محكم

عقائد الدين بين المعرفة النظرية والإيمان العملي:

كانط أنموذجا

محمد منادي إدريسي

باحث مغربي

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders

الملخص التنفيذي:

لا أحد يعترض أو يعاند متى قُلنا إن الفكر الكانطي بشقيه النظري الخالص والعملي مازال مدار تفكير الشراح والمؤولين المعاصرين الذين لم ينقطعوا عن استذكار مقوله في الدين والله والنفس، بل والأكثر من ذلك، بناء رؤية علمانية ترتكز على اللانهائي والنهائي. من هنا، لا غرابة أن تأتي هذه الدراسة كي تضع القارئ في جوف مشكلات كانط الدينية والعقلية من خلال صوغ جملة من التساؤلات التي كانت موجهة لها من قبيل: هل للعقل الخالص القدرة على تحديد الإرادة؟ كيف يمكن الحديث عن الخير الأعظم وشروط إمكانه؟ ما مبرر الجمع بين السعادة والفضيلة في نسق الأخلاق الكانطية؟ كيف يكون الخير الأعظم من جهة النظر العملي ممكناً؟ كيف تناول نقد العقل الخالص موضوعات النفس ووجود الله والعالم المعقول...؟ هل بالفعل أن العقل العملي الخالص هو توسيع للمعرفة النظرية؟

أحسب أن الباحث قد رصد برؤية تطورية تكوينية تصور كانط المتضارب بين الموقف الأصيل والحاسم من موضوعات غير خاضعة للحدس والمفهوم، والموقف المتردد أحياناً بين اعتبارها مسلمات أو فرضيات ضرورية للإيمان الديني.

لقد استطاع كانط في نقد العقل الخالص (1781) من تحقيق إمكانيات منها: إمكان الميتافيزيقا. وإمكان الثورة الكوبرنيكية وإمكان الأحكام التركيبية التحليلية. فالإمكان هو السر في حركة تفكير إيمانويل لأنه يرسم الحدود بين ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن، والذي نأمله أو كيف يجدر بنا أن نكون سعداء؟

إن الميتافيزيقا لم تتقدم خطوة واحدة إلى الأمام بعلّةِ انعدم خضوعها لمقولات الفكر والعقل. لهذا كان العقل العملي أو القانون الخلقي مشروط بموضوع الإرادة. فلما كانت السعادة مطلب ضروري وملح للإنسان، فإن حاجات الطبيعة الحسية قد تُسهمُ في تقويض نسق الأخلاقية. من ثمة، كان الخير الأعظم، موضوع نظر العقل العملي، هو اتحاد بين الفضيلة والسعادة، بالرغم من وجود صعوبة في مدى وشرط تحققُ هذا الخير الأعظم.

لقد برهن كانت على أن العلاقة بين الفضيلة والسعادة من حيث الهوية متنافرة ومتباعدة، فالسعادة قد تكون على غير طريق الفضيلة. كما أن العلاقة بين السعادة والفضيلة ليستْ سببية. والحقُ، أن الأمرين يستلزمان إقحام مفهوم الخير الأعظم الذي هو الرغبة في السعادة من حيثُ هي غاية مطلوبة. ومن ذلك صارت الفضيلة تنتسب إلى النظام الأخلاقي، وترتد السعادة إلى النظام الطبيعي. بمعنى أن تمييز كانط بين عالم الظواهر وعالم النومين(الشيء في ذاته) له أهمية كبيرة في حل هذه الصعوبة، إذ صارت السعادة والفضيلة متحصِّلة في العالم الآخر. إنه أفق مأمول ومحرك للإنسان نحو الخير الأعظم.

يترتب عن هذا كله، أن العقل النظري الخالص لم ينأ عن صياغة رؤية عامة في موضوعات النفس والله والحرية صياغة إشكالية فلسفية، مما دفع بكانط إلى تحويلها إلى مدار العقل العملي الخالص. فلا معنى لقيام أو بالأحرى مطالبة الإنسان وسعيه الرهيب وراء الخير الأسمى من دون الاعتقاد بشرطية وجود الله من حيثُ هو خالق هذا العالم والضامن، بلغة ديكارت، لاستمراريته. من ثمة، نقول إن الدين يقوم على الأخلاق وليس العكس. لذا نفهم لماذا كان الواجب الأخلاقي هو أمر إلهي. لكن حضور مسلمة الحرية عند كانط يخلق الكثير من الصعوبات أيضاً بين كونها تعبِّرُ على تشريع ذاتي للعقل من جهة أولى. وكونها تشير إلى القدرة العملية لإرادة قادرة على اتباع القانون الأخلاقي.

ومن بعد ومن قبل، نقول إن مسلمات العقل العملي، كما وضحتْ، الدراسة هي مسلمات كانت في مدار نقد العقل الخالص(1781) موضوعات فارغة، لأنها لا تقف على أرضية الفهم والعقل والحساسية، بيد أنها صارت في مدار الاستعمال العملي خطوة نحو توسيع المعرفة النظرية وفق مقولة القانون الخُلقي أساسه اللامشروط هو الحرية التي هي طريق نحو إمكان نيل السعادة والخير الأعظم. وعلى الجملة، إن هذه الدراسة، كما سيلحظُ القارئ الكريم، طائفة من الصعوبات ما يفتأ الباحث يُنهي الواحدة حتى تتجلى له الأخرى... وهكذا. إنه فكر استشكالي بامتياز.

تمهيد: في ماهية الفلسفة العملية وشروط بنائها

تهتم الفلسفة العملية أو قل فلسفة الأخلاق بدراسة ما هو ممكن بواسطة الحرية، في مقابل الفلسفة النظرية التي تدرس ما يحدث وفقا لقانون السببية. لقد أخلى النقد مجالاً أو فضاء فيه يمكن إعادة بناء الميتافيزيقا على أساس جديد بعد أن قوضت أركانها في الجدل الترنسندنتالي من نقد العقل الخالص. وهذا الأساس الخاص بالمجال العملي، والذي عليه يقوم بنيان الفلسفة العملية، هو واقعة العقل الخالص العملي التي تكشف عن نفسها في القانون الخلقي. فهذا القانون هو علة معرفتنا (**ratio cognoscendi**) بالحرية، ولولا أنّنا تصورناه بداية بوضوح في عقلنا لما حق لنا أبدا أن نسلم بشيء لا مشروط هو الحرية.[1] انطلاقا من القانون الخلقي، أمكن الآن إثبات شيء ما بخصوص شيء لا مشروط على جهة الضرورة؛ أي بخصوص الحرية بما هي سبب. وبعبارة أخرى، إنّ القانون الخلقي الذي نعيه يقودنا مباشرة إلى مفهوم الحرية. إنّهما متلازمان، إذ ما أن نعتبر قانون الأخلاقية حقيقة لا شك فيها يصير افتراض الحرية ضروريا، ولولاه لما كان لهذا القانون أيّ معنى.[2] إنّ الأخلاق وليس العلم، هي التي تفرض مفهوم الحرية، ومن دون وعينا بالإلزام الخلقي كانت حريتنا ستبقى مجهولة إلى الأبد. ففي المجال العملي إذن، يوجد ما كانت الميتافيزيقا الدوغمائية تبحث عنه عن طريق التأمل: اللامشروط؛ أي الحرية، إذ هي اللامشروط بامتياز، لأنّها لا يمكن أن تكون محددة بأيّ سبب خارجي، إنّها تلقائية مطلقة.

على أنّ إعادة بناء الميتافيزيقا في المجال العملي ما كانت ممكنة إلاّ بعد –وبفضل- تقويض هذه الميتافيزيقا نفسها في المجال النظري. لقد بيّن النقد أنّ موضوعات الميتافيزيقا الكلاسيكية يمكن التفكير فيها (**pensables**) وغير متناقضة، ولكنّها ممتنعة على المعرفة النظرية بواسطة المقولات، لأنّ هذه المقولات ينقصها حينئذ المحتوى الذي يقدمه الحدس. إلا أنّ العقل يستطيع بناء معرفة بالمبادئ الأولى (أي اللامشروط) بالبحث عن مصادر أخرى غير الحدس الحسي. يقول **كانط** في مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص:

"بعد أن امتنع على العقل التأملي كل تقدم في مجال الفوق حسي يبقى علينا أن نبحث عما إذا كان يوجد في معرفته العملية معطيات من أجل تحديد هذا المفهوم العقلي المتعالي للامشروط".[3]

[1]- Kant (E), Critique de la raison pratique, traduit de l'allemand par Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, Paris, 1985, p 20

[2]- ibid, p 52

[3]- Kant (E), Critique de la raison pure, traduit de l'allemand par Alain Renaut, GF Flammarion, Paris, 2001, p 80

إنّ إثبات واقع موضوعي لمفهوم ما، وليس مجرد إمكانه المنطقي (=عدم تناقضه)، يتطلب شيئا إضافيا، وهذا الشيء الإضافي لا يوجد فقط في المصادر النظرية للمعرفة، بل يمكن العثور عليه أيضا في المصادر أو المنابع العملية.[4] هذه المصادر العملية هي التي تسمح لنا بإدراك اللامشروط على نحو ضروري، وبعبارة أخرى، إنّ القانون الخلقي، باعتباره أساس المجال العملي يمكننا من تحصيل معرفة عملية باللامشروط، معرفة بواسطة القانون الخلقي (إذ بواسطته فقط نتعرف على الحرية بما هي شرط لوجوده **ratio essendi**) ومن أجله هو نفسه (وجود الله وخلود النفس بما هما شرط للانصياع للقانون).[5] إنّ الحرية التي اكتشفت انطلاقا من القانون الخلقي تقودنا إلى مفاهيم الميتافيزيقا الكلاسيكية الأخرى (النفس والله) تحت صورة مسلمات العقل العملي؛ أي بوصفها فرضيات ضرورية من أجل فهم إمكان طاعة القانون والخضوع له.

في الأخلاق يكف العقل الخالص عن أن يكون تأمليًّا ليصير عمليًّا. إنّ تلقائيته المطلقة بالمقارنة مع ملكات الذهن الأخرى، تجعله مستقلاً عن التجربة. إنّ ميزته هذه تجعله عاجزًا عن تقديم محتوى معرفي، ولكن هذه الميزة نفسها (أي بعده عن الحساسية وعدم صلته بالتجربة) تفتح أمامه أفقا لا يمكن للفهم أن يدركه، وهو أفق العالم المعقول الذي فيه يقبض على باعث آخر لتحديد الإرادة، باعث مستقل عن الحساسية وعن كل تحديد بواسطة الضرورة الطبيعية. في هذا العالم المعقول يخضع الإنسان بما هو كائن عاقل لقوانين مستقلة عن الطبيعة، قوانين لا تستند إلا إلى العقل الخالص.

في نقد العقل العملي يتابع **كانط** المشروع النقدي من خلال السؤال عن وجود عقل خالص عملي: هل للعقل الخالص قدرة على تحديد الإرادة؟ هل للعقل، بما هو ملكة تلقائيّة مستقلة عن كل الشروط التجريبية قدرة على تحديد الإرادة انطلاقا من ذاته بواسطة مبادئ قبلية؟ لقد أظهر نقد العقل الخالص استحالة المعرفة التأملية بالمتعالي على الحس، وبالتالي فإنّ كل ادعاءات الميتافيزيقا الكلاسيكية بهذا الخصوص ادعاءات غير مشروعة. إنّ الاستعمال النظري للعقل الخالص يجب أن يقتصر على توجيه بحوث ملكة الفهم وتنظيم معارفها، وذلك شرط لابد منه للتعرف على الدور التكويني (**rôle constitutif**) لهذا العقل في المستوى العملي. تتمثل وظيفة النقد هنا في بيان عدم مشروعية الاستعمال العملي الأمبريقي للعقل الذي يوظف فيه (العقل) لخدمة الميول وإرضاء الحاجات الحسية، من خلال التوفيق بين الغايات والوسائل، فيكون عقلاً تقنيًّا، عقلاً حاسبًا (**intelligence calculatrice**)[6] في خدمة الأهواء، وليس آمرًا ومحددًا. إنّ العقل الخالص لا يكون عمليًّا

[4]- ibid, p 83

[5]- Kant (E), Critique de la raison pratique, op. cité, p 86-87

[6]- Luc Vincenti, Emmanuel Kant, philosophie pratique, «coll» -philo, Ellipses, Paris, 2007, p 49

إلا إذا كان كافيًا وحده لتحديد الإرادة، وهو لا يكون كذلك إلا إذا كان متحررًا تحررًا تامًا من الأهواء والميول ومن تأثيرها. وهو كذلك فعلاً، لأنّه هو نفسه حرية، أي أنّه مستقل عن الحساسية وعن الضرورة الطبيعية.

