الأستاذ عبد الله مصطفى جامعة البليدة 2

الانتقالات في المشروع النقدي الكانطي

الملخص :

يشكل الفكر الكانطي منعرجا حاسما في تاريخ الفكر الغربي في مختلف مجالات الفكر المعرفية والجمالية و الدينية ، و ذلك انه أعاد للذات قيمتها و أهميتها باعتبارها مساهمة في الإطار المعرفي من خلال مقولاتها القبلية ، و باعتبارها مصدرا للقيم الأخلاقية القائمة على التشريع الذاتي للإرادة ، هذا فضلا عن ان الدين عنده دين عقلي أخلاقي يتجاوز كل مرجعية خارجية .

غير أن فلسفته النقدية تشكل مشروعا متكاملا يربط موضوعاته خيطا هاديا خاصة في الإطار الابستمولوجي و الأخلاقي و الديني تشكل فيه المعرفة والأخلاق المقدمات و يشكل فيه الدين التالي فكيف ربط كانط بين المعرفة والأخلاق ليصل إلى الدين؟

Est une pensée kantienne un tournant décisif dans l'histoire de la pensée occidentale dans divers domaines de la pensée cognitive et esthétique, religieux, et il est retourné à la même valeur et de l'importance en tant que contribution au cadre cognitif à travers les catégories apriorіques, et comme une source de valeurs morales fondées sur l'auto- législation de la volonté, pour ne pas

mentionner pour que la religion a une religion mentale immorale toute référence externe au-delà.
Sa philosophie est que monétaire constitue un projet intégré reliant thèmes de fil de guidage en particulier dans le épistémologique et cadre éthique et une forme religieuse de connaissances et d'éthique introductions et pose la religion suivant, comment lier Kant entre la connaissance et la moralité d'un maximum de religion?

يشكل الفكر الكانطي منعرجا حاسما في تاريخ الفكر البشري ، حيث شطر الفلسفة إلى ما قبله و ما بعده شأنه شأن سقراط في الفلسفة اليونانية ، و ذلك أنه أول من وضع العقل موضع المساءلة بالنقد و التحليل و المناقشة بعد أن كان أداة موثوقة للمعرفة خاصة مع التيارات الدوغمائية التي أعطت العقل الشرعية الكاملة للبحث في الموضوعات الميتافيزيقية التي تتعدى حدود التجربة، لذلك أراد كانط أن يضع حدودا فاصلة لقدرات العقل و إمكانياته في الإطار الإبستيمي و الإتيقي و الإستتيقي و التيولوجي ، فإذا كان هذا القاضي يفرض سلطانه على كل ما هو مقدس من أخلاق و دين و جمالية و معرفة ألم يحن الوقت لإخضاعه لهذه المحكمة القاسية للحد من غروره ؟

يتلخص المشروع النقدي الكانطي في أسئلة محورية ترتبط في مجملها بامكانية العقل وقدراته و التي يمكن صياغتها على الشكل التالي : ماذا يمكنني أن أعرف ؟ و ماذا يجب أن أفعل و ماذا يمكنني أن آمل ؟ و يحيلنا السؤال الأول إلى المعرفة و الحدود التي يقف عندها العقل و هو موضوع العقل النظري ،أما السؤال الثاني يحيلنا إلى الأخلاق و هو موضوع العقل العملي ،و الثالث و هو موضوع

الإيمان و الدين الذي يبين علاقة العقل في تشريعه الذاتي بالإيمان، فكيف ربط كانط بين هذه الموضوعات في الوصول إلى الدين ؟

لقد خصص كانط كتاب "نقد العقل الخالص" الذي يعتبر من أضخم انتاجاته الفلسفية خاصة في الإطار الابستيمي الذي يجيب عن الأسئلة المحورية الثلاث كيف يكون العلم الرياضي ممكنا؟ ، و كيف يكون العلم الطبيعي ممكنا؟ و كيف تكون الميتافيزيقا على العموم ممكنة ؟ و يعتبر هذا السؤال الأخير السؤال المركزي في كتابه فقد سلك العلم الرياضي و الطبيعي دروب العلم الآمنة منذ القديم إلا أن إمكانية الميتافيزيقا كعلم كانت مدار جدال بين الفلاسفة الوثوقيين الذين أعطوا العقل الصلاحية للبحث و الحكم على القضايا الميتافيزيقية الكبرى و هي وجود الله و العالم و الحرية و النفس ، مما أدى بالفلاسفة الريبيين إلى منح الشك كلمة الفصل في إطار المعرفة . و هنا أراد كانط أن يضع العقل موضع المحاكمة غير أن هذه المحكمة ليست ضد العقل و إنما غرضها ضبط حدوده ومجال صلاحيته و شرعيته خاصة في مجال الميتافيزيقا " فالموضوع الرئيسي الذي يدور حوله النقد الكانطي إنما هو الفصل في مشكلة إمكان قيام الميتافيزيقا أو استحالة قيامها بصفة عامة "[1].

لقد أراد كانط أن يؤسس معارف يقينية ضرورية و كلية من جهة ، وواقعية تجريبية يمكن التحقق من صدقها تجريبيا من جهة ثانية ، و يعتبر التركيب القبلي ثمرة إنتاجه الفلسفي في الإطار الابستيمي ، حيث ميز كانط بين المعارف القبلية و البعدية فالأولى هي التي تستقل بالتمام على كل تجربة حسية مثل القضايا الرياضية والقضية " كل تغير يجب أن يكون له سبب " و الدليل على وجود هذه المبادئ القبلية المحضة في معارفنا هو أن التجربة عاجزة على أن تخلع على نتائجها الكلية و الضرورة و هما سمتا المعارف القبلية و غرض كانط هو الكشف عن هذه الأسس الترنسندنتالية التي تساهم بها الذات في حصول المعارف ، بالإضافة إلى المعارف القبلية هناك مبادئ قبلية مثل الجوهر و المكان باعتبارهما مبدآن ضروريان "فالضرورة

والكلية الصارمة هما ميزتان موثوقتان للمعرفة القبلية ترتبط إحداهما بالأخرى ارتباطا لا ينفصل"[2] .

