

دراسات خارج الملف

سؤال النقد عند كانط:

بين الدوافع الابستمولوجية والدوافع
الدينية؟

مراد الكديوي⁽¹⁾

الملخص التنفيذي:

تسعى هذه الورقة البحثية إلى مقارنة المسألة الدينية في ذهن الكانطي لا كما جرى تصويرها في كتاب «الدين في حدود مجرد العقل»، بل كما تم العرض لها ضمناً في مشروع النقد الذي خص به كانط العقل. سواء في العقل الخالص عبر النقد الايستيمولوجي للعقل بالكشف عن حدوده عبر التمييز بين استعماله المشروع في الفهم، واستعماله غير المشروع في العقل الخالص الذي يفتحنا على مسألة الميتافيزيقا والدين. فأفكار العقل الخالص تشكل المنطلق النظري لكل اعتقاد ديني. وهو ما يقال أيضاً في النقد الأخلاقي للعقل العملي الذي ينتهي هو الآخر إلى معضلة الدين التي وجب التفكير فيها فلسفياً عبر السؤال عن الغاية النهائية للواجبات الأخلاقية التي تجد تعبيرها في الكائن الأسمى أخلاقياً.

إن العرض للمسألة الدينية من خلال مفهوم النقد في صورة الايستيمولوجية والأخلاقية. يلزمنا بالتسليم أن المسألة الدينية سابقة في ذهن كانط على كتابه الدين في حدود مجرد العقل. ما يعني ضمناً أن الدين ليس منفصلاً عن مشروع النقد في ثلاثيته النقدية. ضدًا على كل القراءات الاختزالية التي همشت الدين بالقياس لسؤال النقد. ومن ثمَّ يصير الدين المنطلق والغاية في فلسفة كانط.

يلزم القول إذن: أن افتراض الدين كمنطلق أساسي في المشروع الكانطي هو بمثابة دعوة إلى إعادة النظر في قراءة الفلسفة الكانطية، حيث يكون الدين معطى جوهرياً في مشروع النقد. بل والأكثر من ذلك إعادة النظر للفلسفة الحديثة التي تدعي قطيعتها مع الميتافيزيقا والدين لتأثرها الصريح بالنزعة العلموية. الأمر الذي يكشف عن مفارقة

well as ethical criticism shows clearly and undoubtedly that E. Kant has previously thought about it before writing his book about religion in relation to reason ,which implicitly demonstrates that religion is tightly related to the scheme of criticism in its triangular dimensions .Thus ,religion becomes ,at the same time ,the start and the end in E .Kant's philosophical view .Hence, we should state that hypothesising religion as a salient starting point in Kant's scheme is somehow a call for reviewing the way his philosophy is viewed ,by considering religion a crucial basic element in criticism. More than that ,it is a call for reviewing the modern philosophy whose advocates claim a clear cut with metaphysics and religion since they have a secular tendency; this shows a sort of marginal paradox .So, the issue of religion has been declared since the era of Descartes and Hegel .The former has considered God the only reliable source of truth ,whereas the latter has conceived religion as a threshold to move to philosophy whereby the absolute soul is embodied.

التهميش. فالمسألة الدينية تعلن عن نفسها منذ ديكارت حينما جعل الله هو الضامن للحقيقة إلى هيغل الذي جعل الدين عتبة الانتقال للفلسفة التي يتجسد فيها الروح المطلق.

المخلص باللغة الإنجليزية:

This paper aims at approaching the issue of religion in the doctrine of Emmanuel Kant ,not as it has been approached in the book of « Religion within the Bounds of Bare Reason ,»but rather as it has been implicitly presented in Kant's critical scheme of mind/reason .In fact ,criticism is a problematic matter as long as it can be used to epistemologically criticise the legitimate use of mind/reason in relation to conception ,and also to criticise its illegitimate use that leads us to question the metaphysical approach in relation to the concept of religion .In this sense ,the mind's representations constitute the theoretical start for every religious belief; this is exactly what is being said about the ethical criticism of mind ,which obviously calls for questioning ,from a philosophical perspective ,the enigma of religion via questioning basically the ultimate end of moral duties .Indeed ,tackling the issue of religion through the epistemological as

كان السؤال عن الدين بمثابة «خيانة» للروح العلمية التي شكلت شعار العصر الحديث. لكن واقع الحال يكشف عن الحضور الضمني للمسألة الدينية إما في صورة الله الضامن للوجود والحقيقة عند ديكرت. أو في صورة جوهر يشكل قانون العالم كما هو الحال عند اسبينوزا... أو باعتبار الدين المحرك الجوهرى لسؤال النقد عند كانط سواء في العقل الخالص أو العملي.

لنقل إذن: إن النزعة العلمية لم تستطع طمس معالم المسألة الدينية كمعطى ينتمي للبيئة الثقافية للعصر الوسيط، فالقطيعة الاليسيمولوجية إن كانت متاحة على مستوى العلم فإنها متعذرة على مستوى الفكر والتأمل الفلسفي.

أما على مستوى الفلسفة الكانطية فقد أصبحت هي نفسها مطبوعة بسلطة التراتب والاختزال، وهو ما يبدو جلياً في التفاضل الحاصل بين المفاهيم الأخلاقية والمعرفية من جهة، ومفهوم الدين من جهة أخرى. فمن حيث التحديدات الأخلاقية والمعرفية نجد في الفلسفة الكانطية علامة على ثورة كوبرنيكية ثانية في مجال المعرفة الفلسفية، حيث أصبحت المعرفة تصدر عن مقولات قبلية تركيبية، في حين تصدر الأخلاق عن الذات العاقلة والحررة. الأمر الذي يفضي إلى استبعاد الدين كمكون أساسي في النسق الكانطي، مما يرسي دعائم نظرة مدرسية سكولائية لهذا المشروع.

مدخل إشكالي: المشروع الكانطي والمسألة الدينية:

يشكل سؤال الدين في المشروع الكانطي استثناءً لمفهوم النقد الذي وضع خطوطه العريضة في ثلاثيته النقدية ومن قبل في مقاله «ما الأنوار؟». إلا أن الكشف عن هذا البعد النقدي في تناول الكانطي للدين يطرح أكثر من صعوبة. إن على مستوى النسق العام للفلسفة الحديثة التي جعلت من الدين مسألة عرضية بالقياس إلى مبحث المعرفة الذي يشكل الأرضية النظرية للأنساق الفلسفية الكبرى. نظراً لسيادة النزعة العلمية التي كانت تجد تبريرها في اعتماد العلم (الرياضيات والفيزياء) كخلفية منهجية تضمن للفلسفة قيمتها النظرية واتساق نتائجها. خصوصاً بعد تهاوي المنطق الأرسطي وفشل الدين والمؤسسة الكنسية في تقديم تفسير كامل للعالم. وفي ظل الفتوحات العلمية التي طبعت المرحلة الممتدة بين عصر النهضة وصولاً إلى العصر الحديث جعلت الفلسفة تنسحب لصالح العلم. والأكثر من ذلك أنها أصبحت مطالبة بمسايرة روحه، وأقصد بذلك اتباع مناهجه كأرضية نظرية لكل صرح فلسفي ممكن. كان ديكرت مثلاً بارزاً لسيطرة هذه النزعة العلمية التي أخضعت الكل للبداهات والبراهين الرياضية مختزلة العالم في شكل مادة أو آلة يتحدد فهم حقيقته بفهم العلاقات السببية القائمة بين أجزائه. أمام هذه الصورة العلمية التي طبعت الفلسفة الحديثة

«ما الأنوار؟» الذي يكشف عن ضرورة التحرر من سلطة الوصاية خصوصاً في الاعتقادات الدينية كضرورة لمحو معنى القصور الإنساني، وفي «نقد العقل الخالص» الذي يخلص في نهايته إلى تأسيس صرح الإيمان بوضع حدود نهائية لمملكة العلم في الفهم، أو في «نقد العقل العملي» و«أسس ميتافيزيقا الأخلاق». الذي يجعل فيها الفعل الأخلاقي قائماً في الخضوع لصوت الواجب الذي يجعله مكتفياً بذاته. غير أنه يصطدم بسؤال الغاية مما يجعل من الدين مفهوماً أخلاقياً بامتياز من حيث إنه يستنبط منه.^(٢)

يلزم إذن عن هذه المعطيات القول بأن المسألة الدينية سابقة في ذهن كانط عن كتابه «الدين في حدود مجرد العقل»، وهو ما يعني أن الدين شكل غاية مشروعته، وما أعماله في المعرفة والأخلاق إلا مقدمات للقول الديني. يبدو هذا الأمر واضحاً في هاته الأعمال ذاتها فنهايتها تحيل بشكل ضمني على المسألة الدينية، كما هو الحال في التمييز بين الشيء والشيء في ذاته لفصل

تسعى هذه القراءة الاختزالية إلى جعل الدين مسألة عرضية بالقياس للثلاثية النقدية. وهي اختزالية بالمعنى الذي يكون فيه النقد حكراً على العقل في تمظهراته النظرية والأخلاقية والجمالية. دون أن يطال هذا الأخير الدين كتمظهر من تمظهرات العقل نفسه. وعليه تنتهي هذه القراءة إلى إقرار الفصل بين سؤال الدين وسؤال النقد في الذهن الكانطي، وهو ما يحيل عن قصور في فهم النسق الكانطي، فليست فلسفة الدين منفصلة عن باقي الموضوعات الأخرى كالمعرفة والأخلاق... والعلة في ذلك أن فلسفة كانط هي فلسفة النسق الذي تترابط عناصره في وحدة كلية لا يمكن أن نفهم فيه موضوعاً إلا بالإحالة إلى النسق العام، ثم إن مركز الفلسفة الكانطية هو مفهوم العقل، وما باقي الموضوعات الأخرى إلا تجليات لهذا العقل على المستويات المعرفية والأخلاقية والجمالية والدينية.

