في المسألة الدّينيّة/
الأخلاقيّة عند كنط

إلهام منصور

إنّ الإنسان عند كنط هو كائن عاقل، وبما أنّه عاقل فهو كائن أخلاقي وبما أنّه أخلاقي فهو كائن دين. هذا ما استطعت استخلاصه من قراءتي لكتابات كنط. ولهذا السبب يبدو لي أنّ البحث في المسألة الدينيّة عنده لا يقوم إلاّ على دراسة مسبقة للأخلاق؛ وبدورها هذه الدراسة يجب أن ترتكز على فهم كامل لما قاله كنط في العقل. ولكن عملاً كهذا، يتحوّل إلى عرض كامل لفلسفته، لا أستطيع أن أقوم به في هذه الدّراسة التي تحاول البحث فقط في المسألة الدينيّة/ الأخلاقيّة. لذلك سأكتفي بعرض سريع لنتائج الحلقة الأولى حيث أصل مباشرة إلى الحلقة الثانية، أي إلى الأخلاق التي لا بدّ من عرضها بشكلٍ موسّع نوعاً ما. وذلك لاستخلاص المفاهيم التي قامت عليها والنتائج هي نفسها التي سنجدها في الحلقة الثالثة أي الحلقة الدّينيّة.

وهنا لا بدّ من ملاحظة توضيحيّة: إنّ فكر كنط قائم على البرهان. والقدرة البرهانية في حركة الفكر عنده هي بنظري أهم من النتائج التي توصّل إليها، ولهذا السّبب اعتقد بأن كل محاولة لتلخيص فكر كنط هي محاولة تشويهيّة، لأنّها تختزل البرهان لتصل إلى النتائج التي إذا ما عرضت كحقائق غير مرتبطة ببرهانها تصبح قولاً تقريريّاً هو تماماً عكس القول الكنطي البرهاني. لذلك سأعتبر أن القارئ يلمّ بفلسفة كنط النظرية القائمة على نقد العقل الخالص، لأصل مباشرة إلى العقل العملي عنده أي إلى الفلسفة العمليّة حيث الأخلاق والدّين هما موضوعاها الأساسيّان.

-I-

للعقل عند كنط نشاطان، نشاط نظري وآخر عملي. الأوّل عرضه كنط في "نقد العقل الخالص" حيث أجاب عن السّؤال التّالي: "ماذا أستطيع أن أعرف". فبالإجابة عن هذا السّؤال حدّد كنط قدرة العقل وإمكاناته المعرفية، فتبيّن له أنّ العقل في نشاطه الخالص لا يتعدّى حدود الظاهرات، فهو الذي يستطيع أن يعرف الظاهرة يعجز عن معرفة الشيء في ذاته. هذا العجز في العقل الخالص يعود إلى أنّه يتغذّى بالحدوس

(intuitions) التي لا تطال إلاّ الظّاهرات. فالعقل في نشاطه النظري الخالص يستطيع إذاً أن يحدّد مجالات العلم، لأنّ نظام الظاهرات التي هي موضوع العلم يتلقّى من العقل الترنسندالي (المتعالي) صورة شرعيته الطبيعيّة. والعلم بدوره يساعدنا في أفعالنا، لأنّه يعرّفنا على العالم الحسّي لكنّه لا يستطيع أن يقدّم للذّات الترنسندالي (المتعالي) قانون فعله. من هنا توجّه كنط إلى البحث في هذا الذات الترنسندالي (المتعالي) وفي العقل الذي يفرض ذاته على الفعل أي في العقل العملي، وفي بحثه هذا أجاب عن السّؤال التّالي: "ماذا يجب علي أن أفعل".

إنّ نشاط العقل النّظري الخالص يختلف عن نشاطه العملي، لأن "ليس من شيء مشترك أبداً بين أن أعرف موضوعاً ما وأن أعرف ما هو واجبي"[1]. والإنسان العاجز عن معرفة الأشياء في ذاتها، قادر على معرفة واجبه. وعلى هذه القدرة حاول كنط أن يؤسّس ميتافيزيقا الأخلاق. ومهمّة هذه الميتافيزيقا هي أن تؤسّس في العقل الترنسندالي (المتعالي) قوانين ما يجب أن يكون بواسطة الحرية، بعكس ميتافيزيقا الطبيعة التي تؤسّس ما هو قائم في التجربة. فهي إذن التي تضع الأسس التي تقوم عليها أحكام الوعي المشترك الأخلاقي (conscience commune) الذي يملكه كل إنسان والذي بواسطته يميّز بين الخير والشّرّ. ولكنّها تؤسّس هذه الأحكام بمعزل عن أوضاع الإنسان الطبيعيّة الخاصّة، إذن تؤسّسها بواسطة العقل فقط. والأفهوم الأساسي لهذه الميتافيزيقا هو أفهوم الكائن العاقل بوجه عام. من هنا- فإنّ ضرورة الأخلاق كما ضرورة العلم تعود إلى شرعيتها العقلانية. والقانون الأخلاقي يتناسب مع إرادتنا الإنسانيّة لأنّه يتناسب أصلاً مع إرادة كل كائن عاقل ذي إرادة، والإنسان هو هذا الكائن.

وهنا لا بدّ من توضيح لماذا العقل هو قادر وعاجز في الوقت نفسه. يقول كنط في "نقد العقل الخالص" ما معناه: إنّ العقل كملكة البادئ يحدد مصلحة كل قوى الذهن ولكنّه في الوقت نفسه يحدِّد مصلحته. إنّ مصلحة دوره النّظري تقوم على معرفة الموضوع معرفة قائمة على دفعها حتى المبادئ القبلية الأكثر ارتقاء. أمّا مصلحة دوره العملي فتقوم على تحديد الإرادة وفقاً لهدف نهائي كامل، ومصلحة العقل هي في تمدّده فقط وليس في مجرّد انسجامه مع ذاته[2]. وإذا استطاع العقل الخالص أن يكون هو ذاته عمليّاً فهذا ما يثبته وعينا للقانون الأخلاقي. فلا يوجد إذن إلاّ عقل واحد يحكم تبعاً لمبادئ قبلية في نشاطيه العملي والنّظري. وإذا كان العقل في نشاطه النظري لا يستطيع أن يتوصّل إلى اثبات بعض القضايا التي مع ذلك لا تتعارض معه، فهو مجبر على قبولها إذا كانت مرتبطة بمصلحته العمليّة، وهو يقبلها كشيء غريب لم يثبت

على أرضه الخاصّة؛ ولكن عليه أن يبحث في إمكانية إدخالها فيما هو قادر عليه كعقلٍ نظريٍّ، وعليه أن يعلم مع ذلك أن ما يقوم به ليس عملاً تعميقيّاً بل تمدّد لنشاطه إلى مجال آخر، هو المجال العملي الذي لا يتعارض مع مصلحته القائمة على وضع الحدود لجسارته النّظريّة.

ولكن هل ذلك يعني أنّ العقل العملي يخضع للعقل النظري؟ يجيب كنط بالنفي، لأنّ كل مصلحة هي عمليّة، وبأنّ مصلحة العقل النّظري ذاته مشروطة ولا تكتمل إلاّ في نشاطه العملي. من هنا فإن الأولويّة هي للعقل العملي[3]. وفي أحد هوامش كتابه "نقد العقل العملي" يقول: "إنّ المنفعة الوحيدة لفلسفة العقل الخالص هي محض سلبية، وفضلها أنّها تجعلنا نتدارك الأخطاء فقط"[4]؛ "لكن العقل الخالص هو عقل عملي ويُعطي الانسان قانوناً كلّياً نسمّيه قانون الأخلاق"[5]. أمّا كيف يمكن للعقل الخالص أن يكون عمليّاً، فهذا ما يعجز كل عقل انساني عن تفسيره[6].

