لدينا «كانط» ، ففضل «هيوم» على «كانط» موجود في كل فلسفته سواء الميتافيزيقا أو تصوره للدين أو الأبستمولوجيا وخاصة مُشكلة العلية ، فقد قرأ كانط محاورات هيوم في الدين الطبيعي ، كما أن عنصرية «كانط» هي ، وبمعنى واضح وأكيد ، امتداد لعنصرية «هيوم» الذي كان «كانط» يُطلق عليه دومًا وصف «الأستاذ».

(لا يوجد قط رجل أسود البشرة قدم مساهمات مهمة وذات دلالة في الفنون والآداب ، حتى عندما نال حريته في أوربا .. أن الزنوج ، وعلى نحو عام ، أدنى وأقل قيمة من «ذوي البشرة البيضاء»)[116].

الهوامش

1- Brandt (Richard): Ethical Theory "The problems of Normative and Critical Ethics.
(Prentice-Hall in Englewood Cliffs, Ag. 1959) P7-18.
2- Brandt (Richard); bid
3- Moore (G. E): principia Ethica.
(The Syndics of The Cambridge university press. (1960).
P1-23, 24-35, 36-65, 66-85, 86-109, 110-135.
4- "Prior (Arthur): Logic and the Basis of Ethics
(Oxford University press (1949) chap 1, 2 p10, 1530, 35)
- Gilbert (Herman): Is There a Single Morality? in Morality , Reason and Truth ed by David Copp and David zimmerman
(Totowa, Rew mom and Averheld 1985) Pp33-38.
5- Hudson (W): Modern Moral Philosophy.
(London: Macmillan 1920) P1,19,27.
6- Miller (Alexander): An Introduction to Contemporary Metaethics - (polity press in Association with Blackwell) p2-3.
والكتاب يعد هاماً فى موضوعه والكاتب يبدأ بعرض نظرية «جورج ادوارد مور» و «ألفريد جولز آيـر» ، ثـم يقـدم موضـوعه، ويعـرض للفلاسـفة المعاصـرين الـذين اهتمـوا بالميتـا أخـلاق مثـل «بلاكبرن» Blackburn فـي مذهبـه «شبه الواقعيـة» ، و «جيبـارد» Gibbard فـي نظريتـه عن «الإرشادية – المعيارية» كما يعرض لنظرية الخطأ عند Makie.
7 - Ayer (A.J.): Language; Truth and Logic.
(2ndred, London: Gollancz)
انظر الفصل السادس من هذا الكتاب والذي عنوانه «نقد الأخلاق والدين»
(Critic of Ethics and Theology)
- Ayer (A. J): On the Analysis of Moral Judgement: In philosophical Essays (London: Macmillan (1954), P. 231-249.
-Ayer (AJ): Are There objective Values? (Freedom and Morality and other Essays oxford university press) P. 17-34.
8- Stevenson (C.L.): The Emotive Meaning of Ethical Terms (1937) In Ayer (ed); Logical Emotivism (Glencoe II. Free press (264-281).
- Stevenson (CL): Ethics and Language (1944) New Haven (T. Yale university press), P. 1, 2, 3.
- Hare (R.M.): The Language of Morals (Oxford: Oxford University press 1952) chap: 3,4,5.
- Hare (R.M): (universal prescriptivism in peter Singer (ed) A companion To Ethics (Oxford, Blackwell (1991) PP 451-463.

9- Aaron (Jacobs Jonathon); Naturalism and Non-Naturalism: (An Introduction to Metaethics and Moral psychology. (City University of New York :2000) P. 55, 60,110.

10- Hume (David), Enquiry concerning The Hyman understanding (1777) La sall, Illinois open (Surt publishing Co, ed 1966) pp 66-67.

وللكتاب ترجمتين :

- الأولى ترجمة د/ محمد محجوب (مركز الوحدة العربية 2008) .

- الثانية ترجمة د/ موسى وهبة (الفارابي 2008).

-Hume (David): Treatise of Human Nature (Being an Attempt to Introduce the Experimental Method into Moral Subjects. (London 1886) P. 1, 17, 24, 25.

وللكتاب ترجمة قام بها :

- عبدالكريم ناصيف (دار الفرقد 2016).

11- Moore (G. E): principia Ethica P. 6-16, 41-79, 110, 111.

- Russell (B.): The Elements of Ethics (1903). Reprinted in Sellars. J Hospers, Reading in Ethical.

- Robust Ethical Realism, Non-Naturalism. (Oxford stilies in Metaethics Vol 3:2008) p.159,161,205.

- Ross (William David). The Right and the Good, (Oxford: Clarendon 1930) PP 39, 41, 114, 132.

- Ross (W.D): Foundations of Ethics (Oxford: Clarendon 1952 (chaps, 2, 11)

-Aaron (Jacobs): Naturalism and Non-Naturalism PP. 55,60, 110, 115.

12- Reiman (Jeffery). Modern Moral Philosophy (New York, 1996) P. 191.

13- Mill (J. S): Utilitarianism (University of Toronto press 2006).

آثرنا أن نشير إلى الفصل ورقم الفقرة تيسيرًا على القارئ إذا أراد الرجوع إلى الكتاب :

- Chap II, 18.

- Chap III, 4, Chap V, 314.

وللكتاب ترجمة عربية قامت بها (سعاد شاهر لي حرار)

(مركز دراسات الوحدة العربية) (2012)

- Smart (J. J. C): Extreme and Restricted utilitarianism (philosophical quarterly Vol I 1956) 344-354.

-Duncan (Johns). Utilitarianism and Rules (philosophical quarterly 1957). P. 364-367.

11, 12, 35, 182, 202

343, 352

Ross (W.D) : Foundation of Ethics (Oxford: Clarendon Press 1952) , chap 2,11

Ross (W.D) : The Right and the good (Oxford: CL 1930) PP 39-41, 114, 132.
14 - Brandt (Richard) : Ethical Theory P.400-404.
15 - Recher (Nicholas) : Introduction To Value Theory, (prentice Hall, Englewood Cliff New Jersey, 1969) P. 63-70.
- Recher (Nicholas) Methodological pragmatism (A system – Theoretic Approach to Theory of knowledge) , New York University press 1977) P. 70, 71, 72.
- Velasquizes (M.G), Bussiness Ethics (New Jersey: prentice Hall, Third Edition) p.62-63.
16- Moore (G.E'), principia Ethica (1903) P. 12, 17, 37, 45, 59, 63, 72, 90.
17- Brandt (Richard): Ethical theory P. 164-166, 214.
18- Moore (G.E): principia Ethica P.10, 13-14, 38-39, 48, 57, etc.
الكتاب كله يدور حول هذه المشكلة.
- Hume Enquiry Concerning the Human understanding P. 66-67.
- Mill (J.S) Utilitarianism chap II, 18, chap III, 4, chap V, 3, 14
19- Frankena (W.K) The Naturalistic Fallacy Reprinted in Sellars and, Readings in Ethical Theory.
وينتقد فيها حجة «جورج مور».
- Frankena (W.K)
Ethical Naturalism Renovated (Review of Metaphysics (X, 1957) PP 459-473.
20- Kdnai (Aurel): The Ghost of Naturalistic Fallacy
(Philosophy 1980) P. 66-68,
21- Searle (John): How to Derive ought from is (philosophical Review 1964) pp. 43-48.
وأعاد «جون سيرل» نشرها في كتابه «أفعال الكلام» الفصل الثاني
Speech Acts: (175-188)
22- Frankena (W.K): 1963 P. 4, 10, 13, 14.
- Rawls (John): A Theory of Justice (Cambridge Mass: Harvard University press, 1971, 1999) P.26, 125.
- Gauss (G.F). What is Deontology?
(The Journal of Values Enquiry 2001) P. 179-193
- Broad (C.D): Five Types of Ethical theory (London, Routledge, Kegan 1930) P. 206, 278.
23- Edel (Abraham): Two Traditions in Refutation of Egoism (The Journal of philosophy, Vol 37) 617,628.
- Edel (Abraham): Conceptions of Valley Values in contemporary philosophical Theory (philosophy of science, 1973) p198-217.

