

فلسفة التاريخ وسؤال التربية ورهان التنوير كانط راهنا

أحمد الشبلي

باحث بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، المغرب

أحمد الفرحان

أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، المغرب

الملخص

يهدف هذا المقال إلى بيان موقع بعض نصوص كانط -التي اهتمت بفلسفة التاريخ، فلسفة التربية، وفلسفة التنوير ومشروع السلم الدائم- ضمن المشروع النقدي لكانط. إذ استهلنا المقال بالتركيز بأهمية مفهوم الغائية الذي صاغه كانط في "نقد ملكة الحكم" ومحوريته في مشروعه الفلسفي. إذ يُعتبر أن التاريخ الإنساني ما هو إلا تحقيق لغاية الطبيعة، والعقل هو المؤهل لأن يقود التطور التاريخي الذي أطلقته الطبيعة، لكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك، إلا إذا تجرد من كل وصاية كيف ما كانت. لذلك يجب تنوير العقل وذلك بنقده. والرهان تحقيق مواطنة عالمية وخلق فضاء عمومي قائم على مبدأ الاستعمال العمومي للعقل الذي يضع كل شيء موضع سؤال ونقد حتى تؤسس الإنسانية ذاتها على فكرة الأخلاقية، التي يمكن أن تتحقق عن طريق التربية.

الكلمات المفتاحية: فلسفة التاريخ، التربية، التنوير، الغائية، الأخلاقية.

Philosophy of History, the Question of Education and the Challenge of Enlightenment Kant Today

Ahmed CHEBLI

Researcher at the Faculty of Humanities and Social Sciences, Ibn Tofail University,
Morocco

Ahmed FERHANE

Professor of Higher Education at the Faculty of Humanities and Social Sciences, Ibn
Tofail University, Morocco

ABSTRACT

This article aims to show the position of some of Kant's texts that dealt with the philosophy of history, the philosophy of education, and the philosophy of enlightenment, in Kant's critical project. We began the article by recalling the importance of the concept of teleology formulated by Kant in "Critique of Judgment" and its centrality in his philosophical project. He considers that human history is nothing but the realization of the goal set by nature, and reason is qualified to lead the historical development launched by nature, but it cannot do so unless it is stripped of all guardianship, whatever it may be. Therefore, reason must be enlightened by criticizing it. The challenge is to achieve global citizenship and create a public space based on the principle of the public use of reason, which questions and criticizes everything until humanity establishes itself on the idea of morality, which can be achieved through education.

Keywords: philosophy of history, education, enlightenment, teleology, morality.

مقدمة:

إن عصرنا هو عصر العدمية بامتياز، حيث صار الإنسان تائها دون سند يدعمه ودون بوصلة تهديه. إذ اخترقت العدمية القول والفعل، المجال الخاص والمجال العام، فصارت سمة لعصر بأكمله، خصوصا بعد أن "تبوأ" التافهون موقع السلطة¹ والنتيجة هي أن المجتمع لم يعد يمتلك هوية إنسانية وذاكرة جماعية عن نفسه. إذ صار المجتمع يكبل الذات الفاعلة ولا يقدر على تحرير قدراتها على الإبداع والابتكار، وأضحى لا يعترف إلا بالإنتاج والاستهلاك الترفيهي طريقا للعيش السعيد². وهذا مؤشر دال على أزمة حادة في القيم، ومن بين المظاهر الجلية لهذه الأزمة: التنكر للقيم الكونية وظهور قيم وهمية تنصدر المشهد المجتمعي؛ إذ بعدما تأسس المجتمع الحديث على الشعور بالمسؤولية اتجاه تقدم البشرية، وصاحبه ظهور مفاهيم التخليق كالحرية والمساواة والكرامة والعدالة، أصبح الآن الإنسان الحديث ينتقم من نفسه بنسيان هذه الوعود والتنكر لكل القيم والانتشاء بشعارات: موت المجتمع، موت الذات الفاعلة، لتتصدر في المقابل قيم الاستهلاك والفرجة المشهد. في عصر كهذا حيث أضحى فيه التقني أسمى من الإنساني وصار الاهتمام بالإنسان آخر ما يفكر فيه، أصبح لزاما أن نذكر ببعض المشاريع الفلسفية التي كان رهانها تحقيق تحرير الإنسان وتحطيم أوثانه العقلية وأوهامه الأسطورية وتدمير خرافات القصور والعجز وهدم مشاعر الدونية. وهذا لن يتحقق إلا من خلال التربية التنويرية التي تجري عبر مسلسل تاريخي مفتوح الأفق. إن هذا التذكير سيكون مغلفا باقتراح قراءة لبعض نصوص كانط بناء على مفهوم الغائية الذي صاغه في "نقد ملكة الحكم" الذي نعتبره خيطا هاديا لفهم الكثير من القضايا التي انشغل بها. وعليه فالإشكالية التي سنعالجها في هذه الدراسة هي كيف يمكن أن نجعل من مفهوم الغائية مفهوما إجرائيا نعيد من خلاله إعادة قراءة مختلف نصوص كانط لنتبع مختلف تمفصلاتها الممكنة، مركزين بذلك على نصوصه في التاريخ، التربية، والتنوير والسلم الدائم نظرا لراهنيتها وقدرتها على مخاطبة الراهن الذي يسائلنا، مفترضين بذلك أن مفهوم الغائية يشكل خيطا هاديا لفهم ممكن لمشروع كانط الفلسفي، ومن ثم تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تنبّه من جهة إلى أهمية مفهوم الغائية ودوره في فهم مجموع النصوص التي غالبا ما تم الاشتغال عليها بشكل منفصل عن بعضها البعض، ومن جهة ثانية تذكر براهنية كانط وعمق تصورات وإمكانية استثمارها لتجاوز وضعية الانسداد التي تعيشها الإنسانية أو بعض منها بفعل سيطرة الغرائز والعواطف والميول البدائية المناوئة بطبيعتها لكل أشكال العقلانية والتنوير.