إن العقل المشروط أمبريقيًّا أو المحدد باثولوجيًّا يضع نفسه في خدمة الميول والرغبات الساعية إلى تحقيق أقصى إشباع ممكن من ناحية المدة والامتداد والشدة، وتلك هي السعادة، غير أنّ الأوامر القائمة على مبدإ السعادة، إنّما هي نصائح براغماتية تتخذ صورة حكم شرطي: **"إذا كنت تريد: (أ) عليك إذن أن تقوم بـ: (ب)"**. فهي إذن مجرد إرشادات (preceptes) وليست قوانين، وقيمتها لن تكون إلا شرطيةً ما دامت الغاية المرومة تبقى محددة ذاتيًّا، وضرورتها ليست "عملية"، بل هي ضرورةٌ "تقنية" توجد حيثما تدعو الحاجة إلى جعل الوسائل موافقة للغايات، ومجالها هو مجال الفاعلية والنجاعة ولا علاقة لها بالأخلاق. هذا النصائح أو الإرشادات العملية تدلنا على ما يجب أن نفعله إن كنا نريد الحصول على نصيب من السعادة، وهي تقوم على أسس تجريبية، إذ لا سبيل أمامنا إلا التجربة لكي نعرف ما هي الميول التي تسعى إلى الإشباع وما هي الوسائل التي يمكنها أن تحقق هذا الإشباع.

أما قوانين العقل الخالص العملي، فهي أوامر قطعية تحدد الإرادة دون اهتمام بقدرتها على إحداث الأثر المرغوب، ودون اهتمام بشروط تحقيق هذا الأثر. ذلك هو ما يجعلها كونية وضرورية. إنّها تأمر على نحو لا مشروط الإرادة الخالصة ولا تدلها إلا على الكيفية التي يجب أن نتصرف بها لكي نصير جديرين بالسعادة، صارفة النظر عن الميول والسبل الطبيعية لإشباعها. إنّها تحمل جوابا على سؤال الفلسفة الثاني: ماذا يجب علي أن أفعل؟ وهذا الجواب هو: **"افعل ما تود به أن تصير جديرا بالسعادة"**.[7]

ولكن ما أن يكتمل نسق الأخلاقية يطرح سؤال آخر: إذا فعلت ما يجب علي: ما المسموح لي عندئذ أن آمله؟ كيف يمكنني أن أشارك في السعادة وآخذ بنصيبي منها إن أنا امتنعت أن أسلك على نحو لا أكون به غير جدير بالسعادة؟

هذا السؤال يتلو مباشرة السؤال العملي، وهو سؤال عملي ونظري في آن واحد. على أنّ العملي هنا يقودنا كخيط مرشد إلى حل السؤال النظري، وهذا بدوره إلى حل السؤال التأملي.[8]

إنّ نسق الأخلاقية مستقل استقلالاً تامًا عن مبادئ السعادة، وهو لا يقوم إلا على مبادئ العقل الخالص، لكن السعادة تظل مع ذلك مطلبا ضروريًا للكائن العاقل بفعل تناهيه وطبيعته الحسية. إنّها غاية فعلية لا يمكن

[7]- Kant (E), Critique de la raison pure, op. cité, p 660

[8]- ibid, p 658

تجاهلها، ومن الضروري أن نسلم –وفقا للعقل نفسه في استعماله النظري- بأنّ كل واحد له بواعث تدفعه إلى أن يأمل في السعادة بالقدر نفسه الذي يجعل به نفسه –في سلوكه- جديرا بها.[9] فكيف نقحم السعادة في نسق الأخلاقية دون تدميره؟

إنّ السعادة خير حسي، والعقل لا يقبل بتاتا أن يعطيها أيّ دور في تحديد الإرادة، لكنّها غاية فعلية ضرورية. أمّا الأخلاقية، فهي الخير الأسمى، لكنّها وحدها لا تمثل الخير كله، أي الخير التام. إنّ كمال الخير وتمامه يقتضي أن يكون في وسع من يسلك على نحو به يكون جديرا بالسعادة أن يأمل في أن يشارك في السعادة ويأخذ بحظ منها. تلك إذن غاية عملية ضرورية للعقل الخالص في استعماله العملي يجتمع فيها عنصران متنافران: السعادة والأخلاقية، وهذا غير ممكن إلاّ في عالم معقول يسميه **كانط** الخير الأعظم **(Le souverain Bien)**. إنّ العقل لا يعثر إلا في مثال الخير الأعظم على أساس الصلة الضرورية عمليا بين الفضيلة والسعادة.[10]

لكن ما هي طبيعة هذه الصلة؟ وما هي شروط إمكانها؟

إنّ المطلب العملي الذي تقتضيه الأخلاقية وتلزمنا بتحقيقه (وهو الخير الأعظم) هو ما يقودنا إلى طرح السؤال النظري المتعلق بشروط إمكان هذا المطلب. وهذا ما يعالجه الجزء الأول من هذه المقالة. لكن الحل الذي قدم لهذا السؤال النظري يطرح علينا أسئلة تخص المعرفة التأملية، وهذه الأسئلة تتعلق بمسلمات العقل الخالص العملي بما هي شروط للتحقق التام للخير الأعظم (الخلود والحرية والله). ألا يعد إثبات هذه القضايا تخطيا للحدود التي رسمها العقل لمعرفتنا؟ كيف التوفيق بين مصلحة العقل الخالص التأملي المتمثلة في وضع حد لكل نزوع إلى تجاوز حدود الاستعمال الأمبريقي للعقل، ومصلحة العقل الخالص العملي التي تقتضي أن يكون لبعض موضوعات المتعالي على الحس دلالة وواقع موضوعي؟ وهل يحق للعقل أن يعتبر افتراضًا ما صحيحًا اعتمادًا على حاجته العملية؟ وأيّ قيمة يمكن أن تعطى لاعتقاد ليس له كفاية موضوعية، ولكنّه نابع من حاجة العقل الخالص العملي؟ تلك أسئلة متشابكة يجيب عليها الجزء الثاني من هذه المقالة.

[9]- ibid, p 661

[10]- ibidem.

في طبيعة الخير الأعظم وشروط إمكانه

يعيد **كانط** في جدل العقل العلمي وصل ما فصله في "تحليلات" هذا الكتاب. لقد ميز هناك تمييزا جذريا بين **المبدأ الأخلاقي والموضوع** الذي تتجه نحوه جميع أطماعنا وآمالنا الحسية، بين الطبيعة والقيمة، أو بين العقل المحدد للطبيعة والعقل الواضع للقانون،[1] أو باختصار، بين الفضيلة والسعادة.

والسعادة، وإن لم تكن غاية مطلقة فإنّها مع ذلك غاية نسبيّة ضرورية، وذلك لأنّ الفعل الأخلاقي وإن كان لا يرمي إلى السعادة غايةً، فإنّه لا يمكنه أن يولي ظهره لها، والأخلاق وإن لم تكن وسيلة للسعادة، فإنّ ذلك لا يعني أنّها لا تكترث لها، أو تطالبنا بأن ننبذها، بل هي تملي علينا ألاّ نطالب بها إلا بمقدار ما نكون جديرين بها؛ أي بمقدار الجهد الذي نبذله من أجل إخضاع إرادتنا للقانون الخلقي، وهذا بالضبط هو تعريف الفضيلة. فالفضيلة إذن، **"هي الشرط الأسمى لكل ما يبدو لنا مرغوبا، ولكل سعي إلى السعادة تبعا لذلك"**.[2] إنّها **الخير الأسمى (Le bien suprême)**، ولكنّها ليست **الخير الكامل (Complet)**؛ أي ليست **الخير الأعظم (Le souverain Bien)**. إنّ سموّ الخير وتمامه في آن واحد يقتضي السعادة كذلك، وعليه فإنّ فكرة الخير الأعظم باعتبارها اتحاد السعادة والفضيلة لا تناقض فكرة تحديد الإرادة بواسطة القانون الخلقي. ولكن، كيف يمكن لهذا الاتحاد أو الاقتران أن يحصل بين عنصرين متمايزين، بل ومتنافرين، مادام السلوك الرامي إلى السعادة ليس سلوكا خلقيا، ومادام من يسلك سلوكا خلقيا ليس سعيدا بالضرورة؟ وبإيجاز: **كيف يكون الخير الأعظم من الناحية العملية ممكنا؟**[3]

ما يجعل حل هذا الإشكال صعبا هو أنّ "تحليلات" العقل العملي برهنت بوضوح على أنّ القواعد الذاتية للفضيلة **(les maximes de la vertu)** والقواعد الذاتية للسعادة **(les maximes du bonheur)** متنافرة، وكل منهما تقيد الأخرى وتعيقها داخل الذات نفسها.[4]

إنّ العقل الخالص في تمثله للامشروطه، والذي هو الخير الأعظم، باعتباره اقترانا بين الفضيلة والسعادة، يسقط في نقيضة يصعب حلها. إنّ الاقتران بين هذين العنصرين المتنافرين مطلب ضروري للعقل الخالص العملي، ولكنّ "التحليلات" بينت بوضوح أنّ هذا الاقتران مستحيل. فهي أولا استبعدت أن تكون العلاقة بين

[1]- Alquié, (E), introduction à la lecture de la critique de la raison pratique, trad. Picavet, puf, coll, «Quadrige» 7 e édition, Paris, 2003, p XXV

[2]- Kant, (E), Critique de la raison pratique, traduit de l'allemand par Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, Paris, 1985, p 152

[3]- ibid, p 155

[4]- ibidem.

الفضيلة والسعادة قائمة على مبدأ الهوية، لأنّ الفضيلة تقتضي منا أن نمتثل لواجباتنا وأن نقدم على أفعالنا احترامًا للقانون فقط، دون أن نضع نصب أعيننا أي غرض حسي (تلبية لرغبة أو إرضاء لميل مهما قل شأنهما)، وهي ثانيا، استبعدت إمكانية أن تكون العلاقة بينهما قائمةً على مبدأ السببية: إذ الرغبة في السعادة لا يمكن على الإطلاق - حسب التحليلات نفسها - أن تكون دافعا إلى تبني قواعد ذاتية للفضيلة، كما أنّ الفضيلة - حسب التحليلات دائما - لا تحدث السعادة من حيث هي أثر لها بالضرورة؛ أي أنّ الالتزام بالقواعد الذاتية للأخلاقية لا ينتج آليا اللذة والمتعة الحسيتين.[1]

لنقل باختصار، إنّ الفضيلة والسعادة ينتميان إلى نظامين مختلفين اختلافا نوعيا، الأولى تنتمي إلى النظام الأخلاقي (**L'ordre morale**) بينما الثانية تنتمي إلى النظام الطبيعي، أو لنقل إنّ الفضيلة تابعة للقانون الخلقي. أمّا السعادة، فتابعة لقوانين الطبيعة الفيزيائية، ولا يجب أن يعزب عن بالنا أنّ طبيعة مبدأ الأخلاقية نفسها هي التي تجعل الاقتران بين عنصري الخير الأعظم مستحيلا على ما يبدو.

يمكن أن نصوغ مشكل النقيضة في السؤال التالي: كيف نتصور اقترانا بين الأخلاقية والسعادة تصورا يقحم السعادة في الأخلاق دون سقوط في التبعية التشريعية (**hétéronomie**)، أي دون تقويض الأخلاق؟

لقد كان التمييز بين مبدأ السعادة ومبدأ الأخلاقية قضية القضايا في تحليلات نقد العقل العلمي، لكن هذا التمييز لا يعني أنّهما متضادان أو متعارضان.

