

الشر الأخلاقي: اسبينوزا في حدود كانط

Moral evil: Spinoza is within the limits of Kant

مالك المكانين

Malek Almkaneeen

عمّان، الأردن

Amman, Jordan

الباحث المرسل: almkaneeen@gmail.com

تاريخ التسليم: (2020/1/24)، تاريخ القبول: (2020/5/17)

ملخص

بات لمشكّل الحالة الطبيعية للإنسان، مع كانط، أساس موضوعي، يجد مستقرّه في مفهوم الحرية الطبيعية (الإرادة الحرّة) لكلّ فرد أخلاقي عاقل. فلم تعد مثل هذه الحرية هي جهل الإنسان بقانون الضرورة (الحتمية) الذي يحكم الوجود، وحركة ما هو موجود، كما ذهب إلى ذلك اسبينوزا، إنما هي المكوّن الطبيعي، الذي يفرضه الاستعمال العملي للعقل، بغية التشريع الذاتي للخُلُقِيّة. إنّ أخلاق اسبينوزا، لدى كانط، هي إتيقا لادينية، أو تصوّر نظري بديل للدين، بينما كانت أخلاقه علمانيّة التأسيس، دينية التتمّة في الغاية النهائية منها. فكانت إذ يأخذ اسبينوزا مثالا على "الملحد الأخلاقي" يحاول إثبات عجز أيّ فرصة تنشُد تأسيس أخلاق معيارية لا تفر بوجود الله، أو بمنأى عن أيّ وظيفة أخلاقية يقدّمها الله للقانون الأخلاقي.

الكلمات المفتاحية: الجوهر، الحتمية، حرية الإرادة، الشر، الاستعداد الطبيعي.

Abstract

The Kantian problematic of the so called the natural state of human being, as manifest objectively, is rooted in the notion of natural freedom (free will) for every moral and rational individual. Such a freedom has nothing to do with a human's ignorance of the deterministic necessity that governs existence, as once addressed by Spinoza. Conversely, it is a natural substance dictated by the pragmatic use of reason for the sake of an individual moral legalization. Drawing on Kant, Spinoza's paradigm of ethics is an atheist form, or a theoretical alternative representation of

religion. However, Spinoza's paradigm of ethics is, by and large, has a secular foundation, whereas its philosophical ends are bound up with religion. Kant builds on Spinoza's paradigm of the ethical atheist to refute any attempt to substantiate a form of standardized ethics that has nothing to do with God's existence.

Keywords: Essence, Determinism, Free will, Evil, The natural predisposition.

مقدمة

ثمة تمييز شائع بين الإتيقا والأخلاق، على اعتبار أن الأولى تمثل المبادئ، أو القيم الخلقية، أو هي الأخلاق في تصورها النظري المجرد؛ فهي نظرية أو علم للأخلاق بمعنى أدق. أما الأخلاق فتبقى طائفة من السلوكيات الفاعلة، أو المعمول بها في مجتمع ما، أو الماثلة في سلوك إنساني معين.

واستناداً إلى نظرية الجوهر الواحد، وخصائصه الذاتية، يمكن القول إن اسبينوزا كان إتيقياً أكثر من كونه أخلاقياً، وكذلك الأمر ينطبق على كانط في الجانب التأسيسي من مذهبه في أخلاق الواجب، ليجعل من الميدان العقلي ميداناً للأخلاق، بما هو إتيقا نظرية.

إنَّ الطرح الكوزمولوجي (الكوني)، لدى اسبينوزا، وفكرة الجوهر الواحد الحتمي، ذهباً به إلى تصوّر قانون عام، جعل الكل خاضعاً لسلطته، فبات الإنسان موجوداً طبيعياً لا يعيش بمعزل عن قانون الطبيعة، وحركتها الديناميكية. ومثل هذا التصوّر يمنح النظر إلى الوجود بوصفه هويّة واحدة، ينطبق عليها بالتساوي قانون الحتمية، وبالتالي يتم استبعاد أيّ تصوّر ميتافيزيقي للوجود، فكل سؤال أنطولوجي (وجودي)، سنجد إجابته في الوجود نفسه، وطريقة وجوده وحركته، ما يستبعد الفهم الميتافيزيقي للوجود، ليمنحه فهمًا جديداً، إذ يصبح هو الغاية والوسيلة، ومن خلال مفهومي الطبيعة الطابعة، والطبيعة المطبوعة، وصفتي الفكر والامتداد للجوهر الواحد، يدرك الإنسان وجود الموجودات، كما يدرك وجودها على هذا النحو لا غيره من خلال قانون الحتمية. ومثل هذا التصوّر هو ما يمكن من خلاله نعت فلسفة اسبينوزا بالإتيقا.

أما كانط، فمن خلال أخلاق العقل العملي (نظرية الواجب)، وعزل التأسيس الأخلاقي لديه عن علم النفس التجريبي، يتبين أنه هو الآخر إتيقي، ولكن بدافع تنظيم سلوك الجسد، لا بدافع من واقع حتمي لهذا الجسد كما تصوّر اسبينوزا. فالخُلُقِيَّة الكانطية تعمل على صياغة أخلاق عقلية مجردة، يتم أسقاطها على الواقع، انطلاقاً مما ينبغي أن يكون لا مما هو كائن. فإذا كان اسبينوزا يقدم إتيقا ليست معزولة عن علاقتها مع التصوّر اللاميتافيزيقي عن الله، نتيجة اشتراطات نظرية الجوهر الواحد الحتمي، إلا أنه من الواضح أن إتيقا كانط علمانية ابتداءً من حيث اختلافها التأسيسي عن أخلاق اللاهوت، ولكنها تُنمُّ عملها ميتافيزيقياً بدعوى التأسيس القبلي لها للعقل

العملي، لترتدّ بالنهاية إلى الله (كَلِّي الخير)، أو (مصادرة الألوهية)، ولكنها تبقى إتيقا مفصولة من حيث التأسيس عن علاقة الله بالذات والعالم.

لذلك يمكن تحديد المشكل الرئيس لهذه الدراسة، في البحث في بنية مفهوم الشر الأخلاقي، استناداً لمفهوم الطبيعة الإنسانية في أعمال اسبينوزا وكانط. فضلاً عن ذلك تواجه هذه الدراسة مشكل خلق المقاربات الأخلاقية في تمييز مفهوم "الإرادة الحرّة" للإنسان لدى هذين الفيلسوفين.

وبالتالي تكمن أهمية هذه الدراسة في الأهداف التي تصبو نحوها، وهي البحث عن الأساس النظري لمشكل الشر الأخلاقي الصادر عن "الإنسان الحتمي" في فهم اسبينوزا، في مقابل "الإنسان الحر" في تناول كانط له. لذلك كان لا بدّ من تفكيك مفاهيم الحتمية في مقابل الحرية، والوضع الطبيعي في مقابل الاستعداد المحض. إلى جانب مفهوم الدين وعلاقته بالأخلاق في سياق معالجة كانط النقدية لجملة المفاهيم المؤسسة لتصور اسبينوزا الأخلاقي. لذلك يمكن القول إنّ هدف هذه الدراسة هو محاولة إبراز عناصر أو أطر التآلف والتضاد بين خلقية اسبينوزا وكانط في ديالكتيك اختبار مدى تماسك النسق الفلسفي لاسبينوزا من خلال نقدية كانط. ولذلك كان لا بدّ، من وجهة نظري، التوسّل بالمنهج النقدي المقارن لتحقيق هذه المهمّة.

أما فيما يخص الدراسات السابقة، ففي حدود اطلاعي، ليس ثمة دراسات سابقة ذات صلة مباشرة بموضوع هذه الدراسة، لذلك اعتمدت بالدرجة الأولى على مؤلفات اسبينوزا وكانط بشكل مباشرة، إلى جانب دراسات أخرى تناولت هذا الموضوع بشكل غير مباشر.