1. الطبيعة باعتبارها نسقا من الغايات

إذا كان مجال اهتمام "نقد العقل المحض" هو الطبيعة، ومجال انشغال "نقد العقل العملي" هو الحرية، وإذا كان الفهم هو المشروع لملكة الطبيعة والعقل هو المشروع لملكة الحرية، فإن هذا جعل كانط ينتبه إلى وجود هوة بين المملكتين، لذلك جاء "نقد ملكة الحكم" ليمد الجسور بينهما³ حتى تصير المبادئ التي يشرعها العقل في مملكة

الحرية قابلة للتطبيق في مملكة الطبيعة، إذ "من واجب مفهوم الحرية جعل الغاية المفروضة من قبل قوانينه، غاية فعلية في العالم الحسي".⁴ وبعد نقده لمملكة الحكم توصل كانط إلى أن المبدأ القادر على تحقيق هذه المهمة هو مبدأ الغائية باعتباره فكرة موجهة للتعامل بكيفية أفضل مع الطبيعة.

يميز كانط بين الغائية الداخلية والغائية الخارجية. فالأولى هي "غائية الكائن الطبيعي الداخلية".⁵ وهي التي سميناها بغائية الكائنات العضوية أما الثانية فتعبر عن علاقة منفعة وملاءمة بين الأشياء؛ فالأنهار مثلا لا يمكن عدها غاية طبيعية لمجرد أنها تساعد على اختلاط الناس، إذ هي غائية عرضية لا غير. إذ يعرف كانط الغائية الخارجية للطبيعة بالقول: "أقصد بالغائية الخارجية تلك الغائية التي يكون بها شيء في الطبيعة وسيلة لشيء آخر من أجل غاية معينة".⁶ فالمتأمل في هذا التعريف، يجده يقيم ضمنا تفاضلا بين موجودات الطبيعة. إذ هناك موجودات تكون مجرد "وسيلة" لشيء آخر، وموجودات أخرى تكون "كغاية" تعمل من أجلها كل الموجودات الأخرى. فالصنف الأخير من الموجودات هي الكائنات العضوية، باعتبارها غايات طبيعية. أما الصنف الأول من الموجودات، فهي الكائنات اللاعضوية، التي لا يمكن تصورها كغاية طبيعية، مثل: التراب والهواء والماء...، فهذه الأشياء بالنظر إلى تركيبها الداخلية، لا يمكن الحكم عليها أبدا بأنها غايات طبيعية. بمعنى أنها تختلف عن الكائنات العضوية في كون هذه الأخيرة، بنيتها الداخلية هي التي تسمح لنا بالقول عنها بأنها غايات طبيعية. في حين أن الكائنات اللاعضوية، لا يمكن أن نحكم على بنيتها الداخلية إلا وفقا لآلية الطبيعة. لكن ومع ذلك، يمكن أن تكون كغائية، ليس من الناحية الداخلية، بل من الناحية الخارجية فقط. أي يمكن أن تكون كغائية بالنسبة إلى كائنات أخرى، لكن بشرط أن تكون هذه الأخيرة كائنات عضوية؛ أي غايات طبيعية.⁷ إنها في جميع الأحوال تبقى كوسائل من أجل كائنات محددة. ومن العبث، وفق تقدير كانط، أن نعتبر التراب والهواء والماء، مثلا كوسائل لتكديس الجبال، لأن هذه الأخيرة "لا تحتوي على شيء يقتضي سببا لإمكانها تبعا لغايات".⁸ إنها وسائل إذن، لكن ليس من أجل كل الموجودات، بل من أجل الكائنات العضوية وحسب. صحيح أننا نعتبر هذه الأخيرة، ونظرا لتركيبها الداخلية كغايات طبيعية، لكن الأمر يختلف إن نظرنا إليها من الناحية الخارجية؛ أي في علاقة تلك الكائنات بعضها ببعض. عندئذ سيصبح البعض كغاية نعم، لكن كغاية نهائية، والبعض الآخر كوسيلة لتلك الغاية.

إن نظرنا مثلا للمملكة النباتية في معزل عن الكائنات العضوية الأخرى، لبدت لنا شبيهة بالمملكة المعدنية. لكن مزيد من التدقيق فيها، يجعلنا نبادر بالسؤال: لماذا توجد هذه المخلوقات؟ فإن كان الجواب: من أجل مملكة الحيوان كي يتغذى منها، لعاد السؤال من جديد: ولماذا يوجد هذا الحيوان الأكل للعشب؟ فقد نجيب عندئذ من أجل الحيوانات المفترسة، التي لا تعيش إلا بالتغذي مما هو حي. وإن تساءلنا فيم تفيد كل ممالك الطبيعة هاته؟ لكان الجواب ومن دون تردد: من أجل الإنسان.⁹ لكن ماذا لو تمادينا في طرح السؤال: ما الغاية من وجود الإنسان؟ بذلك سنكون قد تجاوزنا الحدود لأن "وجوده يشمل في ذاته الغاية العليا التي يستطيع بقدر قواه أن يخضع لها

الطبيعة كلها، أو أنها على الأقل لا يحق له أن يحكم على نفسه تجاهها بأنه خاضع لأي تأثير صادر عنها. فإذا كانت الأشياء في العالم، من حيث هي كائنات لا تستقل بوجودها، تفترض علة عليا تفعل وفق غايات، فإن الإنسان هو الغاية الأخيرة للخلق؛ لأنه من دون الإنسان لن تكون سلسلة الغايات المتوقفة بعضها على بعض مؤسسة تأسيسا كاملا.¹⁰ فكل شيء وفق هذا المنظور سيكون عبثا وبلا فائدة، إن لم يكن للإنسان وجود. فوجوده هو الذي يعطي لكل الموجودات الأخرى معنى وقيمة؛ فهي ليست شيئا إلا في علاقتها بالغاية الأخيرة للخلق على الأرض (الإنسان). لكن لماذا الإنسان بالذات؟

هذا السؤال في صميمه، يطالبنا بالعودة إلى تلك الثنائية التي وضعها كانط بين مملكة الطبيعة ومملكة الحرية. أو بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها. فإذا كان عالم الظواهر يحكمه قانون الحتمية، فإن عالم الأشياء في ذاتها يحكمه قانون الحرية. وإذا كانت الميتافيزيقا بالمعنى الكانطي هي التي تستنبط تلك القوانين التي تحكم المجالين معا، فإن الميتافيزيقا لها دائرتين للاشتغال: دائرة الطبيعة المادية ودائرة الطبيعة البشرية. أو ما يُعرف بميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق.