- Edel (Araham): patterns of uses of science in Ethics (Boston Studies Vol V Reidel Publishing company Dordrech 1969) P. 350-378.

وقد علق عليه بعض المفكرين مثل : «جون لاد» John Ladd (p. 355 – 391) ، بالإضافة إلى «روت آن بوترام» Ruth Ann Putram (p. 379 – 384).

24- Fried (Charles), Right and Wrong (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1978) P. 9.

25- Donagan (Alan): The theory of Morality. (Australasian Journal of philosophy, Vol 22, 1954) P.47

-Nancy (Davis) Contemporary Deontology

M, Singer (Peter): Companion to Ethics (1991) P. 206-213

26-Nancy (Davis): Contemporary Deontology P. 206, 215

27- Nancy (Davis): ibid

28-Sandel (Michael):

Liberalism and the limits of justice (Cambridge England: Cambridge University press 1982) P. 7, 15.

29- Testa (italo): Hegelian pragmatism and Social Emancipation: An Interview with Robert Brandom (Constalation, Vol 10, No4, 2003) P. 554-570

- Habermas (Jurgen) From Kant to Hegel: pragmatic philosophy of language (European Journal of Philosophy 8: 3, 2000) P. 322-355.

30-

مصطلح «الغائية في المنطق» الكانطي «يُعبر عن الهدف الأخير والنهائي الذي تستهدف الطبيعة ، فهو لدى «كانط» مفهومًا أبستمولوجيًا وليس مفهومًا أخلاقيًا. ولكن الغائية بمعناها الأخلاقي Ethical Teleological تعد أحد مظاهر النزعة الطبيعية Naturalism ، وقد أشرنا إليه في المبحث الخاص بالميتا أخلاق ، وقد أشرنا في بحثنا ، كيف أن مذهب «كانط» الأخلاقي برغم تعارضه مع هذه الغائية الأخلاقية ، بحاجة، إلى ما يمكن أن نطلق عليه «الدعم البراجماتي» pragmatic support ، بل أن «هيجل» هو أيضًا ، وبرغم مثاليته ، بحاجة إلى مثل هذا الدعم ، بل أن مذهبه يتضمن ، بالفعل بعض هذه العناصر البراجماتية.

31- Kant (Immanuel): What is Enlightenment? (1784)

وللمقال ترجمتين حديثتين :

1 – يوسف الصديق ، عن الإنجليزية (1984).

2- إسماعيل المصدق ، عن الألمانية.

ولكن هناك ترجمة قديمة كان قد قدمها الدكتور «عثمان أمين» في كتابه «رواد المثالية».

32- Kant (Immanuel):

The perpetual peace: A philosophical Sketch (1795) in Immanuel Kant, perpetual peace and other Essays on Politic, History and Morals (Indianapolis: Hackett, 1963) P.123, 125, 130.

-Frowe (Helen): The Ethics of war and peace, An Introduction.

(Routledge Taylor & Francis group.

London and New York 2011) P. 199, 200.
33- Velleman (David): A Brief Introduction to kantian Ethics (Cambridge University press 2005) P. 16, 17, 26.
34- Patrick (Frierson); What is The Human Being? (Kant's questions, Routledge, London and New York 2013) P. 14
35- ibid P.51
36- Kant (Immanuel, Grundlegung zur Metaphysic sitten.
الترجمة الإنجليزية قام بها (Jonathon Bennett 2017)
وقام «عبدالغفار مكاوي» بترجمتها عن الألمانية (1963).
وأعيد نشرها من مؤسسة هنداوي عام 2020.
(Hindawi Foundation 2020)
انظر :
- Groundwork for the Metaphysic of Morals.
(Jonathon Bennett, P. 5, 9-10, ترجمة
ترجمة «مكاوي» .36, 28
So, it seems that without a good will one can not be worthy of being happy.
37- Kant (Immanuel): Groundwork (397-408).
على النحو الذي استخدمناه في الإشارة إلى كتاب «جون ستيوارت مل» ، فقد آثرنا الإشارة إلى رقم الفصل ورقم الفقرة ، وذلك لأن الطبعات المختلفة قد يكون بينها اختلاف وفي الترقيم.
38- Kant (Immanuel)
ibid (406-408)
39- Kant (Immanuel: Critique of practical Reason (1788) Translated by Werner s. pluhar (Hackett publishing Company, Inc. Indianapolis/ Cambridge 2002) P. 37, 38, 58, 59, 67, 69 70, 79, 110, 111, 119, 142.
- Kant (Immanuel), The Metaphysics of Morals. (1785) Translated by: Mary Gregor. (Cambridge University press New York port Chestor, Melbourne Sidney 1991)
فقرات (14, 15 , 16 , 34) Section II .
40- Kant (Immanuel): Ground Work for the Metaphysics of Morals: (408-409, 410, 411)
41- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason. P.19, 32, 83, 88, 113, 117.
42- Kant (Immanuel): ibid
- Kant (Immanuel. Groundwork: P. 408, 409, 410, 411.
-Velleman, J. David: A Brief Introduction to kontian Ethics: self to self. (Cambridge University press. P.25, 26, 34, 38.
-Velleman (David):
Theory of Value.
(Ethics Vol. 118 No 3, 2008) PP. 410-436.