"إنّ العقل الخالص العملي لا يقتضي التخلي عن كل مطالبة بالسعادة، بل يقتضي أن لا تؤخذ هذه بعين الاعتبار بتاتا عندما يكون للأمر صلة بالواجب".[2]

إنّ الاهتمام بالسعادة واجب أحيانا، لأنّها، لما كانت مرتبطة بالصحة والثروة والقدرة... توفر الوسائل اللازمة للقيام بالواجب، ولأنّ غيابها قد يقود إلى الإقدام على انتهاك الواجب. على أنّ جميع القواعد الذاتية (**Les maximes**) الأمبريقية المتعلقة بمبدأ السعادة لا يمكن أبدا أن تكون أساسا لأيّ واجب، ولذلك يلزم فصلها عن المبدأ الأخلاقي الأسمى، وإلاّ تقوّضت الأخلاقية.[3]

[1]- ibid, p 156

[2]- ibid, p 131

[3]- ibidem.

إن كان هذا هو جواب السؤال: **"ماذا يتوجب علي أن أفعل؟"**، فإنّ الجواب على السؤال: **"ماذا يجوز لي أن آمل؟"**[1] يقتضي أن نأخذ في اعتبارنا عنصرا آخر لكي يكتمل الخير الأسمى (=الأخلاقية)، وهذا العنصر هو الرغبة الحسية التي تطالب بالإشباع؛ أي الرغبة في السعادة باعتبارها غاية مطلوبة فعليا من قبلنا، بفعل تناهينا (=بفعل كوننا كائنات حسية راغبة). إنّ مذهب الأمل **(La doctrine de l'espérance)** يقتضي الربط بين مطالب الأخلاقية وحاجات الطبيعة الحسية، ولكن كيف؟

يمكن صياغة نقيضة العقل في مستوى أول كما يلي:

1- **الدعوى**: يجب وصل الفضيلة بالسعادة.

2- **نقيض الدعوى**: يستحيل الوصل بين الفضيلة والسعادة.

تعبر الدعوى عن مطلب العقل الخالص العملي، إذ العقل غير المتحيز **(Raison impartiale)** نفسه، أو الكائن العاقل الذي يتمتع بإرادة كاملة وبقوة مطلقة لا يمكن أن يقبل بألاّ يحظى الإنسان بالسعادة، رغم أنّه يحتاجها ويستحقها فعليا[2]. أما نقيض الدعوى، فهي تمثل نتيجة انتهت إليها التحليلات كما سبق القول.

لما كانت الصلة بين عنصري الخير الأعظم لا تقوم على مبدأ الهوية، وبالتالي لا يمكن أن تكون تحليلية على الإطلاق (أي لا يمكن لأحدهما أن يشتق من الآخر منطقيا)، فإنّه يمكن في مستوى ثان صياغة النقيضة على نحو تركيبي يرتبط فيه هذان العنصران ارتباط سبب بأثر (أي وفق علاقة السببية)، وليس أمامنا هاهنا إلا إمكانيتان يمكن صياغتهما على شكل "إمية **(Alternative)**"، أي على صورة: "إما... وإما... "، وإن كان طرفا الإمية معا مستحيلان فسيلزم عن ذلك أنّ الخير الأعظم فكرة فارغة وتافهة، ومستحيلة عمليا، وبالتالي فإنّ القانون الخلقي الذي يأمر بالسعي إلى تحقيق الخير الأعظم سيكون وهما من إنشاء الخيال وباطلا في ذاته. إنّ مصير القانون العملي يوضع هنا على المحك، واستحالة الخير الأعظم ستلحق الضرر بفائدة الأخلاقية وأهميتها.

إنّ الصيغة التي تتخذها النقيضة في هذا المستوى هي:

1- إمّا أنّ السعادة هي الدافع إلى الفضيلة.

2- وإمّا أنّ الفضيلة هي السبب الفاعل للسعادة.

[1]- Kant, (E), Critique de la raison pure, traduction par Alain Renaut, Flammarion, 2ème édition, Paris, 2001, p 658

[2]- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité, p 152- 153

الدعوى القائلة بسببية السعادة باطلة بطلانا مطلقا، لأنّ الأخلاق ليست أبدا وسيلة للسعادة. أمّا نقيض الدعوى القائلة بسببية الفضيلة، فإنّها ليست باطلة بطلانا مطلقا. إنّها تكون باطلة إذا تم البحث عن الصلة بينهما في العالم المحسوس. وعليه، يمكن حل هذه النقيضة باستلهام الحل الذي قدمه **كانط** للنقيضة الثالثة في نقد العقل الخالص (=نقيضة الضرورة والحرية)[1]: إن كانت الفضيلة والسعادة متعارضتان على الصعيد الظاهراتي، فإنّه يمكن التوفيق بينهما في الصعيد النوميني. إنّ التمييز بين العالم المحسوس والعالم المعقول يمكن هنا أيضا من الخروج من ورطة آتية من "إمية خاطئة" (**fausse alternative**). وعليه، فإنّ الاتحاد بين الفضيلة والسعادة المتناسبة معها لا يمكن أن يتحقق إلاّ في العالم الآخر (**L'au–delà**) وليس في هذا العالم (**L'ici-bas**)، وهكذا فالحل هو إرجاء تحقيق هذا الاتّحاد إلى ما بعد هذه الحياة، وخارج هذا العالم (=العالم المحسوس). في عالم النومين يمكن للفضيلة أن تكون سببا فاعلا للسعادة، أي يمكن قيام علاقة ضرورية بين أخلاقية القصد والسعادة بوصفها أثرا في العالم المحسوس، لكن هذه العلاقة أو هذا الاتحاد يقتضي التسليم بوجود **سبب نوميني** (**cause nouménale**) أو مبدأ متعال يجعل السعادة والفضيلة متناسبتين؛ أي يوزع السعادة بتناسب مع استحقاق الفضيلة.

على هذا النحو فقط، يمكن للسعادة أن تحضر في قلب الأخلاق أفقاً مأمولاً (**Horizon d'espérance**) دون تحويلها إلى دافع مباشر للفعل الخلقي.

إنّ إمكانية الخير الأعظم عمليًّا، أي تحققه فعليًّا، ليست معطاةً، بل يتم التسليم بها، والتسليم بها يتطلب ثلاث مسلمات أو مصادرات:

1- مسلمة خلود النفس:

يقتضي الخير الأعظم موافقة الإرادة للقانون الخلقي وامتثالها له امتثالاً مطلقًا (=قداسة الإرادة)، غير أنّ هذا التوافق ليس معطى: أي لا يمكن أن يحصل في مجرى الحياة الحسية، فهو يتطلب مدة لامتناهية (**durée infinie**). إنّ إمكانية الخير الأعظم تقتضي قبول إمكانية اكتمال ليس له حد معلوم، وتقدما لا متناهيًا نحو مثال القداسة. فالموافقة الكاملة أو الامتثال التام (**La conformité complète**) للمقاصد إلى القانون الخلقي هو الشرط الأسمى للخير الأعظم، وهذه الموافقة الكاملة هي **القداسة** (**La sainteté**) التي ليست في مُكنة أي كائن عاقل من كائنات العالم المحسوس: إنّها مهمة يتطلب إنجازها تقدُّماً يسير إلى ما لا نهاية (**Un progrès**

[1]- Kant, (E), Critique de la raison pure, op. cité, p 498- 499- 500

allant à l'infini) نحو هذه الموافقة الكاملة. إنّ التسليم بتقدم عملي لا متناه لإرادتنا نحو القداسة أمر مهم للأخلاقية يجنبها خطرين اثنين:

- تكييف القانون لكي يستجيب لما يناسبنا ويريحنا، وذلك بجعله متساهلا.

- الغلو أو الحماسة[1]، وهو ما فعله الرواقيون عندما نسبوا إلى أنفسهم كمالاً متخيلاً واعتقدوا مغترين بأنّ لهم قدرة على تحقيق الكمال في هذا العالم.

إنّ تقدمًا لا محدودًا نحو مثال القداسة يقتضي التسليم بافتراض وجودٍ وشخصيةٍ للكائن العاقل (المتناهي) يدومان إلى ما لانهاية. إنّ خلود النفس يتدخل هنا شرطًا للفضيلة. ومن اللازم هنا أن نميز بين مطلب الأخلاقية، وهو: تحققها التام، وبين ما يجب التسليم به أو المصادرة عليه لتحقيق هذا المطلب، وهو: خلود النفس.[2]

2- مسلمة وجود الله:

إنّ السعادة المتناسبة مع الأخلاقية لن تكون مضمونة ما لم يتم التسليم بسبب كاف وواف **(cause adéquate)** لإحداث التناغم **(L'harmonie)** بين القانون الطبيعي والقانون الخلقي. فمن دون وجود الله، من دون وجود خالق للعالم قادر على سبر أغوار القلوب وما تخفي الصدور، ومنح أفعالنا وأعمالنا العواقب التي تستحقها،[3] فإنّه لا أمل في تحقق الخير الأعظم. وباختصار: إنّ الخير الأعظم غير ممكن ما لم نسلم بخالق أخلاقي للعالم.[4]

إنّ السعادة، بما هي **"حالة في العالم لكائن عاقل، كل شيء بالنسبة إليه يسير حسب هواه وإرادته طيلة وجوده"**،[5] تقوم على اتفاق الطبيعة مع الغاية التي ينشدها هذا الكائن، ومع المبدأ الأساسي لتحديد إرادته. لكن القانون الخلقي، بما هو قانون الحرية، يأمر من خلال مبادئ محددة مستقلة تماما عن الطبيعة وعن اتفاق الطبيعة مع ملكة الرغبة. ثم إنّ الكائن العاقل جزء من العالم وليس سببا له، كما لا يوجد في القانون الخلقي مبدأ ينص على اقتران ضروري بين الأخلاقية والسعادة المتناسبة معها. لكن لابد من التسليم بأنّ مثل هذا الاقتران

[1]- اختلف المترجمون الفرنسيون في اللفظة المقابلة للكلمة الألمانية (Schwarmerei) فأداها بعضهم بـ exaltation de l'esprit (فوسلر) وبعضهم بـ: fanatisme (بيكافي ولوك فيري وويزمان) وبعضهم بـ enthousiasme (فيلونينكو).

[2]- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité, p 167-168

[3]- ibid, p 188

[4]- ibid, p 171

[5]- ibid, p 170

ضروري عند السعي إلى تحقيق الخير الأعظم، وهو سعي ضروري بنص أمر أخلاقي. وضرورة هذا الاقتران تقتضي التسليم بوجود سبب للطبيعة، متميز عنها، وينطوي على مبدأ هذا الاقتران؛ أي مبدأ التناغم المضبوط **(L'harmonie exacte)** بين السعادة والأخلاقية. **"هذا السبب الأسمى للطبيعة، من حيث إنّه افترض لزوما من أجل الخير الأعظم، هو عبارة عن كائن بواسطة الفهم والإرادة يكون سببا للطبيعة (وخالقها تبعا لذلك)؛ أي الله".**[1] إنّ مسلمة إمكانية خير أعظم فرعي **(Souverain bien dérivé)**؛ أي مسلمة أفضل عالم فيه يحدث تناغماً دقيقاً بين الأخلاقية والسعادة، هي في الآن نفسه مسلمة واقعية **الخير الأعظم الأصلي (Originaire)**؛ أي وجود الله. إن الواجب يملي علينا أن نسعى ما وسعنا الجهد إلى تحقيق الخير الأعظم، والضرورة المرتبطة بما هي **حاجة** بالواجب تقتضي افتراض إمكانية هذا الخير الأعظم، وهذا الخير (الأعظم) ليس ممكنا من دون اشتراط وجود الله، وبالتالي فوجود الله مرتبط ارتباطا لا يقبل الانفصام بذلك الواجب، أي أنّ التسليم بوجود الله أمر ضروري أخلاقيا.[2]