هناك إذن مملكتين: مملكة الطبيعة ومملكة الحرية. والإنسان ينتمي لهما معا. فالإنسان بما هو ذات إمبيريقية ينتمي لمملكة الطبيعة، لكن باعتباره ذات ترسندنتالية فهو ينتمي لمملكة الحرية. فالجانب المادي في الإنسان (الجسم) خاضع لقانون الحتمية، لكن باعتباره كائنا عاقلا فهو يتعالى على قوانين الطبيعة المادية، ليصبح بذلك خاضعا لقانون الحرية الذي يعدّ أساسا للأخلاقية. إذ تخضع "الكائنات العاقلة جميعها للقانون الذي بمقتضاه ينبغي لكل منها ألا يعامل نفسه ويعامل الآخرين جميعا كمجرد وسائل، بل أن يعاملهم دائما وفي نفس الوقت كغايات في ذاتها. ومن هنا يخرج ارتباط منظم للكائنات العاقلة بقوانين موضوعية مشتركة. أعني مملكة يمكن أن ندعوها...مملكة الغايات."¹¹ وفي مملكة الغايات هاته كل شيء يكون له ثمن أو كرامة. فما يرتبط بالميول والاحتياجات العامة للإنسان له ثمن تجاري، لكن "ما يشكل الشرط الذي يمكنه وحده أن يجعل شيئا ما غاية في ذاته، هذا ليس له قيمة نسبية، أعني ثمن، ولكن قيمة باطنية أعني كرامة."¹² وبذلك تكون الأخلاقية "هي الشرط الذي يمكنه وحده من أن يجعل كائنا عاقلا غاية في ذاته،"¹³ وبالتالي غاية نهائية للعالم.

ليس الإنسان إذن غاية نهائية للخلق إلا لكونه كائنا أخلاقيا؛ أي لكونه يتوفر على إرادة خيرة، لا يكون بمقتضاها خاضعا لقوانين خارجية، بل يكون على الدوام مُشرعا في مملكة الغايات بفضل حرية الإرادة. وهو الأمر الذي يجعله يتميز عن باقي الموجودات الأخرى. وبذلك يكون له الحق في أن يحتل المكانة التي أعطتها له الطبيعة، ما دامت هذه الأخيرة، لها غاية تسعى لتحقيقها من خلال وبواسطة الإنسان داخل مسلسل تاريخي لا يكتمل. وإذا تمكن الإنسان من فهم هذه الغاية تمكن من توجيهها بحيث يساهم في تقدم التاريخ نحو وضعية يكون فيها البشر أخلاقيين.¹⁴

2. فلسفة التاريخ وسؤال التربية

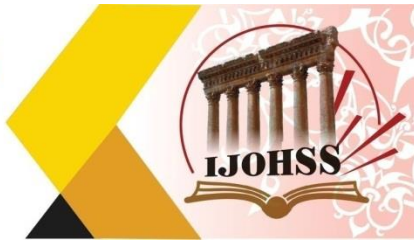
يقوم التصور الكانطي للتاريخ "على اعتبار أنه مسلسل طبيعي، أي أنه يجري حسب نظام محدد تحت قيادة الطبيعة وتوجيهها ويتجه نحو تحقيق غاية يقترب منها تدريجياً".¹⁵ فالتاريخ بهذا المعنى ليس كيانه مستقلاً بذاته، كما سيتحدث هيجل في ما بعد عن غائية التاريخ، بل هو خاضع لتوجيه الطبيعة. إذ تجعله مطية من أجل تحقيق غايتها بالنسبة للكانتات الحية. وغاية الطبيعة بالنسبة للكانتات الحية، هي أن تفتتح وتتفتح كل الاستعدادات والمواهب التي وضعتها الطبيعة في تلك الكائنات، سواء تعلق الأمر بالإنسان أو بالحيوان؛ مع فارق أساسي هو أن "الحيوان بغريزته هو سلفاً كل ما يمكن أن يكون، إذ سبق لعقل خارجي أن رتب له كل شيء. أما الإنسان، فلا بد له من استعمال عقله الخاص. فهو لا يمتلك غريزة البتة، وعليه أن يحدد لنفسه مسار سلوكه".¹⁶ يعني هذا القول أن تطور الاستعدادات الطبيعية بالنسبة للحيوان مرسوم مسبقاً، وبالتالي يمكن أن نعرف هل وصلت تلك الاستعدادات نقطة اكتمالها أم لا. أما الإنسان ونظراً لعدم وجود غريزة توجهه فإن نقطة اكتماله تظل غير محددة. إننا لا نستطيع تعيين نقطة اكتمال الاستعدادات الطبيعية للإنسان، لذلك فهي تظل مجرد فكرة يضعها الإنسان كغاية له. لكن بما أن الإنسان محدود ويتميز بالفناء، فإن التحقق الكامل لتلك الاستعدادات، إن كان هناك اكتمال بالفعل، لن يتم في الفرد بل في النوع.¹⁷ وبذلك تفتتح الاستعدادات الكامنة في الإنسان هو مسلسل تاريخي يتم فيه نقل مكتسبات كل جيل إلى الجيل الذي يليه وهكذا.

لكن القول أن الإنسان مكلف بتنمية كل استعداداته الطبيعية، وذلك نظراً لاستقلاليته وعدم خضوعه لأي توجيه مسبق، لا يلغي الدور الذي تقوم به الطبيعة في توجيهه ودفعه إلى تطوير تلك الاستعدادات التي وضعتها فيه. ونظراً لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً، فإن "الوسيلة التي تستعملها الطبيعة من أجل تحقيق كل استعداداتها هو الصراع بينها في المجتمع، على اعتبار أن هذا الصراع هو في النهاية السبب في قيام نظام قانوني للمجتمع. أعني هنا بالصراع الاجتماعية الاجتماعية للناس".¹⁸ صحيح أن الإنسان، وباعتباره كائناً اجتماعياً، تكون له الرغبة في الانخراط في المجتمع حتى يُطور استعداداته، ويحقق بذلك إنسانيته. لكن خاصيته الاجتماعية تجعله يرفض أية دعوة للاجتماع، وذلك رغبة منه في تحقيق مصالحه الخاصة، وفي توجيه الأمور حسب فهمه الخاص. وبذلك ينشأ الصراع، ما دامت خاصية الاجتماعية كامنة في طبيعة كل فرد. فأصل النزاع والصراع بين الأفراد يكمن في هذه الخاصية. إذ لولاها لكان الناس يعيشون في وفاق تامين ولما عرفوا المصائب والآلام التي تنجم عن الشقاق بينهم. لكن ومع ذلك فهذه الخاصية لها دورها. إذ لو كانت الاجتماعية هي الخاصية الوحيدة المميزة للإنسان، لما تفتحت استعداداته الطبيعية ولما تطورت، وكان الكسل هو ديدن الإنسان. لكن الخاصية الاجتماعية "توقظ كل قوى الإنسان وتدفعه إلى تجاوز ميله نحو الكسل وبذل كل جهده من أجل أن يحصل على مكانة متميزة بين أقرانه. وبفضل ذلك يتم إنجاز الخطوات الأولى نحو الثقافة".¹⁹ أي أن الخاصية الاجتماعية للإنسان تنمي فيه روح التنافس بغية تطوير استعداداته الطبيعية، ومن ثم التفوق على الآخرين. وتطوير