أما المعارف البعدية فهي التي تستمد من مصادر تجريبية و التي معها تبدأ معرفتنا و في غيابها تبقى المعارف القبلية دون محتوى، فهي بهذا الموضوعات التي تتخذها الذات كموضوع للمعرفة و هذا ما يؤكده كانط في قوله " تبدأ كل معارفنا مع التجربة ، و لا شك في ذلك البتة ، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا ، فتسبب من جهة ، حدوث التصورات تلقائيا ، و تحرك من جهة أخرى ، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها ، و ربطها أو فصلها ، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة "[3]

كما يميز كانط بين الأحكام التحليلية و التركيبية ، فالأولى لا يزيدنا محمولها معرفة بموضوعها و ذلك أنه متضمن فيه و بهذا فهي كلية و ضرورية و تمثل هذه الأحكام التحليلية القبلية الشروط الأولية لكل معرفة علمية فهي لوحدها لا تمثل لنا معرفة مثل الأفكار الفطرية التي كان يعتقد بها ديكارت،فهي ليست سوى شروط أولية للمعرفة العلمية ، لأن المعرفة البشرية سواء في ميدان الرياضيات أو ميدان العلم الطبيعي لا تتم إلا إذا توافرت عناصر معينة ليست مستمدة من التجربة بل تعود إلى تركيب العقل البشري ذاته ، و لا يمكن إنكار هذه الأفكار دون الوقوع في التناقض .

أما الأحكام التركيبية فهي التي يزيدنا محمولها معرفة بموضوعها و التي تستمد من التجربة "... أيا كان مصدر الأحكام أو شروط صورتها المنطقية ، ففيها من اختلاف بيّن يجعلها إما تفسيرية لا تضيف شيئا إلى مضمون المعرفة ، وإما توسعية تزداد بها المعرفة المعطاة و يمكننا أن نطلق على الأحكام الأولى اسم الأحكام التحليلية و على الثانية اسم الأحكام التركيبية " [4]

و قد زاوج كانط بين الأحكام القبلية و البعدية أو التركيبية ليصل إلى التركيب القبلي و بهذا فقد شق كانط لنفسه طريقا وسطا بين الميتافيزيقا الدوغمائية و الفلسفة التجريبية الشكية مع هيوم فكان العلم ضروري كما أراد له العقلانيون لأنه لا يكون كذلك ما لم يكن ضروريا و بالتالي قبليا ، كما لا يتحقق ذلك ما لم يكن واقعيا كما أرادت له الفلسفة التجريبية و بالتالي تركيبيا . و لما كان هدف كانط هو البحث عن الأسس القبلية أو الترنسندنتالية للمعرفة فقد ميز بين الملكات التي تعتبر بمثابة شروط قبلية للإدراك و التي نقصد بها الحساسية و المقولات التي تجعل الحدوس متعقلة بالنسبة إلينا و هي مقولات الفهم ، و تتمثل مقولتي الحساسية في الزمان و المكان و هما مفهومان عقليان قبليان مسبقان على كل تجربة حسية يمكن تصورهما خاليان من كل شيئ لكن لا يمكن تصور شيء في غيابهما ، كما إننا نتصور المكان و الزمان لا متناهيين و ليس في التجربة إلا المقادير المتناهية و بهذا فلا يمكن أن يستخلص و يستمد اللامتناهي من المتناهي و ذلك أنهما الشرطان القبليان لكل معارفنا .

غير أن الحساسية لوحدها غير قادرة على تعقّل الحدوس الحسية و ذلك أنها القدرة على تسلم الحدوس فقط ، فلا بد من توفر مقولات الفهم التي تجعل الموضوعات معقولة بالنسبة إلينا ، فتدخل الفهم بمقولاته القبلية هو الذي يحيل المادة الخام من الأشتات الحسية التي تعطى لنا عن طريق الحساسية إلى موضوع للمعرفة ، و يقوم الفهم بالدرجة الأولى على ملكة الحكم فما يصدره الفهم للتعرف على الأشياء يجسد حكما و من هذه الأحكام استخلص كانط المقولات Les Catégories و هي اثنا عشر مقولة تتوزع على أربعة مقولات رئيسية و هي مقولة الكم و الكيف و الجهة و الإضافة ، و تعتبر هذه المقولات فارغة ليست ذات محتوى ، فالحدوس الحسية هي التي تخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، فبغياب الحساسية التي تتسلم الحدوس تبقى مقولات الفهم فارغة دون موضوع " فبالاستعانة بالمقولات يقوم الفهم بتركيب و توحيد إدراكات التجربة

الحسية التي ندركها تحت صور الزمان و المكان و يحولها من كونها سيلا مضطربا من الإحساسات إلى عالم منظم معقول من الأجسام المترابطة "[5]

فدور هذه المقولات هو دور تنظيمي و ليس دورا إنشائيا فهي لا تبني المعرفة و لا تتضمنها بل تنظمها فعلى الرغم من كثرة الحدوس و تشتتها إلا أن هذه المقولات تخلع عليها الوحدة المنبثقة من وحدة الذات و بهذا فشروط الطبيعة تستنبط من شروط الفكر ، وهكذا يتجلى لنا الإنقلاب الذي أحدثه كانط في نظرية المعرفة في ثورته الكوبيرنيكية ، إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر ، بدل أن يعتقد الناس جميعا أن الفكر يدور حول الأشياء.

فإذا كانت موضوعات التجربة هي موضوعات العلم الطبيعي باعتبارها فينومينات ، فوراء هذه الظواهر الشيء في ذاته أو النومين الذي لا نعرف عنه شيئا سوى أنه موجود فحسب ،و بهذا فدائرة التجربة غير دائرة الوجود ، ولا يمكن أن نرتقي من التجربة لنصل إلى الشيء في ذاته لأنه شيء مستغلق و ذلك أن ما نعرفه عن الظواهر هو ما نمنحه نحن لها لكي تكون معقولة بالنسبة إلينا من خلال الصور والمقولات التي نفرضها على الحدوس الحسية ، فنحن لا نستطيع أن نطبقها على الأشياء في ذاتها لأنها ليست حدوس بل معقولات " فالشيء في ذاته مفهوم سلبي يضطرنا إلى وضع حد أمام دائرة امتداد الذهن البشري ، وكأنه تذكير مستمر لنا بان (دائرة التجربة) غير (دائرة الوجود)أو أننا لا نستطيع أن نبدأ من الظواهر لكي نرقى إلى الشيء في ذاته "[6]

فالأشياء في ذاتها أو النومين لا يقصد بها الأشياء في حقيقتها فقط والتي تقابلها الأشياء كما تبدوا لنا ف" المعنى الثاني لعالم الأشياء في ذاتها و المتعلق بما وراء عالم الظواهر .إنه ذلك العالم المؤلف من تلك الموجودات أو المعاني المتضمنة في أسئلة ميتافيزيقية من النوع الآتي : هل الله موجود ؟ و ما صفاته ؟ هل الإنسان حر؟ ما طبيعة النفس الإنسانية ؟..." [7] ، كما أن عالم الأفكار لا يقابل عالم الأشياء التي نختبرها في التجربة فقط بل يتضمن موضوعات الميتافيزيقا الكبرى و هي

وجود الله وخلود النفس والحرية و العالم . فتسليم كانط بالأشياء في ذاتها راجع إلى ميل الإنسان الطبيعي في البحث عن الحقيقة الذي لا تمده بها التجربة الجزئية و المتغيرة هو الذي دفعه إلى البحث في عالم الأفكار الذي يحز على الحقائق الخالدة والأشياء الثابتة في ذاتها و هنا يلتقي كانط مع أفلاطون من خلال قسمته الثنائية للعالم ،كما رأى كانط أن بعض بل الكثير من مثلنا العقلية لا تتحقق في هذا العالم لذلك فنحن نأمل أن تتحقق في عالم الأشياء في ذاتها بشكل أو بآخر .

