الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة المسيلة كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

الحرية والدين عند كانط

مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة: تخصص فلسفة عامة

من إعداد: تحت إشراف:

- بوشنافة كريمة د.مجكدود ربيعة

السنة الجامعيـــــة : 2023 /2024

ملخص :

ما يمكن أن نستنتجه من المذكرة المقدمة والتي عنوانها "الحرية والدين عند كانط" ان الحرية شرط ضروري لدين عند كانط ونجد أن هذا الأخير يعترف بالدين الأخلاقي المؤسس على الأخلاق المطلقة عكس الدين التاريخي(الإسلام والنصرانية) وبالتالي هو يقدم لنا الحرية والدين في قالب أخلاقي بحت بعيدا كل البعد عن القران والتوراة والإنجيل.

كلمات مفتاحية

الدين* الحرية* كانط* الأخلاق

كلمة شكر

لله الحمد والشكر والفضل والمنة على إتمام نعمته على ما كنت لأفعل لولا فضل الله فالحمد الله عند البدء وعند الختام الحمد لله على التمام وعلى لذة الإنجاز. كل الشكر والتقدير للأستاذة المشرفة ربيعة مجكدود، الذي رافقتني خلال هذا العمل، ولم تبخل عليا بالمعلومة والوقت رغم تعدد مسؤولياتها، فلكي مني أستاذتي كل الامتنان.

شكر موصول إلى:

اللجنة المناقشة لهذا العمل.

أساتذة شعبة الفلسفة بجامعة محمد بوضياف المسيلة.

وإلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد على إنجاز هذا العمل.

إهداء

إلى من تمنحني دون ان تسألني الى من تعجز الكلمات عن وصفها وينبض القلب وتفيض العين دمعا من الحب عند ذكرها إلى من يظلم البيت عند غيابها أمي حبيبتي

إلى من احمل اسمه بكل فخر صاحب القلب الطيب إلى من يتعب ويشقى لنرتاح ونسعد أبي الغالي

إلى إخوتي وأخواتي أبناء الرحم الواحد والى نساء اخوتي وكافة اولادهم حفظهم الله وادامهم

.

كما أهدي هذا العمل الى كل اصدقاء في مشوار الحياة

إلى كل من ساعدني في هذا العمل من قريب أو بعيد والى كل من ذكرهم قلبي ونسيهم قلمي

مقدمـــــــــة

مقدمة

إن إشكالية الحرية بلا ريب من أقدم الإشكاليات الفلسفية، وأعقدها فقد واجهت الباحثين منذ وما برحت منذ القدم مفكري اليوم كما أرقت الفلاسفة قبل حيث قد يمكن أن نعدها مفتاح المشكلات الفلسفية جميعا، والواقع أن مشكلة الحرية بالذات هي أكثر المسائل الفلسفية اتصالا بالدين ولقد حظيت مسألة الحرية، والدين عند الفيلسوف الألماني كانط (1724 – 1804) الذي يعتبر أحد العلامات البارزة في تاريخ الفلسفة – بوجه عام وفي فلسفة العصر الحديث بوجه خاص بها كانت مؤثرة وبارزة في كتابته فأصل حاجة البشر إلى الدين عند كانط لا يكمن في أي نوع من العبودية بل في وقدرتهم الرائعة على الحرية، والحرية لديه تكمن في قدرة الإنسان الشخصية على التصرف وفق قوانين يبنيها بنفسه ويتبناها بمعزل عن أي شروط موضوعية خارج نفسه حيث نجد أن الفعل الأخلاقي لدى كانط مرتبط بالإرادة والعقل. فالإنسان هو كائن حر عكس الكائنات الأخرى تحكمها الغريزة ، فهو يستطيع تجاوز مستوى الغريزة، والتسامي إلى مستوى السلوك الأخلاقي الحر فالإنسان حيوان أخلاقي لأنه يملك حرية الاختيار وربما كانت الحرية هيا القوى العظمة في الحياة البشرية، وإذا أن تكون حرا معناه أن تكون ذا مسؤولية أخلاقية لأن المبدأ الأخلاقي هو مبدأ الحرية، وحتما يقودنا إلى الدين المؤسس على أخلاق العقل وهو دين يشمل كافة الشعوب تتوحد به كل العقائد بنبذ التعصب، والصراع، ولفهم الموضوع أكثر لموقف كانط من إشكالية الحرية، والدين يجدر بنا طرح الإشكالية التالية : فيما تكمن طبيعة، وحقيقة الحرية في كونها من أهم الأسس التي يقوم عليها الدين في فلسفة كانط ؟.

وانطلاقا من هذه الإشكالية يمكن صياغة الأسئلة التالية :

– كيف نظر كانط لمفهوم الحرية ؟ وما هو التصور الكانطي لفلسفة الدين ؟

وبغية التعامل مع الإشكال، وما تفرع عنه من مشكلات اعتمدت على المنهج التحليلي لرؤيا مجددة للتعامل مع الموضوع، وقد عدت إلى أمهات كتب "كانط" كأساس لتحليل أفكاره الفلسفية الأخلاقية، والدينية، والمنهج النقدي للوقوف على اهم الانتقادات الموجهة لهيجل فيما يخص علاقة الدين بالأخلاق. فرض المنهج المعتمد في الدراسة، خطة بحثية مقسمة إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة .

اشتملت فصول المقدمة على التعريف بالموضوع الذي يسمح لنا المجال للدخول في متن البحث، الذي نختتمه بإشكالية ويتبعه تحديد المنهج المتبع، خطة البحث .

تناولنا في الفصل لأول والذي يحمل عنوان "ماهية الحرية والدين" إذا ارتئيت أن أقسمه إلى ثلاث مباحث حيث تناولت في المبحث الأول التنوير الكانطي بين الوصاية الدينية والحرية الإنسانية ثم في المبحث الثاني الدين الماهية، والمفهوم ثم المبحث الثالث مفهوم الحرية.

وفي الفصل الثاني عنوناه ب "علاقة الدين بالحرية عند كانط" تناولت فيه الدين وعلاقته بالأخلاق ثم تطرقت في المبحث الثاني الحرية والدين الأخلاقي عند كانط ثم في المبحث الثالث تجليات الحرية في الدين الأخلاقي.

وفي الفصل الثالث والأخير تناول فيه دراسة نقدية لفلسفة كانط من خلال مفهوم الدين الأخلاقي، والانتقادات الموجهة من طرف هيجل وفردريك نيتشه.

وفي الأخير كانت الخاتمة التي تضمنت فيها أهم النتائج المستخلصة التي قام عليها البحث.

إن الإقدام على أي بحث لا بد أن يرتبط – بمحصلة من الأسباب ولعل أهم هاته الأسباب التي دفعتنا إلى الاختيار هذا الموضوع هي أن الحرية موضوع العصر واختيارنا للحرية، والدين عند كانط راجع إلى كون أن الفيلسوف باحث وناقد بالدرجة الأولى اشتهر بالنضوج الفكري، وسداد أفكاره خاصة في المجال الحرية، والأخلاق.

أما فيما يخص م صعوبات التي واجهتنى تمثلت في اتساع نطاق البحث بشكل صعب على ضبط المفاهيم وتحديد دائرة انتمائها ثانيا مدى عمق موضوع الدراسة وتشبعه لأن هناك مواضيع هي في حد ذاتها تصلح أن تكون موضوع دراسة .

- صعوبة الرجوع إلى المصادر الأصلية .

الفصل الأول

في ماهية الحرية والدين

المبحث الأول: التنوير الكانط: بين الوصاية الدينية والحرية الإنسانية

المبحث الثاني: الدين الماهية والمفهوم

المبحث الثالث: مفهوم الحرية

الأول : التنوير الكانطي: بين الوصاية الدينية والحرية الإنسانية

أ-مفهوم التنوير:

1- لغة:

كلمة مشتقة من النّور الضياء، والنّور ضدّ الظلمة والتّنوير وقت إسفار الصبح أي وقت صلاة الصّبح، ويقال قد نوّر الصّبح، وفي الحديث الشريف الدرامي يقول الرّسول صلى الله عليه وسلّم: نورا بصلاة الصّبح، أي صلّوها ساعة التّنوير[1]

وقد جاء في معجم الوسيط استنار أضاء، ويُقال استنار الشّعب أي صار واعيا مثقّفا وبه استمد شعاعه، وعليه ظفر به وغلبه، ونوَّر الله قلبه هداه إلى الخير الحق.[2]

بمعنى أنّ التّنوير هو خروج الإنسان والمجتمع من اللّاوعي والجهل والخرافة إلى الوعي والنّور، وهذا بواسطة العقل، وهذا الأخير هو الأداة الأساسيّة في عمليّة التّنوير، فالعقل المُتنوّر هو العقل الواعي والمثقّف.

" وفي الشّرع يطلق النّور على الإيمان كما في قوله تعالى:{ الله وَلِيُّ اللَّذِينَ آمَنُوا، يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَائُهُمْ الطَّاغُوت يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونْ }[3]

2- اصطلاحا :

يُعدّ مصطلح التّنوير من المصطلحات الّتي انتشرت في العالمين الغربي والعربي نتيجة لعدّة عوامل وظروف، حيث اختلفت وُجهات نظر الفلاسفة والمفكّرين حول التّحديد الاصطلاحي لهذه المفهوم.

وبداية نقول أنّ هذا المصطلح التّنوير أو الإشارة بالمعنى الفكري والفلسفي الشّائع هو ترجمة للمصطلح الغربي الّذي يُذكر عادة تحت عنوان حركة الأنوار الفلسفيّة أو فلسفة الأنوار أو

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج 5، دار المعارف، بيروت، لبنان، ص- ص 240- 241.

[2] المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربيّة، ط 4، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، 2004، ص 962.

[3] سورة البقرة، [الآية 257].

عصر الأنوار أو فِكر الأنوار، بالفرنسيّة Philosophie des Lumières، وبالإنجليزيّة Enlightenment، وبالألمانيّة Aufklarung، وقد تُرجمت إلى العربيّة بحركة التّنوير أو حركة الاستنارة، والواقع أنّ حركة التّنوير تُشير إلى تلك الحركة الفلسفيّة الّتي بدأت في أوروبا في القرن الثّامن العشر الميلادي.[1](1)التنوير هو مشروع سياسي و فلسفي ساد في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر يتميز بفكرة التقدم و عدم الثقة بالتقاليد والتفاؤل والإيمان بالعقل والدعوة إلى التفكير الذاتي وحاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم وأن يغيروا أساليبه، وسياسته وأسلوبه في الحياة ، بنشر أراء في الخير، والعدالة والمعرفة العملية. فأبرز القيم التي قام عليها المشروع التنويري هي العقل و الحرية والنقد.[2]

وكما اشتهر هذا المصطلح التّنوير عند الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في تعريفه: " إنّ بُلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الّذي هو مسئول عنه، والّذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير، وإنّ المرء نفسه مسئول عن حالة القصور هذه عندما يكون السّبب ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشّجاعة في استعماله دون إرشاد الغير، تجرّأ على أن تعرف!كُن جريئا في استعمال عقل كأنت! إذاك شعار الأنوار".[3]

من خلال هذا فالتّنوير هو الإيمان بالقرارات العقل وأنّه وسيلة لتحرير الفرد من السّلطة الدينيّة وبهذا يدعو كانط إلى استخدام الفكر في جرأة، وشجاعة، واستقلالية، كما يرى أنّ لا شيء مطلوب سوى الحرّية، وأنّه يمكن استخدام العقل في كلّ الميادين.

أمّا مصطفى حسيبة فيقول: التّنوير هو حركة فكريّة حاول رُوّادها أن يصحّحوا سلبيات أو نقائض المجتمع القائم وأن يُغيّروا أخلاقيّاته وعاداته وأسلوبه في الحياة بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلميّة.[4] وهذا يعني أنّ التّنوير جاء لإنقاذ المجتمعات من الأفكار التقليديّة الّتي كانت تؤمن بها، وتصحيحها.

---

[1]بشير بوغازي، فلسفة عصر التّنوير، ط 1، مكتبة المجمع العربي، عمان، الأردن، 2016، ص 15.

[2]وليد يوسفي، المشروع السياسي الكانطي والمعقولية الكونية، مجلة التدوين، ص323.(بتصرف)

[3]كانط (ايمانويل)، تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير ؟. ترجمة محمود بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005، ث 85..

[4]مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ط 1، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2008، ص 145.

وقد ورد في معجم اللّغة العربيّة: أنّ التّنوير مصطلح أطلق على عدد من الحركات الفكريّة والفلسفيّة، وتميّز بفكرة التقدّم بالتّقاليد وبالتّفاؤل والإيمان بالعقل والعلم.[1]

يتبيّن من خلال هذا، أنّ المجتمعات المتقدّمة هي المجتمعات المتنوّرة والّتي أعطت مكانة للعقل، ولابدّ أنّ العقل هو منبر أو الشّعاع الّذي يكون قائدا للأفراد بدلا من إتباع الخرافات والعقائد...إلخ.

ب-أسباب التّنوير :

قبيل انفجار الثّورة الفرنسيّة كانت أوروبّا تعيش أيضا ظُلمة إقطاعيّة وأصوليّة واستبدادية، ثمّ كان التّنوير الفلسفي والانفجار الثّوري الّذي لحقه مباشرة وهكذا انحلت العقدة، وانفرجت أسارير الترييخ من جديد، ويرى البعض أنّ الغرب يعيش الآن عتمة جديدة تتمثّل بالعولمة الرأسمالية الفوضويّة، ومأزق الحداثة، ولكنّهم يتوقعون أن تتمخض هذه الأزمة عن صحوة جديدة وانقشاع الغيوم السوداء عن الأفق، يتوقعون أن تنتقل أوروبّا إلى مرحلة ما بعد الحداثة، أو ما بعد التّنوير، وممارسة الطقوس الدينيّة والشّعائر أو لا تُمارسها على الإطلاق، هذا بالإضافة إلى دولة الحق والقانون والحرّيات الديموقراطيّة الّتي تتمتّع بها المجتمعات المتقدّمة، وكذلك التّقيّد بحقوق الإنسان واحترام كرامته أيًّا كان هذا الإنسان، وبغض النّظر عن دينه وعرقه، وفصله وأصله.[2]

يتبيّن من هنا، أنّ أوروبّا حاولت ضرورة التخلّص من العيش في عصر الظُلمات إلى الانتقال إلى عصر التّنوير الّذي بما يسودُه من عادات وطقوس، والتّمتع بالحرّية والاستكشاف لبعض القوانين واحترام لحقوق الإنسان.

الهجوم على الدّين وعلى السُلطات القائمة وذمّها، والإشادة بالعقل الطّبيعي، وشعارهم في ذلك: **إنّ** أنوار العقل الطّبيعي وحدها هي القادرة على قيادة بني الإنسان إلى كمال العلم والحكمة، ويمكن أن تعتبر حركة التّنوير حركة عقلانيّة ديكارتيّة مُعمّمة، أي تمديدا واسعا يغطِّي جميع الميادين العقلانيّة بقيت محدودة وخجولة عند "ديكارت" نفسه، وكذلك الدّعوة

[1] أحمد مختار عمر، معجم اللّغة العربيّة، ج 1، ط 1، عالم الكتب، القاهرة، 2008، ص 232.

[2] هاشم صالح، مدخل إلى التّنوير الأوروبّي، ط 1، دار الطّليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 2005، ص 13.

إلى عقلانيّة تجريبيّة حسب النّموذج النيوتوني، وإنّ استبدال العقلانيّة التحليليّة والنّقديّة بالعقلانيّة الكُبرى الّتي كانت سائدة في القرن، والإنسان يُعتبر آلة أكثر تعقيدا من الحيوان، وإنّ الصراع الأساسي الّذي تلتزم به حركة التّنوير هو الصِّراع بين العقل التّجريبي الوضعي النّقدي، وبين مضمون الإيمان الدّيني الغيبي.[1]

يتّضح من خلال هذا، أنّ حركة التّنوير أنّها قائمة على العقل الطّبيعي، باعتبارها أنّها عقلانيّة.

نتيجة هذين التّطورين، فيزياء ديكارت ثمّ نيوتن والماديّة الإنجليزيّة تهيّأت العناصر المعركة الكُبرى الفاصلة والنهائيّة الّتي شنتها فلسفة الأنوار ضد كل ما تبقّى من الايدلوجيا، هذه الحركة تمتدُّ من النِّضال ضدّ المبادئ النّظريّة الّتي كان يستلهمها المجتمع الإقطاعي إلى النِّضال ضدّ مؤسّساته، إنّه نضال ضدّ اللّاهوت، ضدّ الميتافيزيقا، ضدّ مُجمل المعتقدات الدينيّة، ضدّ النّظريات الاجتماعية والسياسيّة الّتي كانت تلك المبادئ بمثابة تبرير لها، إنّ فلسفة الأنوار يدحضها اللاّهوت والميتافيزيقا.[2] يتبيّن من هنا، أنّ فلسفة التّنوير كانت قائمة على عقلانيّة ديكارت فيزيائيّة نيوتن، وكذلك أيضا على اللّاهوت.

يرى الباحث البلجيكي رولان موتييه أنّ القرن الثّامن عشر هو أوّل عصر في التّاريخ يشعر بذاتيّته وكيانه ووحدته، كان يشعر بأنّه مُكلَّف بتأدية رسالة مهمّة للبشريّة هي التّنوير، ومصطلح التّنوير يعود إلى هذا العصر بالذّات، فهو يحتوي على معنى أخلاقي وإبستمولوجي أي معرفي بشكل كبير، فالمصطلح في البداية كان على ديني المعنى قبل أن يتعلّم على يد الفلاسفة في عصر العقل أي في القرن الثّامن عشر بالذّات وهذا المصطلح يدلُّ على التراث الدّيني للكنيسة المسيحيّة ولذلك قال بعضهم: أنوار الإيمان والإنجيل يُحدّد ظُلمات الجنس البشري وعماه، وأنّ ديكارت أوّل من استخدم التّنوير في الفكر الأوروبّي حتّى تلامذته إذ نجد من بينهم مالبرانش، إنّ هذا المصطلح التّنوير يتوقف على مصطلح العدالة

[1]– بشير بوغازي، فلسفة عصر التّنوير، مرجع سابق، ص ص 17– 18.

[2]– جورج بوليتزر، فلسفة الأنوار والفكر الحديث، ترجمة جورج طرابشي، د ط، دار الطّليعة ، بيروت، 1974، ص ص 7– 8.

إذ كان يقول: نحن ندعو الرّوح عقلا عندما تعمل بذاتها أو بالأحرى عندما يفعل إليه عن طريق النّور الّذي يُضيئها، هنا مالبرانش يجمع في شخصيته بين العقلانيّة الدِّيكارتيّة الصّارمة والإيمان الدّيني الّذي لا يتزعزع وأنّه يُخفّض من قيمة العواطف والحدس، وتركيزه على العقل ثمّ يجيء المُفكّر البروتستاني **بيير بايل** لكي يقلب ولأوّل مرة في تاريخ الفكر النّور الطّبيعي على النّور فوق الطّبيعي دون نكره للثّاني، يعتبر هذا العمل خطوة جديدة في اتجاه من التّحرر من اللّاهوت الدّيني والتوصّل إلى العقلنة الكاملة لاحقا.[1]

فالعقل البشري لم يتحرّر من اللّاهوت الدّيني المسيحي دفعة واحدة، وإنّما على دفعات ومهما يكن من أمر فإنّ مصطلح التّنوير راح يتخلّص تدريجيّا من الهالة الدينيّة المسيحيّة لكي يدلّ على عصره بأسره، هو عصر التحرّر العقلي والفكري في القرن الثّامن عشر وعندئذ راح يتّخذ شكل المشروع الفكري والنّضالي الّذي يريد تخليص البشريّة الأوروبيّة وغير الأوروبيّة من ظُلمات العصور الوسطى وهيمنة رجال الكنيسة.

ويعتبر التّنوير أنّ هدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيّدا، كان برنامج التّنوير برنامجا يهدف بفك السّحر عن العالم والتحرُّر من الأساطير، بالرغم من أنّ علم الأساطير بالذّات قد يهدف بفك السّحر عن العالم والتحرُّر من الأساطير، بالرغم من أنّ علم الأساطير بالذّات قد أوجد سيرورة التّنوير الّتي لا نهاية لها، والّتي قام النّقد الهدّام باعتبار كلّ جهة لها نظريّة خاصّة مجرد اعتقاد، وإنّ مفاهيم العقل والحقيقة والتّنوير مفاهيم تتوازى مع مستوى السِّحر كما استقى التّنوير وجوهر مادّته من الأساطير مع أنّه كان يرد القضاء عليها وحين مارس وظيفة الحُكم ظلّ واقعا أسير سحرها.[2]

يتّضح من خلال هذا على أنّ التّنوير أنّ هدفه الوحيد هو تحرير الإنسان من تلك الأساطير، والخرافات، ودعوته إلى التّفكير والتفاؤل بالإيمان والعقل، كما يقول كارل بوبر:"

[1] هاشم صالح، مدخل إلى التّنوير الأوروبّي، مرجع سابق، ص ص 39- 40.

[2] ماكس هوركهايمر تيودرو أدورنو، جدل التّنوير، ترجمة جورج كتوره، ط 1، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، ألمانيا، 2006، ص- ص 25- 36.

التّنوير هو تحرير الإنسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه والحالة ترجع إلى عجز الاستخدام ذكائه دون توجيه خارجي".[1]

يعتبر فولتير واحدا من مؤسسي حركة الأنوار وقد ظلّ حتّى وفاته، فقد عمل فولتير على ترويج الأفكار الجديدة ونشرها بحماسة فائقة وإنّ مؤلفاته وحياته تعكسان بوجه عام كامل مراحل عصر الأنوار، فهو الوجه الحقيقي والمحوري لهذه الحقبة الفريدة والبارزة في تاريخ البشر، واكتمل تكوينه كدعاية أفكار الأنوار، فقد عاد من إنجلترا بالرّسائل الفلسفيّة الّتي وصفه اجورج لا نسون بأنّها أوّل قنبلة قذف بها صرح النّظام القديم، ولهذا نجد فولتير في كتاباته الأدبيّة سلاحا من أسلحة الصّراع في سبيل مستقبل البشريّة الأفضل مرهونا في نظره بتقدُّم الأنوار بانتصار العدالة، والعقل والحقيقة، وإنّ مهمّة نشر الأنوار تحرير العقل البشري من عبء الأفكار المسبقة.[2]

يتّضح من هذا، أنّ فولتير قد استطاع أن يقف في وجه كلّ تقليد يُعيق تقدّم البشريّة وأنّ التّنوير هو السّبيل في تحرّر العقل البشري من تلك الأفكار السابقة عليه.

ج- مفهوم التنوير الكانطي:

لقد ذكرنا سابقا بعض الملامح والأسباب العامّة للتّنوير، لكن نجد أن هذا الأخير قد ارتبط بالفيلسوف الألماني ايمانويل كانط في مقولته"ما التنوير؟"، وقد سمي بالتّنوير الكانطي.

إذ يعتبر كانط احد رموز التنوير أين طالب بإعمال العقل في صرخته التنويرية اعملوا عقولكم أيها البشر لتكن لكم الجرأة على استخدام عقولكم تحركوا و أنشطوا فالله زودكم بعقول ينبغي أن تستخدموها للتخلص من السيطرة والتبعية أين كانت البلاد في تلك الحقبة في حالة حروب وفقر وتسلط من رجال الدين وفرضهم قيود على التفكير والحرية الطبيعية

[1] كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، ب ط، مكتبة الأسرة، 1999، ص 143.

[2] ف. بولفين، فلسفة الأنوار، تر، هنريت عبودي مراجعة وتقديم جورج طرابيشي، ط 1، دار الطّليعة، بيروت- لبنان، 2006، ص- ص 24- 26.

للإفراد فالعقل و الجرأة هما من يقودا نحو التقدم والأمان والسلام فالحركة التنويرية مست الجانب السياسي بشكل كبير[1]

فبسبب ذلك الظلم الذي عايشوه من رجال الدين وتسلط الكنيسة وما شاع من خرافات في ذلك العصر، كان مصير كل من يخالف تلك التعاليم هو الموت وهذا ما بث فيهم التغلب عليهم والتحرر من ظلماتهم، وهذا ما جسده عصر النهضة لذلك تعتبر العصور الوسطى نقلة مهمة للتفكير الغربي من سلطة الدين إلى تحرر ملكة العقل. في هذا الصدد يقول عبد الله إبراهيم " أوروبا إبداع العصور الوسطى ...والتي طورت جملة من العناصر السياسية والثقافية، فاندمجت لتشكل هوية الغرب[2].

