

كانط وقراءته النقدية للدين (الأخلاق كدين جديد)

Kant and his religion's understanding (the moral as a new religion)

د. خديم أسماء¹

مختبر البحوث الاجتماعية والإنسانية/ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،

جامعة معسكر، الجزائر

تاريخ الإرسال: 2018/10/09 تاريخ القبول: 2019/03/10 تاريخ النشر: 2020/01/16

الملخص:

يعد النقد إحدى أهم الآليات التي حركت النشاط الفلسفي منذ بداياته، كما أنه لم يخل أي خطاب فلسفي من الممارسة النقدية لمختلف جوانب حياة الإنسان؛ خاصة تلك التي أنتجها في سبيل إعادة صياغتها أو تغييرها. إن هذه الخصوصية التي تكاد تكون مرادفة لفعل التفلسف استطاعت - إلى حد ما - أن تطل حقولا ثقافية لا يمكن حصرها بهدف تفكيكها أو تغييرها أو حتى تجاوزها. لكن عندما نتحدث عن ثنائية النقد/ الدين تبدو لنا العلاقة أكثر توترا كما تتعدد وجوهها، تحديدا مع بدايات الحداثة الأوروبية وصولا إلى كانط الذي أراد من قراءته للدين أن تكون "مغامرة" يجتمع فيها الاعتقاد مع الانتقاد.

الكلمات المفتاحية: النقد؛ الدين؛ العقل؛ الأخلاق؛ العقل العملي

Abstract:

Critique is one of the important instruments, which moved the philosophic activity since his beginning, also no philosophic discourse was empty from the critical exercise to all different fields of human's life. Especially that whose he was produce in order to reform and change them. This property which be like a synonym of the philosophical act, would examined a lot of cultural domains in order to takedown or change or maybe to exceed them. But when we speak of duality critic / religion we find the relation very strain like its different manners, exactly with a beginning of European modernity until Kant who want to make his religion's perusal like an adventure where the feeling and the criticism are assembled.

The keywords: critique, religion, mind, ethics, practical mind.

مقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى رصد طبيعة العلاقة القائمة بين النقد كما تجسد مع كانط وبين الدين، بمعنى آخر تحديد العناصر الحيوية وجملة التفاعلات الممكنة بين النقد كحركة فكرية والدين كمنظومة. وهي لحظة تمثل تحولا مهما في حياة الإنسان الأوروبي، الذي لم يتجرأ على التناول العقلي للدين في حضور سلطة الكنيسة، ثم نجده يعلن عن رغبته هذه مؤكدا أن الطبيعة بكل تفاعلاتها تحتاج إلى وصاية العقل الذي ينظمها ويوحدها وهذا التصور أفرزته ذهنية علماء

* - الباحث المرسل asma.khedime@univ-mascara.dz

النهضة (دوكاسيه، ب. 1983: 94). كيف تعاطت فلسفة كانط النقدية مع منظومة الدين عموما والدين المسيحي بصفة خاصة؟ وما حدود العقل في مثل هذا المجال؟

1-الدين في حدود العقل:

عرف العقل في حياة الإنسان الأوروبي حضورا قويا، حيث لم يقتصر على فهم معطيات الواقع ولا تتبع الحقيقة العلمية من وراء الظاهرة الطبيعية، بل إنه أصبح الوسيلة التي تشق للنفس طريق الاهتداء إلى الإيمان (دوكاسيه، ب. 1983: 113). وإذا كانت العلاقة بين العقل والدين في شكلها الأولي، علاقة فهم واكتشاف فإنها تحولت فيما بعد إلى أنماط مختلفة من التفكير، حيث ظهرت مواقف إما تشكيكية أو رافضة وفي أحيان أخرى إصلاحية، وعلى كل فإن هذه المواقف ورغم اختلافاتها إلا أنها كانت تتفق على رفضها للصيغة الغيبية التي تميّز بها الدين. وهو الأمر الذي استدعى ضرورة تحرير هذا الدين من القوالب التي وُضع فيها. فعصر النهضة لم يكن مجالاً للتقدم العلمي والتجريبي فقط، بل هو أيضا محاولة لإعادة النظر في مفهوم الدين، فهذا الأخير تحول إلى وفاق بين الإنسان والعالم المحيط به. وبدلا من تحطيم هذا العالم يجب أن نجد فيه قيمة وروح الدين (Cassirer, E., 1966: 155-156).