استعدادات الإنسان وقدراته لا يمكن أن يتم إلا إذا سار نحو الاجتماعية. فنمو الثقافة وتطورها لا يمكن أن يكون، إلا في إطار صراع بين الأفراد، يكون كل واحد له الرغبة لأن يفرض ذاته، وأن يطور ذاته كفرد. وهذا الميل للتفرد يتعارض مع النزوع نحو التجمع. لذلك فإن هذا الميل يحمل بالضرورة خطر المس بالحياة الاجتماعية.

إننا الآن أمام مشكل. وهو نابع من صميم الطبيعة البشرية. إذ كيف يمكن التوفيق بين ميلين متعارضين لا يستطيع الإنسان الاستغناء عنهما من أجل ازدهار الثقافة، أعني الميل إلى الاجتماع والميل نحو التفرد. إذ كيف نستطيع التوفيق بينهما حتى لا تكون الحياة الاجتماعية في خطر؟ الإجابة عن هذا المشكل نجدها في القضية الخامسة من نص كانط، الذي يعرض فيه تصوره لفلسفة التاريخ وهو "فكرة من أجل تاريخ عام من منظور عالمي" 1784، حيث يقول: "إن المشكل الأكبر للنوع البشري الذي تفرض عليه الطبيعة حله هو بلوغ مجتمع مدني يدير الحق بكيفية عامة." 20 وبذلك يكون حل المشكل المطروح يتوقف على إنشاء مجتمع مدني. ويقصد كانط بالمجتمع المدني "ذلك المجتمع الذي يخضع لنظام حقوقي يقيد حرية كل فرد حسب قوانين عامة بشكل يجعلها لا تمس حرية الآخرين." 21 فخاصية حرية الإرادة التي يتمتع بها كل فرد، تؤدي إلى تصادم الحريات. فلو أعطى الإنسان لنفسه إمكانية لأن يفعل ما يريد، فإنه بذلك ينفي كل إمكانية الفعل بالنسبة للآخرين. وبذلك حتى تستطيع تلك الحريات أن تتعايش، يلزم تقييدها وفقاً لما يسميه كانط بفكرة الحق. لكن التقييد هنا لا يعني سلب الإنسان حريته التي كان يتمتع بها قبل اندماجه داخل الدولة، بل إنه بفضل هذا التقييد تصبح تتمشى والقانون. أي أن إمكانية صراع الحريات داخل الدولة تكون منقضية، وذلك لوجود قوانين موضوعية تحدد لكل واحد مجال حريته. وبذلك يكون المجتمع المدني هو الإطار الذي يسمح للناس بأن يتنافسوا في ما بينهم في تطوير استعداداتهم الطبيعية، دون أن يؤدي ذلك إلى التدمير الذاتي. ليكون المجتمع المدني بهذا المعنى، هو "الشكل الشكلي الذي تستطيع الطبيعة وحدها أن تبلغ بواسطته غايتها النهائية." 22 أي الشرط الذي يسمح بتفتح وتطور الاستعدادات الطبيعية التي وضعتها الطبيعة في الإنسان. وليس المجتمع المدني مخولاً لذلك، إلا لكون الحرية فيه قد حددت معالمها بشكل واضح من قبل فكرة الحق، التي حاول كانط تأصيلها بشكل قبلي داخل نقد العقل العملي.

إذن، المجتمع المدني هو الضامن لأن تنمو استعدادات الإنسان دون أن يؤدي ذلك إلى تدمير الثقافة. لكن علينا ألا نتصور أن إنشاء المجتمع المدني هو بالأمر اليسير، ذلك لأن الإنسان مزدوج التكوين. فهو عقل وميول. قد يطالبه عقله العملي بالانصياع للقوانين، لكن ميوله الأنانية قد تدفعه لأن يستثني نفسه بهدف تحقيق مصالحه الخاصة. من هنا تظهر صعوبة إنشاء مجتمع مدني، حتى ليذهب البعض إلى القول بأن "الشعب الذي يريد أن ينتظم في جمهورية ينبغي عليه أن يرتقي أفراداً إلى مستوى الملائكة." 23 وذلك نظراً للميول الأنانية التي تشكل جزءاً من الطبيعة البشرية. لكن كانط يتصور إمكان قيام مجتمع مدني، حتى لو كان الشعب من "الأبالسة." 24 صحيح أن أنانية البشر ورغبتهم في التفرد تجعل إمكان إنشاء مجتمع مدني في غاية الصعوبة، ومع ذلك، فالطبيعة تستخدم هذه الميول النفعية بالذات كوسيلة من أجل الوصول إلى غايتها. إذ يكفي لتنظيم المجتمع "أن



نوجه قوى الميول التي نحن بصددتها بعضها ضد الآخر بحيث يؤدي تأثير الواحد منها إلى تعطيل الآخر، أو إلغائه؛ وهكذا ينتج عن الأمر، من وجهة النظر العقلانية أن كل شيء يسير كما لو كان هذان الميلان المتعارضان غير موجودين. ويجد المرء نفسه مجبرا على أن يصبح مواطنا سويا حتى ولو لم يكن جيدا أخلاقيا.²⁵ فالطبيعة إذن تتغلب على الأنانية وذلك باستعمال الأنانية ذاتها. كما لو أنها تنفي الأنانية بالأنانية، وذلك تمهيدا لإنشاء المجتمع المدني، وتحقيق السلم الداخلي.