المبحث الأول: مفهوم الألوهية

ينطوي مفهوم الألوهية، لدى اسبينوزا Baruch Spinoza (1632 - 1677)، على مفارقة غير تقليدية، إذ لم يتعامل مع مفهوم الله بما هو خالق للوجود، كما أنه لم ينظر إليه بما هو جوهر essence مفارق لهذا الوجود، ثمّ لم يصرّح بأنه غير موجود، وتلك هي أحجيتة التي أثارته تكهنات شراح فلسفته، وخلقت جدلاً حول تصنيف هذه الفلسفة: هل هي مثالية؟ أم مادية؟

يقدم اسبينوزا تعريفاً كلاسيكي الطابع لمفهوم الله أو الجوهر، بوصفه علّة ذاته، أو أنه الموجود الوحيد الذي ماهيته تقتضي وجوده، وبالتالي فهو واجب الوجود، وممتنع العدم، بمعنى أنه الموجود الذي يستحيل تصوره غير موجود، أي يجب أن يكون موجوداً، ثم يقر بتموضع هذا الجوهر داخل الوجود، ويلحق بهذا الجوهر من الصفات والأفعال الكمالية ما يليق بوجوده المتفرد⁽¹⁾. ومن خلال تصوره اللاميتافيزيقي لهذا الموجود، وباستخدام المنهجية الهندسية في فلسفته، التي فضّلها على غيرها من المناهج⁽²⁾، خلص من هذا التأمل إلى اختزال الوجود التام في معادلة: (الله = الطبيعة).

(1) انظر، اسبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، ص 31 - 32.

(2) Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, Volumes 7 and 8, p 531.

يقدم اسبينوزا تصوره لمفهوم الألوهية في حدود نظريته في الجوهر الواحد، وهو جوهر يستبعد التصور الأسكولائي (الكلاسيكي) المثالي الذي يفترض وجود جوهرين متميزين: جوهر أرضي مادي، وآخر ميتافيزيقي. إننا إزاء فلسفة تعبر عن اعتقادها من رتبة الفهم الكلاسيكي عن الله، وبالتالي فهي تعلن القطيعة مع التراث الفلسفي عن الوجود، وتختلف مع الفلسفات السابقة كلياً⁽¹⁾. ووفقاً لنظرية الجوهر الواحد، فإن "كل ما يوجد إنما يوجد في الله، ولا يمكن لأي شيء أن يوجد أو يتصور بدون الله"⁽²⁾. فالله علة محايثة (ماكثة) للطبيعة، وبهوية واحدة وعلى نحوين هما: الطبيعة الطابعة (Natura naturans) وهي الله من حيث هو عملية أو علة قريبة - محايثة. والطبيعة المطبوعة (Natura naturata) وهي الطبيعة من حيث هي معلول أو نتيجة، أو حالات لتلك العملية. فالطبيعة الطابعة تمثل النظام العام للطبيعة، بينما الطبيعة المطبوعة هي الموجودات الجزئية الموجود في الطبيعة⁽³⁾. ولكنهما ليستا منفصلتين أو متميزتين عن بعضهما، بل هما وجهان لحقيقة واحدة، هي الوجود في كليته؛ إنه الله بوصفه الطبيعة نفسها، وفي مجموعها، وبهذا يقدم اسبينوزا لنا عالماً علته فيه، وليس خارجه، ومن خلال هذا التضايف بين الله والطبيعة، يحيلنا إلى إله/طبيعة في وحدة عضوية، ومحايثة ماهوية في أفعالها، وعملياتها الضرورية.

من الواضح أن هذه الفلسفة تعبر عن رفض لعلاقة العلة بالمعلول في صيغتها الكلاسيكية، لاسيما الديكارتية منها، والتي تنطوي على ثنائية مثالية، لئصار الطبيعة وموجوداتها إلى مجرد حالات⁽⁴⁾ وجدت كامتداد للجوهر الإلهي. "إن اسبينوزا يذنب الثنائية الديكارتية من خلال افتراض واحدة جوهرية أو أنطولوجية تصبح فيها تعددية الجواهر الديكارتية بمثابة تحولات أو (أحداث) لجوهر إلهي واحد"⁽⁵⁾. والمقصود بالحالات هنا جملة الموجودات المادية في الطبيعة، التي تعبر، على نحو معين ومحدد، عن ماهية الله من حيث إن هذه الموجودات هي شيء ممتد في الطبيعة⁽⁶⁾.

يستتبع القول بالجوهر الواحد، رفض العلة الغائية⁽⁷⁾ (غاية الوجود) نتيجة هيمنة مبدأ الحتمية Determinism، فالطبيعة وجدت بالطريقة التي وجدت عليها، وليس ثمة إمكانية لوجودها بطريقة أخرى، إذ "لم يكن بالإمكان أن تنتج الأشياء عن الله بطريقة أخرى وبنظام آخر غير الطريقة والنظام اللذين نتجت بهما"⁽⁸⁾، وذلك انطلاقاً من قول اسبينوزا "بالإله الدستوري"،

(1) Henry Allison, Benedict de Spinoza: An Introduction, p 46.

(2) اسبينوزا، علم الأخلاق، ص 45.

(3) انظر، فواد زكريا، اسبينوزا، ص 116.

(4) حال أو حالة Modum وتعني الموجودات أو الأجسام المادية التي وجدت بفضل صفتي الفكر والامتداد للجوهر الإلهي، لتعبر بطريقة جزئية ما عن هذا الجوهر. انظر، اسبينوزا، علم الأخلاق، ص 81.

(5) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليننتز، ترجمة سعيد توفيق ومحمود سيد أحمد، المجلد الرابع، ص 47.

(6) انظر، اسبينوزا، علم الأخلاق، ص 81.

(7) انظر نقد اسبينوزا للعلة الغائية، المصدر السابق، ص 72 - ص 76.

(8) المصدر السابق، ص 66.

الذي يفعل وفقاً لمبدأ الضرورة الذي يحكم أفعاله. فالقول إنّ الله علّة حرّة، كالقول إنّ في قدرة الله أن يجعل طبيعة المثلث لا تستلزم من زواياه الثلاث أن تكون مساوية لزاويتين قائمتين، وهو أمر يستحيل منطقيًا. وبالتالي فمفهوم الإرادة الحرّة لا ينتمي لطبيعة الجوهر الإلهي⁽¹⁾. فإله اسبينوزا يختلف عن إله الأديان المشخص، الذي يفعل وفق حرية مطلقة، ولغاية ما، والذي يريد ويفعل ويغضب ويحب.. إلخ. فالإرادة في تناول اسبينوزا لها لا تعني علّة حرّة، بل هي علّة ضرورية فحسب، وطالما أن الأمر على هذا النحو، فإنّ الله لا يتصرّف بإرادة حرّة⁽²⁾، بل وفقاً لمبدأ الضرورة فقط.

تقتزن نظرية الجوهر الواحد، بالفيزياء الكلاسيكية، لاسيما فيزياء نيوتن Isaac Newton (1642 - 1727)، وذلك باستنادها إلى التصور الحتمي للكون، إذ تكمن محاولة اسبينوزا في محاكاة هذه الفيزياء بتحويل الميتافيزيقا إلى علم يعتمد النظام السببي للكون، مستبعداً في الوقت نفسه العلة الغائية في طبيعة تعيش حالة من التضاييف مع الجوهر الإلهي كمقولة واحدة، ومتوسلاً بالمنهج العقلي الاستنباطي لبلوغ الحقائق المتضمنة في هذا الواحد الكلّي (الله/الطبيعة)⁽³⁾. فهو يستبعد التجربة من حيث هو يرمي إلى استنباط كلّ شيء من فكرة أولى مستمدة من العقل⁽⁴⁾.