-II-

بعد هذا التوضيح السّريع لعلاقة العقل مع ذاته سنحاول عرض فلسفة كنط الأخلاقيّة. ففي كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" يطرح كنط السّؤال التالي: "لماذا يجد الإنسان مصلحة في القانون الأخلاقي؟ وللإجابة عنه يبدأ بتحليل أفهوم الإرادة الخيّرة "Bonne volonté"، ثمّ ينتقل إلى صياغة قواعد أو مبادئ الأخلاق لينتهي عند أفهوم الحريّة والاستقلاليّة "Liberté Antonomie".

يبدأ كنط كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" بطرح الضرورة القصوى لبناء فلسفة أخلاقيّة خالصة ومطهرة من كل ما يعود إلى علم النّفس والانتروبولوجيا[7]، ولهذا السبب يعود إلى الوعي المشترك والعادي ليسأله حول موضوع الأخلاق، فيجد أنّ هذا الوعي المشترك يعتبر الإرادة الخيرة الشيء الوحيد الذي هو أخلاقيّاً خير بذاته، وانّ هذه الإرادة لا يحكم عليها من خلال نجاحاته، بل فقط من خلال نيتها ومسعاها. والذي يجعل من إرادةٍ ما إرادةً خيّرة هو أفهوم الواجب، فتصبح الإرادة الخيّرة هي التي تفعل إقراراً للواجب وليس وفقاً له فقط. "لأنّ القيمة الأخلاقيّة للفعل اقراراً بالواجب ليست في الهدف الذي يتوصّل إليه في الشعار الذي يقرّره. وهذا الشعار لا يتعلّق بواقع موضوع الفعل بل يتعلّق فقط بمبدأ الإرادة الذي لا

يخضع لأي موضوع من موضوعات الميل (penchant)[8]". من هنا يصبح "الواجب ضرورة القيام بالفعل احتراماً للقانون"[9]. وما يشكّل الارادة الخيّرة هو أساساً خضوعها للواجب وليس تعارضها مع الميل. ولا يقصد كنط هنا أنّ الميول عند الانسان هي كلّها سيّئة ولكنّه يرفض أن تشكّل هذه الميول شعارات الارادة ومبدأ الأخلاق. فهو لا يستبعد من الأخلاق الفعل الذي يساعد في إنجازه ميل ما ولكنّه يرفض الفعل القائم فقط على الميل، لأنّ الإرادة الخيّرة هي التي تطيع الواجب مهما كان الميل.

وهنا يميّز كنط بين أفهومين هما: الدافع والحافز (mobil et motif). الحافز هو سبب محدّد، بينما الواقع هو شعور ميلي. والحافز الأخلاقي للإرادة الخيرة هو طاعة الواجب بدافع من الواجب. فما هو هذا الحافز الأخلاقي؟ "إنّه شعور أصلي متولّد من تصوّرنا للقانون فقط ومرتبط به وحده وليس له موضوع سواه. هذا الشّعور يسمّيه كنط الاحترام "Le respect" [10]. وهذا ما يقوله كنط في "نقد العقل العملي": "إنّ احترام القانون الأخلاقي هو شعور ينتجه مبدأ ذهني، وهذا الشّعور هو الوحيد الذي نعرفه قبليّاً ونستطيع أن ندرك ضرورته... إنّ احترام القانون الأخلاقي هو الدافع الأخلاقي الوحيد... وهو يعني وعينا لخضوع الإرادة الحر للقانون مع إكراه محتّم لكل ميولنا يقوم به العقل فقط"[11].

وللإحترام وجهان، وجه سلبي يحفز فينا الفرد الحسي وآخر إيجابي يرفع فينا الشخص العاقل، فهو "يجمع بين إرادتنا الزّمنيّة الخاضعة لحسيّتنا وارادتنا اللاّزمنيّة التي تؤسّس شخصيّتنا"[12]. فهو إذن لا يؤسّس الأخلاق بل يشكّل الدّافع الذاتي لها. من هنا فالإرادة الخيّرة هي التي تُحدَّد موضوعيّاً بالقانون الأخلاقي وذاتياً بالاحترام. والوعي المشترك يدرك أنّ الفعل الخيّر أخلاقيّاً، هو الفعل الذي تريده إرادة خيّرة والذي يقوم به الإنسان انطلاقاً من احترامه للقانون. والإرادة الخيّرة تفعل تبعاً بمسلمات يمكنها أن تكون كلية، وهي موجودة عند كل كائن عاقل. ولكن هذا الوعي المشترك الذي يميّز بدون عناء بين الخير والشرّ هو "بحاجة إلى العلم ليس ليستخرج منه بعض النّصائح ولكن لكي يؤمن لتصرفاته وأحكامه النفاذ والديمومة[13]. ومن هنا ضرورة الانتقال من الوعي المشترك إلى ميتافيزيقا الأخلاق من الوعي المشترك لأنّها موجودة

ضمنيّاً فيه. وهذا يعني أنّه يجب تأسيس الأخلاق أوّلاً على ميتافيزيقا وبعد تثبيتها بشكلٍ جامد جعلها سهلة البلوغ بواسطة التعميم "Vulgarisation" [14]. فكيف يتم ذلك؟

إنّ الوعي المشترك الذي يدرك ويعيش التعارض بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، يعني أنّ القانون الأخلاقي هو قبلي (a Priori) أي أنّه موجود منطقيّاً قبل التجربة وهو الذي يحاكمها. من هنا فإنّ القانون الأخلاقي هو قانون عقلي قبلي يصلح لكل الكائنات العاقلة، وبالتالي للإنسان لأنّه عاقل. "كل شيء في الطبيعة، يقول كنط، يعمل تبعاً لقوانين، ووحده الانسان يعمل بواسطة مبادئ، وهذا يعني بدوره أنّه يملك إرادة. ولأنّ العقل لازم لاستمداد الأفعال من القوانين فالإرادة ليست إلاّ عقلاً عمليّاً.. فهي الملكة التي تختار ما يراه العقل، وبمعزل عن الميول، عمليّاً ضروريّاً يعني خيراً"[15] . فإذا افترضنا كائناً عاقلاً كليّاً بحيث إنّ عقله يحدد وحده ومباشرة إرادته، فإنّ إرادة هذا الكائن لا تختار أبداً إلاّ ما يراه العقل عمليّاً ضروريّاً. ففي كائن كهذا تتوافق الارادة قطعاً مع موضوعية القانون العقلي الكلي. ولكن عند الانسان الذي هو كائن يتحدد بإحساسه وبعقله، يصبح القانون الأخلاقي توصية آتية من العقل الترنسندالي (المتعالي) الكلي. و"صياغة هذه التوصية (commandement) تُسمّى أمراً[16]. وهذا الأمر يعبّر عنه بكلمة واجب (devoir)، وهو يصاغ بطريقتين: إمّا أن يكون أمراً قاطعاً (impératif catégorique) أو يكون أمراً شرطيّاً (impératif hypothétique)؛ ووحده الأمر القاطع يعبّر عن ذاته كقانون عملي، بينما الأوامر الأخرى يمكن تسميتها مبادئ للإرادة فقط. "فالأمر القاطع هو إذن قضية عملية تأليفية قبلية بينما الأوامر الأخرى هي قضايا تحليليّة"[17]. ولهذا السّبب فهو واحد ويصاغ على الشكل التالي: "لا تفعل الفعل إلاّ بما يتفق مع المسلمة التي تمكنّك في الوقت نفسه من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عامّاً[18]. إنّ الأمر القاطع هو توصية العقل المطلقة وهو بالتالي كلي. وهذه الصياغة للأمر القاطع هي صوريّة ولا تحتوي على أي شيء مادي، وهي المبدأ الصوري لكل الواجبات لأنّها تسمح باستنتاج كل المسلمات التي منها تنطلق أفعالنا لكي تكون أخلاقيّة.