هذه الأنانية التي هي من صميم الطبيعة البشرية، والتي تحول دون تحقيق السلم الداخلي؛ هي نفسها نجدها بين الدول. فكما أن هناك صراعا بين البشر، نظرا لرغبة كل واحد منهم في تحقيق ذاته كفرد، وتحقيق مصالحه الخاصة، فنفس الأمر نجده بين الدول، الشيء الذي يجعل العلاقات بين الدول علاقات صراع دائمة. لكن كما أن إنشاء نظام مجتمع مدني وتحقيق السلم الداخلي أمر أخلاقي قطعي يمليه علينا عقلنا العملي بكيفية قبلية فإن إنشاء نظام حقوقي بين الدول يضمن السلم الخارجي هو الآخر أمر أخلاقي لا مشروط. فكلاهما ضروريان لا يمكن الاستغناء عنهما. فإذا كان إنشاء المجتمع المدني ومن ثم تحقيق السلم الداخلي يكون هو الشرط لتفتح الاستعدادات الطبيعية للإنسان، فإن تحقيق السلم الخارجي بين الدول يكون هو السبيل للحفاظ على السلم الداخلي. وبذلك فحتى بتحقيق السلم الداخلي يكون خطر تدمير الثقافة لا زال قائما، ولا ينتفي ذلك إلا بالسعي نحو تحقيق السلم الخارجي، باعتباره مطلبا من مطالب العقل العملي. ونظرا لأن الإنسان لا يحقق من تلقاء ذاته ما يمليه عليه العقل، فإن الطبيعة تتدخل لتفرض عليه الاستماع لصوت العقل. وهنا أيضا تستعمل الطبيعة نفس الوسيلة، أي أنانية الناس والدول لكي تتحقق حالة السلم والأمن رغم الصراع الذي لا يمكن تجنبه. لكن هذا لا يعني أن تحقيق السلم من مهام الطبيعة، فما تفعله هو دفع الناس إلى تحقيقه. لذلك نجد كانط بعد أن وضع في كتابه "نحو السلام الدائم" البنود التمهيدية والنهائية للسلم، يتساءل عن الضامن لتحقيق تلك البنود على أرض الواقع. صحيح أن تحقيق السلم هو واجب أخلاقي يمليه على الإنسان عقله العملي، لكن من يضمن لنا أن الإنسان سيستمع لصوت الواجب ولن يسير وفقا لهواه وميولاته التي قد تدفعه إلى الحرب. فنحن إذن في حاجة إلى ضامن يضمن لنا أن ما يمليه علينا عقلنا العملي سيتحقق بالفعل، أو يمكن أن يتحقق في المستقبل. وهذا هو الدور الذي تقوم به الطبيعة هنا. فتحقيق السلم ليس من مهامها، بل من مهام الإنسان. فعلي الرغم من غائية الطبيعة التي يتحدث عنها كانط، فإنه لا ينفي عن الإنسان المهام المنوطة به. فغاائية الطبيعة لا تعني شل فاعلية الإنسان في التاريخ ونفي حريته، بل كل ما تعنيه هو "أن ما يفرضه العقل العملي على الناس من أوامر هو بالضبط ما يتجه نحوه سير الطبيعة."²⁶ فالعقل العملي يلزم الناس بأن يحققوا السلم والطبيعة تضمن له بأن أوامره ومبادئه القبلية يمكن أن تتحقق.

بتحقيق السلم تكون الطبيعة قد وفرت الإطار العام الذي تكون فيه الاستعدادات الطبيعية قابلة لأن تتطور إلى أقصى حد ممكن، حيث تقول القضية الثامنة من نص "فكرة من أجل تاريخ عام من منظور عالمي": "يمكن النظر إلى تاريخ النوع البشري كتنفيذ لمخطط خفي للطبيعة من أجل تحقيق نظام سياسي كامل على المستوى

الداخلي، ومن أجل هذا نظام سياسي كامل على المستوى الخارجي باعتباره الحالة الوحيدة التي يمكن فيها أن تطور استعداداتها في البشرية بكيفية كاملة.²⁷ على هذا النحو ينظر كانط إلى التاريخ البشري على أنه مجرد منفذ لخطة الطبيعة المرسومة سلفاً. فالطبيعة لها غاية، ومن أجل تحقيق هذه الغاية، تجعل من التاريخ البشري مجالاً لتحقيق غايتها. فذلك الذي نسميه تاريخاً ليس شيئاً آخر غير ذلك المسلسل الطبيعي الذي لا يسير إلا وفق ما تريد الطبيعة. إن كانط بذلك يدافع عن وجهة نظر غائية التاريخ الإنساني، ورغم أنه يسلم بأن معرفة الاتجاه العام للتاريخ ككل أمر مستحيل، فإنه يزعم أن لدينا ما يبرر لنا أن نفترض، كمبدأ تنظيمي، أن التاريخ يتميز بتطور الإمكانيات البشرية. ومن وجهة نظره، يتجلى هذا التقدم ليس فقط في الفنون والعلوم، بل وأيضاً في السياسة والتعليم والأخلاق. ومن المفترض أن يتوج التطور الأخلاقي بـ"أخلاقية" البشرية وتحويل المجتمع إلى "كل أخلاقي".²⁸ لكن كيف يمكن أن تتحقق هذه الغاية؟