يتحدث اسبينوزا عن جوهر واحد حتمي؛ الله من حيث هو إله دستوري مقيّد بمبدأ الضرورة المفروض من طبيعة ذاته، في خضم طبيعة (الوجود) تعيش نظاماً حتمياً، ليكون الكلّ (الله/الطبيعة) واحداً، وأنّ كلّ ما يحدث فيزيائياً في الطبيعة، هو آية على قوانين أو قواعد تتضمن ضرورة. فالطبيعة تسير وفقاً لقوانين هي جملة النظام الحتمي الأزلي⁽⁵⁾. وما ينطوي على القول بالجوهر الواحد الحتمي، ما ذهب إليه اسبينوزا من إنكار لفكرة "المعجزات"، انطلاقاً من استحالة أن يناقض الجوهر الإلهي نفسه، بإحداث خرق في قوانين الطبيعة الفيزيائية، أو تعطيل لها. ويرى أنّ الإنسان يتوصل لفكرة الله، ويعي وجوده، من خلال إدراك نظام الطبيعة، وفهم مبدأ الحتمية الكامن فيها، وليس بالقول بخوارق للطبيعة⁽⁶⁾. فتحت ضغط مفهوم الحتمية كان لا بدّ من استبعاد فكرة المعجزات الدينية، فإدراك الله يكمن في فهم نظامه الطبيعي بما فيه من موجودات ماديّة. إذ "كلّما ازداد فهمنا (intelligimus) للأشياء الجزئية، ازداد فهمنا للذات

(1) انظر، المصدر السابق، ص52.

(2) انظر، المصدر السابق، ص65 – ص66.

(3) انظر، جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، ص115 – ص116.

(4) انظر، محمد مصطفى حلمي، علم الأخلاق لاسبينوزا، مجلة تراث الإنسانية، ص940.

(5) انظر، اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، ص214 – ص215.

(6) Spinoza, Complete Works, Edited by Michael L. Morgan, Translations by Samuel Shirley, p40.

الإلهية⁽¹⁾. فالقول بالخوارق (المعجزات) هو بمثابة الشك في نظام الطبيعة، من حيث هو نظام إلهي ثابت⁽²⁾ ومن حيث هو أزلي eternal؛ أي إنكار وجود الله من خلال إنكار نظامه.

من جانبه، يأخذ كانط Immanuel Kant (1724 - 1804) بالتصوّر الكلاسيكي للوجود، من حيث الجوهران المتميزان، ولكنه يرفض النظر لمفهوم الألوهية في صيغتها الكلاسيكية، فهو يقدّم نقده لكلّ البراهين، ولا سيما الأنطولوجية منها في صورتها الديكارتيّة، التي سارعت في إثبات وجود الله نظرياً من خلال العقل الخالص، منتقداً أولئك الذين تصدّوا لإثبات وجود الله، دون التوقف عند سؤال العقل وحدوده. ولكنه لم يرفض وجود الله كلياً، بل اعتبر هذا المفهوم من منظور الأخلاق، بما هو فرضية أخلاقية لا بدّ منها، في تنمّة الفعل الخلفي.

تنص نظرية كانط في أخلاق الواجب لذاته، على أنّ الأخلاق تدين في تأسيسها للعقل العملي، من حيث هي مؤسسة قبلياً – أولانياً a priori، انطلاقاً من مبادئ هذا العقل، وهي بالتالي تقف قبالة التجربة، مستغنية عن علم الأنثروبولوجيا، وعلم النفس التجريبي، وعن كلّ تجربة ممكنة. فالأخلاق تبقى أولانية، وتكتشف أولانياً كالمبادئ الرياضية، زعمًا منه أنه، أخلاقياً، يستحيل استنباط ما يجب أن يكون ممّا هو كائن⁽³⁾. فالتأسيس الميتافيزيقي لأخلاقية كانط يجعلها لا تلتفت كثيراً للطبيعة الإنسانية، بقدر اهتمامها بالمبادئ الأساسية القبليّة التي يجب أن تفرض نفسها على سلوك هذه الطبيعة⁽⁴⁾. يقول كانط: "إنّ الأخلاق، من جهة ما هي مؤسسة على مفهوم الإنسان، بما هو كائن حر، ولكن هو بذلك تحديداً ملزم لنفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة، هي لا تحتاج لا إلى فكر كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يلاحظه. على الأقل إنّ الذنب ذنبه، حين يجد حاجة من هذا النوع في نفسه، هي على ذلك ممّا لا يمكن سدّه أو شفاؤه بأي شيء آخر؛ وذلك لأن ما لا يصدر من ذات نفسه وحرّيته، لن يمنحه أيّ عوض عن النقص الذي في خُلُقته"⁽⁵⁾. وترتّب على ذلك أن يكون الفعل الخلفي مشروطاً بالقانون الأخلاقي، وألا ينزاح نحو غاية أو منفعة خارجية، لذلك تسمى بأخلاق الواجب من أجل الواجب؛ فالفعل الخلفي هو مكثفي بذاته، بالتزامه بقيمته الذاتية التي يستمدّها من اتساقه مع القانون الأخلاقي وحده. ولذلك فهي إن كانت تقف قبالة التجربة من حيث التأسيس، فإنها فضلاً عن ذلك، تقف ضدّاً لكلّ المذاهب الأخلاقية⁽⁶⁾ البراغماتية Pragmatism أو النفعيّة Utilitarianism من حيث الغاية للفعل الأخلاقي.

- (1) اسبينوزا، علم الأخلاق، ص336.
- (2) انظر، اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص217 – ص218.
- (3) انظر، الفريد سيريل ابونغ، الواجب من أجل الواجب، ترجمة محمد مدين، بحث منشور في مجلة أوراق فلسفية، ص187 – ص188.
- (4) انظر، فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، المجلد السادس، ترجمة حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، ص424.
- (5) كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، ص45.
- (6) Kant, Groundwork for the Metaphysics of Morals, p 88.

إنَّ الإرادة الإنسانيَّة لدى كانط هي موضوع العقل العملي، وهي من صنع هذا العقل، ومن خلالها يتم القول بمبدأ التشريع الذاتي للفعل الخلفي، فالإنسان وحده خالق لأفعاله، وهو المسؤول عنها. وهذه الإرادة بدورها تروم دومًا الخير الأسمى، الذي هو موضوع ميتافيزيقي بامتياز. وهنا يبرز كانط دور ما يسميه بالمصادرات، بما هي قضايا نظرية يستحيل البرهنة عليها من حيث هي نظريَّة، إلا إذا ارتبطت بقانون أخلاقي عملي قائم قبليًا⁽¹⁾. وهي مقسومة على ثلاث قضايا أساسية، هي: خلود النفس، ووجود الله، والحرية. وما سيتم تناوله هنا مصادرة الألوهية، لما لها صلة بموضوع هذه الدراسة بالدرجة الأولى.

يعترف كانط في كتابه (نقد العقل النظري)، باستحالة إمكانية إثبات وجود الله، بينما هو في كتابه (نقد العقل العملي) يمنحه وجودًا ذا وظيفة أخلاقيَّة، ففي مصادرة الألوهية يكمن الخير الأسمى والسعادة بوصفهما مطلبًا لكل كائن عاقل متناهٍ، يسعى لبلوغهما في عالم خلود النفس؛ أي عالم وجود الله بالضرورة، وهي ضرورة تابعة لعدم وجود ارتباط بين الخير الأسمى وبين عالم الطبيعة المتناهي، من حيث استحالة تحقيق هذا الخير في عالم مادي مصيره الفناء، ومن طبعه التناهي. فتوافق الإرادة مع القانون الأخلاقي هو، بتعبير كانط، "قداسة" و"كمال" ليس في وسع أي إنسان في العالم الحسي بلوغه، ومن ثم لا بد من التقدّم نحو ذلك التوافق التام؛ أي "نحو اللامتناهي [انطلاقًا] من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا في [سلم] الكمال الأخلاقي"⁽²⁾. فالإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا متناهياً لا يمكنه، بلوغ الكمال الأخلاقي في هذه الحياة (العالم الحسي)، بل ذلك لا يتحقق له إلا في لانهاية وجوده؛ أي من خلال تقدمه المستمر من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا، في تقدّم نحو الكمال الأخلاقي؛ أي نحو العالم المعقول (عالم الله)، وهو أمر لا يعلمه ويحيط به إلا هو⁽³⁾.

هكذا بات لمفهوم الألوهية وظيفة أخلاقية لاستكمال الفعل الخلفي لدى كانط، ففي هذه المصادرة يكمن تحقيق الخير الأسمى كمطلب لأي كائن عاقل يتسق فعله مع القانون الأخلاقي الذي قام هو بتشريعه لنفسه، "وهذا يعني أنه عليه أن يقود إلى افتراض وجود علة كفاء لهذا المعلول، أي يجب أن يطالب بـ وجود الله بصفته مرتبطًا ارتباطًا ضروريًا بإمكانية الخير الأسمى"⁽⁴⁾. فالعقل العملي يتجاوز عالم الحس، في تأسيسه الأخلاقي، بدمج الفكر بالعالم المعقول⁽⁵⁾، وهو عالم الخلود أو الألوهية بوجه عام.