إن التّنوير عند كانط بمثابة خروج الإنسان وتحريره من ذلك القصور وفي هذا الصدد يقول كانط: " الكسل والجَبنَ هما سببان بأنّ عددا كبيرا جدّ من النّاس يفضّلون قُصّرا طوال حياتهم، بعد أن حررتهم الطّبيعة منذ أمد بعيد من أيّ توجيه خارجي وهما السببان أيضا أنّه من السّهل على الآخرين أن يُنصبوا أنفسهم أوصياء عليهم وما أيسر أن يكون المرء قاصرا؟، من الصّعب إذن على كلِّ إنسان أن يتخلّص من حالة القصور الّتي كادت أن تصبح طبيعيّة لديه، بل إنّه تعلّق بها وصار الآن عاجزا حقا عن استعمال عقله هو لأنّه لم يُترك له أن يحاول ذلك وأنّ المبادئ والصيغ الّتي يستعملها استعمالا عقليّا في مواهبه الطّبيعيّة، وهي القيود الّتي تؤبّد حالة القصور "[3].

يتبيّن من خلال هذا، أنّ الكسل والجَبن هما ما لا يجعل النّاس النّاضجين عقليّا حتّى إن لم يدركوا ذلك تحت قيادة أوصياء عليهم درسوا وتدرّبوا لكي يمارسوا هذه الوصاية، وعلى الإنسان أن يكون شجاعا في استخدام عقله للخروج من هذا القصور.

---

[1] انظر، أسماء احمد بركريسة، امينة طوافرية، مفهوم الدولة في الفكر السياسي عند كانط، مذكرة لنيل شهادة ماستر، جامعة الجيلالي بوترعة، خميس مليانة،2016،ص12-13(بتصرف).

[2] إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية إشكالية التكوين التمركز حول الذات، بط، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ، ص11.

[3] ايمانويل كانط، تأمّلات في التربية وإجابة عن السؤال: ما التّنوير؟، مصدر سابق، ص ص 85- 86.

كما يقول أيضا في كتابة "تأملات في التربية": "لا حاجة لنشر الأنوار إلّا إلى الحريّة، أي في الحقيقة إلى ما يعنيه هذا الاسم من أمر لا ضرر فيه إطلاقا، أعني حريّة المرء في أن يستعمل عقله استعمالا عموميّا في كلّ المجالات غير أنّي أسمع الآن من كل صوب هذا النداء!، فالضّابط يقول لا تفكّر بل آمن!، ولا يوجد في العلم إلّا سيّدا واحدا يقول فكّر في قدر ما تشاء وفي كلّ ما تشاء، إنّما أطع !، وفي كذا الحالات هنالك حدّ من الحريّة ولكن أيُّ تحديدات يحول دون الأنوار؟ وأيّها لا يكون عائقا يجيبك أنّ الاستعمال العمومي للعقل ينبغي أن يكون دائما حرّا، وهو وحده قادرا على نشر الأنوار بين النّاس، بينما الاستعمال الخاص قد يكون في العديد من الحالات محدودا بشكل صارم دون أن يعُوق ذلك بوجه خاص تقدّم الأنوار وسمِّي بالاستعمال الخاص ذلك لاستعمال العقل ".[1]

ما أراد به كانط هنا، أنّه ربط الحريّة بالأنوار، وعلى المرء أن يستعمل عقله في جميع المجالات سواء كانت خاصّة أو عامّة ليكون دائما حرّا، باعتباره أنّ الحريّة كأساس تقديم لبناء القدرات أو السّعي لإيجاد حل عقلاني للمسائل الّتي تطرح وهذا ما ميّز بين الاستعمال العام والاستعمال الخاص.

وفي هذا الصدد يسأل كانط: "هل نعيش حاليا في عصر مستنير؟، يكون للجواب كلّا، بل في عصر يسير نحو الأنوار وما زال يلزمنا الكثير في الحالة الرّاهنة الّتي عليها الأمور حتّى يقدّر النّاس في مجموعهم أو تُتاح لهم القدر على غير استعمال عقولهم بثبات وإحكام في أمور الدّين دون إرشاد الغير، وأنّ العوائق الّتي تحول دون تعميم الأنوار أو الخروج من حالة القصور الّتي هم مسؤولون عنها، تتقلّص شيئا فشيئا، ومن هذه الزّاوية فإنّ هذا العصر هو عصر يسير نحو الأنوار فريدريك، وإنّ أميرا لا يجد مهانة في القول إنّه يرى من الواجب أن لا يُلزم النّاس شيئا في أمورهم الدينيّة بل على العكس أن يترك لهم في هذا المجال حرّية كاملة، إذن إنّ مثل هذا الأمير الّذي يذهب إلى أن يُنعت بالتّسامح هو لقب يدلُّ على الكبرياء هو نفسه مستنير ويستحق أن يُجلّه معاصروه والخلف الّذي يعترفون له بالجميل

[1]– ايمانويل كانط، تأمّلات في التربية وإجابة عن السؤال: ما التّنوير؟، مصدر سابق، ص ص 87– 88.

على أنّه أوّل من أخرج الجنس البشري من حالة القصور وترك لكلّ فرد حرّيته في استعمال عقله[1].

يتبيّن من خلال هذا، أنّ كانط كان يعيش في عصر الأنوار، وأنّ الحرّية تأخذ مسارا واضحا وعلى الإنسان بدوره أن يكون مسؤولا في استخدام عقله، وعن كلّ ما يتّصل بالضّمير للتّخلص من حالة القصور.

وبالتالي، اهتم التّنوير بالإنسان وتطلّعاته وقدّم مقوّمات للتّطور والارتقاء إلى الحرّية، وبمثابة قفزة من عالم الإنسان إلى ما بعد الإنسان، وأنّ ما كان أكثر شهرة في هذا العصر التّنوير هو الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط ،وذلك من خلال شعاره المشهور: "وهو تجراو فكر ليكن لديك الشجاعة في استخدام الفاهمة بنفسك هذا هو شعار التنوير"[2].

ومن هنا بدا التأسيس لفكرة الكونية في الفكر الغربي عن طريق إعطاء أهمية خاصة للعقل، إذ أصبح مبدأ لكل نشاط علمي، و مرجعا لكل معرفة فما هو و كوني، فهو عالمي. أي تعم أقطار الأرض جميعا، ولا تنحصر في البلد الواحد أو الأمة الواحدة، فالكونية تأخذ معنى جغرافي سياسي في الطور الأوروبي مع كانط .

المبحث الثاني : الدين الماهية والمفهوم

أ- تعريف الدين

1-لغة :

يعتبر مصطلح الدين من المصطلحات والمصادر المهمة في حقل الدراسات الفلسفية؛ لأنهم يستلهمون منه لا سيما رجال الدين ما يضيفونه لنصوصهم، فهو جزء من كيان البشر . لذا تختلف تعاريف مصطلح الدين في اللغة العربية وذلك بالعودة إلى المعاجم اللغوية العربية فها هو معجم لسان العرب لابن منظور يعرف كلمة الدين في قوله:"الديان من أسماء الله عز وجل معناه الحكم القاضي، وسئل بعض السلف عن علي بن أبي طالب فقال : كان

[1] ايمانويل كانط، في التربية و إجابة عن سؤال ما التنوير، مصدر سابق، ص117

[2] المصدر نفسه، ص 92.

ديان هذه الأمة بعد نبيها؛ أي قاضيها وحاكمها، والديان القهار، والديان هو فعال من دان الناس، أي قهرهم على الطاعة، ويوم الدين هو يوم الجزاء والجمع الأديان والدين الإسلام والدين العادة والشأن، ودنت الرجل خدمته وأحسنت إليه، والدين السلطان والمدينة الأمة المملوكة .وقوله تعالى" :أءنا لمدينون" [1] أي مجزيون محاسبون".[2] بمعنى أن الكلمة موجودة في اللغة العربية ويؤكدها القرآن الكريم بذكرها في مواضع مختلفة ومتعددة من آياته الحكيمة؛ وهي تعبر عن مضمون الذين فمن ناحية تمدنا بالجانب الموضوعي، ومن ناحية ثانية تمدنا بالجانب الذاتي والرابطة بينهما من ناحية ثالثة .فبهذا حضر معنى ودلالة هذه الكلمة في ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة؛ فهي تؤخذ من فعل متعد بنفسه دائه بدين تارة، ومن فعل متعد باللام دان له تارة ثانية، وتارة أخرى من فعل متعد بالباء"دان به".

إذن يمكن القول أن الدين بمعناه الواسع مفرد وجمعه أديان، حيث يقول ابن فارس في معجمه مقاييس اللغة هو : الدال والياء والنون أصل واحد إليه ترجع فروعه كلها، وهو جنس من الانقياد والذل، وله معاني متقدمة في اللغة، منها :الملة، ومعنى دين الله، ملة الله التي اختصها، ومنها الداب والعادة، كما قال ما زال ذلك دينه، أي رأيه وعادته، ومنها الجزاء والمكافأة من دنته لفعله دينا، أي جزيته، وهو مصدر أو اسم لغير المصدر، ومن يوم الدين أي يوم الجزاء أي تجزى بما تفعل".[3] كما يعرف الدين في اللغة بأنه: "الطاعة وهو أصل المعنى يقال دان له يدين دينا إذا انقاد وطاع، وقوم دين أي مطيعون منقادون، وسميت المدينة بذلك لأنها تقام فيها طاعة ذوي الأمر".[4] فالذين هنا يقصد به العادة والجزاء والمكافأة، كذا الطاعة لذوي الأمر.

[1] سورة الصافات،الآية:53 .

[2] ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار المعارف، د ط على القاهرة 119 م، مادة (د ي ن)، ص1467 .

[3] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، تج: هارون عبد السلام، دار الفكر 1979م، مادة (د ي ن)، ص 319 .

[4] تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد المرتضي الحسيني الزبيدي، ج1،تج: علي هلالي، مطبعة حكومة الكويت، ط2، الكويت، 2004م، ص ص 36-52 .

أما جميل صليبا في معجمه الفلسفي فيذهب ليسوق تعريفا آخر للدين فيقول الدين هو: العادة والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي والحكم».[1] إذ يتضح من خلال كل التعريفات بأن الدين في اللغة هو العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعا وذليلا أمام دائنه، ينتظر الجزاء منه بحسب عمله. [2]ولذلك نستخلص أن الدين هو ما يعبر عن حالة المرء إزاء شيء ما، كما هو قائم بين طرف أعلى وطرف أدنى فهو يصور لنا حالة الطرف الأدنى (المخلوق) وهو محتاج للطرف الأعلى (الخالق)، من هذا ارتبط مصطلح الدين في تعريفه اللغوي في المعاجم العربية بأنه ارتبط بالاستسلام والطاعة للمعبود.

أما في المعاجم الأجنبية فنجد كلمة الدين هي Religion " في اللغات الأجنبية الغربية لأنها : مشتقة من الكلمة اللاتينية Religare أو Religio بمعنى يربط أو يصل أو يجمع، ولهذا كانت الكلمة تعني "العلاقة" أي علاقة ما هو إنساني بما هو إلهي. وكذلك فهي مستمدة من كلمة Religere أي يعبد بخوف واحترام".[3]

ومجمل القول من خلال ما تم التطرق له سابقا أن المعاني اللغوية في المعاجم العربية والغربية لكلمة "الدين" تعني وتشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، كما يمكن أن نعني بالكلمة على أنها تعني وتنطبق على الفئة الذين يجعلون من الذين شريعة أو سلوكا أخلاقيا محترما فقط أو يعني ذلك المبدأ الذي يخضع له الإنسان ويلتزم به.

2-اصطلاحا:

تعرض العديد من العلماء إلى مفهوم الدين منهم علماء الاجتماع والفلسفة والأديان فقد كانت لهم عدة آراء متفاوتة ومتباينة، فغلب على أكثرهم الفهم الضيق للدين والنظرة الظاهرية له، فكل منهم عرفه بنظرته الخاصة له.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد 1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982م، ص 572 .

[2] غيضان السيد علي ، فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، لبنان، بيروت، 2019، ص 24 .

[3] علي سامي النشار، نشأة الدين، ص 12 . أمل مبروك، فلسفة الدين الدار المصرية السعودية، للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، 2009م، ص 34 .

لذلك عرف الدين في مفهومه الاصطلاحي عند إبراهيم مدكور" في معجمه الفلسفي" بأنه: "مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة، يسد حاجة الفرد، والمجتمع على السواء، أساسه الوجدان، وللعقل مجال فيه"[1].

والدين عند هردر HerderJ.G (1744 – 1803) هو: "ذروة الإنسانية وقمة النمو المتناعم للقوى البشرية"[2].

كما يعرفه علماء الاجتماع والذين من بينهم نجد الفيلسوف الاجتماعي ايميل دوركايم والذي يقول الذين هو: "منظومة متماسكة من المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي"[3] في حين يعرفه كارل ماركس K.Marx(1818 – 1883) فيرى أن: "الدين تأوه كائن أضناه البؤس، وهو فؤاد عالم لا فؤاد له، وروح عصر لا روح له، إنه أفيون الشعوب".[4] أي أن الدين هو التعطش إلى اللاوجود الذي هو مع ذلك موجود.

كما يمكن تعريف الدين بأنه فطري بالنسبة للإنسان يصبح زائفا إذا تطابق مع الثيولوجي[5]، ويكون صحيحا تماما إذا كان الدين هو الشعور بالتبعية، الذي يدرك فيه الإنسان أنه لا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنهإذن الدين بهذا المفهوم هو ضرورة وجود الكائن بالنسبة للإنسان أي إظهار مفهوم الإنسان لنفسه باختصار هو كائن يعتمد على الطبيعة؛ كما أن الدين يمكن الإطلاق عليه بأنه: السنة والطريقة الإلهية العامة لجميع الأمم ؛ أي هو الطريقة الممهدة لتلك الأمم.[6]

---

[1] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د ط)، القاهرة، مصر، 1979م.ص 86 .

[2] ميخائيل آنوود، معجم مصطلحات هيجل ، تر: إمام عبد الفتاح ، إمام المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،(د ت)، ص 472

[3] محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 19.

[4] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب،(د ط) ، تونس،(د ت)، ص203 .

[5] **الثيولوجيا** : هي الدراسة المنهجية للطبيعة الإلهية، وعلى نطاق واسع للعقيدة الدينية تدرس كتخصص أكاديمي عادة في الجامعات والمعاهد الدينية ،الأنترنيت https:// ar.m.wikipedia.org، 2023/03/27م ، على الساعة 10:24 د.

[6] فلاح العابدي، الدين والفلسفة وجدلية العلاقة بينهما، سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية، ط1، إيران1993 م، ص 42 .

وهكذا تختلف رؤية كل فيلسوف في تصوره لمعنى الدين حسب طبيعة اتجاهه ونسقه المعرفي، كما يتضح لنا أن حقيقة الذين لا يمكن أن تكفي في تحديدها فكرة الاعتقاد في الكائن المطلق أو فكرة الخضوع له فقط، بل يتعداه إلى أنها تحتاج إلى تحديدات أخرى لإبراز عناصرها الجوهرية.

وفي الفكر الإسلامي يعرف الدين أنه شيئان أحدهما هو الأصل ومالك الأمر وهو الاعتقاد في الضمير، والسر ،والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والإعلان[1]، أي ما حوى الأصل والفرع. كما جاء تعريف الدين في مجلة البحوث الإسلامية السعودية بأنه :وضع إلهي معنى هذا أن لفظ الدين عندهم لا يتناول إلا الأديان السماوية : كاليهودية والمسيحية والإسلام، أما بقية الأديان التي اصطلحت من قبل الناس ولا صلة لها من السماء فلا تسمى دينا عندهم .أما كانط فنظرته لما قدمه هؤلاء حول تعريف الدين فجاءت مختلفة عنهم.

إن الدين في الفكر الإسلامي القصد منه هو الإله الذي يرشد إلى الحق في الاعتقاد وإلى الخير في السلوك والمعاملات، وبهذا هذا المصطلح قد حصر هنا في دائرة الأديان الصحيحة التي تنبثق من الوحي الإلهي، والتي تعتمد على خالقها الأحد الواحد المهيمن على كل شيء .

-نشأة الدين:

علم الأديان هو أحد العلوم الأساسية في التراث العلمي الإسلامي، فقد تم إهماله ولم يتلقى الاهتمام الكبير من طرف الباحثين المسلمين المعاصرين خاصة الجانب المنهجي الذي قام بتطويره علماء تاريخ الأديان في القرون الأولى للهجرة. وفي الجانب الآخر لعلماء الغرب فقد عد عندهم أنه علم غريب ولا ينفعهم بشيء على الرغم من معرفتهم الجيدة للأعمال والجهود الإسلامية في هذا المجال، بعدها قاموا بترجمة كتب كل من علمائنا العرب من بينهم كتب الشهرستاني والبيروني وابن حزم الأندلسي إلى العديد من مختلف اللغات

[1] عبد الرحيم العلام، في مفهوم الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدين وقضايا المجتمع (د ط)، الرباط، 2014م، ص23.

الأوروبية الغربية، وهذا في وقت موجز سمح لهم من الاستفادة من هذه الكتب المترجمة وعدت كمصادر أساسية لهم وأصبحت هذه الأعمال متاحة في تاريخ الأديان في الغرب؛ لذلك اعتبر هذا العلم من أصول عربية إسلامية من خلق البيئة الفكرية الإسلامية، وله جذور منحدرة من بداية الإسلام.[1] كما نجد في المناهج الحديثة أيضا أنها طرحت مجموعة من النظريات التي بحثت في نشوء الأديان فالمتتبع لتلك النظريات الفلسفية التي تطرقت الموضوع الدين نجدها متعددة ومتفرعة إلا أنه سنركز على النظريتين الأساسيتين النظرية الأنثربولوجية والنظرية الاجتماعية).

للعلاقة الموجودة بين النظريتين حول فكرة الدين؛ فهما كالآتي:

-النظرية الأنثربولوجية :

لقد كانت نظرة وتصور علماء الأنثربولوجيا الأولى حول الدين ونشوئه تتمثل في مراقبة تلك المجتمعات البدائية، وتعد نظرية هربرت سبنسر "الأكثر قدما حيث رأى :أن البشرية قد مرت في مراحلها الأولى بزمن لم تعرف خلاله الدين بالتكون عندما أخذت الجماعات البشرية بتقديس أرواح زعمائهم الراحلين، وتحولت أرواح هؤلاء الأسلاف المبجلين تدريجيا إلى آلهة تمركز الدين حولها وابتدأ بها. [2]

إلا أن تايلور طور من هذه النظرية وأدخل فكرة الأرواحية في كتابه الثقافة البدائية عام 1871م، فالإنسان القديم حسبه يتأمل ويجعل من الحلم هو مصدر اعتقاده بوجود أرواح تحل في كل شيء، فلم يستطع عزل الأحياء عن الحياة الجامدة. فقد كان الإنسان عندما يحلم بأنه ذهب إلى مكان بعيد كان يفسر ذلك بأن روحه تحركت أثناء نومه وذهبت إلى ذلك المكان. [3] وجاء العالم ماريت R Marret أيضا وقام بتطوير هذه النظرية الأرواحية

[1] محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، دار الثقافة العربية، د ط، القاهرة، 2002م، ص 21.

[2] السواح فراس، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، ط4، دمشق ،سورية، 2002م، ص 80.

[3] بن عبد المولى نصيرة، الطقوس البدائية وعلاقتها بالممارسات الدينية المعاصرة زيارة الأضرحة في الجزائر أنموذجا، مرجع سابق، ص 21.

وأضاف لها فكرة "قوة المانا" لأن الإنسان القديم قد احتار في بعض الأشياء الطبيعية غير الاعتيادية والذي اقتفته بعض الموجودات الطبيعية كالزلازل والبراكين والأنهار) إذا اعتقد الشعوب البدائية التي تسكن جزر المحيطات أن هنالك طاقة وقوة خارقة شبيهة بقوة المانا (Mana ، وهي قوة سحرية تتمثل في مصدر الخير والشر، لذا فمن المستحسن السيطرة عليها وتسخيرها لصالح الإنسان. [1]

وجاء بعد هؤلاء العلماء العالم فريزر فقد عالج السحر والعلم والدين، وخالف تايلور في ربطه السحر بالدين وأنّ المعتقدات السحرية سبقت المعتقدات الدينية في الظهور، وقد اهتم فريزر بالجانب التطبيقي على عكس تايلور وكان أكثر عناية به، وقد رسم فريزر صورة لماضي الإنسان الذي يصعب تصوره وذهب إلى أن الإنسان حاول إيجاد طريقة للسيطرة بها على بيئته، فظن أنها تتم باستعمال وتطبيق المعتقدات السحرية. [2]

ومن خلال ما سبق يتجلى لنا أن علماء الأنثربولوجيا كانت آراؤهم حول ثلاثة معتقدات الفيتيشية، الأرواحية، والطوطمية). وأما العبادات البدائية الأولى فقد دخلت مثل عبادة الحيوان والجماجم والموتى والأضاحي الإنسانية والحيوانية في ثنايا هذه المعتقدات وشكلت بداية الدين وأولى عتباته.

-النظرية الاجتماعية:

وكان قائدها ايميل دوركهايم فهو في البداية يقدم نقدا للنظرية الأولى والثانية؛ فالأولى قامت على أن الدين نشأ على أسس توهيمية كالأحلام والأرواح، والثانية تقيم على أسس حسية فيزيقية تنتهي إلى شبكة مجازية لغوية. فكلاهما حسبه تهربان بالدين عن حقيقته الاجتماعية باعتباره جزءا من الحياة الاجتماعية، فهو يقول أن الدين هو تعبير مجازي عن

[1] ميشيل دنكين، معجم علم الاجتماع، تر: إحسان محمد الحسين، دار الرشيد للنشر، (د ط)، بغداد، 1980م، ص24.

[2] بن عبد المولى نصيرة، الطقوس البدائية وعلاقتها بالممارسات الدينية المعاصرة زيارة الأضرحة في الجزائر أنموذجا، مرجع سابق،، ص 22.

ظروف الحياة التي لا مفر منها في المجتمع . [1] فهو يرى أن الإنسان عندما كان يشترك مع مجموعة من الناس في عبادة كائن معين فهو إنما يعني بذلك عبادة ذلك المجتمع الذي ينتمي إليه، ويلخص لويس مير نظرية دوركهايم بعبارة(الله هو المجتمع في نظر دوركهايم.) لذلك نجد أن الطقوس وإجراءات التحريم (التابو) قد قدمت مهادا اجتماعيا لنشوء الأديان، ودليله على ذلك أن ليس هناك أديان فردية، ولذلك ظهرت الأديان مع ظهور المجتمعات[2].

أي أن وجود الفرد في مجتمع يكون له دين جماعي وليس فردي.

ب- وظائف الدين :

بعد الحديث عن ماهية الدين في مفهومه اللغوي والاصطلاحي وتبيان علاقته بالعلوم الأخرى، الآن يأتي دور الوظيفة التي يقدمها الدين للإنسان، فبعد اطلاعنا على كتب علم الاجتماع الديني والنفسي، فإن وظائف الدين يمكن إجمالها في حالته الشمولية والتي تدور حول خمس وظائف كبرى هي :

- **الوظيفة التفسيرية والتلقينية** : والتي تعني تفسير ظواهر الكون والإجابة على التساؤلات الوجودية المحيطة بالإنسان حول حكمة الخلق والتعريف بالخالق ودور الإنسان في الحياة وما بعد الموت، وتلقينهم فلسفة الدين وعقائده؛ أي معناها جملة لمبادئ التي تدين بها أمة من الأمم، اعتقادا أو عملا.[3]

- **الوظيفة التطمينية** : أي تطمين الأتباع على مصيرهم ما بعد الموت، ومعرفة الناجي من الهالك وتحذير المخالفين. [4]

- **الوظيفة التأديبية:** وقصد بها تلك الوظيفة التي فيها ما يتعلق بالأخلاق والعبادات

---

[1] بن عبد المولى نصيرة، الطقوس البدائية وعلاقتها بالممارسات الدينية المعاصرة زيارة الأضرحة في الجزائر أنموذجا ،مرجع سابق، ص 23.