إن البث في الدين على ضوء سؤال النقد هو معطى نرمي من خلاله بيان البعد النقدي الذي يطبع مفهوم الدين والكامن في التأصيل الأخلاقي له عبر نقد الطقوس والشعائر التي تشكل اللباس التاريخي له، غير أن هذا النقد يتضح أكثر في صورته الالبيستمولوجية والأخلاقية للدين سواء في نقد العقل الخالص أو نقد العقل العملي، والغاية من وراء الكشف عن النقد في صورته الأخلاقية والالبيستمولوجية للدين هو التدليل على أن المسألة الدينية تتخلل المشروع الكانطي منذ بدايته. سواء في مقال

(٢) في تصدير الطبعة الأولى (١٧٩٣) من كتاب «الدين في حدود مجرد العقل». يستنبط كانط الدين كضرورة أخلاقية من خلال الاصطدام بسؤال الغاية، أي الغاية النهائية من أفعالنا الأخلاقية فبالرغم من أن الأخلاق مكتفية بذاتها ولا تحتاج إلى غاية خارجية عنها لتعيينها، فإنها لا تنقل عن السؤال «لأجل ماذا نفعل؟»، مما يجعل الدين من حيث هو مجال الغايات النتيجة الضرورية المترتبة عن الأخلاق، وبذلك تشكل الأخلاق قاعدة للدين وليس العكس. «وهكذا فإن الأخلاق إنما تقود على نحو لا بد منه إلى الدين، وغير ذلك هي تتوسع إلى حد فكرة مشروع خلقي واسع القدرة خارج الإنسان في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان». (إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتح المسكيني، ص: ٤٨-٤٩).

خلال سؤاله: ماذا يمكنني أن أعرف؟ محاولاً بذلك بيان إمكان المعرفة من خلال طابعها التركيبي القبلي، الذي يتطرق ضمناً لمسألة الميتافيزيقا ولماذا فشلت في أن تكون علماً دقيقاً كما هو الحال في الرياضيات والفيزياء.^(٤)

يتخذ تصور كانط للمعرفة طابعاً نقدياً. وهو نقدي لأنه ينتقد كلاً من الأساس القبلي والتجريبي للمعرفة، كونهما لا يعبران إلا عن دوغمائية فلسفية حينما يؤسس الواحد منهما للمعرفة في استقلال ونفي تام للآخر. لذا فإن أعمال النقد في سؤال المعرفة ينتهي بنزع وهم الإطلاقية الكامن في العقل والتجربة. ومن ثمَّ يجعل المعرفة قائمة على نقد العقل من جهة، ونقد التجربة من جهة أخرى، وهو ما يعبر عنه بالقول: «تبدأ كل معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا فتسبب من جهة حدوث التصورات تلقائياً، ويحرك من جهة أخرى نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها وربطها أو فصلها. وبالتالي إلى تحويل خام لانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة. إذن لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنياً على التجربة،

(٤) عدم إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم رغم أنها أقدم ضروب المعرفة، يعني مسألة أساسية وهي فشل الاستدلالات العقلية التي تسعى إلى إقامة اليقين الدوغمائي على القضايا الميتافيزيقا التي تظل قضايا تسليم أخلاقي ترتبط بالإيمان لا قضايا علم تحوز اليقين. هذا الحضور الضمني للدين في قضايا العقل الخالص هو ما يدفعنا إلى اعتبار المسألة الدينية في فكر كانط تبدأ في كتابه العقل الخالص.

القول بين الفهم والعقل الخالص أو في الدعوة إلى إقامة الأخلاق باعتبارها مملكة الحرية وبالتالي قاعدة الدين.^(٣)

إن هذه الأسبقية تعيد وصل العلاقة بين الدين الذي هُمِّشَ والنسق الكانطي في صورته العامة، وبذلك يكون الدين موضوعاً للنقد كما هو الحال في الأخلاق والمعرفة. وعموماً فإن إقرار هذه النتيجة يضطرنا إلى بيان أسبقية البحث الكانطي في الدين باعتباره كامناً في النقد اليبستمولوجي والأخلاقي للعقل الخالص والعملي. الأمر الذي يستدعي ضرورة النظر في المعرفة والأخلاق من حيث تضمنها للدين عبر أعمال آية النقد فيهما حتى يتسنى لنا في النهاية البرهنة على الطابع النقدي للدين.

١. الدين والنقد اليبستمولوجي للعقل الخالص:

يعرض كانط نقده اليبستمولوجي لنظرية المعرفة في كتابه «نقد العقل الخالص» من

(٣) انظر نقد العقل الخالص حينما يوضح كانط طبيعة أفكار العقل الخالص باعتبارها ذات طابع ميتافيزيقي كفكرة السلسلة الكاملة عن العالم أو فكرة أسمى الكائنات أو فكرة النفس. فهذه الأفكار تحيل بشكل مباشر إلى المبادئ الجوهرية للدين، التي لا يمكن إخضاعها لمقولات الفهم التي تنتج يقيناً بصدد موضوعاتها. أما بخصوص ارتباط الدين بالأخلاق فيمكن العودة إلى تصدير الطبعة الأولى ١٧٩٣ من كتاب الدين في مجرد العقل، ترجمة: فتحى المسكينى. حينما يشير كانط إلى كون الأخلاق إنما تقود على نحو لا يد منه إلى الدين، انطلاقاً من ضرورة التفكير في الغاية النهائية للأفعال الأخلاقية لا باعتبارها شرطاً للفعل الأخلاقي، بل باعتبارها نتيجة لا يمكن للعقل تجاهلها وعدم التفكير فيها. ومن ثمَّ تصير الأخلاق بما هي مملكة الحرية شرط الدين الذي ينبع هو الآخر من الحرية بعيداً عن كل أشكال العبودية.

بيان إمكان قيام المعرفة^(٧) من حيث إنها ضرورية ويقينية وذات طابع كلي، وهو ما يتناوله في تصوره للمعرفة التي تنحل إلى ثلاث ملكات: «الاستطيتقا الترسنديالية - المنطق الترسنديالي - الديالكتيك الترسنديالي»^(٨).

تبتدئ المعرفة بالاستطيتقا الترسنديالية التي يعرفها «بالقدرة على (تلقي) التصورات بالطريقة التي تتأثر بالموضوعات الوافدة»^(٩) فهي بهذا المعنى القدرة على تسلم الإحساسات وتركيبها في حدوس هي صور قبلية سابقة على كل تجربة، وبذلك يجعل الحساسة ذات امتداد قبلي (حدوس الحساسة) وذات امتداد بعدي من خلال الإحساسات التي تتسلمها الذات، وهو ما يوضحه من خلال مفهومي المادة والصورة^(١٠).

حيث تشكل الانطباعات الحسية مادة المعرفة

(٧) إدخال المقولات القبلية في تصور المعرفة الغاية منه إضفاء الضرورة والكلية على الأحكام المعرفية، من أجل استعادة يقين العلم الذي سلبه هيوم بنفي الضرورة بين الحوادث (السببية) وإرجاعها لعادات الفكر وعمومًا فإن الفرق بين القبلي والبعدي هو الفرق بين الضرورة والكلية من جهة والفرضية الجزئية من جهة أخرى. "إذن، أولًا: إن وجدت قضية تفكر هي وضرورتها معًا فستكون حكمًا قبليًا، فإن كانت هذه القضية، إلى ذلك غير مشتقة إلا من قضية ضرورية هي الأخرى فستكون قبلية إطلاقًا، وثانيًا: إن التجربة لا تعطي قط أحكامها كلية حقيقية وصارمة. بل كلية مفترضة ومقارنة (من خلال الاستقراء...)". (نقد العقل الخالص، ص ٤٦).

(٨) المقصود بها على التوالي: الحساسة - الفهم - العقل الخالص.

(٩) نفسه، ص ٥٩.

(١٠) تشكل المادة العنصر البعدي في المعرفة في حين تشكل الصورة العنصر القبلي الذي يتضمن الحدود المحضة السابقة، التي تجد بتعبيرها الزمان والمكان كصوريتين قبليتين للحدس الحسي، "فما يتناسب مع الإحساس في الظاهرة أسمى مادتها، أما ما يمكن متنوع الظاهرة من أن ينسق بموجب علاقات معينة، فأسميه صورة الظاهرة". (نفسه، ص ٥٩).