يعتبر ديكارث واحدا من الذين اتخذوا موقفا متميزا حيث أحدث انقلابا في الفكر بإقحام العقل في مسائل الدين، إذ يؤكد في مقدمة تأملاته: "دائما ما اعتقدت أن معضلي الله والنفس، هما من أخطر المعضلات التي ينبغي أن تبرهن بأدلة الفلسفة، خيرا مما تبرهن بأدلة اللاهوت. إذ وإن كان يكفيننا التسليم، نحن معشر المؤمنين بأن ثمة إلها وبأن النفس البشرية لا تموت بموت الجسم، فمن غير الممكن أن نجعل الكافرين يسلمون بحقيقة دين، ولا حتى بفضيلة أخلاقية، إذا كنا لا نثبت لهم أولا هاتين المعضلتين بالعقل الطبيعي" (ديكارث، ر. 1983: 09-10). وهكذا فقد شرع ديكارث للعقل أيضا مهمة البحث في المسائل الغيبية. وبمعنى آخر فقد قام بالتأليف أو التوفيق بين الله والتعقل (G, Besse, 1974: 02) وذلك من خلال فلسفته التي تهدف إلى عقلنة الفكر الإنساني برده إلى الإنسان وليس إلى الرب. إن هذا الفكر استمد قوته من حركية العلوم الرياضية والطبيعية، وهي الخلفية الفكرية التي تأسس عليها تيار النقد المادي للدين في القرن 18 (G, Besse, 1974: 30)

عرفت مسألة الدين تحولاً كبيرا بعد اجتياح العلوم لساحة الفكر سواء من حيث طبيعة الأسئلة المطروحة، أو من حيث فهم وتصور فكرة "الله". لأن جملة التغيرات الثقافية، سمحت للثيولوجيا بدخول ثورة جذرية للتفكير في هذا المفهوم (O, Hoffe, 1993: 267)، حيث تجددت نظرة المسيحية له. فلم يعد وجودا مفارقا أو غاية بعيدة، بل خلافا لذلك تصورت أن الله هو الذي يهبط إلى الأرض ليعيش مع الناس باسطا يده لمساعدتهم (J. C, Piguet, 1985: 237) وهو ما أعاد تركيب

العلاقة بين الإنسان والله، وذلك من مستوى المعرفة إلى مستوى المحبة، فالإنسان لا يمكنه أن يتعرف على الله إلا من خلال محبته (C. Piguet, 1985: 238). والمحبة في المسيحية حققت تقاربا بين المطلق والنسبي، وبالتالي تتغير منزلة الإنسان داخل التاريخ.

هكذا تبدت علاقة الإنسان الأنواري مع الدين، والتي سببني عليها كانط فلسفته حيث يعلن بوضوح بأن: "من لا يوجد مصدره في ذاته وفي حريته لا يمكن أن يعوض عن النقص في أخلاقيته" (E. Kant, 1996: 53) فهذا تأكيد على الإرادة الإنسانية الحرة والتي تقوم بذاتها، ويمكنها أن تختار بين الممكنات في ضوء العقل المحض دون غيره. وستؤدي هذه المكانة الجديدة للإنسان إلى قلب علاقته بالله. وأصبح "الإنسان" عقلا وسيتعامل مع معطيات الدين بصورة موضوعية ودون أحكام مسبقة، محاولا الكشف عن حقول جديدة في الفكر الديني، وقراءة معطياته حسب الحدود الممكنة للعقل.

2- النظرية الفلسفية للدين :