43- Wittgenstein (L.):
Tractatus Logice -philosophicus. (kegan paul, 1922)
وللرسالة ترجمة إلى العربية قام بها الدكتور عزمي إسلام (الأنجلو المصرية 1968)
- Ayer: Language, Truth and Logic (chap 6)
Critique of Moral and Theology
44- ibid
- Mill (J.S): System of Logic.
وهو محاولة لتأسيس المنطق على أساس علم النفس وهو المحاولة التي لم تلق ترحيبًا من أصحاب الاتجاهات المنطقية ، مثل «برتراند رسل» ، و «فتجنشتين» ، و «كارناب».
45- Kant (Immanuel): Groundwork (392 - 387) فقرة
- Kant (Immanuel) The Metaphysics of Morals (389)
- Kant (Immanuel): critique of practical reason. فقرات
(20-21) (25) (30) (41)
-Prior (Arthur): Logic and The Basis of Ethics (Oxford University Press, 1949) P. 88-104
-Warnock (Mary), Ethics Since 1900 (Oxford University press 1966) P. 50-55.
- Price (R.) A Review of the principle questions in Moral philosophy (Oxford, 1948) P13-17, 40-45 58.
46- Kant (Immanuel): Groundwork of the Metaphysics of Moral (387, 392, 402, 405, 414)
- Kant (Immanuel): Critique of practical Reason: (51, 68, 87,89).
- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Moral (231, 246, 282, 483)
47- Kant (Immanuel): ibid
48- Kant (Immanuel):
Critique of practical Reason (78), (97,98, 99, 100), (101, 102, 109, 110).
- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals.
(439) (461) (482) (487) (488).
- Kant (Immanuel): Groundwork (441) (442) (443) (444) (445)
49- Kant (Immanuel): Groundwork for the Metaphysics of Morals (436) (437) (442).
- Kant (Immanuel) Critique of Practical Reason. (28) (51) (71) (106).
- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals. (318) (372) (386) (388) (396) (438)
50- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals: (214) (387) (477) (478).
-Kant (Immanuel): Critique of practical Reason: (58) (61) (67) (68) (71).
- Kant (Immanuel): Groundwork for the Metaphysics of Morals. (394) (395) (396) (403) (409) (414) (420) (422) (441) (444) (445)

51- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason (87) (88) (89) (106) (109) (110).
- Kant (Immanuel): Groundwork for the Metaphysics of Morals (396) (399) (444) (445) (496) (447) (448) (449) (450-458).
52- Kant (Immanuel): Groundwork for the Metaphysics of Morals (420) (421) (444).
- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason. (106)
- Kant (Immanuel): The Metaphysics Morals. (378) (383) (396) (397) (438).
53- Kant (Immanuel): Groundwork for the Metaphysics of Morals (420) (421) (444).
- Kant (Immanuel): Critique of practical Reason: (107) (108)
- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals: (439) (440) (441)
54- Kant (Immanuel). Groundwork for the Metaphysics of Morals. (425) (426) (42) (428) (429).
- Kant (Immanuel) critique of Practical Reason: (51)(52)(71) (106)
- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals (225) (253) (383) (396) (428) (488) (489) (490)
55- Kant (Immanuel) critique of Practical Reason: (32) (33) (34) (37) (45) (46) (49) (51)
- Kant (Immanuel), Groundwork for the Metaphysics of Morals. (212) (213) (394) (399) (412) (413) (446) (447) (453) (458) (459)
- Kant (Immanuel) The Metaphysics of Morals (392) (293) (446) (447)
56- Kant (Immanuel): Groundwork for the Metaphysics of Morals. Chap 2. "Moving from popular moral philosophy to the Metaphysic of Morals"

انظر ترجمة (عبدالغفار مكاوي) ص 46.

انظر ترجمة (محمد فتحي الشنيطي) ص 250.

والكتاب منشور بعد ترجمة «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة» فكتاب «تأسيس ميتا أخلاق» (دار نشر موفم).

57- Silber (John). procedural formation How Formalism in Kantian Ethics (The Review of Metaphysics (UdXXVIII, No. 2 Issue No, 110 (1974) P. 197, 205, 212, 213.
58- Kant (Immanuel): Groundwork for the Metaphysics of Morals (414) (415) (416) (418) (419).
- Kant (Immanuel): Critique of practical Reason: (25) (86) (106) (119)
- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals: (376) (372) (378) (390) (39) (390) (400)
- Laird (John): A study of Moral Theory (Allen Junwin 1926) p. 42-45
- Paton (H.J): Categorical Imperative (London: Hutchinson Co. 1963) P.127
- Paton (H.J): The Moral law.

(London university library. 1948) P. 50-67
- Abbott (T.K.); Kant's Critique of practical Reason and other works on the Theory of Ethics (London Longman Green. 1906) Introduction
- Broad (C.D.) Five Types of Ethical Theory (124)

صفحة (53) و (55).

59- Wood (Allen). Kantian Ethics (Cambridge University press, 2008) (P. 20, 105, 112)

60- Kant (Immanuel); Groundwork for the Metaphysics of Morals: (441) (442) (443) (444) (445)
- The Metaphysics of Morals: (387) (388) (399) (392) (394) (420) (447)
- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason (46) (61) (62) (71) (96) (97) (99) (119) (127) (141)

ويستخدم كانط للإشارة إلى مفهوم الكمال الكثير من المترادفات مثل :

-VOLL Kommon,
-VOLL endung,
-VOLL endem,
-VOLL endet,
-VOLL standig,

61- Groundwork: (390) (399) (400) (401) (406) (412) (414) (421) (423) (432)
- Metaphysic: (212) (214) (225) (357) (383) (326) (392) (407) (427) (461) (489)
- practical: (14) (16) (86)(91)
- Abbott (T.K),
- Kant's Critique of practical Reason and other works on theory of Ethics (London. Longman Green and Co, 1909)
- Introduction
- Broad: Five Types of Ethical theory P.24
- Paton: (H. J.): The Moral Law (London: Hutch. Hutch Sam' university Library 1948) P. 50-67

62- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals: (335) (381) (382) (883) (384) (389) (394).
- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason (38) (63) (71) (81) (86) (88).
- Kant (Immanuel): Ground Work for the Metaphysics of Morals (406) (4.42) (443) (442)

63- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals: (407) (419) (420) (442) (474) (478)

-Kant (Immanuel); Critique of practical Reason, (89) (99) (91) (92) (119)

- Kant (Immanuel): Groundwork for Metaphysics of Morals (430) (442) (468)

64- Morals: The Metaphysics of Morals (335) (381) (383) (386) (407) (410) (411) (413) (420) (478) (485)

- Kant (Immanuel). Critique of practical Reason, (86) (87) (88) (89) (90) (101) (119) (120).

65- Kant (Immanuel): Groundwork. for the Metaphysic of Morals (446) (447) (448) (449) (463).

انظر عبدالغفار مكاوي ص 34 ، 35.

- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason. (28) (43) (45) (71) (50) (62) (113) (114) (120) (123)
- Kant (Immanuel): Metaphysics of Morals: (215) (217) (218) (378) (386) (388) (389) (451) (455) (456) (481) (489) (491)

66- ترجمة «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ، د. عبدالغفار مكاوي ، ص 9

67- ترجمة «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ، د. عبدالغفار مكاوي ، ص 20 ، 21 ، 28

68- ترجمة «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ، د. عبدالغفار مكاوي ، ص 55

69- Beck (L.W): Critique of practical Reason. (Indianapolis Bobbs Merrill (1983) P.115

- Jones (ED): Kant's principle of personality P. 80, 82, 85…
- Paton (H.J.): Categorical Imperative (London, 1946) P.59,70,71,75.

70- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals: (377) (378) (386) (388) (389) (397) (399) (429) (430) (431) (437) (438) (440).