3. التربية الأخلاقية وسؤال التنوير

للإجابة عن هذا السؤال، سنستعين بتأملات كانط حول التربية. فهو يتصور هذه الأخيرة، بعدما خصها بالإنسان فقط، بأنها لا توجه نحو الفرد بل إلى النوع البشري ككل. ويميز كانط في التربية، بين التربية الفيزيائية والتربية العملية. بحيث أن الأولى مرتبطة بمجال الطبيعة، في حين تكون الثانية مرتبطة بمجال الحرية. وعناصر التربية الفيزيائية بمعناها العام، حسب كانط ثلاثة: 1. الضبط: وهو الحيلولة دون أن تؤدي الحيوانية إلى فقدان الإنسانية. فالضبط يتمثل بالأساس في ترويض التوحش. 2. التنقيف: والثقافة تشمل التعليم ومختلف مواد التدريس، وتوجد المهارة. 3. التمدين: وهو تربية قدرة الإنسان على أن يتكيف مع المجتمع الإنساني، وأن يكون مواطناً قادراً على العيش داخل الدولة في إطار التقيد المتبادل للحرية الخارجية.²⁹ أما التربية العملية بمعناها الخاص، فهي تتعلق بعنصر التخليق، حيث "ينبغي أن لا يكون الإنسان مؤهلاً لشتى الغايات فحسب، بل ينبغي أيضاً أن يكتسب إحساساً يجعله لا يختار إلا الغايات الحسنة. وهي التي يتبناها بالضرورة كل شخص ويمكن أن تكون في الوقت ذاته غايات كل إنسان".³⁰ والتربية العملية بما هي تخليق تختلف جذرياً عن التربية الفيزيائية. فبالإضافة إلى الاختلاف على مستوى الكيفية التي تتم بها التربية في شقيها العملي والفيزيائي، فإنه يمكن الحديث عن اختلاف آخر يتعلق بنوعية الفعل الخير الذي يخص كل مجال. فالفعل الخير في مجال التمدين، هو الفعل المطابق للقانون، حتى ولو كان الدافع وراء الفعل هو الميول الحسية أو أية سلطة خارجية. في حين أن الفعل الخير في التخليق لا يكون كذلك إلا إذا كان الدافع هو دافع الواجب فقط. أي أن يكون الفعل انطلاقاً من الواجب لا بمقتضى الواجب. وبذلك تكون التربية على التمدين هي تربية على الشرعية، والتربية على التخليق هي تربية على الأخلاقية. وإذا كان التمدين، بمعنى ما، تتكفل به الطبيعة عندما تستخدم أنانية البشر لدفعهم نحو تأسيس مجتمع مدني، فإن التخليق لا يمكن أبداً أن يكون من مهام الطبيعة، فهو من مهام التربية فقط. فالطبيعة آخر ما كان بإمكانها أن تقوم

به هو تمدين الناس وأن يأتوا أفعالهم بكيفية مطابقة للقانون. من هنا تأتي أهمية التربية (العملية) التي تعمل على انبثاق الأخلاقية، والسير بالطبيعة خطوة أكثر نحو الكمال.

ليست التربية الأخلاقية مجرد مبادئ تعليمية نظرية تلقن للفرد، بل إنها مهمة عملية، أو فعل دائم يتعلم بفضلها الفرد كفاية ذاته بذاته، لذلك تأتي التربية الأخلاقية متأخرة أكثر من غيرها، على اعتبار أنها تعتمد مبادئ لا بد للإنسان من أن يدركها هو بالذات. على أساس هذه القاعدة يصعب التحقق التدريجي من الموقف الأخلاقي للفرد، باعتباره موقفاً يتعذر قياسه انطلاقاً من مظهره الخارجي وحده، لأجل ذلك، كان هذا الموقف يتحدد في الالتزام الواعي بالواجب لأجل الواجب لا لأجل شيء آخر، أي أن القانون الأخلاقي يتطلب منا أن نحترمه بدافع الواجب، وليس بدافع ميل آخر كيفما كان، لذا، يجب أن نجعل من الحكم بموجب القانون الأخلاقي شاعلاً طبيعياً يرافق كل أفعالنا الحرة. فلا بد من الحرص على أن يتصرف الطفل تصرفاً أخلاقياً "انطلاقاً من مبادئه الخاصة، لا بحكم العادة، وألا يفعل ما هو خير فحسب، بل أن يفعله لأنه هو الخير"³¹. فنجاح التربية الأخلاقية في الانتقال من سلطة الإكراه إلى الالتزام الذاتي، وهي ليست مجرد خضوع آلي لأوامر معينة، بل هو قرار واع من قبل الفرد؛ "يجعله لا يختار إلا الغايات الحسنة، وهي التي يتبنّاها بالضرورة كل شخص، ويمكن أن تكون في الوقت ذاته غايات كل إنسان"³².

بناءً على ما سبق، يمكن القول بأنه من وراء تأسيس الطبع في التربية الأخلاقية، يكون الهدف جعل الفرد يشرع لنفسه قواعد يحترمها، بحيث تكون هذه القواعد نابعة من العقل باعتباره ملكة للمبادئ القبلية، لذلك فالقانون الأخلاقي لا يفرض على الإرادة فرضاً، كما هو الشأن في قوانين الظواهر الطبيعية التي تحكمها الضرورة، بل إنه قانون يؤسس انطلاقاً من إلزام تمارسه الذات تجاه نفسها، بحيث يتجلى في صورة إلزام لا في صورة ضغط. في هذا الإطار، كان القانون الأخلاقي يقتضي منا أن نطيعه بدافع الواجب، وليس بدافع ميولات أو مصالح، فالإنسان يسلك مسلكاً أخلاقياً بدافع الواجب لا بدافع سلطة أو ميل أو مصلحة³³. لذلك فمن الأجدر ألا يختار الفرد إلا تلك المسلمات التي يريد لها أن تصبح قانوناً عاماً، فتكون المسلمة بالتعريف هي المبدأ الذاتي للسلوك أو القاعدة الذاتية التي يختارها شخص ما في سلوكه. إذ يقول كانط: "لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التي يمكنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً"³⁴. وبالإجمال، فإن الفرد في هذه الحالة، لا يسلك في أفعاله إلا بمقتضى مبادئ خيرة، يسعى إلى تمثيلها كل من يكن للإنسانية تقديراً واحتراماً بالغيبين.

لكن بجانب واجبات الفرد تجاه ذاته، هناك واجباته تجاه غيره، إذ تتحدد هذه الواجبات بوصفها قاعدة لكل حياة اجتماعية، يتم احترامها من طرف الفرد باعتباره عضواً من بين مجمل الكائنات العاقلة المماثلة له. لذا، "ينبغي أن يلقن الطفل في سن مبكرة جداً التقدير والاحترام للذين يجب أن يكنهما لحق الآخرين، ولا بد من الحرص على أن يمارس ذلك"³⁵. فليس بالشيء الكافي أن يتشبع الطفل بمبادئ نظرية تجعله يكن للآخرين احتراماً ما، بل

إن الوضع في التربية الأخلاقية يجب أن يؤول إلى إلزام الطفل بممارسة واجباته تجاه غيره، فينبغي أن يتعلم معاملة الآخرين، وتقديرهم، بنفس الكيفية التي يريد أن يعاملوه بها. فبتعليم الطفل مبادئ إنسانية نجعله يرى في كل فرد غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة يحقق بها مصالحه الشخصية، ومن ثم ينظر إلى الإنسانية في مجملها بوصفها غاية في ذاتها، ومن ثم لها كرامة لا ينبغي المساس بها. والآن ما موقع عناصر التربية هاته بالنسبة للعصر الذي عاشه كانط؟

