

الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي

(دراسة في فلسفة الدين عند كانط)

غيضان سيد علي
باحث مصري



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

الملخص:

تدور هذه الدراسة حول رؤية كانط للدين في المرحلة ما بعد النقدية، وهي المرحلة الأخيرة من حياته، ففي هذه المرحلة يمكننا الحديث عن نوع آخر من الدين يطلق عليه كانط الدين الأخلاقي وذلك في مقابل الدين التاريخي (الأديان السماوية)، إذ لا يتحدث كانط عن الدين التاريخي إلا في إطار الحديث عن الدين الأخلاقي، ذلك الدين الذي يؤسسه على العقل المجرد وحده في استعماله العملي، قوانينه قبلية مطلقة لا تستند إلى أي واقع تجريبي أو وقائع تاريخية، ويسري في كيانه القانون الخلفي ويحركه.

كانط يحدد دائماً الدين التاريخي بالسلب ونادراً ما يحدده بالإيجاب، والتحديد بطريقة السلب يكون من خلال التقابل بالتناقض مع الإيمان الأخلاقي، حيث يرى أنّ هناك فارقاً كبيراً بينهما، يجعل كلاً منهما يقف على طرف نقيض من الآخر، فيؤسس الدين الأخلاقي على العقل العملي المحض، أي أنه دين مؤسس على الأخلاق، والثاني مؤسس على معرفة مفارقة هي الوحي الإلهي.

كما أنّه يرى في كل أشكال الدين التاريخي أنّ الرسل كانوا هم المعلمين الأوائل، فتعليم الدين التاريخي لا يقوم على مفاهيم وتصورات العقل المجرد، ولكن يقوم على معرفة الحقائق التاريخية كالوحي والمعجزات، وكل إيمان تاريخي يفترض الوحي مسبقاً ويعتمد انتشاره وذيوعه على ثبوت صدقه، ومن ثم يكون منهجه المشروع قائماً على التقليد والنقل؛ فالإيمان التاريخي إيمان يُعلم، يقدم فيه الدين بوصفه معتقدات دوجماتيكية يقبلها الفرد إيمانياً ولا تخضع للعقل، وحتى يستمر الوحي بوصفه وصية مقدسة يتعلمها البشر، كان الوحي مصحوباً منذ البداية بالمعجزات. ويرى كانط أنّ الشر في الإيمان التاريخي واقع في قلوب البشر، ولا أحد متحرر منه.

كما يرى كانط أنّ هذا الإيمان التاريخي يكمن وراء تمزق وحدة البشرية من خلال أشكال إيمانية متعارضة ومتصارعة، ترى الواحدة منها الأخرى أنها ليست على حق، ومن هنا ينشأ الصراع الذي يمزق وحدة البشرية ويضرب بقوة جذور استتباب السلام والأمن العالمي. لذلك سعى كانط لتقديم دينٍ آخر يحقق السلام العالمي. ومن هنا كان الإيمان الأخلاقي أو الدين الأخلاقي ضرورة عند كانط، وهو دين مختلف تماماً عن الأديان التاريخية بصفة عامة، فهو يقيم نفسه على الأخلاق، ويُعنى بتهديب السلوك وحسن التصرف في الحياة؛ حيث نجده يأمر بالعمل ويلحق به المعرفة بعد فصلها عنه، فضلاً عن حثه الإنسان على تكميل نفسه والرقى بها في مراتب الأخلاق. ولا يقوم على الطقوس والعبادات والمعجزات التي دشنها الدين التاريخي؛ بل يرفض كل العبادات والطقوس والمعجزات التي يراها كانط عبادات زائفة، تصور الله على أنّه حاكم دنيوي نسعى لإرضائه بالعبودية والمديح والتملق.

وقد تم بحث هذا الموضوع الشائك من خلال النقاط الآتية:

- تمهيد

- أولاً: الدين وعلاقته بالأخلاق عند كانط

- ثانياً: الموقف الديني لكانط في مراحل الثلاث

1. الموقف الديني لكانط قبل المرحلة النقدية

2. الموقف الديني لكانط في المرحلة النقدية

أ- العقل الخالص واستحالة المعرفة

ب- العقل العملي وإرساء قواعد الإيمان

ج- ملكة الحكم والبراهين على وجود الله

3. الموقف الديني لكانط في المرحلة ما بعد النقدية

- ثالثاً: نحو دين واحد للإنسانية

- رابعاً: معنى الشر ومصدره في الدين الأخلاقي

- خامساً: العلاقة بين الدين الأخلاقي والسلام العالمي

تمهيد:

الدين في مفهوم رجال الدين والفكر واللغة هو: الطاعة والجزاء والانقياد، وهو عند أغلبهم لا يكون إلا وحيًا من الله إلى أنبيائه الذين يختارهم من عباده⁽¹⁾ وهو في عُرف المنطقة العرب: "الإيمان بأمر وراء هذا الوجود الظاهر الحاضر، أمر غيبي خارق للطبيعة، مجاوز للآني وللمكاني، متصل بالأبدي اللازماني"⁽²⁾ وماهيته حسب تعبير عثمان أمين هي: "التمييز بين عالمين مختلفين اختلافًا جوهريًا، أو هو الإيمان بنوع من الموجودات أسمى من سائر الأنواع في عالم الشهادة"⁽³⁾.

وقد حار العلماء والفلاسفة واللاهوتيون في الوصول إلى تعريف جامع مانع للدين، يبين حقيقته ويحدد عناصره، وذلك لما له من أهمية بالغة في نفوس البشر؛ حيث يمثل الدين مطلبًا أصيلاً من مطالب الإنسان في كل عصر، فالإنسان دائماً مشغول بالاعتقاد لا يستطيع أن يطرح معتقداً إلا لكي يُحلّ محله معتقداً آخر؛ وهو برغم المظاهر حفي بالمثل الأعلى، أو بالأجمل والأمثل في نظره، ولا يستطيع أن ينبذ مذهباً إلا لكي يتخذ بديلاً منه يراه أفضل، فلا يزال مبحث الدين مبحثاً مغرياً جذاباً، يدعو - في كل العصور - إلى الإطلال على تخوم معرفية ظلت حتى الآن تحير العقل الإنساني، وليس عصر الفلسفة الحديثة استثناءً من هذه الحالة العامة، على الرغم مما يشيع من كونه عصرًا تحوّل فيه التفكير الإنساني من البحث حول الدين إلى البحث حول الطبيعة والإنسان، فلقد ظل الدين مسألة جوهرية موجهة لتفكير الفلاسفة المحدثين ابتداءً من بيكون وديكارت وهوبز، ومروراً ببسكال وسبينوزا ومالبرانش وليبننتس ولوك وبايل وفونتنيل وانتهاءً ببركلي وهيوم وفولتير وكانط⁽⁴⁾.

فالقراءة المتأنية لنصوص هؤلاء الفلاسفة تكشف عن اهتمام الفلسفة الحديثة بالدين الذي لا يقل عن اهتمام فلسفة العصور الوسطى، وإن كان هذا الاهتمام من طبيعة مختلفة وتحكمه طرق ورؤى فلسفية جديدة، ربما تنتهي إلى الإيمان وربما تجنح في أحيان أخرى إلى التجديف المناهض للدين، ومع ذلك يبقى دائماً - حتى في الإلحاد المجاهد ضد الدين - شيء ما ديني⁽⁵⁾.

والتدين خير ضمان لقيام التعامل بين الناس على قواعد العدالة والإنصاف؛ حيث إنّ الإنسان يساق من باطنه لا من ظاهره، وليست قوانين الجماعات ولا سلطان الحكومات بكافيين وحدهما لإقامة مدينة فاضلة

(1) مصطفى عبد الرزاق، الدين والوحي والإسلام، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية، 1997، ص 24 - 25

(2) عثمان أمين، الجوانب أصول عقيدة وفلسفة ثورة، الكويت، دار القلم، 1964، ص 255

(3) عثمان أمين، المرجع السابق، الموضوع نفسه.

(4) محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء، القاهرة، دبت، ص 7

(5) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

تُحترم فيها الحقوق وتؤدي فيها الواجبات على وجهها الكامل، فإنّ الذي يؤدي واجبه رهبة من السوط أو السجن أو العقوبة المالية لا يلبث أن يهمله متى اطمأن إلى أنه سيفلت من طائلة القانون.⁽⁶⁾

ومن ثم كانت هناك علاقة مباشرة تربط بين الدين والأخلاق، بل بين الدين وكل المجالات المختلفة، الأمر الذي نلاحظه تماماً في فلسفة كانط، فلم تكن المشكلة الدينية غائبة عنه، وكان الله حاضرًا لديه في كل مراحلها ومشاكله، حتى في مشاكله المنطقية، فهو مبدأ المعرفة والأخلاق، يظهر في الشعور بالجليل وفي غائية الطبيعة ولا يمكن البرهنة عليه أو إنكاره بالبرهان النظري.⁽⁷⁾

فكانط لم يضع العقل في أطر دينية، وإنما وضع الدين في أطر العقل وحدها، ولا شك أنّ عقلنة الدين وحصره في نطاق العقل وحده بالمعنى الكانطي أمر يستبعد دين الوحي المتعارف عليه لكي يسود العقل الذي يقضي على مفاهيم الدين الرئيسية مثل مفاهيم الوحي والمعجزة والغيب، وهي تلك المفاهيم التي يزخر بها عالم الأشياء في ذاتها، ومع هذا فثمة إيمان يبقى عند كانط، هو الإيمان الأخلاقي، إيمان العقل العملي المحض، وليس إيمان دين الوحي التقليدي،⁽⁸⁾ "وإنما هو دين الوحي الداخلي الذي هو وحي من الله إلينا من خلال عقلنا الخاص الذي يتجلى في الواجب الأخلاقي غير المشروط، ويجعل كانط من هذا الوحي الداخلي أساس معرفة الوحي الخارجي (التاريخي)، وهل هو موجود حقيقة أم لا؟"⁽⁹⁾

فكانط إذن يعطي الدين مكانة مؤثرة وبارزة في كتاباته، حيث لم يستطع اللاحقون أو المعاصرون إلا الوقوف طويلاً أمام فلسفة الدين عند كانط والاهتمام بها، ومن مظاهر هذا الاهتمام المعاصر تلك الندوة التي عقدت في نابولي بإشراف: (جاك دريدا J.Derrida وجيلاني فاتيمو G.vattimo) عن الدين في العصر الحديث، والتي دارت المناقشات فيها عن الصورة التي يمكن أن يبدو عليها اليوم كتاب قد يحمل عنواناً مماثلاً لمؤلف كانط "الدين في حدود العقل وحده".

⁽⁶⁾ محمد عبد الله دراز، الدين، طبع المطبعة العالمية، القاهرة، 1952، ص ص 92 – 93

⁽⁷⁾ حسن حنفي، قضايا معاصرة - في الفكر الغربي المعاصر، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، دت، ص 134. وأيضاً:

Kant, Lectures on Ethics, Translated by Louis Infield, with an introduction By: J. Macmurray, M.A., Methuen&co. LTD. London, 1930, p. 86

⁽⁸⁾ محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، ط1، نهضة مصر، 2006، ص 4

⁽⁹⁾ Kant, Lectures on philosophical theological, trans, by: Allen W. Wood and G. Clark, Cornell university press, London, 1978, p. 160

أولاً: الدين وعلاقته بالأخلاق عند كانط

الفعل الأخلاقي عند كانط غير مرتبط بنتائجه الخارجية، ولا يستمد قيمته من لذة ينشدها، حسية كانت أو عقلية، أو من منفعة يسعى إلى تحقيقها، خاصة كانت أو عامة، ولكنه يستمد قيمته من كونه صادراً عن الفاعل بدافع من الإحساس بالواجب العقلي في ذاته، وإمعاناً في هذا ينفي صفة الخيرية بمعناها الحقيقي عن كل شيء، عدا الإرادة الخيرة التي تعد شرطاً ضرورياً لكي يكون الفعل الأخلاقي خيراً، فالفعل يكون خيراً فقط إذا لازمته إرادة خيرة، كما أنها هي الشرط الذي لا غنى عنه لكي يكون الإنسان خليقاً بالسعادة.