غير أن العقل كثيرا ما يسأم من الحدود الضيقة التي يرسمها الواقع الحسي و يسعى إلى مغادرة أرض التجربة المقيدة بحدود الزمان و المكان إلى معانقة المطلق و اللامشروط ، فيبحث في النفس و وجود الله والحرية و العالم و غيرها من الموضوعات الميتافيزيقية ، وفي هذا يحاول أن يفهم و يتعقل هذه الموضوعات من خلال وضعها تحت مقولات الفهم دون الاكتراث للمجال الذي وجدت من أجله مما يؤدي به إلى النقائض و المغالطات و التي يسميها كانط بنقائض العقل الخالص و التي يتناولها كانط في باب "الديالكتيك الترنسندنتالي" من كتاب " نقد العقل الخالص" أين أكد أن العقل إذا تجاوز حدود التجربة فإنه سيجد نفسه وجها لوجه أمام موضوعات الميتافيزيقا الكبرى " فالعالم أو المادة هو التفسير الأخير للظواهر الطبيعية ، و الروح هو التفسير الأخير للظواهر النفسانية ، و الله خالق الروح و العالم هو التفسير الأخير لكل شيء و هو الكائن الذي له في كماله الخاص به سبب وجوده " [8] غير ان هذه الموضوعات سوف تسوقنا إلى الديالكتيك أين يكون البرهان على القضية معادل في قوة حجته للبرهان على نقيضها و هنا يضيع العقل بين النقائض ، فإذا كان نشاط العقل بمفهومه الكانطي يسوقنا لا محال إلى البحث عن اللامشروط الذي يتجاوز قدرتنا عن المعرفة بتجاوزه للحدود التي ترسمها لنا التجربة أو عالم الفينومين فما الداعي إلى وجودها فيه ؟ وهل يعقل أن ينطوي العقل على موضوعات جوهرية ترعرعت في أحشائه دون أن تكون لها أي قيمة ؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة و غيرها يحيلنا مباشرة إلى الأخلاق فإذا كان للعقل النظري حدودا يقف عندها و هي الحدود التي ترسمها التجربة أين يتحدث كانط عن الميتافيزيقا المشروعة و التي يقصد بها الأسس الترنسندنتالية التي تجعل الموضوعات متعقلة بالنسبة إلينا ، فإن الميتافيزيقا الدوغمائية مرفوضة عند كانط في الاستعمال النظري ،غير أنه سيتخذ من موضوعاتها الكبرى مسلمات في بنائه العملي أو الأخلاقي و التي تحررنا من الأغلال التي وضعتها التجربة و هذا ما ينقلنا من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية .

إن الميل إلى الميتافيزيقا هو ميل طبيعي يهدف إلى تحقيق فائدة عملية فالإيمان بشيء يتجاوز حدود التجربة إنما يفتح أمام الأمل و الرجاء البشري أفقا واسعا لتحقيق غاياته الأخلاقية " ... وعليه إذا لم تكن هذه القضايا الجذرية الثلاث لازمة لنا البتة من أجل أن نعلم و كان عقلنا مع ذلك يوصي بها بإلحاح فإن أهميتها يجب أن تكون أصلا إلى العملي وحده "[9].

تعتبر الإرادة الخيرة هي الأساس الذي تقوم عليه الأخلاقية في كل التشريعات الاجتماعية والدينية و التي يتفق عليها الجميع فمتى تكون الإرادة صالحة لان تكون أخلاقية ؟ هل هي التي تحقق لصاحبها اللذة وتجنبه الألم أم تلك التي تتقيد و تلتزم بتعاليم الكتاب المقدس أم تلك التي تساير عادات و تقاليد و قيم المجتمع ؟

الإرادة الخيرة عند كانط هي تلك التي لا تقيد بأي شرط أو قيد و بهذا فهي إرادة حرة منزهة من كل الغايات و المصالح و الالزامات الخارجية كالدين أو المجتمع أو العاطفة أو الزمان و المكان " إن ما هو في كل تعيين للإرادة بالقانون الأخلاقي هو أن تتعين كونها إرادة حرة بالقانون ليس إلا ، و هكذا ليس فقد من دون مشاركة دواعي حسية ، بل حتى برفضها بأجمعها ومع قطع العلاقة بكل الميول من حيث أنها قد تكون مخالفة لذلك القانون "[10]

فالإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعتبر خيرا في ذاته لأنها غير مشروطة و في هذا دلالة عن أن قيمة الفعل لا تستمد منه من حيث هو خير أو شر في ذاته و إنما من إرادته ، فإذا كانت الإرادة طيبة كان الفعل أخلاقيا و إلا فقد طابعه الأخلاقي ، فالقوة و الشجاعة والعلم ...الخ مما نعتبره فضيلة فهو ليس كذلك إلا إذا اقترن بإرادة خيرة لأنه إذا اقترن بإرادة شريرة فستجعل من صاحبها مجرما بحق ، كما يرفض كانط ربط الفعل الأخلاقي بالنتائج التي تترتب عنه بل يجب النظر إلى النية من ورائه " إن الإرادة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو تحرزه من نجاح ، لا و لا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك ، بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده ، أعني خيرة في ذاتها "[11]

فالإرادة الخيرة عند كانط كالجوهرة الثمينة التي لها قيمتها في ذاتها وإن لم تحقق ما تهدف إليه إلا أن ذلك لا ينقص من قيمتها شيئا " ... سوف تلمع بذاتها لمعان الجوهرة ، مثل شيء يحتفظ في نفسه بكامل قيمته ، فلا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئا و لا العقم يمكنه أن ينقص منها في شيء "[12] فالإرادة الخيرة بهذا ليست مجعولة لكي تكون نافعة وإلا ارتبطت قيمتها بنتائجها و إنما جعلت لكي تكون جديرة بالتقدير . غير أن هذه الإرادة الحرة الخيرة لا يمكن أن تقوم إلا إذا سارت لوحدها بمقتضى الواجب الأخلاقي أو "الواجب من أجل الواجب" و يقصد بالواجب جملة القواعد التي تصدر من الذات و التي تحمل طابع الإلزام الذي يرفض الاستثناء و يقوم على الضرورة و الكلية والمطلقية " إن كانط تشددي فبما أن استعداد الإرادة هو وحده الذي يعتد به ، فليس ثمة من أهمية لمطابقة الفعل المادية للواجب، وإذا خالط الواجب دافعا مختلفا عنه ، مهما يكن طفيفا كان كافيا لتجريد الفعل من استحقاقه" [13]