على أنّ الضرورة الأخلاقية هنا ليست ضرورة موضوعية، بل هي ذاتية، إنّها حاجة وليست واجبا، إذ لا مكان للواجب عندما يتعلق الأمر بالوجود، كما أنّ التسليم بوجود الله لا يستدعى لكي يؤسس الإلزام أو الأمر الخلقي، لأنّ أساس الإلزام عمومًا هو التشريع الذاتي للعقل **(L'autonomie de la raison)**. إنّ وعينا بالواجب القاضي بالعمل من أجل تحقيق الخير الأعظم في العالم، يقتضي منا أن نسلم بإمكانية هذا الخير. **"لكن عقلنا لا يستطيع تصور هذا الخير إلاّ بافتراض عقل أسمى (intelligence suprême)".**[3] وهذا التسليم أمر يخص العقل النظري، لأنّ تقرير الوجود من عدمه، إنّما هو من اختصاص الاستعمال النظري للعقل. إنّ مسلمة وجود الله، إذا ما نظر إليها في صلتها بالعقل النظري، عبارة عن **فرضية (hypothèse)** فقط. أمّا في صلتها بموضوع العقل العملي (وهو الخير الأعظم) وبحاجته، فهي عبارة عن **اعتقاد عقلي (Croyance rationnelle)**، لأنّها تنبع من العقل الخالص (في استعماله النظري والعملي)، وليس من سلطة خارجية.[4]

هكذا يقود القانون الخلقي من خلال مفهوم الخير الأعظم (باعتباره موضوع العقل الخالص العملي وغايته الأخيرة) إلى الدين، وبهذا يمكن النظر إلى جميع الواجبات على أنّها أوامر إلهية، أوامر كائن أسمى ذي إرادة

[1]- ibid, p 171
[2]- ibidem.
[3]- ibidem.
[4]- ibid, p 172

كاملة خلقيا وذي قدرة مطلقة، يمكننا أن نأمل من خلاله في الحصول على الخير الأعظم الذي أوجب علينا القانون الخلقي أن نجعل منه موضوعا لجهودنا. وعلى الرغم من أنّ السعادة صارت هنا متضمنة في الخير الأعظم، فإنّ القانون الخلقي، وليس هي، (والذي يقيد الرغبة اللامحدودة في السعادة بشروط صارمة) يظل هو المبدأ المحدد للإرادة المأمورة بالسعي إلى تحقيق الخير الأعظم.[1]

إنّ الأخلاق لا تعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا سعداء، بل كيف يجب أن نكون جديرين بالسعادة. على أنّ العقل العملي يقتضي وحدة الفضيلة والسعادة، ولكن هذه الوحدة ليست تحليلية، بل هي تركيبية، وعليه فإنّ تحقيق الخير الأعظم يقتضي التسليم بسبب أسمى متعال على الطبيعة بالفهم والإرادة. يتضمن في ذاته مبدأ اقتران السعادة والأخلاقية وتناسبهما المضبوط. في عرضه لنقيضة العقل العملي لم يتحدث **كانط** إلاّ عن الاقتران بين الفضيلة والسعادة، أمّا في عرضه لمسلمة وجود الله فيتعلق الأمر بـ**التناسب (Proportionnalité)** بينهما. ووجود الله لازم لإحداث هذا التناسب والتناغم، والأوصاف التي وسمته بها الأخلاق اللاهوتية الكانطية مشتقة من هذه الوظيفة التي منحت له (=إحداث تناسب أو تناغم دقيق بين عنصري الخير الأعظم المتنافرين)، إذ **"يجب أن يكون عليما بكل شيء (Omniscient)، لكي يعلم سلوكي وينفذ إلى قصدي الأكثر خفاء في جميع الحالات الممكنة، وفي كل زمن آت؛ وقادرا على كل شيء (Tout-puissant)، لكي يمنح لسلوكي العواقب التي يستحقها... "**.[2]

إنّ الأخلاق إذن لا تحتاج إلى الدين أساسًا، فأساسها، كما بينت "تحليلات" العقل العملي بالتفصيل، هو التشريع الذاتي للعقل، ولكنّها تقود حتما –من خلال مطلب الخير الأعظم- إلى الدين. إنّ الدين إذن يقوم على الأخلاق وليس العكس.

إنّ السعادة التي كانت بالنسبة إلى الأخلاقيين القدامى، هي الغاية المباشرة للأخلاقية، صارت موضوعا للأمل، وكانط يعتبر أنّ نسقه متوافق تماما مع المسيحية فيما يخص هذه النقطة.[3] لكن **ألكيي (Alquié)** يسجل بهذا الخصوص أنّ المسيحية تؤسّس الأخلاق على الإيمان **(La foi)**؛ أي على اعتقاد ديني، في حين أنّ **كانط** يشتق الدين من الأخلاق، ومفهوم الله عنده يستمد جميع تحديداته من العقل العملي الخالص أساسًا.[4]

---

[1]- ibid, p 176

[2]- ibid, p 188

[3]- ibid, p 174- 175

[4]- Alquié, (F), Introduction à la lecture de la critique de la raison pratique, op. cité, p XXVII

3- مسلّمة الحرية:

لم يخصص **كانط** فقرة خاصة لهذه المسلمة، بل ذكرها بوصفها مسلمة من بين المسلمات في الفقرة التي خصصها **"المسلمات العقل الخالص العملي بوجه عام"**.[1] إنّ ورود الحرية ضمن المسلمات في جدل العقل العملي يثير إشكالاً، خاصة بعد أن تمت البرهنة على واقعها الموضوعي في "التحليلات": واعتبرت **"واقعة للعقل الخالص"**.[2] إنّ الحرية المسلم بها هي: **"الحرية منظورا إليها إيجابياً (كسببية لكائن، من حيث إنه ينتمي إلى العالم المعقول)... وهي تنبع من الافتراض الضروري لاستقلالنا عن العالم المحسوس، ومن القدرة على تحديد إرادتنا الخاصة بمقتضى قانون العالم المعقول"**.[3]

يورد **فوسلر (J.P. Fussler)** في مقدمته للترجمة التي أنجزها لكتاب "نقد العقل العلمي" وجهة نظر لمارسيال كيرو **(M. Guerout)**، نبّه فيها إلى أنّ أساس المسلمات ليس هو الحرية، بل هو القانون الخلقي الذي هو تجل أو انكشاف مباشر **(révélation immédiate)** لهذه الحرية من حيث هي علة وجود **(ratio essendi)** القانون فينا، وهذا ما يشير إليه كانط نفسه بقوله:

"إنها جميعا (أي المسلمات) تنبع من المبدأ الأساسي للأخلاقية، الذي هو ليس مسلمة، بل هو قانون بواسطته يحدد العقل الإرادة دون توسط".[4]

وعليه، فإنّ إثبات وجود الحرية باسم القانون يدخل في تعريف المسلمة، إذ المسلمة هي أن نثبت، بمقتضى قوانين قطعية وجودا (يظل فرضية بالنسبة إلى العقل التأملي) طبيعته الباطنة تفلت دوما من معرفتنا النظرية. على أنّ الحرية تختلف عن الخلود ووجود الله، فهي تكشف مباشرة عن وجودها فينا من خلال القانون الخلقي، في حين أنّ وجودهما يظل خارج كل انكشاف مباشر فينا.[5]

فوسلر نفسه وفي تعليقه على اعتبار كانط الحرية مسلمة، أي اعتقاد عقليا، بيّن أن هناك اختلافا بين **"الحرية من حيث هي شرط للقانون الخلقي"** و**"الحرية من حيث هي إحدى شرائط إمكان الخير الأعظم"**. الأولى **هي واقعة العقل العملي**، إنّها القدرة التشريعية لإرادة تسن القانون الخلقي. أما الثانية، **فهي مسلمة العقل**

---

[1]- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité, p 179

[2]- ibid, p 55

[3]- ibid, p 179

[4]- ibidem

[5]- Fussler, (J.P), Introduction à la critique de la raison pratique, in, Kant, Critique de la raison pratique, Flammarion, Paris, 2003, p 68- 96

العملي، إنّها القدرة العملية لإرادة قادرة على اتّباع هذا القانون الخلقي والالتزام به، فالحرية المسلم بها هي قدرة الذات على إنجاز مهمتها الخلقية وفقا لتوجيه تشريع العقل الخالص العملي، رغم العوائق التي تضعها الطبيعة أمامها، مع ثقة كاملة بأنّها تتوفر على كل ما هو لازم لإنجاز هذه المهمة.[1]

مقدمة نقد العقل العملي تلقي الضوء أكثر على الوضع المخصوص للحرية بالمقارنة مع مسلمات العقل الخالص وأفكاره الأخرى. فهي تمثل حجر الزاوية (**La clef de voûte**) في بناء نسق العقل الخالص بأكلمه، ومن خلالها تحصل الأفكار الأخرى (ومنها الله والخلود) على الدلالة والموضوعية، وهي الوحيدة – من بين جميع أفكار العقل التأملي- التي نعلم قبليا إمكانيتها، وإن كنا لا نسبر غورها، فهي **علة وجود** (**ratio essendi**) القانون الخلقي فينا، وشرط ضروري للفعل الخلقي، ووجودها متضمن في الأمر القطعي الذي لا يمكن الشك فيه. فإذا لم نكن أحرارا، فإنّ الفعل الخلقي لن يكون فقط باطلا وعاريا من الدلالة، بل سيكون مستحيلا. أما إذا لم نكن خالدين ولم يكن الله موجودا، فإنّ الفعل الخلقي لن يصير بسبب ذلك مستحيلا، بل سيفقد فقط دلالته، **"لأنّ فكرتي الله والخلود ليستا شرطين للقانون الخلقي، بل شرطان فقط للموضوع الضروري لإرادة محددة بهذا القانون... إنّهما فقط شرطان لانطباق الإرادة المحددة خلقيا على الموضوع المعطى لها قبليا (الخير الأعظم)"**.[2]

خلاصة:

إنّ جدل العقل في استعماله العملي الخالص لا يمس المبدأ المحدد للإرادة الخالصة؛ أي القانون الأساسي للعقل الخالص العملي، إذ اللامشروط الذي ينصب عليه هذا الجدل عبارة عن موضوع وليس مبدأ، إنّه مثال قصي يتغياه العقل دون أن يصل إليه فعليا، وهذا الموضوع هو **الخير الأعظم**.

إنّ مفهوم الخير الأعظم يجعل جدل العقل الخالص العملي ممكنا، لأنّه يفترض اتحادا متناسبا ومتناغما بين عنصريين متنافرين، وهما: الفضيلة والسعادة، ذلك أنّ "تحليلات" نقد العقل العملي قد برهنت على أنّ الأخلاقية لا صلة لها البتة بالقواعد الذاتية (**Les maximes**) للسعادة، ثم إنّ التجربة نفسها تثبت أنّهما قلّما يسيران جنبا إلى جنب، وأنّهما ربما لا يلتقيان أبدا.

إنّ العلاقة بين عنصري الخير الأعظم تركيبية إذن: فإمّا أن تكون الرغبة في السعادة هي الباعث المحرك للفضيلة، وإمّا أنّ الفضيلة هي السبب الفاعل للسعادة. القضية الأولى باطلة بإطلاق، لأنّها تقوّض أساس

[1]- ibid, p 409- 410

[2]- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité, p 20- 21

الأخلاق (=الحرية) وتسقطنا في التبعية التشريعية (**L'hétéronomie**). أمّا الثانية فخاطئة شرطيا؛ أي غير مقبولة إذا قررنا أنّ الفضيلة تسبب السعادة (وهي دائما ذات طبيعة حسية) في هذا العالم، أمّا إذا افترضنا عالما معقولا فيه ستنتج الفضيلة السعادة، فإنّ تأثير الفضيلة في العالم الحسي يصير ممكنا. على أنّ التوفيق التام بين الفضيلة والسعادة لا يحل إلاّ من خلال نظرية المسلمات. والمسلمات في المستوى العملي عبارة عن قضايا نظرية مرتبطة ارتباطًا لا ينفك بقانون عملي له قبليًّا قيمة لا مشروطة، ولكنها لا تقبل البرهان.[1]

إنّ اقتران الفضيلة والسعادة أمرٌ يقتضيه القانون الخلقي، ولكن كيف يكون هذا الاتفاق ممكنا، وهو يبدو غير قابل للتحقق عند الكائنات المتناهية؟

- لابدّ أولا من افتراض ارتقاء أو تقدم لا محدود للكائن المتناهي في مدارج الكمال الخلقي نحو القداسة، وهذا يقتضي بدوره افتراض دوام النفس بعد الحياة الحسية. إنّ افتراض خلود النفس لازم للارتقاء في الفضيلة، وهي العنصر الأول للخير الأعظم.