تميز عصر الأنوار بحرية التفكير مما أنتج شكلا جديدا من الوعي الديني، الذي لم يعد ينظر إلى المطلق نظرة خضوع، بل تعقل وفهم، ولم يعد الدين مجالا سكونيا ثابتا بل مصدرا حركيا يمكنه التفاعل مع الإنسان كعقل. وذلك من خلال عاملين أساسيين هما: العقل والتاريخ، بمعنى أن الدين من معطيات التاريخ والحضارة، حيث لا يمكن فهمه خارج الزمان والمكان (Cassirer, E. 1966: 194). واعتبر الفلاسفة أن حركة الفكر الديني حوارا وجدلا مستمرين، وكل من فكّر يعتبر مشاركا في هذه الحركة الخالدة (G. Van Der Leeuw, 1970: 648) وقد نظر كانط إلى الفكر في حركته المنفتحة واللامتناهية، كمجال واسع للحرية (E. Kant, 1959: 73) فالعقل إن كان تحت سيطرة الأطر التجريبية أو الثقافية فإنه سيعجز عن رؤية الحقائق بوضوح واستقلالية، وعليه فإن حرية الفكر تعني أن العقل لا يخضع لأي قانون ما عدا ذلك الذي يمليه على نفسه. (E. Kant, 1959: 87) وقد سمحت تلك الحرية للعقل باختراق جميع المجالات، "لقد تم عبر تاريخ الفكر ربط العقل بعدة مفاهيم: العقل والإيمان العقل والسلطة، العقل والحس... وكل هذه التعابير تذكر محتوى العقل وبالتالي تضع حدوده، وأن هذه الدلالات تعني أننا أمام مفهوم لا يمكن حصره في عبارة بسيطة ومع ذلك يمكن اختصار وظيفته، في أنها وظيفة تسيير فن الحياة (Whitehead, A,N. 1969: 101).

أما كانط فقد حدد للعقل وظيفتين أولاهما البحث في إمكانية المعرفة وحدودها، والثانية مناقشة المسائل الدينية؛ ملتزما بنسبيته وحدوده التي يقف عندها، يقول كانط: " حتى نفتنع بأن هناك استعمال عملي ضروري للعقل النظري (الاستعمال الأخلاقي)، أين يمتد بقوة ما وراء حدود

الحساسية-والحقيقة لن يكون بحاجة لأي مساعدة من العقل النظري-ومع ذلك عليه أن يكون مؤمنا ضد أي تعارض معه، حتى لا يقع في التناقض مع نفسه" (E, Kant, 1993: 22).

وضع كانط للعقل حدودا يجب أن يلتزم بها وهي في أن يعمل فقط في مجال الحدودات (الزمان والمكان) والمفاهيم التي ينشئها بنفسه، أما الأفكار فيعتبرها كانط لا تقبل التموضع أي لا تكون موضوعات في الحدس بمعنى "ما فوق موضوعية" transobjectif أو ما أسماه بالنومينات (Noumènes). حيث نجد أن الحقيقة الموضوعية فيها تبقى دائما مجهولة (Vaysse, J, m, 1998: 13). لهذا الغرض ينكر كانط على العقل النظري كل محاولاته لإثبات وجود الله بالبراهين. وهذه البراهين هي: البرهان الأنطولوجي والذي يثبت وجود الله انطلاقا من ماهيته. فالله موجود لأنه الوجود الأكثر كمالا على الإطلاق، والدليل الكوسمولوجي والذي يؤكد هذا الوجود من تأمل طبيعة العالم الاحتمالية. وبأنه وجد بالصورة التي يبدو فيها مما يدل على الوجود الكامل والضروري لعلة وجوده. وأخيرا الدليل الفيزيائي اللاهوتي (physico – théologique)، وهو مشابه للدليل الكوسمولوجي (الكوني) والذي ينص على أنه يمكن استنتاج من نظام الكون طبيعة صانعه.

ويبرر كانط رفضه لتلك الأدلة بأن العقل الإنساني في اعتباره لا يمكنه أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له، كما أنه لا ينتقل من الوجود الفعلي إلى الموجود الواجب الوجود. وعلّة ذلك هي إما أننا نتصور الله على أنه امتداد للظواهر وبذلك يكون ماديا ومشروطا وهذا مخالف لطبيعته، وإما أن نتصوره خارج الظواهر، وفي هذه الحالة لا يمكننا الحكم على أنه موجود ويصبح بالنسبة لنا مجرد مثل أعلى. يقول في هذا: "إن السبب الأول يجب أن يكون وجود كل موجود ... إنه الوجود الأول الذي لا يرتبط بأي وجود آخر" (E, Kant, 1993: 64). إذا كان العقل النظري قاصر عن فهم مسألة الدين فكيف يمكن التعامل معها؟

يقول كانط: "إن وجود حكيم مطلق للعالم هو مطلب ضروري للعقل العملي" (E, Kant, 1993: 74) وهكذا فإن الله قد أصبح من مسلمات العقل العملي مثل خلود النفس والحرية. فالله هو الموجود القادر على العمل وفق الحرية والطبيعة، فهو علة الطبيعة وخيرها الأقصى، بحكم أنه الخالق، وبما أن الواجب ليس فرضا نظريا بل اعتقاد عملي يكون العمل لا النظر هو البرهان الوحيد على وجود الله، يقول كانط: "هناك وجود ضروري، واحد في ماهيته، بسيط في جوهره، إنه فكر خالد، ثابت في تأسيسه... إنه الله" (E, Kant, 2001: 116).