و بهذا تتحدد الإرادة بعيدا عن كل مضمون تجريبي ، فالأخلاقية تقوم على احترام الكائن العاقل للتشريع الذي وضعه لذاته و الذي يظهر على أنه نظام أخلاقي و ليس ضرورة طبيعية فهو تلميذ لنفسه فقط ، لأن هذا الإلزام تمارسه و

تفرضه الذات على ذاتها متجاوزة كل أشكال الغرائز و المصالح و العواطف في سبيل الامتثال لأوامر العقل لمجرد أنه عقل لا غير و هنا نصل إلى مفهوم المعقولية " يمكننا أن نقول أنه لكي يصبح المرء (شخصية أخلاقية) فإنه ليس يكفي أن يؤدي واجبه ، بل لا بد أيضا من أن يكون أداؤه لهذا الواجب وليد احترامه للواجب نفسه،أعني للقانون الأخلاقي باعتباره قانونا كليا أوليا و ضروريا "[14]

غير أن التعارض يبدوا جليا في الدراسة السطحية للأخلاق الكانطية فالفعل الأخلاقي صادر عن الإرادة الحرة ، حيث تعتبر الحرية حجر الأساس فيها ، كما إن الفعل الأخلاقي يقوم على فكرة الواجب و الإلزام و الضرورة غير إن هذا التعارض يزول إذا عرفنا أن الحرية عند كانط هي خضوع الكائن العاقل لتشريعه الذاتي الذي وضعه لنفسه "الواجب و الالتزام المستحق هما التسميتان الوحيدتان اللتان يليق أن نطلقهما على القانون الأخلاقي ، صحيح أننا مشرعون في مملكة الأخلاق الممكنة بواسطة الحرية ... لكننا في الوقت نفسه رعايا فيها و لسنا أصحاب السلطان فيها ، و ما تجاهلنا لمرتبتنا الأدنى بوصفنا مخلوقات، ورفضنا بدافع الغرور لهيبة القانون المقدس سوى خيانة له " [15]

ويميز كانط بين الأوامر القطعية و الأوامر الشرطية ، فإذا كان هدف الأمر بلوغ السعادة و اللذة و المنفعة أو الامتثال للسلطات الخارجية كالتعاليم الدينية أو العادات و التقاليد والقوانين الاجتماعية فهنا يكون الأمر مقيدا و مشروطا ، أما إذا كانت تأمرنا مباشرة بإتباع مسلك معين بعيدا عن كل شرط أو غاية كان الأمر مطلقا لأنه لا يرتبط بنتائج الفعل بل بالمبدأ الذي يتخذه كقاعدة و يخاطبنا بلهجة الآمر أو السيد الذي يلزمنا على إتباع أوامره " كل الأوامر الأخلاقية تصدر أوامرها إذن بطريقة شرطية أو بطريقة مطلقة ، تلك تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن بوصفه وسيلة لبلوغ شيء آخر يريده الإنسان (أو من الممكن أن يريده) و الأمر المطلق هو الذي يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته لا تربطه صلة بهدف آخر ، و ضروري ضرورة موضوعية " [16].

كما يضع كانط قواعد لتأسيس الأخلاقية و هي قواعد قطعية مطلقة تقوم على الإلزام لكل كائن عاقل لا بد لإرادته أن تراعيها في أفعالها و هي قاعدة الكلية و التي يصوغها على الشكل التالي : " افعل كما لو كانت مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام " [17] ، فالفعل الأخلاقي لا بد أن يصلح لان يكون قاعدة كلية لا تقبل الاستثناء و كل استثناء فيها يعني اختراق القواعد الكلية التي وضعها الكائن العاقل لنفسه و يعني الفشل في تأسيس الأخلاق.

أما القاعدة الثانية فهي قاعدة الغائية و التي تصاغ على الشكل التالي : " افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك و في شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما و في نفس الوقت غاية في ذاتها و لا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة "[18] , وأراد كانط بهذه القاعدة أن يجعل الإنسان غاية في حد ذاته و ليس مجرد وسيلة لتحقيق اللذة أو المنفعة أو السعادة و النجاح فعلى الكائن العاقل أن ينظر إلى ذاته كغاية و يعاملها على أنها كذلك كما ينبغي أن يعامل الآخرين كذلك باعتبارهم موضوع الواجب .

أما القاعدة الثالثة فهي قاعدة التشريع الذاتي للإرادة التي تستبعد كل سلطان خارج دائرة العقل أيا كانت دينية أو اجتماعية أو طبيعية نفعية أو عاطفية حيث يقول : " اعمل بحيث تكون إرادتك باعتبارك كائنا عاقلا هي الإرادة المشرعة الكلية " فالتزام الكائن العاقل بهذه القواعد هو الذي يرفعه عن التصور الحسي النفعي إلى تصور مملكة الغايات أين يخضع كل كائن عاقل لتشريعه الذاتي الذي وضعه لنفسه على " أن لا يقدم الإنسان على فعل إلا بما يتفق مع مسلمة من شأنها إن تكون قادرة على أن تصبح قانونا كليا عاما و ألا يفعل الإنسان الفعل كذلك حتى تعد الإرادة نفسها في عين الوقت واضعة تشريع كلي عن طريق مسلماتها " [19]

غير أن كانط لا يدعونا هنا إلى تجاوز كل الدوافع الطبيعية الحسية فهذا التجاوز المطلق لا يملكه البشر لأنهم غير قادرين على التحرر بشكل كلي منها و

إلى بلغوا القداسة ، فما يطلبه كانط هو الترفع المستمر عن الميول و الرغبات و الدوافع الحسية " ... فإن قانون كل القوانين هذا مثله كمثل كل وصايا الإنجيل ، إنما يقدم النية الأخلاقية بكل كمالها بمثابة مثال للقداسة لا يستطيع أي مخلوق أن يبلغه لكنه يبقى مع ذلك النموذج الأول الذي علينا أن نسعى نحو الاقتراب منه و التشبه به بتقدم لا ينقطع ، و لكن لا نهاية له " [20]