- تقتضي السعادة تناغما (**Harmonie**) بين الطبيعة ورغبات الذات، لكن الكائن العاقل الذي يسعى إلى أن يحدث كل شيء وفق ما تشتهيه ويبتغيه، هو جزء من الطبيعة وليس هو خالقها؛ فحتى تكون السعادة مناسبة للأخلاقية أي لكي يصير الأخير الأعظم فعليا، يجب أن تكون السعادة أثرا أو معلولا لخالق الطبيعة، خالق متميز عن الطبيعة ومتعال عليها، يمتلك العقل والإرادة، ويضمن اتفاق الطبيعة مع القانون الخلقي، ومع تمثل الكائنات العاقلة لهذا القانون.

- وأخيرا، لابد من التسليم بأنّ للإرادة قدرة عملية على التقيد بالتشريع الخلقي للعقل الخالص العملي، وعلى إنجاز مهمتها الخلقية مهما كانت العوائق التي تواجهها.

[1]- ibid, p 167

مسلمات العقل العملي وأسئلة حدود العقل التأملي

تنبع المسلمات المذكورة أعلاه من المبدأ الأساسي للأخلاقية. وهذا المبدأ عبارة عن قانون يحدد الإرادة تحديدًا مباشرًا لا توسط فيه، ولكي تتقيد هذه الإرادة بما يمليه القانون تحتاج لزوما إلى التسليم بتلك **الفرضيات** النابعة من منظور ضروري عمليًّا. **فخلود النفس** نابع من شرط المدة اللازمة للإنجاز الكامل للقانون الخلقي، **وحرية الإرادة** نابعة من الافتراض الضروري لاستقلالنا عن العالم المحسوس (=الحرية بالمعنى الإيجابي)، **ووجود الله** نابع من ضرورة افتراض الخير الأعظم الأصلي القائم بذاته (أي الله) لكي يكون الخير الأعظم الفرعي (أي اقتران الفضيلة والسعادة المتناسبة معها) ممكنا.[1]

إنّ محتوى هذه المسلمات الذي يصادر عليه عبارة عن قضية نظرية، لكن المبدأ الذي يسند المسلمات جميعا عبارة عن قانون عملي. وبعبارة أخرى، إنّ وجود الموضوعات المسلم بها (**Les objets postulés**) لا يمكن أن يكون إلاّ فرضية من منظور العقل النظري، ولكن هذا الوجود ضروري بالنسبة إلى العقل العملي، إذ القضايا التي سلمنا بها ذاتية (**subjectives**) ولا تنطوي على براهين نظرية. إنّ المسلمات عبارة عن اعتقادات، أو قل إنّها موضوعات للإيمان (**Objets de foi**)، على أنّ هذا الإيمان نابع من العقل نفسه وليس اعتقادا وجدانيا أو مجرد رأي.[2]

لقد عرضت هذه القضايا في نقد العقل الخالص بوصفها مشاكل، ولكنّها لم تجد حلا هناك، ففي تناول العقل لمشكل النفس سقط في الأغاليط (**Paralogismes**)، كما أنّه لم يستطع تفادي ***النقيضة*** (**antinomie**) في تناول مشكل الحرية والضرورة، فظل تصوره للحرية والعالم المعقول إشكاليا، أما الله فقد ظل هناك مثالا ترنسندنتاليا (**Idéal transcendantal**) من دون تحديد. أما في العقل العملي، فقد أصبح لهذه المفاهيم دلالة وصارت تمتلك واقعا موضوعيا من منظور عملي. ولكن هذا الطريق ما كان ليسلك لولا الثورة الكوبيرنيكية التي غيرت منظورنا للمعرفة. لقد حصرت المعرفة في نطاق الظواهر مؤكدة أنّ الموضوع الذي تنصب عليه المعرفة ليس هو الموضوع كما يوجد في ذاته باستقلال عن الذات العارفة، بل هو فقط الموضوع في علاقته بالذات؛ أي الموضوع الخاضع للشروط الذاتية لملكتي الحساسية والفهم. تلك هي دعوى المثالية الترنسندنتالية التي وجهت ضربة قاصمة للميتافيزيقا الدوغمائية، لكنّها إذ تفعل ذلك تخلي المكان لطريق آخر يمكن السير فيه من

[1]- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité, p 179

[2]- Alquié, (F), introduction à la lecture de la critique de la raison pratique, op. cité, p XXVII

الحصول على معرفة عملية باللامشروط (**L'inconditionnée**)، ذلك هو مضمون القول المعروف لكانط:

"كان علي أن ألغي المعرفة (Le savoir) من أجل إفساح مجال للإيمان".[1]

من دون التمييز بين الظواهر والأشياء في ذاتها، سيتم اعتبار أنّ المكان والزمان يوجدان في ذاتيهما بوصفهما شرطين للأشياء، ولن يكون بالإمكان إنقاذ الحرية والله. سيكون كل شيء محكوما بقانون الضرورة الكوني، وستكون أفعالنا خاضعة خضوعا مطلقا لآلية الطبيعة وبالتالي تنهار الأخلاقية وتتلاشى. إنّ التقييد التأملي هناك (في نقد العقل الخالص) هو وحده الذي جعل التوسع العملي ممكنا هنا (في نقد العقل العملي).

لكن هذا التوسع يضعنا أمام إشكالات عديدة: هل يحق لنا استعمال مفاهيم عقلية تتخطى حدود المعرفة التأملية؟ ما طبيعة العلاقة بين العقل النظري والعقل العملي؟ ولمن منهما تكون الصدارة إن حصل تعارض بين مصلحتيهما؟ وكيف يمكن تصور توسع (**élargissement-extension**) للاستعمال العملي للعقل الخالص لا يكون في الآن نفسه توسعا للمعرفة في الاستعمال التأملي لهذا العقل الخالص نفسه؟

للعقل - حسب كانط - في استعماليه معا (الاستعمال التأملي والاستعمال العملي) دائما مصلحة (**intérêt**). أما مصلحة استعماله التأملي، فتكمن في دفع المعرفة وتوسيعها حتى المبادئ القبلية الأكثر علوًّا وارتفاعًا، وأما مصلحة استعماله العملي، فتكمن في تحديد الإرادة بالقياس إلى غاية أخيرة وكاملة.[2] فأيّ من هاتين المصلحتين لها الصدارة على الأخرى؟

أمامنا أولا احتمالان:

- إما أنّ العقل العملي يستمد مبادئه من العقل التأملي، ولا يتصور شيئا آخر غير ما تزوده به أنوار العقل التأملي، وعندئذ ستكون الصدارة من حظ هذا الأخير.

- وإمّا أنّ العقل العملي له مبادئ قبلية أصلية، ترتبط بها على نحو لا ينفصم قضايا نظرية (=مسلمات) لا يستطيع العقل التأملي إدراكها وسبر غورها، على الرغم من أنّها لا تتناقض معه، وعندئذ يطرح المشكل الآتي: أيجب على العقل التأملي أن يوافق على كل ما يقدمه له العقل العملي ويأمره بقبوله، أم يجوز له أن يرفض كل ما يتخطى الحدود التي وضعها لنفسه، معتبرا إياه ترهات باطلة؟

---

[1]- Kant, (E), Critique de la raison pure, op. cité, p 85

[2]- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité, p 164

يقتضي الجواب على هذا التساؤل النظر في طبيعة العقل العملي؛ أي في طبيعة المصلحة التي تحركه، ومن جديد نجدنا أمام احتمالين:

- إن كان العقل "العملي"[1] تقنيا فقط، أي تنحصر وظيفته في تدبير مصلحة الميول تحت مبدأ السعادة الحسي، فإنّ الصدارة تكون لمصلحة العقل التأملي، لأنّ مصلحة العقل "العملي" المحددة باثولوجيا لا يمكن أن تتقدم بأيّ ادعاء مشروع.

- أما إن كان العقل الخالص عمليا بذاته –وهو كذلك بشهادة القانون الخلقي- وكان العقل واحدا يحكم دائما بمقتضى مبادئ قبلية، أحيانا من منظور نظري، وأحيانا من منظور عملي، فإنّ العقل النظري عندئذ ملزم بقبول القضايا التي لا تتناقض معه إن كانت مرتبطة ارتباطاً لا ينفك بالمصلحة العملية للعقل الخالص، على الرغم من أنّه لا يستطيع إثباتها على نحو قطعي. صحيح أنّ تلك القضايا (=المسلمات) غريبة عن العقل الخالص النظري ولم تنم على تربته المخصوصة، ولكنّه ملزم بقبولها ما دامت مرتبطة ارتباطا لا ينفك بمصلحة العقل الخالص العملي، وبأن يرى فيها توسعًا لاستعماله من منظور آخر، وهو توسع لا يناقض مصلحة استعماله التأملي المتمثلة في وضع حد للتطرف التأملي.[2]

من دون تبعية العقل التأملي للعقل العملي سيدخل العقل في نزاع مع نفسه؛ فالأول سيرفض المواقف النظرية المرتبطة ارتباطا وطيدا بالمبادئ القبلية للعقل العملي، والثاني لن يقبل حدود العقل التأملي فينقاد إلى الشطط والغلو. أمّا تبعية العقل العملي للعقل التأملي، فمسألة لا يمكن تصورها أو المطالبة بها، لأنّ أيّة مصلحة هي عملية بالضرورة، ومصلحة العقل التأملي نفسها مشروطة ولا تكتمل إلاّ في الاستعمال العملي. وعليه، فإنّ صدارة العقل العملي على العقل التأملي ضرورية وقائمة على أساس العقل نفسه.[3]

أمّا وقد اتضحت طبيعة العلاقة بين استعمالي العقل الخالص (الاستعمال التأملي والاستعمال العملي)، فلنأت الآن إلى السؤال المتعلق بالتوسع: ألا تمثل مسلمات العقل العملي توسيعا للمعرفة التأملية، وبالتالي تجاوزا لحدود المعرفة كما رسمها نقد العقل الخالص؟

[1]- وضعنا الصفة "عملي" بين مزدوجتين تحفظا، لأنّها لا تطلق إلاّ على ما إمكانه رهين بتدخل فعل حرّ، ثم إنّ كانط يرد كافة تحديدات الإرادة التي لا تقوم على أساس القانون الخلقي إلى المجال النظري [=نصائح الفطنة (La prudence) وقواعد المهارة (habileté)].

[2]- ibid, p 164- 165

[3]- ibid, p 166

لقد بين نقد العقل الخالص أنّ بعض المفاهيم (=أفكار العقل الخالص مثل النفس والحرية والله) قد حكم عليها أن تظل فارغة من أيّ مضمون، إذ لا يوجد موضوع يطابقها ويزودها بالمعطى اللازم لمعرفتها: أي بناء قضايا تركيبية بخصوصها. يمكن القول بصيغة أخرى إنّ توسّع المعرفة الخالصة يقتضي حدس موضوع، ونظرا لأنّ حدسنا حسي بحكم تناهينا، فإنّ معرفتنا تبقى محصورة في نطاق الظواهر، وبالتالي فإنّ توسع المعرفة الخالصة أمر مستحيل. لكن نقد العقل الخالص نفسه، وإن نفى الواقع الموضوعي لهذه المفاهيم فإنّه بيّن إمكانيّتها، لأنّها لا تنطوي على أي تناقض. هذه المفاهيم نفسها هي التي سلم العقل العملي بالمقابل بواقعها الموضوعي، فموضوعه –وهو الخير الأعظم- عبارة عن غاية إمكانيتها تقتضي الواقع الموضوعي للحرية والخلود ووجود الله. وعليه، فإنّ التوسع الذي كان محظورا هناك تحقق هنا، ولكن من وجهة نظر عملية فقط.