بل معها تبدأ جميعًا^(١١)، إن جعل التجربة المصدر الأول للمعرفة من الناحية الزمانية هو نقد ضمني للأصل العقلي للمعرفة الذي يدعي وجود أفكار فطرية سابقة على التجربة، لكن معنى النقد لا يكتمل إلا بنقد الأصل التجريبي كذلك، «فعلى الرغم من أن كل معارفنا تبدأ بالتجربة فإنه مع ذلك لا ينبثق بأمرها من التجربة لأنه من الجائز أن تكون معرفتنا التجريبية عينها مركبة مما نتلقاه من الانطباعات الحسية، ومن قدرتنا بالمعرفة (المحفزة وحسب الانطباعات الحسية) يصدر تلقائيًا، وبشكل إضافة لا نفرقها من المادة الأولية قبل أن يكون طول التمرن قد نبهنا وجعلنا ماهرين في تمييزها منها»^(١٢).

من الواضح إذن أن كانط لا يقصر المعرفة على التجربة وحدها إذ تصبح مجرد شرط للمعرفة وليست أصلًا لها، فقيام المعرفة يقتضي الاستناد إلى شرط قبلي يضيف على المعرفة طابع الضرورة، وبالتالي فإن المعرفة بموجب النقد تتأسس على أصل مزدوج (العقل - التجربة) يتضمن مبادئ قبلية-بعدي في الآن نفسه.

إن التأسيس النقدي للمعرفة القصد منه

(٥) إيمانويل كانط، نقد العقل الخالص، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان بيروت، ص ٤٥.

(٦) نفسه - ص ١٠.

لا تتخذ المعرفة صورتها اليقينية إلا عبر الانتقال من بحث إمكان قيام التجربة في الحساسة إلى تأسيس اليقين بتطبيق المقاولات على التجربة وفق المبدأ التالي: **«على كل موضوع أن يخضع للشروط الضرورية لوحدة تأليف متنوع الحدس في تجربة ممكنة»**^(١٤)، وبذلك تقوم وظيفة الفهم في توحيد الإدراكات الحسية في مقولات كلية بالشكل الذي يعطي فيه الفهم **«وحدة الفعل ينسق مختلف التصورات تحت تصور مشترك»**^(١٥)، ومن ثمَّ ففعل التأليف في الفهم هو ما يجعلنا ننقل من متنوع الإحساسات إلى الوحدة العقلية. الأمر الذي يتيح اليقين في المعرفة التي تصير ضرورية من خلال مفهومي الأحكام والمقولات.

جميع الموضوعات خاضعة لمقولات الفهم^(١٦)؛ إذ بها نحصل معرفة يقينية لا سبيل للشك فيها، ولا يتأتى هذا الطابع اليقيني فقط من المقولات، بل أيضًا من انطباق هذه المقولات على التجربة، وبذلك

(١٤) موسى وهبة، المشكلة الكانطية، مجلة الفكر العربي، ١٩٨٧، العدد ٤٨، ص ٢٠.

(١٥) إيمانويل كانط، نقد العقل الخالص، ص ٧٥.

(١٦) لا يستنبط كانط المقولات وفق المنهج الاستقرائي الذي يكون حاصل جمع ومعاينة الموضوعات الحسية، بل يستنبطها على نحو قبلي ضروري، فعندما نقول مثلًا: (كل المعادن تتمدد بالحرارة، فأنا لا أحصي جميع المعادن لأن الانتقال من معدن واحد إلى كل المعادن هو أمر لا يسره لنا التجربة، بل إن هذا القول يستند لما هو قبلي كالسببية. ومن ثمَّ فإن المقولات هي الشروط الفعلية لإمكان قيام التجربة).

في حين يشكل المكان وزمان صورتها^(١٧)، لكن قيام المعرفة المطبوعة بالضرورة والكلية لا تتم إلا بوحدة الاستطيقا والمنطق الترسندالي **«فمن دون الحساسة لن يعطينا أي موضوع، ومن دون الفاهمة لن يفكر شيء. والأفكار من دون مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء»**^(١٨).

تقوم المعرفة إذن بهذه الوحدة بين الحساسة التي تزودنا بقابلية تسلم الإحساسات والفهم الذي ينقلنا من دائرة الحسي إلى دائرة الذهني بالشكل الذي يكون فيه الفهم هو قدرة العقل على توليد إدراكات من ذاته. **«إذا شئنا أن نسمي قدرة تلقي ذهننا. أي القدرة التي له على استقبال التصورات من حيث يتأثر بها على نحو ما، حساسية، فيجب علينا بالمقابل أن نسمي قدرة التوليد الذاتي للتصورات أو تلقائية المعرفة، فاهمة»**^(١٩).

(١٧) يقدم كانط مجموعة من الأدلة والبراهين على أن الزمان والمكان حدسين قبليين، انظر الفصل الأول والثاني من الجزء الأول المعنون بـ: الاستطيقا الترسندالية، من كتاب نقد العقل الخالص، وبذلك فإن الزمان والمكان لا علاقة لهما بالتجربة بل هي الأطر التي تفهم من خلالها التجربة، "يعتقد كانط أنه مهما اختلفت انطباعاتنا (أو حدوسنا) فلا بد أن تظهر إلينا في المكان، أي موجودة معًا جنبًا إلى جنب، أو في الزمان أي الواحدة بعد الأخرى. وعليه فالمكان والزمان هما الصورتان القبليتان لحساسيتنا... ولا يؤلفان جزءًا من مادة التجربة، وهما ليسا أفكارًا مستمدة من التجربة كما اعتقد هيوم فليس المكان والزمان وجودًا حقيقيًا في عالم الواقع، بل هما الأطر التي ندرك بها الأشياء بقدر ما تؤثر في حواسنا". (كريم متي، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ٢٤٢).

(١٨) إيمانويل كانط، نقد العقل الخالص، مصدر سابق، ص ٧٥.

(١٩) نفسه.

البشري، وهو يقع في هذا المأزق بدون ذنب يقترفه»^(١٩).

ضمن هذا الالتباس بين يقين المعرفة وغيابه نستطيع التمييز بين استعمالين للعقل: استعمال منطقي، وهو الذي نجده في الفهم حينما تنطبق المقولات على التجربة. واستعمال جدلي حينما يتوسل العقل المقولات نفسها في طلب اليقين خارج دائرة التجربة. ومن ثمَّ يكون الاستعمال الأول مشروعًا، في حين يكون الثاني غير مشروع؛ لأنه لا ينتج إلا الأغاليط: نظرًا لكونه: «يضطر إلى الاستعانة بمبادئ تتخطى كل استعمال تجريبي ممكن، مع أنها تبدو خاصة من الشبهة إلى درجة أن العقل البشري العامي يجد نفسه متفقًا معها. وهكذا يقع في **تعمية وتناقضات لا يمكنه كشفها... ذلك أن المبادئ التي يستخدمها لم تعد تعترف بأي محك للتجربة، بعد أن تخطت حدود كل تجربة**»^(٢٠). ومن جملة التناقضات التي يقع فيها العقل، هي: فكرة الذات المفكرة المطلقة أو النفس. فكرة السلسلة الكاملة عن العالم. فكرة أسمى الموجودات أو الكائن اللامتناهي^(٢١). فأفكار العقل الخالص هذه ليس

فإن الفهم هو انتقال من إمكان التجربة إلى يقين المعرفة.^(١٧)

إذا كان العقل في الفهم ينتج معرفة يقينية كونه ينطبق على التجربة فإن الاستقلال التروندونطالي للعقل لا ينتج إلا الأغاليط كونه يسعى لتعميم قدرته على المعرفة خارج مملكة الطبيعة (الظواهر). وبذلك لا تكون معرفته يقينية وضرورية. بل ميتافيزيقية. كيف لا والميتافيزيقا «هي **المعرفة الاعتبارية المعزولة تمامًا والمترفعة عن دروس التجارب**»^(١٨).

عند هذا الحد تطرح مشكلة الميتافيزيقا في المعرفة التي تعبر عن مشكل العقل نفسه المدفوع بالوهم التروندونطالي والميل الطبيعي لتجاوز الظاهر نحو الشيء في ذاته. ولا يعبر مثل هذا التجاوز عن إشكال في العقل بقدر ما يعبر عن طبيعة العقل نفسه: «**للعقل البشري في نوع من معارفه، هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقًا بأسئلة لا يمكن ردها؛ لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضًا أن يجيب عنها؛ لأنها تتخطى كليًا قدرة العقل**

(١٧) الانتقال من الحساسية إلى الفهم لا يتم إلا عبر توسط خطاطات: "لا إذا كانت هناك مدركات متوسطة تشبه المقولات من حيث إنها قبلية خالية من المحتوى، وتشبه المدركات الحسية من حيث إنها في الزمان والمكان. يطلق كائط على هذه المدركات المتوسطة اسم المخططات (أي المقولات الخالصة بعد إضافة المكان والزمان إليها) فهي مقولات مخططة وهي واسطة الاتصال بين المقولات والظواهر الحسية". (كريم متي، تاريخ الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص ٢٥٢).