وتقوم الأخلاق الكانطية على جملة من المسلمات و التي عجز العقل النظري على التدليل عنها على اعتبار أنها ليست موضوعات للمعرفة و التعقل لأنها تتجاوز حدود الفهم والخوض فيها إنما يحيلنا إلى النقائض ، اعتبرها العقل العملي بمثابة مسلمات أو مصادرات تتأسس عليها الأخلاقية و هي مسلمة الحرية التي تعتبر حجر الأساس في ذلك ، فإذا كانت القوانين تحد من حرية الإنسان و تجعله خاضعا للضرورة كما هو الحال في وجوده الطبيعي من خلال خضوعه لفعل الأسباب الخارجية ، فإن القانون الأخلاقي هو الضامن لحرية الإنسان من الناحية العملية " فإنه يجب أن يتم التفكير في إرادة كهذه على أنها مستقلة بكليتها عن القانون الطبيعي للظواهر في علاقتها الواحدة بالأخرى ، أي قانون السببية ، إلا إن استقلال كهذا يسمى حرية بأدق معنى ، أي بالمعنى الترنسندنتالي" [21] , وترتبط الحرية ارتباطا لا ينفصل عن مفهوم الواجب الأخلاقي ، إذ لا يمكن أن نسمي الواجب واجبا إلا إذا كانت لدينا القدرة على أدائه ، و إلا عجز الكائن العاقل على الامتثال لأوامر عقله " إن الحرية والقانون العملي غير المشروط يستلزم كل منهما الآخر " [22]

إن غاية الأخلاق هي بلوغ الخير الاسمى على اعتبار أنها تبحث فيما يجب أن يكون عليه السلوك فالكائن العاقل لا يرضى بالخير المرتبط بالعالم المحسوس الذي يسعى إلى بلوغ السعادة و التي تعني تمام اللذة بل يمضي قدما في البحث عن الخير الاسمى الذي يربط السعادة الحسية بالفضيلة العقلية التي تعنى بتمام الكمال

الأخلاقي " فالخير المطلق مركب من هذين الخيرين و هذا التركيب نتصوره في معنى الخير الأعظم و هذا المعنى هو الموحد بين الميول الطبيعية و الإرادة الخالصة " [23]

غير انه من المستحيل الجمع بين الخير الطبيعي و الخير الخلقي فذلك يعني القداسة التي ليس للكائن البشري بها ، فكان عليه أن يسلم بوجود كائن مطلق يجمع بينهما بإمكانه أن يحقق القداسة و هو الله ، فعجز النفس البشرية على بلوغ القداسة ألزمها على إضعاف ميولها الحسية إلى غير نهاية و هذا ما يحيلنا إلى مفهوم خلود النفس . وبهذا يعتبر خلود النفس من مسلمات العقل العملي ، فإذا كان الكائن العاقل مقيدا بحدود زمنية و مكانية وميول و رغبات و عواطف زيادة عن أنه يستحيل عليه تحقيق التوافق التام بين إرادته و القانون الأخلاقي ، لذلك كان عليه أن يتقدم في طلب الخير تقدما لا ينتهي يتجاوز حدود الزمان و المكان من خلال خلود النفس واستمرارها و بقائها حتى بعد الموت طلبا للقداسة ، فلا يمكن إن نتحدث عن الخير الأسمى إلا من خلال التسليم بخلود النفس "...لذلك لا يكون الخير الأسمى ممكنا إلا بافتراض خلود النفس " [24]

أما بالنسبة لمسلمة وجود الله التي اعتبرها العقل النظري من النقائض التي لا سبيل له للبرهنة عليها أو معرفتها فإن العقل العملي فقد اعتبرها كمصادرة تجمع بين الفضيلة والسعادة و بالتالي بلوغ القداسة وهذا ما يسوقنا إلى فكرة وجود الله " يجب أن يطالب بوجود الله بوصفه مرتبطا ارتباطا ضروريا بإمكانية الخير الأسمى (وهو موضوع إرادتنا المرتبط بالضرورة بالتشريع الأخلاقي للعقل المحض) " [25]

فلما كان الله هو مصدر الخير الأسمى كان من الضروري أن نجعله موضوعا لإرادتنا وننزع بكل ما أوتينا نحو هذا التوافق الذي يعني القداسة ، و بهذا نؤمن بوجود كائن يقيم فوق الوجود الطبيعي الذي يفرضه علينا ضميرنا، فالوجود الأخلاقي للإنسان لوحده يعتبر دليل على وجود الإيمان بالله إيمانا عمليا " ... و هذا يعني أنه من الضروري عمليا أن نقر بوجود الله " [26]

إذا كان كانط قد وضع حدودا للمعرفة و هي الحدود التي ترسمها التجربة فذلك لفسح المجال أمام العقل العملي الذي اتخذ من موضوعات الميتافيزيقا الكبرى المحظورة في الاستعمال النظري مصادرات له في الاستعمال العملي و بالتالي فسح المجال أمام الرجاء والأمل و الإيمان ، فإذا كان بلوغ الخير الأسمى الذي هو موضوع إرادتنا متعذر في هذه الحياة فلا بد من وجود حياة أخرى يتحقق فيها ذلك ، و لما كانت هذه الحياة عاجزة عن مكافأة البشر عن الفضيلة التي حققوها في هذا الوجود كان لا بد من وجود حياة أخرى يتحقق من خلالها هذا الثواب " و نحن نرى أن السعادة لا تتوافر للإنسان الطيب في هذه الدنيا و انه لا بد من التسليم بتوافرها في حياة ثانية ، فإذا وجب التوفيق بين السعادة والفضيلة وجب التسليم بوجود حارس أخلاقي أعلى ، عالم بكل شيء منزه من عالم الظواهر" [27]، و بهذا كانت إرادتنا مرتبطة بغاية نهائية للامل و الرجاء .

و يميز كانط بين نوعان من أصناف اللاهوت " و بناء على هذه المعرفة يضع كانط تصنيفه للاهوت، فإذا كانت معرفة الموجود الأسمى هي معرفة مؤسسة على العقل وحده سمي لاهوت عقلي ، و إذا كانت معرفة مؤسسة على الوحي سمي لاهوت تاريخي أو لاهوت موحى لهذا فليس عند كانط إلا لاهوت العقل و لاهوت الوحي " [28], ويقسم كانط اللاهوت العقلي إلى اللاهوت الترنسندنتالي أو النظري و الذي يقسم بدوره إلى اللاهوت القائم على الدليل الانطولوجي و القائم على الدليل الكوسمولوجي ، أما اللاهوت العقلي الثاني فهو اللاهوت الفيزيقي أو الطبيعي ، أما الثالث فهو اللاهوت الأخلاقي ، هذا فضلا عن اللاهوت التاريخي أو الموحى .