- Kant (Immanuel): Critique of practical Reason (23) (24) (25) (86) (87) (88) (89) (91) (92)
- Ground for the Metaphysic of Morals.

(395) (396) (402) (403) (406) (407) (408) (409) (410) (411) (412) (427) (429) (450) (451)

71- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason: (45) (61) (62) (63) (71) (96) (97) (99) (119) (127) (141)

- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals: (387) (388) (392) (394) (420) (447)
- Kant (Immanuel): Groundwork for the Metaphysics of Morals (441) (442) (443) (444) (446) (450)

72- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason: (37) (38) (48) (63) (66) (81) (86) (87) (88) (89)

- Kant (Immanuel): (219) (220) (225) (226) (389) (390) (391) (392).
- Groundwork fee the Metaphysics of Morals: (390) (394) (392) (396) (397) (406) (408) (409) (421) (423) (442) (443)

73- Kant (Immanuel), The Metaphysics of Morals (264) (284) (252) (377) (378) (443) (456) (458)
- Critique of practical Reason (16) (20) (23) (69) (20) (90) (92) (121) (191)
- Groundwork for the Metaphysics of Morals (422) (421) (424) (446) (442).
74- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason: (50) (53) (54) (55) (56) (60) (61) (64) (65)
- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals: (376) (377) (378)
- Groundwork for the Metaphysics of Morals: (394) (396) (408) (409) (450) (451) (452) (453) (454) (455) (456)

انظر «عبدالغفار مكاوي» ص 33.

انظر «محمد فتحي الشنيطي» ص .229

75- Kant (Immanuel), The Metaphysics Morals: (330) (435) (436) (463)
- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason: (52) (67) (116) (120)
- Kant (Immanuel): Ground work of the Metaphysics of Morals: (435) (436) (437)
- Schönecker (Dieter) Schmidt (Elke Elisa bath) "Kant's Ground, Thesis on Dignity and Value in the Groundwork. (Value Enquiry 2018) P. 52, 81-95.
76- Kant (Immanuel). The Metaphysics of Morals: (220) (230) (231) (232) (237) (240) (250) (268) (270) (279) (346) (488) (491)
- Kant (Immanuel); Critique of practical Reason: (36) (43) (60) (64) (71) (75) (90) (122) (150).
- Kant (Immanuel): Groundwork of the Metaphysics of Morals, (415) (416) (414) (421) (442)
77- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals (382) 383) (384) (389) (395) (407) (408) (410) (413) (419) (429) (480) (431)
- Kant (Immanuel): Critique of practical Reason: (86) (87) (88) (89) (90) (91) (92) (93) (101) (109) (120) (121) (122).
- Kant (Immanuel): Groundwork of the Metaphysics of Morals: (402) (403) (404) (422) (429) (430) (441) (450) (455)
78- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals: (220) (221) (237) (238) (249) (250) (264) (267) (268) (276)
- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason: (42) (75) (90) (100) (112) (122)
79- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals: (386) (387) (388) (392) (393) (394) (420) (447).
- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason (22) (25) (27) (28) (70) (71) (86) (99) (112) (122) (126) (127)

- Kant (Immanuel): Groundwork of the Metaphysics of Morals (414) (415) (416) (417) (418) (419) (420) (421) (422) (423) (424)
80- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals (238) (250) (264) (267) (268) (276)
- Kant (Immanuel): Critique of practical Reason (75) (90) (100) (112) (113) (114) (122) (123)
81- Kant (Immanuel): The Metaphysics of Morals (382) (383) (386) (387) (407) (408) (410).
- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason. (86) (87) (88) (89) (90) (101) (109).
- Kant (Immanuel): Ground work the Metaphysics of Morals. (402) (403) (414) (422) (429) (455)
82- Kant (Immanuel): Critique of The Metaphysics of Morals, (235) (236) (331) (332) (334) (335) (336) (337).
- Kant (Immanuel): (25) (42) (117)
83- Green (Thomas. Hill): Lectures in the principles of political obligation (London, 16 Longman 1941): 204-205
- Seth (J): A study of Ethical principles in social purpose: A contribution to philosophy of Civic Society (London Longman 1918) P. 129.
84- Stroh (G.W): American philosophy from Edwards in Davey (Nostrand Reinhold company. (New York: 1968) P.82
85- Brooandom (Robert), From German idealism to American pragmatism and back. (2000)
- Skoron ski (krzysbof pioter) Does the pragmatist Reflection on Ethical and Aesthetic value, need the Kantian Axiological for its pragmatist Future Development? (Value Enquiry Book series (2013) P. 77 144, 146, 150, 151, 153.
86- Rescher (Nicolas). The validity of Values. A normative theory of Evaluative Rationality. (Princeton: Princeton University press, 1993). P. 206, 248, 249.
- Rescher (Nicolas): Value Matters: Studies in Axiology. (Frankfurt-Lancaster, 2004)
87- Munsterberg (Hugo): The Eternal Values (Boston and New York 1909) P. 4-5, 77
88- Morris (Charles): The pragmatic Movement in American philosophy (George Braziller, New York, 1970) P. 44, 78, 147.
89- Royce (J.): Philoso of Loyalty. (1885) Pix

وللكتاب ترجمة إلى العربية وقام بها :
«أحمد الأنصاري» وراجعها «حسن حنفي»

(العدد 2/337 2009)
المركز القومي للترجمة.
- Mead (G. H.)
Mind, Self, Society.
(Chicago University of Chicago. press 1934) (P.379)
90- Schopenhauer (Arthur) The world as will and Representation (1818-1819). Appendix
- Kelly (M.): Kant's Ethics and Schopenhauer's Criticism (Swam Sonnenschen & Co. 1916) P. 40-44, 70-75, 106-127.
- Tasnoff (Radostave) Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Ethics. (Philosophical Review Sep 1910, Vol. 19, pp 512-534.
91- انظر ترجمة عبدالغفار مكاوي لكتاب «كانط»
Groundwork of the Metaphysics of Morals.
الترجمة ص 12 ، ص 13.
92 - Moore (GE): principia Ethica P.174-175.179.
93- Rawls (John): A Theory of Justice (Cambridge: Harvard University Press, 1971) P. 408, 410
- Sil Ber (John): Procedural Formalism in Kant 's Ethics PP. 212-236
- Gowans (Christopher): Practical Identities and Autonomy: Korsgaard's Reformation of Kant's Moral philosophy.
(Philosophy and phenomenological Research. May, 2002, vol, 64 No. 3 May, pp. 546-570
94- Champbell (Joseph): The Hero with Thousand Faces.
(Novato: New York library 2008) P. 23,36.
95- Bair (Kurt): The point of view of Morality. (Australasian Journal of philosophy Vol, 32, 1954) p. 117
- Gert (Bernard): Morality: A new Justification of Moral Rules (Oxford: Oxford University press) 1988 P. 70.
96- Korgaard (Christine): Creating the Kingdom of Ends. (New York Cambridge University Press, 1996), P. 120-121.
- Korsgaard (Christine): Sources of Normativity. (Cambridge: Cambridge University press) 1996. P.108.
وهذا الكتاب بالاشتراك مع
G.A. Cohen, Raymond Geuss,
Thomas Nagel and Bernard Williams (ed by, O'Nora O'Neil
97 - ibid
- Justin (Oakley): Morality and Emotion (New York, Routledge 1992) P. 40-45 50-57.
- Maria de Lourdes Borges, Kant on Emotion and Williams Criticism