إنّ هذه الصياغة للأمر القاطع هي الصياغة الأساسيّة أي الصياغة الأم التي ينتج عنها صياغات أخرى مشتقّة، وهي ثلاث. الصياغة الأولى المشتقّة تطال الطّبيعة بمعناها الأشمل، يعني "وجود الأشياء

بصفته محدّداً بقوانين كليّة[19] " وتصاغ على الشكل التالي: "إفعل كما لو كان على شعار فعلك أن يرتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام[20]". وهنا يتوجّه المبدأ الكلّي نحو مادّة ما، أي الطبيعة التي هي سيستام موضوعات تتحكّم بها قوانين كليّة ضروريّة. وعلى الواجب أن يكون بالنسبة للفعل ضرورة عملية غير مشروطة، إذن "عليه أن يتوجّه إلى كل الكائنات العاقلة، ومن هنا فهو أيضاً قانون لكلّ إرادة إنسانيّة، فتصبح الإرادة هكذا ملكة تصمّم من تلقاء ذاتها للفعل وفقاً لتمثلها بعض القوانين[21]". ولكنّ الإنسان وكل كائن عاقل هو غاية بحدّ ذاته، وليس فقط وسيلة تتحكّم به الإرادة كما تشاء. ولهذا السبب تصبح الصياغة الثانية المشتقة كما يلي: "إفعل الفعل بحيث تعامل الانسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً، وفي الوقت نفسه، غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرّد وسيلة[22] ".

أمّا الصياغة الثالثة فتقوم على أفهوم الاستقلالية التي هي مبدأ كرامة الطبيعة الانسانية وكل طبيعة عاقلة. يقول كنط: "إنّ مبدأ كل نشريع عملي يكمن موضوعيّاً في القاعدة وفي صورة الكلية التي تمكّنها (أي القاعدة) من أن تكون قانوناً، وذاتيّاً يكمن في الغاية. ولكن موضوع كل الغايات هو الكائن العاقل كغاية في ذاته. من هنا ينتج المبدأ الثالث للإرادة كشرط مطلق لانسجامها مع العقل الكلّي؛ يعني فكرة إرادة كل كائن عاقل متمثلة كإرادة تسن تشريعاً كليّاً[23]. من هنا يفهم أنّ الإرادة تخضع للقانون، لأنّها هي التي تضعه. وهذا هو مبدأ الاستقلالية الذي يصاغ على الشكل التالي: "إفعل" يفعل بشكل تعد الإرادة نفسها في الوقت نفسه واضعة تشريع كلّي عام تخضع هي له".

هذه الصياغة تعبر عن الاستقلاليّة (autonomie) كمبدأ أساسي للأخلاق. إنّ إرادة كائن عاقل، وبصفته عاقلاً، هي إرادة مستقلة. أمّا بالنسبة للإنسان الذي هو في الوقت نفسه كائن عاقل وحسي فإنّ الأمر يختلف. فبصفته كائناً حسّيّاً عليه أن يخضع للقانون الآخر؛ وهو في ذلك تابع، ولكن بصفته كائناً عاقلاً فهو نفسه واضع القانون وهو عضو في القوة التشريعيّة التي هي العقل، وهو من هذه الناحية مستقل. وهكذا عندما تخضع إرادة الإنسان لأمر العقل فهي تخضع لذاتها. وما معنى الاستقلالية إلاّ تثبيت عقلانية القانون الذي هو من صنع العقل. والإرادة ليست مستقلة إلاّ لأنّها عاقلة. من هذا المبدأ يستخرج كنط فكرة متضمنة فيه وهي ما يسمّيه مملكة الغايات فماذا يعني ذلك؟

إنّ مملكة الغايات على الصّعيد الترنسندالي (المتعالي) هي كمملكة الطبيعة على الصّعيد الظواهري، وهي مسيرة بالقانون الأخلاقي، قانون العقل. إنّها مملكة الكائنات التي هي غايات بذاتها، يعني كائنات عاقلة محرّرة من الطبيعة. وهنا يدخل كنط أفهوم الكرامة (dignité) فهو يقول: "إنّ الأخلاق هي الشرط الوحيد الذي يجعل من الكائن العاقل غاية في ذاته... وحدها الأخلاق والإنسانية لأنّها قادرة أن تكون أخلاقية لها كرامة"[24]. وهذه الكرامة التي يتميّز بها الإنسان من سائر الكائنات الطبيعية هي التي تفرض عليه أن يعد مسلماته على الدوام، من وجهة نظره هو، التي هي في الوقت نفسه وجهة نظر كل كائن عاقل، بوصفه كائناً مشرّعاً. (وهذا هو السّبب أيضاً في تسمية مثل هذه الكائنات أشخاصاً) وبهذا يمكن قيام عالم معقول (monde intelligible)، وإيجاد مملكة الغايات وذلك عن طريق التشريع النابع عن جميع الأشخاص بوصفهم أعضاء فيها. ينتج عن ذلك أن على كل إنسان أن يفعل دائماً بحسب مسلمات تعتبره غاية في ذاته وتعتبر كل كائن عاقل سواه غاية أيضاً. إنّ هذا الاعتبار هو الذي يجعل من المنظومة الانسانية مملكة الغايات وبالتالي مملكة الكرامة.

لقد طرح كنط في البداية أفهوم الأمر القاطع، ولكنّه لم يبيّن لنا إمكانية وضرورة هذا الأمر الذي هو قضيّة توليفيّة قبلية. وهذه المسألة هي موضوع القسم الثالث من "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" القائم على نقد العقل العملي الخالص. وهنا ينبغي أن نعرف ما هو أفهوم الترنسندالي (المتعالي) القبلي الذي يفسّر التوليف القبلي بين الإرادة والقانون الأخلاقي، أو الذي يربط توليفيّاً وقبليّاً بين الإرادة والعقل. هذا الأفهوم هو أفهوم الحريّة. يقول كنط: "الإرادة هي نوع من السببية عند الكائنات الحيّة العاقلة. والحريّة هي الخاصيّة التي تمكّن هذه السّببية من أن تفعل باستقلال عن الأسباب الخارجيّة التي تحدّدها"[25]؛ ولكن هذه الحرية هي سببية تفعل بحسب قوانين من نوع خاص. فما هي هذه الحريّة؟ إنّها خاصيّة الإرادة التي هي قانون ذاتها "لأنّ إرادة حرة وإرادة خاضعة للقوانين الأخلاقية هما شيء واحد". وهنا يجب أن نبرهن أنّ الحريّة هي خاصيّة الإرادة عند كل كائن عاقل، فتصبح مفتاحاً لفهم الاستقلاليّة والأمر القاطع معاً. يجب أن نفترض أنّ الحريّة هي خاصيّة كل كائن عاقل ذي إرادة، والحريّة لا تحمل على إرادة الانسان إلاّ لأنّه كائن عاقل يتبع القوانين الأخلاقية. وهنا يميّز كنط بين عالمين ينتمي إليهما الإنسان: العالم المعقول والعالم المحسوس. فهو يقول: "عندما نعتبر ذواتنا أحراراً ننتقل إلى العالم المعقول كأعضاء فيه ونقر باستقلاليّة الإرادة وبالأخلاق التي هي نتيجتها. ولكن حيث نتمثل ذواتنا خاضعين للواجب فنعتبر أنّنا ننتمي إلى العالم المحسوس والعالم

المعقول في الوقت نفسه"[26]. والأمر القاطع صيغة الواجب، وهو توصية مطلقة من العقل الترنسندالي (المتعالي)؛ وهذا يعني أن الأمر القاطع يفترض بالضرورة عدم استيعاب الانسان داخل حتمية الطبيعة، وهنا تكمن فكرة الحريّة. وبالتالي فمن يملك فكرة الحريّة فهو كائن حر، لأنّ الكائن غير الحر لا يمكن أن تكون لديه فكرة الحريّة وغير ممكن في حال عدم وجودها. و"الحرية هي فقط فكرة في العقل حقيقتها الموضوعية مشكوك فيها"[27]. ولكنّها أكثر من مجرّد افتراض وقيمتها هي في كونها "فرضية ضروريّة في عقل كائن يعي ارادته كملكة مختلفة عن ملكة الرغبة"[28].