[2] المرجع نفسه، ص.23

[3] عبد الله دراز الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان،، مطبعة الحرية، بيروت، (د ت)، ص 32.

[4] أبي البقاء الحسني الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية،، تج: عدنان درويش ومحمد المصري مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، لبنان، 1998م، ص 12.

والمعاملات، وحث الأتباع على الاستقامة، والحض على قيم الخير .[1]

– **الوظيفة التشريعية:**هي كل ما يتعلق بسن القوانين الكفيلة بحماية حقوق الفرد والجماعة، ومعرفة الحلال والحرام ....[2]

– **الوظيفة النفسانواجتماعية** : هذه الوظيفة تقوم على تحقيق الاستقرار للفرد والجماعة، وضمان الوحدة والتناغم الثقافيين بين أفراد الدولة وتأطيرها [3].

فمن خلال ما سبق التطرق إليه يتضح لنا جليا أن هذه الوظائف جميعها إن اختلفت واحدة منها إلا وعان الإنسان من نقصها ، وأثرت على حياته من جميع جوانبها .

بمفهومه العام إن الدين هو تلك العلاقة التي تربط بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، وفي مجمله العام لم يلقى تعريفا موحدا للدين، كما تعود نشأة هذا المصطلح إلى النظريتين الإنثربولوجية والإجتماعية للعلاقة الوطيدة والقريبة التي تجمعهما.

ج– طبيعة الدين حسب كانط :

1–نشأة الدين عند كانط :

لقد كان للفيلسوف الألماني تفسير مميز لشخصه حول نشأة الدين، فذهب إلى أن وجود الذات الإلهية ليس موضوع علم ومعرفة حسب ما أورده في نقده للعقل العلمي، بحيث يثبت بالبرهان والتجربة أنه موضوع إيمان عقلي؛ معنى هذا أنه مقدمة مسلمة لا مناص للعقل من أن يعتمدها لتصبح الفكرة الأخلاقية الراسخة في النفوس، وهذا ما يوضحه كانط في مقدماته الثلاث التي قال فيها[4] :

---

[1] الأنترنيت : net.islamweb. www ، مقال لأبو عبد الله الإدريسي، معنى الدين ووظائفه، تعزيز اليقين، إسلام ويب، تاريخ النشر : 28/04/2014م، الإطلاع عليه على الساعة: 21:54د.

[2] المرجع نفسه.

[3] الأنترنيت : net.islamweb.www مقال لأبو عبد الله الإدريسي، معنى الدين ووظائفه، تعزيز اليقين، إسلام ويب، تاريخ النشر : 28/04/2014م، الإطلاع عليه على الساعة: 21:54د.

[4] عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 21 .

[*] **ديالكتيك** : كلمة الجدل مشتقة من الكلمة اليونانية dialktike (techne) وهي مأخوذة من الكلمة dialegestihia يحاور وهي أصلا فن الحوار، أنظرك: ميخائيل أنور، معجم مصطلحات هيقل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، (د ط)، 2000م، ص 162.

1-كل إنسان يدرك بنفسه ما يحب وما يكره، ما يفعل وما لا يفعل، هذا القانون الأدبي يضاهي القانون الطبيعي في أن كل منها الإنسان ينسب إلى عالمين: عالم العقل، وعالم الطبيعة والحس، وكلاهما يطالبنا بحاجته، وما القانون الأدبي إلا ترجمان للعقل الخالص، ينطق بلسانه متجاهلا ما للطبيعة من سلطان.

2-غير أنه لما كان العقل يطالبنا بإلحاح أن نحقق هذا الخير المطلق، كان من الضروري أن تكون هناك وسيلة لتحقيقه، لأن وجود الشيء بالعقل دليل إمكانه.

3-إذا حققنا الخير المطلق "لتحصيل الفضيلة الكاملة، فقد بقي المطلب الأخير من مطالب العقل، وهو تحقيق الخير الأعلى ولتحقيق الخير الأعلى لا بد من مبدأ الطبيعة لإرادته وهو الله تعالى . يعني هذا أن الألماني إيمانويل كانط توصل في الأخير إلى موقف ديالكتيكي* قريب من اللاإرادية باعتباره أن وجود الله هو العلة الحرة وهو ضرورة أخلاقية لضمان حرية الإرادة ومن ثم صحة المسؤولية، ولضمان تكامل الفضيلة والسعادة.

2-فكرة الدين عند كانط :

يعد كانط من أبرز الفلاسفة الذين عنوا بالجانب الأخلاقي، خاصة بحكم أنه عاش في وسط مليء بالتوتر، فهو قد كرس كل جهده من أجل فكرة إحلال السلام في العالم (الأخلاقي) باعتباره الأصل؛ وذلك من خلال النصوص الدينية التي تدعم هذا الاتجاه. لذلك كان كانط من الفلاسفة الأوائل الذين نادوا بضرورة أن الدين هو : الدافع الأساسي لتحقيق فكرته(إحلال السلام) ورغم الواقع المرير الذي ظهر في أوروبا من هيمنة الكنيسة، أدى إلى تعرض الفلاسفة والمفكرين للتنكيل عندما رفعوا أصواتهم مدافعين على إعمال العقل ومطالبين بحريته في التفكير ، وكل هذه الأحداث عملت على أن يكون اللاهوت أصوليا بمعنى أن يكون أكثر تشددا من معارضيه.[1]

هذا ما جعل من كانط يسعى للتمسك في تكريس كل جهده نحو تثبيت تلك العقيدية الأخلاقية الكبرى، المنبثقة من الأديان مع إعمال العقل من أجل ترسيخها كواقع بعد أن عبر

[1] يحيى الهويدي، الدين والأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د ط)، (د ب)، 1986م، ص 133.

كانط أشواطا كثيرة وأخذ مواقف جبارة بدعواه انفصال الدين عن الأخلاق، فهذه الثورة قد حملت العقل من هيمنة الكنيسة إلى اتخاذ المسؤولية الذاتية اتخاذ كل المسائل التي تهم الإنسان وبالتالي فإن عصر الحداثة الكانطية قد أعاد للإنسانية إنسانيته وأقر بأن الإنسان ازدواج بين الجسد والعقل.

كما نجد كانط أنه قد وضح العلاقة بين مفهوم الدين وفلسفة الأنوار، حيث جعل الدين تابع للأخلاق لكن فقد تلك الصلة بين الدين والأخلاق تتخذ طابعا إشكاليا. [1] إذ يبدو الدين في منظور الإنسان الحديث مجالا للقهر وتحميل الطبيعة البشرية ما لا تطيق، وهذا ما مهد لدعوة فصل الدين عن الأخلاق من أجل الصيرورة النقدية التي قام بها الألماني كانط، وبعد هذا الفصل أسس الأخلاق على العقل، فلم تعد الإنسانية قطيع تقوم على رعاية الكنيسة، بل جعل الإنسانية هي المشرع الأخلاقي وجعل الدين قائد على المشروعية الأخلاقية، أي قائم على أساس أخلاقي.[2] القصد مما سبق أن كانط بحكم التربية البروتستانتية التي تلاقاها في صغره وهي تربية دينية جعلته يمجد الواجب، باعتبارها الفكرة الجوهرية والمحورية في ديانته، لذا تميز كانط في حياته بالتقيد الصارم، أما ما تلخص لنا النظرية الأخلاقية الكانطية؛ نقول: أنها دعوى إلى تأدية للواجب كغاية في ذاته، أي لا شيء سوى كونه واجبا لا غير .

لذا نجد أن فكرة الدين عند كانط بدايتها من مسلمات العقل العملي التي هي (الله الحرية وخلود النفس) وبالتالي فالأخلاق الكانطية تبنى على حقائق معينة، لا يمكن البرهنة عنها ميتافيزيقيا وبفضل هذه المسلمات فالعقل الأخلاقي يقود إلى الدين: أي الاعتراف بجميع الواجبات كأوامر إلهية، منه يتجلى لنا دور الدين في الأخلاق وذلك بأن الأمل بالسعادة يبدأ أولا بالدين فقط، غير أن نظرة كانط إلى الدين على أنه أخلاق، لا تعني إنكار وجود الله وإحلال بديل كالإنسانية محله، وإعلان الأخلاق دينا، إلا أن كانط نفسه لا يمارس الطقوس الدينية، ولا الصلوات، بل إنما اعتبر الدين الصحيح هو الحياة الأخلاقية التي تبلغ ذروتها في تأدية الواجب والتضحية بكل شيء في سبيله؛ لأنه واجب وهذا من أجل بلوغ السعادة

[1] أحمد بن عبد الحليم، الكانطية في الفكر العربي المعاصر، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، 2015، ص 122.

[2] مرجع نفسه، ص 122.

الأبدية[1]. أي أن الدين عند كانط هنا هو أمر إلهي يخضع لها البشر كواجبات دينية يقومون بها، فهذا هو الواجب الأخلاقي الذي يقود للسعادة فالأخلاق هي التي يبلغ فيها الإنسان ذروته في تأدية الواجب والتضحية بكل شيء في سبيله لتحقيق السعادة الأبدية.

يعني هذا أن فكرة الدين عند كانط لم تقتصر على دين واحد معين بل تعداه إلى مناداته إلى دين كوني أو بالأحرى إلى الدين الطبيعي، فإذا كان الدين في العصور الوسطى يعنى بالبرهنة الفلسفية على وجود الله فمع كانط افترض وجود الله كضرورة للحياة الأخلاقية والعملية حيث جعل الدين تابعا للأخلاق،[2] بمعنى أن هذه الأخلاق هي التي تقود الإنسان إلى الدين كما ذكر سالفا، فكانط يعتبر الصلاة من خلال كتابه الدين في حدود مجرد العقل هي نفاق لأن الإنسان يمثل الله كموضوع حسي في الوقت الذي هو مبدأ عقلي.

فالدين عند كانط إذن هو ليس عقيدة نظرية وإنما هو فعل خلقي باطني أو عبادة روحية خالصة، فيضع الإنسان الأخلاقي في منزلة أرفع من العقائد والطقوس الشكلية أو العبادات الخارجية، فنجده يقول في هذا الصدد: إن كل ما قد يتوهم الإنسان أنه يستطيع عن طريقه أن يكسب رضا الله فيما عدا اتخاذ مسلك أخلاقي طيب في حياته إنما هو محض هراء، أو حتى مجرد عبادة زائفة الله". [3]فكما قلنا سابقا أن كانط قد اعتبر الصلاة زائفة وخارجة عن التدين فإن الطقوس حسبه كلها تفقد معناها وحتى الزهد ذاته باعتباره جنون وهذيان فالطقوس إذن ليست إلا تعبيرا عن أوهام ذاتية.

لأن الإنسان يجد اللذة في تقدير الآخرين له والثناء عليه، في حين أن الدين الأخلاقي وليس بالضرورة أن يكون دين طقوس وشعائر وعبادات، بل الدين الحقيقي ذلك الدين القادر على تدعيم ذاته على مجموعة من الأسس والقواعد العقلية، وهذا يعني عند كانط أن الإيمان العقلي لا يقوم على الشعائر والطقوس وإنما يقوم على الأخلاق.[4]

---

[1] إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا مركز دراسات الوحدة،(د ط)، بيروت،2008 م، ص183

[2] إبراهيم زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة،(د ط)، مصر، (د ت)، ص201 .

[3] إبراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، (د ط)، مصر، 1969م، ص 288.

[4] المرجع نفسه، ص 289.

ومن خلال ما سبق يتجلى لنا أن الدين عند كانط هو دين العقل وهو لا يحتوي إلا على قوانين ومبادئ علمية نثق بها لنا بها العقل وحده. كما أسس كانط لدين واحد وهو دين العقل واعتبر بقية الأديان مجرد عقائد شملها الدين العقلي، بغية التوفيق بين جميع هذه العقائد، حيث قال كانط: "في دين واحد فإن العقائد تختلف فيما بينها في اللاهوت والعبادات والشعار والطقوس، أما الدين فواحد وهو الدين الخلقي"[1] يؤكد كانط هنا أن الدين الحقيقي ليس سوى دين واحد، وهو الدين الأخلاقي، ومن الممكن أن تكون هناك أشكال متعددة من العقائد الدينية كالشعائر والطقوس والعبادات كالصلاة لأن كانط نفسه لا يقوم بها بل يدعو بالدين الأخلاقي لا دين شعائر وعبادات.

3- تعريف الدين عند كانط :

يعرف الدين عند كانط بقوله بأنه: "الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية، أي معرفة جميع الواجبات من المخلوق نحو الخالق، أو واجبات الإنسان نحو خالقه (الله) وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه، فالدين عند كانط هو الذي يحقق السلام والسلام يكون إلا بالرجوع إلى العقل، فتحقيقه يكون في تلازم ضروري مع تحقيق الواجب الأخلاقي والانصياع للقانون الأخلاقي الذي يكمن في ذواتنا وهو الذي يشرع القانون داخلنا، وهذه القوانين يجب التعامل معها واعتبارها أوامر للوجود الأسمى المطلق وعلى مفهوم الإرادة الإلهية وفقا للقانون الأخلاقي الذي يسمح بالتفكير في دين واحد وهو الدين الأخلاقي".[2] وبالتالي يعقد كانط مقارنة بين الدين والأخلاق ويربطهما بعلاقة أن الدين مرتبط ارتباطا وثيقا بالأخلاق، فقبل أن يعرف كانط الدين ربطه بالأخلاق أولا؛ ذلك أن كون الأخلاق هي من تقودنا حتما نحو الدين، وبهذه الدائرة اتسع مشروع الأخلاق لتصبح أعظم مشروع خارج الإنسان، والدين يقوم في معرفة كل واجبات الناس حيث هي أوامر إلهية، أو هو الإيمان الجوهري في كل عبادة الله قلب الحديث أن الدين حسب كانط يسمى بالدين الأخلاقي، فمن

[1] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسيكني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2012م، ص 10.

[2] غيضان سيد علي ،الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود الدراسات والأبحاث، (د ط)، الرباط، (د ت)، ص 5.

خلال هذه التسمية تتضح تلك العلاقة التي عقدها الألماني بين الدين والأخلاق، لأن الأخلاق تأخذنا إلى عالم ديني بالضرورة .[1]

فيضيف كانط بقوله أن الأخلاق أساس الدين والأخلاق واجب مطلق يلزمنا أن نكون أخلاقيين في ذاتنا ولذاتنا، إذن الدين يعتمد على الأخلاق الواجبة علينا ونحن ملزمون بها، ومنه فعلاقة الدين بالأخلاق تعتبر روح فلسفة كانط.[2]

المبحث الثالث: مفهوم الحرية

أ-تعريف الحرية

1- لغة: معناها الحر ضد العبد والحر الكريم والخالص من الشوائب والحر من الأشياء أفضلها ومن القول أو الفعل أحسنه، نقول حر العبد حرا خلص من الرق وحر فلان حرية، كان حر الأصل شريفه فالحرية هي الخلوص من الشوائب أو الرق اللوم فإذا أطلقت على الخلوص من الشوائب دلت مع صفة مادية، يقال ذهب حر لا نحاس فيه وإذا أطلقت على صفة اجتماعية يقال رجل حر أي طليق من كل قيد سياسي أو اجتماعي وإذا أطلقت على الخلوص من اللؤم دلت على صفة نفسية تقول رجل حر أي كريم لا نقيصة فيه[3].

2-اصطلاحا:

الحقيقة إذا طالعنا الفكر الفلسفي وجدنا أن كانط من الرواد الذين اهتموا بمسألة الحرية فقد تساءل كيف يمكن للحرية أن تطابق القانون الذي يسود الطبيعة والذي يخضع له الإنسان أيضا من الناحية الظاهرية وعلى أية حال لقد احتلت هذه المسألة مكانا عظيما في فلسفة كانط فهي المبدأ الأساسي ومحور الفلسفة الأخلاقية فقبل أن نتعرض إلى تفاصيل موضوع الحرية نرى مضمون هذا المصطلح بصفة عامة[4].

---

[1] غيضان سيد علي ،الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي، مرجع سابق، ص.5

[2] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سابق، ص 13.

[3] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت (لبنان)، 1982، ص 461.

[4] اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ت خليل أحمد خليل، المجلد الأول،ط 2، منشورات عويدات بيروت، باريس، 2001، ص 743.

المعنى السياسي والاجتماعي الحرية بهذا المعنى قسمان: الحرية النسبية، والحرية المطلقة.

أ- الحرية النسبية : هي الخلاص من القصر والإكراء الاجتماعي والحر هو الذي يأتمر بما أمر به القانون ويمتنع عما نهى عنه.

ب- الحرية المطلقة : حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في ملكها وهنالك الحرية المدنية (CIVILE) استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية واشتراكهم في إدارة شؤون بلادهم.[1]

ج-المعنى النفسي والخلقي :

إذا كانت الحرية مضادة للاندفاع اللاشعوري، أو الجنون أو اللامسؤولية القانونية والخلقية دلت على حالة شخص لا يقدم على الفعل إلا بعد التفكير فيه سواء كان ذلك الفعل خيرا أو شرا فهو يعرف ما يريد ولما يريد لذلك، قبل أن الحرية هي الحد الأقصى للاستقلال الإدارة العالمة بذاتها المدركة لغايتها. وقيل أيضا أن الحرية هي علة النفس العاقلة، ومعنى ذلك أن الفاعل الحر هو الذي يقيد نفسه بعقله وإرادته.

د-المعنى الكلاسيكي:

هو أن الإنسان الحر الذي يفعل ما شاء الذي لا يكون عبدا أو سجينا، الحرية هي ذلك الذي يفعل ما يشاء وليس ما يريده شخص آخر سواه إنها غياب إكراه خارجي.

أما المعنى العام:

هو حالة الكائن الذي لا يعاني إكراها ويتصرف طبقا لمشيئته ولطبيعته، أو هي خاصية الموجود الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته.[2]

3-مفهوم الحرية لدى بعض الفلاسفة :

إن إشكالية الحرية هي بلا ريب من أقدم الإشكاليات الفلسفية وأعقدها، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان، وما برحت تؤرق مفكري اليوم كما أرقت من قبل الفلاسفة اليونان، إنها اكتسبت أهمية جديدة في الفلسفة المعاصرة.

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع السابق، ص 462.

[2] مرجع نفسه، ص 463.

1-الحرية (جان بول سارتر):

يعد من مؤسسي المذهب الوجودي الفرنسي، كانت دعوته للحرية الفردية انعكاسا لظروف مجتمعه الأوروبي، فيما بين الحربين الأولى والثانية وخصوصا اثر هزيمة فرنسا ووقوعها تحت الاحتلال النازي الألماني وقد دفعته هذه الظروف إلى البحث في مشكلة الحرية.[1] يقول سارتر إن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرا، انه يحمل ثقل العالم كله على كتفه، أنه مسؤول عن العالم وعن نفسه بصفته نوعا متميزا على أنواع الكيان الأخرى[2].

وبما أن الإنسان محكوم عليه بالحرية ومسؤول عن أفعاله واختباراته فانه سيجد نفسه ملتزما بتحقيق ذلك، وحرية ما هو لذاته دائما ملتزمة، بمعنى أن الفرد يجد نفسه أثناء قيامه بالفعل الحر ملتزما وملتحما بمواقف معينة منخرطا فيها[3].

إن الحرية عند سارتر في ممارسة أولا وقبل كل شيء، وهي لا تملك إلا تكون ممارسة لأنها لا تقوم إلا في قلب المواقف ومن خلالها وهي بهذا المعنى حرية ملتزمة والشعور لا يولد شيئا، لأنه يجد الشيء حاضرا أمامه منهما به على النحو الذي التزم فيه الحرية بالمواقف[4].

2- الحرية عند (كارل ياسبرز) : المثل فكرة الحرية عند كارل يأسون فكرة محورية لها مكانة بالغة الأهمية في تفكيره الفلسفي ككل إذ بواسطتها يكون للإنسان كيان محدد المعالم في واقع الحياة. يعتبر ياسبرز الحرية بأنها جوهر الوجود الماهوي فهو محددا بها والحرية بالنسبة الآنية بمثابة تعبير عن إرادتها لكن الإرادة ليست نشاطا سابقا، بل حرية الإرادة معناها أن أريد دائما، وتقتصر معرفتنا لهذه الحرية التي تتحدد هويتها مع الوجود على معرفة الغير تفكيرية والخاصة بنا والتي ندركها بفعل الوجود.

---

[1] يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دط، دار النهضة العربية، القاهرة 1968، ص 468.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الحرية ،ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 2006، ص ص 70-69.

[3] يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مرجع سابق، ص 470.

[4] المرجع نفسه، ص 471.

فالحرية حقيقة وجودية لا يمكن تصورها بعيدا عن الوجود الإنساني وهي حرية تتأرجح بين العدم والوجود، لأنها تنطوي في صميم وجودها على مبدأ هام قد يكون من شأته في النهاية أن يقضي عليها، وهذا هو السبب في أن ياسبرز قد ذهب إلى أنه من المستحيل للحرية أن تتحقق تماما أو أن تدعم وجودها على أسس قوية ثابتة[1].

ويؤكد ياسبرز بأن الحرية ليست حقيقة موضوعية، معتبرا بأن كل البراهين على الحرية الإيرانية تفترض موضوع البرهان افتراضا سابقا حيث يقول في هذا الصدد: "الحرية هي ليست اللاتعيين (اللاتحديد) الذي هو مقولة تنطبق على العالم التجريبي ولا تمس الحرية الوجودية طالما أن الحرية لا هي موضوعية ولا هي موضوع للإثبات أو النفي"[2] ، بل هي حياة وبذلك فالحرية ليست في حاجة إلى سبب يفسرها، ولا إلى برهان، فهي في صميمها مجرد قرار الإنسان في أن يكون حرا قرار لا يتطلب أية ضمانات خارجية تسانده فالمسألة كلها لا تغدو أن يقرر الإنسان أنه حر حتى يكون حرا بالفعل.[3]

الحرية عند ابن رشد بين القول بأن الإنسان إرادة حرة ولو إلى حد ما فقد كان محلا الاعتراضات ضخمة بين الجبريين والأشاعرة حيث أن موضوع التيسير والتخيير كاد أن ينحصر مع الزمن في هذا السؤال الوحيد وهو :

هل للإنسان إرادة أم لا؟

ولما اشتد الخلاف في الإسلام بين أنصار الحرية وخصومها ظهرت محاولات جيدة بقصد التوفيق بين "الجبرية والحرية لعل أشهرها تلك المحاولة التي قام بها ابن رشد من أجل التوفيق بين القول بإرادة حرة والقول بالقضاء والقدر يقول ابن رشد في هذا الصدد: إن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي عبارة عن أضداد، ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا إلا بمواتاة أسباب سخرها الله لنا من الخارج، فالأفعال المنسوبة إلينا تتم

[1] محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجود في الفكر البشري، د ط، الدار القومية للطباعة والنشر، د ت، ص ص 90 –91.

[2] محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط3، دار المعارف، 1987، ص 200.

[3] عبد المجيد فرحات، الموقف في فلسفة ياسبيرز، مجلة الفكر المعاصر، الدار المصرية للتأليف، والترجمة، 1966، ص 32.

بالأمرين معا أعني بإرادتنا وبالأسباب الخارجية أما هذه الأسباب الخارجية فهي المعبر عنها عادة بقدر الله وقد سخرها لنا حتى نريد بمقتضاها أحد المتقابلين فان الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق لشيء ما وهذا التصديق ليس هو اختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من الخارج. ومنه يسلم ابن رشد بحرية إرادتنا لأن الاستطاعة عنده شرط من شروط التكليف إن إرادتنا مرتبطة بالظروف الخارجية متوقفة على الأسباب والدواعي التي تعرض لها في العالم الخارجي.[1]

3-الحرية بالمفهوم الكانطي:

يمثل مفهوم الحرية حبر الأساسي في الأخلاق الكانطية ، فإذا كانت القوانين تحد من حرية الإنسان ، وتجعله خاضعا للضرورة كما هو الحال في وجوده الطبيعي من خلال خضوعه لفعل الأسباب الخارجية ، فإن القانون الأخلاقي هو الضامن لحرية الإنسان من ناحية العملية ، وذلك أن الحرية ما هي إلا خضوع الإرادة للقوانين التي وضعتها لنفسها بعيدا عن كل تأثير من الأسباب أنها مستقلة بكليتها من القانون الطبيعي للظواهر في علاقتها الواحدة بالأخرى أي قانون السببية ، إلا أن استقلال كهذا يسمى حرية بأدق معنى أي بالمعنى الترنسندتالي[2] .