وتتجلى العلاقة بين الدين والأخلاق عند كانط بمجرد النظر لمسلمة وجود الله تعالى؛ حيث نلاحظ أنها مسلمة ضرورية، وترتبط بفكرة اجتهاد الإنسان في مجال الأخلاق، فهذا الاجتهاد يدفعنا إلى التفكير في كائن كامل طيب تكتمل فيه الفضائل ويمكنه أن يحقق للإنسان المجتهد تلك السعادة، فالله هو الذي يضمن لنا السعادة وهو غاية الفعل الأخلاقي أولاً وأخيراً. وهكذا يشير كانط إلى تلك العلاقة المتينة بين الأخلاق والدين، فالأخلاق تقود حتماً إلى الدين أي إلى مشرّع أخلاقي خارج عن الإنسان بوصفه غاية له، كما لم ينكر العمق الأخلاقي للدين؛ لأنه بدون الأخلاق لا غناء في الدين، أي هكذا آل التفكير في أخلاق خالصة إلى الاعتراف بوجود مبدأ فاعل هو الله.

ويرى إميل بوترو "أن الأخلاق في جوهرها - بإقرار كانط نفسه - هي خضوع الفرد للكلية، والاعتقاد أنّ الطاعة للكلية هي الحرية والقوة العليا، إذن فالأخلاق منذ نقطة بدايتها تحتوي على عنصر ديني"⁽¹⁰⁾. ومن ثم جاء تعريف كانط للدين تعريفاً أخلاقياً فيقول: "الدين هو معرفة وإدراك كل الواجبات كما لو كانت أوامر إلهية"⁽¹¹⁾ والدين عند كانط حاضر منذ بداياته وفي كل مراحلها، حيث إنّ عصر التنوير في ألمانيا كان أقل جرأة منه في فرنسا، فمع اعتماد فلاسفة هذا العصر في كلا البلدين على العقل وعدم الانصياع لإسلاطانه، إلا أنهم كانوا في ألمانيا أقرب إلى التسليم منهم إلى الرفض، وكان الإنسان والطبيعة والله شيئاً واحداً تقريباً، فالله هو الغائية في الطبيعة وهو أيضاً القائم على قوانين الأخلاق، ونلمح هذا الطابع ليس فقط عند كانط ولكن عند هررد J.G. Herder ولسنج G.E. Lessing إنهما يمثلان مع كانط أعمدة فلسفة التنوير الثلاثة في ألمانيا. أمّا الأمر في فرنسا فكان بخلاف ذلك؛ فقد اتسم طابع فلاسفة التنوير هناك بالرفض أكثر من القبول؛ حيث كان العقل

⁽¹⁰⁾ إميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972، ص 383

⁽¹¹⁾ Kant, Religion with in Boundary of pure reason, translated by J.W. Semple, university of Toronto library, 1950, p. 203

أقرب إلى التحليل منه إلى التبرير.⁽¹²⁾ من هنا يستطيع الباحث المدقق أن يجد مشكلة الدين حاضرة وبقوة في كل مراحل كانط فيما قبل المرحلة النقدية وأثناءها وبعدها، حيث كان الدين هو العامل الموجه له بالرغم مما يبدو ظاهراً من اتصاله بالعلم الحديث وتتبعه لتطوره، فقد بدأ كانط عالمًا لا فيلسوفًا، وعندما تفلسف انطلق من الخلفية العلمية المتأثرة بالعلم الطبيعي والميكانيكا النيوتونية، تلك الخلفية التي شكلت عبر التفاعل معها إشكاله الفلسفي.⁽¹³⁾

ثانياً: الموقف الديني لكانط في مرحلته الثلاث

اتسمت كل مرحلة من مراحل تطور كانط الفكرية بموقف معين من الدين، فقد حظي الدين باهتمام كانط في كتاباته ما قبل النقدية والنقدية وما بعدها، إلا أنّ اهتمامه في المرحلة الأولى من تفكيره، وهي تلك المرحلة التي يطلق عليها المرحلة ما قبل النقدية، ويقصد بها تلك الكتابات التي سبقت كتبه النقدية الثلاثة (أي المؤلفات التي صدرت قبل عام 1781م)، انصبّت خاصة على معرفة الله لا على الدين بصفة عامة، فقد كان كانط يطمع باستمرار خلال هذه المرحلة "في إمكانية الوصول إلى برهان متين خالٍ من الثغرات، يصلح للاعتماد عليه في التدليل على وجود الله ومعرفة شيء من طبيعته".⁽¹⁴⁾ وجاء اهتمامه بالدين خلال المرحلة النقدية، فقد اهتم به أولاً بوصفه وسيلة كوسمولوجية في كتاب نقد العقل النظري ثم باعتباره وسيلة أخلاقية في نقد العقل العملي، وأخيراً بوصفه وظيفة غائية في كتابه "نقد ملكة الحكم"، أمّا في كتاب "الدين في حدود العقل وحده" فقد انتقل الاهتمام بالمسألة الدينية إلى الدين بكل أبعاده، بوحيه وشرائعه برموزه ومعجزاته بمعتقداته وتناقضاته، بدنيته وأخرته.⁽¹⁵⁾ ولذلك سنتوقف قليلاً لإبراز وتوضيح موقف كانط من الدين في كل مرحلة من مراحل تطوره الفكري الثلاث، حتى نتبين حقيقة موقفه ومعرفة أي تطور قد طرأ عليه، أم أنّ موقفه من الدين كان ثابتاً في كل المراحل؟

1- الموقف الديني لكانط قبل المرحلة النقدية

لا يمكن تقديم تصور دقيق لفلسفة الدين عند كانط دون الرجوع إلى كتاباته هذه المرحلة، فقد كانت بذور موقفه الديني الذي تجلّى في كتاباته النقدية وما بعدها في "الدين في حدود العقل وحده" كامنة فيها، ويرى محمد

(12) حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج2، ص 131

(13) محمد عثمان، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 18

(14) محمد عثمان الخشت، المرجع السابق، ص 19

(15) محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل، مقالة بكتاب "التأصيل النقدي للحدائث وما بعدها"، قراءة في الفلسفة الكانطية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص 57

عثمان الخشت أن كتابات هذه المرحلة "ذات دور أكبر بكثير مما يظن دائماً في تشكيل الفكر الديني عند كانط الشيخ، وذات تأثير غير محدود على تصوراته النهائي لطبيعة الله وجوده".⁽¹⁶⁾

وإذا كان كانط - كما سبق القول - بدأ عالمًا لا فيلسوفًا، فقد اهتم في بداياته بال تفسير العلمي الميكانيكي للطبيعة؛ حيث كانت كتاباته الأربع الأولى علمية بحتة، وعلى أساسها يعمل على تقديم إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية محاولاً تخلص الميتافيزيقا من الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية غير المشروعة، ثم يعود فيقدم وسائل علمية بحتة أخرى متتالية كالمونادولوجيا الطبيعية قائلاً: "لقد أصبح الذوق العقلي السائد في عصرنا المستنير مولعاً أشد الولع بدراسة الظواهر الطبيعية العجيبة، حتى قضى على الإعجاب الساذج المولد لما لا حصر له من خيالات، واستعاض عنه بالاختبار المستوثق المثبت، فلم نعد في خطر من فقدان أنفسنا في عالم الخرافات".⁽¹⁷⁾ ثم بدأ تفكيره الديني في هذه المرحلة يتبلور سنة 1759 عندما كتب رسالة بعنوان "بعض الأفكار حول التفاؤل" أيد فيها تفاؤل ليبنتس القائل "إن الله لكامله خلق بالضرورة خير العوالم الممكنة"، وحاول الرد على القائلين إن فكرة خير العوالم الممكنة فكرة جوفاء غير ذات موضوع.⁽¹⁸⁾ ومن هذه الفكرة يبدأ كانط تفكيره الديني، ليعطي لها أساساً جديداً، فهو يرفض إقامة هذا التصور على فكرة الضرورة التي تخضع لها كل شيء حتى الله كما هو الحال عند ليبنتس، كما يرفض إقامته على فكرة مشيئة إلهية غير عاقلة لا هدف لها، وتكون أقرب إلى النزوة والهوى، لأن الضرورة والفوضى أساسان خاطئان، ولا يخضع الله تعالى لضرورة خارجه عليه تعمه وتعم الأشياء معه، ولا يعمل شيئاً عن طريق الفوضى.⁽¹⁹⁾ ثم شرع كانط في نقد الفلسفة العقلية في النظريات والخلفيات قبل أن يستبين مذهبه. ففي عام (1763) كتب كانط رسالة صغيرة بعنوان "محاولة لتقديم تصور المقدار السلبي في الفلسفة" أعلن فيها عن أهمية التعارض والتضاد والتناقض (الألم واللذة، الشر والخير، القبيح والحسن) ولكنه يخرج الموجود الأعظم من التضاد، ويذكر قول الشاعر اليوناني القديم سيمونيد ديوسيوس Simonide Deceos "كلما فكرت في الله ضاع مني، لأن علاقة الله بالأشياء تخالف علاقتنا بها". ونظراً إلى أنه عن المبدأ تصدر النتيجة (مشكلة منطقية) وعن الشيء يصدر شيء آخر (مشكلة واقعية) لا يكون صدور العالم (واقع) عن الله (فكر) تناقضاً، لأن العالم يصدر عنه كنتيجة وليس كواقع نظراً لأن المحمول الواقعي لا يصدر المحمول المنطقي، وهو ما سيقدمه كانط بعد ذلك عند رفضه للدليل

(16) محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 17

(17) كانط، تقديم لمحاضرات في الجغرافيا الطبيعية، ضمن نصوص فلسفية قام بترجمتها عثمان أمين ضمن كتابه "رواد المثالية في الفلسفة الغربية"، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت، ص 172

(18) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، د.ت، ص 210

(19) حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص 132

الأنطولوجي على وجود الله.⁽²⁰⁾ وفي العام نفسه كتب كانط رسالة بعنوان "الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله"، حيث صنّف كانط البراهين في مجموعتين تحتوي كل منهما على برهانين؛ المجموعة الأولى هي البراهين القبلية التي لا تعتمد إلا على العقل ولا تحتاج إلى تجربة خارجية، وتشمل هذه المجموعة الدليل الإنطولوجي الذي ينتقل من إمكانية الله إلى وجوده بالفعل كما هو الحال عند ديكارت وليبنيتس، كما يشمل الدليل الوحيد على وجود الله في رأي كانط الذي ينتقل من الإمكانية الداخلية للأشياء كنتيجة إلى وجود الله كمبدأ. والمجموعة الثانية هي البراهين البعدية التي تعتمد على العالم الخارجي وتشمل الدليل الكوني الذي ينتقل من الحادث الذي تثبته التجربة إلى العلة الأولى التي تحتوي على صفات الألوهية (فولف)، كما تشمل الدليل الفيزيقي اللاهوتي الذي ينتقل من وجود العالم الحسي الحادث المنظم إلى وجود الله وصفات الكمال فيه، ولا يلبث أن يرفض كانط الدليل الإنطولوجي والكوني والفيزيقي اللاهوتي، وهي البراهين الثلاثة التي سينقدها في "نقد العقل الخالص" ولا يعترف إلا ببرهانه الوحيد، وهو يرجع في الحقيقة إلى الدليل الإنطولوجي، ولكن بدلاً من أن يجعل كانط الإمكانية في التصور يجعلها في الأشياء، وهو برهان قديم معروف في العصر الوسيط عند أوغسطين وتوما الاكويني وفي العصر الحديث عند مالبراناش H.Malebranche وبوسوية J.B.Bossuet وليبنيتس.⁽²¹⁾ ولكنه ما لبث أن وصل إلى مشارف المحطة الأخيرة من المرحلة قبل النقدية حتى تبين له أنّ الأمل في الوصول إلى برهان خالٍ من الثغرات على وجود الله هو محض سراب، فتخلص على الفور من هذا البرهان الوحيد الذي كان يعتقد.

وهنا نخلص إلى نتيجة هامة فحواها أنّ المرحلة ما قبل النقدية تميزت بميزة رئيسية، فقد عمل كانط فيها على التوفيق بين تصور الألوهية والعلم الطبيعي المتربع على قمة النسق المعرفي في عصر التنوير، الأمر الذي جعله ينبذ المناهج العقلية التقليدية المستخدمة في البرهنة.