أمّا عن السّؤال المطروح سابقاً حول إمكانيّة الأمر القاطع، يقول كنط بأن افتراض الحرية وضرورتها، هما الجواب، وهذا أمر كافٍ لنشاط العقل العملي لكي يقتنع أن العقل الإنساني عاجز عن شرح تحوّل العقل النظري إلى عقل عملي، وهنا يقول كنط: "لدي فكرة عن إمكانية الحرية ولكن لا أملك معرفة بذلك[29]". فالإنسان، وإن كان من الناحية الحسيّة جزءاً من الطبيعة، فهو بصفته عاقلاً وبصفته ذاتاً ترنسنداليا (متعالياً) يخرج عن الطبيعة ولا يخضع لسببيتها. والعلم يترك المجال مفتوحاً أمام الحريّة ولا يوجد تناقض بين حتمية الطبيعة الظواهرية والحرية الترنسندالية (المتعالية) للإرادة، لأن كل واحدة منهما تخصّ مستوى معيناً في الإنسان. إذاً، فهو مفهوم أن لا تكون الحريّة مفهومة من عقلنا: "إنّنا لا نفهم الضرورة العلمية غير المشروطة للأمر القاطع، ولكننا نفهم عدم فهمنا لها، وهذا كل ما نستطيع طلبه عقلياً من فلسفة تحاول أن تطال في مبادئها حدود العقل الإنساني[30]. وأفهوم الحرية ليس بالنهاية إلاّ أفهوماً ناظماً (regulateur) في العقل[31].

ونظرية كنط في الأخلاق لا تكتمل إلاّ بالإجابة عن السّؤال الثالث، وهو التالي: بماذا يسمح لي أن آمل؟ وهو سؤال نظري وعملي في الوقت نفسه، ويصاغ بشكلٍ كامل كما يلي. إذا فعلت ما يجب علي أن أفعل، فبماذا يسمح لي أن آمل؟ هنا يدخل كنط أفهوم السعادة التي هي بحسب نظريته الأخلاقية نتيجة وليست هدفاً للفعل. ويشرح ذلك بالمقارنة مع ما هو قائم في الطبيعة يعني: "أن كل أمل يتوق إلى السّعادة هو بالنسبة للناحية العملية والقانون الأخلاقي، كما هو العلم والقانون الطبيعي بالنسبة للمعرفة النظرية للأشياء[32]". إن العلم يقول بأن شيئاً ما يحصل، لأن هناك سبباً لذلك. وفي الأخلاق نستطيع القول بأن شيئاً ما

موجود لأنّ شيئاً ما يجب أن يحصل. يعني أنّه يحق للإنسان بأن يأمل بالسعادة التي يستحقها من خلال سلوكه، وذلك كنتيجة لقيامه بتطبيق القانون الأخلاقي. فهناك إذن ربط أفهومين: أفهوم السّعادة وأفهوم الفضيلة (vertu)، ولكن كيف يتم هذا الربط؟

لشرح هذا الربط يبدأ كنط بتفسير أفهوم "الخير المطلق" (Le souverain bien)، حيث يجد أن كلمة مطلق هنا تعني شيئين: إنّها تعني أوّلاً الكامل الذي لا ينقصه شيء، وثانياً تعني الأوّل. فبالمعنى الثاني هي شرط نفسها، وبالمعنى الأوّل هي كل لا تشكّل بذاتها جزءاً من شيء أكبر منها من النوع نفسه. ففي المعنى الثاني تشكل الفضيلة شرطها المطلق، ولكن الفضيلة التي تجعلنا نستحق السّعادة لا تعني الخير المطلق بمعناه الأوّل، أي الخير الكامل الكلي. ولذلك عليها أن ترافق بالسعادة كما يتصورها العقل الخالص، وليس كما يتصورها الفرد الخاص الخاضع لقوانين الطبيعة والقوانين الأخلاقية في الوقت نفسه. ينتج عن ذلك أن أفهوم الخير المطلق هو أفهوم مزدوج: فمن جهة هو كمال الأخلاق، أي قدسية الارادة الخالصة (pure)، ومن جهة ثانية هو السّعادة التي هي نتيجة قدسيّة الارادة؛ وهنا يقول كنط: "ككل ثنائية، فإنّ ثنائية الميل الطبيعي والارادة الخالصة يجب أن تجد مبدأ لتوحدها. هذا المبدأ هو فكرة شمولية موضوع العقل العملي، يعني الخير المطلق[33]".

من هذا التفسير لمفهوم الخير المطلق، يستنتج كنط ثلاث مصادرات (Postulat) في العقل العملي هي: خلود النفس، وجود الله، وحرية الإرادة. فخلود النفس، الذي لا يقر به العقل الخالص مع أنّه لا ينفيه، يعني أنّ إرادة الإنسان، أي إرادة الكائن العاقل في العالم المحسوس، لا تستطيع أن تتطابق بشكل كامل مع القانون الأخلاقي الكلي. وهذا يعني أنّ الأخلاق لا تتمّ إلاّ بتطوّر لا متناه، حيث هو بدوره يفترض ضرورة شخصيّة مستمرة ومثابرة بشكلٍ لا متناه، وهذا يعني ضرورة خلود النفس كمصادرة من مصادرات العقل العملي. أما وجود الله فيبرهن عليه بضرورة الترابط التوليفي القبلي بين قدسية الإرادة والسّعادة. إنّ هذا الترابط الضروري يتطلّب علة (cause) مطلقة متعالية، علة مطابقة للنية الأخلاقية تكون كلية العلم والقدرة وصانعة الطبيعة، يعني تكون الله. ويرى كنط أن وجود الله وخلود النفس هما فرضيتان مسموح بها بالنسبة للفلسفة النظرية، ولكنهما فرضيتان ضروريتان بالنسبة للفلسفة العملية، وهما بالتالي لا يشكّلان موضوعاً للعلم بل موضوعاً للإيمان العقلي (Foi rationnellé). ودور هذا الإيمان لا يقل عن دور العلم بل يفوقه، لأنّه يمنحنا السعادة. ويوضح كنط أنّ وجود الله وخلود النفس وحريّة الإرادة، إذا كانت كلها واضحة للفهم، فهذا يلغي أهمية الإرادة الخيرة ويجعلها لا تستحق السعادة.

وهنا نخلص مع/ الكيه/ (Alquie) بالقول: "إن فهم الحرية بشكل التوليف بين القانون الأخلاقي والارادة، وأفهوم الاحترام يشكل التوليف بين القانون الأخلاقي والناحية الحسيّة، وأخيراً أفهوم الخير المطلق يشكل التوليف بين العقل العملي والعقل النظري الخالص[34]". وبواسطة هذا الأفهوم الأخير، الخير المطلق، ننتقل من الأخلاق إلى الدين، وهذا ما يقوله كنط: "الأخلاق تؤدّي حقّاً إلى الدين، وذلك بسبب توسّعها إلى فكرة تشريع كلّي القدرة وخارج عن الإنسان وارادته، تحمل غاية رفيعة (خلق العالم)[35].

