مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn:2602-5264 Issn : 04992353-
المجلد 10/العدد: 3 (2022)، ص: 1100- 1125

موقف كانط النقدي من إشكالية العدالة الإلهية ومبدئها الغائي

Kant's Critical Position on the Divine Justice and its Teological Principle

عبد القادر بليمان[1]، يحي شريف سعيدة[2]

[1]المدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة.

[2]المدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة. yc.saida@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/07/07 تاريخ القبول: 2022/07/14 تاريخ النشر: 2022/10/08

الملخص:

قدم كانط في فلسفته الدينية موقفه النقدي من مسألة إثبات وجود الله وتبرير حكمته وعدالته المطلقة، وذلك على ضوء ما قاله العقلانيون عموما، وعلى رأسهم ليبنتز في هذه المسألة. وقد عرض كانط أولا الطريقة العقلانية المذهبية في الدفاع عن العدالة الإلهية، ثم بيّن بطلان هذه الطريقة الدوغماتية، لكي يدلي بعد ذلك بموقفه النقدي الذي يقوم أساسا على تصحيح مفهوم الغائية وعلاقتها بالألوهية. كما صحح كانط مفهوم الشر الميتافيزيقي، وبيّن أنه يرتبط بالأخلاق وبمبادئ الإرادة وحرية الإنسان في الاختيار بين الخير والشر. وأنهى تحليله بالتأكيد على أن التصديق بمبدأ العدالة الإلهية يعود إلى الإيمان بوجود سيد للكون يملك كل صفات الكمال وله القدرة المطلقة في الجمع بين الفضيلة والسعادة فينا. فنحن لا نعرف الله، ولكننا نؤمن به من زاوية أخلاقية إنسانية فقط.

الكلمات المفتاحية: العدالة الإلهية، الطرح المذهبي، الطرح النقدي، الشر الميتافيزيقي، الشر الأخلاقي، الغائية.

Abstract: Kant gave his viewpoint about theodicy through his criticism of the rational doctrine's thesis, especially that of Leibnitz. His goal was to correct the meaning of finality and its

relation with theodicy in order to prove that evil is linked to human's willpower. His main idea was that we cannot prove that God exists, nor that he doesn't. In other words, we cannot perceive God's presence, but instead, can only believe in it as it remains a matter of morals.
keywords: Theodicy, Doctrinal thesis, Critical thesis, Metaphysical evil, Moral evil, Finality.

المؤلف المرسل: يحي شريف سعيدة

1. مقدمة:

تناول كانط (1724- 1804) Immanuel Kant مشكلة العدالة الإلهية في مؤلفه **في إخفاق كل محاولة فلسفية في موضوع العدالة الإلهية***، ويبدو بحسب هذا العنوان أنه يعود إلى شرح المسألة التي طرحها ليبنتز (1646-1716) G.w Leibniz في كتاب نشره سنة 1710 بعنوان **التيوديسيا** (*Théodicée*)، وهو لفظ يوناني يعني حرفيا العدالة الإلهية أو علم العدالة الإلهية، والحقيقة إن ليبنتز هو الذي اخترع هذا المصطلح، كما أنه هو المنظر الأول لهذا العلم، والذي يعتبر في المقام الأول دفاعا عن خيرية الله وعدالته خصوصا. "عندما اخترع ليبنتز لفظ التيوديسيا، فإنه لم يخترع مجرد لفظ فقط، بل علما، ورفع نظرية العدالة الإلهية إلى نوع من العلم تقريبا". (Paul Rateau, 2009, P7)

أثار كانط من جديد موضوع العدالة الإلهية الذي طرحه ليبنتز في بداية القرن الثامن عشر، وقد نتساءل ما الذي دعاه إلى التفكير والنظر في هذا الموضوع، بعد أن عرض موقفه من إشكالية وجود الله وما يتفرع منها من مسائل أخرى ثانوية وهذا في **نقد العقل الخالص**، وبشكل أعمق في **نقد ملكة الحكم**.

* *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de Théodicée*.

في الحقيقة تطرق كانط في هذا الكتاب إلى أمر له علاقة أكثر بمسألة وجود الشر في العالم، وهو كيف يمكننا تبرير وجود الشر من الناحية الدينية واللاهوتية؟

ولعل رجوع كانط إلى القضية التي طرحها ليبنتز قبله، كان ردا منه على ما بدأ ينتشر بقوة في ألمانيا التنويرية آنذاك من ظهور بعض الاتجاهات الفكرية التي أرادت أن تهدم اللاهوت الفلسفي الذي شيّده نسق كريستيان فولف (1679-1754) Christian Wolff وليبنتز.

كما كانت له بعض الأعمال الأخرى التي توحي نوعا ما بالطريقة التي عالج بها كانط موضوعا حساسا مثل موضوع إخضاع النص الديني الى التحليل المنطقي الفلسفي، إذ كتب عام 1786 مؤلفا بعنوان **ماذا يعني أن نوجه تفكيرنا توجيها صحيحا**[**]، وذلك بعد الضجة التي أحدثها مذهب وحدة الوجود (Le Panthéisme) الذي قال به اسبينوزا (1632- 1677) Spinoza، واستفزازه للرأي العام الألماني مما أدى إلى ثورة بعض اللاهوتيين عليه، وعلى رأسهم الرجل الدين جاكوبي (1712- 1791) Jacobi Friedrich، وقد حاول كانط من جهته تهدئة الوضع المتأزم بإقناع الوسط الجامعي بأن أفكا را اسبينوزا ليست خطيرة على الدين.

لهذا نعتقد أن تعرض كانط لمسألة العدالة الإلهية لا يعدو أن يكون إلا توضيحا وشرحا للطريقة العقلانية المذهبية لتي سلكها فلاسفة العصر الحديث قبله (وهم العقلانيون على وجه الدقة)، في دفاعهم عن العدالة الإلهية، وهو دفاع لا ينفصل عن مقدمات الفلسفات العقلانية ونزعتها الدوغماتية في تبرير كل ما يتعلق بالله وصفاته.

وكان هدفه من هذا النص، الذي جاء على شكل شبه جلسة قضائية، أن يبرز طريقة أخرى ممكنة في افتراض كائن أسمى يمكننا أن نؤمن به ونسلم

[**] *Que signifie s'orienter dans la pensée* ?

بوجوده بمعنى خاص، بحيث لا يتعارض مع الفكر النقدي ومقتضى التحليل المتعالي للمعرفة عند الكائن العاقل المتناهي.

قدم كانط إذن في هذا الكتاب عملا إضافيا توضيحيا يحلل فيه اللاهوت العقلاني وأسلوبه المذهبي في الدفاع عن العدالة الإلهية، بتركيزه على موقف ليبنتز بوجه خاص، وبفحصه لمدى مشروعية طرح هذه الإشكالية في حد ذاتها. وخلص في النهاية إلى تقديم رأيه الخاص في معنى ومفهوم العدالة الإلهية، انطلاقا من محكمة **نقد العقل الخالص**.