(١٨) كائط - نقد العقل الخالص، ص ٣٣.

(١٩) كائط، نقد العقل الخالص، ص ٢٥.

(٢٠) نفسه، ص ٢٥.

(٢١) يعرض كائط لنقائض العقل الخالص في الفصل الثاني من الباب الثاني المعنون بنقيضة العقل المحض، وفيها يعرف كائط هذه النقائض بالتتالي، حيث يبسط فيها القضية ونقيضها ويقيم الدليل على كل منهما مبدئيًا ملاحظات على كل فكرة في القضية والنقيض. (انظر: نقد العقل الخالص، ص ٢٢٧-٢٤٣).

يكشف هذا القول أن الهاجس الأساسي عند كانط كان هو تعيين العلم وتحديدده بقيود التجربة حتى يتسنى له إعطاء المشروعية للإيمان والاعتقاد الديني من داخل بنية العقل، إذ ينبئنا كانط بأن مملكة الإيمان تقع جنبًا لجنب إلى مملكة العقل، غير أن الفارق بينهما هو حضور التجربة في العلم وانتفاؤها في الإيمان. إن هذا التسويغ للإيمان انطلاقًا من الحدود الفاصلة بين العلم والميتافيزيقا القصد منه هو التسليم الأخلاقي بنقائص العقل الخالص: تمهيدًا لتأسيس هذا التسليم على الحرية والإرادة، وهو ما يعني ضمنيًا إعمال كانط النقد في الحقل الديني قبل تناول المسألة الدينية بشكل صريح. وبلغة أخرى إن كتاب نقد العقل الخالص عند كانط ينتهي بإشكالية دينية-ميتافيزيقية. الشيء الذي يعني الترابط وغياب الفصل بين سؤال النقد في العقل وبين الدين، الذي سيكون العقل هو جوهره وأساسه كتتمة لمشروع نقد موضوعات العقل.

تضمين النقد في الدين يبدو واضحًا من خلال تأسيسه على الأخلاق بدل الطقوس والشعائر، وبذلك ينتقد كانط الصورة التاريخية للدين بالتأكيد على صورته الأخلاقية، لكن مثل هذا النقد هو نقد أخلاقي، غير أنه لا يكتسب مشروعيته إلا من داخل العقل الخالص عبر التمييز بين مملكة السببية التي تكون فيها الموضوعات خاضعة لمقولات الفهم التي تجعل معرفتنا بها يقينية. ومملكة الحرية

لها أي استعمال تجريبي، ومن ثم نجد في كل فكرة من هذه الأفكار تناقضًا بين الإثبات والنفي حيث تحمل نقيضها في ذاتها.

يحيل الاستعمال الترنسندنتالي على قضية أساسية، وهي مغادرة مملكة العلم نحو مملكة الإيمان، فإذا كان العلم متسمًا بالضرورة واليقين حيث تكون أحكامه التأليفية القبلية ضرورية مما يعني استحالة الجدل في العلم، فإن الإيمان في المقابل لا ينبع من أي تسليم قبلي ناتج عن مقولات الفهم؛ لأنه لو كان كذلك لكان الإيمان واحدًا بمفهومه الكلي، وهو المعطى الذي يجعله مسلمة عملية تُؤسس عليها الأخلاق والدين.

يؤسس النقد الترونسدونطالي لنظرية المعرفة المدخل للقول الفلسفي في الدين، فهو المقدمة التي تكشف عن الضرورة الفلسفية للإيمان والاعتقاد، انطلاقًا من معمارية العقل وبنى المعرفة فيه. من الحساسية وصولًا إلى العقل الخالص، فالتمييزات التي يقيمها كانط داخل صرح المعرفة بين الشيء والشيء في ذاته، وبين مملكة العلم واليقين في الفهم، ومملكة الجدل والإيمان في العقل الخالص، هو إعلان لقيام المسألة الدينية من داخل بنية المعرفة والعقل الخالص. وهو الأمر الذي يكشف عنه كانط في تصدير الطبعة الثانية من كتاب نقد العقل المحض بالقول: «إني علقت العلم لأفسح المجال للإيمان».

ومن ثمَّ لم يكن بالإمكان الحديث عن فلسفة الدين عند كانط في انفصال عن التصور الالبيستمولوجي للعقل، «فالنقد أفضى أخيراً إلى الإيمان، وقد تمسك كانط بما وعد به. أي أنه رغب في إضعاف العقل من أجل فتح الباب للإيمان»^(٢٣).

٢. النقد الأخلاقي وسؤال الدين:

تتخذ الأخلاق بما هي موضوع للعقل العملي التمثيل نفسه للعقل الخالص. وأقصد بهذا التمثيل وحدة الرؤية والمنهج في التقدين، فإذا كان نقد العقل الخالص يجب عن إشكال إمكان قيام المعرفة، فإن العقل العملي هو الآخر يتطرق بالسؤال عن إمكان قيام الفعل الأخلاقي بغض النظر عن منافعه وغاياته. وعليه يكون فهم التصور الكانطي للأخلاق محكوماً بمعمارية العقل في نقد العقل الخالص^(٢٤). فالمسألة الأخلاقية بهذا المعنى كانت متضمنة في العقل الخالص انطلاقاً من قضاياها التي توحى بالضرورة وتفترض الحرية خارج نسق العلل الذي يحكم مملكة الظواهر.

يقترن الفهم الكانطي للأخلاق بكل ما هو

في العقل الخالص التي ننتج فيها الشيء ونقيضه، وبذلك فإن منطلق الصياغة النظرية للأخلاق والدين على حد سواء هو مفهوم العقل الخالص في استعماله الجدلي خارج مملكة العلم. ومن ثمَّ يمكن أن نفهم تأسيس الدين على المفهوم الأخلاقي للحرية.

الدين والأخلاق بهذا المعنى معطيات مستنتجة من العقل الخالص. وكلاهما يستندان إلى الحرية المدفوعة بالوهم الترونسدونطالي الذي ينقلنا من ضرورة الظواهر الطبيعية التجريبية، وبذلك لا يكون الأساس النظري الأول للدين هو الاستعمال الأخلاقي للعقل بقدر ما هو الاستعمال الالبيستمولوجي له. الناتج عن عدم قدرته في معرفة الشيء في ذاته نظراً لحدود التجربة. وعليه «فإلغاء المعرفة، إبطالها، محوها، نسخها، إزالتها، إسقاطها، كلها كلمات مرادفة للعبارة الألمانية (aufheben)، التي استعملها كانط: تلك هي مهمة نقد العقل المحض والغاية التي يصبو إليها: إلغاء المعرفة وفتح المجال أمام الإيمان»^(٢٥).

يلزم التسليم إذن بأسبقية المسألة الدينية في الذهن الكانطي انطلاقاً من معمار العقل وحدوده. فإمكان قيام الدين من الناحية النظرية مشروط بالتمييز بين الشيء والشيء في ذاته. إذ بانتفاء هذا التمييز يستحيل القول الديني من حيث إن جوهره قائم في فكرة الحرية،

(٢٣) محمد المزوغي، مانويل كانط - الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، دار الساقي، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٣٠.

(٢٤) نفسه، ص ٤٩-٥٠.
(٢٥) يفترض كانط وجود عالم خارج عالم الظواهر المحكوم بالعلية والضرورة، ويبقى عليه رغم أن معرفتنا به مستحيلة. ويشكل هذا الافتراض أساس المسألة الأخلاقية وجوهرها لديه. فإلى جانب الأسباب الميتافيزيقية والالبيستمولوجية التي حدثت بكانط أن يفترض وجود عالم خارج عالم الظواهر، هناك سبب أخلاقي لافتراض وجود هذا العالم... فلو اقتصر الوجود على العالم الحسي لاستحالة الحرية. ولاستحالة، بالتالي، الأخلاق؛ لأن الأخلاق بنظر كانط هي "قوانين الحرية" (وضاح نصر، فلسفة الأخلاق عند كانط، مجلة الفكر العربي، ١٩٨٧، العدد ٤٨، ص: ١٣٦-١٣٧).

الشروط التي تتيح إمكانية قيامه^(٢٨). وهو ما يعرض له كانط من خلال الإرادة كأساس لقيام الفعل الأخلاقي. غير أن كيفية تعيين هذه الإرادة^(٢٩) هي التي تحدد صورة الأخلاق بين التحديد المادي والتحديد الخالص. فإذا كان هذا التعيين تجريبيًا كان الفعل الأخلاقي ينبع من التصورات القيمية والغائية التي تربط الفعل بمنفعته وقيمه. وإذا كان هذا التعيين ذاتيًا فمعناه البحث عن المبادئ الخالصة التي تؤسس الأخلاق.