2- الموقف الديني لكانط في المرحلة النقدية

تميزت هذه المرحلة بخاصية مهمة، وهي أنها أجرت على العقل امتحاناً، عملت من خلاله أن تحلل بعناية مختلف العناصر التي تتألف منها هذه الملكة، وتميز بين المجال النظري، والمجال العملي، والمجال الجمالي، فالعقل عنده كما يقول "عثمان أمين" شبيه بملك من الملوك يحكم تحت أسماء مختلفة ثلاث دول، لكل دولة منها قوانينها وأدابها وميولها، ويتجلى العقل في المجال النظري على أنه قوة المعرفة أو ملكة "الحق"، وفي المجال العلمي على أنه قوة الفعل، أو ملكة "الخير"، وفي المجال الجمالي على أنه قوة الملاءمة للغايات أو ملكة

⁽²⁰⁾ المرجع السابق، ص ص 133-134

⁽²¹⁾ المرجع السابق، ص 134

"الجميل"، وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة، فتفحص عن كل واحدة منها فحصاً نقدياً يريد أن يكون موضوعياً نزيهاً لا يميل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب.⁽²²⁾

أ- العقل الخالص واستحالة المعرفة

وإذا كان هذا المبحث يتناول الدين عند كانط في المرحلة النقدية، فإنّ النقطة التي نبدأ منها هي مقولة كانط في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل الخالص"، حيث يقول: "وهكذا وجدت من الضروري استبعاد المعرفة لكي أفسح مجالاً للإيمان".⁽²³⁾

حيث يصرح كانط بأنّه اضطر إلى تقييد المعرفة وقصرها فقط على عالم الظاهر، فالأشياء في ذاتها، وإن كنا نسلم بوجودها، إلا أننا لا نعرفها كما هي في حقيقتها، إنما نعرفها كما تبدو لنا، ويبدو هنا كانط مخالفاً للكثير من الفلاسفة الذين كانوا يذهبون إلى إمكان مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان، ويسلمون إجمالاً بقدرة العقول على اكتناه سر الوجود.⁽²⁴⁾

وكانط هنا يقصد من عملية التقييد هذه فتح المجال أمام الإيمان لكي يجد مشروعية لنفسه في تصديقه بعالم الشيء في ذاته.

ويدلي محمد عثمان الخشت هنا برأى له قدره، حيث يشكك في مدى صدق توصيف كانط لطبيعة فلسفته، فهو يرى أنّ تقييد كانط للمعرفة العقلية ليس معناه فقط المعنى السالف، بل يرى أنّ هناك معنى آخر لا يقل مشروعية عن هذا المعنى ويُعدّ أكثر اتساقاً مع مجموع فلسفة كانط، حيث يشير هذا المعنى الجديد إلى وجود إمكانية فلسفية في أعمال كانط النقدية للزعم بأنّ المقصد العام لها يتنافى مع إفساح المجال للإيمان الديني، لأنّ النتائج النهائية للنقد الكانطي تكشف عن أنّه حدد قدرات العقل الإنساني وقصرها على هذا العالم، ليبين أنّ المعرفة غير ممكنة إلا بوصفها معرفة لعالم الظواهر، ومن ثمّ عدم وجود مصداقية معرفية مبنية على أساس من العقل لعالم الماوراء في عصر كان العقل فيه هو المقياس لا سواه. والشيء في ذاته عند كانط ليس عالماً مستقلاً في مقابل عالم الظواهر، وإنما هو مجرد حد منطقي ينبغي أن يتوقف العقل عنده باعتباره نهاية معرفية لعالم الظواهر.⁽²⁵⁾ إذن فمفهوم الشيء في ذاته يتخذ عند كانط وضع الحد المعرفي أو المنطقي الذي ينبغي عدم

⁽²²⁾ عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص 68

⁽²³⁾ Kant, Critique of pure reason, Translated by Norman Kemp smith, Macmillan and co, Limited, 1950, p. 29

⁽²⁴⁾ عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص 72

⁽²⁵⁾ محمد عثمان، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 49

تجاوزه إذا ما أراد العقل تحصيل معارف يقينية، أي أنّ الشيء في ذاته ليس سوى مفهوم ذي وظيفة معرفية باعتباره حدًا منطقيًا، وليس له أي وجود إنطولوجي، بدليل أنّ فلسفة كانط ذاتها كانت معول هدم، وتحطيم لأي لاهوت طبيعي أو مفارق.⁽²⁶⁾ إذن فكانت لم يبلغ المعرفة لكنه يفسح مجالاً للإيمان الديني، لأنه لم يعد هناك ماهيات واقعية يمكن الإيمان بها، فالكائن الأسمى أو الله عند كانط - حسب العقل النظري لا العملي - يقوم بوظيفة معرفية تتمثل في تحقيق أكبر وحدة ممكنة للعقل، فالأمر لا يتجاوز الوظيفة المعرفية ولا يقتضي بالضرورة وجودًا إنطولوجيًا له، الأمر الذي يؤكد أنّ عالم الشيء في ذاته لا يتجاوز أن يكون حدًا منطقيًا وليس جوهرًا أو شيئًا يمكن أن يتجوهر. ومن ثم يكون المؤمنون بهذا الكائن الأسمى قد آمنوا بموضوع زائف، لأنه كان في الأصل مجرد دوال منطقية تحولت في اللاهوت الطبيعي إلى ماهيات واقعية.⁽²⁷⁾

ويصرح كانط - بصيغة نقدية صارمة مؤكدة فكرته السابقة - أنّ كل محاولات العقل التأملية بخصوص الإلهيات إنما هي محاولات غير مجدية تمامًا ولا فائدة من ورائها بحسب طبيعتها الداخلية، كما أنّ الاستعمال الطبيعي للعقل لا يمكن أن يصل إلى معرفة أي شيء إلهي، لأنّ كل مبادئ الفهم التأليفية هي ذات استعمال مباطن لعالم الظواهر، أي لا يمكن أن تستخدم إلا في الطبيعة.⁽²⁸⁾

ولذلك فإنّ استعمال العقل في مجالات ما وراء الطبيعة يُعد فوق طاقاته، وأنّ عقلنا النظري ليس قادرًا على هذا ولا معدًا له، كما أنّ قانون السببية يُعد قاصرًا أيضًا في أن يؤدي إلى الكائن الأسمى، لأنّ هذا القانون لا يصدق إلا تجريبيًا فقط، وإذا أخضعنا هذا الكائن الأسمى لقانون السببية فإنه حينئذٍ سيكون مشروطًا بدوره شأن الظواهر الطبيعية التي يدرسها، وهذا لا يصح بالنسبة للكائن الأسمى، فكانت إذن يرفض رفضًا قاطعًا كل أنواع اللاهوت الديني القائم على تجاوز عالم الظواهر، الأمر الذي يعكس توقفه عند حقل التجربة الممكنة، وأنّ الأفكار المفارقة عندما يساء فهم معناها وتتخذ على أنها مفاهيم واقعية فإنها حينئذٍ تكون مضللة⁽²⁹⁾. وبناءً على ما سبق كان لا بد أن يقوم كانط بتفنيد الأدلة لوجود الله⁽³⁰⁾ النابعة من العقل التأملية بناءً على أساس عدم جواز استنباط الوجود من الفكر، وهذا ما يمثل جوهر نقد العقل الخالص.

(26) المرجع السابق، ص 50

(27) المرجع السابق، ص 50

(28) المرجع السابق، ص 69

(29) المرجع السابق، ص 71

(30) ولا يعني هذا عدم اهتمام كانط بالتدليل على وجود الله، فقط حظي البحث في وجود الله عند كانط باهتمام مبكر منذ كتاباته المبكرة التي اصطبغت بالصبغة العلمية وخاصة في كتابة (التاريخ الطبيعي العام ونظرية السموات)، كما نجده يخصص مبحثًا كاملاً للبرهنة على وجود الله في مرحلة ما قبل النقد، وخلاصة القول إنّ كانط أراد أن يجعل مذهب الإلوهية متمشياً مع العلم الطبيعي السائد، الأمر الذي استحال تحقيقه عند كانط، فهاب بنوع طبيعي من

إنّ نقد كانط لأدلة وجود الله جاء بناء على رفض ردّ الوجود إلى الفكر، وقد جاء هذا الرفض صريحاً وحاسماً من قبل كانط، حتى أنه زعم أننا لا نفعّل أي شيء بالدليل الوجودي (الديكارتي) - الذي يدعي التبدليل على وجود كائن أعلى بواسطة المفاهيم - أي شيء غير تضييع جهودنا وأعمالنا كلها، فيقول: "إنّ وقتاً وجهداً كثيراً قد بُدّد في البرهنة الإنطولوجية (الديكارتيّة) المشهورة على وجود كائن أسمى والاستدلال عليه من خلال الأفكار العامة المجردة، كما يتوهم أي شخص أنّ معرفته ستزداد ثراءً بواسطة الأفكار المجردة، مثله كمثل التاجر الذي يظن أنّ ثروته ستزداد إذا أضاف أصفاراً قليلة إلى حسابه النقدي".⁽³¹⁾

ومن هنا جاء نقد كانط للبرهان الأنطولوجي ذاهباً بأنه يقوم على الاستدلال على وجود الموجود الأسمى من مجرد فكرة أو تصور، ويقوم العقل بهذه المحاولة، لأنّ ثمة حاجة تتطلب منه افتراض وجود الموجود الأسمى وجوداً كلياً وقبلياً كفكرة. وهو يرى أنّ الفلاسفة قد استعملوا الفكرة أو التصور ليصلوا إلى معرفة محددة عن الوجود الأسمى، ويرى كانط في هذا الدليل تناقضاً، إذ كيف يمكن وضع الوجود في تصور شيء ممكن؟ إنّ الدليل الإنطولوجي هكذا يكون مجرد تحصيل حاصل، ويقوم هذا الدليل في رأي كانط على الخلط بين المحمول المنطقي والمحمول الواقعي، فإنّ تحديده يضاف إلى الموضوع، دون أن يكون متضمناً فيه.⁽³²⁾

أمّا البرهان الكسمولوجي (الطبيعي) على وجود الله، فيبدأ من الخبرة، وبما أنّ موضوع كل خبرة هو العالم الطبيعي فيسمى بالدليل الطبيعي، وهو مؤسس على قانون السببية، الذي يجعل لكل حادث علة، وينتهي بسلسلة العلة إلى علة ضرورية على وجه الإطلاق يربطها بالكائن الأسمى. ويستند هذا البرهان إلى التجربة لكي يدعم مبدأه بقوة، ومن ثم يعطي انطباعاً بأنه يمتاز عن البرهان الإنطولوجي الذي يعتمد تماماً على تصورات قبلية. بيد أنّ البرهان الكسمولوجي يوظف التجربة من أجل أن يصعد إلى وجود كائن ضروري، مع أنّ الحجة التجريبية لا تستطيع أن تقدم لنا أي معلومات عن صفات الكائن الضروري، ويهمل العقل هنا التجربة تماماً ويبحث بالاعتماد على تصورات مجردة عن الصفات التي ينبغي أن تكون للكائن الضروري ضرورة مطلقة، أي لأكثر الكائنات وجوداً، أعني واجب الوجود بذاته.⁽³³⁾

ويرى كانط أنّ كل أغاليط الدليل الطبيعي جاءت باستخدام الطريقة الصورية التي وجدت عن المدرسيين من قبل. وينطوي الدليل الطبيعي على مغالطات منطقية، هي:

الإيمان لخصه في مقولته الشهيرة "وجدت من الضروري إنكار المعرفة لإفساح مجالاً للإيمان". كما أنه كان مهتماً بأن يؤسس نظام الطبيعة على قوانين عقلية خالصة بمعزل عن المشيئة الإلهية، فهو في الوقت نفسه الذي يؤمن فيه بالنفسير الميكانيكي للكون يؤمن بوجود إله ويعمل على التوفيق بينهما.

⁽³¹⁾ Kant, critique of pure reason, p. 507

⁽³²⁾ Ibid, pp. 500-507

⁽³³⁾ محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 76

أولاً: المبدأ القائل إنّ كل حادث يجب أن يكون له علة، وهو مبدأ صحيح في عالم الحس فقط وليس له معنى خارج هذا العالم المحسوس.