لقد اعترض كانط على كل الأدلة الكلاسيكية عن وجود الله و أكد أن كل دليل إنما يتعامل معه كموجود قابل للمعرفة و التعقل و هذا ما يرفضه كانط الذي يعتبره من موضوعات الميتافيزيقا الكبرى التي لا يمكن أن نعرف عنها شيئا سوى أنها موجودة فحسب . فاللاهوت الأخلاقي الوحيد عند كانط هو اللاهوت العقلي الأخلاقي " يقودنا القانون الأخلاقي عبر مفهوم الخير الأسمى بوصفه موضوع العقل

المحض العملي و غايته النهائية إلى الدين أي إلى معرفة كل الواجبات على أنها أوامر إلهية ، لا على أنها عقوبات ، أي أنه تم اختيارها بوصفها أحكاما متوقفة بحد ذاتها على إرادة غريبة بل بوصفها قوانينها جوهرية لكل إرادة حرة من أجل ذاتها ، و لكن مع ضرورة أن ينظر مع ذلك على أنها أوامر الكائن الأسمى " [29]

إن الأخلاق عند كانط هي التي تقودنا إلى الدين و هذا ما يعتبر بمثابة ثورة تيولوجية في الفكر الكانطي توازي ثورته الكوبيرنيكية في المعرفة فليس الدين هو الذي يوصلنا إلى الأخلاق بل الأخلاق هي التي توصلنا إلى الدين ، لذا يرفض كانط الإيمان الدوغمائي بوجود الله و يرى أنه حاجة ذاتية و ليست موضوعية ، فهي تهدف إلى تحقيق الخير الأسمى في العالم من خلال الواجب واستحالة ذلك تقودنا إلى فكرة الموجود الأسمى الذي يجمع بين الفضيلة و السعادة الذي هو موضوع إرادتنا لذلك يقول كانط " من الضروري أخلاقيا أن نقر بوجود الله "[30] و بهذا يكون الإيمان العقلي هو الحاجة العملية إلى فهم الموضوعات التي يفرضها القانون الأخلاقي الذي يقوم عليه الخير الأسمى .

وبهذا يميز كانط بين اللاهوت الأخلاقي و الأخلاق اللاهوتية ، فإذا كان الأول نابع عن الأخلاق باعتبارها الأساس الذي يقودنا إلى الدين من خلال الواجبات التي يفرضها العقل العملي يثير فينا الأمل والرجاء ، فإن الأولى تفترض مسبقا وجود الله و بالتالي تفترض جملة من المبادئ المسبقة التي يفرضها الله و التي تجعل من مجرد تصوره تثير الخوف والرعب و هذا ما يقضي على قدرتنا في التشريع لذاتنا و هذا ما يتنافى مع تأسيس الأخلاقية " و من ثمة فالحاجة إلى الدين لا تأتي إلى الأخلاق من الخارج بل هي فكرة تنبع من الأخلاق و ليست أساسا لها ، لا يصبح الإنسان متخلقا لأنه متدين بل الأمر بعين الضد ، إنه لا يصبح متدينا إلا لأنه متخلق ، أي قادر على إعطاء قيمة أو غاية نهائية لحريته " [31]

و بهذا يرفض كانط كل أنواع الشعائر و الطقوس و الكفارات التي لا تساهم في تأسيس الأخلاقية بأي وجه " فكل ما يدين به الإنسان لله عند كانط هو احترام

الواجبات العملية وليس إحياء الشعائر و الطقوس التي تختلف من شعب لآخر و من عقيدة لأخرى و بهذا فهو " لا يصلح إلا عند قوم بعينهم ، ذوي علاقة بهذا الدين ، و تبعا لذلك فهو ليس الدين الوحيد ، و ليست ملته هي الله الرحيم " [32]

فهذه العبادات بنظر كانط لا تعدوا عن كونها عبادات زائفة حتى و إن كانت تحظى بالتقديس و الاحترام فما هي سوى محاولة للترفع و التسامي عن العالم المحسوس بغية معانقة المطلق و اللامشروط لاستدرار نعم السماء و نيل الخلاص " و يتعجب كانط من الطقوس التي تمارسها الكنيسة خاصة الاحتفالات الدينية و الصاخبة و طقوس الشعائر والقوانين الموجبة و الاعتراف و يقول : ما الذي يدفعهم نحو تصديق أنفسهم بان ممارسة تلك الأفعال إنما هو مرضاة للرب " [33] فالاختلاف في الطقوس و الشعائر يولد التعصب الديني و يفتح الباب أمام الصراع و الفتن و الانصياع و الخضوع الأعمى للمؤسسات الدينية و رجالها، و ما هذا إلا استهزاء واستهتارا بحرية الإنسان و عقله في قدرته على التشريع لذاته .

إذا كان مفهوم الأخلاق ينطوي على مفهومي الخير و الشر فإن كانط على النقيض من روسو فقد أكد أن الأصل في الإنسان هو الشر و ليس الخير ، فالشر الجذري مصاحب للكيان البشري أين يبدوا الأمل في الخير ميئوس منه "...و ها هي تعجل لنا بالسقوط في الشر (الشر الأخلاقي الذي يجري دوما على صعيد واحد مع الشر الفيزيائي) نكدا و أذية لنا في سقطة متهاوية بحيث إننا الآن (لكن هذا الآن هو قديم قدم التاريخ) يعيش في آخر الأزمان و إن اليوم الآخر و دمار العالم على الأبواب " [34]

و يرفض كانط الربط بين الخير و الشر في الطبيعة الإنسانية كان يكون الإنسان خيرا وشريرا في نفس الوقت ا وان يكون خيرا في جوانب و شريرا في جوانب أخرى أو شريرا بقدر ما هو خير أو ما هو بالخير أو الشرير ، فالقول بهذه الوسطية يتعارض مع ما في القواعد الأخلاقية من كلية و تحديد و ثبات ، فإما إن يقر الكائن العاقل بالقانون الأخلاقي في قاعدة فعله كقاعدة كلية و عامة ، و إما

أن لا يقر بها وإلا أصبحت القاعدة كلية و عامة في نفس الوقت و هذا من باب التناقض ، كما أن النية أو الأساس الذاتي للإقرار بالقواعد الأخلاقية لا يمكن إلا أن يكون ناتجا عن الحرية و هذا يعني أنه لا مناص من الشر في الطبيعة البشرية ، فهو جذري ملازم للإنسان موجود بداخله متضمن في كنه البشر .