إنّ توسيع معرفة خالصة توسيعاً عملياً يقتضي لزوما غاية معطاة قبليا موضوعًا للإرادة، ويتم تمثلها على أنّها ضروريةٌ ضرورة عملية –باستقلال عن كافة المبادئ النظرية– من خلال أمر قطعي يحدد الإرادة مباشرة، وتلك الغاية إنّما هي الخير الأعظم. على أنّ هذه الغاية **"ليست ممكنة من دون افتراض ثلاثة مفاهيم نظرية... وهي: الحرية والخلود والله، وعليه فإنّ إمكانية موضوعات العقل الخالص التأملي هذه –أي الواقع الموضوعي الذي يتمكن هذا الأخير من تأمينه لها– يتم التسليم بها من خلال القانون العملي الذي يقتضي لزوما وجود الخير الأعظم الممكن في العالم"**.[1]

إنّ محصول العقل الخالص العملي يمثل من دون شك توسعا للمعرفة، والمعرفة النظرية للعقل تكتسب منه زيادة (**accroissement**)، غير أنّها زيادة أو توسع من منظور عملي فقط، إذ لا نحصل من جراء هذا التوسع معرفة بطبيعة هذه الموضوعات كما هي في ذاتها (النفس، العالم المعقول والكائن الأسمى). إنّ طبيعتها تظل مستعصية على الفهم البشري، لكن قناعة الإنسان بصحة هذه المفاهيم بلغت من الرسوخ درجة لا تستطيع أيّة سفسطة زعزعتها.[2]

لندقق القول في هذه الزيادة أو هذا التوسع. تتمثل الزيادة في أنّ المفاهيم التي كانت في نقد العقل الخالص إشكالية فحسب، أي أنّ التفكير فيها ممكن (**Pensables**)، تقرر الآن أنّها مفاهيم لها "دلالة"؛ أي تقابلها فعليا موضوعات. وما يبرر ذلك التقرير هو أنّ العقل الخالص العملي يحتاج لزوما لوجودها من أجل إمكانية

[1]- ibid, p 181- 182

[2]- ibid, p 181

موضوعه الضروري من المنظور العملي (=الخير الأعظم)، ولأنّ الصدارة –كما تبين آنفًا- تعود إلى العقل العملي، فإنّ العقل النظري محق في افتراض الواقع الموضوعي لهذه المفاهيم.[1]

غير أنّ هذا التوسع للمعرفة الخالصة من منظور عملي لا يمثل توسعا لها من المنظور التأملي، فما بينه العقل العملي، إنّما هو أنّ لهذه المفاهيم موضوعات، ولكن بما أنّه لم تعط لنا عنها أيّ حدوس، فإنّه لا يمكن بناء قضايا تركيبية بصددها اعتمادا على الواقع المعترف لها به، أو تحديد الكيفية التي ترتبط بها بموضوعاتها، وبالتالي لا يمكن استعمالها استعمالا عقليا نظريا. إنّ أفكار العقل التأملي الثلاث إذن ليست معارف، بل هي مجرد تصورات (**pensées**) حصلت بفعل قانون عملي قطعي على واقع موضوعي، باعتبارها شروطا ضرورية لإمكانية ما يأمرنا هذا القانون بالسعي إلى تحقيقه (=الخير الأعظم).[2]

على أنّه إذا لم يكن قد حصل توسع فيما يخص موضوعات المتعالي على الحس (**Le suprasensible**)، فإنّ المعرفة النظرية للعقل تعرف توسعا بالنظر إلى المتعالي على الحس بوجه عام. فلقد أقر العقل مضطرا بأنّ هناك موضوعات متعالية على الحس، لكنّه لم يستطع تحديدها، وهي لم تعط له عن طريق الحدس، بل عن طريق مبدأ عملي، ومن أجل الاستعمال العملي فقط. إنّ التوسع الحاصل هنا ينبع من قدرة العقل الخالصة العملية فقط وليس وفق شرائط المعرفة النظرية التي حددها نقد العقل الخالص. فالعقل إذن يستطيع أن يمتد ويتوسع إلى الفوق حسي، ولكن عبر الطريق العملي وليس عبر الطريق التأملي.[3]

تلك الأفكار التي كانت في المستوى النظري متعالية (**Transcendantes**)، لا تلزم العقل بأن يسلم بأي موضوع خارج نطاق التجربة، وكانت منظمة (**régulatrices**)، توجه بحوث الفهم وتضفي على معارفه أكبر وحدة ممكنة، صارت في المستوى العملي محايثة ومكونة (**immanentes et constitutives**)، لأنّها مبادئ لإمكانية تحقّق الموضوع الضروري للعقل الخالص العملي، وهو الخير الأعظم.[4] إنّ الأمر يتعلق بتصورات يشكلها العقل من أجل العمل، والاستعمال الدوغمائي للعقل الخالص هو من يحجب وظيفتها العملية ويعيقها. أمّا وقد بين النقد تهافت ذلك الاستعمال، ورفع ذلك العائق من خلال إلغاء المعرفة، فإنّه قد أخلى مكانا للإيمان فصار الطريق معبدا أمام الاستعمال العملي للعقل.

---

[1]- ibid, p 182

[2]- ibidem.

[3]- ibid, p 183

[4]- ibidem.

يتوقف **كانط** مطولا عند مفهوم الله ليبين هذه الدعوى التي تقول بأنّ التربة الأصيلة لأفكار العقل الخالص هي المجال العملي وليس المجال النظري، مجال الأخلاق وليس الفيزياء والميتافيزيقا التي لا تعدو أن تكون إيضاحا للمبادئ القبلية الخالصة للفيزياء. إنّ استدعاء الله، باعتباره خالق كل شيء من أجل تفسير استعدادات الطبيعة أو تغيراتها، لا يعد تفسيرا فيزيائيا لها، بل هو إقرار بالعجز عن التفلسف، إذ هنا يسلم المرء بشيء ليس له عنه بذاته أيّ مفهوم (الله غير المرئي) لكي يتمكن من فهم ما هو ماثل أمام عينيه.[1]

هناك سبيلان ميتافيزيقيان سلكا لتكوين مفهوم عن الله وإثبات وجوده، فلنفحصهما:

- أولهما: الصعود من المعرفة التي لدينا عن هذا العالم إلى مفهوم الله والتدليل على وجوده، لكن هذا الاستدلال غير سليم، إذ يقتضي منا أمورا ليست في مكنتنا، فهو يقتضي منا أن نعرف هذا العالم باعتباره كلاً حائزًا على أكبر كمال ممكن، وأن نعرف بالتالي جميع العوالم الممكنة، وأن نكون كذلك ذوي علم شامل لكي نستطيع إثبات أنّ هذا العالم ما كان ممكنا إلا بواسطة إله.

- وثانيهما: معرفة وجود الله من خلال مفاهيم فقط (فكرة كائن كامل)، وهذا مستحيل، لأنّ كل قضية تتعلق بالوجود هي قضية تركيبية تقتضي أن نثبت للمفهوم أكثر مما هو متصور فيه، وهو الوجود؛ أي أن نثبت أنّ للمفهوم موضوعا مقابلا له خارج فهمنا، وهذا ما لا يمكن أن يتم بواسطة الاستدلال، بل يتم فقط بواسطة الحدس.[2]

أمّا وقد اتضح أنّ طريق الفيزياء وطريق الميتافيزيقا مسدودان، فلم يتبق أمام العقل إلا سبيل واحد لمعرفة الله وإثبات وجوده، وهو السبيل العملي، وفيه يحدد العقل الخالص موضوعه (=الخير الأعظم) انطلاقا من المبدأ الأسمى لاستعماله العملي، وهو استعمال يهدف إلى إيجاد أو تحقيق الخير الأعظم، باعتباره أثرا ممكنا بواسطة الحرية. في هذا السعي الضروري إلى تحقيق هذا الموضوع تبرز ضرورة التسليم بوجود الله، باعتباره شرطا ضروريا لإمكانية هذا الخير في العالم، بل يصبح تحديد مفهوم هذا الكائن الأصلي بدقة أمرا ممكنا، وهذا ما لم يكن واردا في تقدم العقل في الطريق الطبيعي، لأنّ معرفتنا المحدودة والزهيدة بهذا العالم لا تعطينا الحق في أن نثبت له صفات: العلم الشامل، والطيبة الكاملة، والقدرة المطلقة. إنّ مفهوم الله **"يظل في الطريق الأمبريقي (طريق الفيزياء) دائماً مفهوماً غير محدد بدقة كافية عن كمال الكائن الأول، لكي نعتبره مفهوماً**

[1]- ibid, p 187

[2]- ibidem.

مكافئاً لمفهوم الألوهية".[1] فما هو مستحيل عبر الطريق التجريبي للفيزياء، هو بالمقابل ممكن عن طريق الأخلاق. هنا يستدعى الله لضمان تحقق الخير الأعظم. فعلى أرض الأخلاق فقط يمكن تمثل الله كائنًا أسمى، إذ أنّ مبدأ الأخلاقية لا يقبل الخير الأعظم على أنّه ممكن إلا بشرط افتراض خالق للعالم حائز على الكمال الأسمى (**Perfection suprême**)، وبعبارة أخرى، إنّ عقلنا البشري لا يمكن أن يتصور طريقا آخر لتحقيق التناسب بين الفضيلة والسعادة، إلا بافتراض أنّ هذا التناسب من صنيع خالق للعالم عليم بكل شيء وقادر على كل شيء، وحاضر في كل زمان ومكان... لكي يسبر غور قلوبنا وخبايا صدورنا في زواياها الحميمية، ويوزع علينا تبعا لذلك حصتنا المستحقة من السعادة.[2]

"إنّ مفهوم الله إذن لا ينتمي انتماء أصيلا إلى الفيزياء؛ أي إلى العقل التأملي، بل ينتمي إلى الأخلاق [أي إلى العقل العملي]، ويمكن القول أن نقول الشيء نفسه عن المفاهيم العقلية الأخرى التي عالجناها أعلاه بوصفها مسلمات للعقل في استعماله العملي".[3]

إنّ إخفاق مساعي الميتافيزيقا الدوغمائية آت إذن من إقدامها على تأسيس مفاهيم الخلود والحرية والله في غير موطنها الأصلي. لقد سعت هذه الميتافيزيقا إلى إقامة ما ينتمي أصليا إلى الأخلاق على أرض الفيزياء، فكانت النتيجة هي استحالة إثبات القضايا المتعلقة بهذه المفاهيم واستحالة ربطها بالقانون الخلقي.

لقد صار جليا الآن أنّ مسلمات العقل العملي ليست معتقدات (**dogmes**)، بل هي فرضيات نظرية صيغت من منظور عملي، وأنّها لا توسع المعرفة التأملية، لأنّ الواقع الموضوعي الذي اعترف لها به لم يعط بواسطة حدس ما، بل هو نابع من ضرورة ذاتية، أي من حاجة العقل في استعماله العملي. تظهر مثل هذه الحاجة عندما يحاول العقل انطلاقا من موضوعات معروفة، أن يتوسع فيما وراء حدود التجربة جميعها، فلا يجد على الإطلاق أي موضوع للحدس، بل يجد فقط مكانا لهذا الحدس، وعندئذ لا يوجه تفكيره في هذا المكان الذي يلفه الغموض (=فضاء المتعالي على الحس –**L'espace suprasensible**) مبدأ موضوعيّا للمعرفة، بل مبدأ ذاتيا، وهو حاجة العقل إلى افتراض شيء لا يمكنه أن يدعي أنّه يعرفه بواسطة مبادئ موضوعية.[4] إنّ الاستعمال العملي الخالص للعقل يقوم على فرض قوانين خلقية، لكن هذه القوانين تقود إلى فكرة الخير الأعظم الممكن في هذا العالم، أي تقود من جهة إلى **الأخلاقية**، وهي ليست ممكنة إلاّ بالحرية، ومن جهة أخرى إلى

[1]- ibid, p 188

[2]- ibidem.