فالإرادة الأخلاقية ليست إرادة خاضعة لمبادئ وقواعد ذاتية أو رغبة خاصة لأن المبادئ العملية التي تفرض موضوعا للرغبة بوصفها أساسا محددا للإرادة ، إنما هي مبادئ تجريبية لا يمكن اعتبارها قوانين عملية أخلاقية . إن الإرادة الحرة في علاقتها بالقانون ليست كمادة بل كتصور لتشريع ما صدر عن الحرية في تجسيد القوانين العملية النابعة من جانب الفوق حسبي من الذات العاقلة [3] ، وهذا ما جعل كانط يميز بين مملكة الضرورة التي تخضع لها الطبيعة و مملكة الحرية التي تؤسسها الأخلاق . إن طابع الإلزام في الأمر الأخلاقي في

[1] ابن رشد ،الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد قاسم، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1969، ص ص 133 -134.

[2] إيمانويل كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، عبد الغفار مكاوي ، ط1، منشورات كلونيا ، ألمانيا ،2002،ص 80.

[3] فريال حسن خليفة ،الدين والسلام عند كانط ، مصر العربية لنشر والتوزيع ، ط1،2001، ص 63.

الأمر الأخلاقي ، لا ينفي الحرية بل يؤكدها عند كانط ، ولكن هذه هي على الوجه التحقيق صيغة الأمر الأخلاقي المطلق كما هو مبدأ الأخلاق، وعلى ذلك فإرادة الحرة والإرادة الخاضعة للقوانين الأخلاقية شيء واحد[1].

وجود القانون الأخلاقي أو ما يسميه كانط الواجب الأخلاقي الذي يعتبر يقينا و مطلقا هو الذي يحيلنا و يدلنا على مفهوم الحرية ، فلا يمكن أن نسمي الواجب واجبا إلا إذا كانت لدينا القدرة على أدائه واحترامه ، إلا عصر الكائن العاقل على الامتثال لأوامر عقله ، وجدير بنا أن نلاحظ أن هذا الصوت الباطني الذي ينادي بالواجب يقوم دليلا على حرية إرادة الإنسان، لأنك لا تستطيع أن تتصور فكرة الواجب دون أن تتصور الإنسان حرا في يختار من سلوك .[2]

وهذا يعني أننا إذا كنا نخضع للواجب الأخلاقي الذي هو صوت الصغير فينا ، فنحن نعطي قيمة لحريتنا لأننا نسير سلوكنا بعيدا عن كل البواعث أخرى خارجية .

وبهذا بوجود الواجب المطلق اللا مشروط يقتضي القدرة على الاختيار تتجاوز كل الشروط ، إن الحرية، والقانون العملي غير المشروط يستلزم كل منهما الأخرى، وهذا لا يكون إلا في العالم المعقول الذي يحقق الواجب و الحرية تحققا عمليا .[3]

وكانت رغبة كانط تأسيس مملكة أخلاقية معقولة تجمع بين أعضائها قوانين مشتركة وهي مملكة الغايات، التي يخضع كل واحد فيها للقانون الكلي العام باعتباره في نفس الوقت المشروع لهذا القانون يجب على الكائن العاقل أن يعد نفسه دائما مشروعا في مملكة الغايات ممكنة عن طريق حرية الإرادة سواء كان عضوا أو رئيسا .[4]

[1] إيمانويل كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر سابق ، ص 80.

[2] زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ،1936، ص 300.

[3] إيمانويل كانط ، نقد العقل العملي ، ت غ ن ، ط 1 ، المنظمة العربية لترجمة ،بيروت ، 2008، ص 81.

[4] المصدر نفسه، ص 169.

الفصل الثاني

علاقة الدين بالحرية

المبحث الأول: الدين وعلاقته بالأخلاق

المبحث الثاني: تجليات الحرية في الدين الأخلاقي

المبحث الأول : الدين وعلاقته بالأخلاق

أ.تعريف الأخلاق :

1-لغة:

في الفرنسية Moral Elhique وفي الأنجليزية Moral Ethics وفي اللاتينية Moralis الأخلاق في اللغة جمع خلق وهو العادة و السجية ، والطبع والمروءة، والدين وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم روية، وفكر وتكلف ، وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة أو مذمومة كقول فلان كريم الأخلاق أو سيئ الأخلاق .[1]

2- اصطلاحا :

الأخلاق من العلوم المعيارية موضوعه الحكم التقويمي الذي يقوم على تمييز بين الخير والشر[2] ، وهو سلوك داخلي يحفز المرء نحو ما هو أفضل من غير تخمين، ويكون له علاقة بشخصية الفرد ، فيحتمل الخير أو الشر، لذلك هو مادة عن الحلة النفسية تدفع الإنسان نحوى العمل دون تروي أو تفكير ، وهذه الخلق النفسية قد تكون في الإنسان طبيعية وفطرية، ومرتبطة بمزاج الإنسان من دون قيود بين ما هو خير أو سعادة أو شر[3] أو شقاء .

وتعرف الأخلاق عند الفلاسفة بأنها شكل من أشكال الوعي الإنساني يقوم على ضبط وتنظيم سلوك الإنسان في كافة مجالات الحياة الاجتماعية بدون استثناء.[4] إن فلسفة كانط الأخلاقية تقوم على عدة قيم تتمثل فكرتها الرئيسية بالعامل العقلاني باعتباره كائنا مستقلا، وهذا يتصل بشكل وثيق بالكرامة المتساوية لكل الكائنات العاقلة بوصفها غايات في ذاتها

---

[1] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ح1،ص 50

[2] السعيد بن غرة وفوزي لوحيدي ، القيمة الأخلاقية في فلسفة كانط ، مجلة السراج في التربية وقضايا المجتمع 04،مجلد 05 ،2021،ص 127.

[3] السيد عباس نور الدين ، معجم مصطلحات أخلاقية ، مركز ياء لدراسات بيت الكاتب لنشر، بيروت ، ط1 ،2006 ،ص 13.

[4] المعجم الفلسفي-مصطفى حسيبة ،د ط ، دار أسامة لنشر و توزيع ، الأردن ، عمان ،س ط ، 2009 ،ص 40.

وتستحق الاحترام في كل أفعالها العقلية هاتان القيمتان تجتمعان معا في تصور الجماعة المثالية التي تعبر عن كل كائن عاقل وتتوحد فيها كل غايات الكائنات في نظام واحد منسجم .[1] ويعرف كانط الأخلاق بأنها : علم العمل بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة من حيث اشتمالها على جملة من القوانين المطلقة التي ينبغي أن يعمل بمقتضاها[2] وهو يريد بذلك إنشاء منظومة القيم المنبثقة من الكرامة الإنسانية والهادفة إلى خدمة الجنس البشري بمنظر أخلاقي. وعلى رأي الفيلسوف كانط أنه من الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه لا يوجد شيء يمكن عده خيرا على وجه الإطلاق ودون قيد اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة، فالفهم والذكاء وملكة الحكم وما سواها من مواهب العقل أيا كان الاسم الذي تتسم به أو الشجاعة كلها خصائص خيرة خليقة بأن يطمح إليها الإنسان.[3]

يعطي كانط مقام مميز للإرادة الخيرة ويجعلها من أرقى القيم. قد رفض كانط اتجاه التجريبيين من النفعيين والوضعيين في مسألة إقامة الأخلاق على التجربة الحسية ورفض رأيهم القائل باعتبار الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس في زمان ومكان معين يمكن بيانه بالتجربة كما اعتبر أن الخير ضرورة عقلية[4]، يقول كانط: «فالواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام القانون باعتبار الواجب مبدأ أخلاقي»[5] ومعناه أن العقل يأمرنا بطاعة القانون الأخلاقي.

[1] ألن و وود، كانط ،ترجمة بدوي عبد الفتاح، ط 1 –،آفاق للنشر والتوزيع القاهرة ، مصر ، س ط 2014 ،ص 185.

[2] مشروع السلام الدائم ، مكتبة الأنجلو مصرية ، ط 1 ، س ط ، 1952 ، ص 87.

[3] إمانويل كانط ، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق ، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ، ط2 ، س ط ، 1965 ، تر عبد الغفار مكاوي ، مراجعة عبد الرحمن بدوي ، ص 17

[4] توفيق الطويل ، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ،مكتبة النهضة المصيرية القاهرة ، مصر ، ط 1 ، س ط ، 1953 ، ص 308

[5] -Immanuel kant: Ground work for the mythaphysics of morals / translated by ALLEN W.WOOD/ Yale University press/new haven and london/2002/p:13

يعتبر كانط بأن أفعال الإنسان نابعة من قانونه الداخلي وهو يقدم لنا اعترافا مفاده أنه قد واجه صعوبات في تجربته الشخصية أثناء محاولته لتفعيل هذا القانون الداخلي "[1]؛ وبمعنى آخر الإرادة الخيرة هي التي تلبي النداء الأول وهو العقل وتبعد الأهواء ونداء العقل هو نداء الواجب وأمره هو الذي يجب أن يطاع فالإرادة الخيرة والواجب متلازمان ومترابطان والسلوك الصالح والعقل مرتبطان والواجب هو العلاج لكثير من التردد والحيرة و ليس في نداء الواجب خداع وكل ما يهدف إليه الواجب هو الفصل في كثير من المعضلات وتوجيه النفس إلى الخير .[2] والأفعال الإنسانية لا تكون خيرا لأنها صادرة عن ميل مباشر أو رغبة خاصة في تحقيق مصلحة شخصية بل تكون خيرا لأنها صدرت تحقيقا للواجب ومن صفات هذا الواجب:

1.الكلية:

وتعني أن المحك الأوحد للسلوك الخلقي هو إمكان تعميمه من غير تناقض[3] ، فالسلوك عند كانط ينبغي أن يكون منضبطا مع جميع الناس في كل الحالات ومع أن فلسفة كانط تقوم على الكلية إلا أنها تبقى مجرد قواعد نظرية؛ أما ارتقاؤها إلى الجانب العملي فإنه يستلزم الاعتراف بها في المجتمع.

2.منزه من كل غرض :

كما أن الأخلاق ليست صورية بحثه لا تنطوي على أي مضمون ولا تشتمل على أي مادة بل جعلت من الشخص الإنساني غاية في ذاته وأنه الموضوع الأوحد للواجب.[4] ويفهم

[1] Kant's rational theology: ALLEN W.WOOD/Cornel University press/Ithaca and London/p-21.

[2] حنان علي عواضة، الفلسفة النقدية لكانط طبيعتها وتطبيقاتها ، مجلة الأستاذ،2012، قسم الفلسفة ،جامعة بغداد ، ص 651

[3] زكرياء إبراهيم، مشكلات فلسفية ، دار مصر للطباعة ، د ط، س ط،1969 ، ص .175

[4] المرجع نفسه، ص 176.

من هذا أن الغاية من فعل الواجب هي الإنسانية حيث لا يكون الهدف من فعل الواجب هي مصلحة فرد أو جماعة محددة بل مصلحة الجميع.

3.الاستقلال الذاتي :

فالإرادة الحرة لا تخضع لأي سلطة خارجية [1]واستقلالها هو الخاصية التي تجعل منها قانونا لنفسها بغض النظر عن جميع موضوعات الفعل الإرادي ومبدأ استقلال الإرادة هو أن نختار دائما بحيث تكون مسلمات اختيارنا متضمنة في الوقت نفسه قوانين كلية في فعل، إن الإنسان يكون حرا متى اتبع قانون عقله. [2]

ب.الأخلاق تفترض الدين :

لتحديد مفهوم الدين عند كانط لابد من ربطه بالأخلاق، فالدين الذي يقصد به هو دين عملي يجمع بين الأخلاق واللاهوت، إن الدين الأخلاقي هو الذي يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، ولهذا كانت الأخلاق افتراضاً لوجوده[3]

ولتبيان كيفية وجود الأخلاق فرضاً لوجود الدين رأى كانط أن افتراض وجود الله كمسلمة هو شرط ضروري من أجل تحقيق الشق الثاني للخير الأقصى وهو السعادة الأخلاقية، التي يسير معها كل شيء وفقاً للإرادة الإنسانية وفي تناغم مع الطبيعة والقانون الأخلاقي[4]، ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق الخير الأسمى إلا بوجود الله كعلة متعالية تحقق الاتفاق بين السعادة والفضيلة، فيتم التوافق بين الإرادة والطبيعة وهذا الإتفاق الذي يحصل معه الخير الأسمى، ولما كان هذا الأخير مرتبطاً بالواجب وكمال الخير الأسمى يفترض وجود الله، فإن الواجب مطلب مسبق لإفتراض وجود الله، إذ يعتبر افتراضاً أخلاقياً ضرورياً

[1] زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية ، مرجع سابق ، ص 177.

[2] حنان علي عواضة، الفلسفة النقدية لكانط طبيعتها وتطبيقاتها ، مرجع سابق، ص 158.

[3] فريال حسن خليفة ، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص 78.

[4] المرجع نفسه، ص 79.

وليس كشرط للواجب الأخلاقي، لأن الواجب يرتكز على العقل العملي ذاته ولكنه شرط من أجل تحقيق الخير الأسمى[1]

بعدما جعل كانط الواجب الأخلاقي شرطاً أولى لتحقيق الخير افترض وجود الله كمسلمة ضرورية لكمال تحقيق الخير الأسمى، وبهذا انطلق من الواجب الأخلاقي وانتهى إلى الدين فأسس بذلك الدين على الأخلاق وليس العكس، من جهة أخرى يرى كانط أن "الحقائق اللاهوتية ليس لها أي وجود إن لم تؤسس على قوانين الأخلاق[2]، لأن العقل النظري لا يمكنه إثبات وجود الله أو انكاره لمعرفة الله تقوم على الإيمان المؤسس أخلاقياً وليس من الضروري الإيمان الأخلاقي أن يكون قابلاً للبرهان المنطقي "[3]

أي أن معرفة الله تستلزم مسبقاً الوجوب الأخلاقي، ويتبين ذلك من خلال قول كانط: "من الأفضل لنا أن نعترف أن الكمال الأخلاقي بحاجة إلى الإيمان بالله كباعث للفعل الأخلاقي ولكن ليس كأساس له، لأن الأساس هو في الاستعداد الأخلاقي الذاتي للفرد... وكل دين لا يفترض الأخلاق مسبقاً، إنما هو دين العبادات الخارجية والخدمات والمدائح وكل الأديان الوثنية هي من هذا النوع، لا تؤسس على الأخلاق والله فيها غيور علينا أن نرضيه ونتصالح معه بالتملق والبخور[4].

يرفض كانط تأسيس القيم الأخلاقية على الدين لأن ذلك يؤدي في اعتقاده إلى فساد الباعث الأخلاقي، فالفعل الأخلاقي لا يستمد قيمته الأخلاقية من مصدر خارجي، ويجب أن تكون الأخلاق أساساً للدين، وأخلاق كهذه هي واجب مطلق يُلزمنا أن نكون أخلاقيين في ذاتنا، ولذاتنا .

ونلاحظ أن كانط نفسه مقدمة كتابه الدين في حدود العقل وحده أن الأخلاق وهي تقوم أساس مفهوم الإنسان من حيث هو كائن يلزم نفسه عن طريق عقله بقوانين غير مشروطة

[1] فريال حسن خلفية، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص 79.

[2] المرجع نفسه، ص 82.

[3] المرجع نفسه، ص 82.

[4] المرجع نفسه، ص 84.

ليست في حاجة إلى فكرة موجودة أسمى من الإنسان من أجل معرفته لواجبه، ولا إلى دوافع أخير غير القانون نفسه ابتغاء مراعاته لأن ما لا يوجد مصدر هو وفي ذاته في حريته لا يمكن أن يعوض عن النقص في أخلاقيته وإذن ففيما يتعلق بالأخلاق سواء من الناحية الموضوعية بالنسبة للإرادة أو من الناحية الذاتية فيما يتعلق بالقدرة .[1]

ليست الأخلاق في حاجة إلى الدين بل تكفي نفسها بنفسها بفضل العقل العملي بمحض ان الفلسفة الكانطية قد شاءت أن تقيم الأخلاق كلها على مبدأ الاستقلال" أو "الحرية الإنسانية" فليس بدعا أن نرى كانط يرفض كل نزعة إنسانية تقيم الأخلاق على السلطة الإلاهية أو على إرادة أي كائن أسمى كائن ما كان، ما دام من المستحيل أن يخضع إلى القانون الأخلاقي لأي سلطة خارجية تعد وحدود الإرادة البشرية، وهذا هو السبب في أن كانط يرفض تأسيس الأخلاق على الدين بينما نراه العكس إلى أن الدين لا يمكن أن يقوم إلا على الأخلاق[2] .

فالدين هو معرفة بكل واجباتنا الأخلاقية كأوامر إلاهية، ليس بوصفها قوانين الإرادة الحرة، وهذه القوانين يجب اعتبارها أوامر للموجود الأسمى من خلال العقل العملي المجرد، وكل أخلاقي يعمل على تحقيق الخير الأقصى ويجاهد من أجل ذلك الأمل ويجعل واجبه الخضوع للقانون الأخلاقي، والقانون الأخلاقي يأمرنا أن نجعل الخير الممكن الأقصى في العالم الموضوع الغائي لسلوكنا وعندما تدفع الأخلاق إلى الواجب ويكون الأخلاقي يقظا إلى الترقي إلى الخير الأقصى على اشتياق لا على أنانية تكون الخطوة الأولى الى الدين قد بدأت، وعلى هذا يمكن تسمية الأخلاق مبدأ السعادة لأن الأمل فيها ينهض أولا مع الدين ولكن ليست سعادة البشر هي الغاية النهائية الله في خلق العالم بل الخيرات الأقصى لأنه يضيف إلى رغبة الموجودات العاقلة أن تكون سعيدة بشرط أن تكون مستحقة للسعادة ولا استحقاق للسعادة إلا بالأخلاقية.[3]

[1] فريال حسن خليفة ، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص 23.

[2] امانويل كانط ، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سابق، ص 24.

[3] فريال حسن خليفة ، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص ص 80.79.

المبحث الثاني: الحرية والدين الاخلاقي عند كانط

أ-علاقة الحرية بمفهوم الاخلاق:

إن وجود الواجب أو القانون الأخلاقي الذي يعتبر يقينيا ومطلقا هو الذي يحيلنا إلى و يدلنا على مفهوم الحرية ، فلا يمكن أن نسمي الواجب واجبا إلا إذا كانت لدينا القدرة على أدائه واحترامه ، وإلا عجز الكائن العاقل على الامتثال لأوامر عقله و جدير بنا أن نلاحظ أن هذا الصوت الباطني الذي ينادي بالواجب يقوم دليلا على حرية إرادة الإنسان ، لأنك لا تستطيع أن تتصور فكرة الواجب دون أن تتصور الإنسان حرا فيما يختار من سلوك "[1]

وهذا يعني أننا إذا كنا نخضع للواجب الاخلاقي الذي هو صوت الضمير فينا ، فنحن نعطي قيمة لحريتنا لأننا نسير سلوكنا بعيدا عن كل بواعث برانية .

وبهذا فوجود الواجب المطلق اللامشروط يقتضي قدرة على الاختيار تتجاوز كل الشروط " إن الحرية، والقانون العملي غير المشروط يستلزم كل منهما الآخر"[2] و هذا لا يكون إلا في العالم المعقول الذي يحقق الواجب، والحرية تحققا عمليا " إن القانون الأخلاقي يؤدي إلى العقل العملي وهو ناتج عنه . فكيف يكون للعقل أن يكون مشرعا للواجب ؟ أثبت كانط أن تجسيد الواجب لا يكون إلا بأن:

1- لا يكون الواجب ممكنا إلا بالحرية و وجود الواجبات هو الذي يؤكد وجود الحرية .

2- أن قانون الحرية أو الواجب يجعل الارادة الخيرة أو السيئة ممكنا.

3- لجعل هذه الإرادة الطيبة ممكنة يجب أن يصبح القانون الأخلاقي مؤسس للشعور الأخلاقي بالاحترام ".

فالحرية لا تنتمي إلى عالم التجربة، وإنما إلى عالم الأفكار الذي يتجاوز الزمان باعتباره موضوعا للحس الداخلي والخارجي أو المكان باعتباره موضوع الحس الخارجي فقط ، وذلك أن كل ما يرتبط بالزمان في لحظة معينة هو فعل ضروري متوقف على شرط أو شروط سابقة له، وهذا ما يتعارض مع الحرية إذن لا يمكن التفكير في هذه الأخيرة إلا على أنها

[1] زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة والنشر 1936، ص 300.

[2] ايمانويل كانط ، نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص 81.

عملية وقبلية بها تتحدد الأخلاق " والواقع أنه لما كانت الحرية متعالية خارجة عن نطاق كل تجربة فإنها لا يمكن أن تتحدد بفعل أي مادة حسية ، وبالتالي فإنها لا يمكن أن تتحدد إلا بفعل الصورة الخالصة للقانون" [1].

كما أن علية الحرية ما هي سوى الانصياع للقانون الأخلاقي القبلي و احترامه وتخلي الفرد أمامه عن كل الميول، والرغبات " فالقانون الأخلاقي إذن لا يعبر عن شيء آخر سوى الاستقلال الذاتي للعقل المحض العملي أي الحرية ، وهذه نفسها هي الشرط الصوري لكل المسلمات، شرط يمكنها بموجبه وحده أن تكون متوافقة مع القانون الأخلاقي الأعلى " [2].

إن القانون الأخلاقي هو ما يجب أن نعيه مباشرة حالما تقوم بوضع مشاريع القواعد الإرادة من حيث أنه يقودنا إلى مفهوم الحرية، فالإنسان يكون قوم ان علما لا يتبع غرائزه ودوافعه، بل قانون عقله، حتى إن الحرية ستتبع عن مطابقتها لهذا القانون، هذا عندما تقوم الحرية على الاستقلال الذاتي للعقل ولذا فان القانون الأخلاقي لا يعبر عن شيء سوى الاستقلال الذاتي للعقل العملي، أي الحرية وإذا وجب أن يسري مفعول القانون بأن العقل يأمر مباشرة، فانه يحتاج إلى يقين الحرية باعتبارها شرطا لا مكان تحقيق هذا القانون.[3]

أخذت الحرية في فلسفة كانط مفهوما شاملا عندما أصبحت شرطا ضروريا للقانون الأخلاقي وهذا الأخير هو كذلك شرطا لكي يصبح على وعي بالحرية فهذه العلاقة الشرطية تبين لنا أن القيمة الأخلاقية في حاجة إلى الحرية باعتبارها سببا لوجودها فينا وأساس القيمة الاخلاقية للفعل أن يكون القانون الأخلاقي هو المحدد للإرادة الإنسانية، إرادة كل موجود عاقل لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير القانون الأخلاقي لأن القانون الأخلاقي صورة السببية العقلية، وشكل من أشكال الحرية[4].

---

[1] زكريا إبراهيم ، كانط أو الفلسفة النقدية ، مرجع سابق، ص 159 .

[2] ايمانويل كانط ، نقد العقل العملي ، مصدر سابق، ص.87

[3] جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية ،ت أسامة الحاج ،ط 1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت ،1997، ص 52

[4] فريال حسن خليفة، الدين السلام عند كانط ، مرجع سابق، ص 68.

وبالتالي إن القيمة الأخلاقية قيمة ترتبط بالحرية وقائمة عليه من وجهة نظر كانط ولا يمكن تصور لوجودها من دونها فالقيمة في حاجة إلى الحرية، لأنها تسقطها خارج الموقف فلا تخترق الواقعة ويكون لها قدر لدى لشخص لأنه لا يكون مكرها عليها في هذه الحالة .[1] هذا يعني أن القيم الأخلاقية تحتاج إلى حرية كاملة تعمل على الخروج بها من الإلزام والإكراه لترقى بها إلى نوع من أنواع التقدير والاحترام، وهذا ما نراه في فكرة الواجب الأخلاقي رغم أنه يتميز بنوع من الإلزام وهذا لا يعني فقدان الحرية لأن الواجب مستمد من الإرادة وهذه الأخيرة حرة في ذاتها تعمل وفق قانون ذاتي فهي صاحبة التشريع لنفسها ولا يشاركها في ذلك سواها ولا قدرة لها على هذا التشريع الذاتي مالم تكن تتمتع بتمام الحرية ، فالحرية فكرة مركزية في فلسفة الأخلاق الكانطية.