ثانياً: إنّ الاستدلال في الدليل الطبيعي على علة أولى، مؤسس على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية في سلسلة العلل في العالم المحسوس، الأمر الذي يجعل العقل يمتد بمبدأ السببية إلى ما يجاوز الخبرة، أي يجاوز كل شرط ليصل إلى العلة الأولى أو اللا مشروطة الذي هو المتمم لنهاية السلسلة فيسقط العقل في وهم الاستدلال من علة أولى، والتي بدونها يمتنع علينا تصور الضرورة أمراً ممكناً.

ثالثاً: إنّ رضا العقل النفسي الزائف الذي يستشعره العقل بالنسبة إلى إتمام هذا التسلسل وانتهائه راجع إلى كوننا ندع جانباً كل شرط مع أنه لا يمكن أن يكون هناك أي تصور للضرورة بدون شرط، ولما كان المرء لا يستطيع أن يفهم شيئاً إضافياً فإنه يحسب ذلك إنجازاً لتصوره.

رابعاً: الاعتبار خطأ للإمكانية المنطقية للمعنى العام لكل حقيقة أو الخط بين الإمكان المنطقي لتصور كل الحقيقة الواقعية مجتمعة بدون تناقض باطني وبين الإمكان الترنسندنتالي، بينما الإمكان الترنسندنتالي يحتاج إلى مبدأ يجعل التأليف قابلاً للتطبيق، وهذا المبدأ لا يمكن بدوره أن ينطبق إلا في ميدان التجربة الممكنة... إلخ. (34)

أمّا البرهان الفيزيقي أو الغائي فهو البرهان الذي لا يبدأ من التصور المجرد ولا من الخبرة العامة، ولكن من الخبرة المحددة بالظواهر في العالم الموجود المائل أمامنا، ومن تركيب الظواهر ووضعها نزع الوصول إلى اقتناع صحيح بوجود موجود أسمى موافق لفكرتنا الترنسندنتالية، حيث يرى هذا الدليل العالم الكائن مغلفاً ومليئاً بالتنوع والنظام والتناسب والجمال مما يجعلنا نسلم بوجود شيء ما أولي خارج هذا الكون وبه استمرار العالم وبقاؤه ووجوده.

وبالرغم من أنّ كانط أثنى على هذا البرهان واعتبره أنه يستحق أن يعامل باحترام، بل أنه- من وجهة نظره- أشد البراهين نقاءً ووضوحاً واتفاقاً مع العقل البشري، ولذلك كان من الصعب تقليص دوره وسلطته

(34) Kant: critique of pure reason, pp. 511-512

وأيضاً: محمد عثمان الخشت، المرجع السابق، ص 79، وأيضاً: فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، القاهرة، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 2001، ص ص 28-32

وخاصة أنه يداعب العقل، فالعقل عندما ينبهر بصور الطبيعة الخلاقة والكون العظيم، فإنه يرتفع من أعلى إلى أعلى ومن مشروط إلى مشروط حتى يرتفع ذاته إلى المبدع الأسمى غير المشروط للطبيعة.⁽³⁵⁾

وبالرغم من هذا الثناء إلا أنّ كانط ينقد المزاعم التي يصل بها هذا الدليل إلى اليقين المطلق، فيرى أنّ البرهان الغائي لا يستطيع أن يثبت بذاته وجود كائن أسمى فهو يترك الأمر دائماً للبرهان الإنطولوجي ويكون البرهان الغائي بمثابة مقدمة له حتى يتلافى العجز في البرهان، لأنّ البرهان الإنطولوجي يحتوي على الحجة الوحيدة الممكنة، ولهذا فالعقل النظري لا يستطيع أبداً الاستغناء عنه.⁽³⁶⁾ ويحدد كانط النقاط الرئيسة للبرهان الغائي فيما يلي:

أولاً: يوجد في كل مكان في العالم علامات ظاهرة على تنظيم مقصود تمّ إنجازه بحكمة عظيمة، وهو يشكل كلاً كاملاً غير قابل للوصف في تنوع محتوياته ولا نهائية امتداده.

ثانياً: إنّ هذا الترتيب والتنظيم للوسائل والغايات غريب تماماً عن الأشياء الموجودة في العالم، لأنّ طبيعة الأشياء تجعلها غير قادرة على النظام أو التنظيم بصورة تلقائية، وإنما يتم تنظيمها مباشرة بواسطة مبدأ عقلائي مدبر وفقاً لأفكار أساسية.

ثالثاً: لذلك توجد علة حكيمة سامية لكل قوى الطبيعة في العالم، لا بوصفها علة عمياء ينتج عنها الموجودات والأحداث في العالم، بل بوصفها علة عاقلة حرة.

رابعاً: ووحدة هذه العلة (أي وحدانية الإله) نستدل عليها من وحدة العلاقة المتبادلة بين أجزاء العالم، والتي تبدو كأجزاء من عمل فني واحد.⁽³⁷⁾

وبمبدأ المماثلة يستدل العقل من تشابه منتجات معينة للطبيعة ونتائج أعمال الفن الإنساني الذي به يطوع الإنسان الطبيعة ويرغمها على التكيف وأهدافه الخاصة في منتجات الفن الإنساني، تجعلنا نستخلص الإمكانية الباطنة لعلة فاعلة حرة، والتي تجعل من كل فن بشري وحتى العقل الإنساني أمراً ممكناً. هذا الاستدلال يتدرج من النظام والتصميم والمشاهدة في كل مكان كتتنظيم ظاهر يشير إلى وجود علة مناسبة له، وهذه العلة لا يمكن أن تكون إلا كائناً أسمى يمتلك القوة والحكمة والكمالات المختلفة، ولكن مع كل ذلك لا يؤدي هذا البرهان-من

⁽³⁵⁾ Kant, Critique of Pure Reason, p. 519

⁽³⁶⁾ فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص 34

⁽³⁷⁾ Kant, Critique of Pure Reason, p. 521

وأيضاً: محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 80-81، وأيضاً: فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص 34

وجهة نظر كانط- إلا إلى أنّ الله هو مهندس العالم لا خالقه، لأنه يعتمد على التماثل بين الله والعالم من ناحية والإنسان الصانع من ناحية أخرى، والقياس هنا باطل؛ لأنه يفترض المعرفة بطبيعة الموجود الكامل أو الله، بينما هذا ليس ممكناً، ويرفض كانط زعم أي شخص يرى أنه يدرك العلاقة بين كم العالم الذي يراه (من حيث المفهوم والماصدق) والقدرة الكلية، وبين نظام العالم والحكمة الأعلى، وبين وحدة العالم ووحداية خالقه، ومن ثم فإنه يعتقد أن اللاهوت الطبيعي لا يستطيع أن يقدم أي مفهوم محدد عن العلة الأعلى للعالم، ولذا فإنّ اللاهوت الطبيعي لا يكفي عنده لتقديم مبدأ للإلهيات التي تشكل أساس الدين.⁽³⁸⁾

ولا يستطيع هذا البرهان لكي يكون منطقياً مع نفسه أن يثبت أنّ الله هو خالق الكون من عدم وهو قادر على كل شيء حائز لكل الكمالات، ولكن كل ما في استطاعته أن يثبت أنّ الله هو مهندس ومنظم هذا العالم فحسب.

إذن فكانت يرفض استخدام الفكر للبرهنة على الوجود، ويصر على البقاء في أرض الطبيعة أو الواقع مؤكداً على خرافة أي تصور فوق طبيعي، وهنا "ينزع كانط منزعاً نقدياً رافضاً للاهوت، ويضرب المثالية التقليدية في مرتكزاتها الحساسة، والتي تقوم على استنباط الوجود من الفكر".⁽³⁹⁾

إذن فمجال العقل الخالص لا يمكنه أن يثبت وجود الله ولا سائر معتقدات الإيمان، وأنّ هذه الأفكار المتعلقة بالله وبمعتقدات الإيمان يركبها العقل نتيجة لعدم وقوفه على أرض صلبة؛ حيث يحول الحدود المنطقية التي يجب أن يقف عندها إلى حدود جوهرية، والله عنده لم يثبت أنه جوهر. وأسمى ما يمكن قوله- عند كانط- عن الله إنه بمثابة مبدأ معرفي منظم وموحد لأفكار العقل، فهو مجرد مثل أعلى معرفياً وليس أنطولوجياً، وعندما نحول هذا المبدأ المعرفي إلى مبدأ إنطولوجي نقع في الخرافات والأوهام، وهكذا كما يقول جيمس كولينز: "ينتهي كانط إلى أنّ الله غير قابل للمعرفة من الناحية النظرية".⁽⁴⁰⁾

ومن ثم تأتي محاولاته في "نقد العقل العملي" ليسترد وجود الله الحقيقي في مظاهره الأخلاقية، حيث تُعدّ مسلمة "وجود الله" مسلمة ضرورية ترتبط بفكرة اجتهاد الإنسان في مجال الأخلاق، إذ أنّ هذا الاجتهاد يدفعنا إلى التفكير في كائن كامل طيب تكتمل فيه الفضائل يمكنه أن يحقق للإنسان المجتهد السعادة. فالله هو الضامن للأخلاق عند كانط، كما كان ضامناً للمعرفة عند ديكارت. ولذلك نجد كانط يفضل ما يسميه بالأخلاق الطبيعية

(38) محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 81

(39) المرجع السابق، ص 82

(40) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، 1998، ص 259

على الأخلاق اللاهوتية ؛ لأنّ الأخلاق اللاهوتية تجعل من الله الخير الأخلاقي الأقصى ومشرع القانون الأخلاقي في الآن نفسه، وبناءً على خوف البشر من عقاب الله هو الذي يجعلهم يمثلون للقوانين الأخلاقية، أمّا الأخلاق الطبيعية فإنها تتشكل بعيداً عن أي تصور لله، ولكنها تنتهي إلى التسليم بوجود الله؛ لأنه هو الموجود الذي يكافئ سلوكنا الخير.⁽⁴¹⁾

ب- العقل العملي وإرساء قواعد الإيمان

بعد نقد كل البراهين على وجود الله في "نقد العقل الخالص" أصبح حال صاحبه كما تمثل على لسان مندلسون Mendelson "بأنه رجل محطم لا يبقي على شيء، وخيّل إلى بعض المتزمتين المتعجلين أنّ المذهب النقدي قد انطلق من قمم القطيعة مارداً جباراً يحمل معاول الهدم والتدمير، فلا يبقي ولا يذر عقيدة ولا ديناً، وتوهم بعضهم أنّ فيلسوف النقدية حين أظهرنا على أنّ جميع الأدلة الفلسفية على وجود الله ليست أدلة منتجة ولا مقنعة، قد قوض في الوقت نفسه دعائم الإيمان بالله، وسوّغ العودة إلى حيث تجثم شبّهات الشك والارتياب القديم⁽⁴²⁾.

في الحقيقة لم يكن موقف كانط في العقل الخالص هو موقفه النهائي وغايته الأخيرة، بل كان بمثابة الجانب السلبي في اتجاهه النقدي، بمعنى أنه كان تمهيداً للجانب الإيجابي في فلسفته، وقد تجلّى بوضوح في العقل العملي، وإذا نظرنا إلى تقسيماته وجدنا أنّ الحساسية الترنسندننتالية لا تكون ممكنة بدون المنطق الترنسندننتالي حسب تعبير كانط المشهور "الحدوس بلا تصورات عمياء، والتصورات بلا حدوس فارغة"، أي أنّ التجربة مستحيلة بدون شرطها القبلي في الفكر، وبالتالي يستحيل إدراك العالم أو معرفته إن لم تكن هناك هذه القوالب القبلية، وهذا يعني بلغة الدين استحالة المعرفة بدون الإيمان.⁽⁴³⁾

وهكذا ينتهي كانط إلى أنّ النفس والعالم والله مثل للعقل، أي موضوعات للإيمان، والعقل لا يستطيع أمامها شيئاً، وإن حاول فإنه يقع حتماً في الاستدلال الخاطئ والجدل الكاذب. ويرفض في النهاية كلّ لاهوت يقوم على المبادئ التأملية للعقل. ومن هنا يصبح وجود الله إحدى مسلمات العقل العملي عند كانط.