يستهدف كانط الدليل الأنطولوجي على وجود الله، فيعيد صياغته من جديد، وذلك بتأسيس الممكن وهو الفعل الأخلاقي اعتمادا على ما هو موجود بالضرورة(الله) وهي مهمة العقل العملي، بدلا من تأسيس المطلق على الممكن(العالم) كما سعى إلى ذلك العقل النظري. وعليه فإن الحامل

لمشروع للإيمان الحقيقي هو العقل العملي (E. Weil, 1990: 20-21) فالبدليل الذي وضعه كانط عن العقل النظري هو العقل العملي. ذلك أن الأول قاصر عن صياغة أحكامه حول الله، النفس والحرية. ولكن ما العقل العملي؟

يصدر العقل العملي القوانين الحركية وكذلك هو مدعم بالسببية (J-M. Vaysse, 1998: 46) إنه يقصد به ذلك الجانب الذي يتحكم في الفعل الأخلاقي، ينطلق كانط من قناعته أن الأخلاق والدين يحققان للإنسان السعادة الحقيقية. ومن أهم ميزات الفلسفة الكانطية هو هذا الربط الذي نقل الإرث المتبقي من مفهوم الله إلى الأخلاق (O. Hoffe, 1993: 289) كما أنه أكد على أن اليقين في موضوع "الله" يستمد أصوله من الموقف الأخلاقي: "لا بد إذن من وجود كائن آخر غير عامة الناس قادر أن يُعدّ هو المشرع العام للجماعة الأخلاقية ... وهو وحده الذي يمكن تصوره على أنه أعلى مشرع للجماعة الأخلاقية التي بالنسبة إليها كل الواجبات الحقيقية وبالتالي أيضا الأخلاقية يجب أن تصوّر على أنها في نفس الوقت هي أوامره..." (E. Kant, 1996: 133-134)

يعتبر كانط الأخلاق عامة وكونية وليست خاصة بفرد بعينه، يتصرف الإنسان بواسطة الأخلاق وفق إرادته، أما باللاهوت فهو يتحرك خوفا مما يلحقه من العقوبات، لذلك لا بد أن تسبق الأخلاق اللاهوت، لأن الدين بلا أخلاق خرافة. وينتج عن ذلك نوعين من اللاهوت، الأول فيزيقي يعتمد على مبدأ الغائية والعلل إلى أن يصل إلى العلة الأولى، ولاهوت خلقي والذي يبين أن غاية الإنسان القصوى هي الخير الأسمى القائم على الإرادة الخيرة. ولكن هل غاية الإنسان هي دائما الخير الأسمى؟ فكيف يمكن تفسير تلك الشرور التي يسببها الإنسان؟

يؤكد كانط بأن في الطبيعة الإنسانية شر أصيل (Le mal radical) أما أن العالم شر، فتلك شكوى قديمة قدم التاريخ، بل قدم الشّعْر نفسه وهو أقدم من التاريخ، (...) ومع ذلك فإنهم جميعا يرون أن العالم بدأ بالخير، بدأ بالعصر الذهبي، بالحياة في الجنة أو بحياة أسعد منها، ومع كائنات سماوية، بيد أنهم ما يلبثون أن يقضوا على هذه السعادة بوصفها حلمًا، فيتحدثون عن السقوط في الشر" (E. Kant, 1996: 65) من خلال النص هناك تلميح بإمكانية إيجاد وضع وسط بين الخير والشر، ذلك أنه كائن يملك استعدادا أصيلاً للخير من جهة، ويميل أصيلاً للشر من جهة أخرى، إلا أن كانط يجد حلا لهذا التعارض، حيث أنه إذا كان الإنسان شرير بالطبع فإنه في الوقت نفسه قادر على إصلاح ذاته وهو ما يصفه بأنه "استرداد الاستعداد الأولي للخير فينا" (E. Kant, 1996: 86)