ب- نحو الدين الأخلاقي عند كانط:

يقدم كانط الدين الأخلاقي المؤسس على أخلاق العقل على انه الدين الواحد الحق، دين كافة الشعوب في الأرض وبوصفه الوسيلة المثلى التي يمكن خلالها تفادي كافة الويلات التي يتعرض لها السلام العالمي. اذن فما طبيعة هذا الدين الأخلاقي؟

1-تعريف الدين الأخلاقي:

يعتبر كانط الدين الأخلاقي بأنه دين فطرة لأنه يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، لذلك جعل من الأخلاق افتراضا مسبقا واعتبرها الأساس لوجوده، كما عده المصدر الذي يقود للإلزام الخلقي الحق الذي تقتضيه الحرية الإنسانية بطبيعة الحال، فهو يؤسس على العقل المجرد وحده في استعماله العقلي لاحتوائه قوانين قبلية مطلقة لا تستند إلى الواقع التجريبي أو أية وقائع تاريخية، وهو دين الطبيعة البشرية الذي يليق بكافة الكائنات العاقلة لا يخص فئة معينة، وقد أطلق أعطى كانط عدة مسميات له منها : الدين الأخلاقي، دين الفطرة، دين العقل النقي".[2] وجدير بالذكر أن كانط يقول أنه من الممكن للشخص الواحد أن

[1] الربيع ميمون ، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص 127.

[2] توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، 1959مصر، ص 56.

يحمل دينين دين عقلي والآخر طقوسي شعائري تاريخي، فأحدهما يحيكه أما الآخر يفكر به فحسب كانط يتضح لدينا أن طبيعة هذا الدين تختلف عن الأديان التاريخية؛ معنى هذا أن الأديان التاريخية يقوم تأسيسها على الوحي في المقام الأول لأنه يمكن القول هنا أنّ كل دين يفترض الوحي مسبقا ليس دينا أخلاقيا.

أما الدين الأخلاقي فهو إيمان ينبع من داخل الإنسان ليقوم على الاستعداد الأخلاقي للفرد فصدقه لا يعتمد على المعجزات والأسرار كما أنه لا يحتاج إلى مثل هذه الطقوس والشعائر والعبادات الشكلية بل سعيه الوحيد أنه يقوم على استعداد القلب ليصل الإنسان لأهدافه ويحقق واجباته الكاملة نحو البشر باعتبارها أوامر إلهية، لأنه قادر على دعم ذاته على أسس عقلية . [1]. أي أن هذا النوع من الأديان هو الذي يقوم على أسس عقلية لأنه مؤسس منه والذي يقوم على الأخلاق التي بدورها تقوم مع العقل.

وبالتالي، إن للدين الأخلاقي ضرورة عند كانط، بل إنه اعتبره دين فطرة الذي يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، ولهذا كانت الأخلاق مجرد افتراض مسبق لوجوده، وهو دين مختلف تماما عن الأديان التاريخية بصفة عامة، فهو يقيم نفسه على الأخلاق، فليس الدين العقلي المحض دينا يوضع قبل الأخلاق و يعينها ، بل هو دين مؤسس على العقل لأنه يقوم على الأخلاق التي تقوم بدورها على العقل[2] هذا يعني أن العقل الذي أقر كانط باستخدامه في مسألة الدين أي العقل العملي الذي تقوم عليه الأخلاق ليصبح الدين كذلك مؤسس على هذا العقل لهذا فهو يختلف على النوع الآخر من الدين الذي يقوم على عناصر خارجية تتمثل في الوحي والوقائع التاريخية.

ولنقل أيضا تسلك مسلكا حليما وعمليا جدا حين تبرز بقدر الإمكان العنصر الأخلاقي في إن الأخلاق في جوهرها، بإقرار كانط نفسه هي خضوع الفرد الكلي والاعتقاد من الطاعة فيها لأنه يرى أنها موجودة قبل الدين لدى الإنسان بحكم صدقها ويقينها وباعتبارها طاعة

[1] أحمد أمين، الأخلاق، ، مرجع سابق، ص82

[2] غيضان سيد علي، الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي(دراسة في فلسفة الدين عند كانط)، مؤسسة دراسات وأبحاث ، الرباط، المملكة المغربية، ، ص20 .

الأديان فهاهنا يوجد بالنسبة إلى العقل نفسه الضمان لسلطانه[1]، بالإضافة إلى ذلك للكلي هي الحرية والقوة العليا، وإذن فالأخلاق منذ نقطة بدايتها تحتوي على عنصر ديني[2]، هذا يعني أن كانط من خلال نظريته في الأخلاق تبين له وجود العنصر الديني وحرية في نفس الوقت.

يمكن القول أن الحرية بحكم إنها شرط ضروري للقانون الأخلاقي فلا بد أن تكون كذلك في العنصر الديني المستمد من الأخلاق، إذن إن أصل حاجة البشر إلى الدين لا يكمن في أي نوع من العبودية بل في قدرتهم الرائعة على الحرية، وبالتحديد حرية المصير، حرية اقتراح غاية نهائية لوجودهم على الأرض تليق بعقولهم، أي قدرتهم على إعطاء قيمة أو معني لسيرتهم الخاصة في تدبير أنفسهم ومن ثمة فالحاجة إلى الدين لا تأتي إلى الأخلاق من الخارج بل هي فكرة تنبع من الأخلاق.[3]

وما نشير إليه من خلال هذه العلاقة بين الأخلاق والدين أن كانط قد أشاد بالعمق الأخلاقي للدين لأنه بدون الأخلاق لا غناء في الدين أي هكذا آل التفكير في الأخلاق الخالصة إلى اعتراف بوجود مبدأ فاعل هو الله [4]هذا يعني أن كانط حين أقام هذه العلاقة بينهما فهي من أجل تبيان علاقة الإنسان المتخلق بالله فيصبح بضرورة قصوى إنسان متدين وذلك من خلال معرفة الله على حق بفعل معرفتنا لواجباتنا على أنها أوامر إلهية وبالتالي ليس ثمة حاجة إلى نموذج أو مثال في الأخلاق والدين لأن كل ما هو ضروري وقبلي لا يحتاج لمثال، لأننا نفهم ضرورته قبليا مثل قضايا العلوم الرياضية فهي ليست بحاجة إلى أمثلة لأن المثال في هذه الحالة ليس جزءا من البرهان[5] هذا يعني أن العلاقة واضحة لا تحتاج إلى تحليلها أو البرهنة عليها بحكم إنها علاقة قبلية ضرورية.

---

[1] إميل بوترو ، فلسفة كانط ، تر عثمان أمين، دار الكتب، 1972، ص 382.

[2] مرجع نفسه ، ص383 .

[3] إيمانويل كانط الدين في حدود مجرد العقل، تر : فتحي المسكيني دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012،ص13.

[4] غيضان سيد علي ، الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي، مرجع سابق، ص.5

[5] فريال حسن خليفة ، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص.82

وخلاصة القول، تتجلى العلاقة بين الدين، والأخلاق عند كانط بمجرد النظر المسلمة 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 أولا وأخيرا وهكذا يشير كانط إلى تلك العلاقة المتينة بين الأخلاق والدين[1].

2-طبيعة الله في الدين الأخلاقي :

يعد تصور الله في الدين الأخلاقي مخالفا لما هو عليه في الأديان التاريخية، فإذا كان الله في الأديان التاريخية تصورا سابقا لكل شيء، يأتي الإيمان به أولا، ثم يحدد لنا عبر الشرائع والتعاليم السماوية بعد ذلك التعاليم والواجبات الأخلاقية، فإن الله في الدين الأخلاقي يأتي لاحقا على الأخلاق، فقد وجد كانط أن قوانين الواجب الصادرة عن العقل تتطلب دعائم أساسية تقوم عليها.

فرأى أنها تستلزم القول بحرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله، فالحرية أساس التكليف إذ لا يسأل عن أفعاله من أفتقد حرية اختيارها، وإذا كان أداء الواجب يسوغ إسعاد صاحبه فإن الحياة الدنيا أقصر من أن تتسع التحقيق السعادة الكاملة، ومن هنا لا بد من التسليم بخلود النفس أي بوجود حياة أخروية تتحقق فيها السعادة الكاملة، والعدالة تقتضي أن توزع السعادة بمقدار حظهم من أداء الواجب، وضمان هذا إنما يكون بوجود الله، ومن ثم فالله في الدين الأخلاقي هو أمر تقال للأخلاق وليس سابقا لها. [2]

يتضح إذا أن كانط يرى أن الإيمان بالوجود الإلهي باعتباره الخير الأسمى للعالم وباعتباره الغاية النهائية للإنسان إنما هو حاجة أخلاقية، فالإيمان بالله لا يأتي من خارج الإنسان، بل هو فكرة تنبع من الأخلاق، ومن ثم فالإنسان لا يكتسب الفضيلة والخلق من التدين بل إنه لا يصبح متدينا إلا لأنه على خلق ويريد بحرية أن يعطي غاية نهائية لهذه الحرية، إن حاجة الإنسان إلى احترام أعظم من كل أنواع الاحترام الأقرب هو الذي يجعله

[1] غيضان سيد علي، الدين الاخلاقي في مقابل الدين التاريخي، مرجع سابق، ص.5

[2] فريال حسن خليفة ، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص.98

يفكر من نفسه في جعل شيء ما موضوعا للعبادة، فالعبادة ليست إلا نوعا من الاحترام لأجل وأروع غاية نهائية ممكنة لوجودنا على الأرض ويسوع كانط هذا التصور الطبيعة الله لأنه يرى في تصور الله في الأديان التاريخية ، ما يناقض الأخلاقية ويجافيها على طول الخط لأن البشر يصورون كل أنواع الصفات المرعبة والمخيفة كجانب من تصورهم الله، وبالطبع مثل هذا التصور يمكن أن يربي الخوف فينا ويحركنا لتتبع القوانين الأخلاقية عن إجبار أو خوف من العقاب، فإن الأخلاق الطبيعية تتشكل بشكل مستقل عن أي تصور الله [1].

3-مبدأ الخير والشر في الطبيعة الإنسانية:

تقوم فلسفة الدين عند كانط على تحليل مبدأ الخير والشر في الطبيعة الإنسانية وهذا من خلال كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" وذلك ببيان صلة الدين بالطبيعة الإنسانية حيث يبدأ بتأكيد هذا المعنى فيقول: "أما أن العالم شر، فتلك شكوى قديمة قدم التاريخ بل قدم الشعر نفسه وهو أقدم من التاريخ، بل قديمة قدم أقدم القصائد، أعني ديانة الكهنة ومع ذلك فإنهم جميعا يرون أن العالم بدأ بالخير، بدأ بالعصر الذهبي، بالحياة في الجنة أو بالحياة أسعد منها مع الكائنات السماوية بيدا أنه لم يلبثون أن يقضوا على هذه السعادة بوصفها حلما فيتحدثون عن السقوط في الشر"[2] ، هذا يعني أن الخير سبق الشر في الوجود والقدم بدليل أن الحياة بدأت في الجنة بحكم أنها خالية من كل شر ثم كان الشر من خلال وقوع الإنسان في الخطيئة لأن هنالك من يخالف هذا الطرح من خلال بعض المحدثون وقد نشروا فكرة أخرى مضادة مفادها أن العالم يتقدم في اتجاه عكسي أي من الشر إلى الأحسن دون توقف ويوجد في الطبيعة الإنسانية استعداد لهذا التقدم.

بالإضافة إلى هذا يعارض كانط كل الآراء التقليدية والدينية في تصور الشر وأن له بداية في الزمان فالشر الأخلاقي كمعلول يشير إلى العلة المرتبطة بما هو بموجب قانون العلية أي الحرية يكون الشر الأخلاقي معلولا حتما عن استعمال الإرادة، فإن كان فعل

[1] عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2،1985 ، ص133

[2] عبد الرحمان بدوي:فلسفة الدين والتربية عند كانط المؤسسة العربية لتوزيع والنشر، بيروت ،1985 ، ص 19.

الإرادة في توافق مع القانون الأخلاقي أي يكون القانون الأخلاقي هو القاعدة المحددة للإرادة يكون الفعل خيرا في ذاته وتكون قاعدته وفقا لهذا القانون هي من كل جانب خيرا وشرطا أسمى لكل خير، وعلى الضد من ذلك يكون الشر في تبني الإرادة قواعد مضادة في القانون.

وبالتالي فالشر الأخلاقي الذي يتحدث عنه كانط هو شر يعمل بفعل الإنسان في حد ذاته من خلال استخدام إرادته الخاصة فإذا كانت الأفعال إرادية تتناسب مع القانون الأخلاقي فهي خير وإذا كانت لا تتناسب معه فهي أفعال شريرة بالضرورة وهذا لقداسة القانون الأخلاقي لدى كانط إذن يرفض المعروفتين عن مصدر الشر، النظرية القائلة إن الإنسان شرير بطبعه وهذا سبب طرده من الجنة وهبوطه على الأرض (هوبز) ، والنظرية القائلة أن الإنسان خير بطبعه ويتقدم دائما نحو الأكمل (سينكا – (روسو) ويحاول كانط التوفيق بين النظريتين فالإنسان عنده خير وشرير معا أو خير من جانب وشرير من جانب آخر [1] إن النظريات الأخلاقية تختلف في تحديد كل مبدأ الخير. والشر فهناك من يرى أن الطبيعة الإنسانية طبيعة خيرة وهناك من هو على النقيض الإنسان شرير بالطبع أي أن مسالة الخير، والشر على كل حال تعود إلى الطبيعة الإنسانية لكن كانط خالف هذا وكان يود أن تكون له نظريته الخاصة من خلال التوفيق بينهما.

يبحث كانط من خلال الاستعدادين الأصيلين للخير والشر في الطبيعة الإنسانية ويبدأ بالأول أي الخير فيحدد استعدادات الإنسان من حيث الغاية في ثلاث: أولها استعداد من حيث هو كائن للحيوانية يمكن إدراجه إلى حب الذات المادي الآلي الذي لا ينطوي على عقل، ثانيا استعداده من حيث هو كائن حي وعاقل للإنسانية يندرج في حب الذات المادي حيث لا يعتبر الإنسان نفسه سعيدا أو شقيا إلا بالمقارنة مع غيره من الناس أما ثالثا استعداده من حيث هو كائن عاقل ومسؤول وهو الاستعداد للشعور باحترام القانون الأخلاقي من حيث هو دافع كافي للحرية [2].

[1] غيضان سيد علي، الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي ، مرجع سابق، ص 23.

[2] عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كنت ، مرجع سابق، ص 21.

إذن يكمن الخير في هذه الاستعدادات فالإنسان هنا كائن حي عاقل يحب نفسه وبالإضافة إلى هذا استعداده لاحترام القانون الأخلاقي وهذا ما يؤدي به إلى إنسان حر في أفعاله لتحديد مبدأ الخير في النفس الإنسانية وهذا كان الاستعداد الخير وفي المقابل قد يحدد كانط لأنه عدم إتفاق الإرادة الحرة مع القاعدة الخلقية، وذلك لتدخل بعض الميول الطبيعية التي تشير إلى وجود مثل هذا الشر، وجعل البواعث أقوي من القاعدة أو المشاركة فيها فإذا واجهت القاعدة الإرادة الحرة حصل الإنسان على النعيم، أما الفساد الطبيعي فانه لا يتعدى سوء النية أو الخطأ المتعمد ولذلك كانت الأخلاق عند كانط هي صفاء السريرة[1].

هذا يعني أن الإرادة الحرة بالنسبة لكانط هي أساس يعتمد عليه في مثل هذه المسائل باعتبارها ترجع إلى الإنسان نفسه بالإضافة إلى بعض الميول التي تقوى على القاعدة الخلقية تجعل الإنسان يخالفها في أفعالها فتصبح أفعال شريرة وإذا كان هناك توافق حدث العكس تماما إذن كل من المبدأين يتوقف على الحرية وحسب مقولة كانط: "كل الشر في العالم ينبع من الحرية فالحيوانات ليست حرة ، ولذلك فهي تعيش وفقا لقواعد، والكائنات الحرة فقط تستطيع أن تتصرف لو حصرت حريتها في إطار القواعد أما حينما تستخدم الحرية وفقا لميولها ورغباتها فإنها حينئذ تخالف القواعد وترتكب الشرور، والآثام"[2] هذا يعني أن الشر لا يمكن رده بشكل صريح إلى الطبيعة أو الميول لأنه حتى ولو كان هذا كذلك فهذا الميل يتمثل في تلك الإرادة الحرة أي ممارسة الحرية طبقا لقاعدة سيئة، لهذا لأن الأشياء الصادرة عن الطبيعة الإنسانية هي سابقة عن ممارسة الحرية .

بالإضافة إلى ذلك يعارض كانط فهم مسلمة الشر الفطري في أن الشر موجود مستمر بقوة معادلة لقانون الواجب، كما يعارض البحث عن أصل الشر في الطبيعة الحسية للإنسان لأن ذلك معناه استعداد كل الدوافع المنبثقة عن الحرية، وذلك يحيل الإنسان إلى مجرد

[1] غيضان سيد علي ، الدين الاخلاقي في مقابل الدين التاريخي ،مرجع سابق، ص.23

[2] المرجع نفسه ، ص 24.

موجود حيواني كما يعارض الحديث عن مصدر الشر بوصفه منحدرا إلينا بالوراثة عن آباءنا الاوائل أو أن له بداية زمانية في الخطيئة كما تقول الكتب المقدسة[1].

من خلال معارضة كانط لهذه الآراء المبينة لمصدر الشر حيث يرى أن مصدره الحقيقي هو ذلك العقل الحر دون أي استعداد من الدوافع الحسية فهذا من بعض الآراء التي يرفضها كانط إلى جانب القول بأن مصدر الشر هو ذلك الموروث الأول أي أنه موروث تاريخي قديم. لا يمكن أن نعتبر الشر الأخلاقي عنصر موجود مسبقا في طبيعة الإنسان بل يمكن أن تعتبره أنه تصرف تتعارض فيه القواعد والقانون الأخلاقي لأن الشر بالفطرة هو ما ننسبه نحن إلينا فبما أن الشر الأخلاقي ليس بسبب لانهائية المشرع الأسمى الذي تعرضت سلطته إلى الإساءة بل من جهة ما هو شر في صلب النية[2].

وبالتالي نستطيع أن نقول عن كل من الخير والشر سمات تميز الإنسان عن غيره من الموجودات "أي إنها سمة فطرية فيه وليس معنى هذا أن الطبيعة الإنسانية تتحمل اللوم على الشر لأن الأساس النهائي لاختيار قواعدنا يقع في الاختيار الحر لتبني قاعدة أو نقيضها إذا فإن الاستعداد للخير أو الشر كأساس طبيعي فطري ليس مكتسب في الزمان وأننا غير قادرين على أن نستدل هذا الاستعداد أو بالأحرى أساسه النهائي من أي فعل أصلي للإرادة في الزمان لذلك نسميه صفة لإرادته التي ينتهي إليها"[3].

وعليه فإن هذه الإرادة المحددة لكليهما عن طريق قواعد القانون الأخلاقي وذلك من خلال استطاعتهما على الانحراف عليها أو الأخذ بها لأنها فيه تصبح خيرا قبليا وإذا انحرفت تصبح شرا قبليا وهذا الأخير في الميل إليه يمكن أن نميزه في ثلاث درجات "أولا: ضعف القلب الإنساني حين يتعلق الأمر الامتثال للقواعد المتخذة ثانيا : الميل إلى خلط الدوافع

[1] فريال حسن خليفة ،الدين والسلام عند كانط ، مرجع سابق، ص 94 .

[2] إيمانويل كانط ،الدين في حدود مجرد العقل ، مصدر سابق، ص 132.

[3] فريال حسن خليفة ، الدين والسلام عند كانط ، مرجع سابق، ص 95.

اللاأخلاقية بالدوافع الأخلاقية، ثالثا: الميل إلى اتخاذ قواعد سيئة أعني شرارة الطبيعة الإنسانية أو القلب الإنساني"[1].

إذن إن فشل قلب الإنسان في تحقيق القانون الأخلاقي هذا ما يجعله يخالفه فيتسبب في الخلط بين ما هو يحفزه على أمور أخلاقية وأمور لا أخلاقية فيصبح يسلك طريقا طبقا القواعد سيئة تجعل قلبه ينحرف عن القانون الأخلاقي.

بالإضافة إلى هذا يؤكد كانط أن الميل إلى الشر لا يمكن استئصاله، ولكن بالرغم من هذا يمكن التغلب عليه وقهره، لأن أفعال الإنسان حرة [2]وفي توضيح لفكرة أن الإنسان شرير بالطبع يقول كانط نقصد بالطبيعة الإنسانية الأساس الذاتي لممارسة الإنسان لحريته تحت سلطان القوانين الأخلاقية وهذا الأساس، أيا كانت صفته هو المقدم الضروري لكل فعل ظاهر للحواس، والطبيعة الإنسانية بهذا المعني ليست في مقابل الحرية بل تدل على خاصية إرادته الحرة [3]هذا يعني أن الطبيعة الإنسانية تنطوي على دوافع ذاتية للقيام بالفعل وبهذا يملك الإنسان إرادة حرة لممارسة الفعل سواء كان هذا الفعل الصادر عن الفرد شرا أو خيرا ومن هنا فالشر خيار ينزع إليه الإنسان بكامل إرداته الحرة فلا يمكن حسبه الحديث عن الخير والشر إلا إذا توفرت الإرادة الحرة في ممارسة الفعل.

إذا فالبعد الذي يفصل الخير، الذي يجب علينا ان نحققه لأنفسنا عن الشر الذي ننطلق منه هو بلا نهاية، ومن هذه الجهة فإنما يهم الفعل أي مطابقة السيرة الذاتية لقداسة القانون، لا يمكن البلوغ أليه في أي زمان ومع ذلك فان الهيئة الأخلاقية للإنسان يجب ان تتطابق معه بوصفه البذرة التي منها يجب أن ينمو كل خير[4] خير هذا يعني ن الفرق بين الخير. والشر في أنفسنا شاسع. ويجب علينا ترجمة الخير الذي بداخلنا إلى أفعال تتطابق مع الأخلاق الخيرة التي يفرضها علينا القانون الأخلاقي الذي هو منطلق لكل خير في أنفسنا

[1] عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانت ، مرجع سابق، ص 23.

[2] فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص.96

[3] عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط ، مرجع سابق، ص 27.

[4] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل ، مصدر سابق، ص.125

4-العبادات والمعجزات من منظور الدين الأخلاقي:

العبادات في الدين الأخلاقي تكمن في الالتزام بالقانون الأخلاقي للعقل العملي المحض ولا تكمن في ممارسة الطقوس، والحركات الشكلية، أو هي كل ما يخضع الأوامر، والنواهي الشرعية للمقاصد الأخلاقية، وهذا ما يفسر استبعاد كانط العقائد والقصص والأمثال غير المطابقة للقوانين الأخلاقية من النص الديني، أو تفسيرها.