فإنه هو الموجود الأعظم القادر على أن يعمل طبقاً للحرية والطبيعة على السواء، والله بعقله وإرادته علة الطبيعة وخيرها الأقصى، أي أنّه خالقها، والخير الأقصى الإنساني مقدمة للخير الأقصى الأول وهو الله، لذلك

⁽⁴¹⁾ Kant, Lectures on philosophical theology, p. 31

⁽⁴²⁾ عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص 141

⁽⁴³⁾ حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص 136

فإنّ تحقيق الخير الأقصى الإنساني ليس واجباً فقط بل ضرورة، ولا يعني هذا اعتبار وجود الله أساساً للإلزام الخلقى؛ بل يعني أنّ الإلزام الخلقى يكشف عن الخير الضروري، وبما أنّ الواجب ليس افتراضاً نظرياً بل اعتقاداً عملياً يكون العمل لا النظر هو البرهان الوحيد على وجود الله.⁽⁴⁴⁾

إذن يبدو الله عند كانط بمثابة مبدأ أسمى في مملكة الغايات وبمثابة مشرع أعظم في مملكة خلقية للغايات، بل هو على الخصوص، بمثابة علة يمكن بها التوافق الحق بين السعادة والفضيلة، وهذا ما يقوم عليه ما يسميه كانط بالدليل الخلقى على وجود الله، ويقوم هذا الدليل على غائية خلقية؛ لأنه يعتبر أنّ وجود الأشياء يجب أن يكون خاضعاً للغاية القصوى، التي يجعل منها القانون الخلقى موضوعاً لنا، وأنه لكي نفسر هذا الخضوع ونؤسسه يجب أن نرجع إلى كائن خلقى بوصفه مبدع العالم. ولكن الدليل الخلقى، المستمد من الاستخدام العملي لعقلنا، لا يصح إلا بالنسبة لهذا الاستخدام، ولا يمكن تحويله إلى برهان نظري.⁽⁴⁵⁾

وهكذا يمكننا القول إنّ الأخلاقية عند كانط تؤدي إلى الدين حتماً، إذ ترتفع إلى فكرة مشرع أخلاقي عظيم القدرة، خارج النوع البشري، وذلك بتفسير ما ينبغي أن يكون الغاية القصوى للإنسان أن يصير أيضاً الغاية القصوى لخلق العالم.⁽⁴⁶⁾

خلاصة القول إنّ كانط في المرحلة النقدية استبعد وجود معرفة عقلية نظرية محضة بالله تعالى، واعتبره مجرد فكرة منظمة لأفكار العقل النظري المحض الذي وضع له حدوداً لا يتعداها، وهو في الوقت ذاته يفتح المجال من وجهة نظر العقل العملي المحض للتسليم بوجود الله كمصادرة أخلاقية لميتافيزيقا الأخلاق بوصفها الأساس الديني للعقل المحض، ويعضد هذه الوجهة من النظر ما يراه جيمس كولينز الذي يرى أنّ كانط قد انتهى في "نقد العقل الخالص" إلى أنّ الله غير قابل للمعرفة من الناحية النظرية، الأمر الذي جعله يحاول في "نقد العقل العملي" أن يسترد وجود الله الحقيقي في مظاهره الأخلاقية على الأقل. ومن هذا الموقع يمكن أن نضفي معنى جديداً ودقيقاً للعبارة التي تتردد كثيراً من أنّه "وجد من الضروري إنكار المعرفة، لكي يفسح مجالاً للإيمان" فإذا أخذت كلمة "معرفة" بالمعنى الكانطي الخاص الذي يقصد الفهم العلمي للموضوعات الظاهرية وقوانينها، كان من المفيد لمذهب الألوهية أن ينكر إمكان معرفتنا بالله؛ ذلك لأنّ الله القابل للمعرفة يصبح في هذه الحالة ظاهراً محسوساً بدلاً من أن يكون الأساس المعقول الأعلى للوجود، وحادثاً متعيّناً معلولاً

⁽⁴⁴⁾ حسن حنفي، المرجع السابق، ص 137

⁽⁴⁵⁾ مراد وهبة، المذهب عند كانط، ترجمة نظمي لوقا، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1974، ص 91

⁽⁴⁶⁾ Kant, Religion with in Boundary of pure reason, p.4., also: Kant, Religion with in the limits of reason alone, translated by, Theodore M. Greene & Hoyt H. Hudson, New York, Harper & Row, 1960, p. 2

بدلاً من أن يكون مبدأً حراً سببياً، وموضوعاً مشروطاً محدداً بدلاً من ذلك الحاكم العادل اللامتناهي في حكمته، وبينما يعتقد أوغسطين وتوما الاكويني أنّ الله لا يمكن أن يكون كذلك إذا أدركناه، يدخل كانط تعديلاً على موقفهما فيقول: "إنه لن يكون الله إذا استطعنا معرفته على نحو صارم"، وللمحافظة على علو الله في وجه مفهومه الخاص في تناهي عملية المعرفة وظاهريتها ينبغي لكانط إنكار أنّ الله قابل للمعرفة، ومن ثم ينبغي عليه أن يهيب بنوع طبيعي من الإيمان بوصفه الرابطة الإدراكية بين الله والإنسان.⁽⁴⁷⁾

كما يؤكد كانط مراراً أنّ هذا لا يعني اعتبار وجود الله أساساً للإلزام الخلقي بل يعني أنّ الإلزام الخلقي يكشف عن الخير الضروري. وبما أنّ الواجب ليس افتراضاً نظرياً بل اعتقاد عملي يكون العمل لا النظر هو البرهان الوحيد على وجود الله. ولا تستطيع الأخلاق أن تعلمنا كيف نكون سعداء، بل تستطيع فقط أن تعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة، فإذا أضيف الدين إلى الأخلاق عرفنا كيف نكون سعداء حقاً؛ لأنّ الدين هو الذي يعطينا الأمل في السعادة، وغاية الله من الخلق ليست السعادة فقط بل الخير الأقصى.⁽⁴⁸⁾

ج- ملكة الحكم والبراهين على وجود الله

أمّا في "نقد ملكة الحكم" فإنّ كانط يرى أنّ الجلال في الطبيعة ما هو إلا مقدمة للغائية، وأنّ الغائية هي الدليل الوحيد على وجود الله. فبعد أن فرّق بين الجميل والجليل وجعل الشعور بالجميل مقدمة للشعور بالجليل، جعل الجليل مقدمة لإثبات وجود الله، فالله يبدو من خلال العواصف والأعاصير والهزات الأرضية عند كثير من الشعوب وفي الشعور بجلال النفس عند المستنيرين الذين يفرقون بين الدين والخرافة،⁽⁴⁹⁾ وهكذا يجعل كانط الجمال والدين حلقتين متوسطتين بين العقل النظري والعقل العملي، فالحكم الجمالي إدراك روعي لجمال الكون، والحكم الغائي توجه شعوري نحو الكمال وكلاهما مرتبطان بالذوق والوجدان،⁽⁵⁰⁾ كما ينتبه كانط إلى أننا إذا وضعنا فكرة الله في الطبيعة لتفسير غائيتها ثم استخدمنا هذه الغائية للبرهنة على وجود الله فإننا نقع في الدور، ولذلك تكفينا غائية الطبيعة حتى لا نخلط غائية الطبيعة وتصور الله باعتباره غائية، فالغاية مقدمة

⁽⁴⁷⁾ جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص ص 269 – 270

⁽⁴⁸⁾ حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص 137

⁽⁴⁹⁾ حسن حنفي، المرجع السابق، ص 138

⁽⁵⁰⁾ حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة السابعة، العدد السابع، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص

للاهوت ولا نجد معناها الأخير إلا فيه.⁽⁵¹⁾ وهكذا يمكن القول إنه إذا استحال على كانط أن يثبت وجود الله عن طريق العقل النظري فإنّ المرور بطريق العقل العملي وبملكة الذوق يبسران له ذلك.

3- الموقف الديني لكانط في المرحلة ما بعد النقدية

ويمكن تسمية هذه المرحلة بعبارة أدق: "الموقف الديني لكانط في مرحلة الدين في حدود العقل وحده"، حيث يمكن الحديث في هذه المرحلة عن الدين بكل أبعاده: بوحيه وشرائعه، برموزه ومعجزاته، بمعتقداته وتناقضاته، بديناه وآخرته.⁽⁵²⁾ وأيضاً لرؤية بعض الباحثين الذين يرون أنّ كتاب كانط "الدين في حدود العقل وحده" هو تنمّة منطقية لكتاب "نقد العقل العملي" بحكم أنه تععيد أخلاقي للدين العقلي الخالص.⁽⁵³⁾

ويرى كانط في هذه المرحلة أنّ الدين الواحد الحق هو الدين الأخلاقي، والأخلاق وحدها أساس الدين، وهي في الوقت ذاته مستكفية بذاتها وليست بحاجة إلى الدين؛ حيث تقوم الأخلاق على تصور حرية الإنسان، ومن ثمّ فإنه يخضع لقوانين غير مشروطة، فلا يحتاج إلى فكرة كائن مغاير له أعلى منه لكي يعرفه واجبه، ولا يحتاج إلى باعث آخر غير القانون لكي يراعيه، وذلك بفضل العقل العملي المحض.⁽⁵⁴⁾

ففي هذه المرحلة يمكننا الحديث عن نوع آخر من الدين يطلق عليه كانط الدين الأخلاقي وذلك في مقابل الدين التاريخي، إذ لا يتحدث كانط عن الدين التاريخي إلا في إطار الحديث عن الدين الأخلاقي، ذلك الدين الذي يؤسسه على العقل المجرد وحده في استعماله العملي، قوانينه قبلية مطلقة لا تستند إلى أي واقع تجريبي أو وقائع تاريخية. والذي يسري في كيانه القانون الخلقى ويحركه، إنما هو مؤمن بإله واحد دون حاجة إلى وحي أو دليل.⁽⁵⁵⁾

وإذا كان كانط يحدد دائماً الدين التاريخي بالسلب ونادراً ما يحدده بالإيجاب، والتحديد بطريقة السلب يكون من خلال التقابل بالتناقض مع الإيمان الأخلاقي، حيث يرى أنّ هناك فارقاً كبيراً بينهما، يجعل كلاً منهما يقف على طرف نقيض من الآخر، فيؤسس الدين الأخلاقي على العقل العملي المحض، أي أنه دين مؤسس على

(51) حسن حنفي، المرجع السابق، ص 139

(52) محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، ص 57

(53) عز العرب لحكيم بناني، الحرية والمسؤولية والخطيئة في فلسفة الدين الكانطية، مقالة بكتاب "التأصيل النقدي للحداثة وما بعدها - قراءات في الفلسفة النقدية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 2005، ص 45

(54) Kant, Religion with in the Boundary of pure reason, p. 1

(55) فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص 43

الأخلاق، والثاني مؤسس على معرفة مفارقة هي الوحي الإلهي، والأخلاق فيه نتيجة وليست أساساً، الأمر الذي يرفضه كانط تماماً، فالأخلاق عنده - كما تقدم - أساس الدين، كما أنّ الوحي لا يجد لديه مكاناً معرفياً.

كما يرى أنّه في كلّ أشكال الدين التاريخي كان الرسل هم المعلمين الأوائل، فتعليم الدين التاريخي لا يقوم على مفاهيم وتصورات العقل المجرد، ولكن يقوم على معرفة الحقائق التاريخية كالوحي والمعجزات، وكل إيمان تاريخي يفترض الوحي مسبقاً ويعتمد انتشاره وذيوعه على ثبوت صدقه، ومن ثم يكون منهجه المشروع قائماً على التقليد والنقل، لأنّ هدف التقليد والنقل هو استمرار معجزة الوحي ودوامها بوصفها وصايا مقدسة يتعلمها البشر لتصير تعليمًا ثابتًا لكل الأجيال على التوالي في كل إيمان، لذلك فهذا الإيمان يقوم على الوحي الخارجي ويحتاج إلى معلمين، فالإيمان التاريخي إيمان يعلم، يقدم فيه الدين بوصفه معتقدات دوجماتيقية يقبلها الفرد إيمانياً ولا تخضع للعقل، وكل منها معتقد صحيح، يعلم لكل البشر في كل العصور، وحتى يستمر الوحي بوصفه وصية مقدسة يتعلمها البشر، كان الوحي مصحوباً منذ البداية بالمعجزات، ويرى الإيمان التاريخي أنّ الشر واقع في قلوب البشر، ولا أحد متحرر منه.