تتخذ الإرادة عند كانط طبيعة ذاتية صورية. وبذلك نجده ينفي كل ما له علاقة بالتحديدات المادية للفعل الأخلاقي، وهو ما عبر عنه كانط في التحديد السلبي للأخلاق باستبعاد المبادئ

(٢٨) يكشف السؤال عن إمكان قيام الفعل الأخلاقي عن تناظر بين العقل الخالص والعقل العملي. وهو الأمر الذي يمكن أن نلاحظه من خلال منهج البحث المتبع في كلا النقيدين. فإذا كان كانط في العقل الخالص لا يبدأ بالتساؤل عن إمكانية المعرفة، كون المعرفة في نظره ممكنة وقائمة ولا نحتاج فيها إلا إلى بحث الشروط القبيلية التي تضي عليها الضرورة، فإن الأمر نفسه نجده في الأخلاق، بحيث لا يُبتدأ بالسؤال عن إمكان قيام الأخلاق لأن الأخلاق -بحسبه- موجودة، وهو ما يعرض له من خلال نماذج الأخلاق الشعبية والأخلاق الفلسفية. فإمكان قيام الأخلاق بما هي معطى متحقق جعل كانط يبحث عن الشروط القبيلية التي يصير بموجبها الفعل الأخلاقي فعلًا خالصًا. لكن هذا التقارب المنهجي الذي يكون أساسه التسوية الترنسندتالي للمعرفة والأخلاق (بحيث لا يبدأ بالبحث الاستقرائي)، لا ينفي وجود فروقات حيث تكون المعرفة مرتبطة بإطار التجربة والحس، في حين تكون الأخلاق منفصلة عن هذه المعطيات.

(٢٩) تعيين الإرادة كموضوع للعقل العملي هو الأساس الذي يتيح قيام الفعل الأخلاقي. "ينظر العقل هنا في المبادئ المعينة للإرادة، وهي ملكة قادرة إما على إنتاج موضوعات مناظرة للامثالات، وإما على تعيين نفسها بنفسها لتحقيق هذه الموضوعات (سواء كانت القدرة الطبيعية كافية أم لا) أي تحديد علتها". (إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، ص: ٥٩). لكن هذا التعيين لكي يؤسس للفعل الأخلاقي يجب أن يكون خالصًا من المضمون المادي.

خالص من الأشياء المادية التجريبية بالمعنى الذي تكون فيه الأخلاق ذات أساس عقلي تنبثق فيه من مبادئ قبلية^(٣٠)، منفصلة عن كل ما هو تجريبي أنثروبولوجي^(٣١). وبذلك يكون الفعل الأخلاقي هو الفعل الخالص. من ثم فكل فعل يزواج بين ما هو تجريبي وما هو عقلي لا يمكن أن يكون أخلاقيًا، «فالفلسفة التي تخلط تلك المبادئ الخالصة بالمبادئ التجريبية لا تستحق أن تسمى فلسفة... ولا تستحق حتى أن تسمى فلسفة أخلاقية، لأنها بهذا الخلط إنما تفسد نقاء الأخلاق وتتعارض مع الهدف الذي تريد هي نفسها تحقيقه»^(٣٢)، وما دام الفعل الأخلاقي ينهل من معمارية العقل فإن تعيينه يقتضي بحث

(٢٥) يعرض كانط لذلك من خلال تمييزه بين الفلسفة المادية والفلسفة الخالصة. "ستطيع أن نسمي كل فلسفة تقوم على أساس من التجربة فلسفة مادية، وكل فلسفة تأخذ نظرياتها عن مبادئ قبلية فلسفة خالصة. هذه الأخيرة، حين تكون صورية فحسب تسمى منطقًا؛ فإن كانت مقصورة على موضوعات بعينها من موضوعات الفهم، فتسمى عندئذ بالميتافيزيقا. على هذا النحو تتكون فكرة ميتافيزيقا مزدوجة: ميتافيزيقا الطبيعية، وميتافيزيقا الأخلاق. وهكذا يكون للفيزيقا جانبها التجريبي، بالإضافة إلى الجانب العقلي؛ ومثل ذلك الأخلاق، وإن كان من الممكن هنا أن يسمى الجانب التجريبي خاصة بالأنثروبولوجيا العملية والجانب العقلي باسم الأخلاق". (إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص: ٢٤-٢١).

(٣٠) يقصد كانط بالأنثروبولوجيا علم الطبيعة الإنسانية كما تقدمها التجربة وكما تظهر في التاريخ.

(٣١) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص: ٢٨.

التي لا تشكل أساس الأخلاق:

- «كل المبادئ العملية التي تفترض موضوعاً (مادة) لملكة الرغبة كونها سبباً لتعيين الإرادة، هي بجملتها تجريبية ولا يمكن أن تصلح لأن تكون قوانين عملية»^(٣٠).

- «كل المبادئ العملية المادية هي بوصفها كذلك، من نوع واحد بعينه وتندرج تحت المبدأ العام، (مبدأ) حب الذات أو السعادة الشخصية»^(٣١).

- «لو كان على كائن عاقل أن يفكر بمسلماته على أنها قوانين شاملة، لما استطاع أن يفكر فيها إلا كونها مبادئ تحتوي ليس بمادتها وإنما بصورتها، على المبدأ المعين للإرادة»^(٣٢).

تكشف هذه القضايا الثلاث التي يعرض لها كانط في أنالوطيقا العقل المحض العملي على التحديد الفلسفي العام للفعل الأخلاقي في التصور الكانطي. فهو ليس فعلاً يخص بالرغبة في تحقيق الموضوع. لأن ذلك يعني أن الموضوع ذاته يصير شرطاً للفعل. وعليه تنتفي الحرية وبالتالي الفعل الأخلاقي، ثم إن هذا الفعل لا يمكن أن يكون ذا طابع شخصي: لأن الفعل سيتعين بغاية ذاتية متعلقة بتحقيق المتعة واللذة، الشيء الذي يجعل هذا الفعل فعلاً أنانياً، وهو ما لا يتفق والمنظور الأخلاقي. وعموماً فإن ما يرمي كانط

(٣٠) المصدر نفسه، ص: ٦٨.

(٣١) نفسه، ص: ٦٩.

(٣٢) نفسه، ص: ٧٧.

قوله هو أن المسلمات الأخلاقية التي يتم تداولها والمتعلقة بالتجربة لا يمكن أن تكون أخلاقية إلا إذا صارت صورية تتضمن الطابع الكلي، فمثل هذا الطابع هو ما يجعل الفعل الأخلاقي متعلقاً بالقانون الأخلاقي الذي يحدد ما يجب أن يكون. حيث تكون الأخلاق هنا تلبية لنداء الواجب عبر ربط الأخلاق بمفاهيم الإرادة والقانون والحرية.^(٣٣)

إن المبدأ الأساسي لإمكان قيام فعل أخلاقي بمعناه الخالص من كل الشوائب المادية التجريبية هو الإرادة الخيرة. «فمن بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم، أو خارجه لا يوجد شيء يمكن عده خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيئاً واحداً: الإرادة الخيرة»^(٣٤) فلا العواطف ولا الانفعالات ولا الفضائل تصلح أن تكون مبادئ للفعل الأخلاقي، ذلك أنها مادية ومتغيرة من جهة، وقد تنقلب لنقيضها من جهة أخرى. وما يعطي مثل هذه الإرادة قيمتها التأسيسية للفعل الأخلاقي هو استقلالها عن المعطيات الخارجية وعدم ارتباطها بالآثار الناتجة عن الفعل. وبذلك يظهر المعنى الخالص للفعل الأخلاقي. «إن الإرادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو بما تحرزه من نجاح، لا ولا بصلاحياتها للوصول لهذا الهدف أو ذاك، بل إنها تكون كذلك عن

(٣٣) من الواضح أن كانط في عرضه لمبادئ الفعل الأخلاقي يقدم تحديدين لهذا الفعل: تحديداً سلبياً للأخلاق ينفي الاعتبارات التي لا تدخل في ماهية الفعل الأخلاقي (الطابع مادي، مصلحي، غائي ذاتي). وتحديداً إيجابياً يكشف المبادئ التي تجعل الفعل الأخلاقي ممكناً. وعموماً فإن هذه المبادئ ترتبط ب: الإرادة الخيرة - الحرية - الواجب - القانون الأخلاقي.

(٣٤) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص: ٣٧.