غير أن هذا الميل الجذري لا ينفي وجود الأخلاق و وجود الاستعداد إلى الخير "... كما أن نعت الجذري يعني أن الشر عام على كل الجنس البشري ، و لا يمكن إن يستثنى أحد منه مهما بلغت درجة كماله ... لكن دون أن يكون قادرا على إبادة فعل الخير لأنها هي الأخرى جذرية في الإنسان ... غير أن جذرية الشر لا تعني أنه وراثي أو أنه قدري لأن من شأن ذلك أن يلغي أي مسؤولية عن الإنسان " [35] , فالشر الجذري لا يعني خبثا في الإنسان ، أي القبول بالشر من حيث هو كذلك و إنما يرجع إلى ضعف الطبيعة البشرية حين يتعلق الأمر بالامتثال للقواعد الأخلاقية و هذا يعني " أنني أقبل القانون الأخلاقي في قاعدة إرادتي الحرة ، لكنه أضعف من الميل الذاتي القائم في نفسي " [36]

فإما أن ينشأ الشر عن خلط الدوافع الأخلاقية مع اللاأخلاقية أين تكون القاعدة حسنة قوية خيرة لكنها ليست طاهرة أي أنها لم تقم امتثالا للواجب بل ارتبطت باعتبارات أخرى ، وإما أن يتم الميل إلى اتخاذ قواعد سيئة و هنا تكون الطبيعة البشرية شريرة أين يتم قلب سلم القيم فتجعل سيادة القيم الدنيا على القواعد الأخلاقية .

فهذا يعني أن الخير و الشر موجودان بالقوة في حالة كمون و استعمال الحرية هو الذي يخرجهما من ذلك إلى الوجود بالفعل و هنا يكون الصراع بين الإرادات الخيرة و الشريرة غير أن الإنسان لا يفعل الشر اختيارا و هو راض عن نفسه فهو نوع من الإلزام الداخلي الذي تحركه الميول الطبيعية التي تكون في صراع دائم أمام الأوامر الأخلاقية " فشر الناس لا يتخلى عن القانون الأخلاقي عاصيا فالقانون الأخلاقي يفرض نفسه عليه على نحو لا يقاوم بفضل الاستعداد الأخلاقي ، و إذا

لم يوجد دافع آخر يعمل في اتجاه مضاد ، فإنه يطيعه ، و يصبح بذلك خيرا من الناحية الأخلاقية ، لكنه إذا وجد في الدوافع الأخرى باعثا كافيا بنفسه لتحديد الإرادة الحرة فإنه لا يلتزم بالقانون الأخلاقي (مع أن هذا القانون موجود في نفسه) و يصير بذلك شريرا من الناحية الأخلاقية [37]، فالإنسان لا يكون خيرا إلا إذا قبل في مسلمة فعله بهذا الخير و سار وفقا لذلك ، فالضمير يذكرنا دائما أنه علينا أن نكون أفضل لذلك فلا بد من الامتثال لأمره و إرادته ، فالاستعداد للخير أصيل هو الآخر ملازم للكيان البشري متضمن في كنهه حتى إن ظننا أننا فقدناه ، فهو في النهاية قداسة المسلمات الأخلاقية في امتثالها للواجب الذي يسوق صاحبه إلى التقدم الذي لا ينتهي فالفضيلة بذلك تكتسب بالتدرج من خلال إصلاح النوايا ، و هذا ما يشمل الإنسان الصالح و حتى الفاسد الذي يقوم بثورة جذرية في قلب سلم القيم أي بقلب الأساس الأسمى لمسلماته التي كان بموجبها شريرا هنا فقط يكون " بالنسبة إلى الله بمثابة أن يكون بالفعل إنسانا خيرا (راضيا عنه) " [38]

وبهذا يظهر الطابع المسيحي المتجذر في أعماق الفكر الكانطي الذي يبحث دائما عن الخلاص و الذي يتحمل التضحيات و إن كان يعطيه تأويلا عقليا و هذا ما يجسده المعتقد المسيحي انطلاقا من فكرة الخطيئة الأولى التي يرمز لها كانط بالشر الجذري و الصراع بين سيدنا آدم و الشيطان أين كان الانتصار للشر و الذي يمثله بالصراع بين مبدأي الخير والشر غير أن إمكانية تحقيق الغلبة لصالح الخير تبقي ممكنة و هذا ما يفسره بعقيدة الفداء و التجسد التي يرجعها إلى توبة الإنسان و إقلاعه عن الذنوب أين يصبح إنسانا جديدا طاهرا أمام الله ، كما أن فكرة المسيح هي فكرة في ذواتنا تعبر عن الخير الأقصى الذي يسعى الإنسان إليه ، و عذاب المسيح و آلامه هي الآلام التي يتحملها التائب عن خطاياه الناجمة عن طبعه الشرير ... لذلك رفض كانط أن يؤخذ النص الديني بحرفيته التي تشير إلى وجود المعجزات والخوارق و الطقوس و الشعائر و أكد على وجون التأويل العقلي من خلال استخلاص المعقول من المنقول وفقا لما يتناسب مع طبيعتنا الأخلاقية و

هنا تكون الأخلاق همزة الوصل بين الدين و الفلسفة " و يخف التعارض بين الإيمان التاريخي و الإيمان الديني ، أو بين الدين اللاهوتي و الدين الفلسفي بالتأويل ، إذ يقوم الإيمان الديني بتأويل الإيمان الكنسي و تحويله إلى أخلاق عن طريق العقل حتى يتفق مع الإيمان الذي هو في جوهره أخلاق تقوم على العقل " [39]

وقد كان هدف الفلسفة الكانطية الأخلاقي هو إقامة مملكة أخلاقية تذوب فيها كل الغايات التي تتحقق من خلالها فكرة شعب الله و لا يتأتى هذا إلا إذا تصرف كل إنسان كما لو كان كل شيء يقع على عاتقه ، غير أن هذه الجماعة الأخلاقية لا بد أن تخضع لقانون كلي ليس من وضع الجماعة لان ذلك سيجعل كل عضو فيها مقيدا بشروط و قواعد الإرادة العامة وهذا ما يتنافى مع الأخلاق هذا فضلا عن أن الجماعة تحكم على الأفعال كما تبدوا في الظاهر و ليس كما هي في الباطن لذلك ينبغي أن يكون هناك طرفا مفارقا يشار إليه باعتباره مشرعا أسمى و ينظر إلى القوانين الأخلاقية باعتبارها أوامره و الذي يكون خبيرا بالقلوب حتى يجازي كل امرئ على حسب نواياه و أعماله و هذا ما يميز الكنيسة المرئية عن الكنيسة غير المرئية .