هل يفهم من القول الأخير لكنط إنّ الدّين ليس إلاّ توسيعاً للأخلاق فقط؟ لقد رأينا أن دراسة الأخلاق أدّت بكنط إلى استنتاج ضرورة وجود الله وخلود النّفس وحريّة الإرادة. وهذه الضرورات/ المصادرات هي الركائز الأساسية في الدين، وهذا يعني أنّ الدّين قائم على الأخلاق وليس العكس. وهذا ما يقوله كنط: "الأساسي هو أن هذه الفكرة (فكرة الله الدين هو خير مطلق) تستنتج من الأخلاق وليست هي أساس الأخلاق[36] ".

والأخلاق ليست بحاجة للدين ولكنّها تكتفي بذاتها بفضل العقل العملي. ولكن ما هو الدّين، وكيف عالج كنط هذه المسألة بعد أن بنى ميتافيزيقا الأخلاق؟

يبدأ كنط في كتابه "الدين في حدود العقل" بتقسيم الاستعدادات "Dispositions" عند الإنسان إلى ثلاثة. استعداد للحيوانية، بصفة الانسان كائناً حيّاً؛ واستعداد للإنسانية بصفته كائناً حيّاً عاقلاً؛ والاستعداد الأخير هو "الذي يجعل الشخصية قادرة على الشعور بالاحترام للقانون الأخلاقي، بصفته دافعاً كافياً للحريّة[37]". وهذه الاستعدادات في الإنسان أصلية لأنّها جزء ضروري من إمكانيّات هذا الكائن. من هنا يصبح الميل استعداداً للرغبة بالمتعة، التي تصبح عادة (habitude)، بعد أن يكون الإنسان جرّبها. وطبيعة الانسان تملك هذا الميل الذي هو ميل للشّرّ، وهذا يعود إمّا إلى ضعف الطّبيعة الإنسانيّة أو إلى عدم طهارتها وإمّا إلى كونها شريرة في الأساس. والميل هذا للشّرّ لا ينسب إلاّ إلى الحريّة، "لأن لا شيء يعتبر سيّئاً أخلاقيّاً إلاّ ما يعود إلى فعلنا الخاص[38]". فأين إذاً يمكن أن نجد أساس هذا الميل عند الانسان؟ هذا الأساس لا يوجد في الناحية الحسّيّة، لأنّه إن وجد فيها وكان هو الحافز للفعل، ألغى دور الدوافع النابعة من الحريّة وحوّل الإنسان إلى مجرّد حيوان؛ وبالمقابل، إن أساس هذا الميل لا يوجد في الإرادة، لأنّه إن وجد

فيها حوَّل الانسان إلى كائن شيطاني (Diabolique). والانسان بنظر كنط ليس هذا ولا ذاك، ولهذا السّبب يجب البحث عن الميل إلى الشّرّ عند هذا الإنسان في العلاقة القبلية بين "حرية الاختبار والقانون الأخلاقي كدافع"[39]. لأن "الفرق بين الانسان الخيّر والانسان الشّرير لا يوجد في اختلاف الحوافز التي يقبلها في مسلماته (أي مادة المسلمة)، ولكنّه يوجد بالضرورة في علاقة التبعية بين هذه الحوافز (يعني صورتها)؛ وكل المشكلة تقوم على معرفة أي من المادة والصّورة يشكّل شرط الآخر[40]". يعني هل أنّ القانون الأخلاقي هو شرط الفعل، أو أن قانون حب الذات هو هذا الشّرط.

إذن فالميل للشر عند الإنسان لا يُحدَّد زمانيّاً بل عقلانياً، وهنا يحاول كنط أن يفسر ما ورد في "الكتاب المقدّس" حول أصل الشر عند الإنسان. ففي هذه القصّة يبدو الميل للشرّ في الجنس البشري، وكأنّه هو الأوّل، بينما هو بالفعل ليس كذلك، لأنّ "انتهاك القانون الأخلاقي الذي تم عند الانسان الأوّل هو "سقوط" (chute)؛ بينما نتمثله نحن وكأنه ناتج عن السّوء المركوز في طبيعتنا[41]". وهذا السقوط الذي قام به الإنسان الأوّل ناتج عن إغراء قام به كائن شرير متمثل بالأفعى، وهذا الكائن الشرير هو خارجي وليس من طبيعة الانسان نفسه. وإذا حاولنا أن نبحث، عن أصل هذا الميل للشرّ بطريقة عقلانية، أي إذا حاولنا أن نعرف لماذا يسقط الانسان في تجربة الاغراء، فلا نستطيع أن نجد أي سبب مفهوم لذلك. ولكن قصة "التوراة"، حين أظهرت أن أصل الشر هو سقوط، فهذا يعني أنّها أفسحت المجال أمام إمكانية عودة الفرد إلى مفهوم الخير وممارسته. وهذه الامكانية، كما يقول كنط، موجودة فينا "لأن استرجاع استعدادنا للخير ليس عملية الحصول مجدّداً على الدّافع للخير الذي فقدناه، لأن هذا الدافع القائم على احترام القانون الأخلاقي لم نفقده يوماً، ولو حصل ذلك لما استطعنا استرجاعه[42]". وهذا الاسترجاع لا يتم بعملية إصلاحية بطيئة، بل يتم بواسطة ثورة في نية (intention) الانسان. حين يقرّر الانسان أن شعار أفعاله هو القوانين الأخلاقية بدل حوافز حب الذات، يكون بذلك قد انتقل مباشرة من سقوطه في الشر إلى مبدأ الخير الذي لا يصبح خيراً بالفعل إلاّ في ممارسة عملية تترجم هذه النية في استمرارها.

بعد هذا التوضيح لمفهوم الشر، يعود كنط إلى مفهوم الدين، فيرى أنّ الدّين نوعان: واحد قائم على البحث عن النعمة (grace)، وهو دين العبادة (adoration)؛ وآخر هو الدين الأخلاقي، أي دين السلوك الحسن الخيّر. من خلال هذا التّقسيم لمفهوم الدين تبيّن لكنط أنّ الدّين المسيحي هو وحده دين أخلاقي، لأنّه

قائم على المبدأ القائل بأن على الانسان أن يحاول قدر استطاعته، في سبيل أن يصبح أفضل، بدون أن ينتظر حلول النعمة عليه من الخارج أو من السّماء أو من الله.. بهذا المعنى يصبح الدين المسيحي ديناً طبيعيّاً، الدّين الوحيد الذي يعترف به كنط، وذلك لأنّه يتوافق مع الأخلاق. ولكن الواجب الذي هو توصية العقل في الأخلاق يصبح توصية الله في الدّين الطبيعي. فأين إذاً هذا التوافق.

لقد بيَّنَت لنا دراسة الأخلاق عند كنط أنّ التوّصّل إلى فكرة الله هو نتيجة لتحليل معنى الواجب والخير المطلق، بحيث أصبح الله مصادرة من مصادرات فكرة الواجب. فإذا اتبعنا الطريقة المعاكسة واستنتجنا فكرة الواجب من فكرة الله، فهذا يعني أنّ الله هو المشرّع، والقانون الأخلاقي هو نتيجة تشريعاته؛ وفي الحقيقة يقول كنط، هذا التوّجّه يبدِّل نظام الأشياء، لأنّ فكرة الواجب لا تؤسّس على فكرة الله بل العكس هو الصّحيح. ولكن، وبما أنّ الطبيعة الانسانية ضعيفة، لا تقبل بالقانون الأخلاقي المجرّد لكي تتّجه نحو الخير، كان لهذا التبديل، الذي يقوم به الدين، الفضل في إعلاء مفهوم الواجب وذلك بواسطة السلطة الإلهية. وهكذا يصبح الدين هو الأخلاق، ولكنّها أخلاق تعود إلى الله؛ وبالنهاية "الدين والأخلاق هما واحد لا يختلفان إلاّ باختلاف وجهات النظر: وجهة نظر الأخلاق هي الأصحّ، بينما وجهة نظر الدين هي الأبلغ تأثيراً"[43].