لا يمكننا بطبيعة الحال أن نلم بجميع تفاصيل هذه الإشكالية المعقدة والمتشعبة في هذا المقال المتواضع، لذلك فإننا سنكتفي بالوقوف على أهم نقاطها والاقتصار على شرح ما هي **التيوديسيا**، وما الذي يبرر عند كانط بطلان الدفاع التأملي التنظيري للفلاسفة العقلانيين عن العدالة الإلهية، وهذا من خلال طرح الإشكالية التالية: **لماذا يُبطل كانط كل تحليل تنظيري لإثبات العدالة الإلهية؟ ولماذا لا يمكننا، نحن البشر، أن نفترض هذه العدالة حسبه إلا من زاوية أخلاقية فقط؟**

وللإجابة عن هذه الاشكالية، عمدنا الى وضعها في إطارها او سياقها الجدلي عند كانط، ومعالجتها وفق منهج استقصائي تحليلي، بحيث عرضنا أولا الطريقة المذهبية للدفاع عن العدالة الإلهية، والتي ظهرت بكل وضوح مع الفلاسفة العقلانيين للقرن السابع عشر، ثم تطرقنا الى الموقف النقدي والخاص الذي صاغه كانط في فهمه للعدالة الالهية، لنختم المقال باستنتاج وتقييم عام.

2. الطرح المذهبي الدوغماتي للعدالة الإلهية:

يرى كانط أن الفلاسفة الذين ظهروا قبله خلال القرن السابع عشر، وتناولوا مسألة العدالة الإلهية، إنما تناولوها من وجهة نظر عقلانية خالصة وتأملية، وطرحوها في إطار إشكالية عامة، هي إشكالية إثبات وجود الله، لذلك

فإننا سنتطرق إلى إثبات وجود الله عند الفلاسفة العقلانيين أولا، لكي نعرج بعد ذلك إلى مسألة العدالة الإلهية، متبعين في ذلك طريقهم الخاصة في طرح المسألة. مثلما فعل كانط نفسه ذلك. "يبين... أن فحص مسألة التيوديسيا في هذا النص لعام 1791، يأخذ بعين الاعتبار مكتسبات النقد لأنه يجب علينا عندئذ أن نبدأ بالبحث عن معرفة الله من أجل إثبات براءته في المسألة [مسألة الشر]". (Tal Steinbrecher, 2007, P204)

2. 1. إثبات وجود الله وفق الطرح العقلاني:

تعد إشكالية وجود الإله من أقدم الإشكاليات التي طرحتها الفلسفة عبر تاريخها الطويل، وقد تطور التصور الديني للإله من الوثنية وتعدد الآلهة في العصور القديمة إلى فكرة الإله الواحد بعد أن ظهرت الديانات السماوية الثلاث المعروفة في تاريخ الإنسانية، وهي اليهودية والمسيحية والإسلام.

وكانت هناك محاولات متواضعة عند أفلاطون وأرسطو في إعطاء المبدأ المنطقي الكوسمولوجي، الذي يؤسس مفهوم الإله، وذلك بالقول إنه صانع الكون ومهندسه عند أفلاطون مثلا، أو المحرك الأول الذي وضع قوانين الحركة في العالم، وهو في ذاته غير متحرك عند أرسطو (Otfried Hoffe, 1993, PP266-267). ولكن تصورات الفلاسفة اليونانيين لم تخرج بالكلية عن الفكر الوثني الذي نشأت في أحضانه، والذي كان يخدم فلسفاتهم من جوانب عديدة، أدبية وفنية وسياسية.

وبعد نزول الديانات السماوية الثلاث لم تعد هناك حرية كبيرة للإنسان للحديث عن الألوهية، إذ أصبح الله محل إيمان وتسليم، بموجب عقيدة التوحيد بشكل عام، وبات التفكير والتأمل في وجود الله يتمحوران حول تعظيمه وذكر صفاته الجليلة بتعزيز مبدأ الرحمة الإلهية، وخيرية الله وعنايته بالخلق.

ومع ذلك حاول بعض الفلاسفة في الفترة القوروسطية، سواء عند المسلمين أو عند المسيحيين، أن يوفقوا بين الخطاب العقلي الذي ورثوه عن أرسطو، وبين المبادئ التي يقوم عليها الدين. ومن بينهم وعلى سبيل الذكر، القديس آنسلم (1034-1109) والقديس توما الإكويني (1226- 1274) عند المسيحيين، والمعتزلة (بداية القرن الثاني الهجري أي أواخر العصر الأموي) و ابن رشد (1126- 1198) عند المسلمين.

وفي مطلع القرن السابع عشر أعاد الفلاسفة إشكالية طرح البرهنة على وجود الله بانتهاجهم نهج الاستدلال الرياضي، متأثرين في ذلك بتطور الرياضيات والعلوم بصفة عامة، وفي مقدمتهم الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت (1596 - 1650) الذي استدل على وجود الله بثلاث أدلة هي: دليل الكمال (Descartes, 2011, PP296-27)، دليل الخلق المستمر (Descartes, 2011, PP28-30) والدليل الأنطولوجي. وهذا الدليل الأخير الذي يرى فيه بعض الشراح والنقاد إحياء لأفكار القديس آنسلم –وإن كان للبعض الآخر رأي مختلف في هذا الشأن- هو أقوى دليل اعتمد عليه ديكارت لأنه يجسد الطريقة الرياضية في الاستدلال، بحيث يقوم على تعريف تصور الإله بقوله إن لله هو الكائن الكامل، وبالتعريف كامل الصفات ماهيته تتضمن وجوده بالضرورة.

"والآن، إذا كان في وسعي أن أستخلص من ذهني فكرة شيء ما، فإنه سينتج عن ذلك أن كل ما أعرف بوضوح وتميز بأنه ينتمي إلى هذا الشيء، فإنه ينتمي إليه حقا، ألا يمكنني أن أستخلص من ذلك حجة ودليلا برهانيا على وجود الله؟ من اليقيني أنني أجد في ذاتي فكرة عنه، أي فكرة الموجود المطلق الكمال، مثلما أجد فيها فكرة عن أي شكل أو عن أي عدد كان. وأعرف أن الوجود الفعلي والأزلي ينتمي إلى طبيعته، وأنا أعرف ذلك على نحو لا يقل وضوحا وتميزا، عن ذلك الذي أعرف به أن كل ما يمكنني أن أثبته عن طبيعة شكل ما أو عدد ما

ينتمي حقا إلى طبيعة هذا الشكل أو هذا العدد. ويترتب عن ذلك أنه حتى لو كان كل ما استنتجته في التأملات السابقة غير صحيح، إلا أن وجود الله يجب أن يقع في ذهني على الأقل بيقين يضاهي ذلك الذي رأيته في كل الحقائق الرياضية التي اعتبرتها حتى الآن، والتي لا تخص إلا الأعداد والأشكال. حتى وإن كان هذا الأمر لا يظهر في البداية واضحا على الوجه الأكمل، إلا أنه يبدو أنه ينطوي على مغالطة ما. لأنني ما دمت قد تعودت في كل الأشياء الأخرى على التمييز بين الوجود والماهية، فإنني سأُقنع نفسي بسهولة أن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، ومن ثم أنه يمكننا أن نتصور الله غير موجود في الواقع. إلا أنني عندما أفكر في الأمر بانتباه أكبر، أرى بجلاء أنه لا يمكن لوجود الله أن ينفصل عن ماهية الله، مثلما لا تنفصل عن ماهية المثلث المستقيم الأضلاع مساواة زواياه الثلاث لقائمتين، أو مثلما لا تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل؛ بحيث إنه لن يكون تصورنا لله (أي لموجود مطلق الكمال) ينقصه الوجود (أي ينقصه كمال ما) أقل تناقضا من تصور جبل غير ذي الوادي". (Descartes, 2011, PP45-46)

وقد استخدم أتباع ديكارت هذا الدليل، كل واحد منهم بطريقته الخاصة، وبما يتماشى ومبادئ نسقه الفلسفي الخاص، حيث نجده عند اسبينوزا (Spinoza, 1861, P11)، الذي اعتبر فكرة الله بديهية (على غرار ديكارت) وأنها تشير وفق منهجه الهندسي إلى الفكرة الواضحة بذاتها في العقل عن هي الجوهر أي القائم بذاته. (spinoza, 1849, p5)