إنَّ الخير الأسمى، هو غاية الغايات، وبلوغ هذا الخير هو مجال عمل القانون الأخلاقي، وهو القانون المشروط دومًا بشروط ترانسندنتاليَّة Transcendental (متعالية أو قبلية عن التجربة)، في سعي الإنسان بما هو كائن عاقل متناهٍ لبلوغ خيره الأسمى، الحقيقي والأبدي في

(1) انظر، كنت، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، ص215. انظر أيضًا، عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، ص146.

(2) المصدر السابق، ص216.

(3) انظر، عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، ص148 – ص149.

(4) كنت، نقد العقل العملي، ص218.

(5) انظر، كانت، تأسيس ميتافيزيقي الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاي، ص171.

العالم المعقول، ومن حيث إنّ هذا الإنسان ليس هو علّة العالم المحسوس، وبناءً على هذه الحقيقة، يتبنّى كانط موقفه بعدم وجود ترابط ضروري بين مذهبه الأخلاقي ومتعلقاته من خير أسمى، وبين عالم الطبيعة المحسوس، وذلك على الرغم من أن هذا الإنسان جزء من هذا العالم المحسوس، ولكنه ليس هو علّته. وبالتالي يجد كانط نفسه مُضطراً إلى أن يجعل أخلاقِيته مشروطة بعالم معقول، وتحديداً أكثر، مشروطة بعلّة أولى لهذا العالم المحسوس، أي افتراض وجود الله، بما هو علّة هذا العالم. فكان لا بدّ من الاعتراف بعلّة أعلى للطبيعة، تسعى نحوها النية الأخلاقية، وبارادة حرة لكائن عاقل. "إذًا، إنّ العلّة الأعلى للطبيعة من حيث يجب افتراضها بخصوص الخير الأسمى، هي كائن، هو، ب الفهم والإرادة، علّة (بالتالي صانع) الطبيعة، أعني الله. ينتج عن ذلك أن مصادرة إمكانية الخير الأسمى المستنبط (العالم الأفضل) هي في الوقت نفسه مصادرة حقيقة خير أسمى أصيل، أي وجود الله. أمّا وقد كان واجباً علينا أن نعمل على تحقيق الخير الأسمى، فهذا لا يستتبع فقط الحق، بل الضرورة أيضاً المرتبطة بالواجب كحاجة إلى افتراض إمكانية هذا الخير الأسمى الذي، بما أنه لا يتحقق إلا بشرط وجود الله، فإنه يربط ربطاً لا ينفصم افتراض هذا الوجود بالواجب، وهذا يعني أنه من الضروري أخلاقياً أن نُقرّ بوجود الله"⁽¹⁾.

من الواضح هنا، البون الكبير بين التصوّرين الاسبينوزي والكانطي في تناولهما لمفهوم الألوهية، فبينما يُقرّ الأول بهيمنة مبدأ الحتمية على الطبيعة، وعلى الإنسان كجزء من هذه الطبيعة الميكانيكية في تصورهما الفيزيائي النيوتني. يؤكد كانط أن الحرية هي طبع الوجود الإنساني، وأساس العمل لأخلاق الواجب، وأنّ نفيها يعني إنكار القدرة على مبدأ التشريع الذاتي، الذي هو ميدان الخلقية الكانطية.

إنّ القول بنظرية الجوهر الواحد (الله = الطبيعة) هو، بالنسبة لكانط، هذيان نظري لا أكثر، وربما كان مثل هذا الرفض مرتبطاً بنفده الموجه لاستعمال العقل النظري (المحض/الخالص)، ولأصحاب البرهان الكوزمولوجي الذي يعتمد النسق أو النظام الكوني في إثبات وجود الله كما فعل اسبينوزا، لذلك يقول كانط في حقهم: "فإنّ من الصعب على حكمهم عن سبب العالم الأسمى أن يكون غير ما كان، ما داموا ينطلقون باستمرار من قواعد الاستعمال النظري للعقل. وفكر آخرون، ممّن أرادوا أن يكونوا طبيعيين ولاهوتيين في الوقت نفسه، أن يرضوا العقل بالاهتمام بالوحدة المطلقة لمبدأ الأشياء الطبيعية التي يقتضيها العقل عن طريق فكرة كائن، تكون فيه كل الأشياء⁽²⁾، من حيث هو جوهر واحد فريد، مجرد تحدييدات⁽³⁾ ملازمة له؛ وإذ لا يمكن لهذا الجوهر أن يكون سبب العالم عن طريق العقل، بل يمكن العثور على كل عقول الكائنات في العالم فيه، وبالتالي لا يمكن لهذا الكائن بالتأكيد أن يُحدث أي شيء وفق الغايات، ولكن لا بدّ

(1) كنت، نقد العقل العملي، ص 219.

(2) يشير كانط هنا بطريقة غير مباشرة إلى مذهب اسبينوزا.

(3) المقصود هنا "الحالات" في الطبيعة التي قال بها اسبينوزا سابقاً. والتي من خلال هذه الحالات وقانون الطبيعة يمكن أن يستدل الإنسان على الله، ويتأكد من وجوده، لا من خلال القول بالمعجزات، بما هي خرق لقانون الطبيعة الثابت.

لجميع الأشياء، بسبب وحدة الموضوع الذي تكون مجرد تحديدات له، أن تظل بالضرورة مترابطة ببعضها غرضياً حتى وإن من دون غاية أو قصد. وهكذا قدّموا مثالية الأسباب الغائية بنقل وحدة كثرة الجواهر المترابطة غرضياً ببعضها، التي يصعب توليدها، من التوافق السببي على جوهر واحد إلى التلازم في جوهر واحد؛ وهذا النظام، الذي صار وحدة الوجود، إذا نُظِر إليه من جهة الكائنات المتلازمة في العالم، وعُرف لاحقاً باسم الاسبينوزية، إذا نُظِر إليه من جهة الموضوع الواحد المقوم لذاته ككائن أصلي، لم يسهم في حل قضية الأساس الأول للغرضية بقدر ما ألغاه، بتجريد هذا المفهوم من واقعه كله، وتحويله إلى مجرد سوء تأويل لمفهوم وجودي (أنطولوجي) عام عن شيء بوجه عام⁽¹⁾.

إن إنكار اسبينوزا للعلّة الغائية، ليس حلاً لإشكالية سؤال الوجود (لماذا الوجود؟)، بل هو مجرد إلغاء لهذا السؤال فقط لا أكثر، نتيجة تأويل خاطئ للعلاقات الشريطية بين العلة والمعلول. فالعقل النظري (المحض) الذي استخدمه اسبينوزا، وفق منهجه الاستنباطي العقلي، الذي خلص من خلاله إلى اثبات وحدة الجوهر (الله = الطبيعة)، بما هو علة ذاته، من حيث تنطوي ماهيته على وجوده؛ أي أنه جوهر ضروري الوجود، و"أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته ويُتصور بذاته، أي ما لا يتوقف بناء تصوره على تصور شيء آخر"⁽²⁾. ومثل هذا الطرح النظري للعقل، يقترب إلى حد كبير من الوظيفة التي منحها كانط لهذا العقل، والذي يرى أنه "إذا انكر على العقل الحق الرجوع إليه في أن يكون الأوّل الذي يتكلم على الأمور الخاصة بالموضوعات الفوق حسية، مثل وجود الله أو مصير العالم، فإن الباب يكون مفتوحاً على مصراعيه لكلّ ضروب الحماس والخرافات وحتى الإلحاد (...). وفي المقابل يبدو أنّ كلّ شيء يميل إلى إرساء اعتقاد آخر يستطيع كلّ شخص أن يضعه كما يشاء. وقد تراودنا فكرة تبني هذه النتيجة الأخيرة عندما نرى بعضهم يسلم بأنّ المفهوم السبينوزي للإله هو المفهوم الوحيد المتفق مع مبادئ العقل"⁽³⁾.