وحين يقول كنط إن الدين المسيحي هو الدّين الطّبيعي الوحيد، فهذا يعني أنّ تعاليم هذا الدّين، إذا ما فُهمت على حقيقتها، تتماشى كليّاً مع القوانين الأخلاقية. ولكن إذا كان هذا الدّين هو الدين الطبيعي فماذا تعني ظاهرة "المسيح"؟ لتفسير هذه الظاهرة، يعود كنط إلى مبدأي الخير والشر اللّذين يتجاذبان الانسان للسيطرة عليه. وعلى الانسان لكي يصبح أخلاقيّاً خيّراً أن لا يكتفي بتنمية مبدأ الخير فيه، بل عليه أن يقاوم مبدأ الشر أيضاً؛ وبالتالي فإن أول خير يقوم به الانسان هو الابتعاد عن الشرّ القائم على تحريف المسلمات[44].

ومبدأ الخير يعني مثال الكمال الأخلاقي أو النموذج المثالي للنيّة الأخلاقيّة في كل نقاوتها، و"لكننا لسنا واضعي هذه الفكرة فينا، إنّها موجودة في الإنسان، بدون أن نفهم كيف أنّ الطبيعة الانسانية قادرة على قبولها.. ولهذا السبب من الأفضل عملياً القول إنّها هبطت علينا من السّماء وتجسّدت[45]". وهذا ما يفسّر ظاهرة المسيح، ابن الله، الذي هو الحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة. كيف؟ يقول كنط: "عمليّاً تملك هذه الفكرة حقيقتها في ذاتها، لأنّها موجودة في عقلنا المشرع أخلاقيّاً.. ولسنا بحاجة لمثل مستخرج من التجربة لنجعل

من فكرة إنسان أخلاقيّاً مستحب من الله نموذجاً لنا، لأنّ هذه الفكرة موجودة في عقلنا... من هنا.. "فإنّ التجربة التي تعطي نموذج انسان من هذا النّوع هي ممكنة، لأن على كل إنسان أن يكون هذا النموذج[46]". من هنا، فإن وُجد في التاريخ إنسانٌ من هذا النوع هو "المسيح"، فهذا أمر غير مستغرب. والبحث في أصله الرّوحي أو الفوق الطبيعي لا يقدّم لنا شيئاً من الناحية العملية. فالعقل هو الذي يفسِّر ظاهرة المسيح ابن الله، لأنّه يملك النموذج الأخلاقي الذي يفرض على كل إنسان أن يكون ابن الله، أي أن يحقّق القانون الأخلاقي، وذلك لتحقيق "مملكة الغايات"، حيث إن كل إنسان بقيامه بواجبه تلبية للواجب يعتبر نفسه والآخرين كغايات لا كوسائل. وأخيراً، إنّ ظاهرة المسيح هي ظاهرة طبيعية لأنّها ممكنة عقليّاً.

ولكن سيطرة مبدأ الخير على مبدأ الشّرّ في الانسان، وإن كانت ممكنة فهي ليست سهلة، والانسان في كلّ حياته يحمل وزر مبدأ الشرّ لأنّه الأوّل فينا، ولأن واجبه أن يكون دائماً خيراً، فمن غير الممكن أن يمحى هذا الشّرّ الذي يسمّيه كنط "ديناً"، بدون عقاب "يفرض حتماً في حالة التحول[47]". وفي التحوّل الذي هو قرار ذهني، لا يوجد فعلان أخلاقيان منفصلان بفارق زمني، بل فعل واحد؛ لأن رفض الشر ليس ممكناً إلاّ بفضل النية الخيرة التي هي السّبب في دخولنا عالم الخير. وهذا يعني أنّ التّحوّل المطلوب هو ولادة جديدة للانسان الذي "يصلب" الجسد، أي الذي يلغي الميل للمتعة كشعار لإفعاله. من هنا فإن ظاهرة المسيح وصلبه، وإن تحققت في فترة زمنية محدّدة، فهي قائمة فينا منذ بداية البشرية، وذلك لأنّنا نملك عقلاً عملياً يسنّ القوانين الأخلاقية ويعرفنا على مبدأ الخير. ويستنتج كنط من ذلك أن "الجهد الذي نبذله في البحث في "الكتاب المقدّس" عن معنى يتلاءم مع تعاليم العقل ليس فقط مطلوباً بل هو واجب[48]". وبالتالي، فإن الأعمال الخارقة، أي المعجزات التي تنسب إلى المسيح، ليست مهمّة، إنّها أضافات غير ضروريّة لتأسيس دين أخلاقي.

وإذا كان العقل العملي بواسطة الإرادة الخيّرة قادراً أن يجعل الانسان كائناً خيّراً، فما هي ضرورة وجود الدين وما يصبح معناه؟ يجيب كنط عن هذا السّؤال بالقول التالي: "إنّ سيطرة مبدأ الخير عند الانسان لا تتحقّق إلاّ بإنشاء مجتمع قائم على قوانين الفضيلة.. مجتمع يفرضه العقل على كل الجنس البشري كمهمة وكواجب[49]".. والمجتمع هذا يكون "مجتمعاً أخلاقياً" أو "مجتمعاً مدنيّاً أخلاقيّاً"، وهو يتميّز عن المجتمع السياسي بأنّه يشكّل مثالاً يجمع كل النّاس؛ وذلك لأن الواجب الأخلاقي يخصّ كل الجنس البشري، وهو

بالتالي لا يفرض قوانينه على الناس كما في المجتمع السياسي. وهنا يتحوّل أفهوم المجتمع الأخلاقي إلى أفهوم شعب الله الذي تسيره القوانين الأخلاقيّة الموجودة عنده كل فرد.

من هذا الباب يدخل كنط أفهوم الكنيسة، لكي يوضحه ويعطيه معناه الحقيقي، وهو يقول: "إنّ مجتمعاً أخلاقيّاً يقوم على شريعة الله الأخلاقية هو كنيسة غير مرئية (invisible)، لأنّها غير حاصلة في التجربة، ولأنّها فقط فكرة اتحاد كل الناس الصّالحين تحت حكم كلّي آلهي أخلاقي. فهي نموذج مثالي إذاً لكلّ اتّحاد فعلي يتّفق الناس على انشائه[50]". وهذا الاتحاد العيني، هو الكنيسة المرئية التي عليها أن تخضع لشروط عدّة كي تتحقق، وهذه الشّروط هي: الكلية، يعني لا انقسام في الكنيسة إلى طوائف ومذاهب، الطّهارة يعني أن تعمل فقط بدوافع أخلاقية، خضوع العلاقات فيها إلى مبدأ الحرية، وأخيراً دوامية بنيتها.