يكون استرداد الاستعداد الأولي للخير في الإنسان بانقلاب جذري يستهدف جوهر الإنسان وقلبه: "... هناك إمكان لهذا الاسترداد لأنه إذا كان القانون الأخلاقي يأمر بأنه يجب علينا أن نكون أفضل فإنه ينتج عن هذا بالضرورة أنه لا بد أن يكون هذا ميسورا لنا. ولهذا فإن القضية القائلة بأن

الشر فطري ليس لها أي استعمال في الدوغمائية الأخلاقية، " (Kant, E, 1996: 91). يشترط هذا الاسترداد الإرادة العاقلة التي تسعى إلى ما هو أفضل. فالكمال الإنساني لا يتم إلا بأفعال الإنسان المطابقة للواجب. أما وإذا عجز الإنسان عن ذلك لقصوره ونسبيته، فلا بد من الاستعانة بالنعمة الإلهية (La grâce)، وهو الأمر الذي يجده كانط منافيا لحرية الإنسان وفاعليته في الوجود.

3- أمهما الأسبق: الدين أم الأخلاق؟

ارتبط مفهوم الدين بالأخلاق في الفلسفة الكانطية إلى حد التلازم. يقول كانط: "الأخلاق تقود حتما إلى الدين، وعلى هذا النحو، تتسع الأخلاق لتصبح فكرة مشروع أخلاقي عظيم قدير خارج الإنسان" (Kant, E, 1996: 55) وعلى هذا الأساس فإن أي محاولة لفهم الدين كمجرد عبادات وطقوس يؤديها الإنسان تعد عبثا، بل أنه في الحقيقة لا مجال للحديث عن فروض دينية في غياب الأخلاق، ومن الوهم أن نعتقد أن مراعاة العبادات هي غاية الإنسان التي ينال بها اللطف الإلهي، وإلا أصبحت عبادة الله جوفاء خالية من أي معنى أو غاية (Kant, E, 1996: 196).

نظر كانط من خلال فلسفته الدينية إلى مبدأ الشر والخير في صورة توفيقية تركيبية بأن الإنسان خير وشيرير وبناءً على هذا يقسم الطبيعة الإنسانية إلى الحيوانية، أي الإنسان من حيث هو موجود يحافظ على وجوده والإنسانية وهي الإنسان باعتباره كائن عاقل، ثم الشخصية وهي الإنسان في كونه مسؤول يحترم القانون الخلقي فيكون بذلك الشخصية الخيرة، وهي النموذج القائم على العقل العملي اللامشروط والمشرع. ومن الملاحظ أن هذا التقسيم ينتقل من الحس إلى العقل، أو من الطبيعة إلى الحرية. فمعيار مصداقية أي دين هو مدى أخلاقيته، بل ويذهب إلى أبعد من ذلك عندما يعتبر الأخلاق السبيل الأوحى لمعرفة الله، وبذلك فإن مجال التقاء الإنسان بالله هو الأخلاق، أي مجال معرفته له، ويؤكد كانط على مشروعية هذا المجال لأنه يحدد لنا بوضوح معالم العلاقة بين الفلسفة كتساؤل متحرر ولا متناهي والله كوجود مطلق وثابت. لهذا فكلما زادت أخلاقية الإنسان كانت معرفته بالله أكبر. " وهكذا فالأخلاق وحدها هي التي تمنحنا المعنى المحدد لله، وتعلمنا كيف نعتبره وجودا يحتكم على كل معاني الكمال" (Kant, E, 1993: 147) كما أكد على أن الإيمان الديني القائم على العقل هو الذي يؤسس الكنيسة " اللامرية " وهو الذي يؤدي إلى النعيم الأبدي لأنه عملي أما التاريخي فإنه يقع في العبودية ويقوم على الخوف والرجاء دون وازع خلقي أو تطبيق للواجب. ومن الفوارق أيضا أن الإيمان الديني هو الصلة المباشرة بين الإنسان والله. أما الإيمان التاريخي فيقوم على وساطة التشريعات والكنائس ورجال الدين وهو ما برر العديد من الممارسات اللامشروعة التي أدت إلى تزييف الحقائق والعلوم. ويعتبر كانط أن أفضل عصور الكنيسة هو القرن 18 حيث ساد الإيمان الديني الخلقي، بتحرر

العقل والتشريع الأخلاقي، وتم تفسير الوحي تفسيراً أخلاقياً بعيداً عن وصاية الكنيسة. اقتنع كانط بضرورة قيام إيمان ديني وذلك لأن الثيولوجيا الأخلاقية لا تفرض على العقل أن يخضع للواجبات الأخلاقية ذات المصدر الإلهي، وإنما مصدرها هو الواجب الذي يتأسس في العقل نفسه (Clavier, P. 1996: 82).