(Veritas, Vol 58, 2013) P. 131-150)
- Bernard (Williams): Making sense of Humanity (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) P.35, 39
- Bernard (Williams): Moral luck. Cambridge: (Cambridge University press 1981) P. 106.
98- Naomi (Zack): Race and Mixed Race (Philadelphia Temple University press, 1993) PP. 28-85.
- Naomi (Zack): American Mixed Race: Theoretical and legal issue (Howard Black Letter Law Journal Vol. 2001, pp. 33-46
99- Kant (Immanuel): Anthropology from a pragmatic point of view (H. H. Rudnick, ed by: Dowdell (Trans) Carbondale, Southern Illinois University press (1996), P. 3-17
100- Du (Bois) W. E. B.
The Conservation of Races.
reprinted in Robert. Bernascon's and T.L. Lotted: The ideal of Race (Indianapolis Hackett, 2000) PP. 111-414.
- Hrabovsky (Milan): the Concept of Blackness in Theories of Race. (Racial Mythology) P. 65-81.
101- Kant (Immanuel), observations on Beautiful and Sublime (ed) (1965 Goldthwait J.T (Trans) Berkeley University of California) Press P. 110 .
102- Chukwudi (Immanuel):
The Color of Reason: The idea of Race in Kant's Anthropology in Postcolonial African philosophy.
A critical Reader (1997)
Chap I, pp 10-17.
103- What is Enlightenments? انظر مقال كانط
- Kant, (Immanuel): On Natural characters (E. C. Eze) ed. Race and Enlightenment: A Reader Cambridge, N.A. Blackwell publisher (1997) Pp 55-56.
104- Louden (Robert): Kant's Impure Ethics, from Rational Beings to Human Beings (New York University Press, 2000) p. 177-180.
- Louden (Robert): Kant's virtue
Ethics (philosophy Oct, 1986) Vol 61, No 238) pp. 473-489
105- Betty (Fladeland): Men and Brotheros: Anglo-American Antislavery Co. Operation.
(Urbana 81. University press, 1972 pp 27-43

106- Foner (Philip): We, the other People: Alternative Declarations of Independence by Labon groups farmers, Woman rights advocates Socialists and Blac (1829-1975)
107- Brown U. Board of Education: A Brief History with Documents (ed) waldo E. Martin (Boston 1998) P. 132-138
108- Du Bois (W. B.): Does the Negro Need Separate Schools (M. Brow V. Board of Education. P. 96-98
109- Kleinged (Pauline): Kant's Second thoughts on Colonialism (M Kant and Colonialism: Historical and Critical perspectives, edited by Katrin Fli k schun) pp. 43-67 (2014)
110- kleinged (Pauline), Kant's Second Thoughts on Race: The Philosophical quarterly 57 (2007): 573-592.
111- McCarthy (Thomas): Race Empire, and the idea of Human Development (Cambridge: Cambridge University Press) chap. 1,2.
- Chukwudi (Emmanuel): The Color of Reason (1997)
PP. 103-133, 127, 128, 129, 133
112- Bernsconi (Robert): Kant's Third Thought on Race m (Reading Kant's Geography.
- Ed by: Stuart Elden and Edwardo Mendi eta (Albany: Sunny Press, 2011) PP 291-318
- Bernsconi (Robert): Who Invented the concept of the Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race: Critical Essays (Oxford Blackwell publication) 2001 pp. 145-166.
113- Boxill (Bernard): Kantian Racism and Kantian Teleology in the oxford Handbook of Philosophy and Race (ed) by Naomi Zack (New York. Oxford University Press, 2017) PP 44-53
114- Kant (Immanuel): Anthropology from a pragmatic point of view (lecture on Anthropology (281-338)
115- Kant (Immanuel) Anthropology from om a pragmatic point of view. (231-429)
116- Hume (David): Natural Characters, ed.
(London: Longman Green and Co; 1875) 2 Vols No XXI, P. 249
Bibliography Primarily Resources
- Kant (Immanuel) Anthropology pragmatic point of view,
(AA 7: 119-133. 1798.
- Kant (Immanuel): Critique of Practical Reason. AA.4: 1-164, 1788
- Kant (Immanuel): Critique of Judgment AA: 165-486, 1790
- Kant (Immanuel): Groundwork of the Metaphysics of Moral (AA.4: 387-463. 1785

- Kant (Immanuel): Observations on the Feelings of Beautiful and Sublime. John T Goldthwait Trans Berkely: University of California Press, 1960
- Kant (Immanuel): What is Enlightenment? AA.8: 35-42. 1784

المراجع والمصادر ومؤلفات الفيلسوف

أولاً : مؤلفات الفيلسوف :

1 – Kant (Immanuel) : Grandlegung zur Metaphysics Silten.

ترجمة إلى الإنجليزية

Jonathan Bennett (2017)

وترجمها عبدالغفار مكاوي عن الألمانية (963) ، وأعيد نشرها من مؤسسة هنداوي (2020)

(Hindawi Foundation 2020)

- Groundwork for the Metaphysics of Morals.

2 - Kant (Immanuel) : Gritique of practical reason. 1788 . Translated by : Werner S. Pluhar (Hackett publishing company Enc. Indianapolis Cambridge 2002).

3 - Kant (Immanuel) : The Metaphysics of Morals, 1785. Translated by : Mary Gregor (Cambridge University press, New York , port cheslor , Melboure Sidney 1991).

4 - Kant (Immanuel) : Observations on Beautiful and Sublime (ed) (1995) Goldthwait J. T. (Trans) Berkely University California Press) 1995.

5 - Kant (Immanuel) : The perpetual peace : A philosophical sketch (1795) in Immanuel Kant perpetual peace and other Essays on public , History and Morals.
(Indiana Polis : Hackett, 1963).

6 - Kant (Immanuel) : What is Enlightenment (1784).

وللمقال ترجمتين :

- يوسف الصديق عن (الإنجليزية 1984).

- إسماعيل المصدق.

7 - Kant (Immanuel) : Anthropology from a pragmatic point of view.

(H. H. Rudnick, ed by : Dowdell (Traw) Carbondate Southern Illinois university press (1996).

ثانيًا : المصادر والمراجع :

1 – Abbot (T. K) : Kant's Critique of Practical Theory of Ethics (London , Longman Green and Co, 1969).

2 – Ayer (A. J.) Language, Truth and Logic. (2 nd ed : Gollonz, 1936, 1946).

Ayer (A. J) on the Analysis ot Moral Judgment , In Philosophical Essays (London : Macmillan 1954).

Ayer (A. J.) : Are there objective values? Freedom and Morality and other essys (Oxford university 1984).