ولكن كانط يرفض، بالنهاية، تلك المحاولات التوفيقية التي قام بها البعض، بين الاسبينوزية، وبين كتابه (نقد العقل النظري/الخالص)، وذلك راجع لمفهوم كلمة "النقد" التي استخدمها، في مقابل فلسفة اسبينوزا التي قدّمها بصيغة قطعية – يقينية وفق المنهج الهندسي، غير أنه بحدود العقل وإمكاناته، وهي الطريقة المثالية التي تتعارض ومنهجية كانط في أخذ الاعتبارات الحسية - التجريبية في العملية المعرفية (الأبستمولوجيا). إذ يقول: "نجد مشقة في فهم كون العلماء المعنيين استطاعوا أن يجدوا حليفاً للسبينوزية في نقد العقل الخالص. (فالنقد) يقطع تماماً أجنحة الوثوقية [أو الدوغمائية] فيما يتعلّق بمعرفة الموضوعات الفوق حسية، بينما السبينوزية، من هذه الزاوية، وثوقية إلى حد كبير بحيث تُنافس العالم الرياضي من حيث الصرامة في تقديم الدليل. ويثبت (النقد) أنّ قائمة التصورات الخالصة لدى الفاهمة⁽⁴⁾ ينبغي أن

(1) كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمي، ص 380 – ص 381.

(2) سبينوزا، علم الأخلاق، ص 31.

(3) كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية. ما هي الأنوار؟. ما التوجه في التفكير؟، ترجمة محمود بن جماعة، ص 110.

(4) الفاهمة = understanding. العقل = reason.

تحتوي مستلزمات التفكير الخالص. أما السبينوزية، فتتحدث عن أفكار تتعقل ذاتها، وبالتالي عن عرض يوجد لنفسه في أن واحد كذات، وهذا تصوّر لا يوجد إطلاقاً في الفاهمة الإنسانية ولا يقبل أيضاً أن يُدرج فيها. ويبيّن ((النقد)) أنه لا يكفي قطعاً للقول بإمكان كائن يتعقل ذاته، أن لا يكون ثمة أي تناقض في مفهومه. ولكن السبينوزية تدّعي أنها تتبيّن عدم إمكان كائن لا تتكوّن فكرته إلا من التصورات الخالصة للفاهمة، وقد جُرد من كلّ شروط الحساسية لا غير (...). ومع ذلك، فهي عاجزة عن إثبات هذا الإدعاء الذي يتجاوز كلّ الحدود. وعلى وجه التحديد، فإنّ السبينوزية تؤدي باسم هذا الإدعاء إلى التحمّس. ولكن في المقابل، ليس ثمة أي وسيلة ثابتة لاقتلاع كلّ حماس من الجذور، سوى تعيين الحدود لقدرة العقل الخالص⁽¹⁾. ومثل هذا النقد الكانطي لفلسفة اسبينوزا، هو على الصعيد الطبيعي للتصور العقلي الكوزمولوجي للوجود.

المبحث الثاني: الشر الأخلاقي

يرى اسبينوزا أن النفس الإنسانية موجود خير ضمن طبيعة خيرة، وفي خضم معالجته الفلسفية لمشكل الشر، ذهب إلى تأويل فلسفي لمفهومي الخير والشر، والنظر إليهما كتمثلين طبيعيين للنفس الإنسانية، تماماً كالحرارة والبرودة كالتين طبيعيتين للطقس⁽²⁾، لا تُفهم الواحدة منها إلا في مقابل الأخرى، ثمّ خلص إلى أنّ الخير والشر وهمّ ليس له أيّ أساس موضوعي، من حيث إنكاره للإرادة الحرة وفقاً لسيادة مفهوم الحتمية. ولكن مثل هذه المعالجة لم تلق قبولاً لدى كانط، الذي أخذ على عاتقه سير أغوار هذا الأساس الموضوعي التي تجاهله اسبينوزا.

يتخذ كانط موقفاً أكثر وسطية من تفاؤل اسبينوزا المفرط بالطبيعة الإنسانية التي وصفها بالخيرة، من حيث إنها جزء من النظام الطبيعي الخير في ذاته، فالفرد موجودٌ خير بما هو جزء من طبيعة هي خيرة على أكمل وجه⁽³⁾. بينما يتبنى كانط موقفاً بدافع من زعمه أن الإنسان في حالة الطبيعة هو محض خير - شر؛ أي محض استعداد طبيعي تام، بإرادة حرة. ومن هذه الحالة انطلق في مشروعه التربوي (البيداغوجي)، متوسلاً بالتربية في تنمية بذور الخير، والاستعداد نحوه في النفس الإنسانية، لكي يدرك الإنسان غايته⁽⁴⁾، بأنه موجود من أجل الحرية ومطبوع عليها، إذ كما يقول: "لا حاجة لنشر الأنوار إلا إلى الحرية (...). أعني حرية المرء في أن يستعمل عقله استعمالاً عمومياً في كلّ المجالات"⁽⁵⁾. والعمومية هنا تعني أن يتفاعل الإنسان مع

(1) المصدر السابق، هامش ص110.

(2) انظر، اسبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، ص22.

(3) Yitzhak Y Melamed, and Michael A Rosenthal, Spinoza's Theological – Political Treatise, "Promising ideas: Hobbes and contract in Spinoza's political philosophy", p201.

(4) انظر، كانط، ثلاثة نصوص، ص16 – ص17.

(5) المصدر السابق، ص87.

العالم بصورة عامة، وبمشاركة كونية، وكأنه يريد لمسلمة سلوكه الصادرة عن إرادته الحرّة أن تصبح تشريعاً عمومياً للناس كافة⁽¹⁾.

إنّ مشروع كانط في الأنوار يعتمد على التربية التي تشكل جزءاً مهماً من أيّ عملية تنويرية. فالتربية هي فنّ سياسة، أو قيادة النوع الإنساني التي تهدف إلى تعديل سلوك الإنسان في حداثة سنّه، بعملية قسّر تمارس عليه، في بادئ الأمر، من خلال الانضباط في التعلم، الذي يعني ترويض الإنسان، وعدم انزياحه نحو بعد لأخلاقي، أو سلوك لا يليق بنوعه الإنساني. فلا تكتمل إنسانية الإنسان إلا بالتربية. وهو ليس سوى ما تصنع به التربية⁽²⁾. فليست التربية ممارسة لعمليات ترويض وانضباط وحسب، بل هي تعليم الإنسان استعمال عقله بنفسه⁽³⁾، ومن ثمّ منحه الحق في ممارسة حريته⁽⁴⁾.

يتّضح الاختلاف بين اسبينوزا وكانط، انطلاقاً من التصور الكوزمولوجي لكليهما، ومن المعالجة الفلسفية في تناولهما لمفهوم الإرادة الحرّة؛ فالأول لديه الوجود موجود في جوهر إلهي حتمي واحد لا غير، وبالتالي تمّ حذف حرية الإرادة. بينما الثاني أخذ بالتصور الكلاسيكي عن الجوهرين المتميزين عن بعضهما البعض، إلى جانب تأكيده لمفهوم الإرادة الحرّة.

فمن خلال الحتمية الكوزمولوجية التي افترضها اسبينوزا، حسم موقفه من الإشكالية الأنطولوجية للخير والشر، فـ "الإنسان لا ينفك يخضع للانفعالات بالضرورة، وأنه ينفاد وراء النظام العام للطبيعة، ويمتثل له ويتكيف معه بقدر ما تقتضيه طبيعة الأشياء"⁽⁵⁾. وطبيعة الأشياء هي على نحو حتمي؛ لأنها صادرة بشكل حتمي (مبدأ الضرورة)، عن علة لا تفعل إلا على النحو الذي فعلت به (الجوهر الواحد). وطالما ذلك كذلك، يقول اسبينوزا: "لا أسلم أن الشر والخطيئة شيان موضوعيان، مثلما أنني لا أسلم أن هناك شيئاً موجوداً وحادثاً ضد إرادة الله"⁽⁶⁾، التي هي كلفة الخير، وبالتالي يستبعد أن يكون للشر وجود موضوعي في نهاية الأمر، فنحن "نعرف أن كلّ شيء موجود، إذا ما نظرنا فيه في ذاته، وليس بالمقارنة بشيء آخر، فإننا نرى أنه ينطوي على كمال له بالضبط نفس الحدود التي لهايته. إذ أن الماهية والكمال هما الشيء الواحد (...). وهذا أمر يعرف بفضل هذا الاعتبار الذي يقر بأننا لا نستطيع تصور أي نقص في موضوع ما، إلا عندما نقارنه بموضوع آخر يتوفر على حقيقة أكبر"⁽⁷⁾. فديالكتيك الأضداد هو ما يمنح الضد، حينما ننظر إليه من طرف ضده، نقصاً (شراً) ما.