نستنتج مما سبق أن كانط يصنف الدين إلى: 1- دين وضعي وهو الموحى به، أي كما جاء في النصوص المقدسة، ويأخذ شكل الطقوس والممارسات، 2- ودين عقلي أو طبيعي يقوم على الصدق الكلي الذي تتفق فيه جميع العقول. ولتقليل المسافة بينهما تتم الاستعانة بتأويل نصوص الوحي.

4- تأويل النص الديني عند كانط:

نعلم أنه عندما يقع الخلاف بين صريح المعقول وصحيح المنقول، يلجأ اللاهوتي إلى التأويل. أما كانط فيضع لذلك جملة من المبادئ فبالنسبة للنصوص المقدسة التي تتضمن عقائداً نظرية تتجاوز التصورات العقلية يمكن أن تؤول لصالح المعقول، أما النصوص التي تعارض مع العقل العملي فيجب أن تؤول لصالح المعقول بالضرورة، فمثلاً عقيدة التثليث (La trinité) لو أخذت كما هي فلا يمكن أن نستخلص ما يتعلق بالسلوك العملي حتى لو فهمت، فعدد الأقانيم لا نجد ما يقابله في الواقع، لكن لو أدخل في قضايا الإيمان مضمونا أخلاقياً، فلن يكون الإيمان دون نتائج عملية (بدوي، ع. 1980: 15) كذلك الأمر بالنسبة لعقيدة التجسد (L'incarnation)، أي أن يتجسد الله في جسد إنسان. فإذا لم يصور هذا الإنسان في صورة الكمال الأخلاقي اللائق به، وحلت الألوهية في إنسان واقعي، لأصبحت هذه العقيدة بعيدة عن الجانب العملي.

يؤكد كانط امتداداً للعمل التأويلي السابق على مبادئ أساسية، وهي أن الإيمان بالعقائد المنصوصة غير كافٍ وحده ما لم يقترن بالعمل أي الأخلاق. وأن الإنسان يقوم بالأفعال الأخلاقية بمحض إرادته ودون الخضوع لقوة خارجية تدفعه إليها. وإذا تعارضت إرادته الخيرة مع ميله الأصيل إلى الشر (Le mal radical)، يمكنه الاستعانة بما تمده به الألوهية، وهي ما يعرف بالعناية الإلهية. ومع ذلك يرفض كانط ذلك الاعتماد الإنساني المطلق على العناية، في مقابل إهمال ما يقتضيه الواجب الأخلاقي. (بدوي، ع. 1980: 49) وبهذا حول كانط ما أسماه بالشر الأصيل إلى شرط إمكان الحياة الأخلاقية.

5- الأخلاق باعتبارها ديناً جديداً:

تميزت فلسفة الدين عند كانط بأنها بحث متواصل عن القيم الإنسانية أو بصورة أدق عن الحياة الأخلاقية المثالية، إنها تطّلع ورجاء وأمل. وطموح كانط إلى هذه الحياة يبدو ملجأً ومتفائلاً؛ إنه هاجس تأسيس الأخلاق. فما طبيعة وخصوصية هذه الأخلاق التي يبشّر بها؟

كتب كانط في مقدمة الطبعة الأولى من كتاب «La religion dans les limites de la simple raison»: "إن الأخلاق وهي تقوم على أساس مفهوم الإنسان من حيث هو كائن حر يُلزم نفسه

عن طريق عقله، بقوانين غير مشروطة ليست في حاجة إلى فكرة موجود متميز أسى من الإنسان من أجل معرفته لواجبه، (...) لأن ما لا يوجد مصدره في ذاته وفي حريته لا يمكن أن يعوض عن النقص في أخلاقيته" (Kant, E. 1996: 53) كما يعلن في موقف قطعي وجازم عن أسبقية الأخلاق على الدين فيقول: "... ليست الأخلاق في حاجة إلى الدين، بل هي تكفي نفسها بنفسها، بفضل العقل العملي المحض." (Kant, E. 1996: 53) ولكن كيف يمكن التنظير للأخلاق؟