3 – Bair (Kurt) : The point of view of Morality (Australasian Journal of Philosophy vol, 321954).

4 – Beck (L. W.) : Critique of Practical Reason (Indianapolis bobbs Merriall 1983)

5 – Brandsm (Robert) : From German idealism to American pragmatism (Androow Bect 2000).

6 – Bernard (William) : Making Sense of Humanity (Cambridge University Press 1995)

- Bernard (William) : Moral Luck (Cambridge university Press 1981).

- Bernsconi (Robert) : Who Invented the concept of the Race ? Kant's Role in the Enlightenment construction of Race : Critical Essays (Oxford Blackwell Publication, 2001).

7 – Brandt (R.) : Ethical theory , the problems of normative and critical ethics. (Prentice Hall, Englewood cliffs, A. J. 1959).

8 – Broad (C. D) : Five Types of Ethical Theory. (London, Routtedg , Kegom (930).

9 – Champbell (Joseph) : The Hero with Thousand faces (Novabo , New York , Library 2008).

10 – Donagam (Alan) : The Theory of Morality. (Australazian Journal of philosophy , vol 22, 1954).

11 – Duncan (Johns) : Utilitarianism and Rules (Philosophical Quartly 1957).

- Du (Bois) W. E. B. : The Conservation of Races Reprinted in Robert Bernascone and T. L. Lotted : The Idea of Race (Indianapolis, Itackett, 2000).

12 – Edel (Abraham) : Two Traditions in Refutation of Egoism (Journal of Philosophy , vol (3).

- Edel (Abraham) : Conceptions of values in contemporary philosophical theory (philosophy of science, 1973).

- Edel (Abraham) : Patterns of uses of science in ethics (Boston Studies vol , 1969).
13 – Frankena (W. K.) : Ethical Naturalism Renovated. (Review of Metaphysics vol X 1957).
- Frankena (W. K.) : The Naturalistic Fallacy reprinted in sellers and Hospers , readings in Ethical Theory.
- Frankena (W. K.) : Ethics (Englewood chef is prentice hall 1963).
14 – Fried (chales) : Right and wrong (Cambridge , Mass : Harvard University press , 1978).
15 – Frow (Helen) : The Ethics of war and peace an introduction (routledge , taylors , London and New York , 2011).
16 – Gauss (G. F.) What is Deontology ? Journal of values Inquiry 2001).
17 – Got (Bernard) : Morality : A New Justification of Moral Rules. (Oxford , Oxford University press , 1988).
18 – Gowans (Christopher) : Practical Identities and Autonomy : Korsgard's Reformation of Kant's Moal philosophy (Philosophy and phenomenological research, May 2002 , vol 64).
- Green (Thomas Hill) : Lectures in principles of political obligation (London, Longman 1941).
19 – Hare (R. M.) : The language of Morals (Oxford : Oxford University Press , 1952).
- Here (R. M.) : Universal Perscritivism (In Peter Singer (ed) A companion to Ethics (Oxford, Blackwell, 1991).
20 – Habermas (Jurgen) : From kant to Hegel : pragmatism philosophy of language (European Journal of philosophy & : 3 , 2000).
21 – Hudson (W.) : Modern Moral Philosophy (London, Macmillan 1970).
22 – Hume (David) : Enquiry Concerning the human understanding (1977) (1966). (La Sall Illinon open court publishing, (1966).

وللكتاب ترجمتين :

الأولى : محمد محجوب (مركز الوحدة العربية 2008).

الثانية : موسى وهبة (الفارابي) (2008).

- Hume (David) : Treatise of Human Nature (Being An Attempt to Introduce Experemental Method Into Moral subjects. (ed 1966).
23 – Johns (L. D.) : Kant's principle of personality (Cambridge University press 2008).
24 – Justin (Oakley) : Morality and Emotion, (New York, Routledge 1996).
25 – Kelly (M.) : Kant's Ethics and Schopenuer's Criticism (Wwan Sonne Schen , Co. (1910).

- Klenged (Pauline) : Kant's Second Thoughts on Race : (The Philosophical quarterly vol 57 , 2007).
26 – Kolnai (Aurell) : The Ghost of Naturalistic fallacy (Philosophy 1980).
27 – Korsgeard (Christine) : Creating the kingdom of ends (New York , Cambridge University press 1996).
- Korsgeard (Christine) : Sources of Normativity (Cambridge : Cambridge University Press , 1996).
28 – Laird (John) : A study of Moral Theory (Allen & Union 1926).
- Louden (Robert) : Kant's impure ethics form rational beings to human beings (New York University press, 2000).
- Louden (Robert) : Kant's Virtue ethics (philosophy Oct. Vol. 61, (1986).
29 – Mead (G. H.) : Mind Self, and Society (chicago university of chicago press, 1934).
30 – Marie (de Lourdes Borges) Kant on Emotion and William's Criticism (Verities , vol 58, 2013).
31 – Mill (J. S) : Utilitarianism (University of Toronto press : 2006).
32 – Miller (Alexander) : An Introduction to Contemporary Metaethics (Polity press in Association with Blackwell, (2003).
33 – Moore (G. E.) : principia ethica (The syndics of Cambridge University press, 1903, 1960).
34 – Morris (Charles) : The Pragmatic Movement in American philosophy (George Braziller, New York , 1970).
35 – Munsterberg (Hugo) : The Eternal values (Boston and New York 1909).
36 – Nancy (Davis) : Contemporary Deontology in singer (Peter) : Companion to Ethics (1991).
- Naomi (Zack) : Race and Mixed Race (Philadelphia Temple University press, 1993).
- Naomi (Zack) : American Mixed Races Theoretical and Legal Issue (Howard Black Letter Law Journal , 2001).
37 – Paton (H. J.) : The Moral law (London Hutchsons University Library m 1948).
- Paton (H. J.) : Categorrcal Imperative (London , 1946).
38 – Patrick (Frierson) : What is Human Being? Kant's questions (Routledge , London and New York , 2013).
39 – Price (R.) : A Review of the principle questions in moral philosophy (Oxford University press, 1948).
40 – Prior (Acthur) Logic and the Basis of Ethics (Oxford University press , 1959).