يخضع الفعل الأخلاقي للقانون من حيث هو ذو طابع عام وكلي. إن هذا الربط بين الأخلاق والقانون يعني قضية أساسية وهي أن الأخلاق الكانطية هي أخلاق الواجب، حيث يكون الفعل الأخلاقي هو احترام للقانون المنبعث من الإرادة المشرعة للأوامر الأخلاقية باعتبارها أوامر مطلقة تخص كل كائن عاقل. فإذا كانت الإرادة هي المبدأ العام للفعل الأخلاقي فإن الواجب هو جوهر هذا المبدأ بالشكل الذي يكون فيه الواجب هو **«ضرورة القيام بالفعل احترامًا للقانون»**^(٣٧). وعليه يغدو السؤال الأخلاقي هو سؤال الواجب الموجه بصيغة الأمر **«يجب عليك»**^(٣٨)، وهذه الأوامر إما أن تكون شرطية أو تكون مطلقة^(٣٩). ولا تظهر الأوامر الأخلاقية التي تنبع من الإرادة الخيرة وتحدد ما يجب أن يكون إلا في صورة قوانين تعبر عن تماهي الإرادة الذاتية مع الطابع الكلي، حيث لا يتعارض فيه الذاتي مع الكوني، وعدم التعارض هذا مرده للطابع الصوري للإرادة المستقلة عن كل الميول الحسية. فهذه الصورية (صورة الإرادة) هي التي تتيح للقانون

(٣٧) نفسه، ص: ٥١.

(٣٨) "الأمر المطلق هو الذي يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته، لا تربطه صلة بهدف آخر، وضروري ضرورة موضوعية". (إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص: ٨٠)

(٣٩) يقيم كانط تمييزاً بين الأوامر الأخلاقية المطلقة والأوامر الأخلاقية الشرطية بناءً على الاختلاف بين الفعل بموجب غاية والفعل بموجب الإرادة، "فجميع الأوامر الأخلاقية المطلقة صيغ شكلية يتم بها تحديد الفعل الذي يكون فعلياً ضرورياً بمقتضى مبدأ إرادة خيرة على نحو من الأنحاء. فإذا كان الفعل خيراً لمجرد أنه وسيلة لتحقيق شيء آخر، فإن الأمر المطلق يكون عندئذ أمراً شرطياً. أما إذا تصورناه بوصفه خيراً في ذاته، وبالتالي ضرورياً في إرادة تكون في ذاتها مطابقة للعقل، كمبدأ لتلك الإرادة، فإنه يكون عندئذ أمراً مطلقاً". (نفسه، ص: ٨١)

طريق فعل الإرادة وحده، أعني أنها خيرة في ذاتها وأنها إذا نظر إليها في ذاتها فلا بد لنا -بلا وجه للمقارنة- أن نقدرها تقديراً يرتفع بها درجات عن كل ما من شأنه أن يتحقق بواسطتها لمصلحة ميل من الميول أيّاً كان. لا بل لمصلحة كل الميول مجتمعة»^(٤٠).

يتضح أن الإرادة لا يتسنى لها أن تكون مبدأ للفعل الأخلاقي إلا حينما تعين ذاتها بشكل مستقل عن كل الميول الحسية وبشكل كلي، بحيث يكون الفعل الأخلاقي فيها متضمناً للضرورة والكلية عبر مجموعة من القوانين الأخلاقية التي تجعل من الإرادة المشرع الأخلاقي، **«إن الإرادة الخيرة بإطلاق، التي يجب أن يكون مبدؤها أمراً أخلاقياً مطلقاً، ستكون عندئذ إرادة غير متعينة بالنسبة لجميع الموضوعات. ولن تشتمل إلا على صورة فعل الإرادة بوجه عام، بوصفه استقلالاً ذاتياً، أي أن صلاحية المسلمة عند كل إرادة خيرة لأن تجعل من نفسها قانوناً كلياً عامّاً، هذه الصلاحية هي نفسها القانون الوحيد الذي تلتزم به إرادة كل كائن عاقل دون أن نلجأ إلى أي دافع أو منفعة لتجعل منه مبدأ ترتكز عليه»**^(٤١).

(٤٠) المصدر نفسه، ص: ٤٠.

- استقلال الإرادة هو المبدأ العام للفعل الأخلاقي: إذ في استقلالها يصير الفعل متأسلاً في الذات الحرة المستقلة عن مملكة العلل. وعليه "فاستقلال الإرادة هو الخاصية التي تجعل منها قانوناً لنفسها (بصرف النظر عن جميع موضوعات الفعل الإرادي). مبدأ استقلال الإرادة إذن هو أن نختار دائماً بحيث تكون مسلمات اختيارنا متضمنة في الوقت نفسه كقوانين كلية في فعل الإرادة نفسه". (نفسه، ص: ١٣١).

(٤١) نفسه، ص: ١٤١.

ومستقلة عن جميع الميول الحسية فخيريتها واستقلاليتها هو ما يجعلها أساس تشريع القوانين الأخلاقية كأوامر مطلقة تتضمن الأبعاد الصورية والكونية. إلا أن مجموع الخواص هذه لا تكتمل إلا بمفهومي الذاتية والحرية. فالحرية عند كانط ملازمة للفعل الأخلاقي فهي ترتبط على نحو جوهري بالإرادة، حيث يكون انتهاؤها إعلاناً لغياب الفعل الأخلاقي. وعليه لا تكون الإرادة مبدأ للفعل الأخلاقي إلا من حيث حيازتها فكرة الحرية. فالأخلاق بهذا المعنى هي مملكة الحرية، لأن الفعل الأخلاقي هو الفعل المستقل عن الضرورات وعن سلسلة العلل الخارجية التي تفرض على الذات مبدأ الفعل، فإذا كانت مملكة الطبيعة والمعرفة على حد سواء محكومة بالعلية، فإن مملكة الأخلاق محكومة بالحرية: لأن الفعل فيها لا يكون أخلاقياً إلا إذا كان حرّاً وذاتياً يرتد للذات من حيث هي المبدأ المسبب للفعل، لا من حيث هي تنفيذ لسبب خارجي. فجعل الفعل الأخلاقي مطبوعاً بالحرية معناه أن هذا الفعل يرتد قبل كل شيء إلى الذات.

يبدو إذن أن التناول الكانطي للأخلاق ينهل من النقد اليبستيمولوجي الذي صاغه في استعمال العقل بين الشيء (الظاهر) وبين الشيء في ذاته. فالأخلاق محمولة على هذا التمييز الذي يجعلها منفصلة من عالم الظاهر المحكوم بالعلية والضرورة -حيث تكون الموضوعات فيه خاضعة لمقولات الفهم وحدوس الحساسة- ومرتبطة بعالم

الأخلاقي أن يتضمن الطابع الكلي، وعموماً فيمكن أن نعبر عن ماهية القانون الأخلاقي من خلال الأوامر الأخلاقية الثلاثة:

- تصرف بحيث تعتبر الإنسانية في شخصك والآخرين كغاية لا كوسيلة.
 - تصرف بحيث تكون إرادتك المشرع لقانون أخلاقي عام.
 - تصرف بحيث يكون فعلك من حيث إنك كائن ذو إرادة حرة قاعدة للفعل الأخلاقي.
- إن صيغ الأوامر الأخلاقية هاته هي بمثابة حد وتعريف للفعل الأخلاقي الذي لا يتعارض فيه الفعل الذاتي مع الإنساني الكوني، وعليه فإن الأخلاق أو «الأخلاقية تكمن إذن في علاقة كل فعل بالتشريع القانوني الذي يستطيع وحده أن يجعل مملكة الغايات ممكنة. ولكن هذا التشريع ينبغي أن يوجد في الكائن العاقل نفسه وأن ينبثق من إرادته التي يكون مبدؤها حينئذ هو المبدأ التالي: ألا يقدم الإنسان على فعل إلا بما يتفق مع مسلمة من شأنها أن تكون قادرة على أن تصبح قانوناً كلياً عاماً، وألا يفعل الإنسان الفعل كذلك حتى تعد الإرادة نفسها في عين الوقت واضحة تشريع كلي عام عن طريق مسلماتها»^(٤).

يتحدد الفعل الأخلاقي إذن: من خلال جملة المبادئ التي تتيح إمكانية قيامه. ولعل أبرزها الإرادة الخيرة بما هي متضمنة لذاتها

المتكرر للأخلاق بسؤال الغاية رغم أنها لا تدخل في شروط الفعل الأخلاقي، وإنما تعبر عن النتيجة الضرورية للأخلاق التي نسأل فيها عن الغاية النهائية لأفعالنا الأخلاقية «لأجل ماذا نفعل»^(٤١)، وعليه يصير الإشكال النقدي في معمارية العقل الكانطي في شقه الأخلاقي هو: **كيف يمكن اعتبار الأخلاق كمعطى عملي أساساً نظرياً للدين؟**

إثبات أو نفي هذا القول يقتضي العودة إلى جوهر الفعل الأخلاقي ومقارنته بالتصور الكانطي للدين من جهة، والبحث في الأساس الذي يستند إليه الدين من جهة أخرى. بالنسبة للاعتبار الأول: فإن الفعل الأخلاقي يتأسس بشكل صميمي على مفهوم الحرية والعقل، فهذه المفاهيم هي بمثابة الشروط القبلية لإمكان قيام الفعل الأخلاقي. إن ارتكاز الأخلاق على الحرية والعقل، هو الأساس الذي يجد امتداده في مفهوم الدين عند كانط، وهو ما يكشف عنه عنوان الكتاب «الدين في حدود مجرد العقل» نفسه إذ يحيل إلى نظرة جديدة للدين تتأسس في جوهرها على العقل المسند بالحرية. وعليه فإذا كان النقد في الأخلاق يكشف عن تحديدين، حيث يستبعد العناصر المادية (الأنانية، المصلحة، المنفعة، الغائية) ويؤكد الطابع الصوري للأخلاق المتجذر في

الشيء في ذاته؛ إذ تصير أفكار العقل الخالص مسلمات أخلاقية تتأسس على الحرية لا على الاستدلالات العقلية. وانطلاقاً من هذا النقد اليبستيمولوجي تكون الأخلاق بمعناها الكانطي هي مملكة الحرية. وهو ما يوضحه من خلال تقديم تحديدين للأخلاق، تحديد سلبي ينفي فيه الأسس التي لا تتيح إمكان قيام الفعل الأخلاقي (المصلحة، الأنانية، الغائية). وتحديد إيجابي يجعل مبادئ الفعل الأخلاقي قائمة في الصورة الخالصة للإرادة المكتفية بذاتها والمعينة بطريقة حرة ومستقلة. هذه التحديدات تعبر عن الخلفية النقدية في صياغة الأخلاق من خلال رفض المضمون المادي وتأكيد الطابع الصوري المتجذر في الواجب والقانون والحرية والإرادة.