أما ليبنتز فقد تبنى هو الآخر الدليل الوجودي حين قال: "فهكذا، الله وحده (أعنى الواجب الوجوب) يمتاز بأنه يجب أن يوجد إذا كان ممكنا. وبما أنه ليس هناك ما يمنع إمكان وجود ما ليس فيه حدود، ولا نفي، أعنى تناقض، فهذا يكفي لمعرفة وجود الله قبل أي تجربة". (لايبنتز، 2015، ص63). ذلك أن ليبنتز يؤيد الدليل الوجودي لديكارت تماما، لكنه يشير فقط إلى أنه يوجد فراغ في الاستدلال

الذي نثبته به، حيث تنقصه مقدمة جد هامة، وهي إثبات أن فكرة الله، أي فكرة الكائن الكامل الحائز في ذاته على جميع أنواع الكمالات وعلى نحو مطلق هي فكرة ممكنة حقا، ويقصد بذلك أنها ممكنة من الناحية المنطقية الخالصة، أي خالية من كل تناقض منطقي، وإذا ثبت ذلك جاز لنا الاستدلال على وجود الله بالدليل الوجودي، وهو ما يفعله بالضبط، وقد بسط دليله الوجودي في عدة مؤلفات، أبرزها رسالته الموسومة ب "**حول الدليل الديكارتي لوجود الله للأب لامي**". (Leibniz, 1900, Tome1, PP679- 680)

ولم يكتف ليبنتز بإثبات وجود الله على أسس رياضية كغيره من فلاسفة المدرسة العقلانية، بل أثبت كذلك أن إرادته تقوم على مبدأ السبب الكافي، وأنه لا يتصرف إلا وفق علة كافية بذاتها (ليبنتز، 2015، ص ص60 – 61) وعليه فإن الله خلق أحسن العوالم من بين جميع العوالم اللامتناهية الممكنة، والمعبرة عن كماله وطيبته.

أن الله لم يخلق الشر البتة، لكنه سمح به فقط، لأنه ملازم للمخلوقات الناقصة في ذاتها نقصا أصليا، وأنه نتيجة حتمية لاختياره لأفضل العوالم الممكنة. "وعلى كل حال، لقد أثبت بما يكفي أنه عندما يقوم الله بما تمليه عليه حكمته وخيريته مجتمعتان، فلن يكون أبدا مسؤولا عن الشر الذي يسمح به". (Leibniz, 1900, Tome 2, P158)

2.2. العدالة الإلهية وفق الطرح العقلاني المذهبي:

ركزت الفلسفات العقلانية عامة في إثباتها لوجود الله على فكرة الكمال التي تعني أن الله أو الجوهر القائم بذاته هو الذي يحمل في ماهيته وجوده الضروري وكل صفات الخير وعلى رأسها صفة العدل. "أما فيما يخص... الله، فإننا سنقوم بالإشادة بكمالاته التي لن تكشف قداسته وعدالته وخيريته فقط، وإنما عظمته وقدرته واستقلاله أيضا". (Leibniz, 1900, Tome 2, P14) حيث كان ليبنتز أكثرهم تمسكا بهذه المسألة، وذهبت به الثقة المطلقة بمبادئ العقل إلى القول إن

القوانين الفيزيائية والحركة تتفاعلان في انسجام مسبق مع المبادئ الميتافيزيقية للغائية، إذ يقول: "الحكمة اللامتناهية لله العظيم مضافة إلى خيريته الشاسعة... جعلت كل الأشياء منسجمة فيما بينها على الوجه الأكمل، ومتعاونة مع بعضها بعض بأجمل توافق، العلل الصورية أو الأنفس مع العلل المادية أو الأجسام، والعلل الفاعلة أو الطبيعية مع العلل الغائية أو الأخلاقية". (Leibniz, 1900, Tome 2, P426)

ويكون ليبنتز بذلك قد سلم بأن كل ما يحدث في الوجود من خير أو شر يصدر مبدئيا من تشريع إلهي كوني مسبق، سخر الموجودات الطبيعية وما تحمله من نقص وقصور لنظام غائي يجسد التدبير الإلهي المحكم والدقيق للكون، وأن هذا لا يتناقض البتة مع مبدأ العدالة الإلهية. فقد سمح الله حسب ليبنتز بوجود قدر من الشر، وترك للإنسان قدرا من حرية الاختيار بين الشر والخير وفقا لحكمته الكونية وتقديره الأخلاقي المسبق لقوانين الغائية.

ورفض ليبنتز بشدة الفلسفات التي شككت في العدالة الإلهية، وكتب في هذا الصدد مؤلفه المشهور **التيوديسيا** للدفاع عن العدالة الإلهية وتبرئة الإله من كل شر أو ظلم قد ينسب إليه. كما أكد أن أحسن العوالم الممكنة لا يعني العالم الكامل الذي لا يعتريه أي نقص، كما اعتقد البعض ذلك خطأ، "لما كان الله قد اختار أكمل العوالم الممكنة جميعا، فإن حكمته حملته على السماح بالشر الملحق به، لكن ذلك لا يمنع، وبعد أن يكون كل شيء محسوبا ومطويا، على أن يكون هذا العالم هو أفضل عالم يمكن اختياره".(Leibniz, 1900, Tome 2, P20)

وما كان ليبنتز يقصده هو أن الله، ووفقا لقاعدة رياضية حسابية، خلق شكلا من الوجود يقوم على المعادلة التالية: تسخير القدر الضروري من الشر من أجل تحقيق الحد الأقصى من الخير. "الله... يكون لا نهائيا في قدرته وفي عقله، كما في خيرته وفي العظمة الحقيقية أيضا. ولا يمكننا أن نعترض عليه بأي تحديد

في كمالاته، وفي الكون لا يتفوق الخير على الشر فقط، بل إن الشر يفيد في زيادة الخير". (Leibniz, 1900, Tome 2, P232)

وطبقا لهذا الاختيار المسبق الذي يحصل في الفهم الإلهي، ميز ليبنتز بين ثلاث معان للشر: الشر الميتافيزيقي، الشر الفيزيقي والشر الأخلاقي. "يمكننا أن نأخذ الشر إما من الناحية الميتافيزيقية، أو الفيزيائية أو الأخلاقية، يكمن الشر الميتافيزيقي في مجرد نقص، والشر الفيزيائي في الألم، والشر الأخلاقي في الخطيئة". (Leibniz, 1900, Tome 2, P97)

يعود الشر الميتافيزيقي حسب ليبنتز إلى طبيعة الموجودات أو الكائنات، وهو يكمن فيما يسميه "النقص الأصلي في المخلوقات". (Leibniz, 1900, Tome 2, P195) وهو النقص الذي يلازم طبيعة كل الموجودات في العالم، والذي يستحيل عليها التخلص منه، لأنه ناتج عن كونها مخلوقات، والله وحده وبوصفه الخالق يكون خاليا من هذا النقص، ويكون بالتالي كاملا على الوجه الأكمل. أما الشر الفيزيائي فهو الاختلالات التي تحصل في العالم الطبيعي مثل الزلازل والبراكين الكوارث الطبيعية، في حين أن الشر الأخلاقي يخص الإنسان فقط وهو الرذيلة أو الخطيئة. "ويكمن الشر الفيزيائي في الآلام وباقي الانزعاجات الأخرى، والشر الأخلاقي في الخطايا". (Leibniz, 1900, Tome 2, P388)

وقد رد ليبنتز على موقف صديقه المفكر الفرنسي "بيار بإيل" Pierre Bayle (1647 -1707) المتشائم في مسألة وجود الشر في العالم، بقوله إن العقل يستطيع أن يدرك الجانب الإيجابي فيما يحدث من كوارث طبيعية مثلا، وأنه لا يكفي أن نرجع وجوده لقضاء غير مفهوم. (Kant, 2009, Pp20 -21).