ولكن دستور الكنيسة يؤسس دائماً على اعتقاد تاريخي موحى به، نسمّيه الإيمان الكنسي الذي تشكّل قاعدته الفضلى الكتب المقدّسة. وهنا يتدخّل كنط ليميّز بين الايمان الكنسي والايمان الديني، حيث إن هذا الأخير هو وحده القادر على أن يؤسّس كنيسة كليّة لأنّه إيمان عقلي يمكن أن يقتنع به كلّ النّاس. و"لأن التّشريع الذي يريده الله لا يمكنه أن يكون إلاّ أخلاقيّاً[51]" لهذا السّبب لا يوجد إلاّ دين واحد صحيح، بينما أشكال مختلفة للاعتقاد، لا يمكن توحيدها إلاّ بتحويلها إلى ايمان ديني، يعني إلى إيمان أخلاقي قائم على قدرة العقل، من هنا "ضرورة تحليل الوحي، أي تفسيره بشكل يجعله يتوافق مع القواعد العملية العامة للدّين القائم على العقل[52]". وهذا يعني أن يتحوّل الإيمان الكنسي من إيمان تاريخي إلى إيمان دين صافٍ، مؤسّس على العقل فقط، والذي يميّز الكنيسة الحقيقية.

ولهذا السّبب، على الكنيسة المرئيّة أن تكون مناضلة لكي تصبح منتصرة بإحلالها التدريجي لسلطات مبدأ الخير على الأرض. وذلك ممكن، لأن "كل إيمان تاريخي يعي عرضيته.. فهو إذن يملك في ذاته مبدأ تدرّجه المتواصل نحو الإيمان الديني[53]". حيث يصبح إيماناً مقدّساً يحقّق البهجة والسعادة الأبدية.

كيف يتمّ هذا التحوّل التّدريجي واقعياً؟

"إنّ تاريخ هذا التحوّل هو الصراع المستمر بين الإيمان الديني الثقافي والإيمان الديني الأخلاقي"، يعني الصّراع بين تفسيرين للوحي: التفسير القائم على حرفية النّص والتّفسير القائم على العقل. ولهذا

السّبب، فإنّ الدّين اليهودي لم يستطع أن يؤسّس كنيسة، بل أسّس دولة، دستورها لا يقوم على الخصائص التي توجد دستوراً دينيّاً، وذلك للأسباب التّالية:

1- لأنّ كل التّوصيات فيه تتعلّق بالأفعال الخارجية دون أن تطال نية الفعل.
2- لأن نتائج الانحراف عن هذه التوصيات تبقى في هذا العالم.
3- لأنّ اليهوديّة لم تشكّل مرحلة تعتبر شرطاً للكنيسة الكليّة بالرّغم من إيمانها بإله واحد.

هي دين لشعب واحد وليست ديناً لكلّ النّاس، ولهذا السّبب لا تستطيع أن تؤرّخ للكنيسة الكليّة إلاّ مع المسيحيّة، التي "توجّهت لكل الكون وليس لشعب واحد".

يبقى أن كل الأبحاث حول الدين أو في الدين تصطدم بما يسمّى سرّاً أو شيئاً مقدّساً، لا يمكن تعميمه أو تحويله إلى شيء مفهوم من كلّ النّاس. وهنا، يجد كنط أنّ أفهوم الحريّة التي لا يستطيع العقل أن يعرفها، وإن كان يفهمها، هي التي تقودنا إلى الأسرار المقدّسة حين تطبق على الموضوع الأسمى للعقل العملي، يعني تحقيق فكرة غاية الأخلاق، لأنّ "فكرة سلطان أخلاقي يقود الكون هي مهمة عقلنا العملي، الذي لا يهمّه ما هو الله بحدّ ذاته بقدر ما يهمّه ما هو الله بالنسبة لنا نحن الكائنات الأخلاقيّة"[54] . وبواسطة الحريّة التي تجد أنّ الله هو حاجة من حاجات العقل العملي، يصبح الإيمان الديني الكلّي هو الإيمان بإله:

1- خالق الكون، ومن الناحية الأخلاقية، أي مشرع مقدّس.
2- محافظ على الجنس البشري، أي راع أخلاقي.
3- مدبر لقوانينه الخاصة، أي حاكم عادل.

وهذا الدور الثلاثي لله هو ما يسمّى بالأقانيم الثلاثة في الدين المسيحي. "ففي مجتمع أخلاقي، هذه الأقانيم الثلاثة موجودة في كائن واحد هو الله، بينما في مجتمع مدني تتوزّع على ثلاثة أشخاص". وهذا أمر لا يطاله العقل النظري، ولهذا السّبب يعتبر سرّاً، بينما العقل العملي يستطيع أن يفهمه لأنّه من ضروراته. فما هو سرّ على الصّعيد النّظري هو إذاً وحيٌ على الصّعيد العملي. وما أتى في الكتاب المقدّس حول هذا الموضوع هو صحيح، لأنّه يتوافق مع متطلّبات العقل العملي.

يبقى أن نرى كيف نظر كنط إلى ممارسة الدّين، بعد أن حدّد ماهيته وضرورته انطلاقاً من نشاط العقل العملي لأسس الأخلاق عند النّاس. فماذا تعني خدمة الله في الدّين عامّةً؟ يقول كنط: "إنّ الدّين، من الناحية

الذاتية هو معرفة واجباتنا، وكأنّها وصايا إلهيّة. والدّين القائم على الوحي هو الذي يدفعني إلى القيام بواجبي، لأنّه (أي الواجب) توصية من الله؛ بينما الدّين الطبيعي هو الذي يدفعني إلى القيام بالواجب، لأنّه واجب قبل أن أعرف أنّه من وصايا الله. والدّين الأوّل هو دين عالِم (religion savante)، بينما الثاني هو دين طبيعي. والدّين المسيحي هو دين عالِم بالنّسبة لتاريخه ودين طبيعي بالنسبة لأصله"[55]. وهنا يجب التمييز بين الممارسة الحقيقيّة للدّين والممارسة الوهمية له، يحدّدها كنط على الشّكل التالي:

"كل ما يستطيع الانسان فعله خارج السّلوك الخير ليتقرّب من الله، هو مجرّد وهم ديني وعبادة خاطئة لله"[56]؛ فالسّلوك الأوّل قائم على الفضيلة، أي ما يستطيع الانسان فعله، والثاني قائم على التقوى التي تعتبر أن النعمة تأتيها من الخارج. من هنا، فإنّ الكنيسة التي تأمر بسلوك قائم على قواعد قانونية هي ضروريّة مرحليّاً، أن ترتكز على مسلمة استخراج الدين من السّلوك الخيّر، الذي وحده يسمح بتخطّي هذه القواعد. وإذا لم تفعل ذلك، تحول الكهنوت إلى راع لكنيسة قائمة على عبادة صنمية تيمية (fétichiste). إذا وضعت عبادة الله في المستوى الأوّل، وأخضعت لها الفضيلة، يتحوّل موضوع العبادة إلى صنم نريد إرضاءه، لا بالسّلوك الحسن بل بواسطة العبادة؛ ويتحوّل الدّين إلى صنميّة[57] (idolatrie).

وعبادة الله في الدّين تتطلّب ممارسات عدة، إذا ما فهمت على غير ما هي في الحقيقة، فقدت معناها وهدفها. وهذه الممارسة هي في الدين المسيحي لأنّه دين طبيعي:

1- **الصّلاة** التي تعني تثبيت الله فينا. فإذا استعملت كواسطة لنيل النعمة أصبحت تيمية.
2- **زيارة الكنيسة** والتواجد فيها، هي لتوسيع الدّين ونشره. وإذا تحوّلت إلى وسيلة لنيل النعمة أصبحت وهماً.
3- **المعمودية** التي تعني انتقال المفهوم الديني الحقيقي إلى الذرية، وهي تعتبر بمثابة توفير الاستعداد عند الانسان لكي يكون ديّنًا، وليست وسيلة لنيل النعمة، لأنّها في كونها وسيلة تصبح خرافة.
4- أخيراً **المناولة** التي تعني المحافظة على هذا المجتمع الأخلاقي حيث تسود المساواة. وإن فقدت هذا المعنى تحولت إلى دوغما أو إلى وهم ديني.