استصعب العديد من الفلاسفة هذه الإمكانية، أي تعذر إعطاء نسق نظري للأخلاق. وهذا يعود بالطبع لخصوصية هذا المجال عن المجالات الأخرى. فالتطبيق له مبادئ خاصة به لا علاقة لها بالنظرية (Bruhl, L-L. 1953: 50)، وخصوصية هذا المجال إنما تعود إلى طابعه العملي، أي أننا لا نستطيع تصور أخلاق بعيدا عن الممارسة الإنسانية، كذلك يصعب التنظير لها وتأسيسها كعلم. وقد انشغل كانط بمعرفة كيف نؤسس عقلانيا العلم والأخلاق على حد سواء؟ وكان ذلك من خلال مشروعه النقدي الذي رفض فيه الميتافيزيقا الكلاسيكية، مستبدلا إياها بميتافيزيقا الأخلاق، التي تهدف إلى بناء هذه الأخيرة بأسس عقلية خالصة على طريقة العلم الحديث.

كتب كانط في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه « Critique de la raison pure » قائلا: " يجب إلغاء المعرفة لكي نضع مكانا للاعتقاد " (Kant, E. 1993: 24) إنها دعوة لنهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة. واختلاف هذه المراحل يعود أساسا إلى محدودية العقل. وذلك حسب مجال استخدامه. حيث أن العقل النظري وبالنظر إلى نسبيته سيترك المجال مفتوحا ويفسح الطريق لقوة العقل العملي (Delbos, V. 1993: 193) تبدو المسألة وكأنها تقسيم المهام، لأن العقل النظري وحتى لا يقع في الأزمة عليه ألا يقحم نفسه في أسئلة محرجة تتجاوز استطاعته، ليفسح المجال للعقل العملي وبذلك فإن العمل يتحول من العلم (Le savoir) إلى الاعتقاد (La croyance).

وبناء عليه ستكون مهمة العقل العملي متميزة، وخاصة بدعامة السند الأخلاقي. فيقول: " القانون الأخلاقي يقود بواسطة مفهوم الخير الأعظم باعتباره موضوعا وهدفا نهائيا للعقل العملي الخالص، إلى الدين بمعنى أنه يقود إلى معرفة جميع الواجبات وكأنها أوامر إلهية (...)" (Kant, E. 1989: 138-139)، فالأخلاق بهذا الاعتبار شرط إمكان للدين، لأنها تضي عليه خاصية الإلزام، وهو إلزام مستقل لا تمليه أية سلطة خارجية وإنما ينبع من الإرادة الحرة. فالعقل العملي سيصبح عقلا كاشفا. لأنه يؤكد ويبرر إيماننا بالحرية والحياة. " الأخلاق ليست بالمعنى الصحيح مذهباً يعلمنا كيف يجب أن نكون سعداء ولكن كيف يجب أن نكون جديرين بالسعادة." (Kant, E. 1989: 139).

ربط فلاسفة اليونان الأخلاق بالسعادة، حيث أكدوا أنه من خلال حياة خيرة وصحيحة يمكن بلوغ السعادة الحقة. (Hoffe, O. 1993: 291)، لكنهما مع كانط هي تفعيل وتحقق مستمر، إنها لا تعني

الامتلاك وإنما الاستحقاق، لأن أخلاقية الإنسان ضمان على استحقاقه للسعادة لكنها ليست دليلا على كونه سعيد بالفعل.

اعتبر كانط أن العقل العملي مصدر القانون الذي يخضع له بدوره، فهو مشرع من جهة وخاضع للقانون من جهة أخرى. وهذه الإزدواجية تؤكد مدى صعوبة المهمة التي يختص بها العقل العملي عن النظري، ومن هنا يمكن طرح السؤال من أين يستمد العقل العملي هذه المشروعية؟ يضع كانط مجموعة من المسلمات (les postulats) للعقل العملي الخالص ويصفها بأنها عبارة عن فرضيات من منظور علمي، وهي تتمثل في الخلود والثانية في الحرية.