وينبثق من الشر المتجذر أو الميتافيزيقي الشر الأخلاقي، والذي تعود جذوره إلى الخطيئة الأصلية أي خطيئة آدم التي سمح الله بها لغاية أخلاقية، وتتمثل في استدراك الإنسان لأخطائه، وقد منحه الله حرية الاختيار بين الخطأ والصواب

وبين الخير والشر. "الله... بما أنه عادل أيضا، فإنه يترتب عن ذلك أن قراراته وأفعاله لا تهدم مطلقا حريتنا". (Leibniz, 1900, Tome 2, P344)

وحسب نظرية ليبنتز في الانسجام المسبق بين العلل الفيزيائية والعلل الغائية في التدبير الإلهي للعالم (Leibniz, 1900, Tome 2, P111) فإن وجود الشرور بكل أشكاله، سواء أكانت طبيعية كحدوث الزلازل والأمراض، أو اجتماعية كالفقر، أو أخلاقية كالظلم والإساءة إلى الآخر، ما هو إلا نتيجة أنطولوجية ضرورية للاختيار الذي قام به الله في بداية الخلق. "لا تفعل الحكمة سوى أنها تبين لله أحسن استعمال لخيريته، لكن الشر الذي يمر بعد ذلك ليس سوى نتيجة حتمية للأفضل. وأضيف إلى ذلك شيئا أقوى، وهو أن: السماح بالشر مثلما يفعل الله ذلك، هو أكبر خيرية". (Leibniz, 1900, Tome 2, P160)

وبما أن ليبنتز يؤكد أن من صفات الكمال في ذات الله أن يخلق كل شيء وفق العلة الغائية ومبدأ السبب الكافي، فإنه حرص على التأكيد على أن نفي مبدأ الغائية في الطبيعة، أي العلة الغائية، هو نفي للحرية المطلقة في ذات الله وقدرته على التصرف وفق حكمته. (Leibniz, 1900, Tome2, P98)

ورفض ليبنتز مفهوم اسبينوزا لمبدأ الغائية، وقد أحدث مذهب وحدة الوجود بالفعل ضجة في ألمانيا آنذاك، وجدلا بين مفكريها من مؤيدين ومعارضين له، مثلما سبق لنا ذكر ذلك، لأن المعنى الذي قدم به اسبينوزا الغائية يؤدي إلى نفي الحرية في ذات الله. "السبينوزيون الذين لا يتركون لله إلا قدرة مطلقة، دون الاعتراف لا بالكمال ولا بالحكمة فيه، ومادامو يحتقرون البحث عن العلل الغائية، فإنهم يشتقون كل شيء من ضرورة فظة". (Leibniz, 1966, P58) ويتناقض مع تصور الكائن الكامل، ويلغي في الوقت نفسه أي تفسير معقول لوجود الشر في العالم، والقول إن الله لم يسمح بالشر في تصور ليبنتز عبث ولامبالاة بعباده.

ورغم أن كلا من ليبنتز واسبينوزا يتفقان في اعتبار الشر أمرا نسبيا وسطحيا، لا يدل عندهما إلا على القصور الأنطولوجي للكائنات، إلا أنهما يختلفان، وفي أحضان العقلانية الكلاسيكية، في تصورهما للعلاقة الموجودة بين الله والغائية: فبالنسبة إلى اسبينوزا العلل الطبيعية لا تحكمها أية علل غائية على الإطلاق (Spinoza, 1965, Tome3, P61) والغاية الوحيدة التي يستنبطها العقل من تأمله في الطبيعة هي الضرورة الإلهية، التي تجمع في مبدأ واحد بين العلة الفاعلة والعلة الغائية، وتؤسس بذلك عنده وحدة الوجود، وأن القوانين الإلهية هي قوانين ضرورية حسبه، أي تحكمها حتمية ميتافيزيقية أو هندسية أزلية مبدأ وفعلا.

أما ليبنتز فقد اتنقد هذا التصور لأنه يلغي الحرية في ذات الله، "ذهب اسبينوزا أبعد من ذلك، حيث يبدو أنه علم صراحة ضرورة عمياء، فأنكر الفهم والإرادة في الله". (Leibniz, 1900, Tome2, P202) والحقيقة إن انتقاده لسبينوزا ورفضه لتصوره للضرورة الهندسية في الله، كان بسبب اهتمامه بمسألة العدالة الإلهية، إذ أراد بروح دفاعية وعلى شكل مرافعة قضائية الرد على الفلسفات التي تنفي الغائية الميتافيزيقية. وقد أكد على أن نفي السبب الغائي في ذات الله وفي أفعاله لا يتماشى مع قولنا إن الله هو من تجتمع فيه القدسية والخيرية والعدالة. (Kant, 2009, PP22- 23) لهذا حاول ليبنتز في دفاعه أن يبرهن على أن وجود الشر في العالم، قد تم تقديره مسبقا في الفهم الإلهي، وحسب قوانينه الأزلية جد سامية من أجل تحقيق غاية أعظم.

إلا أن كانط يرى أن مثل هذا الدفاع هو في الحقيقة مجرد دفاع مذهبي، يستلزم منا أولا أن نعتبر فكرتنا عن وجود الله أمرا بديهيا، وتلك كانت أطروحة العقلانيين عامة، وأن نفترض ثانيا بموجب بداهتها كل ما يترتب عنها من أفكار أخرى، وعلى رأسها فكرة أن الله مطلق في حكمته وعادل في خلقه.

ويبين كانط أن ليبنتز بوجه خاص، كان أكثر الفلاسفة العقلانيين تشددا وتعصبا في هذا الدفاع المذهبي الدوغماتي عن العدالة الإلهية، حيث أكد هذا الأخير أن الله لا يقصد أبدا الشر كغاية في ذاته (Leibniz, 1900, Tome2, P87)، وإنما سمح به كنتيجة وتبعة لاختياره الأنطولوجي في تحقيق أحسن العوالم الممكنة. "وهذا هو الطريق للحصول على أكبر عدد ممكن من التنوع مع أعظم نظام ممكن، أعني أنه الطريق للحصول على أكبر قسط ممكن من الكمال." (لايبتنز،2015، ص67) غير أن كانط يتساءل عما يدعو الإنسان أصلا إلى الدفاع عن الله؟ أو بالأحرى ما الذي يبرر وجوب دفاعنا عن عدالة كائن أعظم منا شأنا؟

ويرى أن القضية هنا تطرح أمرا آخر لم ينتبه له الفلاسفة أنفسهم، وهو يتعلق بحق العقل في الدفاع عن أفكاره واعتقاداته. "يبدأ كانط بتحديد موضوع دراسته، التيوديسيا بوصفها دفاعا عن الحكمة السامية لخالق العالم... ضد الاتهامات التي يرفعها العقل ضده، بالارتكاز على ما هو مناهض للغائية في العالم... منذ هذا التعريف، يوضح كانط أن المشكلة المطروحة للمناقشة ليست الله، وإنما العقل، وهو ما يقوله صراحة على الفور: ونحن ندعو ذلك دفاعا عن اتهام الله...على الرغم من أنه في الحقيقة لا يمكنه أن يكون شيئا آخر أكثر من دفاع عن اتهام عقلنا، والذي يثبت جرأته". (Tal Steinbrecher, 2007, PP203- 204) وألفت انتباهنا إلى أن الطريق الأنسب لنا، بوصفنا كائنات محدودة في المعرفة ولا نستطيع أن ندرك ما فوق الحس، هو أن ننظر في العدالة الإلهية من تجربتنا الخاصة للعدالة في الواقع، ومن حيث تشريع العقل العملي للقوانين الأخلاقية أو قوانين الحرية كما يسميها كانط.