ويخلص كنط إلى القول: "إذا تخطينا ما هو ممكن بالنسبة لنا، يعني حدود عقلنا فيما يتعلّق بالأمور فوق الطبيعية، ينتج ثلاثة أنواع من الاعتقادات الخاطئة الوهمية:

- الاعتقاد بالمعجزات
- الاعتقاد بالأسرار
- الاعتقاد بوسائل النعمة[58]

* * *

نستخلص ممّا تقدّم، أن علاقة الدّين بالأخلاق عند كنط هي كعلاقة الأثر بالسبب. يعني أن الأخلاق ليست بحاجة للدّين، وهذا ما يقوله صراحة كنط. والفرد الذي يتبع القانون الأخلاقي لا يحتاج إلى الدين، كي يكون ما يجب عليه أن يكون ككائن عاقل. وما قيل عن كنط في أن بحثه في الدين هو محاولة لتبرير الدين المسيحي، وذلك لأنّ كنط تأثّر بتعاليم والدته الدينيّة أو أنّه تأثّر بتعاليم /سبينز/ التقوية. إنّ ما قيل فيه حول هذا الموضوع ليس صحيحاً بنظري، لأنّ بحث كنط في الدّين وتناوله الدين المسيحي بالذات، كان من باب ما يجب أن يكون وليس من باب ما هو قائم، لأنّه دافع عمّا يجب أن يكون الدّين المسيحي وليس عمّا هو في الواقع. وأظن أن ما دفع كنط لتناول الدين المسيحي هو إمكانيّة تحويل هذا الدّين إلى نظريّة الأخلاقيّة، هذا من جهة؛ ومن جهة ثانية، تناوله لأنّه أسّس كنيسة أي القاعدة الاجتماعية التي تجعل القانون الأخلاقي يعمّ كلّ النّاس. فعلى صعيد الفرد لا قيمة للمؤسّسة، دورها فقط في تعميم ما يجب أن يكون، واعطائه شكلاً واقعيّاً معيّناً لخلق مجتمع يسوده القانون الأخلاقي. من هنا يتبيّن لي أن بحث كنط في الدّين، ليس إلاّ تمريناً عمليّاً حاول فيه كنط تطبيق نظريته في الأخلاق. وهو من هذه الناحية الشق التطبيقي للنظريّة، وليس بحثاً نظريّاً قائماً بذاته. فحين ننتهي من قراءة كتابات كنط في الدين، يتبيّن لنا أنّه لم يغيّر شيئاً ولم يضف شيئاً أساسيّاً على كتاباته في الأخلاق، وفي الفلسفة العملية عامة؛ فقط ينتقل من أفهوم الفرد إلى أفهوم الجماعة، ومن هنا نفهم إصراره على تفسير كل ما ورد في الكتب المقدّسة بشكل يتوافق مع العقل العملي، أي مع الأخلاق كما حدّدها هو: والدّين بالنّهاية هو تحقيق أحد الأفاهيم التي عالجها كنط في موضوع الأخلاق، أي أفهوم مملكة الغايات التي تأخذ في الدين اسم مملكة الله.

ونستطيع القول في النهاية إنّ الأساس عند كنط هو الانسان، ككائن عاقل، أي يملك عقلاً نظريّاً وعمليّاً في الوقت نفسه، وبالتالي- وكنتيجة لذلك- فالانسان هو كائن ذو أخلاق، لأنّ عقله يميّز بين الخير والشرّ ويفرض الواجب، وما الدين بالنهاية وإذا ما فُهم لمؤسسة تجمع كل الأفراد. من هنا يصبح الدين ضرورة، لأنّ الانسان لا يعيش كفرد بل داخل مجموعة.

ملاحظة أخيرة:

إن ما يميّز فكر كنط هو أنّه لا يحتوي على تفاصيل، فهي فيه مفاصل لا يمكن إهمالها لأنّها ليست إضافات بل من صلب حركة الفكر عنده. من هنا ضرورة قراءة كنط وليس الاكتفاء بما قيل أو يقال فيه أو عنه.

د. إلهام منصور

الجامعة اللّبنانيّة

الهوامش والمراجع:

1- مقدّمة نقض العقل العملي، كنط؛ فردينان أكليه، ص ٧.
2- نقض العقل العملي كنط، ص ١٢٩.
3- نقض العقل العملي كنط، ص ١٣٠- ١٣١.
4- نقض العقل العملي كنط، ص ١٨١.
5- نقض العقل العملي كنط، ص ٣١.
6- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ١٤٧.
7- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ٤٧.
8- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ٦١.
9- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ٦٦.
10- الأخلاق عند كنط، فيالاتو.
11- نقض العقل العملي كنط، ص ٧٧ و٨٧ و٨٤.
12- مقدمة نقض العقل العملي، الكيه، ص ٢٧.
13- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، كنط، ص ٨٠.
14- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، كنط، ص ٧٩.
15- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، كنط، ص ٨٣.
16- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ٨٥.
17- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ٩٣.
18- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ٩٤.
19- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ٩٥.
20- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ٩٥.
21- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ١٠٣.
22- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ١٠٥.
23- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ١٠٨.
24- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ١١٣.
25- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ١٢٧.

26- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ١٣٦.
27- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ١٣٨.
28- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ١٤٤.
29- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كنط، ص ١٤٧.
30- المرجع السابق، ص ١٤٩.
31- نقض العقل العملي كنط، ص ٤٩.
32- الفلسفة العملية عند كنط- داليوس، ص ٧٣.
33- الفلسفة العملية عند كنط- داليوس، ص ٣٧٠.
34- مقدمة نقض العقل العملي، كنط- ألكيه، ص ٢٥.
35- الدين في حدود العقل، كنط، ص ٥٥.
36- الدين في حدود العقل، كنط، ص ٥٤.
37- الدين في حدود العقل، كنط، ص ٧١.
38- الدين في حدود العقل، كنط، ص ٧٥.
39- الدين في حدود العقل، كنط، ص ٧٩.
40- الدين في حدود العقل، كنط، ص ٧٩.
41- الدين في حدود العقل، كنط، ص ٨٣.
42- الدين في حدود العقل، كنط، ص ٨٨.
43- مقدمة اعتبارات في التفاؤل كنط- بول فوستيجيار، ص ١٦.
44- الدين في حدود العقل، كنط، ص ٩٥- ٩٦.
45- الدين في حدود العقل، كنط، ص ٩٨.
46- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٠٠.
47- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٠٨.
48- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١١٨.
49- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٢٦.
50- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٣٢.
51- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٣٤.
52- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٣٩.

53- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٤٣.
54- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٥١.
55- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٥٣.
56- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٣.
57- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٦٤.
58- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٧٤- ١٨٣.
59- الدين في حدود العقل، كنط، ص ١٨٨.

- Critique de la Raison Pure, Kant.
  Traduction et notes A. Tremesaygues et B. Pocand.
  Préface. Ch. Serrus. P.U. F.
- Critique de la raison Pratique, Kant.
  Traduction Francois Picocat, Introduction Ferdimand Alqui, P.U. F.
- Fondement de la métaphysique des mours-kant.
  Traduction Viclov Delbas Vrin.
- La religion dans les limites de la simple raison, Kant.
  Traduction G. Libelin Vrin.
- Cens dérations dy l'éptimisime.. Kant.
  Traduction et introduction Paul Festugière Vrin.
- La Philo. Pratique de Kant ; Victor Delbas, P.U.F.
- La morale de Kant ; Joseph Dilataux, P.U. F.