كما يرى كانط أنّ هذا الإيمان التاريخي يكمن وراء تمزق وحدة البشرية من خلال أشكال إيمانية متعارضة ومتصارعة، ترى الواحدة منها الأخرى بأنها ليست على حق، ومن هنا ينشأ الصراع الذي يمزق وحدة البشرية ويضرب بقوة جذور استتباب السلام والأمن العالمي، ولكنه مع ذلك يذكر ثمة إيجابيات للتقليد والنقل كالاهتمام بتعليم اللغة، والصمود أمام أعظم الثورات المناهضة للإيمان التاريخي، والالتزام في الإيمان التاريخي هو الامتثال والطاعة السلبية لأوامر الوحي، فالبشر في ذلك النوع من الإيمان يجعلون الله كالحاكم الدنيوي يطلب الخدمة والامتثال والطاعة، ولا يضعون في اعتبارهم أنهم عندما يحققون واجباتهم نحو البشر فإنهم بكل تلك الأفعال الأخلاقية يحققون أوامر الله، فينشأ على أثر ذلك مفهوم الدين كعبادة إلهية بدلاً من أن يكون أخلاقاً مجردة خالصة.⁽⁵⁶⁾

فالإيمان التاريخي هو إيمان العبادة الإلهية، ولا يمكن اعتباره إيماناً منقذاً أو مخلصاً لأنه ليس إيماناً أخلاقياً ولا يرتكز على استعداد حقيقي للقلب، بل يتوهم رضى الله من خلال العبادة، وهي لا تمتلك في ذاتها قيمة أخلاقية، بل تغرق البشر في طوفان من الطقوس الجوفاء التي تخلق روح التعصب عند الشعوب بحيث لا

(56) المرجع السابق، ص 49

تتنفس إلا القتل والمذابح، وهي تعتقد أنها تقوم بعمل مقدس وتضع الشعوب في حالة حرب مع جميع الشعوب الأخرى.⁽⁵⁷⁾

كما أنّ عقائد الدين التاريخي لم تسلم من النقد عند كانط؛ حيث اعتبرها اعتقادات دوجماتيقية، فالعفو والمعجزات والأسرار وسائر هذه العقائد بالنسبة للعقل النظري هي فوق طاقته وتتجاوز كل إمكانات المعرفة الإنسانية. والعقل يعي عدم قدرته على ذلك وأنه لا يستطيع إشباع مطلبه، فيمتد بذاته إلى أفكار مفارقة تسد هذا النقص، دون أن يجادل في إمكانية وواقعية هذه العقائد أو تلك الأفكار، والاعتقاد في مثل هذه المسائل يسمى إيماناً دوجماتيقياً،⁽⁵⁸⁾ ولذلك ينتج عن هذه الاعتقادات التعصب والخرافة والوهم والخطأ، فضلاً عن الحروب والصراعات التي أدمت العالم بسبب صراع العقائد.⁽⁵⁹⁾ كما أنّه دائماً (أي الدين التاريخي) يواجه ضلالتين خطيرتين هما التجديف أو الكفر والتحمس الديني،⁽⁶⁰⁾ الأمر الذي يهدد الحرية والسلام في العالم. لذلك سعى كانط لتقديم دينٍ آخر يحقق السلام العالمي.

ومن هنا كان الإيمان الأخلاقي أو الدين الأخلاقي ضرورة عند كانط، بل إنه اعتبره دين الفطرة الذي يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، ولهذا كانت الأخلاق مجرد افتراض مسبق لوجوده، وهو دين مختلف تماماً عن الأديان التاريخية بصفة عامة، فهو يقيم نفسه على الأخلاق، فليس الدين العقلي المحض ديناً يوضع قبل الأخلاق ويعينها؛ بل هو دين مؤسس على العقل لأنه يقوم على الأخلاق التي تقوم بدورها على العقل.⁽⁶¹⁾

ويفرق جاك دريدا بين الدين التاريخي التعبدية والدين الأخلاقي عند كانط، حيث "يحصي الدين التعبدية الأفضال والنعم الإلهية، غير أنه في العمق وفيما يتصل بما هو جوهري، لا يحض على العمل ويكتفي بتعليم الصلاة والرغبة، ليس على الإنسان هنا أن يصبح أفضل وأكمل، ولو حتى عن طريق مغفرة الذنوب، أمّا الدين الأخلاقي فهو يعنى بتهديب السلوك وحسن التصرف في الحياة، حيث نجده يأمر بالعمل ويلحق به المعرفة بعد فصلها عنه، فضلاً عن حثه الإنسان على تكميل نفسه والرقى بها في مراتب الأخلاق".⁽⁶²⁾

⁽⁵⁷⁾ المرجع السابق، ص 51

⁽⁵⁸⁾ المرجع السابق، ص 51

⁽⁵⁹⁾ المرجع السابق، ص 57

⁽⁶⁰⁾ Kant, Lectures on Ethics, p. 88

⁽⁶¹⁾ محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 118

⁽⁶²⁾ جاك دريدا، إيمان ومعرفة، منبعها الدين في حدود العقل وحده، مقالة بكتاب الدين في عالمنا، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء المغرب، 2004، ص ص 17-18

ولذلك فهو الدين الذي يجعلنا قادرين على أن نفعل الواجب الأخلاقي، فهذا الدين لا يهتم بالمعرفة النظرية لمعاني الألوهية، لذلك فإنّ اللاهوت المطلوب للدين الأخلاقي يجب أن يحتوي على شيء واحد هو افتراض شرط تحقيق الخير الأقصى أو شرط الكمال الأخلاقي، أي افتراض الله القانون المقدس والحاكم الرحيم والقاضي، وكل هذه الصفات الأخلاقية تشكل تصور الله المطلوب للدين الأخلاقي؛ حيث إنّ الله المقدس الطاهر يطلب منا أن نكون مقدسين طاهرين، ولا يعني هذا أن نقلده لكن يجب علينا قدر الإمكان الاقتراب من تلك الفكرة المقدسة المحالة، فنحن لا نستطيع أن نقلد من هو مختلف عنا نوعياً، ولكن يمكننا أن نطيعه ونسلك وفقاً للقاعدة التي نعمل بموجبها.⁽⁶³⁾

إذن الدين الأخلاقي لا يقوم على الطقوس والعبادات والمعجزات التي دشنها الدين التاريخي؛ بل على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية وكل العبادات والطقوس والمعجزات يراها كانط عبادات زائفة، تصور الله كحاكم دنيوي نسعى لإرضائه بالعبودية والمديح والتملق.

ثالثاً: نحو دين واحد للإنسانية

يرى بعض الباحثين أنّ ولوع كانط بوحدة الإنسانية على مستوى العقيدة هو ما حرك كانط إلى الدعوة لهذا الدين الأخلاقي، ذي الطابع الضروري والشامل.⁽⁶⁴⁾ فتحقيق الوحدة الإنسانية يحتاج لدين لا يمكن لأحد أتباعه أن يشتكي يوماً أنه مقهور أو ممنوع من التمسك بدينه، فهو دين يخلو من الاضطهاد الديني؛ حيث يكون الاضطهاد الديني موجوداً في العقائد التاريخية المؤسسة على الوحي الخارجي أو الوحي التاريخي، أما الاجتهاد فلا يفلح مع الإيمان الداخلي، لأنه لا يوجد أحد يستطيع أن يكشف أعماق قلب الإنسان إلا الله وحده.

بل يعتبر كانط أنّ الدين التاريخي هو أهم العوامل في نشوب الصراع بين الأمم، الأمر الذي يؤدي إلى تفككها وانقسامها، حيث يصنف اليهودية والمسيحية والإسلام عقائد لاهوتية تاريخية، في حين يصف الدين الأخلاقي بأنه الدين الواحد الحق، دين لكل الجنس البشري وطريق توحده، وهو السبيل لتحقيق السلام الشامل؛ حيث لا يوجد في الدين الأخلاقي أفكار نظرية دوجماتيقية كالتي يحفل بها اللاهوت النظري والتاريخي، ولا يوجد أيضاً في الدين الأخلاقي عقائد دوجماتيقية⁽⁶⁵⁾ يكون من شأنها نشر الصراع والعنف والاضطراب، بل وإشعال الحروب وتمزق الجنس البشري في دوائر إيمانية متصارعة متعادية، كما هو شأن اليهودية والمسيحية

⁽⁶³⁾ Kant, Lectures on Ethics, p. 98

⁽⁶⁴⁾ محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، ص 64

⁽⁶⁵⁾ فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص ص 48 – 59

والإسلام، إلى جانب العقائد الدينية الأخرى غير السماوية، وامتياز الدين الأخلاقي على كل أشكال اللاهوت التاريخي هو طبيعته التي لا يمكن مقارنتها بشيء إلا قوانين الأخلاق أو الواجب الأخلاقي كأمر غير مشروط. ومفهوم الإرادة الإلهية وفقاً للقانون الأخلاقي يسمح لنا بالتفكير في دين واحد هو الدين الأخلاقي. وهو في علاقة قوية مع العقل، وهذه العلاقة تؤكد المعاصرة بينهما. ويرصد كانط لهذه العلاقة القوية بين الأخلاق والعقل في "محاضرات في اللاهوت الفلسفي"، حيث يقول: "إذا أنكر العقل إلزام الواجب الأخلاقي، فإنه يقرر عندئذ نهاية وجوده هو نفسه، بل لا يكون الإنسان إنساناً إلا إذا التزم بالواجب الأخلاقي (الذي يفرضه العقل)، وإن خالفه صار متوحشاً وانتهى العقل إلى اللاشيء".⁽⁶⁶⁾

وهنا يتضح أن كانط لم يكن له نية تقديم دين بديل للأديان الموجودة، فالدعوة إلى دين جديد لم تكن تخطر بباله على الإطلاق، وإنما كل ما في الأمر أنه تصور ديناً له مواصفات الإيمان الخالص، الأمر الذي يجعل منه ديناً محضاً، ونعتقد أن أهم خاصية يتميز بها هذا الدين الخالص هي الخاصية التي تجعله يلتقي بدين العقل، وهي أن جوهره أخلاقي، والذي يتمثل في جملة من الواجبات الصادرة عن إرادة عاقلة حرة.⁽⁶⁷⁾

والعبادة في هذا الدين الخالص هي التي تخضع الأوامر والنواهي الشرعية للمقاصد الأخلاقية، وهذا ما يفسر استبعاده للعقائد والقصص والأمثال غير المطابقة للقوانين الأخلاقية من النص الديني، أو تفسيرها تفسيراً آخر يلائم هذه الأخيرة، إذا اضطرت الظروف إلى التسليم ببعضها لبناء إصلاحه الديني،⁽⁶⁸⁾ وهذا ما يفسره قطعاً قوله: "هناك رأي ذائع الانتشار فحواه أن الله يعرف مرادنا أفضل من أنفسنا، فلا حاجة بنا إلى الصلاة، ومن الملاحظ أنها غير ضرورية، فلا معنى للتعبير عن الأمنيات البشرية في كلمات الله يعلمها، فهو عالم تمام العلم بحاجتنا وبطبيعتنا أكثر منا، فعين رؤيته تتخلل وتخرق إلى أقصى صميم روحنا وتقرأ أفكارنا، ولذلك تكون تعبيراتنا اللفظية في الصلاة بلا فائدة وعقيمة وغير ضرورية بالنسبة لميولنا واهتماماتنا".⁽⁶⁹⁾

وهكذا ينتقل كانط من العقل الخالص إلى الإرادة الخالصة إلى الإيمان الخالص الذي فيه سلام البشرية كلها وخلصها من كافة الشرور، طالما كان إيمانه هذا هو إيمان العقل لا إيمان الوحي، والعقل مرتبط بالسلام ويدعو إليه، أما إيمان الوحي فيؤدي إلى التعصب والتحزب والتطرف، ومن ثم إلى حالة الصراع والحرب واللاسلم.