3. الطرح النقدي للعدالة الإلهية:

بيّن كانط في الجدل المتعالي **لنقد العقل الخالص** إخفاق أي محاولة تنظيرية لإثبات وجود الله، وأن كلا من الدليل الكوسمولوجي والدليل الأنطولوجي لا يقدمان للإنسان أية معرفة بالله، وهذا ما سنحاول شرحه الآن.

1.3. إخفاق الحجج العقلانية في إثبات وجود الله:

شرح كانط في النقيضة الرابعة من نقائض العقل الجدلي **لنقد لعقل الخالص** كلا من الأطروحة ونقيض الأطروحة في مسألة وجود كائن أعلى يكون جزءا من العالم وعلته، وبيّن المغالطة التي تحتويها كل منهما، إذ أن القول بوجود علة حرة للعالم يلغي مبدأ السببية، في حين أن القول إنه لا توجد أي بداية للكون يلغي كذلك معقولية النظام الطبيعي، ولا ينسجم مع فكرة النظام في حد ذاته. (Kant, 2006, PP448-453)

فلا يستطيع العقل حسب كانط أن يقر بصدق إحدى هاتين القضيتين أو بطلانها، لأنه يحتاج في هذه الحالة إلى أن يكون محيطا بكل شيء، ويملك علما مطلقا بمبادئ الكون وأسراره، وهذا محال ظاهر. وبهذا المعنى لا يملك الدليل الكوسمولوجي على وجود الله أية قيمة معرفية، إذ يحاول العقل عبثا أن يستنتج من سلسلة العلل الطبيعية المبدأ الشمولي اللامشروط لنسق السلسلة في الكون عامة. (كانط، 2013، ص ص518-519)

وتناول كانط أيضا الدليل الأنطولوجي في **نقد العقل الخالص** في الفصل الرابع من الكتاب الثالث عنوانه **استحالة برهان أنطولوجي على وجود الله**. ويقوم هذا الدليل حسبه على مغالطة منطقية تنتمي إلى الممارسة الجدلية لقوانين الفكر: فقد اعتمد أصحابها على اعتناق الفكرة المنطقية عن الكائن الكامل على أنها فكرة واقعية، على غرار قولهم إن مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين. فلا نستطيع أن نطبق المنهج الرياضي الهندسي على موضوع يتعلق الأمر

فيه بمعرفته، وليس بتعريفه فحسب، وأن الضرورة المنطقية القائمة في العقل لا تؤسس لدينا أي معرفة بالله في الواقع.

"يتضح مما قيل حتى الآن أن مفهوم كائن ضروري بإطلاق هو مفهوم عقلي محض، أي أنه مجرد فكرة لا تزال حقيقتها الموضوعية بعيدة عن أن يتم البرهان عليها... والحال أننا نجد هنا ما هو غريب و مفارق، وهو أن الاستدلال من وجود معطى بعامة على موجود ما ضروري على الإطلاق، يبدو ملحا و صحيحا، إلا أن كل الشروط التي يفرضها الفهم وهو يحاول أن يصنع لنفسه مفهوما عن ضرورة مثل هذه، تقف بوجهنا بكاملها... نعم إنه لسهل جدا أن تعطي تحديدا لفضيا لهذا المفهوم، أي أنه شيء ما لا يعقل مطلقا أن يكون وجوده مستحيلا... لقد ظنوا أن هذا المفهوم الذي جازفوا به على سبيل الاحتياط والذي أصبح في نهاية الأمر سائرا، وحاول البعض أن يفسروه باللجوء إلى مجموعة من الأمثلة...مثلا، أن للمثلث ثلاث زوايا قيل انها ضرورية بإطلاق هكذا راح الناس يتكلمون عن موضوع يقع خارج فلك فهمنا كما لو كان يسهل جدا [فهم] ما هو المقصود بالمفهوم عن كائن مثل هذا". (كانط، 2013، ص ص619-620)

وعليه فسواء لجأنا إلى ما توحي به الطبيعة من نظام وانسجام، أو رجعنا إلى الفكرة المنطقية التي تمتلكها عقولنا عن تصور الإله، فإننا في كلتا الحالتين نتوهم أننا بصدد معرفة حقة بذات الله وصفاته، بينما الأمر محال بالنسبة إلينا على الإطلاق. ولعل تشبث العقل بهذه الفكرة الوهمية في الواقع يعود إلى رغبته الجامحة في إيجاد أجوبة عن كل تساؤلاته. ويصعب أكثر على الإنسان الاستغناء عن فكرة وجود الله على المستوى العملي، لما تحمله من أهمية أخلاقية، فلا يجد الإنسان المواساة والتعزية في عالم يسوده الشر والظلم الكبيرين، إلا في تسليم أمره ومصيره لله، وفي إيمانه أن هناك من يرعى هذا الوجود بعناية فائقة ويحكمه بعدل وإنصاف لا متناهيين.

لهذا نؤكد مرة أخرى مع كانط أن إشكالية العدالة الإلهية لا تطرح في عمقها مسألة الدفاع عن الله، بقدر ما تشيد بحق العقل في الدفاع عن أفكاره ومشروعية مطالبه الميتافيزيقية. (Kant, 2009, P73) إلا أنه لا يمكن للعقل أن يحقق كل مطالبه الميتافيزيقية بالطريقة المذهبية الدوغماتية، لاسيما فيما يتعلق بتصورات عقلية يتجاوز موضوعها وصدق افتراضها ما تقدمه لنا التجربة الممكنة، إلا أن العقل يستطيع أن يفترض وجود الله وعدالته بطريقة خاصة، ومن زاوية أخلاقية عملية بحتة.

2.3. الحل النقدي الأخلاقي في افتراض وجود الله والتسليم بعدالته:

قلنا من قبل إن إشكالية العدالة الإلهية مرتبطة بإشكاليه الغائية عند العقلانيين، ولهذا فإذا ما أردنا أن نبرر حقا معهم أنه يوجد كائن أعلى خيرّ في ذاته ومنصف مع عباده، فيجب علينا أن ندعم الدليل الغائي لوجود الله وعدالته بمعنى خاص ونعطيه مصداقية بفهمنا الجيد لبعده الأخلاقي.

1.2.3. إعادة شرح مفهوم الغائية الثيولوجية:

أعاد كانط شرح الغائية وتحليلها بالتفصيل في **نقد ملكة الحكم**، وكان من أهداف هذا الكتاب شرح وتحليل عميق للأحكام الغائية والجمالية التي تنشأ في العقل، وبيّن هناك كيف ينتج الإنسان، من تأمله في جمال الطبيعة ونظامها، بعض الأفكار ومن بينها الاعتقاد بأن هناك مهندسا كونيا مسؤولا عن وجود العالم وانسجامه. وهذه الفكرة هي بمثابة فكرة تنظيمية تبرر مصداقية وجود غاية أو علة ثيولوجية للعالم، وهي في الحقيقة تنتمي حسب كانط إلى ما يسميه بالأحكام التأملية العاكسة، ولا ترقي في طبيعتها إلى مستوى المعرفة النظرية، ولا إلى مستوى أحكام الواجب الأخلاقي، لكنها تملك تبريرها القوي من بعض الوجوه.