يسوقنا الفكر الديني الكانطي الى تتبع مشروعه النقدي بداية من المعرفة اين وضع الأسس الترنسندنتالية للمعرفة أين تكون الذات مشاركة و مساهمة في ذلك من خلال مقولاتها القبلية و نقصد بها مقولات الحساسية و مقولات الفهم فإذا كانت الأولى مرتبطة بالشروط القبلية للإدراك و هي الزمان و المكان فإن الثانية فهي التي تجعل الحدوس الحسية متعقلة بالنسبة إلينا و في غياب إحداهما تكون المعرفة مستحيلة غير أن هذه المقولات لا يمكن أن تنطبق إلى على الموضوعات التي تمدنا بها حساسيتنا و إلا اعتبرت فارغة غير ذات موضوع ، وإذا حاولنا أن نطبق هذه المقولات على موضوعات تتجاوز التجربة فإننا سنجد أنفسنا أمام موضوعات الميتافيزيقا الكبرى التي تسوقنا إلى نقائض العقل الخالص و هنا ينقلنا كانط من العقل النظري إلى العملي حيث الموضوعات التي كانت محظورة في الاستعمال

النظري والتي أحالتنا إلى المغالطات و النقائض و هي وجود الله و خلود النفس و الحرية سيتخذ منها العقل العملي مصادرات له لتأسيس الأخلاقية و هنا وضع كانط حدودا للمعرفة ليفسح المجال أمام الإيمان ، فلا يمكن أن نتحدث عن فكرة الإرادة الخيرة التي تسير بمقتضى الواجب إلا من خلال التسليم بالحرية التي تعني إمكانية الكائن العاقل في التشريع لنفسه و في خضوعه لهذا التشريع ، و لما كان الخير الأسمى هو الهدف النهائي لقيام الأخلاق أي بلوغ الجمع بين السعادة و الفضيلة و كان ذلك متعذر على الكائن العاقل في هذه الدنيا لارتباطه بالميول الطبيعية كان لا بد من الارتقاء في السلم الأخلاقي والاستمرار في ذلك إلى ما لانهاية وجوده فلا بد من التسليم بخلود النفس و لما كان الخير الاسمي يفرض نفسه على الكائن العاقل دون أن يكون قادرا على بلوغه كان لا بد له من التسليم بوجود كائن يجمع بين الفضيلة و السعادة و هو الله باعتباره موضوع إرادتنا و هذا ما يسوقنا إلى الدين أين يعترض كانط على كل الأدلة الكلاسيكية على وجود الله بما فيها الدليل الانطولوجي و الكوسمولوجي و الفيزقي هذا فضلا عن رفضه للديانات التاريخية القائمة على التلقين و التعليم و التي تفترض الوحي بصورة مسبقة ، و أكد أن الدين الحقيقي هو الدين الأخلاقي العقلي القائم على الحرية و الإخلاص في النوايا لذلك يقول كانط " من الضروري أخلاقيا التسليم بوجود الله " و بهذا فالحاجة إلى الدين حاجة ذاتية و ليست موضوعية ، فهي تنبع من داخل الإنسان من خلال التجاوز المستمر للحاجات الطبيعية والخضوع للقواعد الأخلاقية باعتبارها أوامر العقل و في ذات الوقت أوامر إلهية و لا تأتي الإنسان من الخارج في شكل جملة من التعاليم و الطقوس و الشعائر التي تنفي حريته.

قائمة المصادر و المراجع

1- إبراهيم زكريا،كانط أو الفلسفة النقدية ، دار مصر للطباعة ،ص 15

2- كانط إيمانويل ، نقد العقل المحض،تر: موسى وهبة ،مركز الانتماء القومي لبنان ، ص 46

3- المصدر نفسه، ص 45
4 – كانط إيمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تصبح علما،تر: نازلي إسماعيل ، موفم للنشر الجزائر 1991، ص 6
5- متى كريم ، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، منشورات جامعة بنغازي ،1974،ص .25
6- زكريا إبراهيم كانط و فلسفته النقدية ص78
7- زيدان محمود ، كانط و فلسفته النظرية ،دار المعارف ، ط 2،1979،ص44-45
8- الربيع ميمون ، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ص 85
9- كانط نقد العقل المحض ص383
10- إيمانويل كانط ، نقد العقل العملي ، تر:غانم هناء ،المنظمة العالمية للترجمة ،لبنان ،ص 144
11- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، مراجعة عبد الرحمان بدوي ، الدار القومية للطباعة و النشر و التوزيع ، ص19
12- المصدر نفسه ،ص 19
13- إميل برييه ، تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر ،ص284
14- زكريا ابراهيم ، كانط أو الفلسفة النقدية ،ص 136
15- إيمانويل كانط ، نقد العقل العملي ، ص158
16- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ،ص51
17- المصدر نفسه ،ص62
18- المصدر نفسه ،ص 73
19- المصدر نفسه ،ص80
20- إيمانويل كانط ، نقد العقل العملي ،ص169

21- المصدر نفسه ،ص 80

22- المصدر نفسه ، ص 81

23- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة ، الطبعة الخامسة ، دار القلم ،بيروت لبنان ص254

24- إيمانويل كانط ، مقد العقل العملي ،ص215

25- المصدر نفسه ،ص 218

26- المصدر نفسه ،ص 219

27- عادل العوا ، العمدة في فلسفة القيم ، دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر ، ط1، ص56

28- فريال حسن خليفة ، الدين و السلام عند كانط ، مصر العربية للنشر و التوزيع ، ص 11-12

29- إيمانويل كانط ، نقد العقل العملي ،ص 244

30- المصدر نفسه ، ص230

31- كانط ايمانويل ، الدين في حدود مجرد حدود العقل ، تر: فتحي المسكيني ، جداول للنشر و التوزيع ، ص 12

32- عبد الرحمان بدوي ، فلسفة الدين و التربية عند كنت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت :1980،ص14

33- رافع ساهر ،سلسلة الفلاسفة الأجانب، كانط، دار المواهب ، ص 27

34- كانط ايمانويل ، الدين في حدود مجرد حدود العقل ،ص 65

35- المحمداوي علي عبودة ،فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا و اليوتوبيا وسؤال التعددية ، مجموعة مؤلفين اشراف و تحرير ، منشورات ضفاف بيروت لبنان ، منشورات الاختلاف الجزائر ، دار الامان الرباط ، ط1: 2012،ص 87

36- عبد الرحمان بدوي ، فلسفة الدين و التربية عند كانط ، ص 22

37- المرجع نفسه ، ص 26

38- كانط ايمانويل ، الدين في حدود مجرد حدود العقل ص 103

39- حنفي حسن، تطور الفكر الديني الغربي (الأسس والتطبيقات)دار الهادي للطباعة والنشر و التوزيع ،لبنان ،ط1: 2004،ص 202