تعد الحرية مبدأ أساسيا في الفلسفة الكانطية ولاسيما الأخلاقية، فالفعل الأخلاقي لا يقوم إلا في حضور الإرادة الحرة. وقد يبدو الحديث عن الحرية في وجود الواجب الأخلاقي متناقضا. لكن المقاربة العميقة للمسألة تخفف ذلك خاصة عندما نعرف أن الإرادة الحرة هي أن نعمل وفق الواجب (Delbos, V, 1993: 172) وعلى أية حال فإن خيرية هذه الإرادة ليس بالنتائج التي ستحققها وإنما في طبيعتها الأولية. فهي بذلك لا تتعارض مع الواجب الأخلاقي بل تتوافق معه في الغايات. فحرية الإنسان هي قدرته على إصدار القانون من نفسه، إنها الاستقلالية (Delbos, V, 1993: 187). ومن جهة أخرى يرجع كانط وقوع الإنسان في الشرور والأخطاء إلى فساد القلب، بخضوع الإنسان لدوافع خارجية وابتعاده عن هذا القانون فيقع في العصيان بتكره لوجوده ككائن يملك إرادة خيرة.

خاتمة:

يتطلع كانط نحو تحقيق الكمال الأخلاقي وقد يبدو الأمر مثاليا إلى درجة أنه يتعارض مع ما هو واقع. على الرغم من أن إنسان اليوم يتوق إلى هذا التطلع بشغف، لكن مثالية الرؤية يبرها الطابع المعياري الذي اتصفت به المذاهب الأخلاقية. يمكننا القول إن مشروع كانط هو تأسيس إلزام كوني يجعل الحياة الأخلاقية لكل منا ممكنة حسب حريته التي تحترم بدورها الواجب الأخلاقي الذي يؤطرها، وعندما يصل الإنسان إلى هذا المستوى من الإلزام الأخلاقي، حينها فقط يكون جديرا بالالتزام الديني. بمعنى آخر إن ما يبشر به كانط ليس هو الدين السماوي الذي يشترط الدعائم الخارجية من وحي وني وكتاب مقدس ومؤسسة دينية، وإنما هو دين من الإنسان وإليه سلطته من داخله ودستوره وفق إرادته الخيرة إنه دين الأخلاق، ويبقى السؤال من أين استمد كانط منظومة الأخلاق التي بشر بها؟ أليست تكريسا للأخلاق المسيحية؟

المصادر والمراجع

- 1-بدوي، عبد الرحمن. (1980). فلسفة الدين والتربية عند كانط، ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- 2-دوكاسيه، بيار. (1983). الفلسفات الكبرى، تر. جورج يونس، ط3. بيروت: منشورات عويدات.
- 3-ديكارت، رونيه. (1982). تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر. كمال الحاج، ط3. بيروت: منشورات دار عويدات.
- 4-Besse، Guy. (1974). La critique matérialiste de la religion en France au 18^e siècle in C.E.R.M. philosophie et religion, paris, (Cycle de conférences), Editions sociales.
- 5-Kant (1996). La religion dans les limites de la simple raison, Trad. Gibelin, Paris, J. Vrin.
- 6-Kant (2001). L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu, Trad. Robert Theis, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- 7-Kant (1993). Critique de la raison pure, Trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF.
- 8-Kant. (1959). qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? Trad. Philonenko, Paris: librairie philosophique J. Vrin.
- 9-Kant. (1989). Critique de la raison pratique, trad. François Picavet, paris, quadriga-PUF.
- 10-Lucien Lévy-Bruhl(1953). La morale et la science des mœurs, Paris : PUF.
- 11-Otfried Hoffe(1993). Introduction à la philosophie pratique de Kant, paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- 12-Piguet, Jean-Claude. (1985). Où va la philosophie et d'où vient-elle? Suisse, Editions de la Baconnière.
- 13-Van Der Leeuw ,G. (1970). La religion dans son essence et ses manifestations (phénoménologie de la religion), Paris, Payot.
- 14-Vaysse. Jean – Marie. (1998). le vocabulaire de Kant, Paris, Ellipses Editions Marketing.
- 15-Victor Delbos(1993). « La moral de Kant » in Kant : Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. Victor Delbos, Paris.
- 16-Weil, Eric. (1990). Problèmes kantien, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- 17-Whitehead, Alfred North. (1969). La fonction de la raison, trad. Philippe Devaux, Paris, Payot.