⁽⁶⁶⁾ Kant, Lectures on philosophical theology, trans, by: Allen W. Wood and G.M. Clark Cornell university press, London, 1978, p. 40

⁽⁶⁷⁾ محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، ص 69

⁽⁶⁸⁾ Kant: Religion with in the limits of reason alone, p. 173

⁽⁶⁹⁾ Kant, Lectures on Ethics, p. 98

رابعاً: معنى الشر ومصدره في الدين الأخلاقي

يقول كانط: "يجب ألا ننظر إلى أفعالنا على أنها إجبارية (ملزمة لنا) لأنها أوامر إلهية، ولكننا نعتبرها أوامر إلهية لأننا ملزمون بها إلزاماً داخلياً جوائياً"⁽⁷⁰⁾ وهذا الإلزام الداخلي الجواني يفترض حرية الإرادة، ومن هذه الإرادة الحرة ينشأ الشر عند كانط"⁽⁷¹⁾ ويكون كانط بهذا المعنى معارضاً لكل الآراء التقليدية والدينية في تصور الخير، فالشر الأخلاقي كمعلول يشير إلى العلة المرتبط بها بموجب قانون العلية أي الحرية، وهنا يكون الشر الأخلاقي معلولاً حتماً عن استعمال الإرادة، فإن كان فعل الإرادة في توافق مع القانون الأخلاقي، أي يكون القانون الأخلاقي هو القاعدة المحددة للإرادة، يكون الفعل خيراً في ذاته وتكون قاعدته وفقاً لهذا القانون هي على الإطلاق، ومن كل جانب خير وشرط أسمى لكل خير، وعلى العكس من ذلك يكون الشر في تبني الإرادة قواعد مضادة للقانون الأخلاقي.⁽⁷²⁾

إن يرفض كانط النظريتين المعروفتين عن مصدر الشر، النظرية القائلة إنَّ الإنسان شرير بطبعه، وهذا هو سبب طرده من الجنة وهبوطه على الأرض (هوبز)، والنظرية القائلة إنَّ الإنسان خير بطبعه ويتقدم دائماً نحو الأكل (سينكا- روسو). ويحاول كانط التوفيق بين النظريتين، فالإنسان عنده خير وشرير معاً، أو خير من جانب وشرير من جانب آخر، فإذا كان كانط معروفاً في الأخلاق بالحزم والتشدد والتزمت فإنه هنا أقرب إلى التوفيق والأخذ بالوسط وأنصاف الطول، فهذا لديه أفضل من اللامبالاة.⁽⁷³⁾

ويحدد كانط الشر بأنه عدم اتفاق الإرادة الحرة مع القاعدة الخلقية، وذلك لتدخل بعض الميول الطبيعية التي تشير إلى وجود مثل هذا الشر وجعل البواعث أقوى من القاعدة أو المشاركة فيها، فإذا وجهت القاعدة الإرادة الحرة حصل الإنسان على النعيم الخلق، أما الفساد الطبيعي فإنه لا يتعدى سوء النية أو الخطأ المتعمد، ولذلك كانت الأخلاق عند كانط هي صفاء السريرة.⁽⁷⁴⁾

⁽⁷⁰⁾ Kant, Critique of Pure Reason, p. 644

وأيضاً الترجمة العربية: كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1988، ص 391

⁽⁷¹⁾ Kant, Religion with in the Boundary of pure reason, p. 45

⁽⁷²⁾ Kant, Critique of Practical Reason, p. 306

⁽⁷³⁾ حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص 141

⁽⁷⁴⁾ See: Kant, Critique of Practical Reason, p. 306

ومن هنا يمكننا فهم قول أحد الباحثين الذي يرى أنّ كانط يبدو متفقاً مع هوبز عندما يصف الإنسان، من حيث هو نوع، بأنه شرير بطبعه، لأنه قد يعلم الأمر الأخلاقي ولا يعمل به.⁽⁷⁵⁾

فيصبح الإنسان عند كانط خيراً بطبعه عندما يسلك بحريته طبقاً لقاعدة خيرة، ويكون شريراً بطبعه عندما يسلك طبقاً لقاعدة سيئة، فطبيعة الإنسان هي أي فعل خاص يقوم به، فإذا قيل إنّ الطبيعة هي الميل كان هذا الميل هو الإرادة الحرة التي يمارس الإنسان من خلالها حريته، ومن ثم يكون الشر الأخلاقي والرذيلة موجودين في الحرية؛ بل وحسب مقولة كانط: "كلّ الشر في العالم ينبع من الحرية All evil in the world springs from freedom" فالحيوانات ليست حرة، ولذلك فهي تعيش وفقاً للقواعد، والكائنات الحرة فقط تستطيع أن تتصرف بانتظام لو حصرت حريتها في إطار القواعد، أمّا حينما تستخدم الحرية وفقاً لميولها ورغباتها فإنها حينئذٍ تخالف القواعد وترتكب الشرور والآثام".⁽⁷⁶⁾

ويرى أحد الباحثين أنّ كانط هنا يقترب من أوغسطين في رفضه لوجود الشر وجوداً جذرياً في الطبيعة كما هو الحال عند المانوية، فالشر ليس طبيعة أو غريزة بل هو ممارسة الحرية طبقاً لقاعدة سيئة، ويعيد كانط تفسير الفطرة بأنها الأساس السابق على ممارسة الحرية، أي أنّ الإنسان هو صاحب أعماله والمسؤول عنها.⁽⁷⁷⁾

ولذلك يقرر كانط وبشكل قاطع أنه لا يوجد شيء هو شر بشكل أخلاقي يمكن أن يكون ملتصقاً بنا سوى فعلنا الخاص.⁽⁷⁸⁾ ومن هنا انطلق نقده لنظرية الخطيئة والسقوط الدينية، وفضلاً عن ذلك فإنّ الميل إلى الشر يمكن اعتباره كشر أخلاقي ولكن ليس بوصفه استعداداً طبيعياً مسبقاً ولكن بالأحرى كشيء يمكن أن ننسبه إلى الإنسان باعتباره يتوقف على قواعد مناقضة أو مضادة للقانون الأخلاقي، وكأنه متجذر في الطبيعة الإنسانية ذاتها، لذلك نسميه ميل طبيعى للشر، ويجب أن يعتبر الإنسان مسؤولاً عنه. ونستطيع أن نسميه شرّاً فطرياً أو أصيلاً في الطبيعة البشرية، لأننا نجلبه إلينا بأنفسنا ليس إلا.⁽⁷⁹⁾

فالميل عند كانط هو الأساس الذاتي لإمكانية النزوع، ويتميز عن الاستعداد بأنه يكون فطرياً، ولكنه في الغالب يكون مكتسباً عن طريق الخطأ، ويفرق كانط بين ثلاثة أنواع من الميول:

⁽⁷⁵⁾ محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، ص 73

⁽⁷⁶⁾ Kant, Lectures on Ethics, pp. 122-123

⁽⁷⁷⁾ حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص 142

⁽⁷⁸⁾ فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص 95

⁽⁷⁹⁾ المرجع السابق، الموضوع نفسه.

الأول: الوهن أو ضعف العزيمة التي تتصف بها الطبيعة الإنسانية أو ضعف القلب عندما يكون الخير الموضوعي دافعاً ضعيفاً للذات.

الثاني: عدم النقاء، أي احتياج القاعدة الخلقية إلى دافع آخر سواها.

الثالث: الفساد أو الشراسة، أي تفضيل الدوافع الأخرى على القاعدة الخلقية، ومن ثم يكون الشر داخلياً في الطبيعة الإنسانية ويكون الميل بهذا المعنى هو الشر الخلقى لا الشر البدني.⁽⁸⁰⁾

ونود أن نشير، ونحن بصدد مصدر الشر في الطبيعة الإنسانية، إلى أنّ كانط يفرّق بين مصدرين: المصدر العقلي، والمصدري الزمني. ويقصد بالمصدر العقلي المصدر من حيث المبدأ أو الأصل، وهو يقصد في الحقيقة الأصل التاريخي للشر في الخطيئة الأولى، ولكنه يبرر التاريخ عقلاً، ويقصد بالمصدر الزمني الخطأ الخلقى الخاص عندما تتدخل الميول وتشارك القاعدة الخلقية في توجيه السلوك أو تسيطر عليها. الخطيئة الأولى ميل نحو الشر من حيث المبدأ والصورة والخطيئة الفرعية أو الرذيلة شر من حيث المضمون أو الفعل، الخطيئة الأولى عقلية والثانية حسية، الأولى يمكن تسميتها فطرية والثانية مكتسبة، الأولى تعني المصدر الوراثي للشر، والثانية المصدر الشخصي الذاتي.⁽⁸¹⁾

إذن فالشر من صنع الإنسان ونتيجة لإرادته الحرة، ومن هنا نستطيع أن نفهم قول كانط في مقالته "فرضيات حول بدايات التاريخ البشري": "إنّ تاريخ الطبيعة بدأ بالخير لأنها من صنع الله، بينما تاريخ الحرية بدأ بالشر لأنها من عمل الإنسان".⁽⁸²⁾

وهنا نجد أنفسنا أمام إحدى الثوابت الفكرية لفلسفة التنوير الكانطية؛ حيث إنّ بحثه عن مصدر الشر لم يكن الهدف منه إعادة النظر في طبيعة الدين فقط بل وفي طبيعة الإنسان وتعريفه أيضاً، طالما القصد من الإيمان في نهاية الأمر هو الارتقاء بالعمق الأخلاقي للإنسان، بل جعله مرهوناً بإرادة الإنسان الحرة رافضاً إرجاع الشر إلى كائن ماكر كما تقول الأديان، لأنّ تحميل الإنسان مسؤولية ما يقترفه من شرور وأخطاء هو من الثوابت الفكرية لفلسفة التنوير الكانطية.

(80) حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص 143

(81) حسن حنفي، المرجع السابق، ص 143

(82) نقلا عن: محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، ص 72

ولذلك يمكننا القول إنّ دراسة كانط للدين لم تكن دراسة للدين في حد ذاته بقدر ما كانت دراسة للإنسان وتحليلاً لجوانبه المختلفة من حس وعقل وإرادة، ولذلك تبدو دراسته للدين متفككة مع سياق مذهبه العام الذي يبنّي على كون الإنسان غاية في ذاته.

خامساً: العلاقة بين الدين الأخلاقي والسلام العالمي

شعر كانط بحسّ الفيلسوف عدم كفاية فلسفته النقدية التي عمد فيها إلى أن يشيد الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة راسخة محاولاً التوفيق بين نزعتين أصيلتين عنده هما: اتجاهه العقلي وإيمانه الأخلاقي، فتطلع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية ينطلق فيها ممّا يلي:

1- إنّ الإنسان مدني بطبعه، وهو دائماً عضو في مجتمع، فينبغي ألا يكون ذلك المجتمع همجياً أو على بداوته الأولى، بل يجب أن ينظم تنظيمًا يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية.

2- فإذا خرجت الأمة من حال البداوة مسترشدة بأحكام الحق والشرع، فإنّ حرية مواطنيها لن تكون مع ذلك بمأمن من كل خطر، فليس العالم أمة واحدة؛ بل أمماً مختلفة وشعوباً وقبائل شتى.

3- من الصعب أن نتصور حكومة واحدة يكون في استطاعتها أن تحكم العالم بأسره.

4- أضف إلى ذلك أنّ الأمم المختلفة مازالت على حال البداوة في علاقة بعضها ببعض الآخر، ومازالت تصطنع في هذه العلاقات سبل الإكراه والتعزيز وما معاهدات السلام التي تعقد سوى هدنة مؤقتة.