(1) Heinrich Kanz, Immanuel Kant. (1724–1804) in prospects the quarterly review comparative education, UNESCO: International Bureau of Education, p11.

(2) انظر، كانط، ثلاثة نصوص، ص14.

(3) انظر، المصدر السابق، ص25.

(4) لمعرفة مستفيضة عن هذا الأمر. انظر، دراستي السابقة، أنثروبولوجيا التربية والتنوير في فلسفة كانط، المنشورة في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن والعشرون (28)، 2019، ص313.

(5) اسبينوزا، علم الأخلاق، ص238.

(6) اسبينوزا، في الفلسفة والإتيقا والسياسة: نصوص مختارة، إنجاز وتقديم أحمد العلمي، ص168.

(7) المصدر السابق، ص168.

قلت إنّ مرد اختلاف اسبينوزا عن كانتط، هو في تناوله الكوزمولوجي للوجود بوصفه جوهرًا واحدًا، في عالم يعيش في تضافيف بهوية واحدة، وباكتفاء ذاتي، لوجود يحكم نفسه بنفسه، ومثل هذا التصور أخذ بصاحبه، إلى فهم نوازع الشر في النفس الإنسانية فهمًا يحاول محاكاة الفهم العلمي؛ أي بإسقاط الفهم الطبيعي المادي عليها، فالإنسان هو جزء من الطبيعة، وبالتالي ينطبق عليه ما تخضع له هذه الطبيعة أيضًا، فبات مشكل الشر محلّ النظر إليه بوصفه حالة من حالات الطبيعة الإنسانية. ولكن مثل هذا التصور، وباستنتاج كانتط، هو محاولة إلغاء هذا المشكل، بالالتفاف عليه، وإلغاء المشكلة لا يعد حلًا لها. فطالما أن تأويلية اسبينوزا للشر مبنية على فرضية الجوهر الواحد، وهي الفرضية المرفوضة من قبل كانتط، فإنها تأويلية مرفوضة من الأساس. فيضع كانتط أمامه الواقع الأنثروبولوجي الذي يقول خلاف ذلك. ليمنح مشكل الشر أساسًا موضوعيًا، وبمساييرة هوبز Thomas Hobbes (1588 - 1679)، تصوّر كانتط أن النفس الإنسانية تنطوي على شرّ ما، ولكنه يأبى المضي، مع هوبز، إلى النهاية، فليس الاجتماع البشري هو حرب الكل ضدّ الكل، كما فهم هوبز سابقًا، ولكنه المدنية تحت قوة القانون، والتأسيس الأخلاقي والتربوي للنفس الإنسانية.

يعتقد كانتط، في تناوله النقدي لموضوع الحالة الطبيعية للإنسان، بأن مسألة الخير والشر، هي مبدأ جذري (تكويني) في النفس الإنسانية، فمبدأ الشر ساكن بجوار مبدأ الخير، وهذه المساكنة أو المجاورة، هي ما يصفها بالاستعداد الطبيعي The natural predisposition نحو الحرية في النفس الإنسانية. ومن ثمّ يذهب إلى توضيح رأيه أكثر من كلمة جذري أو طبيعي تكويني، بسحب مذهبه الأخلاقي، المؤسس على العقل العملي، في هذه الإشكالية، فالأساس الموضوعي الذي تجاهله اسبينوزا، بات لدى كانتط هو الأساس الذاتي لكل إنسان، قائلاً: "ولكن حتى لا يصطدم المرء من أول وهلة بعبارة طبيعة ويستهنجها (...). فإنه ينبغي أن نلاحظ: أنّ ما يُفهم هنا تحت طبيعة الإنسان هو فقط الأساس الذاتي لاستعمال حريته بعامّة (تحت قوانين خلقية موضوعية)"⁽¹⁾. فما ينبغي أن يُفهم من مفهوم الشر الجذري (التكويني) radical evil أننا لا نصدر حكمنا على إنسان ما بأنه شرير، بتأسيس يقيني تجريبي، بل مثل هذا الحكم مؤسس، وبشكل قبلي موضوعي، على مسلمة من خلالها يمكن أن نصف فعلاً ما بأنه شرير، وهنا يُبرز كانتط دور العقل العملي من حيث هو ينطلق من مبادئ قبلية، في معالجته لمشكل الشر، ويمنحه أساسًا موضوعيًا في هذا العقل.

إدًا، الأساس الموضوعي هو مبدأ الحرية الذاتية (حرية الإرادة) في فعل الإنسان الحر، المدعوم بفكرة التشريع الذاتي للأخلاقية الكانطية، وهو مبدأ طبيعي في النفس الإنسانية، فالإنسان مطبوع على الحرية. إن كانتط يحاول إزاحة هذه الإشكالية إلى ما يسمّيها بالخلقية الوسطية، فلا يمكن اختزال مثل هذه الإشكالية بين: إمّا أن يكون الإنسان خيرًا تمامًا، كما تصوّر اسبينوزا، أو شريرًا بالطبع، كما ذهب إلى ذلك هوبز. فالإنسان غير مطبوع على الشر ولا على الخير، ولا يمكن للنفس الإنسانية أن تكون مدفوعة في فعلها بمبدأ شرير أو خير، بل هو مطبوع

(1) كانتط الدين في حدود مجرد العقل، ص 67.

على الحرية في الفعل وحسب، ومن ثم فمثل هذه الحرية هي الوضع المحض (الإرادة الحرّة) لأيّ فعل إنساني، وبالتالي بات الشر الجذري افتراضاً خاطئاً لا محلّ له، بل الحرّيّة هي المكوّن الطبيعي في الإنسان، ولذا فهو وحده من يتحمّل الطرق التي يُصرّف بها حرّيّته، كمكوّن أو استعداد طبيعي؛ "إنه فيه بالفطرة، ومع ذلك نحن في الأثناء نقرّ على الدوام بأن الطبيعة لا هي تتحمّل الذنب عنه (حين يكون شريراً)، ولا هي لها الفضل فيه (حين يكون خييراً)، بل إنّ الإنسان ذاته هو صاحبه والمتسبّب فيه"⁽¹⁾. وبهذه النتيجة يكون كانط قد أجاب على تساؤله الذي طرحه حول ما إذا كان بالإمكان اتخاذ موقف وسطي بين موقفين متناقضين ينظران إلى الطبيعة الإنسانية بين أن تكون خيرة أو شريرة؛ أي "ما إذا كان الحد الأوسط بينهما ممكناً على الأقل، نعي: أنّ الإنسان في جنسه لا هو بالخير ولا بالشرير؛ أو هو قد يمكن أن يكون أيضاً، في كل الأحوال، أحدهما بقدر ما هو الآخر، خييراً في شطر منه، شريراً في شطره الآخر"⁽²⁾. فخلص كانط إلى أن الشر الأخلاقي، هو شر في تداول الحرّيّة؛ أي في مفاعيلها، وليس لخلل في الطبيعة الإنسانية المطبوعة على هذا الحرية.