تفسير آخر يلاءم هذه الأخيرة، إذا اضطرته الظروف للتسليم ببعضها لبناء إصلاحه الديني وبحسب كانط هناك رأي ذائع الانتشار فحواه أن الله يعرف مرادنا أفضل من أنفسنا، فلا حاجة بنا للصلاة 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 وتخترق إلى أقصى صميم روحنا وتقرأ أفكارنا، ولذلك تكون تعبيراتنا اللفظية في الصلاة بلا فائدة وعقيمة وغير ضرورية بالنسبة لميولنا واهتماماتنا، وبالتالي تصبح العبادات المختلفة من صلاة وصيام وحج وأدعية وغيرها عديمة الجدوى، كما يرى كانط أن عقائد الدين التاريخي هي عقائد دوجماطيقية فالعفو والمعجزات والأسرار، هذه العقائد بالنسبة للعقل النظري هي فوق طاقته وتتجاوز كل إمكانيات المعرفة الإنسانية ، والعقل يعي عدم قدرته على ذلك وأنه لا يستطيع إشباع مطلبه منها فيمتد بذاته إلى أفكار مفارقة تسد هذا النقص ، أما الدين الأخلاقي فهو يعني بتهذيب السلوك وحسن التصرف في الحياة، إذ نجده يأمر بالعمل ويلحق به المعرفة بعد فصلها عنه، فضلا عن حثه الإنسان على تكميل نفسه والرقي بها في مراتب الأخلاق، ولذلك فهو الدين الذي يجعلنا قادرين أن نفعل الواجب الأخلاقي، فهذا الدين لا يهتم بالمعرفة النظرية المعتني الألوهية، لذلك فإن اللاهوت المطلوب للدين الأخلاقي يجب أن يحتوي على شيء واحد هو افتراض شرط تحقيق الخير الأقصى أو شرط الكمال الأخلاق، أي افتراض الله القانون المقدس والحاكم الرحيم والقاضي وكل هذه الصفات الأخلاقية تشكل تصور الله المطلوب للدين الأخلاقي، حيث أن 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 نوعيا ولكن يمكننا أن نطيعه ونسلك وفقا للقاعدة التي نعمل بموجبها .[1]

إذن فالدين 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 كانطباعات زائفة، تصور الله حاكما دنيويا نسعى لإرضائه بالعبودية والمديح والتملق"[2].

ج- الدين التاريخي عند كانط

أ-طبيعة الإيمان التاريخي:

يرى كانط أن الدين نوعان دين أخلاقي الذي طالما دافع عنه وتبناه ودين تاريخي يرفضه وهو ذلك الدين التاريخي أو الإيمان التاريخي يفترض الوحي مسبقا وهو إيمان مؤسس على الوقائع التاريخية إيمان الخضوع والطاعة السلبية إيمان الوحي أو الأوامر الإلهية دليلا لتعامل مع الله وليس مع الإنسان فيتحول الدين إلى خدمات وعبادات وطقوس، وشعائر استرضاء الله.[3]

هذا يعني أن هذا الدين يتجسد في العبادات الإلهية وطقوس التي تخدم الذات نفسها وذلك للخلاص من خلال إقامة الصلوات والتعبد في الكنائس والمعابد للحصول على رضى الله فتصبح هناك علاقة وطيدة بين الله والإنسان تكون بمثابة أداة للنجاة وخلاص الشخص عندما يؤدي طقوسه، وعباداته لا غير هذا يرى كانط أن مثل هذا الإيمان التاريخي لا موجبا للنجاة ولهذا لا يمكن أن يعد ضروريا بل هو في ذاته ميت ومن الخرافة أن نقول أنه واجب وضروري لنجاتنا يخطئ ممثلون حين يعتبرون لوائحه وطقوسه أجزاء جوهرية للدين ذلك لأن مثل هذا الدين لا يحتوي على قيمة أخلاقية [4].

---

[1] عبد الرحمان بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975، ص147 .

[2] حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، لبنان (د.ت)، ص141

[3] المرجع نفسه.49

[4] عبد الرحمان بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، مرجع سابق، ص14

يرفض كانط هذا الدين لأنه دين طقوسي مصلحي أناني يقوم به الفرد الخلاص نفسه فقط إذ لا يشمل على أي قيمة من القيم الأخلاقية التي يعتمدها كانط في فلسفته بل هو دين يعتبره أصحابه أنه إيمان صحيح من خلال عباداتهم الإلهية التي تمثل جوهر الدين الحقيقي، إن الإيمان التاريخي هو إيمان التعامل مع الله، يرى الله كالحاكم الدنيوي نسترضيه ونستعطفه إيمان التزلف والتملق، إيمان تاريخي، إيمان في دوائر محددة من البشر، إيمان المؤسسات والمعتقدات الدوجماطقية إيمان يرتبط بقاؤه بالتقليد والنقل[1].

ومنه هذا الإيمان التاريخي هو إيمان يعمل على إرضاء الله دون النظر إلى وسيلة الإرضاء أخلاقية كانت أملا، حيث يعتبر أصحاب هذا الدين أن الله هو الحاكم الذي يأمر بهذا الدين وهو الذي ينفذ وتكون الأوامر الإلهية من خلال ما هو موحى به سابقا أي ما كانت عليه الأديان السابقة من معتقدات وطقوس بالإضافة إلى هذا إن كل إيمان يفترض الوحي مسبقا ليس إيمانا عقليا لأنه مؤسس على قانون العقل المجرد وحده ، بل هو إيمان مأمور به ومصدر الأمر ليس داخليا في العقل بل صادر عن الوحي الخارجي، لذلك هو إيمان يعلم وكل أشكال الإيمان اليهودي والمحمدي واللوثري والكاثوليكي هي أشكال من الإيمان التاريخي المؤسسة على الوحي كوقائع تاريخية[2] ، وبالتالي كانط لا يخص الدين المسيحي فقط بوصفه دين تاريخي بل يتحدث على كل الأديان الوضعية السماوية فيصفها بأنها أديان تاريخية وتعتمد على ما يعرف بالوحي بوصفه واقعه تاريخية لهذا برى كانط أن في كل أشكال الدين التاريخي 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 مسبقا ويعتمد انتشاره وذيوعه على ثبوت صدقه ومن ثم يكون منهجه المشروع قائما على التقليد والنقل [3].

ب- مبررات نشأة الإيمان التاريخي:

[1] فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص 49.

[2] المرجع نفسه، ص.43

[3] غيضان سيد علي، الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي، مرجع سابق، ص.1

إن الوحي يعتبر واقعه موجودة في تاريخ البشرية باستمرار ، فكان يتداول عن طريق الوحي، والتقليد، والنقل من أجل المحافظة على بقاءه للأجيال اللاحقة، وانتشاره ومن هنا فالوحي كأنواع يمكن تعدادها، اليهودية، المسيحية، الإسلام، مثلا فالتوراة الذي أنزل على موسى عليه السلام والإنجيل على عيسى عليه سلام والقرآن على محمد صلى الله عليه وسلم لهذا كان الالتزام بالوحي واقعة دينية تاريخية منذ القدم إلا أن الالتزام في الإيمان التاريخي هو الالتزام بالخدمات والامتثال والطاعة السلبية لأوامر الوحي ولا يدخل رؤوس أهل الإيمان التاريخي أنهم عندما يحققون أوامر الله ذلك هو الطريق الأخلاقي ولكنهم يجعلون الله كالحاكم الدنيوي يطلب الخدمة والامتثال والطاعة ويحولون الدين إلى دين تعامل مع الله وليس مع الإنسان فينشأ مفهوم الدين كعبادة إلهية . [1]

هذا يعني أنه أصبح دين العبادة والخضوع فقط دون الاهتمام للأعمال السلوكية الخيرة التي تحقق التألف بين الناس فأصبح الدين التاريخي ذلك الدين الذي اعتمد الطقوس والعقائد الشكلية التي حلت محل الحياة الخيرة وبدل أن يرتبط الناس بعضهم ببعض برباط الدين انقسموا ألف مذهب، وأخذوا يلقون في النفوس ضروبا من الورع الكاذب وحسبوا أن الإنسان لا يسترضي الله رب السماء إلى بهذا الرياء كأن الله حاكم من حكام الأرض.[2]

إذن الدين التاريخي هو الدين الوضعي الذي يحتوي الأديان السماوية بأنواعها فكل دين له معتقداته وطقوسه الخاصة.

في إطار الموضوع مبررات نشأة الدين التاريخي يضيف كانط إن هذا الإيمان التاريخي يكمن وراء تمزق وحدة البشرية من خلال أشكال الإيمان متعارضة ومتصارعة ترى الواحدة منها الأخرى ليست على حق ومن هنا ينشأ الصراع الذي يمزق وحدة البشرية ويضرب بقوة جذور السلام والأمن العالمي، وذلك بسب أن معظم الخلافات أو الحروب التي نشبت سببها الرئيسي هو إثبات كل دين أو عقيدة، لنفسها جاهدة في توسيع دائرتها الخاصة واجتذاب التباع لها وهذا ما يزيد في الخلاف بين الأديان أو بالأحرى العقائد على حد قول كانط لأنه

[1] فريال حسن، خليفة الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص4 9.

[2] زكي نجيب محمود :قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، 1936 ، ص .305

يرى أن كل من اليهودية والمسيحية والإسلام عقائد وليست أديان لأن الدين هو الدين الأخلاقي وحده، وبالتالي لو بحثنا في مبررات علم اللاهوت التاريخي في أشكاله العقائدية المختلفة لوجدتها شيء واحد بعينه، فما قام هذا العلم إلا لإرساء أصول كل عقيدة حماية لها ودفاعا عنها في مواجهة عدو مهاجم أو مخالف

أو مشكك ناقد ولهذا كانت نشأة علم اللاهوت من أجل الدفاع عن الدين ضد عدو مهاجم وإن كان هذا قد تم بالفعل كما يثبت التاريخ، فالإيمان التاريخي ليس إيمانا حرا ولكنه بالفعل خدمة يتعلمها البشر فهو إيمان تاريخي .[1]

وهذا يعني أن هذا الدين هو دين مقيد بالقوانين والتعاليم التي يتلقاها من طرف الفئة المتعلمة، إذن فالإيمان التاريخي هو إيمان يؤسس ذاته على الكتب المقدسة ويحتاج إلى حمايتها وأمنها إلى فئة متعلمة يمكنها الضبط والتحكم على نحو ما كان الأمر مع المتعلمين الأوائل للإيمان والذي ترتبط به بالتعليم والتقليد المستمر.[2]

ج- موقف كانط من الدين التاريخي :

إن عقائد الدين التاريخي لم تسلم من النقد عند كانط حيث باعتبارها معتقدات دوجماطيقية فالعفو والمعجزات والأسرار وسائر هذه العقائد بالنسبة للعقل النظري هي فوق طاقته والعقل يعي عدم قدرته على ذلك وأنه لا يستطيع إشباع مطلبه، و الاعتقاد في مثل هذه المسائل يسمى إيمانا دوجماطيقيا ولذلك ينتج هذه الاعتقادات التعصب والخرافة والوهم والخطأ لأن كل استخدام للعقل النظري في مجال الدين يتوقف ولا نستطيع أن نجده وسيلة لمعرفة هذه المسائل المفارقة بشكل نظري[3] هذا يعني أن كانط يؤكد على أن عقائد الدين التاريخي هذه عقائد لا يمكن اعتمادها في المعرفة الإنسانية لأنها تقودنا حتما إلى التعصب والوهم على حدود قوله بالإضافة إلى أنه يرفضها في كل من استعمالاتها النظرية والعلمية وحتى لو افترضنا أن لهذه الأفكار أو العقائد استعمالا عمليا فإننا ننتهي إلى تناقض استخدام فكرة

[1] فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص.44

[2] المرجع نفسه، ص 51.

[3] غيضان سيد علي ، الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي ، مرجع سابق، ص 20.

العفو مثلا يفترض افتراضا مسبقا قاعدة خاصة بالخير وبالتالي فان العفو كخير أقصى لا يكون فعلنا الخاص ولكنه موجود آخر هو الله إذن لا نستطيع أن تأخذ هذه العقائد المفارقة لا من الاستخدام العلمي لأن تأسيس الدين الأخلاقي لا يقوم على العقائد بينما كل المعجزات تدل على الخطأ وتؤكد عدم الاعتقاد الأخلاقي»[1]

بالإضافة إلى هذا يرى كانط أن الحروب والصراعات التي تعيشها الشعوب فيما بينها سببها تلك العقائد لذلك يقول كانط (إن الحروب التي هزت العالم وأدمت جراحه بكل أشكالها لم يمكن لديها شيء سوى صراع العقائد ذلك هو الواقع الديني الذي تعيشه البشرية وهو ليس بحديث العهد، بل قديم قدم العقائد التاريخية وإن اختلفت أساليب الحرب لكن يبقى الهدف واحد هو تأكيد عقيدة الذات في مواجهة العقائد الأخرى».[2]

هذا يعني أن كل دين يعمل عن دفاع عن عقيدتها وحمايتها فتنشأ حروب وصراعات كما أن الإيمان تاريخي يواجه ضلالتين خطرتين هما التجديف أو الكفر والتحمس الديني الأمر الذي يهدد الحرية والسلام في العالم لذلك سعى كانط لتقديم دين آخر يحقق السلام العالم».[3]

المبحث الثالث: تجليات الحرية في الدين الأخلاقي

أ-القانون الأخلاقي شرط أساسي للحرية :

يعتبر مفهوم الحرية حجر الأساس في كل النسق المعماري للعقل العملي المجرد، بوصفها شرطا للقانون الأخلاقي لا بوصفها موضوعا للفهم. بينما فكرتا الخلود والله هما على العكس ليسا شرطين للقانون الأخلاقي، ولكن شرطان للموضوع الضروري للإرادة أي الخير الأقصى، وهو معطى قبلي للإرادة المحددة بالقانون الأخلاقي، أي الإرادة الأخلاقية. والإرادة الأخلاقية ليست إرادة خاضعة لمبادئ وقواعد ذاتية أو رغبة خاصة لأن المبادئ العملية التي تفترض موضوعا للرغبة بوصفه أساسا محددا للإرادة إنما هي مبادئ تجريبية لا يمكن اعتبارها قوانين عملية أخلاقية. لأن القانون العملي الذي يشكل أساس الإرادة وقاعدة محددة

[1] فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط ، مرجع سابق، ص .52

[2] المرجع نفسه، ص 57

[3] غيضان سيد علي ، الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي ، مرجع سابق، ص 20.

لها هو القانون الأخلاقي قانون كلي صادر عن العقل العملي المجرد وحده لا يعبر عن شئ إلا عن حرية إرادة العقل العملي المجرد إنه قانون الإرادة المجردة أو الإرادة الحرة.

الإرادة هي نوع من العلية تتصف به الكائنات العاقلة، والحرية هي الخاصية التي تتميز بها العلية وتجعلها قادرة على الفعل. ولذلك في علاقة الإرادة الحرة بأفعالها تكون الإرادة هي العلة ويكون للعلية أساس محدد في العقل وتصور العلية ينطوي على تصور القوانين، فإذا كانت الحرية هي خاصة تتصف بها الإرادة إلا أنها ليست خاصية تتصف بها الإرادة وفقا لقوانين الطبيعة. ولكن الإرادة لا توصف بأنها مجردة عن القوانين، إنها تسير في أفعالها وفقا لقوانين ثابتة لا تتحول هي قوانين من نوع خاص بدونها تكون الإرادة الحرة أمرا محالا. وليست حرية الإرادة سوى الاستقلال الذاتي أي الخاصية التي تتميز بها فتجعل منها قانونا لنفسها، فالإرادة في جميع أفعالها هي القانون الذي تصنعه لنفسها. ذلك القانون الذي يقول إن علينا ألا نفعل فعلا حتى يكون مطابقا للمسلمة التي يمكنها أيضا أن تتخذ من نفسها موضوعا يعد قانونا كليا شاملا. وهذه هي صفة الأمر الأخلاقي المطلق مبدأ الأخلاقية وقانونها، وبالتالي فالإرادة الحرة الخاضعة لقوانين أخلاقية هي شئ واحد بالذات .[1]

فالإرادة الحرة خاصة تتميز بها جميع الكائنات العاقلة، والإنسان لا يستطيع

أن يفعل فعلا إلا تحت تأثير فكرة الحرية. لأننا نتصور ذلك الكائن عقلا عمليا أي

عقلا يملك العلية بالقياس إلى موضوعاته. ولكنه عقل لا يتلقى توجيهات أحكامه من الخارج، فإرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون ذاتية إلا بالقياس إلى فكرة

الحرية. وهذه الإرادة الحرة من وجهة النظر العملية تتصف بها جميع الكائنات العاقلة.

وفعل احترام القانون الخلقي يمثل جانبا من جوانب الاستعداد الأصلي للخير في الطبيعة الإنسانية، ذلك الجانب هو ما يسميه كانط استعداد الشخصية وهو القدرة على احترام القانون الأخلاقي كما هو في ذاته. هذه القدرة هي شعور أخلاقي في داخلنا ذلك الشعور هو قوة

[1] أمانويل كانط ،تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه الدكتور عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر ، 1965 ، ص ص 103، 104.

دافعة للإرادة باعتبارها إرادة حرة ، وسمة الإرادة الحرة هي سمة الخير، والخير مكتسب واكتسابه يتطلب إمكانية القدرة على احترام القانون الأخلاقي، وأن تكون هذه الإمكانية في طبيعة استعداد الشخصية والشخصية ذاتها هي فكرة الإنسانية معقولة تماما، والاستعداد هو الأساس الذاتي هو تبني أو اختيار مبدأ أو قاعدة باحترام وقوة دافعة، فيبدو مكتسبا يناصره الاستعداد ويعززه.[1] فالقانون الأخلاقي موضوع للاحترام الأعظم. والاحترام هو شعور إيجابي لا يكون مصدره تجريبيا، بل هو شعور معروف قبليا، لذلك فإن احترام القانون الأخلاقي هو شعور ناتج عن سبب عقلي إنه هو الشعور الوحيد الذي يمكن أن نعرفه بشكل تام قبلي، ويمكن إدراك ضرورته ولكن إذا كان كل شعور هو حسي ودوافع الاستعداد الأخلاقي يجب أن تكون حرة من كل ما هو شرط حسي. هنا يقول كانط الشعور الحسي وهو الأساس لكل ميولنا هو شرط الشعور الشخصي الذي تسميه احتراما، ولكن السبب أو العلة التي تحدد هذا الشعور الشخصي تقع في العقل العملي المجرد لأنه هو أساسه أو مصدره، وهذا الشعور الشخصي الذي نسميه احترام القانون ليس دافعا للأخلاقية إنه الأخلاقية ذاتها [2]يعتبر بشكل ذاتي دافعا من حيث أن العقل العملي المجرد يرفض كل ادعاءات حب الذات ويعطي سلطة السيادة المطلقة للقانون... فاحترام القانون الأخلاقي كشعور أخلاقي ناتج بموجب العقل هو لا يستخدم في تقدير الفعل ولا كأساس القانون الأخلاقي، ولكنه دافع يجعل القانون الأخلاقي ذاته قاعدته.

ب- صراع الارادات ومملكة الحرية :

لقد أكد كانط أن الشر لا يعد خبثا في الإنسان وإلا أصبح كل إنسان خبيثا "لا يوجد انسان ، وحتى الأكثر سوءا مهما كانت مسلماته لا يغتصب القانون الاخلاقي بطريقة متمردة برفضه للطاعة بل أن هذا القانون يفرض نفسه عليه بطريقة قصرية بفضل استعداده

[1] ايمانويل كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر سابق سابق ، ص 22.

[2] المرجع نفسه ، ص 23.

الأخلاقي "[1] ، ولا يمكن أن يكون الإنسان كائنا مقدسا وله استعداد دائم للخير كما أن وجود الشر غير متعلق بالطبيعة فوجودهما –الخير والشر– يعني أنهما موجودان بالقوة في حالة كمون واستعمال الحرية هو الذي يخرجهما من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، و بهذا فالحرية أساس كل مصدر لما هو خير، وشر، لذا فالبحث في أصلها هو بحث أنتروبولوجي لا يستثنى منه كائن بشري " فحين نقول أن الإنسان هو بالطبيعة خير، أو بالطبيعة شرير ، فإن ذلك لا يعني على الأكثر سوى أنه ينطوي على أساس أول هو غير مكشوف لنا للقبول بمسلمات سيئة (مناقضة للقانون) وذلك على نحو بحيث يعبر بذلك في الوقت نفسه عن الطابع المميز لجنسه[2] فإذا كانت المشيئة هي التي تصنع مسلمات القواعد الخيرة والشريرة فهل هذا يعني إمكانية الاختيار و استعمال المسلمات الحسنة في ظل وجود الميل الجذري للشر باعتباره ممارسة للحرية وفقا لقاعدة سيئة ؟

إذا كان الشر ناجم عن فساد القلب بصورة أصيلة فهو يفسد كل القواعد الأخلاقية ، ومع هذا فهو لا يتنافى مع وجود إرادة خيرة ، فهو ينشأ من ضعف في الطبيعة الإنسانية غير أن مفهوم الطبيعة هنا لا يعني تجاوز الحرية بل المقصود بالطبيعة هنا الطريقة التي بها نستعمل حريتنا – أي – الأساس الذاتي لاستعمال الحرية وفقا لسلطان القوانين الأخلاقية وبهذا " فشر الناس لا يتخلى عن القانون الأخلاقي عاصيا بل القانون الأخلاقي يفرض نفسه عليه على نحو لا يقاوم بفضل الاستعداد الأخلاقي ، وإذا لم يوجد دافع آخر يعمل في اتجاه مضاد ، فإنه يطيعه ، ويصبح بذلك خيرا من الناحية الأخلاقية ، لكنه إذا وجد في هذه الدوافع الأخرى باعثا كافيا بنفسه لتحديد الإرادة الحرة فإنه لا يلزم بالقانون الأخلاقي مع أن هذا القانون موجود في نفسه) ويصير بذلك شريرا من الناحية الأخلاقية "[3]

[1] نقلا عن، عبد الله مصطفى،دلالة الحرية والضرورة عند ايمانويل كانط من خلال مشروعه النقدي، أطروحة دكتورا(منشورة) كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، ص 171.

[2] ايمانويل كانط ، نقد العقل العملي ، مصدر سابق، ، ص 288

[3] عبد الله مصطفى، دلالة الحرية والضرورة عند ايمانويل كانط من خلال مشروعه النقدي، مرجع سابق، ص 172.

ويؤكد كانط على ضرورة حل الصراع من خلال استعادة الاستعداد الأصلي للخير ، ولا يتأتى هذا إلا إذا قبل في مسلمة فعله بهذا الخير ، وحتى لو افترضنا أن التحسن يفترض بالضرورة مساعدة قوة فوق طبيعية فلا بد للإنسان أن يكون أهلا لهذه المساعدة بأن يقبل بها ، ومن خلالها يتم الاعتراف به بوصفه إنسانا خيرا. وينطلق من القاعدة التالية " يجب عليك إذن أنت تستطيع " ، فإذا كان الضمير يذكرنا دائما أنه علينا أن نصبح أفضل فعلينا أن نمتثل لأمره " فإن الأمر القائل نحن يجب أن نصبح أفضل ، هو مع ذلك يرن في أنفسنا دون أن يفقد من شدته شيئا فإنه ينبغي عندئذ أن نفترض أن بذرة خير بقيت في صفائها التام لا يمكن إفسادها " .. و حتى الإنسان الفاسد في أساس مسلماته بإمكانه أن يكون إنسانا صالحا إذا قام بهذه الثورة ، غير أنها ليست ثورة في تحسين الأخلاق بل هي ثورة جذرية في طريقة التفكير من خلال قلب سلم القيم أي بقلب الأساس الأسمى لمسلماته[1] التي كان بموجبها شريرا حيث يجد نفسه في ثوب جديد من الرفعة ، بحيث يصبح ذاتا قابلة للخير ويحول الاستعداد للخير الموجود بالقوة إلى وجود فعلي مستمر في التقدم نحو الأفضل هنا فقط يكون " بالنسبة إلى الله بمثابة أن يكون بالفعل إنسانا خيرا (راضيا عنه ، وهذا التقدم نحو الخير وبلوغ الفضيلة ليس سوى أن يقوم الفرد بواجبه ، بل أن يرسم لنفسه دائما نموذجا للأفعال الفاضلة ، وهذا الإعجاب هو الذي يسمو بالنفس إلى أعلى المراتب وهذا هو الاستعداد الخلقي الذي يرفعنا عن مملكة الحاجات وكأنها غير موجودة ، وينبغي للحرية التي تسير هذا الاستعداد "[2]

أن تفعل في الوجدان إلى حد الحماسة ، وتمنحه من القوة ما به يحتمل التضحيات التي يمكن أن يفرضها عليه احترام واجبه ، أن يجعل هذا الشعور بجلالة مصيره الخلقي يقضا غالبا هو أمر ينبغي أن نمجده بوصفه وسيلة لإيقاظ النوايا الأخلاقية على نحو باهر ، وذلك أنه يفعل فعله ضد الاستعداد الفطري لانحراف الدوافع في مسلمات مشيئتنا حتى تتم في

[1] إيمانويل كانط ، الدين في مجرد حدود العقل ، مصدر سابق، ص 100.