يقول كانط: "إننا نعيش عصرا يتميز بالانضباط والثقافة والحضارة، ولكننا لا نعيش عصرا يتميز بالتنشئة الأخلاقية".³⁶ أي أن عصره قد استوفى عناصر التربية الفيزيائية، لكن مهمته الآن هو أن يعمل على تحقيق عنصر التربية العملية. وإذا كانت عناصر التربية الفيزيائية بمعناها العام، من السهل الحكم عليها بأنها استكملت مهامها أم لا، فإن الأمر يختلف بالنسبة للتخليق، لأنه لا يمكن التحكم فيه وإحداثه عن طريق إجراءات معينة. ولا يمكننا أبدا أن نكره الإنسان أن يكون خيرا أخلاقيا. معنى ذلك أنه لا يمكن بلوغ الأخلاقية عن طريق إطلاق مسلسل طبيعي. وبذلك يكون تحقيق الأخلاقية مهمة تخرج عن مهام الطبيعة. بهذا المعنى تكون الطبيعة قد أسندت للإنسان، بما هو كائن عاقل، مهمة إكمال ما بداؤه، ولم تعد هي مسؤولة عن الوضع الذي يعيشه الإنسان. إذ يقول كانط في مقاله "إجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟" 1784، في سياق حديثه عن سبب القصور الذي يعيشه الإنسان: "إن الكسل والجبن هما السبب الذي يجعل طائفة من الناس يظلون، عن طيب خاطر، قاصرين طوال حياتهم، حتى بعد أن تكون الطبيعة قد حررتهم، منذ مدة طويلة، من كل قيادة خارجية".³⁷ فالطبيعة إذن لم تعد مسؤولة عن القصور الذي يعيشه الإنسان، فمهمتها قد أنجزت، وقد حان دور الإنسان الآن ليخرج نفسه بنفسه من القصور الذي هو نفسه مسؤول عنه. لهذا يجعل كانط شعار التنوير هو: "تجرأ على استخدام فهمك الخاص".³⁸ بهذا المعنى نفهم إذن أن العقل هو المؤهل لأن يقود التطور التاريخي الذي أطلقته الطبيعة، لكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك، إلا إذا تجرد من كل وصاية كيف ما كانت، لذلك يجب تنوير العقل وذلك بإحالاته على محكمة النقد. حيث يكون نقد العقل المحض تنويرا للعقل في مجاله النظري، ونقد العقل العملي تنويرا للعقل في مجاله العملي، وكل هذا كان بهدف جعل العقل قادرا على أن يحقق القصد الأعلى للطبيعة. فالطبيعة إذن أصبحت في عصر كانط (عصر الأنوار) عاجزة أن تكمل المسيرة التي أطلقتها، فسلمت بذلك للعقل أمر إكمال ما بداؤه.

فبالطبيعة إذن لم تعد مسؤولة عن القصور الذي يعيشه الإنسان، فمهمتها قد أنجزت، وقد حان دور الإنسان الآن ليخرج نفسه بنفسه من القصور الذي هو نفسه مسؤول عنه. لهذا يجعل كانط شعار التنوير هو: "تجرأ على استخدام فهمك الخاص".³⁹ بهذا المعنى نفهم إذن أن العقل هو المؤهل لأن يقود التطور التاريخي الذي أطلقته الطبيعة، لكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك، إلا إذا تجرد من كل وصاية كيف ما كانت، لذلك يجب تنوير العقل وذلك بإحالاته على محكمة النقد. حيث يكون نقد العقل المحض تنويرا للعقل في مجاله النظري، ونقد العقل العملي تنويرا للعقل في مجاله العملي، وكل هذا كان بهدف جعل العقل قادرا على أن يحقق القصد الأعلى للطبيعة. من هنا نفهم

التمجيد الكبير الذي حظي به العقل في عصر الأنوار؛ بحيث إنه عصر لا يعترف بسلطة أخرى غير سلطة العقل، لذلك لم يكن لكانط إلا أن يساير العصر، فجاءت فلسفته تعبيراً عن عصره في شكل نظري خالص، حتى وصفت فلسفته بالفلسفة المثالية، في حين أنه لم يقم إلا بترجمة الواقع وجعله ينطق من داخل نسقه الفلسفي، وهو نسق يصفه آلان رونو بأنه "نسق مفتوح"⁴⁰ وذلك تماشياً مع نزعة كانط النقدية.

خاتمة:

يتبنى كانط المفهوم التفاؤلي للتاريخ الذي يستند إلى فكرة التقدم باعتبارها مقولة مركزية في فلسفة التاريخ؛ إذ إن الإنسان – وفقاً لهذه الفكرة- له القدرة أن يتجاوز حالة الوصاية والعجز التي يوجد فيها ليحقق الأخلاقية بما هي أفق الإنسانية جمعاء، وهي وضعية يسعى من خلالها الإنسان لتحقيق مواطنة عالمية وخلق فضاء عمومي قائم على مبدأ الاستعمال العمومي للعقل الذي يضع كل شيء موضع سؤال ونقد حتى يتأسس المجتمع على مبدأ العقلانية بما هو مفتاح الحداثة. وهذا كله لن يتحقق إلا من خلال التربية باعتبارها الطريق السالك نحو الأنوار، التي تتلخص في رفض الوصاية والجرأة على التفكير والفعل. من هنا فالخلاصات التي يمكن استخلاصها من هذه الدراسة: أولاً: إن الإنسان غاية نهائية للخلقة وذلك لأنه كائن أخلاقي، لذلك فقد فهو يسعى إلى تحقيق الأخلاقية باعتبارها الغاية الموكلة للإنسان ليحققها في مملكة الطبيعة عبر مسار تاريخي مفتوح. لكن الإنسان وبحكم طبيعته فهو مخترق بمجموعة من العوائق التي تمنعه وتكبله وتحد من إمكانية تحقيق تلك الغاية، لذلك يقتضي الأمر تنوير العقل في جانبه النظري والعملي وتربية الإنسان حتى يكون قادراً على تحقيق فكرة الأخلاقية. ثانياً: تتجلى راهنية كانط في أنه انتبه إلى سر تحقيق التنوير، يتعلق الأمر بالتربية، فالإنسان لا يمكنه أعمال فكره والتحرر من مختلف أشكال الوصاية إلا من إذا تمت تربيته على ذلك، إذ لا يمكن أن ننشئ مواطنين أنواريين من دون تربية تنويرية. ثالثاً: وجود علاقة وطيدة بين التاريخ والتربية والتنوير، فالتربية هي الطريق السالك لتحقيق مجتمع حديثي، فمختلف القيم الحداثية يمكن أن تجد ممراً نحو مجتمعاتنا وتتجذر فيه أكثر من خلال مؤسسات التربية عبر مسار تاريخي مفتوح.