في المقابل، وطالما أن اسبينوزا قام باستبعاد مفهوم الحرية، فإن مشكل الخير والشر هو مستبعد من الأساس أيضاً طالما هو ينطلق من مفهوم الحرية الذي هو مجرد وهم إنساني. وبالتالي ينظر اسبينوزا إلى الخير والشر كمظهرين طبيعيين للنفس الإنسانية، كمظاهر الطقس وتقلباته من حرارة وبرودة، ومثل هذا الفهم جاء نتيجة القول بخضوع الإنسان لنظام الطبيعة الحتمي، فحذف مفهوم الإرادة الحرة يعني معه إلغاء مفهوم المسؤولية الأخلاقية، وبالتالي فالفعل الصادر عن الإنسان لا يمكن الحكم عليه أخلاقياً، ولا أن ينسب لصاحبه أي التزام أو مسؤولية، طالما هو صادر لا عن إرادة حرّة، بل عن حركة ديناميكية مدفوعة بمبدأ الحتمية. فالإنسان لا يفعل الخير أو الشر مرغماً أو عن اختيار وحرية، إذ لا يمكن الحكم على سلوكه الأخلاقي من هذه الزاوية، طالما أنه جزء من الطبيعة الخيرة، وبالتالي فهو موجود خير بالطبع، وبما أن الطبيعة، في سياق نظرية الجوهر الواحد، محكومة بنظام حتمي، فلن يكون الإنسان بمعزل عن هذا التصور، وبالتالي فالقول بحرية يتمتع بها الإنسان لا يعدو كونه جهل الإنسان بطبيعته الخاصة. "إن الناس يعتقدون أنفسهم أحراراً نظراً إلى وعيهم برغباتهم وأفعالهم الإرادية، إلا أنهم لا يفكرون، ولو في الحلم، في الأسباب التي تجعلهم يرغبون ويريدون، إذ يجهلون هذه الأسباب"⁽³⁾. وبالتالي يقر اسبينوزا بفكرة "الإنسان الحتمي"، ليخلص إلى انصياع هذا الإنسان لأصل قواه؛ أي طبيعته التي يتكون منها. إذ يقول: "إنّ الناس يخطئون عندما يعتقدون أنفسهم أحراراً، والسبب هو أنهم يعون أعمالهم ويجهلون الأسباب التي تدفعهم إليها. يعود إذاً تصورهم للحرية إلى كونهم لا يدركون أيّ علة لأعمالهم، وإذا كانوا يصرّحون حقاً بأن أعمال الإنسان تترتب عن إرادته، فهذه الكلمات لا تطابقها أي فكرة، وإنهم يجهلون تماماً ماذا عسى أن تكون

(1) المصدر السابق، ص 68 – ص 69.

(2) المصدر السابق، ص 66 – ص 67.

(3) اسبينوزا، علم الأخلاق، ص 72. انظر أيضاً المصدر نفسه، ص 231.

الإرادة وكيف يمكنها أن تحرك الجسم"⁽¹⁾. وعلى هذا النحو ينكر اسبينوزا حرية الإرادة، ويعزو القول بها إلى الجهل وعدم المعرفة، وهذا الجهل بالأسباب التي تتحكم في حركة الإنسان، يخلق وعياً زائفاً، يظن من خلاله صاحبه بأنه موجود يتصرف بحرية ما⁽²⁾.

إن مفهوم "الإنسان الحتمي"، جاء كنتيجة القول بمبدأ الحتمية الكوزمولوجية، فكان من الطبيعي أن يصل اسبينوزا لهذه النتيجة، إذ سيكون من غير المفهوم أن يمنح المعلول (الإنسان) صفة الحرية التي ينكرها على علته. وبالتالي فإن مشكل الخير والشر، أو الحالة الطبيعية، لا يكمن في نزوع ما، ولا في حرية يتم تداولها كأساس موضوعي للفعل الأخلاقي. بل هو تمظهر طبيعي للنفس الإنسانية. وبعبارة أوضح، بينما استدل اسبينوزا على خضوع الجسد الإنساني وقدراته لقواه الطبيعية، من حيث هو جزء من طبيعة كلية حتمية، فإن كانتط يضع مفهوم "الإنسان الحر"، في مقابل "الإنسان الحتمي"، ليستند لا إلى الجسد الإنساني، بل إلى سلوكه الأخلاقي الحر.

يرى كانتط، أنّ النزوع نحو الشر The propensity to evil لدى الإنسان، يمثل الأساس الموضوعي لإمكانية ميل ما، ومثل هذا النزوع هو أمر عرضي، غير جذري، أو مكوّن طبيعي في النفس الإنسانية، فالإرادة بما هي معيّنة من قبل العقل العملي – كما ذكر سابقاً – فهي وحدها ما يمكن أن يطلق عليها بالمكوّن الطبيعي. وبالتالي ما يجب ملاحظته قبل الحكم بأن الإنسان مطبوع على الشر، هو ما إذا كان يمكن أن يتمثل في هذا المكوّن أو الأساس إمكانية الانحراف عن القانون الأخلاقي، والإجابة لدى كانتط، هي بالنفي، ليستتبع معالجته لمفهوم النزوع نحو الشر، من خلال القول بالوهن في الطبيعة الإنسانية، أو الخلط بين الدوافع الأخلاقية وغير الأخلاقية. بمعنى إذا كان الإنسان مطبوعاً على التمييز بين الحسن والقبيح، والخير والشر، فلماذا ينزاح سلوكه نحو الشر؟ ليكون الوهن أو الخلط أهم مسببات انحراف الإنسان عن مسلمات القانون الأخلاقي، مضيئاً إليها "خبث" أو "فساد"، أو "عدم صفاء القلب"، كعامل مساعد في عملية الانحراف تلك. فالإرادة الحرّة (المشبهة)، هي فقط، ما يمكن أن نطلق عليه بالمكوّن الطبيعي في الإنسان⁽³⁾.

يقدم كانتط تمييزاً مهماً في مفهوم النزوع أو الميل The propensity، فيقول: "كلّ نزوع إما هو فيزيائي، بمعنى ينتمي إلى مشيئة الإنسان من حيث هو كائن طبيعي. أو هو خلقي، أي ينتمي إلى مشيئته من حيث هو كائن أخلاقي. في المعنى الأول، لا يوجد أيّ نزوع إلى الشر الأخلاقي؛ وذلك أنّ هذا الأخير (الشر الأخلاقي) ينبغي أن يصدر من الحرية، أمّا نزوع فيزيائي (مؤسس على بواعث حسية) إلى أيّ استعمال للحرية، سواء نحو الخير أو الشر، فهو تناقض. وهكذا فإنّ نزوعاً إلى الشر لا يمكن أن يُلصق إلا بالملكة الخلقية للمشيئة. إلا أنه ليس ثمة شيء شرير أخلاقياً (أي يمكن تحمّل مسؤوليته) ما عدا الفعل الذي نقترفه بأيدينا. في مقابل ذلك فإننا

(1) المصدر السابق، ص120.

(2) انظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص202.

(3) انظر، كانتط، الدين في حدود مجرد العقل، ص78 – ص80.

نفهم تحت مفهوم النزوع أساساً ذاتياً لتعيين المشيئة، هو يسبق كلّ فعل، وبالتالي هو ذاته ليس فعلاً بعداً⁽¹⁾. ومثل هذا التمييز كان غائباً عن تصوّر اسبينوزا المحكوم بمبدأ الحتمية، والذي استبعد، بإيمان مفرط بالخير الكوزمولوجي، مفهوم الشر من الوجود الإنساني، ولكي يقوم بتسوية موقفه، يستشهد بسلوكيات الحيوانات والحشرات، فهي قد تبدو من قبل الإنسان من الأمور المستهجنة، بينما هي أمر طبيعي لها، وكمال في سلوكياتها، وكذلك هو الشر بالنسبة للوجود الإنساني، فهو إذا ما نُظر إليه بمعزل عن مقارنته المباشرة بمفهوم الخير، سنكتشف أنه لا ينطوي على أيّ نقص، ومن ثمّ يستحيل أن يعبر عن واقعة موضوعية⁽²⁾. وبالتالي ليس لمشكل الخير والشر أساس موضوعي لدى اسبينوزا، بل الأمر لا يعدو كونه علاقة مفهومية بين هذين المفهومين المتقابلين. أمّا مع كانط فليست الحتمية ما تحكم الفهم للسلوك الإنساني، بل الإرادة الحرة، بما هي أساس سلوك إنساني يحتمل الانزياح نحو الشر، بقدر ما يحتمل الانزياح نحو الخير أيضاً، وذلك مرتين بمدى التزام الإنسان بالقانون الأخلاقي، فليست الحرية هي جهل الإنسان بقانون الحتمية، بل هي الأساس الموضوعي لإلزام الفاعل الأخلاقي بفعله، ومن ثمّ مسؤوليته المباشرة عنه.