وهنا يبحث كانط عن سبيل يجعل هذه الأمم المختلفة تلتزم باحترام بعضها بعضاً، فلا يكون هناك حرب بينها، بل على العكس يعمل على التقارب فيما بينها حتى تكون "حلفاً" واحداً، يكون هذا الحلف جزئياً في أول الأمر، ثم يقترب رويداً رويداً من الإنسانية التي هي آخر حدوده، يومئذ تقل الحروب ويندر وقوعها، وتتسع رقعة العدالة ويصبح حكمها هو الحكم المطاع وتتوطد أوامر القربى بين الأخلاق والسياسة، ويأوي السلام إلى ركن شديد.⁽⁸³⁾

إذن فلا بد أن يكون هناك سبيل لتحقيق هذا الهدف، وهذه السبيل تتمثل عند كانط في الدين الأخلاقي، دين البشرية الأوحده الذي يجمع الشمل ويقضي على التعصب والحروب والنزاعات، إذ ثمة دين واحد حقيقي صحيح، لكن توجد أشكال متعددة من العقيدة، فيصف كانط الدين الأخلاقي بأنه الدين الوحيد الصحيح، أمّا

⁽⁸³⁾ عثمان أمين، مقدمة الترجمة العربية للكتاب: كانط، مشروع السلام الدائم، القاهرة، مكتبة الأسرة، 2000، ص ص 17-18

اليهودية والمسيحية والإسلام فهي عقائد لاهوتية تاريخية. فلا يوجد في الدين الأخلاقي أفكار نظرية دوجماتيقية كالتى يحفل بها اللاهوت النظري والتاريخي، ولا يوجد به أيضاً عقائد دوجماتيقية من شأنها أن تثير التصادمات والنزاعات وتنتشر الاضطرابات وتشعل الحروب وتمزق الجنس البشري في دوائر إيمانية متعادلة تزعم كل واحدة منها لنفسها- دون وجه حق- امتلاك الحقيقة المطلقة، وأنها المؤسسة الشرعية الوحيدة الملزمة للجميع، مع أنها تعتنق عقيدة تاريخية خاصة أوحى بها في ظرف تاريخي خاص.⁽⁸⁴⁾

ومن هنا يبرز دور دين كانط الأخلاقي الذي يستنكر أن تتخذ الحروب سبيلاً إلى الحق، يقول كانط: "لكن العقل في علياء عرشه، والذي هو المصدر الأعلى لكل تشريع أخلاقي، يستنكر إطلاقاً أن تُتخذ الحرب سبيلاً إلى الحق ويجعل من حالة السلام واجباً مباشراً".⁽⁸⁵⁾

ولذلك فإنّ السلام الذي يقيمه الدين الأخلاقي بين البشر قد بُني على أساس العقل، فليس هو سلام الضرورة والمصالح الضاغطة على الأعناق المطأطئة للرؤوس. ولا هو سلام اليأس والضعف من جيروت القوة والطغيان، ولا هو سلام المعاهدات الدولية. "لأنّ أي معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة سلام إذا انطوت نية عاقدتها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد".⁽⁸⁶⁾

ومن هنا كان السلام الأخلاقي سلاماً مؤسساً على العقل، نابغاً من الإرادة الخيرة الملتزمة بالواجب الأخلاقي، واجب السلام الصادر عن العقل كأمر إلهي، إنه سلام متجذر في الدين الأخلاقي، وبه تكون حتمية السلام وفي غيابه تولد حتمية الحرب، والحرب وحشية وتدمير وخراب ولكنها ليست قدرًا لا ردّ لقضائه؛ لأنّ من الممكن للفرد والمجتمع والإنسانية عامة أن تمنع الحرب وتتجنب ويلاتها بفضل الإيمان الأخلاقي، إيمان العمل بمقتضى الواجب الأخلاقي، إرادة الخير لذاته، فذلك يؤدي إلى اجتثاث جذور الحرب، لأنّ الحرب شر واختيار إرادي، أيًا كانت الحرب أهلية أو دولية أو عالمية.⁽⁸⁷⁾

والدين الأخلاقي لا يفرّق بين حرب عادلة وحرب غير عادلة، بحيث تكون الأولى موضع قبول والأخرى مجال رفض واعتراض، بل تمتنع مع الدين الأخلاقي كل الحروب بلا استثناء، لأنّ الحرب مهما كان نوعها ضد الأخلاقية، فالدين الأخلاقي هو استئصال لكل أشكال الحرب من حياة الفرد والمجتمع البشري بموجب العمل بالإرادة الأخلاقية، الإرادة الخيرة، إرادة العمل بمقتضى الواجب الأخلاقي كأمر إلهي، ففي إمكانية

⁽⁸⁴⁾ محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 171

⁽⁸⁵⁾ كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأسرة، 2000، ص 46

⁽⁸⁶⁾ المصدر السابق، ص 23

⁽⁸⁷⁾ فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص 147

تحقيق الواجب توجد إمكانية تحقيق السلام. ويتم ذلك من خلال مستويات ثلاثة مترابطة فيما بينها، ويؤدي كل منها إلى الآخر وهي كالاتي:

1- في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو نفسه يكون السلام مع النفس.

2- في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو غيره يكون السلام مع الآخر.

3- سلام الجنس البشري في تحقيق كماله الأخلاقي الأقصى.

ومن الواضح أنّ هذه المستويات الثلاثة في تحقيق السلام كواجب أخلاقي غير مشروط تتمّ في مسار تدريجي تصاعدي يبدأ من تحقيق السلام مع الذات وينتهي بالجنس البشري.⁽⁸⁸⁾

فالواجب نحو الذات ليس واجباً قانونياً، ولا يمكن معالجته بشكل قانوني، لأنّ القانون ينظم فقط علاقة الإنسان بالآخرين، أمّا الإنسان فليس عليه التزام قانوني نحو نفسه، وما عليه هو استخدام حريته نحو نفسه، ذاهباً إلى القول إنّ واجب الإنسان نحو نفسه هو استعمال الحرية التي يجب أن تكون في تناغم وتوافق مع الأهداف والغايات الضرورية.⁽⁸⁹⁾

كما يرى كانط أنّ تقدير الذات وليس تفضيلها هو مبدأ كل واجباتنا، وهذا المبدأ معناه أنّ أفعالنا يجب أن تحافظ على تقدير الإنسان وقيّمته، وهناك أساسان للفعل أولهما: الميول، وثانيهما: الإنسانية الفاضلة التي يجب أن تخضع ميولنا لها، بحيث يتسنى لنا تقييد حريتنا إذا تعارضت ميولنا مع المقاصد الأخلاقية، "الفضيلة هي القاعدة الإنسانية القوية المطيعة للواجب، وكل قوة فاضلة تعرف فقط بواسطة العوائق والعقبات التي تتعارض معها، وفي هذه الحالة تكون معوقات الفضيلة هي الميول الطبيعية التي ربما تتعارض مع المقاصد الأخلاقية".⁽⁹⁰⁾

ومن هنا خلص كانط إلى أنه يجب أن يكون مبدأ "أن يقيد الإنسان حريته" مبدأ أخلاقياً.⁽⁹¹⁾ وقيمة الإنسان التي يجب أن يحافظ عليها لا تأتي من كونه حيواناً عاقلاً؛ بل في كونه قادراً على استخدام العقل، فـ"العقل لا

⁽⁸⁸⁾ المرجع السابق، ص 148

⁽⁸⁹⁾ Kant, General introduction to the metaphysic of Morals, translated by, W.Hastie, in Great Books of the Western World (Kant 39) fifth printing. USA, 1994, p. 393

⁽⁹⁰⁾ Kant, preface and introduction to the metaphysical Elements of ethics, trans: Thomas kingsmill Abbott, in great books of the western world (Kant 39) fifth printing, USA, 1994, p. 373

⁽⁹¹⁾ فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص 151

يعمل في حد ذاته بشكل فطري لأنه يتطلب خبرة وممارسة وتوجيهاً من مرحلة لأخرى".⁽⁹²⁾ فثمة واجبات تخص الإنسان نحو ذاته، بموجبها يعيش كموجود عاقل منها:

1- أن يؤسس الإنسان نفسه على النقاء الأخلاقي ويجاهد ليفعل بمقتضى القانون الأخلاقي.

2- الاحترام الواجب للذات، ويكون بالتواضع من جانب والكبرياء والنبيل من جانب آخر كعناصر احترام الذات.⁽⁹³⁾

وما أن يلتزم الإنسان بتحقيق السلام تجاه نفسه فإنه يلتزم الواجب نحو الغير، وواجبات الفرد تجاه الآخر يمكن تصنيفها إلى مجموعتين:

1- واجبات العدل، ويرى كانط أنّ الحق الأخلاقي أساس العدل، والعدل واجب، وأول واجبات العدل هو واجب احترام حقوق الآخرين، ولذا يرى كانط أنّ العناية الإلهية جعلت احترام حقوق الآخرين مبدأ متجذراً في صدورنا.

2- واجبات الإرادة الخيرة: (الأريحية أو فعل الخير)

وفعل الخير قد يكون عن ميل وقد يكون عن واجب، ويرفض كانط أن يكون فعل الخير عن ميل، لأنه إذا كان عن ميل فهو إذن سلوك غير منظم، فالיום حب وغداً كراهية، اليوم عدل وغداً ظلم، ولكن الحب عن ميل هو فاضل أخلاقياً إذا نشأ الميل عن إلزام، أي عندما نبدأ بعمل خير عن إلزام وبفعل العادة يتحول فعل الخير إلى ميل.⁽⁹⁴⁾

ومن التزام الفرد الواجب تجاه ذاته وتجاه الآخر ينشأ سلام الجنس البشري في تحقيق الكمال الأخلاقي الأقصى للبشرية، فمصير الجنس البشري وسلامه يتوقف على تحقيق الكمال الأسمى، وتلك هي الغاية العامة للجنس البشري وبتحقيقها يتحقق السلام بالضرورة، والكمال الأخلاقي الأسمى أن نعمل من أجل السلام لنستحقه، وهذا يقتضي التناغم والتوافق بل يقتضي المطابقة بين سلوك الفرد والغاية العامة للبشرية حتى يمكن للكمال الأخلاقي الأقصى أن يتحقق، لذلك يجب أن تكون هذه الغاية هي الهادي والمرشد لسلوك كل فرد، وأن

⁽⁹²⁾ Kant, idea for a universal history with a cosmopolitan purpose, in Kant's political writings, edited by H.Reiss, Translated by H.B.Nisbet, Cambridge university press, 1991, p. 46

⁽⁹³⁾ فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص 152. وأيضاً:

Kant, preface and introduction to the metaphysical elements of ethics, p. 373

⁽⁹⁴⁾ فريال حسن خليفة، المرجع السابق، ص ص 154-155

يجعل كل فرد من الغاية العامة للبشرية شأنه الخاص، فذلك يساعد على تحقيق الكمال الأخلاقي الأقصى وفي تحقيقه يكون السلام.⁽⁹⁵⁾

ويرى كانط أننا إذا أردنا السلام فإنّ علينا أن نكون مستحقين له، ويجب أن تتركس دول العالم جهودها في تحقيق السلام، لكنه يبدي تحفظه بأنّ هذه الفكرة لا موضع لها عند الحكام، ولهذا يرى أنّ الأمل في سلام العالم معقود كله على التربية من أجل تكوين العقل النقدي أي العقل الراشد المستنير، ولكنه يرى أنّ التربية القائمة - حينذاك - مدنية أو أهلية قاصرة جدًّا على تنمية المواهب واحترام الشخصية وفقًا للمبادئ الأخلاقية حيث يقول: "لو سألت سائل: هل نحيا اليوم في عصر متنور؟ لكان الجواب: لا، بل في عصر يسير نحو التنوير، ولو قسمنا الأمور بالأوضاع الراهنة في مجموعها لقلنا إنّ الناس ما يزالون بعيدين عن استخدام عقولهم المستقلة في أمور الدين استخدامًا صالحًا واثقًا بدون توجيه من غيرهم، إنهم ليسوا على استعداد لذلك ولا هُيئوا للقيام بهذه المهمة".⁽⁹⁶⁾

ومن هنا يأمل كانط في أن تتقدم البشرية إلى الأفضل في السلام، وأن يكون هناك حاكم يأمل ليس فقط في رقي و سلام بلاده بل في تقدم ورقي البشرية عامة.

وبذلك يكون كانط قد ربط الدين بالأخلاق بالدعوة إلى السلام الذاتي والإقليمي والعالمي في دعوة تستحق كل احترام وتقدير، فهي تقدم رؤية فلسفية متكاملة في وحدتها ونسقتها، فضلاً عن أنها تقوم على أساس الأخلاق التي أصبحنا في أمس الحاجة إلى تفعيلها في حياتنا لتكون مبدأً وأساساً لكل سلوكياتنا وأفعالنا في كافة الميادين سواء ميدان العلم أو ميدان السياسة أو ميدان الاقتصاد... الخ. وهكذا يصبح قول ووكر T. C. Walker "إنّ حق كانط العالمي يمثل في أحسن الأحوال الحد الأدنى، ولم يمتد بالتأكيد إلى ما هو أسمى حتى من المعايير الدولية الأكثر أولية وبدائية"⁽⁹⁷⁾ تجنّباً واضحاً وافتراءً بيناً.

⁽⁹⁵⁾ المرجع السابق، ص 157

⁽⁹⁶⁾ كانط، ما التنوير، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، يوليو 2002، ص 87

⁽⁹⁷⁾ T.C.Walker: "the forgotten prophet: tom pain's Cosmopolitanism and International Relations" International Studies quarterly, 44, 2000, p. 68



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com