[3]- ibid, p 189

[4]- Kant (E), Que signifie s'orienter dans la pensée, traduction par J.F. poirier et F.Proust, G,F Flammarion, Paris, 2006, p 58-59

شيء لا يتوقف على الحرية فقط، بل على الطبيعة كذلك، وهو **السعادة القصوى الموزعة بتناسب مع الأخلاقية**. إنّ العقل في حاجة إلى التسليم بخير أعظم مستقل (=الله) من أجل إضفاء واقع موضوعي على مفهوم الخير الأعظم التابع.[1] ولكن هنا يواجهنا التساؤل الآتي: هل يحق لنا أن نستدل من الحاجة الذاتية على الواقع الموضوعي المطابق لها؟ وما طبيعة التصديق (=أي فعل اعتبار شيء ما صحيحا **L'acte de tenir pour vrai –L'assentiment**) النابع من حاجة العقل الخالص العملي؟

إنّ الدليل القائم على حاجة العقل الخالص في استعماله التأملي يقود إلى **فرضيات** فحسب (**Hypothèses**). أمّا الدليل القائم على حاجة العقل الخالص في استعماله العملي، فيقود إلى **مسلمات** (**Postulats**). الفرضيات غير يقينيّة، في حين أنّ المسلمات يقينيّة. إذا استشعر العقل، في بحثه عن الأسباب، الحاجة إلى مبدأ أول، أو استشعر، في تفسيره للنظام والغائية في العالم، الحاجة إلى الله باعتباره سببهما، فإنّ الاستدلال الذي يسير من أثر (**effet**) إلى سبب محدد يكون دائما غير أكيد وشرطيّا، والنتيجة التي يثبتها لن تكون أكثر من رأي معقول.[2] في حين أنّ حاجة العقل الخالص العملي، لما كانت قائمة على قانون قطعي (**Loi apodictique**) يقضي بوجوب اعتبار الخير الأعظم موضوعا للإرادة الخالصة، تقتضي لزوما افتراض إمكانية هذا الموضوع، وبالتالي افتراض الشروط الضرورية لهذه الإمكانية، وهي الخلود والحرية والله. على أنّ هذا القانون يبقى مستقلا استقلالا تاما عن هذه الافتراضات، فهذه لا تستدعى لإسناد القانون، بل لإضفاء الموضوعية على الموضوع الذي يأمر هذا القانون بالعمل على تحقيقه (=الخير الأعظم).[3]

لقد أنكر أحدهم على **كانط** مشروعية الاستدلال على الواقع الموضوعي لموضوع ما من الحاجة الداعية إليه، فلو كان هذا الاستدلال مشروعا لجاز لعاشق خلبت لبه فكرة جمال من نسيج خياله أن يستدل منها على وجود موضوعها في مكان ما. في رده على هذا الاعتراض اعتبر **كانط** أنّ ذلك صحيح في كل الحالات التي يكون فيها أساس الحاجة هو الميل. لكن الأمر يتعلق هنا بشيء آخر مختلف تماما عن الميل والرغبة. إنّه يتعلق **"بحاجة عقلية نابعة من مبدأ موضوعي محدد للإرادة، أي من القانون الخلقي الملزم بالضرورة لكل كائن عاقل، وبالتالي يجيز له أن يفترض قبليًّا في الطبيعة شروطا للقانون... إنّ تحقيق الخير الأعظم، بأقصى ما**

[1]- ibid, p 62-63

[2]- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité, p 191

[3]- ibid, p 191- 192

في وسعنا، واجبٌ، ولهذا وجب أن يكون ممكنا، وبالتالي فإنّه مما لا محيد عنه، بالنسبة إلى كل كائن عاقل في العالم، افتراض ما هو ضروري للإمكان الموضوعي للخير الأعظم".[1]

على أنّ الاعتقاد أو الإيمان العقلي (**Croyance rationnelle**) بإمكانية الخير الأعظم ليس أمرًا، ولا هو موضوع أمرٍ، أوّلا لأنّ الاعتقاد لا يؤمر به، وثانيا لأنّ العقل التأملي ملزمٌ بالتسليم بها لسببين:

- **السبب الأول**: يتمثل في أنّه فيما يخص العنصر الأول للخير الأعظم، وهو استحقاق السعادة وفقا للقانون الخلقي، أي الأخلاقية، نجد القانون الخلقي يوجه الأمر فقط ويوجب الالتزام به، والتشكيك في إمكانية هذا العنصر سيكون تشكيكا في القانون الخلقي نفسه.

- **السبب الثاني**: يتمثل في أنّه فيما يخص العنصر الثاني، وهو تحصيل السعادة المتناسبة مع الاستحقاق الخلقي، لا توجد حاجة لأمر يقضي بقبول إمكانيته، لأنّ العقل النظري ليس له أي شيء يعترض به عليه، إذ لا مدعاة لتوجيه الأمر إلا إذا حصل اعتراض أو مقاومة.[2]

وعليه، فإنّ لهذا الاعتقاد صلة وثيقة بالقانون الخلقي إلى حد أنّ التشكيك في إمكانية الخير الأعظم سيؤول إلى التشكيك في الواجب نفسه. ولكن هل يحق لنا أن نجزم - اعتمادا على هذا المبدأ الذاتي - بأنّ الخير الأعظم غير ممكن إلا إذا كان الله والخلود ممكنين؟ وهل استحالة تمثل ذلك التناسب الدقيق بين الفضيلة والسعادة، بين قوانين الطبيعة وقوانين الحرية، من دون افتراض خالق أخلاقي للعالم، تفرض هذا الافتراض وتلزمنا به؟

إنّ استحالة ذلك التناسب ذاتية فقط، أي أنّ **"عقلنا يجد أنّه من المستحيل بالنسبة إليه أن يتصور – بناء على تسلسل الطبيعة فحسب - صلة بلغت هذه الدقة من التناسب [...] بين سلسلتين من الأحداث تقعان في العالم بمقتضى قوانين بالغة الاختلاف".**[3] غير أنّ العقل التأملي لا يستطيع بالمقابل أن يبرهن على استحالة هذه الصلة بمقتضى القوانين الكونية للطبيعة.

إنّنا هنا أمام جزم عملي من جهة وتردد نظري من جهة أخرى، فمن الجهة الأولى نجد أنّ الأمر الذي يقضي بالعمل من أجل تحقيق الخير الأعظم له أساس موضوعي في العقل العملي، كما أنّ إمكانية هذا الخير مؤسسة موضوعيا مادام العقل النظري لا يعترض عليها. إلاّ أنّ العقل النظري من جهة أخرى يظل مترددا فيما

[1]- ibid, p 193
[2]- ibid, p 194
[3]- ibid, p 195

يتعلق بالسؤال: كيف يجب أن نتمثل هذه الإمكانية؟ هل نتمثل ما يجعل الخير الأعظم ممكنا بمقتضى نظام الطبيعة الكوني أم بافتراض خالق حكيم للطبيعة؟

لا نجد هذا التمييز بين إمكانية الخير الأعظم (المؤسسة في العقل العملي) والكيفية التي بها يجب أن نتمثل بها هذه الإمكانية في عرض **كانط** للمسلمات، إذ لا شيء هناك يدعونا إلى أن نختار بين فرضيات متنافسة، أمّا هنا فإنّ **"الكيفية التي يجب علينا أن نتصور بها تناغمًا بين قوانين الطبيعة وقوانين الحرية [...] تضعنا أمام اختيار (Choix)، لأنّ العقل النظري لا يجزم بأي شيء بيقين قاطع في هذا المضمار"**.[1]

إنّ حاجة العقل الخالص العملي ومصلحته الحرة تدفعنا إلى التسليم بخالق حكيم للعالم. تلك هي الكيفية الوحيدة الممكنة نظريا بالنسبة إلى العقل لتصور تناغم دقيق بين مملكة الطبيعة ومملكة الأخلاق، ذلك التناغم الذي هو شرط لإمكان الخير الأعظم، وتلك هي الكيفية الوحيدة الملائمة للأخلاقية، لأنّها تقويها وتعززها. فتمثل الله شرطا للخير الأعظم نابع إذن من قرار حر، من اختيار حر للإرادة الخلقية. إنّ الأساس الذي يحدد الاختيار أو القرار هو بالتأكيد ذاتي بما هو حاجة، ولكنه بما هو وسيلة للعمل على تحقيق الخير الأعظم (وهو ضروري موضوعيا من المنظور العملي)، هو في الآن نفسه **"أساس لقاعدة ذاتية للتصديق من منظور أخلاقي، أي اعتقاد خالص عملي للعقل [...] اعتقاد مشتق من القصد الخلقي نفسه... "**.[2] ويتفق مع الحاجة النظرية للعقل التأملي في استعماله الكوسمولوجي، وهي تدعو إلى قبول فرضية خالق حكيم للطبيعة.

لقد ثبت الآن أنّ الخلود والحرية قناعات أو اعتقادات تابعة من العقل الخالص العملي، وأنّ التسليم بها لا يناقض مصلحة العقل الخالص التأملي، إذ هي ليست معرفة حقيقية (**Véritable savoir**)، ولا هي توسع فهمنا النظري للعالم كما يدرسه العلم، فالاعتقاد العقلي في الله لا يلعب أيّ دور في الفيزياء، كما أنّ إله البرهان الفيزيائي اللاهوتي لا يلعب أي دور في الإيمان العقلي. على أنّ اتفاق العقلين النظري والعملي لا ينتهي إلى تشكل عقل مطلق يقدم لنا معرفة حدسية، أو مبرهن عليها على نحو قاطع، عن الله والخلود والحرية.

إنّ امتناع المعرفة الميتافيزيقية التأملية على الإنسان يبدو كما لو أنّ القصد منه هو جعل التوجه العملي ممكنا. فجهل الإنسان وتناهيه شرط لقيمته الخلقية. إذ لو كنا نملك عقلا نظريًّا واسعًا يزودنا بمعرفةٍ مباشرةٍ عن الموضوعات المتعالية على الحس، فإنّ سلوكنا ستوجهه المصلحة فقط، سيكون الباعث عليه هو الخوف أو

[1]- ibid, p 194

[2]- ibid, p 195- 196

الأمل، أي سيكون شرعيا فقط، ولن تكون له قط قيمة خلقية، أي لن يكون الباعث عليه أبدا هو الواجب.[1] إنّ عدم التناسب بين الفضيلة والسعادة في هذا العالم يبدو بمثابة حظوة لا تقدر بثمن بالنسبة إلى الأخلاقية، إذ لو وجد مثل هذا التناسب لما كانت هناك فرصة بالنسبة إلينا لنكون فاضلين، ولو كان لدينا البرهان على وجود الله وعلى خلود النفس، لما كان هناك تشريع ذاتي للإرادة، ولانقلب سلوك الناس إلى آلية محسوبة لا قيمة لها ولا جدارة، ولا مجال فيها للمبادرة، ولحولت الميتافيزيقا عالم الثقافة إلى مسرح عرائس شخصياته لا حياة فيها.

خلاصة:

يقتضي تحقيق الخير الأعظم باعتباره مطلبا ضروريا للعقل الخالص في استعماله العملي التسليم ببعض القضايا النظرية التي لا يمكن البرهنة عليها، ولكنّها شروط ضرورية لإمكان موضوع العقل الخالص العملي، فهي يقينية إذن من منظور عملي، أو قل هي موضوعات اعتقاد عقلي، يسلم بها العقل ويتصورها قبليا من أجل إتمام استعماله العملي. تضفي هذه المسلمات على أفكار العقل الخالص دلالة، أي واقعا موضوعيا من الناحية العملية، والعقل الخالص العملي يضفي الشرعية على فعل الإقرار بصحتها، ولا ينجم عن ذلك توسع للمعرفة التأملية المتعلقة بموضوعات أو بمفاهيم موضوعات لا يمكن الوصول إليها في أيّ تجربة. إنّها تحصل على واقع موضوعي من القانون العملي الآمر بالعمل على تحقيق الخير الأعظم، أي أنّنا نعلم من خلال هذا القانون أنّ هناك فعليا موضوعات تقابلها، ولكنّنا لا نعرف أبدا كيف ترتبط بموضوعاتها ولا كيف تنطبق عليها، وعليه فإنّ محتوى المسلمات لا يعد توسعا للمعرفة بموضوعات متعالية على الحس يمكن أن تعطى، لكن معرفة العقل النظرية تعرف زيادة فيما يتعلق بالمتعالي على الحس بوجه عام. إنّ القدرة العملية للعقل الخالص إذن هي وحدها التي تمكننا من السمو فوق العالم المحسوس.