٢_ الدين على ضوء النقد الأخلاقي.

تشكل الأخلاق المدخل النظري للتأسيس النقدي لمفهوم الدين عند كانط. ويأتي هذا التأسيس انطلاقاً من استناد الأخلاق في قيامها على استعمالات العقل بين الضرورة (الظاهر) والحرية (الشيء في ذاته)، التي تتيح افتراض عالم خارج نسق العلل يند عن اليقين، مما يجعله مجاًلاً للحرية. وبذلك فإن أفكار العقل الخالص تعبر عن ضرورة الأخلاق كما تعبر هذه الأخيرة عن ضرورة الدين. فالضرورة الأولى تنبع من الانفلات من التجربة والمقولات الحرة، في حين تنبع الثانية من الاصطدام

(٤١) يرى كانط في تصدير الطبعة الأولى (١٩٧٣) من كتاب "الدين في حدود مجرد العقل" أن الأخلاق تقود على نحو لا بد منه إلى الدين. فالأخلاق رغم أنها مكتفية بذاتها وتعريف كيفية الفعل طبقاً للواجب والقانون الأخلاقي فإنها تنتهي بالسؤال عن الغاية التي نفعل من أجلها، مما يقتضي ضرورة افتراض الدين من خلال وجود كائن أسمى أخلاقياً هو الغاية النهائية لأفعالنا.

أسسه النظرية في فلسفة الأخلاق القائمة على الحرية والعقل، وعليه فإذا كانت هذه المفاهيم تشكل الأساس القبلية لإمكان قيام الفعل الأخلاقي، فإننا بالتعبير نفسه نقول إنه لا سبيل لإمكان الحديث عن الدين إلا عبر مفاهيم من قبيل الحرية والعقل باعتبارها شروطًا لإمكان قيام الدين.

أما الاعتبار الثاني؛ ففيه يرفض كانط تأسيس فهمه للدين على سلطة النص وقداسته. فأساس الدين بحسبه ليس هو النص لأن مرتكزات النص الديني (الله - النفس - العالم) التي هي أفكار العقل الخالص ليس لها أي وجود يقيني؛ لأن العقل فيها لا ينتج إلا أغاليط فهي محط تسليم أخلاقي فقط، **«فبالنسبة إلى الرجل المؤمن فإن... لا ينكر الألوهية بل يدعمها ويجعل منها مركز القانون الأخلاقي ولكنه في الوقت نفسه، ومن صفحة إلى أخرى، ينصحه بأن يترك نهائيًا يقينه بالوجود الخارجي لتلك الكيانات المتعالية والإعراض التام عن البحث في وجودها أو عدم وجودها، فمن زاوية نظرية بحتة، تلك الكيانات تبقى إلى الأبد بعيدة بعدًا سحيقًا عن إدراكنا الإنساني»**^(٤٤). فما معنى هذا القول؟

إنه يعني قضية أساسية مفادها أن التسليم الأخلاقي هو جوهر الإيمان والدين، حيث يكون جوهر الدين هو الأخلاق بدل النص. ويبدو ذلك جليًا في التأسيس الفلسفي للدين على

الذات الحرة. فإن الأمر نفسه نجده في الدين؛ إذ يعرض له في شكلين: شكل تاريخي ينهل من الطقوس والعبادات ويكون مصدره هو التعيين الخارجي لفكرة الكائن الأسمى. وشكل أخلاقي يتجذر في النواة العقلية للدين^(٤٥). وعليه فإن كشف الإمكانيات العقلية والأخلاقية الكامنة في الدين هو إعلان عن الدين الأخلاقي الخالص الذي يتجذر في كيفية استخدام الحرية التي بانتصار الخير فيها وسيادته على الإنسان تتأسس الجماعة الأخلاقية الكونية^(٤٦). ومن هذا المنطلق يكون التأسيس الفلسفي للدين وإمكان قيامه بشكل خالص مرتبطًا بالشروط الفلسفية لقيام الفعل الأخلاقي.

يمثل الفهم الكانطي للدين ثورة فلسفية؛ لأنه نقل مركز الإيمان من النص إلى العقل؛ إذ أصبح محور الإيمان هو الحرية بدل الوحي. ففي الوحي يغيب العقل والحرية لصالح الطاعة والنص، في حين يحضران كلما كان الدين في جوهره تجاوز للوصاية التي تنتفي فيها فعالية الذات في فهم الدين. ومن ثم فإن التفكير الكانطي في المسألة الدينية يجد

(٤٢) يشكل العقل النواة التي يتأسس عليها الدين. لذا لا يمكن لأي دين بمعناه الخالص أن يأتي مناقضًا لمعطيات العقل؛ ذلك أن دينًا يعلن الحرب على العقل من دون تفكير في العواقب، لن يتمكن مع طول المدة من الصمود أمامه. (إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص: ٥٤). ومن ثم عمل كانط على نقد الصورة التقليدية للدين بإبراز النواة والإمكانيات العقلية فيه عن طريق إزاحة لباسه التاريخي.

(٤٣) يجعل كانط الحرية قوام الدين؛ إذ إن الوصول للمعنى الأخلاقي للدين يتأسس على كيفية استخدامنا للحرية -فليس هناك خير أو شر، بل كل ما هناك هو استعمال الحرية إما بتأصيل الخير فينا أو النزوع للبشر- إذ أن هذا الاستخدام هو الذي يؤدي إلى اختلاف شكل الدين بين صورته الطقوسية الخارجية وبين صورته الأخلاقية الحرة.

(٤٤) المرجع نفسه، ص: ٤٩.

من قصوره الذاتي في المجال الديني الهم الأساسي لكانط، «لقد ركزت الاهتمام في مجيء الأنوار على تلك التي بها يخرج الناس من قصورهم أنفسهم مسؤولون عنه، وبخاصة في مسائل الدين. لأنه فيما يتعلق بالفنون والعلوم، ليس لأسيادنا أي مصلحة في لعب دور الأوصياء على رعاياهم. أضف إلى ذلك أن القصور الذي عاجته هنا هو أكثر أنواع القصور ضرراً وفي الوقت نفسه أكثرها عاراً»^(٤٨). وعليه يكون الخروج من القصور الذاتي مرهوناً باستعمال العقل بطريقة حرة^(٤٩)؛ إذ يكون الدين تمظهرًا لهذا الأساس (الحرية) سواء في الحرية الدينية المتمثلة في حق تعبير الفرد عن آرائه علانية وبحرية أو بالحرية السياسية التي يكفل فيها الحاكم حرية الاعتقاد، بحيث لا يتدخل ولا يفرض طقوساً على رعاياه. وهو ما يعبر عنه كانط بالقول: «إن أميراً لا يجد غضاضة في القول بأن الواجب يقضي بعدم إملأ أي شيء على الناس في أمور الدين، بل أن يترك ذلك إلى ملء حريتهم»^(٥٠).

(٤٨) نفسه، ص: ١٣٣.

(٤٩) تأكيد كانط على أهمية الأنوار في المجال الديني هو رفض للوصاية التي يمارسها الإنسان على الإنسان، وهو بذلك تأسيس لفهم جديد للدين يكون أساسه العقل والافتتاح الذاتي الذي يجد مركزه في فكرة الحرية بدل الخضوع للطقوس المرعية المتبعة في التنظيم الكنسي. فالقول بالحرية هو خروج من مجال النص (الديني) وحميته إلى مجال العقل والحرية، حيث لا يكون الدين مرتباً فقط بالنص، بل يكون أيضاً مسنوداً بالعقل والافتتاح. ولعل هذا هو منطلق القول الكانطي في فلسفة الدين في كتاب "الدين في حدود مجرد العقل" الذي يكون الدين فيه محدوداً بالعقل وجوهره كامن في الحرية التي تجد تعبيرها في الأخلاق. فالدين كأخلاق في فكر كانط يجد أساسه النظري في مقال "ما الأنوار؟" باعتبار الدين في جوهره حرية.