المصادر والمراجع

- 1 دونو، آلان، (2020)، نظام التفاهة، ترجمة مشاعل عبد العزيز الهاجري، دار سؤال للنشر، الطبعة الأولى، ص. 69.
- 2 الفرحان، أحمد، (2022)، تأويلية الاعتقاد: تأملات فلسفية في المقدس والدين. مؤسسة فهارس لخدمات الكتاب، الطبعة الأولى، ص. 08.
- 3 Robelin Jean, (2014), kant Anti-Kantien, publication de L'Université de Rouen, p. 80.
- 4 Victor, Delbos, (1969), la philosophie pratique de Kant, PUF, troisième édition, p. 403.

- 5 كانط إيمانويل، (2005)، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت الطبعة الأولى، 309.
- 6 كانط إيمانويل، (2005)، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت الطبعة الأولى، 384.
- 7 كانط إيمانويل، (2005)، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت الطبعة الأولى، ص. 385.
- 8 كانط إيمانويل، (2005)، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت الطبعة الأولى، ص. 309، ص. 385.
- 9 كانط إيمانويل، (2005)، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت الطبعة الأولى، ص. 386.
- 10 كانط إيمانويل، (2005)، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت الطبعة الأولى، ص. 398.
- 11 كانط إيمانويل، (1969)، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ص. 134.
- 12 كانط إيمانويل، (1969)، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ص. 137.
- 13 كانط إيمانويل، (1969)، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ص. 137.
- ¹⁴ Philip J. Kain, (1989), Kant's political Theory and Philosophy of History, in: clio 18, 327.
- 15 المصدق إسماعيل، المهمة التاريخية للفلسفة النقدية، في: التأصيل النقدي للحدث وما بعدها قراءة في الفلسفة الكانطية، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 128، ص. 10.
- 16 كانط إيمانويل، (2005)، ثلاث نصوص تأملات في التربية، ماهي الأنوار، ما التوجه في التفكير، ترجمة محمود ابن جماعة، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى، صص. 11-12.
- 17 كانط إيمانويل، (2005)، ثلاث نصوص تأملات في التربية، ماهي الأنوار، ما التوجه في التفكير، ترجمة محمود ابن جماعة، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى، ص. 16.
- 18 Kant, Emmanuel, (1947), idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in : la philosophie de l'histoire, édition établie et traduite par Stéphane Piobetta, édition Denoel, Paris, p. 31.
- 19 المصدق إسماعيل، المهمة التاريخية للفلسفة النقدية، في: التأصيل النقدي للحدث وما بعدها قراءة في الفلسفة الكانطية، مرجع سابق، ص. 13.
- 20 Kant, Emmanuel, (1947), idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in : la philosophie de l'histoire, édition établie et traduite par Stéphane Piobetta, édition Denoel, Paris, p. 33
- 21 المصدق إسماعيل، المهمة التاريخية للفلسفة النقدية، التأصيل النقدي للحدث وما بعدها قراءة في الفلسفة الكانطية، مرجع سابق، ص. 14.
- 22 كانط إيمانويل، (2005)، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، مرجع، سابق، ص. 394.
- 23 كانط إيمانويل، (1985)، نحو السلام الدائم: محاولة فلسفية، ترجمة نبيل الخوري، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى، ص. 65.

- 24 كانط إيمانويل، (1985)، نحو السلام الدائم: محاولة فلسفية، ترجمة نبيل الخوري، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى، ص. 65.
- 25 كانط إيمانويل، (1985)، نحو السلام الدائم: محاولة فلسفية، ترجمة نبيل الخوري، مصدر سابق، صص. 66-65.
- 26 المصدق إسماعيل، (2004)، تأملات حول فكرة السلم الدائم عند كانط، في: مدارات فلسفية العدد 10، ص. 36.
- 27 Kant, Emmanuel, (1947), idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in : la philosophie de l'histoire, édition établie et traduite par Stéphane Piobetta, édition Denoel, Paris, p. 40.
- ²⁸ Kleingeld, Pauline, (1999), Kant, History, and the Idea of Moral Development, Quarterly, 16, p. 59.
- 29 كانط إيمانويل، (2005)، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير، ترجمة محمود بن جماعة، مرجع سابق، ص. 22.
- 30 كانط إيمانويل، (2005)، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير، ترجمة محمود بن جماعة، مرجع سابق، صص. 23-22.
- 31 كانط إيمانويل، (2005)، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير، ترجمة محمود بن جماعة، مرجع سابق، ص. 53.
- 32 كانط إيمانويل، (2005)، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير، ترجمة محمود بن جماعة، مرجع سابق، صص. 23-22.
- ³³ Noddings, Nel, (2018), philosophy of education, Routledge, p. 152.
- 34 كانط، إيمانويل، (1969)، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص. 93.
- 35 كانط إيمانويل، (2005)، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير، ترجمة محمود بن جماعة، مرجع سابق، ص. 69.
- 36 كانط إيمانويل، (2005)، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير، ترجمة محمود بن جماعة، مرجع سابق، ص. 23.
- 37 كانط إيمانويل، (1997)، إجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟ ترجمة المصدق إسماعيل، في: فكر ونقد، العدد 4، ص. 144.
- 38 كانط إيمانويل، (1997)، إجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟ ترجمة المصدق إسماعيل، في: فكر ونقد، العدد 4، ص. 144.
- 39 كانط إيمانويل، (1997)، إجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟ ترجمة المصدق إسماعيل، في: فكر ونقد، العدد 4، ص. 144.
- 40 Renaud, Alain, (1997), Kant aujourd'hui, Aubier, Paris, p. 379.