[2] المصدر نفسه ، ص 106.

كنف الاحترام غير المشروط للقانون من حيث هو الشرط الأسمى لكل المسلمات التي ينبغي الأخذ بها "[1]

[1] إيمانويل كانط ، الدين في مجرد حدود العقل ، مصدر سابق، ص 265.

الفصل الثالث

دراسة نقدية لكانط

المبحث الأول: نقد مفهوم الدين الأخلاقي عند كانط

المبحث الثاني: النقد الهيجلي والنيتشوي لفلسفة كانط

المبحث الأول: نقد مفهوم الدين الأخلاقي عند كانط

على الرغم من نبل الغاية التي سعى إليها كانط في وضعه للدين الأخلاقي إلى أنه وقع في أخطاء ما كان لمثله أن يقع فيها، وذلك أن كانط اكتفى بالعقل وحده في وضع تعاليم دينه الأخلاقي ومن دون النظر لأوامر السماء، ومن دون خوف من عقاب الله لن يكون فعالا في الحياة البشرية التي يحكمها مبدأ التواب والعقاب في المقام الأول ، الأمر الذي يؤدي أن رؤية كانط لما أسماه الدين الأخلاقي لا تعدو كونها رؤية.

عالم الدين مثالي متخيل في عالم طوباوي أو "مدينة فاضلة" لا أكثر[1]، ولا أقل كما نجد أن كانط نسب الحروب، والصراعات، والتعصب إلى الأديان التاريخية وجعله جزءا من طبيعتها وهذا غير صحيح فالأديان بريئة حتى تلك التهم براءة الذئب من دم ابن يعقوب فكافة الأديان توصي بعدم قتل الإنسان فلا تقتل وصية تجدها في معظم الأديان السماوية والوضعية على السواء فالخطأ الذي وقع فيه كانط هو أنه نظر إلى الأديان التاريخية بوصفها إيديولوجية ، فالدين في حد ذاته يدعو إلى الحب، والتسامح، والعفو والترابط والتكافل وهذا واضح جدا في المسيحية التي كان يدين بها كانط، والتي كانت غالبا ما تمثل الأديان التاريخية عنده، والتي ترى أن الله محبة وترفع شعار التسامح المتمثل في أن "من ضربك على خدك فأعرض للآخر أيضا ومن أخذ رداءك فلا تمنعه ثوبك أيضا" إذا يمكن الصراع، والنزاع في استخدام الدين على أنه اديولوجية أي باستخدام الدين لتسويغ المصالح الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، ومن السعي وراء هذه المصالح.

يظهر الدين في الخلفية وكأنه السبب في الصراع في حين أن السبب الحقيقي يكمن في أطماع الناس، وبحثهم عن المصالح فمثل الحروب الصليبية على بلاد الشرق كانت للأطماع الاقتصادية هي سببها الحقيقي في حين رفعت الصليب شعار لها هذا ينطبق على أي دين حيث يغيب مقصده الكلي ويفقد مضمونه نتيجة خيانة اتباعه وتغليبهم المصلحة الذاتية فيحولون الدين إلى سلطة، ومؤسسة تحت ضغط الصراع الاجتماعي أو السياسي أو

[1] غيضان السيد علي، الدين الأخلاقي عند كانط، مجلة الراصد العلمي، جامعة احمد بن بله وهران 1، الجزائر، جانفي، العدد 3، 2016، ص115.

حتى إلا اديولوجيات ؟ كما أن ما يؤخذ على كانط عدم اعترافه بأن هناك حربا عادلة وحربا ظالمة ، إذا أن الدين الأخلاقي يرفض كافت الحروب ولكن كيف يواجه الشر الموجود العالم باعتراف كانط ؟ وكيف يمكن الدفاع عن النفس تجاه شرور الأخر وظلمه وجبروته لم يبين لنا كانط هذا وكأننا نعيش في المدينة الفاضلة التي تخيلها في رؤيته المثالية الدين الأخلاقي[1].

هكذا يرفض كانط رأي القائلين باللطف الإلهي ومشروعية الدعاء، لأنهم يعتقدون وجود علاقة تأثير وتأثر بين عالم الإنسان وعالم ما بعد الطبيعة .

ولا شك أن هذا الرأي الكانطي غير صائب ، وغير متفق مع الموقف العلمي المنهجي ؛ لأنه يصدر أحكاما سلبية بالنفي عن طبيعة العلاقة بين عالم ما وراء الطبيعة (عالم الألوهية) وعالم الطبيعة الذي ينتمى إليه الإنسان، مع أن هذا ليس موقفا علميا نقديا بمقياس العقل النظرى المحض، لأن كانط لم يعاين عالم الأشياء في ذاتها حتى يعرف طبيعة العلاقة بينه وبين عالم الظواهر، وإذا ما كان هناك تأثير متبادل بينهما أم لا. ومادام لا يوجد مثل هذا العيان أو المعرفة فان هذه العلاقة تبقى موضوعا للإيمان وليس موضوعا للعقل النظري المحض أو العلم الطبيعي.

ولذا فإنه كان ينبغي على كانط أن يدع هذه المسألة للإيمان، أو على الأقل يتوقف فيها دون إنكار أو إثبات، لأن الإنكار الذي ذهب إليه يتضمن حكما في مسألة تجاوز قدرات العقل النظري المحض والمعرفة العلمية الطبيعية، وإصدار مثل هذا الحكم يتعارض مع هذا العقل النظري المحض حسب كانط نفسه، كما يتعارض مع طبيعة المعرفة العلمية بمعناها الطبيعي الرياضي؛ لأن العلم لم يعاين عالم ما فوق الطبيعة حتى يعرف حدود تأثيره في عالم الطبيعة، وما إذا كان ذلك العالم وهما أو حقيقة، فضلا عن أنه لم يعاين الطبيعة بأكملها حتى يمكنه إصدار حكم على جوهرها، وإنما عاين جزءا منها فقط لا يخرج عن

[1] غيضان السيد علي، الدين الأخلاقي عند كانط، مرجع سابق، ص116.

نطاق الكرة الأرضية وشيء مما حولها، وحتى هذا الجزء الذي عاينه لم يكون عنه معرفة شاملة بعد.

ومن هنا فإن موقف المنكرين ليس موقفا علميا وإن كان يدعى أصحابه عكس هذا لأنه يصدر أحكاما على الكون بأكمله بينما لم يدرك إلا جزءا منه فحسب. بينما يظل موقف المثبتين موقفا إيمانيا مستندا إلى يقين قلبي، ولاشك أن تتقلب أحكامه. كما أن موقفهم مستند إلى نوع من الخبرة التي عايشوها في علاقتهم مع الله، ومن ثم فموقفهم مشروع تماما المكن من ناحية أخرى فإن موقف كانط صائب من جهة تأكيده على أن الدين في جوهره هو عمل بالقانون الأخلاقي والسلوك الأخلاقي هو أرقى درجات العبادة للحق.

ولا شك أن موقف كانط بحاجة لبعض الضبط ، فحجية العقائد عنده حجية مؤقتة بزمن ظهور ذلك الدين بالنسبة لأولئك الذين عاصروه وشاهدوا معجزاته. أما الذين لم يعاصروه فليسوا ملزمين بذلك. فحديث كانط يصدق على الديانات ذات المعجزات المؤقتة المرتبطة بحياة أنبيائها فقط مثل اليهودية والمسيحية لكنه لا يصدق على دين مثل الإسلام؛ لأن حجيته وهي القرآن) ليست مؤقتة ومقصورة على زمن ظهوره، بل هي حجية دائمة ومستمرة، يمكن أن يتحقق من صدقها بواسطة العقل أهل الأزمنة التالية لوفاة نبي الإسلام[1].

ثم إن العبادات في الإسلام لا تهدف إلى التأثير في عالم ما فوق الطبيعة وإنما هي ذات هدف أخلاقي في المقام الأول. يقول القرآن الكريم : (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر). ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "من لم تنهه صلاته فلا صلاة له"[2].

وقد هاجم الإسلام الذين يحولون العبادات عن جوهرها الأخلاقي، وشدد على مفهوم النية الباطنة ، كأساس جوهري لكون العبادة حقيقية أم مزيفة ليست العبادات مجرد طقوس وشعائر جسيمة مظهرية بل هي في الأساس عمل روحي يهدف لإعادة بناء الروح في علاقتها بالعالم عبر ضبط علاقة الروح الإنساني مع الألوهية كمنبع للأخلاق والضمير

[1] محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص120.

[2] مرجع نفسه، ص120.

وكمقياس للمثل العليا : الحق، والعدل، والعلم الرحمة، والقوة... الخ، التي هي أسماء الله ومن هنا ينبغي أن نفهم الحديث النبوي: تخلقوا بأخلاق الله.

المبحث الثاني: النقد الهيجلي والنتشوي لفلسفة كانط

أولا، الأخلاق والدين الكانطي في المحك النقدي الهيجيلي

يعد هيغل من بين الفلاسفة الذين انتقدوا كانط بشدة لكن قبل التطرق إلى هذه المأخذ نذكر أولا محاسن أو ايجابيات التي يراها مهمة في فلسفته حيث نجد ذلك موضحا خلال قراءاته المتعددة لمؤلفات كانط خاصة كتاب "نقد العقل العملي " الدليل على ذلك" الرسالة التي قدمها هيغل إلى شيلينج " التي يقول فيها " لقد عدت منذ فترة لدراسة فلسفة كانط من جديد ، وذلك لمعرفة تطبيق نتائجها الأكثر أهمية على عدد من الأفكار العامة والمألوفة وتطوير هذه الأفكار على هذه النتائج [1] ، يعني ذلك أن هيغل قد قرأ فلسفة كانط فتركت في نفسه أثرا و إعجابا كبيرين ، وهذا ما يبدو جليا في رسالته هذه .

ويمكن القول كذلك أن هيغل قد اقتبس القانون الأخلاقي الذي جاء به كانط ، وذلك لأجل أن يستخدمه في تفسير الحياة المسيحية ، ولكنه هذا القانون لم يتركه كما هو وإنما أعطاه صيغة أخلاقية بحته تتوافق وفلسفته .

من هذا المنطلق تعد أراء كانط لهيجل مثال إعجاب، وإجلال للأخلاق الكانطية نتطرق الآن إلى المآخذ، والسلبيات التي كانت محل خصومة ونزاع بينهما خاصة ، بعد ظهور كتابه "ميتافيزيقا الأخلاق" الذي غير وجهة النظر الهيغيلية بشكلها الكلي .[2]

يرى هيغل في فلسفة كانط أنها تخضع للإرادة wille التي تتميز باستقلاليتها لذاتها والتي تتميز بيقينيتها الخالصة، فهذه الفلسفة التي جاء بيها هيغل وضعها كبديل للأخلاق الكانطية ، لأنه يرى أنها صورية محضة وغير مناسبة و تسمح بما هو ليس مشرع ، فإرادة الحرة الحقة : هي التي تريد ذاتها ، وحريتها الخاصة ، ويقيم هيغل فلسفة للحقوق في مقابل فلسفة الواجب التي لم تمنع في نظره انتهاكات مثل السرقة، والقتل ويعلن هيغل في كاتبه

[1] يوسف حامد الشين، مبادئ فلسفة هيغل ، منشورات جامعة قار يونس ، بنغرايا ، ط 1 ، 1994 ، ص 143.

[2] المرجع نفسه ، ص 147.

"فلسفة الحق" 1821 أن الحق المطلق هو أن تكون لك الحقوق ، ويستخرج من ذلك الأمر المطلق الذي يقول :" كن شخصا وعامل الآخرين على أنهم أشخاص "[1] ، يتبين من هذه الجزئية أن هيغل هنا كنقيض لفسفة كانط التي كانت في نظره سلبية لا تحمل أي شيء يبين مصدقتيها ، ولذلك نجده قد وضع في ثنايا كتابه الذي سبق وأن ذكرناه الفلسفة التي تكون حسبه صحيحة على خلاف الأخلاق الواجبة .

هيغل كان واحد من الفلاسفة ما بعد كانط ، وهذا يعني أن فلسفته انطلقت من تعاليمه ، ولكننا نجد الكثير من التناقض بينهما ، هيغل انتقد الفلسفة الكانطية التي تعد حسبه متشددة وصورية .

إن هذا النقد الذي يوجهه هيغل للأخلاق الكانطية يتضمن في أنه لا يثق في قانون الأخلاقي الذي وضعه كانط ، سبب ذلك أن هذا القانون على حد اعتقاد هيغل يعتبر قانون مفروضا على الإنسان ، ويبين أن الفرق بينه، وبين القوانين الوضعية في أن هذه الأخيرة تطرح سيدا يكون خارج الإنسان، في حين أن كانط يضع بقانونه الخلقي سيدا داخل الإنسان نفسه[2] ، إذن نقول أن القوانين التي يضعها كانط تكون من المنظور الهيغلي إلزامية أما القوانين الأخرى لا تكون كذلك ، حسب وجهة نظري فإن كانط قد أعطى للإنسان استقلاله الذاتي ، فبدل أن يتلقى الأوامر من الخارج يصدرها هو بنفسه ولنفسه .

إلى جاني ذلك، نجد أن هذا القانون الخلقي الذي سبق ونقده هيغل يضع له هذا الأخير مقاربة بمبدأ المحبة الذي يجد هذه السلطة فيه تعوض في العواطف ، أما القانون الكانطي يقوم أساسه على ما هو عقلي [3]، وعليه نقول أن هيغل هنا حاول إعطاء وجها أخر للأخلاق على خلاف كانط الذي اعتبرها تتمثل في العقل ذاته.

---

[1] كرستوفر وانت ، أندرجي كيموفسكين، أقدم لك كانط ، ت : إمام عبد الفتاح إمام ، مجلس أعلى للثقافة والنشر ، القاهرة ، ط 1 ، 2002 ، ص 146.

[2] يوسف حامد الشين، مبادئ فلسفة هيغل ، مرجع السابق ، ص 149.

[3] المرجع نفسه، ص 148.

يتبين مما سبق أن هيغل أخذ بالسلب على كانط وذلك لأنه رأى مصدر الأخلاق يكون العقل ذاته بعيدا عن الواقع الخارجي ،وأعطى لها البديل بأن يكون مصدر، وأساس الأخلاق هو القلب [1]، ومنه نقول أن الأخلاق حسب كانط تكون ذاتية صورية ومتزمتة لنفسها ، ويعتبر هيغل أن الأخلاق الصادقة هي تلك التي تقتضي ما يكون الواقع ، أي أنها موضوعية موجودة في المجتمع ولا تكون حديثة ذاتها ، نلاحظ أن فلسفة هيغل وكانط تميزها علاقة التنافر، والتباعد لاعتبار أنهما خصمان لا يلتقيان .

إن النقد الذي قدمه هيغل لفلسفة كانط كان شديدا ، ولذلك في اعتبار أن فلسفة هذا الأخير تتميز بالانغلاق على ذاتها بعيدة عن الواقع ، هذا يبين أن الفلسفة الكانطية مبني على أفكار وهمية غير قابلة للأخذ بها في الواقع العملي ولذلك نجده قد سعى لتبيان المغالطات التي وقع فيها كانط كانت بأن مبدأه الذي صاغه هو إلزامي ، صوري " فهو قد نقد كانط كأشد ما يكون [2] . ومنه نقول أن هيغل أثار النقد البناء للأخلاق الواجبية وهذا دليل على أهمية وقيمة هذه الأخيرة .

ثانيا، النقد النتشوي لكانط

إن النقد الموجه لفلسفة كانط لم يتوقف على الفلاسفة المحدثين فقط بل امتد إلى فترة المعاصرة ،من أبرز هؤلاء نجد الألماني فردريك نيتشه (1844-1900) ، إن نظرة فردريك نيتشه هي نظرة مزدوجة ، فهو من جهة يشير إلى منزلته العظيمة ومن جهة أخرى في مجال النقد الكانطي والكانطية هو يزدريه وإذا عدنا إلى التقدير الأول وهو تقدير إيجابي نجد أن لكانط في نظر نيتشه أهمية استثنائية فقد قدم خدمة لا تقدر للفكر عندما بين الوهم الذي في قلبه الفلسفة السابقة عليه ، وعندما قام في مشروعه بإيقاظ العقل الأوروبي من نومه الدوغمائي ، وساعده في الانتماء على التفاؤل النظري ، ومع ذلك يقدم عبارات النقد للتصور الكانطي ككل ويعترض من على أخلاقه فيعتبرها زائفة، وسلبية معترضا على الفعل ألواجبي

[1] يوسف حامد الشين، مبادئ فلسفة هيغل ، مرجع السابق، ص 151.

[2] هنس زندكول، المثالية الألمانية ، ت . أبو يعرب المرزوقي و أخرون ، مجلد 1 ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2012 ، ص 432.

الأخلاقي ، فيتجه في نقده للأخلاق الكانطية أو يتجه إلى فحص أساسها ، ونعنى به الأمر المطلق أو الأمر القطعي الذي يقول عنه كتابه "العلم المرح" : "وها أنتم أولاء تعجبون بالأمر المطلق في داخلكم وبمثابة حكمكم الأخلاقي المزعوم هذا ، وبمطلقيه للإحساس بأنه في هذا يجب على الآخرين أن يحكموا مثلي أنا ، مما يعنب أنه يعيب على الأخلاق الكانطية بأنها تتميز بالأنانية فمن المستحيل تطبيق القانون كانط على الإنسانية ككل ، وإنه لمن الأنانية حقا أن يشعر الواحد بحكمه الخاص كقانون كوني ، إنما لا أنانية عمياء خسيسة ...لأنها تكشف أنك لم تجد نفسك بعد وأنك لم تخلق لنفسك مثلا شخصيا محضا أن الذي لا يزال يحكم بأنه في حالة كذا يجب على كل واحد أن يفعل كذا هو إنسان لم يتقدم في معرفة ذاته ولو قليلا.

إن الطابع التجريبي لفكر "نيتشه يعطيه مرونته ويغرقنا في الوقت نفسه في الحيرة يوجه "نيتشه فكره فلسفة بضربات مطرقة إلى كل من يعتبر أنه يجب إعادة صنعه أو أنه يصنع بعد تلك هي الحركة النبوية للرائي الذي يضرب الحجر لينفجر منه الماء. إنه الإسقاط الماورائي لحياة بأكملها ولإحداثها. يتعلق الأمر بالجهد الأخير لأجل أن يكشف للعالم سره المادي الخاص به في مطلقه وهذا الجهد ينطلق من موقف ما ورائي، حتى إذا لم يكن يقود إليه بالضرورة، إن فعل إرادة المطلق لدى "نيتشه ما وراثي في جوهره ويبدو يصبح ماديا في تطبيقه، لهذا السبب يتشعب فكر نيتشه أكثر مما يتطور ليمتد انطلاقا من نقطة هي نيتشه ذاته أكثر مما يحفر في الأعماق إنه تجاوز أفقي أكثر مما هو عمودي، وربما في الوقت ذاته إرادة مفارقة عبر المؤول .[1]

ومن الواضح أن فكرة إرادة القوة توحي من الناحية السطحية بمبدأ في انتصار الأقوى لكنه مبدأ سيكولوجي أساسا للسلوك البشري أن كل موجود يسعى إلى أن يمد نطاق فعله وتأثيره لتدعيم نفسه وتقوية ذاته.

[1] بيرو بورديو، فريدريك نيتشه ت : أسامة الحاج ، ط 1، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، 1996، ص ص 137 -138.

في القسم الخاص بقهر الذات يقول زاردشت: " إن إرادة الضعيف تغريه أن يخدم الأقوى فإرادته تريد أن تكون هي السيد على هؤلاء الضعفاء، هذه البهجة وحدها هي التي لا تريد أن تتخلى عنها، وطالما أن الأضال يستسلم للأعظم، فربما كانت هناك بهجة وقوة على الباقي كله وهكذا يستسلم الأعظم أيضا لقوة المخاطرة – الحياة نفسها – وكلما عظمت الإرادة على المخاطر وحتى الأضعف يستطيع أن يسرق بطرق سرية في القلعة"[1] وحتى في قلب ما هو أكثر قوة – ويسرق قدرتهم – فقوة الإرادة تستطيع أن تظهر قوة الأعظم (أي القوة البدنية)، ومع ذلك فإن صعوبة قهر الإرادة سيكون قهر ذاتها أن ذلك الذي يستطيع أن يطيع نفسه هو الذي سيأمر الأمر أصعب كثير من الطاعة، لأن الأمر سوف يحمل على أكتافه عبء أولئك الذين يطيعونه جميعا وهذا العبء يمكن بسهولة أن يسحقه وهو صعب أيضا لأن إرادة القوة لا بد أن تجد مبررا داخل ذاتها لما تفعله لا ما يفعله الآخرون".

ولا ضير أن يقول "نيتشه عن هذه الفلسفة بأنها (مجهدة) إذ يسير مع المسؤولية الشاملة عن فعل مطلب ابتكار قيمة خاصة بذلك الفعل هذه القيمة المتمثلة في الالتزام الأخلاقي الذي أبدعه "كانط" ليس صيرورة الإرادة الحيرة بوصفها نقطة الانطلاق للحرية ذلك أن الأخلاق تجنب الطبيعة البشرية أن تكون طبيعة شريرة .[2]

إن هذا التصنع كنتيجة للأخلاق حرية الاختيار حيث يخطو المرء خطوة إلى الأمام في تطوير الإحساس بالقوة حين يكون هو من يثير حالاته السامية (كماله) وبالتالي يثبت أن له إرادة خاصة به فكل عمل كامل هو عمل لا شعوري وليس مرادا، الوعي يعبر عن حالة ذاتية ناقصة ومرضية في الغالب، فالكمال الفردي المشروط بالإرادة متخذة شكل الوعي أو العقل، مع الجدل، هو صورة ساخرة نوع من مناقضة المرء لذاته... درجة الوعي تجعل الكمال مستحيل هذا شكل من أشكال التصنع الآن أصبح الإنسان يسيطر بالتدريج على كل الحالات السامية، على كل مشاعر الفخر لديه، ويستأثر بكل أفعاله وأعماله فيما مضى كان

[1] لورانس جين كيتي شين، أقدم لك نيتشه ، ت إمام عبد الفتاح إمام ، د ط ، دار المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 98.

[2] فريدريك نيتشه، إرادة القوة، ت: محمد الناجي، إفريقيا الشرق للطباعة والنشر، المغرب 2011، ص ص 129-128.

الناس يظنون أنهم يشرفون أنفسهم حين لا يعتبرون أنفسهم مسؤولين عن أفعالهم السامية ينسبونها إلى الله كان إكراه الإرادة يعتبر[1] هو من يضفي على فعل ما قيمته السامية وعندها يعتبر الله هو الفاعل ثم أسف الحركة المضادة حركة الأخلاقيين، حاملة الحكم المسبق القائل بأننا لا تكون مسؤولين عن شيء إلا إذا أردناه يتم تحديد قيمة الإنسان كقيمة أخلاقية وبالتالي يجب أن تكون قيمته هي العلة الأولى.

يجب أن يكون هناك مبدأ في الإنسان حرية الاختيار تكون هي العلة الأولى باعتبارها إرادة فهو غير مسؤول و بالتالي فهو ليس كفئا أخلاقيا .[2]

ولكن هل يمكن أن نسير في طريق حرية الاختيار والإرادة دون أن تصطدم باختيارات قد تكون لنا مصدر ألم فيما أن إرادتي تدفعني لما هو خير ويجلب لي السعادة فقد تكون أيضا جالبة لما هو ألم وشر أيضا؟.