41 – Reiman (Jeffery) : Modern Moral Philosophy (New York , 1996).
42 – Recher (Nicholas) : Introduction to value theory (prentice hall Englewood cliff , New Jersy 1959).
- Recher (Nicholas) : Methodological pragmatism (A system – theoretic Approach to theory of knowledge (New York , New York univeristy press 1972).
- The validity of values : Anormative theory of evaluative rationality (prpncesn university press 1993).
43 – Ross (William David) : The Right and The Good. (Oxford Clarondon , 1930).
- Ross (William David) : Foundations of Ethics (Oxford , Clarondon , 1952).
44 – Rawls (John) : A theory of Justice (Cambridge Miss : Harvard University press (1971 , 1999).
45 – Royce (J) : Philosophy of Loylity , Cambridge , Cambridge University press 1885).
وللكتاب ترجمة : أحمد الأنصاري ، راجعها : حسن حنفي (المركز القومي للترجمة.
46 – Russell (B.) : The Elements of Ethics. (1903) , Reprinted in Sellers and Hospers : Readings in Ethical theory , 1952).
47 – Sandel (Michael) : Liberatiion and the limits of justice , (Cambridge , England – Cambridge University Press , 1982).
48 – Schonecker (Dieter) : Kant's Ground – Thesis , on Dignity and value in groundwork (value Inquiry , 2018).
49 – Schopenhouer (Arthur) : The world as will and representation (1818 – 1819) Appendix.
50 – Searle (John) : How to Derive ought from is (Philosophical review 1964).
وأعاد سيدل نشرها في كتابه Speech Acts الفصل الثامن.
51 – Silbor (John) : Procedural formalism in Kantian Ethics (The Review of Metaphysics , Vol XXVIII No. 2 Issue No. 110 , 1970.
52 – Skowron (Krzysb of Pioter) Does , The pragmatist reflection on ethical and Aesthetic value need the kantion Axiological for its pragmatic future developments (value inquiry bock series 2013).
53 – Smart (J. J. C) : Extreme and Restricted utilitarianism (philosophical quarterly Vol I, 1956).
54 – Stevenson (C. L.) : The emetive meaning of ethical terms (In Ay or ed . Logical emotivism (Glencoe II. Free press : 1937 – 1959).
- Stevenson (C. L.) : Ethics and language. (New Haven C T yale university press , 1944).

55 – Stroh (G. W) : American Philosophy from Edwards to Dewey. (Nostrand Reinhold company New York , 1968).
56 – Tasnoff (Radoshave) : Schopenhaurer's qiticism of kant's theory ethics. Philosophical review vol. 9 sep. 1910).
57 – Testa (Italo) : Hegelian pragmatism and social emancipation (Intervie with Robert Brandon constellation vol 10 , Nov, 2003).
58 – Warnot (Mary) : Ethics Since 1900 , Oxford university press , 1966.
59 – Wittgen stein (L.) : Tractates Logico – Philosophics (Kegan Paul 1922).
وللرسالة ترجمة عربية قام بها الدكتور عربي إسلام (الأنجلو المصرية 1968).
60 – Wood (Allen) : Kautian Ethics , (Cambridge university press , 2008).
61 – Valasquies (M. G.) : Bussiness Ethico , New Jersey : Prentice tall , Third Edition , 2002).
62 – Velleman (David) : A Brief Introduction to Kantian Ethics (Cambridge university press , 2005).

المراجع والمصادر ومؤلفات الفيلسوف

أولاً : مؤلفات الفيلسوف :

1 – Kant (Immanuel) : Grandlegung zur Metaphysics Silten.
ترجمة إلى الإنجليزية
Jonathan Bennett (2017)
وترجمها عبدالغفار مكاوي عن الألمانية (963) ، وأعيد نشرها من مؤسسة هنداوي (2020)
(Hindawi Foundation 2020)
- Groundwork for the Metaphysics of Morals.
2 - Kant (Immanuel) : Gritique of practical reason. 1788 . Translated by : Werner S. Pluhar (Hackett publishing company Enc. Indianapolis Cambridge 2002).
3 - Kant (Immanuel) : The Metaphysics of Morals, 1785. Translated by : Mary Gregor (Cambridge University press, New York , port cheslor , Melboure Sidney 1991).
4 - Kant (Immanuel) : Observations on Beautiful and Sublime (ed) (1995) Goldthwait J. T. (Trans) Berkely University California Press) 1995.
5 - Kant (Immanuel) : The perpetual peace : A philosophical sketch (1795) in Immanuel Kant perpetual peace and other Essays on public , History and Morals.
Translated by Humphrey (Indiana Polis : Hackett, 1963).
6 - Kant (Immanuel) : What is Enlightenment (1784).
وللمقال ترجمتين :
- يوسف الصديق عن (الإنجليزية 1984).
- إسماعيل المصدق.

7 - Kant (Immanuel) : Anthropology from a pragmatic point of view.
(H. H. Rudnick, ed by : Dowdell (Traw) Carbondate Southern Illinois university press (1996).

ثانيًا : المصادر والمراجع :

1 – Abbot (T. K) : Kant's Critique of Practical Theory of Ethics (London , Longman Green and Co, 1969).
2 – Ayer (A. J.) Language, Truth and Logic. (2 nd ed : Gollonz, 1936, 1946).
Ayer (A. J) on the Analysis ot Moral Judgment , In Philosophical Essays (London : Macmillan 1954).
Ayer (A. J.) : Are there objective value? Freedom and Morality and other essys (Oxford university 1984).
3 – Bair (Kurt) : The point of view of Morality (Australasian Journal of Philosophy vol, 321954).
4 – Beck (L. W.) : Critique of Practical Reason (Indianapolis bobbs Merriall 1983)
5 – Brandsm (Robert) : From German idealism to American pragmatism (Androow Bect 2000).
6 – Bernard (William) : Making Sense of Humanity (Cambridge University Press 1995)
- Bernard (William) : Moral Luck (Cambridge university Press 1981).
- Bernsconi (Robert) : Who Invented the concept of the Race ? Kant's Role in the Enlightenment construction of Race : Critical Essays (Oxford Blackwell Publication, 2001).
7 – Brandt (R.) : Ethical theory , the problems of normative and critical ethics. (Prontice Hall, Englewood cliffs, A. J. 1959).
8 – Broad (C. D) : Five Types of Ethical Theory. (London, Routtedg , Kegom (930).
9 – Champbell (Joseph) : The Hero with thousand faces (Novabo , New York , Library 2008).
10 – Donagam (Alan) : The theory of Morality. (Australazian Journal of philosophy , vol 22, 1954).
11 – Duncan (Johns) : Unitarianism and Rules (Philosophical Quaintly 1957).
- Du (Bois) W. E. B. : The Conservation of Races Reprinted in Robert Bernascone and T. L. Lotted : The Idea of Race (Indianapolis, Itackett, 2000).
12 – Edel (Abraham) : Two Traditions in Refutation of Egoism (Journal of Philosophy , vol (3).

- Edel (Abraham) : Conceptions of values in contemporary philosophical theory (philosophy of science, 1973).
- Edel (Abraham) : Patterns of uses of science in ethics (Boston Studies vol , 1969).
13 – Frankena (W. K.) : Ethical Naturalism Renovated. (Review of Metaphysics vol X 1957).
- Frankena (W. K.) : The Naturalistic fallacy reprinted in sellers and Hospers , read map in ethical theory.
- Frankena (W. K.) : Ethics (Englewood chef is prentice hall 1963).
14 – Fried (chales) : Right and wrong (Cambridge , Mass : Harvard University press , 1978).
15 – Frow (Helen) : The ethics of war and peace an introduction (rout ledge , taylors , London and New York , 2011).
16 – Gauss (G. F.) What is Deontology ? Journal of values Inquiry 2001).
17 – Got (Bernard) : Morality : A New Justification of Moral Rules. (Oxford , Oxford University press , 1988).
18 – Gowans (Christopher) : Practical Identities and Autonomy : Korsgard's Reformation of Kant's Moal philosophy (Philosophy and phenomenological research, May 2002 , vol 64).
- Green (Thomas Hill) : Lectures in principles of political obligating (London, Longman 1941).
19 – Hare (R. M.) : The language of Morals (Oxford : Oxford University Press , 1952).
- Here (R. M.) : Universal Perscritivism (In Peter Singer (ed) A companion to Ethics (Oxford, Blackwell, 1991).
20 – Habermas (Jurgen) : From kant to Hegel : pragmatism philosophy of language (European Journal of philosophy & : 3 , 2000).
21 – Hudson (W.) : Modern Moral Philosophy (London, Macmillan 1970).
22 – Hume (David) : Enquiry Concerning the human understanding (1977) (1966). (La Sall Illinon open court publishing, (1966).