ويحق للعقل من زاوية تأملية أن يقول بوجود الله، ويفترض حكمة خفية تسير الكون أو نوعا من العلة الغائية تنسجم مع التشريع العملي للقوانين

الأخلاقية، ولهذا لم يرفض كانط رفضا مطلقا مبدأ الغائية، واعتبر أن الفلسفات التي تؤكده هي التي تخدم أكثر طموحات العقل من تلك التي تنفيه تماما.

وفي تحليله لإشكالية الغائية يقول كانط في **نقد ملكة الحكم**، إنه وجد تاريخيا مذهبان رئيسيان وهما: المثالية والواقعية؛ الأول ينفي الغائية والثاني يؤكدها ويقرها. وأهم الرافضين للغائية الفيلسوف اليوناني "أبيقور" في الفترة الهيلينية، واسبينوزا في المرحلة الحديثة. أما من يؤكدها فهم صنفان كذلك: مذهب حيوية المادة والمذهب التأليهي. (kant, 2000, §72)

ويجب علينا أن نلفت انتباه القارئ هنا إلى أن نعت كانط للمذاهب التي تنفي الغائية في الطبيعة بالمثالية، وتلك التي تقرها بالواقعية سيكون أمرا غريبا خارج السياق النقدي المتعالي لفلسفته، ذلك أن المثالية والواقعية في طرحهما للمعرفة النظرية عموما ولمشكلة الغائية خصوصا تنطويان على مغالطات يجب على العقل أن يتجاوزها، ومن هذه المغالطات أن نتعامل مع موضوع الغائية، وكأننا نبحث عن شيء قابل للإدراك في الطبيعة، أو كشيء في ذاته ، أي نومان (Noumène)، وينجم عن هذا الخطأ في التفكير حالتين جدليتين وهما : أولا من يرفض وينفي الغائية فهو ينزع نزعة مثالية، أي يقر بأنه لا يوجد في الطبيعة ظاهرة تشير إلى الغاية، ويسقط في المثالية الموضوعية. وفي الحالة الثانية يحاول العقل بغير جدوى أن يجد في تسلسل العلل الطبيعية علة غائية، تبدأ بموجبها الطبيعة في الوجود والفعل. (Kant, 2000, §73) ولا يستطيع العقل في كلتا الحالتين أن يثبت الغائية أو ينفيها كشيء في ذاته، وإنما بإمكانه فقط أن يفترضها كمبدأ تنظيمي تأملي لبناء نسق من التأويل –لتأويل العالم- يشبع فضول الإنسان.

وفيما يتعلق بتقييم كانط للدفاع الذي قدمه ليبنتز بخصوص العدالة الإلهية، يقول إن القضية في الأخير مرهونة بتبرير مبدأ الغائية، وأصبح كل من

المدعي والمدعي عليه في مسألة العدالة الإلهية لا يملك أدلة كافية لإثبات صدق حكمه. أي أن أنصار التيوديسيا وخصومها فشلا معا في مسعيهما. "لم تقم أية تيوديسيا حتى الآن بتبرئة ما تعهدت به... أي لم تصل أية واحدة منها إلى تبرير الحكمة الأخلاقية في تدبير العالم ضد الشكوك التي تُثار إزاءها بالنظر إلى وقائع التجربة في هذا العالم... فهل ينجم عن ذلك أن يكون خصومها منتصرين، هل تنتهي المحاكمة بهزيمة مدوية ل «أنصار التيوديسيا»؟ وبعبارة أخرى، هل يؤدي هذا الإخفاق إلى انتصار خصوم التيوديسيا؟ بعيدا عن ذلك، وكأن كانط كان مهتما بأن لا يعطي مثل هذا الانطباع ولو للحظة...رفض الدعوى الذي تم إصداره يمس أنصار التيوديسيا وخصومها أيضا. والإخفاق يصيب كل بحث «فلسفي»، أي دوغماتي في موضوع التيوديسيا عموما، سواء أكان نصيرا أو معارضا لها". (Tal Steinbrecher, 2007, P208)

ويوضح كانط الأمر بقوله إن موقف الدفاع يجب أن يقنع الطرف الآخر بهذه الحالات الثلاث:

أ- أن الشر يرجع إلى قصور في الكائنات.

ب - أنه تبعة ونتيجة لاختيار إلهي محكم.

ج - أنه يتعلق من الناحية الأخلاقية بالإنسان وخطيئته. (Kant, 2009, Pp73- 74)

هذا من جهة، ومن جهة يوضح كانط أنه يجب على كل طرف في المرافعة في العدالة الإلهية أن يقبل الاستماع إلى الطرف الآخر، ولا يحق له غلق جلسة المرافعة مادام قد قبل منذ البداية أن يرافع في القضية. (Kant, 2009, P74) أي ينبغي له أن يتحلى بشيء من التسامح في الأمر رغم خطورته، فقد لا تتوافق بالفعل كل فلسفة تنفي الغائية ونسبية وجود الشر مع صفات الله الثلاث: القدسية المشرعة لقوانينه الغائية، الخيرية أو الطيبة المسيرة لحكومته أو دولته، وعدالته المؤسسة لقضائه. (Kant, 2009, P76) ومع ذلك لا يستطيع العقل أن

يثبت مبررات الدفاع عن العدالة الإلهية ولا مبررات نفي وجودها. (Kant, 2009, P86) إلا أنه يميل العقل إلى اعتناق مبدأ الغائية بما تحظى به فكرة وجود الله بصفته مهندس الكون، (Kant, 2009, PP86-87) بنوع من التصديق الجمالي، كما أنها تتوافق مع القيم المعيارية الجمالية وأبعادها المعنوية للإنسان.

ويبقى أحسن دفاع عن العدالة الإلهية في نظر كانط هو الدفاع عنها من زاوية أخلاقية بحتة، والذي يرتبط أساسا بمبادئ الإرادة الخيّرة وطموحاتها القصوى. ويؤكد كانط بذلك أنه يوجد نوع خاص من التبرير فيما يتعلق بوجود الله والتسليم بحكمته المتعالية. لهذا يتفق أنصار هذه القراءة أن التيوديسيا التي سيقول بها كانط في أواخر حياته ستكون تيوديسيا جديدة أو بالأحرى تيوديسيا عملية، وليست نظرية أبدا. "أولئك الذين يعترفون بحضور التيوديسيا عند كانط، غالبا ما قالوا إنه إذا لم يتم التخلي نهائيا عن التيوديسيا عنده، فإنها ستعاود الظهور مع ذلك بصور عملية". (Tal Steinbrecher, 2007, P203)

2.2.3. الغائية الأخلاقية واللاهوت الأخلاقي:

يصعب أو يكاد يستحيل علينا استئصال إشكالية وجود الله وافتراض عدالته عن مبدأ الغائية. ومادام المبدأ الغائي الطبيعي لا يرقى إلى مستوى المعرفة النظرية، شأنه في ذلك شأن كل من الدليل الكوسمولوجي والدليل الأنطولوجي في إثبات وجود الله، فإن المنفذ الوحيد الذي يبقى للعقل الخالص حسب كانط هو محكمة العقل العملي، وما يقره من حقائق عملية ضرورية للإنسان، مثل وجود الله، وخلود النفس والحرية وعدالة الله... "وبنفس صفة وجود الله، خلود النفس والحرية يتم التسليم بالتيوديسيا من قبل العقل العملي، هناك عقل أسمى وقدسي، بحيث يجب أن يكون هو ذاته مصدر الخير والشر لكي يحافظ على عظمته". (Tal Steinbrecher, 2007, PP215- 216)