إن إنعدام معنى الألم وليس الألم بالذات هو اللعنة التي نزلت بثقلها على البشرية حتى أيامنا هذه الحال أن المثال الزهدي كان يعطينا معنى كان ذلك هو المعنى الذي سبق أن أعطى له ان وجود معنى كائنا ما يكون أفضل من أن لا يوجد معنى إطلاقا، لم يكن المثال الزهدي من وجهات النظر جميعا إلا من قبيل عدم توفر الأفضل بامتياز السبيل الوحيد الباقي والذي أمكن أن يوجد كان التفسير الذي يعطي للحياة يتسبب بألم أشد عمقا، وأكثر حميمية، وأشد تسميما وقتلا جعل الناس يرون في كل عذاب عقابا عن خطيئة لكن على الرغم من كل شيء حمل إلى الإنسان الخلاص فلقد بات للإنسان معنى لم يعد مذاك الورقة التي تتقاذفها الريح لعبة الصدفة الغاشمة واللامعنى بات يستطيع مذاك أن يريد شيئا ما فأية أهمية كانت في البدء لما يريده ولماذا يرد هذا الشيء بدل من شيء آخر؟ وكيف ذلك ؟[3] لقد جرى إنقاذ الإرادة بالذات على الأقل، يستحيل في كل حال إضفاء طبيعة و معنى الإرادة

[1] فريدريك نيتشه، إرادة القوة، مرجع سابق، ص 130

[2] المرجع نفسه، ص 130

[3] جيل دولوز، نيتشه، ت أسامة الحاج، ط1،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1998، ص 93 .

التي كان المثال الزهدي قد أعطاها اتجاها هذا الحقد على ما هو بشري و أكثر أيضا على ما هو حيواني و أكثر أيضا على ما هو مادة.

هذا الاستهوال للأحاسيس وحتى للعقل هذا الخوف من السعادة و الجمال هذه الرغبة في الهرب من كل ما هو ظاهر وتبدل وصيرورة موت ، وحتى رغبة كل هذا يعني إذا تجرأنا أن نفهمه إرادة إعدام. عداء للحياة رفض للتسليم بشروط الحياة الأساسية، لكن هذا هو إرادة على الأقل وهو يبقى إرادة على الدوام أقول: "بفضل الإنسان أن يمتلك إرادة العدم على ألا يريد إطلاقا".[1] وعن خطر الآراء الحرة يضرب لنا "نيتشه مثلا بأن الاطلاع السطحي على الآراء الحرة يخلق إثارة معينة تشبه نوع من الحكة، إذا استسلم لها المرء قليلا يشرع في حك أماكنه الحساسة بحيث ينتهي إلى أن يحدث فيها جرحا مفتوحا، ومؤلما أي أنه تأتي اللحظة التي يشرع فيها الرأي الحرفي إزعاجنا وتعذيبنا بخصوص موقفنا من الحياة وبخصوص علاقتنا الإنسانية [2]

ولأجل التعالي على الأخلاق التقليدية المؤسسة في ظاهرها على العقل المنغرسة في أعماقها في الدين سعى "نيتشه إلى التأسيس المنظومة يتبعها الإنسان لتجاوز عقبات الدين والتراث وذلك من خلال التأسيس المنظومة تقويم جديدة كاملة تحل فيها الـ "نعم" الـ "لا" محل كل القيم التقليدية منظومة تقدير لا يماثل فرادتها غير عمقها، هكذا يرى زار دشت يستبدل خير الأخلاق القديمة بصفة ما للإرادة: إرادة الخلق، إرادة الامتداد، إرادة النمو إرادة المقدرة الذاتية، ويطرح على العكس كقيمة سلبية، لاستبدال شر الأخلاق الإرادة المعاكسة ، إرادة التدمير والتهاون والرضا عن الذات والطمأنينة المسترخية التي تعيق كل إرادة تجديد . [3]

إن "نيتشه يكتشف أسبابا رديئة تحت منظومة أخلاقية أو دينية لا يسعه أن يزعم أنه ليس هنالك فضلا عن ذلك بالنسبة للآخرين أو في المطلق في القانون، أسباب أخرى أفضل

[1] المرجع نفسه، ص 94.

[2] فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ت :محمد الناجي، ج1، دار إفريقيا بيروت، لبنان، 2002، ص 233.

[3] بيارهيبرسوبرين، زاردتشت نيتشه، ت: أسلمة الحاج، ط2، مجد المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص ص 73-72.

بكثير لا بل سوف يضاف أنه أيا يكن الأصل الذاتي لنوع من الإيمان بالله فهو لا يثبت بصورة دقيقة أي شيء بخصوص وجود الله[1] أو لا وجوده الموضوعين، مثلما لا تغير الحوافز العميقة لسلوك ما أي شيء في قيمته الموضوعية إن كل هذا وهذا أشبه أكيد بالتأكيد، لا يبدو مع ذلك أنه يكون بالنسبة إلينا اعتراضات ملائمة ضد "نيتشة" الذي يعرف هذه الحدود الدقيقة بطريقته ويحترمها بالكامل.

هو كما قلنا معنى الاستقلال عن التقويم الأخلاقي السائد ومراجعته من جديد من جديد لا تعتمد مخالفته أو الانحراف عنه وفي هذا المعنى يفاضل بيتشة نضالا عليها ضد التراث الأخلاقي الذي أخذت به المجتمعات من المبادئ الأولية التي لا يجرأ أحد على مناقشتها .[2] هذا التراث الأخلاقي يتلخص في المعقولية الفلسفية والزهد الديني، وهما العنصران اللذان تكونت من مزيجهما تلك المبادئ الأساسية التي يسير عليها الإنسان الحاضر ولا يفرق "ليتشة" بين هذين العنصرين كثيرا فالإفراط في المعقولية يؤدي إلى خلق عالم من الأفكار المفارقة التي فقدت كل صلة بالواقع العيني وعندئذ تكون القاعدة الأخلاقية للسلوك قريبة كل القرب من القاعدة الدينية الزاهدة، والمثل الواضح لهذا التقارب بين المعقولية المفرطة والزهد الديني.فنقول عن "كانط" الذي يبدو في ظاهره مفكرا لا يحسب حسابا إلا للعقل وحده ولكن تحليل فلسفته الأخلاقية سرعان ما يكشف لك عن صلته العميقة بنفس الأصل الديني: فهو يتحدث عن الأمر المطلق الذي لا يناقش في لهجة تذكرك كثيرا بالطابع المطلق الذي تتخذه الأوامر الإلهية في الأخلاق الدينية، وهو يحمل على الغايات والمقاصد الإنسانية ويؤكد أن مجرد خضوع الفعل لواحدة منها يعني بعده [3]عن الأخلاقية، وما أشبه هذا بالنزعة الدينية الزاهدة في حملتها على كل سعي دنيوي إلى النفع البشر وهو يربط الأخلاق بعالم الأشياء

[1] بيارهيبرسوبرين، زاردتشت نيتشه، مرجع سابق، ص 74.

[2] فؤاد زكرياء، المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص ص 96-95.

[3] المرجع نفسه، ص 97.

في ذاتها ويبذل كل جهده لإبعادها من عوالم الظواهر، مؤكدا أن حرية الإرادة بمعناها الصحيح لا تكون إلا في العالم الأول وحده، وما هذه التفرقة بين العالمين، ووصف العالم .[1] إن الامتناع عن العنف والانتهاك والاستغلال المتبادل، والمساواة بين إرادة الذات وإرادة الآخر يمكن أن تصير بمعنى معين وعام من مكارم الأخلاق بين الأفراد إذا ما توفرت الشروط الملائمة للذات (أعني تماثلهم الفعلي في مقدار القوة ومقياس القيمة وتعاضدهم ضمن جسد واحد) لكن ما أن يؤخذ بهذه المبدأ على نطاق أوسع وصولا إلى عده مبدأ أساسيا للمجتمع حتى يتبين على ما هو عليه: إرادة لنفي الحياة ومبدأ انحلال وانحطاط وهنا لا بد لنا من دفع تفكيرنا إلى العمق الأقصى والامتناع عن كل ضعف حساس إن الحياة هي جوهريا استيلاء وانتهاك وغلب للغريب والضعيف وقمع وقسوة وفرض للأشكال الخاصة واستيعاب بل هي على الأقل وفي أرحم الحالات استغلال، لكن لما علينا دائما أن نستعمل تلك الألفاظ عينها الموضوعة افتراء من قديم الزمان[2].

إن ذلك الجسم الذي كما سبق وفرضنا، يتعامل الأفراد ضمنه سواسية ويحدث ذلك في كل ارستقراطية سليمة عليه هو نفسه إن كان جسما حيا وليس محتضرا أن يقوم هو الآخر، إزاء الأجسام الأخرى بكل ما امتنع عنه الأفراد ضمنه في مخالطة بعضهم البعض، لا بد لهم أن يكون إرادة القوة المتجسدة، وأن يريد النمو[3] والتوسع والاستقطاب والغلبة وذلك ليس انطلاقا من أي خلقية أو لا خلقية بل لأنه يحيا ولأن الحياة هي إرادة القدرة التي هي إرادة الحياة.[4]

إن مشكلة الأصل الآخر لمفهوم الطيب كما ابتدعه الإنسان الحقود لنفسه تنتظر حلا حاسما أن ترتعب الحملان من الطيور الجامحة الكبيرة فهذا أمر لا يندهش له أحد لكنه لا يشكل

[1] فؤاد زكرياء، المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص 97.

[2] فريدريك نيتشة، ما وراء الخير والشر، ت: موسى وهبة، دار الفرابي، مصر 1885، ص 145.

[3] المرجع نفسه، ص 146.

[4] المرجع نفسه، ص 146.

سببا للحقد على الطيور الجارحة الكبيرة لترويعها الحملان الصغيرة، وإذا قالت الحملان فيما بينها إن هذه الطيور الجارحة شريرة وأن من توفر أيه بينهما.

أقل قسط من صفات الطيور الجارحة بل نقيض هذه الصفات تماما، صفات تجعل حملا أفلا يكون هذا الطير طيبا، فلن يكون ثمة ما يعترض به على هذه الطريقة في استنباط المثل، اللهم إلا ما ترد به الطيور الجامعة من نظرة فيها من السخرية بعضها وما عساها تقول فيما بينها أما نحن فلسنا نحقد البتة على هذه الحملان الطيبة بل العكس فنحن نحبه ولا شيء ألذ عندنا من لحمها الشهي.[1]

إن مطالبة القوة بألا تتجلى بما هي قوة بألا تكون إرادة اكتساح وإخضاع وتعطش للإعداد للمقاومة والانتصارات أمر لا معنى له تماما كمطالبة الضعف بأن يتجلى قوة. وما العجب في أن تعمد الأهواء المكبوتة والغيض الكظيم والتعطش للانتقام والحقد إلى استخدام هذا المعتقد لصالحها لكي تعزز بحمية فريدة من نوعها، هذه العقيدة الجامدة التي تؤكد أن من الحائز للقوي أن يصبح ضعيفا، وللطير الجارح أن يتحول إلى حمل وهكذا ينتحل البعض حق محاسبة الطير الجارح على كونه طيرا جارحا عندما يعمد المقهورون والمسحوقون، تحت وطأة حيلة العجز الحقودة إلى القول فلنكن بمثابة النقيض للأشرار. أي الطيبين[2]، والطيب هو من لا يمارس العنف بحق أحد فلا يمس كرامة ولا يعتدي على حق، ويفوض أمر الانتقام إلى الله لكن هذا الاستنتاج التقريري المرير، هذا الاحتراس الذي هو من نوعية رديئة قد اتخذ بهذه العملة المزيفة وهذا الخداع العاجز للنفس مظهر الفضيلة البراق التي تقوم على اعتبار الضعف نفسه حرية، وتنظر إلى هذه الحالة الحتمية أو تلك بوصفها أمر جدير بالثناء بوصفها أمر جدير بالثناء

ومن خلال هذه الآراء التي قدمها نيتشه حول الأخلاق ومنظومتها السائدة عبر العصور فإن نيتشه قد غير تماما مسار الأخلاق من وجهة الانصياع لتقاليد إلى أخلاق

[1] فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق و فصلها، ت: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ، لبنان، 1887، ص 40.

[2] المرجع نفسه، ص 41.

تدفعنا إلى السمو بمستوى الإنسان.[1] ليست الغاية من القيم التي نضعها للإنسانية أن توفر لها السعادة أو اللذة أو المنفعة أو ما شاكل هذه الغايات التافهة، فهذه الأشياء لا تستحق أن تطلب غاية لأنها كلها تتحدث عن اللذة والألم شيئان ثانويان لا أولويان، وتابعان لا أصليان، وكل فرد يشعر شعورا قويا بما لديه من قوى خالقة لا يمكن أن ينظر إليها دون أن يحتقرها ودون أن يرثى لها أيضا، وإنما يجب على القيم التي تصنعها أن تعمل على السمو بمستوى الإنسانية، والارتقاء بها في سلم العلاء على الحياة، حتى نصل إلى خلق نوع جديد، لا أقول من الإنسانية وإنما ممن هم فوق الإنسانية، فالإنسان الحالي أو الإنسان عامة لا قيم له في ذاته وإنما قيمته في أنه وسيلة إلى حلق هذا النوع الممتاز لهذا يقول "زار دشت مخاطبا الشعب المتجمع إنني ادعوكم بدعوى الإنسان الأعلى فإن الإنسان شيء يجب أن يعلى عليه فماذا عملتم من أجل العلاء عليه ؟[2] إن الإنسان الأعلى معنى الأرض، وعلى إرادتكم أن نقول: ليكن الإنسان الأعلى معنى الأرض والحق أن الإنسان نهر نجس، ولا بد للمرء أن يكون محيطا كي يستطيع أن يضم في جوفه نهر نجس دون أن يتدنس فالغاية من الإنسانية، إذن هي خلق هذا الإنسان الأعلى، ومن أجل هذا كان لابد للقيم الجديدة التي نضعها نحن أن تكون عاملة على إيجاد هذا النوع مهيأة لظهوره.

وأول ما يمهد لوضع هذه القيم أن يكون الإنسان حرا قد حطم كل القيود، وبدد كل هذه الأوهام الثقيلة الخطيرة التي أنت بها المذاهب الأخلاقية والدينية والفلسفية ولم يعد يؤمن بالقيم التقليدية وإنما يحلق تحليقا حرا دون خوف ولا وجل فوق الناس والأخلاق والقوانين والتقويم التقليدي للأشياء .[3]

[1] فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، مرجع سابق، ص 41.

[2] عبد الرحمان بدوي، خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلاسفة "نيتشه"، ط5، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975، ص ص 262 263.

[3] المرجع نفسه، ص 264.

الخـــاتمــة

خاتمة

وفي الأخير ومن خلال عرضنا لهذه الدراسة المتواضعة، والتي تناولنا مشكلة الحرية والدين في فلسفة ايمانويل كانط نصل إلى النتائج التالية :

– أن كانط بجل وعلى غرار ما كان سائدا عند فلاسفة الأنوار الذين بجلو حرية الإنسان وقدرته على التشريع.

– فنجد أن فلسفة كانط تقوم على الحرية بإعتبارها الحجر الأساسي سواء في فلسفة الأخلاقية أو الدينية لأن القانون الأخلاقي هو الضامن لحرية لإنسان فطابع الإلزام في الأمر الأخلاقي لا ينفي الحرية عند كانط بل يؤكدها لأن الإرادة الحرة أو الإرادة الخاضعة للقوانين الأخلاقية شيء واحد و بالذات فالواجب الأخلاقي (القانون الأخلاقي) يحيلنا إلى الحرية ويدلنا عليها فلا يمكن أن نفني الواجب واجبا إلا إذا كانت لدينا القدرة على أدائه و احترامه

– إن الدين دين واحد وهو الدين العقلي الأخلاقي

الذي يعبر عن حرية الكائن العاقل وقدرته على الخضوع لهذا التشريع فو يرفض كل وصاية عن العقل . فالدين عنده يؤسس على الأخلاق وليس العكس .

– نقده وإن صح القول عدم الإعتراف بالدين التاريخي (والديانات السماوية) وهو دين الطقوس والشعائر القائمة على الخضوع والانقياد والانصياع بالنسبة للعقل فوق طاقته وبالتالي لا ترقى إلى مستوى الدين .

– كانت هذه مجمل النتائج التي وردت في بحثنا هذا الذي حقيقة لا تكفيه هذه الأوراق وفي الأخير نرجو أن تكون قد وفقنا في إنجاز هذا العمل المتواضع ، معتذرين عن كل سهو أو خطأ تخلل ثناياه ، راجين من الله التوفيق والسداد .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1-القرآن الكريم:

- سورة البقرة، [الآية 257].
- سورة الصافات،[الآية 53 .]

2- قائمة المصادر:

1- ايمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005.

2- ايمانويل كانط، تأملات في التربية، تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد للنشر تونس، الطبعة الاولى2005.

3- ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة،مركز الإنماء القومي،لبنان،بط

4- ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ط1، منشورات الجمل،ألمانيا،2002.

5- ايمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005

6- ايمانويل كانط، في التربية وإجابة عن سؤال ما التنوير، تر جوزيف معلوف، ط1، دار الرافدين بغداد، 2022.

7- ايمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، تر عثمان امين، مكتبة الانجلو المصرية،القاهرة،1952.

3- قائمة المراجع:

8- المدنيني زهير، المدينة الكونية في فلسفة كانط، ط1 ،مكتبة علاء الدين صفاقس،تونس،2011..

9- إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية إشكالية التكوين التمركز حول الذات، بط، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان.

10- أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولجيا العصر، ط 1، دار الفرابي، بيروت- لبنان، 2010.

11- أحمد على الحاج محمد، في فلسفة التّربية نظريّا وتطبيقيّا، ط1، دار المناهج، عمان، 2002.

12- ألن ووود، كانط فيلسوف النقد، ترجمة بدوي عبد الفتاح، ط1، المركز القومي للترجمة أفاق للنشر والتوزيع، القاهرة.

13- بشير بوغازي، فلسفة عصر التّنوير، ط 1، مكتبة المجمع العربي، عمان، الأردن، 2016.

14- جورج بوليتزر، فلسفة الأنوار والفكر الحديث، ترجمة جورج طرابشي، د ط، دار الطّليعة ، بيروت، 1947.

15- عبد الرحمن بدوي ، فلسفة الدين و التربية عند كانت،المؤسسة العربية للدراسات ولنشر، بيروت،الطبعة الولى،1980.

16- ف. بولفين، فلسفة الأنوار، تر، هنرييت عبودي مراجعة وتقديم جورج طرابيشي، ط 1، دار الطّليعة، بيروت- لبنان، 2006.

17- طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، ط1،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، المغرب، 2006.

18- عبد الرحمان بدوي، ايمانويل كانط فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

19- عبد الرحمان بدوي، الأخلاق عند كانط، د ط، وكالة المطبوعات شارع فهد الثّالم للنشر، الكويت،1979.

20- فريال حسن خليفة،الدين والسلام عند كانط ، ط1، مصر العربية للنشر و التوزيع، القاهرة ، 2001.

21- كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، بط، مكتبة الأسرة،1999

22- كلود ليفي شتراوس، العرق والتاريخ ،ترجمة سليم حداد، بط، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع.

23- ليوشتراو جوزيف، السياسية ،تر: محمد سيد احمد، ط1،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة ،2005.

24- ماكس هوركهايمر تيودرو أدورنو، جدل التّنوير، ترجمة جورج كتوره، ط 1، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، ألمانيا، 2006.

26- نصيف نصار، باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل ، ط1، دار الطليعة للطباعة كروبس، تاريخ الفلسفة و النشر، بيروت لبنان،2003.

27- هاشم صالح، مدخل إلى التّنوير الأوروبّي، ط 1، دار الطّليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان.

28- يوسف كرم ،العقل والوجود،:مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، مصر، 2012

4- المجلات والمدونات:

29- أنوار محمد على، دور التربية في التغيير الاجتماعي ، مجلة كلية العلوم الإنسانية، جامعة الموصل،2012 المجلد 6 العدد12.

30- السعيد بن عزة، فوزي لوحيدي، مجلة السراج في التربية وقضايا المجتمع، العدد/4،جامعة الوادي الجزائر،2011.

31- الملولي سامي ، مسالة الخصوصية والكونية ، مدونة النجاح ،تونس ، 8 مارس 2012.

34- خديم أسماء، مشروع السّلام الدّائم عند كانط، تطلع فلسفي لتسعي ثقافة العيش المشترك ببن الأفراد والجماعات، العدد/ 3، المجلّد/ 8، جامعة معسكر- الجزائر، كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، 2021.

35- عادل بن عمر، آليات تحقيق العيش المشترك في المجتمعات المتعدّدة، مجلة الرّائد في الدراسات السياسيّة، جامعة سطيف- الجزائر، 2019.

36- وليد يوسفي، المشروع السّياسي الكانطي والمعقوليّة الكونيّة، مجلة التدوين، العدد/ 2، المجلّد/ 12، جامعة وهران- الجزائر، كليّة العلوم الاجتماعية، 2020.

4-المعاجم و القواميس:

37- ابن منظور، لسان العرب، ج 5، دار المعارف، بيروت، لبنان.

38- أحمد مختار عمر، معجم اللّغة العربيّة، ج 1، ط 1، عالم الكتب، القاهرة، 2008.

39- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ،منشورات عويدات بيروت-لبنان، مجلد1.

40- جميل صليبا،المعجم الفلسفي، ج1،دار الكتاب اللبناني،بيروت لبنان، 1982

41- مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي،بط،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

5-المواقع الالكترونية:

42- سمير بلكفيف، الإشكاليّة الأخلاقيّة للسّلام الكوني عند كانط، معهد العلوم الاجتماعية والإنسانيّة، جامعة خنشلة، في:31 Avril 2023 ,https/WWW.iasj.net.

6- الدراسات السابقة:

43- بوسكيد كاهنة، إشكالية الحرية و السلطة السياسية عند ايمانويل كانط، مذكرة لنيل
44- شهادة الماستر، فلسفة سياسية،جامعة مولود معمري، تيزي وز، 2014.

45- حمراني حفيظة، بن شاوي سعاد، قراءة نقدية لمشروع السلام الدائم عند كانط من منظور هابرماس، دراسة تخرج لنيل شهادة الماستر، جامعة الجيلالي بونعامة، خميس مليانة،2018.

فهرس المحتويات

فهرس الموضوعات

مقدمة ..... أ

الفصل الأول : في ماهية الحرية والدين

المبحث الأول : التنوير الكانطي: بين الوصاية الدينية والحرية الإنسانية 2

أ-مفهوم التنوير:..... 2

1- لغة: 2

2- اصطلاحا :..... 2

ب-أسباب التّنوير : 4

ج- مفهوم التنوير الكانطي:..... 7

المبحث الثاني : الدين الماهية والمفهوم.....10

أ- تعريف الدين 10

1-لغة : 10

2-اصطلاحا:.....12

أ- نشأة الدين: 14

ب- وظائف الدين :.....17

ج- طبيعة الدين حسب كانط : 18

1-نشأة الدين عند كانط : 18

2-فكرة الدين عند كانط :.....19

3- تعريف الدين عند كانط :.....22

المبحث الثالث: مفهوم الحرية 23

أ-تعريف الحرية 23
1- لغة: 23
2-اصطلاحا: 23
3-مفهوم الحرية لدى بعض الفلاسفة : 24
3-الحرية بالمفهوم الكانطي: 27

الفصل الثاني : علاقة الدين بالحرية

المبحث الأول : الدين وعلاقته بالأخلاق 30
أ.تعريف الأخلاق : 30
1-لغة: 30
2- اصطلاحا : 30
ب.الأخلاق تفترض الدين : 33
المبحث الثاني: الحرية والدين الاخلاقي عند كانط 36
أ-علاقة الحرية بمفهوم الاخلاق: 36
ب- نحو الدين الأخلاقي عند كانط: 38
1-تعريف الدين الأخلاقي: 38
2-طبيعة الله في الدين الأخلاقي : 41
3-مبدأ الخير والشر في الطبيعة الإنسانية: 42
4-العبادات والمعجزات من منظور الدين الأخلاقي: 47
ج- الدين التاريخي عند كانط 48
أ-طبيعة الإيمان التاريخي: 48

ب- مبررات نشأة الإيمان التاريخي:.....50

ج- موقف كانط من الدين التاريخي :.....51

المبحث الثالث: تجليات الحرية في الدين الأخلاقي.....52

أ-القانون الأخلاقي شرط أساسي للحرية : 52

ب- صراع الارادات ومملكة الحرية:.....55

الفصل الثالث : دراسة نقدية لكانط

المبحث الأول: نقد مفهوم الدين الأخلاقي عند كانط 59

المبحث الثاني: النقد الهيجلي والنتشوي لفلسفة كانط.....62

أولا، الأخلاق والدين الكانطي في المقبض النقدي الهيجيلي 62

ثانيا، النقد النتشوي لكانط 64

خاتمة 74

قائمة المصادر والمراجع: 76