(٥٠) نفسه، ص: ١٣٢.

القاعدة الأخلاقية^(٥١) التي تعطيه بعده الكوني ضمن ما يسميه كانط الجماعة الأخلاقية التي يكون فيها الدين خالصاً من الشوائب الطقوسية التي تهدم فكرة الحرية. وفي هذا التأسيس تكمن قيمة كانط الفلسفية في محاولة صياغة الدين على غرار الأخلاق.

إن هذا الترابط النسقي بين الدين والنقد في صورته اليبستيمولوجية والأخلاقية يمكننا معه العودة بالمسألة الدينية إلى مقال «ما الأنوار؟»، الذي يضع فيه كانط الدين في صلب خطابه الأنواري، الذي يعلن فيه مركزية العقل وحرية التفكير بدل الوصاية. فالأنوار أساساً هي «خروج الإنسان من قصوره الذاتي الذي هو نفسه مسؤول عنه. قصور يعني عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير»^(٥٢).

إن تأكيد كانط على العقل الذي تكون الحرية ماهيته هو تأسيس لفهم جديد للدين يقوم على فكرة الحرية بدل الوصاية والإخضاع والعنف. يبدو هذا الأمر واضحاً في الحضور القوي للمشكلة الدينية في أكثر من موضع^(٥٣) في مقاله إلى حد أصبح معه خروج الإنسان

(٥١) يبدو هذا التأسيس الأطلاقي للدين واضحاً في كل من القطعة الأولى والثانية من كتابه الدين في حدود مجرد العقل. حيث يبدأ كانط تصوره للدين بمفهوم الخير والشر من أجل إبراز الحرية كقاعدة للدين الخالص التي نتقلنا من دين الشعائر إلى الدين الأخلاقي.

(٥٢) إيمانويل كانط، جواب عن سؤال ما الأنوار؟، ترجمة: حسين حرب، مجلة الفكر العربي، ١٩٨٧، العدد ٤٨، ص: ١٢٩.

(٥٣) يتخلل مقال ما الأنوار؟ حديثاً لكانط عن الدين في أكثر من مناسبة، وفيه يأتي حديثه محمولاً على الحرية بشكل تلازمي. وهو حديث يقال على مجالين: مجال ديني: الحرية الدينية لرجل الدين في التعبير عن آرائه. ومجال سياسي: وفيه يتحدث عن وجوب امتناع تدخل الحاكم في الأمور الدينية وترك الحرية للأفراد.

تبدية البنية الايستيمية للفلسفة الحديثة التي حاولت المطابقة بين العقل والعالم من جهة وإقصاء الدين كأنه نشاز من رياح القرون الوسطى يفسد غرور اليقين في الفلسفة الحديثة من جهة أخرى. يمكننا القول بأن الفلسفة الحديثة مسكونة بروح الميتافيزيقا رغم الجهد الجهيد الذي بذلته في إخفاء الدين وتهميشه في الأنساق الفلسفية الكبرى.

يحاول كانط أن يجعل من العقل وسؤال النقد الواجهة البارزة لعمله. حيث يقنعنا بأن العقل يفضي بنا هو نفسه إلى تناقضات تعبر عن طبيعته. المعطى الذي يستأنفه تباغاً في الأخلاق والدين. لكن ألا يمكننا اعتبار ذلك هو الفخ نفسه الذي يسقط فيه النقد والعقل على حد سواء حينما يحاولان معاً إخفاء الإيمان أو المسألة الدينية كشرط مسبق للمشروع الكانطي؟

عند هذه النقطة بالذات نجد نيتشه انطلاقاً من خلفيته الجينولوجية منقياً عن هذه الحقيقة. حقيقة أسبقية الإيمان عن رهان النقد في العقل الخالص والعملي. ففي اعتباره **«كان كانط منذ البداية، كأى ألماني طيب، متشائماً؛ كان مؤمناً بالأخلاق»**^(٥١). فأسبقية الإيمان هذه في ذهنه هي التي تجعلنا نفهم حاجة

يلزم القول إذن: أن المسألة الدينية في فكر كانط ليست مستقلة ولا متأخرة ولا منفصلة عن مشروعه الفلسفي. فكانت باعتباره فيلسوف النسق يقيم مفهومه للعقل على الوحدة الذي يجد تعبيراته في مواضيع مختلفة كالمعرفة والأخلاق والدين... وهذه التعبيرات المتعددة تجعل القول في الدين متعذراً دون العودة إلى مفهوم النقد في المعرفة والأخلاق. بل ونقد أشكال القصور والوصاية في مقال «ما الأنوار؟». تعكس هذه القراءة الاتصالية بين الدين وإشكال نقد العقل في استعمالاته المعرفية والأخلاقية عن الأساس النقدي للدين. مما يحتم علينا ضرورة القول بأن سؤال الدين لم يكن منفصلاً عن المشروع النقدي الكانطي.

على سبيل الختم:

خلاصة القول و ضد كل القراءات الاختزالية للدين في الفلسفة الكانطية باعتبارها مسألة عرضية بالقياس للثلاثية النقدية التي تعبر عن مشروع نقد العقل. يمكننا القول بأن سؤال الدين لم يكن ترقاً نظرياً أو استراحة من رحلة النقد التي تسم المشروع الكانطي. بل هو المولود الشرعي لمخاض النقد هذا بالشكل الذي يكون التأسيس الفلسفي للنقد في المعرفة والأخلاق مجرد عتبات فلسفية للمشروع الأساسي. ومن ثمّ يمكن الجهر بخلاف ما

(٥١) فردريك نيتشه، الفجر، ترجمة: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ٢٠١٣، ص: ١٠.

«أن يعرف» قيمته، وقوته وحدوده؟
أليس ذلك شيئاً غير معقول؟^(٥٣).
 على هذا الأساس يصبح كانط غارقاً في
 التناقضات ما لم ندخل حتمية المسألة
 الدينية في ذهنه، وأنها كانت تسير بالخطى
 نفسها إلى جانب مشروع النقد لديه.

إن ما يمكن أن نستفيد من درس النقد
 هذا وصلته بالدين. هو أن هذا الأخير لا يمكن
 فهم ماهيته إلا بتشريح العقل نفسه عبر
 تعيين مملكته من جهة ونزع طابع الإطلاقة
 التي يريد أن ينسبها لقضايه من جهة أخرى؛
 لذا فإن الدين ينتقل من مجال الحقيقة
 النظرية المطلقة (العقل في العالم) إلى
 مجال التسليم الأخلاقي الذي نعيد فيه فهم
 الدين وتقويمه بناءً على الحرية الأخلاقية
 واحترام العقل. وهو ما يعني ضرورة القراءة
 العقلية للدين، حيث يكون الدين محدوداً به
 ومؤسساً عليه.

لنقل إذن: إن معركة الدين والنقد واحدة.
 ولا تستوجب هذه المعركة من أجل تحقق
 مقاصد العقل والحرية فيها سوى الكف
 عن النظرة السكولائية للدين التي تجعله
 خارج متناول النقد واهتمامه.

كانط لإقامة التناقض بين ما هو قابل
 للمعرفة (الفهم) وبين ما هو غير قابل
 للإدراك العقلي. لم يكن هذا التناقض من
 صميم العقل نفسه بقدر ما كان تبريراً
 لإيمانه المسبق. وهو ما عبر عنه نيتشه
 قائلاً: «لكي يفسح المجال لـ»الإمبراطورية
 الأخلاقية» التي يريدنا كان عليه إضافة
 عالم لا يمكن البرهنة عليه، عالم «ما
 ورائي» معقول -وهو ما تطلب منه نقد
 العقل الخالص. أي: لم يكن ليجتاجه لو
 لم يكن هناك ذلك الشيء الذي حظي
 باهتمامه أكثر من غيره- جعل «العالم
 الأخلاقي» منيعاً، بل غير قابل للإدراك
 من طرف العقل»^(٥٤). وعليه يسعنا القول
 بأن مشروع نقد العقل الخالص لم يكن
 سوى محاولة لتبرير الإيمان والقضايا
 اللازمة للدين من داخل العقل نفسه. إن
 هذه الحاجة توجد بشكل مسبق في ذهن
 كانط ربما لأنه كان يدرك أن المساءلة
 النقدية لموضوعات العقل لم تكن لتترك
 مساحة للإيمان في غياب ذلك الافتراض
 الذي يلزم العقل بالتمييز بين عالم الشيء
 والشيء في ذاته. ومن ثمّ يتأكد القول مرة
 أخرى بأسبقية المسألة الدينية في ذهن
 الكانطي وحضورها في مشروع النقد.
 فكانط ناقض نفسه حسب نيتشه حينما
 أدخل شهوة الإيمان في نظرية المعرفة؛
 لأنه **«من الغريب أن نطلب من الأداة
 أن تنتقد كمالها وأهليتها؟ ومن العقل**

(٥٣) نفسه، ص: ٩.

(٥٤) نفسه، ص: ٩-١٠.