وللكتاب ترجمتين :

الأولى : محمد محجوب (مركز الوحدة العربية 2008).

الثانية : موسى وهبة (الفارابي) (2008).

- Hume (David) : Treatise of Human Nature (Being An Attempt to Introduce Experemental Method Into Moral subjects. (Lord) (ed 1966).
23 – Johns (L. D.) : Kant's principle of personality (Cambridge University press 2008).
24 – Justin (Oakley) : Morality and Emotion, (New York, Routledge 1996).

25 – Kelly (M.) : Kant's Ethics and Schopenuer's Criticism (Wwan Sonne Schen , Co. (1910).
- Klenged (Pauline) : Kant's Second Thoughts on Race : (The Philosophical quarterly vol 57 , 2007).
26 – Kolnai (Aurell) : The Ghost of Naturalistic fallacy (Philosophy 1980).
27 – Korsgeard (Christine) : Gealing the kingdom of ends (New York , Cambridge University press 1996).
- Korsgeard (Christine) : Sources of Normativity (Cambridge : Cambridge University Press , 1996).
28 – Laird (John) : A study of Moral Theory (Allen & Union 1926).
- Louden (Robert) : Kant's impure ethics form rational beings to human beings (New York University press, 2000).
- Louden (Robert) : Kant's Virtue ethics (philosophy Oct. Vol. 61, (1986).
29 – Head (G. H.) : Mind Self, and Society (chicago university of chicago press, 1934).
30 – Marie (de Lourdes Borges) Kant on Emotion and William's Criticism (Verities , vol 58, 2013).
31 – Mill (J. S) : Utilitarianism (University of Toronto press : 2006).
32 – Miller (Alexander) : An Introduction to Contemporary Metaethics (Polity press in Association with Blackwell, (2003).
33 – Moore (G. E.) : principia ethica (The syndics of Cambridge University press, 1903, 1960).
34 – Morris (Charles) : The Pragmatic Movement in American philosophy (George Braziller, New York , 1970).
35 – Munsterberg (Hugo) : The Eternal values (Boston and New York 1909).
36 – Nancy (Davis) : Contemporary Deontology in singer (Peter) : Companion to Ethics (1991).
- Naomi (Zack) : Race and Mixed Race (Philadelphia Temple University press, 1993).
- Naomi (Zack) : American Mixed Races Theoretical and Legal Issue (Howard Black Letter Law Journal , 2001).
37 – Patern (H. J.) : The Moral law (London Hutchsons University Library m 1948).
- Patern (H. J.) : Categorrcal Imperative (London , 1946).
38 – Patrick (Frierson) : What is Human Being? Kant's questions (Routledge , London and New York , 2013).
39 – Price (R.) : A Review of the principle questions in moral philosophy (Oxford University press, 1948).

40 – Prior (Acthur) Logic and the Basis of Ethics (Oxford University press , 1959).
41 – Reiman (Jeffery) : Modern Moral Philosophy (New York , 1996).
42 – Recher (Nicholas) : Introduction to value theory (prentice hall Englewood cliff , New Jersy 1959).
- Recher (Nicholas) : Methodological pragmatism (A system – theoretic Approach to theory of knowledge (New York , New York univeristy press 1972).
- The validity of values : Anormative theory of evaluative rounality (prpncesn university press 1993).
43 – Ross (William David) : The Right and The Good. (Oxford Clarondon , 1930).
- Ross (William David) : Foundations of Ethics (Oxford , Clarondon , 1952).
44 – Rauls (John) : A theory of Justice (Cambridge Miss : Harvard University press (1971 , 1999).
45 – Royce (J) : Philosophy of Loylity , Cambridge , Cambridge University press 1885).
وللكتاب ترجمة : أحمد الأنصاري ، راجعها : حسين حنفي (المركز القومي للترجمة.
46 – Russell (B.) : The Elements of Ethics. (1903) , Reprinted in Sellers and Hospers : Readings in Ethical theory , 1952).
47 – Sandel (Michael) : Liberatiion and the limits of justice , (Cambridge , England – Cambridge University Press , 1982).
48 – Schonecker (Dieter) : Kant's Ground – Thesis , on Dignity and value in groundwork (value Inquiry , 2018).
49 – Schopenhouer (Arthur) : The world as will and representation (1818 – 1819) Appendix.
50 – Searle (John) : How to Derive ought from is (Philosophical review 1964).
وأعاد سيدل نشرها في كتابه Speech Acts الفصل الثامن.
51 – Silbor (John) : Procedural formalism in Kantian Ethics (The Review of Metaphysics , Vol XXVIII No. 2 Issue No. 110 , 1970.
52 – Skowron (Krzysb of Pioter) Does , The pragmatist reflection on ethical and Aesthetic value need the kantion Axiological for its pragmatic future developments (value inquiry bock series 2013).
53 – Smart (J. J. C) : Extreme and Restricted utilitarianism (philosophical quarterly Vol I, 1956).
54 – Stevenson (C. L.) : The emetive meaning of ethical terms (In Ay or ed . Logical emotivism (Glencoe II. Free press : 1937 – 1959).

- Stevenson (C. L.) : Ethics and language. (New Haven C T yale university press , 1944).
55 – Stroh (G. W) : American Philosophy from Edwards to Dewey. (Nostrand Reinhold company New York , 1968).
56 – Tasnoff (Radoshave) : Schopenhaurer's qiticism of kant's theory ethics. Philosophical review vol. 9 sep. 1910).
57 – Testa (Italo) : Hegelian pragmatism and social emancipation (Intervie with Robert Brandon constellation vol 10 , Nov, 2003).
58 – Warnot (Mary) : Ethics Since 1900 , Oxford university press , 1966.
59 – Wittgen stein (L.) : Tractates Logico – Philosophics (Kegan Paul 1922).
وللرسالة ترجمة عربية قام بها الدكتور عربي إسلام (الأنجلو المصرية 1968).
60 – Wood (Allen) : Kautian Ethics , (Cambridge university press , 2008).
61 – Valasquies (M. G.) : Bussiness Ethico , New Jersey : Prentice tall , Third Edition , 2002).
62 – Velleman (David) : A Brief Introduction to Kantian Ethics (Cambridge university press , 2005).