بعدما بيّن كانط في **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** وفي **نقد العقل العملي** المبدأ المتعالي الذي تقوم عليه القوانين الأخلاقية، استنتج أن ما يمكن ان يكون غاية في ذاته، هو الإنسان (كانط، 2014، ص ص106- 108)، منظور إليه كقيمة في ذاته، وليس مجرد وسيلة لغيره. كما أكد على مسؤوليته في أفعاله وانحرافاته، بحكم تمتعه بالحرية الأخلاقية أي الحرية العملية (كانط، 2014، ص ص149-150)

وقد أثار كانط موضوع الشر المتجذر في كتاب **الدين في حدود العقل**، في جزئه الأول الذي يحمل عنوان **الشر الراديكالي**، إذ شرح هناك أن ميل الإنسان إلى الشر (الأخلاقي طبعا)، ما هو إلا ميله إلى عدم امتثاله للقوانين الأخلاقية. (Kant, 2001, §24) ولا يكفي أن يتمرد الإنسان على القوانين، لكي نقول إنه يحب الشر لذاته، بل إن كل إنسان، بما في ذلك أدناهم سلوكا وأخلاقا، يشعر في نفسه بقدرته على الانقياد إلى الأوامر الأخلاقية، حتى لو كان يميل في الواقع إلى الشر يحكم أنانيته. (Kant, 2001, §25)

علاوة على ما تقدم، يؤكد كانط أن كل فلسفة تشيطن الإنسان (Kant, 2001, §28) أو تبرئه تبريئا مطلقا من الشر، تسقط هي الأخرى في الفلسفات الدوغماتية. ولأن البشر يميلون حسبه إلى الخطأ والانحراف بحكم طبيعتهم الأنانية والحسية فحسب، وليس بدافع رغبة شيطانية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن وجودهم المشروط بالعلل، لا يعفيهم أبدا من مسؤولية أفعالهم وانحرافاتهم. وعليه لا يوجد معنى للشر إلا من حيث علاقة الإرادة بطبيعة مسلماتها العملية. (Kant, 2001, §27) فالشر الأخلاقي في تصور كانط ليس نتيجة قصور الكائنات من الناحية الأنطولوجية، كما ذهب ليبنتز قبله إلى ذلك، وإنما هو شر يرتكبه الإنسان بإرادته وعن وعي تام منه. لهذا نجد أن الموجودات غير العاقلة لا تكون ملزمة بأي واجب أخلاقي، وأن الملزم الوحيد به هو الإنسان،

لأنه وحده من يملك القدرة على تجاوز شروط الرغبة، والامتثال لمقتضيات الواجب الأخلاقي.

وبما أن الانسان يملك عمليا القدرة على تجاوز المبادئ الذاتية لأفعاله نحو اختيار المبادئ الموضوعية المتعلقة بالواجب ومسلماته الحقيقية، فإنه ومن هذا المنظور يمكن للكائن العاقل المتناهي أن يحدد مفهوم الشر ومعناه، ولكنه يستطيع أن يفهم كذلك من هذه الزاوية أن أمله في إيجاد مصداقية ميتافيزيقية للقانون الأخلاقي وفي طرحه الغائي لا يقوم إلا على الإيمان بوجود الله وسيد للكون، والذي تقوم فيه معقولية العالم ومعلوليته هو أيضا. (Kant, 2009, P87) ويصبح الشر الأخلاقي بذلك عند كانط، هو كل ما له علاقة بكرامة الإنسان وما يسيء إليها بشكل من الأشكال، أما الشر الفيزيقي فلا يعتبره شرا في ذاته، ويقول عنه إنه مجرد عرض فقط.

وفي شرحه للشر الأخلاقي، ربط كانط مرة أخرى الأمر بالغائية، إذ يري أن المذاهب التي تنفي الغائية (مثل مذهب اسبينوزا) لا تتوافق مع طموح البشرية في تحقيق خيرها الأسمى، الذي هو الجمع بين الفضيلة والسعادة، ولا يتحقق هذا التوافق إلا بافتراض الكائن الكامل الحامل لكل صفات الخير، والذي يهب الناس السعادة بمقدار الفضيلة التي يفعلونها. (Kant, 1985, P171) وهذا أكبر مكسب تحققه التيوديسيا الأخلاقية التي جاء بها كانط –والتي سماها أيضا التيوديسيا الأصيلة (Théodicée authentique)- فهي وحدها التي تستطيع إثبات المعادلة الصعبة الفضيلة= السعادة، فتمنح بذلك الوجود الإنساني معناه الحقيقي. "في الحقيقة إن اللجوء إلى التيوديسيا الأصيلة أمر لا غنى عنه من أجل إضفاء معنى على وجودنا، طبقا للجانبيين الذين استخرجناهما. (أ) تثبت التيوديسيا الأصيلة أن الشر الأخلاقي يأتي منا نحن، وأن الشر الفيزيائي ليس سوى نتيجة له وأنه يُنسب-إلينا بالكلية. (ب) تثبت التيوديسيا الأصيلة أن اللا-غائية لا

توجد أبدا إلا في وجهة نظرنا المحدودة، وأنه من وجهة نظر الله فإن العدالة التحليلية والعدالة التركيبية تعملان معا: العادل سعيد، والظالم تعيس". (Tal Steinbrecher, 2007, P224)

علاوة على ما شرحناه آنفا، فإنه وبدل الطريقة المذهبية الدوغماتية للدفاع عن العدالة الإلهية، توجد طريقة جد خاصة في تبرير وجود الله وعدالته، وهي تكمن في هذا المبدأ: يُفترض أن تضحياتنا واجتهاداتنا من أجل تفوق الحق على الباطل والعدالة على المنكر، لا تذهب عبثا وأنه يوجد من يقدر أفعالنا الطيبة ويزكي النفوس الخيرّة، وأن إيماننا بالله يمنحنا الشعور بأننا أهل للسعادة، حتى وإن كنا لم نحققها بعد. ونحن ككائنات عاقلة متناهية، ويملك كل واحد منا في أعماقه قناعة أن هناك، بالإضافة إلى الضمير الخلقي الذي يحييه فينا القانون الأخلاقي، حاكما أخلاقيا يراقبنا ويرى صدق نوايانا مع أنفسنا ومع الآخر، إذ لا يكفي أن نكون مؤمنين بالله، بل يجب أن نستحضر في إيماننا وجوده الدائم كمراقب ومحي لضمائرنا. وأنه مهما كذبنا على الآخر وعلى أنفسنا، سوف تأتينا حالة من الخوف الداخلي أن هناك من يرانا ولا نراه، ولا نستطيع أن نهرب منه أو نراوغه مطلقا. وهذا في حد ذاته ما يؤسس الإيمان لدينا من وجهة نظر كانط، إذ لو كان بإمكاننا رؤيته مثلما نرى الأشياء في الواقع، لما كنا بحاجة إلى الإيمان به أبدا. لكنه وبالرغم من أننا لا نعرفه في ذاته مباشرة، إلا أن إيماننا به من زاوية أخلاقية، هو الذي يرشدنا إلى طريقه. (Kant, 1985, PP191- 192- 193- 194) إضافة إلى أن الحرية التي يتمتع بها الإنسان في أن يختار بين المسلمة الأخلاقية التي تأمر بالخير، وبين المسلمة الذاتية التي تأمر بالأنانية والشر، تبرئ الله من كل تهمة تشكك في عدالته، وتنقص من عظمته وسموه.