وهكذا فالتوسع إلى المجال المتعالي على الحس الذي امتنع على العقل في الطريق التأملي صار مسلوكا في الطريق العملي، لكن هذا التوسع لا يجعل معرفتنا تتخطى حدود التجربة، إذ أنّنا لا نحصل بهذا الطريق على معرفة تأملية بالنفس وبالكائن الأسمى وبالعالم المعقول. إنّها تظل بما هي كيانات في ذاتها متعذرةً على الفهم البشري، ولكنّ الاقتناع بوجودها الفعلي يقيني من منظور عملي، أي من أجل تحقيق موضوع العقل العملي.

لقد حصر نقد العقل الخالص دور العقل الخالص التأملي في توجيه المعرفة النظرية وتنظيمها، وبين أنّ أيّ استعمال ترنسندنتالي له سيكون دائما جدليا. أما هنا فقد أصبح لهذا العقل الخالص نفسه دور مكوِن **(rôle**

[1]- ibid, p 197

(**constitutif**) بالنسبة إلى العمل، إذ النفس والحرية والله أصبحت شروطا لا بد منها للتحقق التام للأخلاقية ولحصول اقتران بين الفضيلة والسعادة المتناسبة معها.

إنّ وحدة العقل تقتضي ترتيب العلاقة بين استعماليه (التأملي والعملي) حتى لا يحدث نزاع بينهما. في العلاقة بين هذين الاستعمالين تكون الكلمة الفصل لمصلحة الاستعمال العملي، وبالتالي فإنّ العقل التأملي ملزم بقبول مسلمات العقل العملي، لأنّها من جهة نابعة من حاجة هذا العقل (العملي) ومن التزامه الحر بتحقيق ذاته، ولأنّها من جهة ثانية لا تتخطى الحدود التي رسمها الأول.

خاتمة:

طردت السعادة من الأخلاق - في تحليلات نقد العقل العملي - نظرا لطابعها البعدي وغير القابل للتحديد، ولأنّه لا يمكن أن يبنى على أساسها أيّ أمر كوني ضروري، ولكن هذا المفهوم المتقلب ودون أن يفقد طابعه الأمبريقي يُقحَم في الجدل فجأة ويصير عنصرا مكونا للخير الأعظم إلى جانب الخير الخلقي. غير أنّ ارتباط مفهومي الأخلاقية والسعادة أمر يستحيل تصوره بموجب قوانين المنطق أو قوانين الطبيعة. صحيح أنّ التزامنا بواجباتنا الخلقية ووعينا باستقلالنا عن ميولنا يحدثان فينا ضربا من الرضا أو الارتياح. ولكن هذا الرضا ليس هو السعادة، إذ القصد الفاضل لا يسبب السعادة كما يحدث السبب أثرا في العالم المحسوس. إنّ الصلة بين الفضيلة والسعادة في الطبيعة الحسية صلة عرضية جدا ولا تكفي لإنشاء الخير الأعظم. لقد بلغ الاختلاف بين هذين العنصرين حدا يحتاج معه الوصل بينهما إلى مبدأ متعال (**Principe transcendant**)، إذ لا يمكن تصور علاقة بينهما، فيها تسبب الفضيلة السعادة، إلاّ على نحو غير مباشر؛ أي بواسطة حد ثالث يحقق هذا الارتباط الذي هو مستحيل بمقتضى قانون الهوية وقانون السببية. إنّ تدخل الله ضروري: **أولا**، لأن هذا الارتباط يجب أن يوجد، **وثانيا**، لأنّ هذا الارتباط ليس تحليليًّا وليس طبيعيًّا، **وثالثا**، لأنّه يجب أن يكون متناسبا ومضمونا.

إنّ الاستحقاق الخلقي (أي الفضيلة) يجعل الإنسان جديرا بأن يكون سعيدا، فمن اللازم إذن –حتّى في حكم عقل منزه عن المصلحة- أن تنال الفضيلة الثواب المناسب لها، والحال أنّ تسلسل الأحداث الطبيعية وفق قانون السببية لا ينطوي على الإطلاق على مبدإ هذا الارتباط، فلا بد عندئذ من مبدإ فوق طبيعي يمتلك علما شاملا وقدرة مطلقة لإحداث هذا الارتباط.

ما تقتضيه الأخلاقية وتطلبه حقا أمران: **أولهما** التسليم بأنّ وصول الإرادة إلى مقام القداسة –أي التحقق التام للأخلاقية- أمر ممكن، **وثانيهما**: التسليم بأنّ الخير الأعظم –أي حصول الفضيلة على الثواب المستحق لها- أمر ممكن كذلك. أمّا التأويل الميتافيزيقي لهاتين المسلمتين فينتهي إلى القول بأنّ قدسية الإرادة أمر لا يمكن أن يحصل إلاّ بخلود النفس ودوامها، وبأنّ الخير الأعظم لا يمكن أن يتحقق إلا إذا وجد الله. فالله والخلود مسلمتان لا بد منهما لتحقق مطلبي الأخلاقية، أو لنقل إنّهما شرطان لازمان لمقتضيات الأخلاقية، ولكنّهما يقعان خارجها.

ولكن أين سيحصل هذا الارتباط، ومتى؟ في هذا العالم، أم في عالم آخر؟ لا يجزم **كانط** بجواب قاطع؛ فالخير الأعظم يقتضي حدوث ارتباط بين الفضيلة والسعادة المتناسبة معها، وهذا الارتباط غير ممكن ما لم يتدخل سبب فوق طبيعي، ولكن لا شيء في مفهوم هذا الارتباط يفرض حدوثه في عالم قادم (**monde**

(**future** أو عدم حدوثه في هذا العالم، خصوصا وأنّ الوظيفة المنوطة بالخلود هي فقط جعل امتثال المقاصد للقانون تامًا ومطلقًا.

يتحدث **كانط** دائما عن السعادة المتناسبة مع الفضيلة، ولكنّه سكت عن الجانب الآخر لهذه المسألة، وهو عدم كفاية الفضيلة، أو قل سكت عن جزاء الرذيلة. إن كان الإنسان الملتزم بالأخلاق يريد السعادة ويطالب بها مكافأةً، فهل يمكن قول الشيء نفسه عن الإنسان الذي لا يطيع القانون الخلقي؟ هل يمكنه أن يرغب في أن يحرم من السعادة؟ خلف المطالبة بسعادة متناسبة مع الفضيلة يختفي تماما مشكل العقاب والجزاء.

في كلام **كانط** ما يؤكد أنّ استحالة الارتباط بين الفضيلة والسعادة استحالة مطلقة أمر من شأنه أن ينزع من الواجب واقعه الموضوعي، أي أنّ استحالة الخير الأعظم أمر سيجعل الأخلاق باطلة ووهمية. فما الجدوى من أن يجعل المرء نفسه جديرا بالسعادة إن لم يكن هناك كائن يمكنه أن يمنحه هذه السعادة؟ ولكن ألا يُسقط هذا التأكيد الأخلاق في التبعية التشريعية التي اعتبرتها "التحليلات" مناقضة للأخلاقية؟

يجيب **كانط** بأنّ أخلاقية الفعل تقتضي أن لا تتوقف طاعة الواجب أبدا على ضمان نيل مكافأتها. إنّ هذا الضمان عنصر مكمل للإلزام الخلقي وليس مقوما له، لا يؤسسه، بل يعززه ويقويه أفقًا ضروريًّا يأمله الفاعل الأخلاقي. إنّ القوانين الخلقية يقينيّةٌ يقينًا قاطعًا، ولكنّها تفترض خيرا أعظم فرعيّا فيه تقترن الفضيلة بسعادة تتناسب معها، وخيرا أعظم أصليّاً مستقلًّا يضمن هذا الاقتران. من دون هذا الافتراض سيكون من الغباء مراعاة تلك القوانين إن كان انتهاكها سيجعلنا أكثر سعادة.

إنّ استحالة الخير الأعظم ينجر عنها لزوما بطلان القانون الخلقي، إذ يحق لنا أن نحكم بأنّ القانون الذي يأمرنا بالسعي إلى غاية وهمية هو نفسه باطل ووهمي. إنّ مصير القانون العملي ومصير الأخلاقية يوضعان على المحك. يلزم عن موضوعية الواجب ووجوب التقيد بالقوانين الخلقية، أن تكون المسلمات صحيحة وأن تكون لها دلالة. لابد أن يحصل تناغم بين الطبيعة والأخلاقية وأن يوجد الله وأن تكون النفس خالدة. تلك شروط لازمة لكي يكون للأخلاقية معنى. غير أنّ القول من جهة بأنّه إن كان هناك واجب يأمرنا بأن نتصرف واضعين نصب أعيننا غاية هي الخير الأعظم، فإنّه من اللازم أن توجد الشروط التي تجعل تحقق هذه الغاية ممكنا، والقول في الآن نفسه من جهة أخرى بأنّ الواجب الذي يأمر بالعمل من أجل تحقيق الخير الأعظم لا يستمد بتاتا موضوعيته من هذه الشروط، أمر لا يخلو من مفارقة.

مسرد الهوامش والمراجع:

- أسجل دَيْني لدروس ألقاها فرانسوا گزاڤيي شوني François-Xavier Chenet بعنوان كانط: الفلسفة العملية، La philosophie pratique de Kant، وفيها يشرح **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ونقد العقل العملي**. للاطلاع على هذه الدروس يرجى الرجوع إلى العنوان الإلكتروني الآتي: http://www.Philopsis.fr
- Kant (E), Critique de la raison pratique, traduit de l'allemand par Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, paris, 1985
- Kant (E), Critique de la raison pure, traduit de l'allemand par Alain Renaut, GF Flammarion, paris, 2001
- Kant (E), Critique de la raison pratique, op. Cité.
- Luc Vincenti, Emmanuel Kant, philosophie pratique, «coll» -philo, Ellipses, paris, 2007
- Kant (E), Critique de la raison pure, op. Cité.
- Alquié, (E), introduction à la lecture de la critique de la raison pratique, trad. Picavet, puf, coll, «Quadrige» 7 e édition, paris, 2003
- Kant, (E), Critique de la raison pratique, traduit de l'allemand par Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, paris, 1985
- Kant, (E), Critique de la raison pure, traduction par Alain Renaut, Flammarion, 2 ème édition, paris, 2001
- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité.
- Kant, (E), Critique de la raison pure, op. cité.
- اختلف المترجمون الفرنسيون في اللفظة المقابلة للكلمة الألمانية (Schwarmerei) فأداها بعضهم بـ exaltation de l'esprit (فوسلر) وبعضهم بـ: fanatisme (بيكافي ولوك فيري وويزمان) وبعضهم بـ enthousiasme (فيلونينكو).
- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité.
- Alquié, (F), Introduction à la lecture de la critique de la raison pratique, op. cité, p, XXVII
- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité.
- Fussler, (J.P), Introduction à la critique de la raison pratique, in, Kant, Critique de la raison pratique, Flammarion, paris, 2003
- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité.

- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité.
- Alquié, (F), introduction à la lecture de la critique de la raison pratique, op. cité.
- Kant, (E), Critique de la raison pure, op. cité.
- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité.
- وضعنا الصفة "عملي" بين مزدوجتين تحفظا، لأنها لا تطلق إلا على ما إمكانه رهين بتدخل فعل حر، ثم إن كانط يرد كافة تحديدات الإرادة التي لا تقوم على أساس القانون الخلقي إلى المجال النظري [=نصائح الفطنة (La prudence) وقواعد المهارة (habileté)].
- Kant (E), Que signifie s'orienter dans la pensée, traduction par J.F. poirier et F.Proust, G,F Flammarion, paris, 2006..
- Kant, (E), Critique de la raison pratique, op. cité.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

الهاتــف : 50 04 73 37 5 212+

الفاكس : 08 04 73 37 5 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com