ويبقى في النهاية أن التسليم بالعدالة الإلهية ليس هو المشكلة الحقيقية حسب كانط، لأنه أصبح واضحا بالنسبة إليه، أنه إذا كان الله موجودا فلن

تسقط منه أي صفة من صفات الكمال، ولكنه مادامت القضية مرتبطة كذلك بإثبات وجوده، فلن يبقى لنا إلا أن نؤمن به، وبأنه الحاكم الأخلاقي. وقد شرح في مؤلفه **نهاية كل شيء**، والذي كتبه سنة 1794 أن الإنسان يحتاج عمليا أي أخلاقيا، هذا ناهيك عن طموحاته النظرية، إلى أن يتبنى فكرة الغائية أو العلة النهائية (Kant, 1994, P118) ، ولا يمكننا فهم هذا الأمر بطريقة مذهبية دوغماتية، وإنما يقتصر العقل على أن يفترض، من الناحية العملية والأخلاقية، أن القوانين الأخلاقية المؤسسة في العقل، هي تعبير غير مباشر عن القوانين الإلهية السامية. (Kant, 2009, PP88- 89)

ولا يستطيع العقل في نظر كانط أن يدرك كيف تتماهى الغاية مع فكرة نهاية "كل شيء"، وأن الذي يفهم غاية الوجود بمبدئه الأقصى هو الله وحده. وإذا كانت الحكمة الربانية تسير العالم، فلا يمكننا أن نفهم هذه الحكمة إلا من زاوية أخلاقية، ولا أن نقرر عدالته كصاحب السمو والجلالة إلا وفق القاعدة الغائية الأخلاقية التي تجمع بين اللاهوت الثيولوجي واللاهوت الأخلاقي. ولهذا يقول كانط أن اللاهوت الثيولوجي هو مرحلة تأملية في العقل لابد منها للانتقال إلى اللاهوت الأخلاقي. (Kant, 2000, §79)

في الأخير يبقى أن تقرير العقل للعدالة الإلهية هو من شأن ملكة الإيمان، مثلما هو الحال بالنسبة إلى وجود الله وخلود النفس تماما. "لم ينس مؤلف **نقد العقل الخالص** فكرة التيوديسيا... وضرورتها بالنسبة إلى فلسفة تريد أن تفسح المجال للإيمان، وهذا لكي يجعل منه مسألة إيمان". (Tal Steinbrecher, 2007, P203)

إذ لو استطعنا أن ندرك الله وفق قوانين الإدراك الطبيعي، لما أتيح لنا باب الإيمان، ولكانت القضية مختلفة تماما بالنسبة إلى الكائن العاقل المتناهي، لأنه بافتراض امكانية إدراكه لله تعالى، ستسقط كل التساؤلات الفلسفية والأخلاقية،

ولن يبقى معنى لأي تبرير مذهبي، دينيا كان أو فلسفيا لوجود الله وعدالته. وما سيفقده الإنسان في هذه الحالة أكثر هو الاستحقاق الأخلاقي في التسليم بوجود العناية الإلهية، وفي اعتقاده أن الأوامر الأخلاقية لها أصل في تشريع إلهي قبلي وإرادة ربانية محكمة.

4. الخلاصة:

صفو القول إن العدالة الإلهية عند كانط هي في نهاية المطاف مجرد فكرة تنظيمية يشرعها العقل العملي، وهذا ما يميز الموقف النقدي عن الموقف المذهبي، إذ هناك فرق بين أن تكون فكرة الإله بمثابة مقدمة أولية أنطولوجية نبني عليها مجموعة من الأحكام (كما هو الحال عند العقلانيين خاصة اسبينوزا وليبنتز)، وبين أن نفترضها كمصادرة من مصادرات العقل العملي، تعطي الإنسان أملا في وجود الخير الأسمى، وطموحا لكي يجمع بين الفضيلة والسعادة في نظام غائي متعالي.

وقد أراد كانط من خلال فهمه الخاص للعناية الالهية أن تكون فكرته عن الله تنويرية للعقول الجاحدة بقدسيته، وألا تكون محل نزاع وتضليل للتفكير السليم. فهو في تبريره يستبقي شيئا من الطرح الدوغماتي، وقد قال في **نقد العقل الخالص** إنه دوغماتي الروح. (Kant, 2006, PP 87- 88) ويعني ذلك أن المذاهب العقلانية هي في الحقيقة الأقرب إلى قناعاته من المذاهب الشكية في المسائل العملية والعقائدية خاصة، لأنه وعلى الرغم عقم مناهجها في نظره ،إلا أنه لم يغب عن تصورات فلاسفتها حاجة العقل الطبيعية إلى البحث عن المبادئ الأولى والأساسية للمعرفة، وحاجة الإنسان خاصة الى الاعتصام بما هو أعظم منه وجودا ومعرفة وحكمة.

قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية:

1- امانويل كانط (2014)، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوى، بيروت، دار النشر منشورات الجميل، الطبعة الثانية.

2- امانويل كانط (2013)، **نقد العقل المحض**، ترجمة غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مركز الدراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى.

3- غوتفريد لايبنتز (2015)، **المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة**، ترجمة البير نصري نادر، دار مشورات الجميل، الطبعة الأولى، بيروت-بغداد.

قائمة المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:

1- René Descartes (2011), *Méditations sur la philosophie première*, Edition électronique, Les Echos du Marquis.

2- Kant (2000), *Critique de la Faculté de Juger*, Traduction Alexis Philonenko, Paris, J.Vrin.

3- Immanuel Kant (1985), *Critique de la Raison Pratique*, Traduction Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Edition Gallimard.

4- Kant (2006), *Critique de la Raison Pure*, Traduction par Alain Renaut, Paris, Edition GF-Flammarion, 3eme édition.

5- Kant (1994), *la fin de toutes choses*, Traduction par Françoise Proust, Paris, Edition G.F Flammarion.

6 - Kant (2010), *La Religion dans les limites de la Simple Raison*, Traduction J.Gibelin, Paris, Edition J. Vrin.

7- Kant, *que signifie s'orienter dans la pen*sée (1991), traduction par jean- François poirier et Françoise Proust, Paris, Edition G.F. Flammarion.

8 -Kant (2009), S*ur l'échec de tout Essai Philosophique en matière de Théodicée*, Traduction par Antoine Grandjean, Paris, Edition CECILE DEFAUT.

9- Gottfried Leibniz (1966), *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier- Flammarion.

10- Gottfried Leibniz (1900), *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Traduction et notes par Paul Janet, Paris, Félix Alcan, Editeur, 2 Volumes.
11- Otfried Höffe (1933), *introduction à la philosophie pratique de Kant*, Paris, J.Vrin.
12- Paul Rateau (2009), *L'idée de Théodicée de Leibniz à Kant: Héritage transformations, Critiques* (Dans *Studia Leibntiana Sonderhefte*, Band (Volume) 36, Allemagne, Franz Steiner Verlag).
13- Spinoza Baruch (1965), *Ethique* (Dans *Œuvres de Spinoza*, Traduction et notes par Charles Appuhn, Paris Garnier- Frères, Volume3).
14- Tal Steinbrecher (2007), *La Théodicée Réhabilitée ou Kant Versus Elihu*, (Dans Archives de Philosophie, Vol 701, N°2, Publié par Centre Sèvres- Faculté Jésuites de Paris, PP201-226).