إنّ الإنسان ليس موجوداً شريراً بدافع طبيعي، أو تكويني فيه، بل إنّ أهم ما يفهم من معالجة كانط السابقة، هو أن الإنسان الشرير، هو ذاك الواعي بالقانون أو الأمر الخلفي، ومن ثمّ انحراف عنه (لما يتمتع به من حرية)، في لحظة ظرفية. فأن نقول: إن الإنسان مطبوع على الشر، هو أمر يحسمه متى ما كان هذا الأمر صفة يمكن أن تستنبط من مفهوم جنسه، ولكن الشر ليس أمراً ضرورياً من الناحية الذاتية، بل هو موضوع يتمثل في مسؤولية الإنسان عنه، وبالتالي فهو يُعبر جوهرياً عن مخالفة صريحة للإرادة الحرة، وإلزامها بالقانون الأخلاقي⁽³⁾، الذي تمّ تعيينه من قبل إرادة حرة، هي بدورها تمّ تعيينها وفق مقولات أو مبادئ قبلية – أولائية a priori للعقل العملي. إنّ أخلاق الواجب لذاته، من حيث هي التزام شخصي باطني، تعبر عن إرادة حرة. ولكن تبقى هذه الحرية، هي أساس الشرور كافة، من حيث إن هذا الشر، يعبر أيضاً عن إرادة حرة⁽⁴⁾ تمّ الأخذ بها للانحراف عن القانون الأخلاقي، ولذلك فالشر هو تعبير سلبي عن حرية ما.

يختزل كانط موقفه من مشكل الشر، وما خلص إليه من نتائج، بنقطتين أساسيتين، أولاً: أنه لا يمكن لأساس هذا الشر أن يكون ميلاً طبيعياً، وإلا لما تحمّل الإنسان مسؤولية فعله، وهذا ما يتعارض بشكل أساسي وفكرة التشريع الذاتي للإرادة الحرة التي تلقي على الإنسان المسؤولية الأخلاقية عن كامل أفعاله الصادرة عنه. ثانياً: إنّ أساس هذا الشر لا يمكن تفسيره لفساد في العقل العملي؛ لأنه من المستحيل أن يناقض هذا العقل نفسه بأن يصدر عنه قانون أخلاقي، ومن

(1) المصدر السابق، ص 81.

(2) انظر، اسبينوزا، في الفلسفة والإتيقا والسياسة: نصوص مختارة، ص 168 – ص 169.

(3) انظر، كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 83.

(4) Kant, Religion within the Boundary of Pure Reason, p45.

ثمّ شر مخالف لهذا القانون في الوقت نفسه، فيدمّر القانون الأخلاقي ذاته، وأن ينكر مبدأ الإلزام الذي يترتّب عليه، وهو أمر، فيما يرى كانط، غير ممكن مطلقاً⁽¹⁾.

وهكذا، بينما أخذ اسبينوزا بالنزوع الفيزيائي/الطبيعي الذي استبعد الشر الأخلاقي، أخذ كانط بالنزوع الخلفي، ومن ثمّ إمكانية النزوع نحو الخير والشر معاً، حيث يلاحظ أن قول اسبينوزا بالاحتمية، ومن ثمّ تصوّره للشر بوصفه نزوعاً فيزيائياً، قد حذف مسؤولية الفاعل عن فعله الذاتي، ذلك أن مفهوم الحتمية، ومفهوم المسؤولية يستبعدان بعضهما بالتبادل، فإذا وجد أحدهما في السلوك الأخلاقي، لا بدّ من حذف الآخر بالضرورة. بينما مع كانط ونظريته في الواجب من أجل الواجب، يصبح الإنسان مسؤولاً مباشراً عن فعله. وتمتدّ معالجته إلى نقد جذري لأخلاق اللاهوت، فبحسب نظرية الواجب لذاته، من يقتل سيكون فاعلاً لشر خلقي صدر بإرادة ذاتية حرّة، بينما في الأخلاق اللاهوتية يمتد الأمر إلى أبعد من ذلك، ففي حال تمّ ارتكاب فعل القتل، فإن المؤمن سيعزو ذلك إمّا إلى أوامر إلهية، أو إلى شيطان شرير دفع به نحو فعل ذلك، وبالتالي فمثل هذه المبررات، ستعدّ منفذاً لهروب الإنسان من الشرور الصادرة عنه. بينما أخلاق الواجب تلزمه المسؤولية عن شرّه الأخلاقي، فالإنسان فقط، هو المشرّع الذاتي، والمسؤول العملي عن سلوكه، وبالتالي كانت المعيارية العقلية لفكرة التشريع الذاتي لدى كانط أمراً ضرورياً، ومستقلاً للإلزام الأخلاقي، وبصرف النظر عن أوامر الله أو الشيطان.

إن نقطة التعارض الأساسي بين تصوّر اسبينوزا وكانط في تناولهما لموضوع الحالة الطبيعية للإنسان، مرده اختلاف استخدام مفهوم الحرية لديهما، لاسيما في المستوى الطبيعي من فلسفتيهما. فاسبينوزا انكرها لهيمنة مبدأ الحتمية على الوجود، وبتصوّر آلي لم يبق فيه متسع للحديث عن حرية في ظل قانون حتمي شمولي ينسحب على كلّ موجود طبيعي، بما في ذلك الإنسان بوصفه جزءاً غير مختلف ولا بعيد عن التصور الحتمي للوجود (الطبيعة)، وبالتالي باتت إشكالية النزوع الفيزيائي (الخير والشر) في تأويلية اسبينوزا الجديدة عن الفهم الكلاسيكي لها، تمثلاً لوجود تابع لقوانين فيزيائية صرفة، وما ينطبق على الحرارة والبرودة في الطقس، ينطبق أيضاً على الخير والشر، كحالتين يجب التعامل معهما كذلك.

بينما كانط أخذ الأمر على نحو لا يساوق الفهم الفيزيائي – العلمي للطبيعة، فذهب إلى تعيين أساس ذاتي لمشكل الشر الأخلاقي، وخلص إلى أنه ليس أمراً طبيعياً (جذرياً)، فليس هناك ما هو طبيعي سوى الإرادة الحرّة؛ أي ما طبع عليه الإنسان من نزوع نحو الحرية (الاستعداد المحض)، وبالتالي فالشر الأخلاقي هو فساد في استعمال هذه الحرية؛ أي في الانحراف عن القانون الأخلاقي للعقل العملي، والذي يعتمد في تأسيسه الميتافيزيقي للأخلاق، على فكرة الذوق العام (مبدأ العمومية)، كعقل مشترك يميّز بواسطته الإنسان، بوصفه كائناً عاقلاً، بين الخير والشر، والحسن والقبیح.

(1) انظر، كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 86 – ص 87.

المبحث الثالث: الأخلاق والدين: جدلية التأسيس

على الصعيد الإتيقي، زعم اسبينوزا أن الإنسان خاضع لمبدأ الحتمية، وبأن الحرية هي مدار بحث ضمن عملية إدراك هذه الحتمية فقط لا أكثر، لثخنتل هذه الحرية في العمليات العقلية المسؤولة عن وعي الإنسان بنفسه بأنه موجود حتمي. حيث يقول: "الناس يظنون أنفسهم أحرارًا لمجرد كونهم يعون أفعالهم، ويجهلون الأسباب التي تتحكم فيهم"⁽¹⁾. ثم يؤكد بالقول: "أولئك الذين يعتقدون إذا أنهم يتكلمون أو يسكتون أو يقومون بأي عمل من الأعمال بمقتضى أمر حر من أوامر النفس، إنما يحلمون وهم في حالة يقظة"⁽²⁾، ومن ثم فالقول بحرية ما يتمتع بها الإنسان، ما هو إلا دليل جهل صاحبه بقانون الحتمية (نظام الطبيعة).

ولكن مع كانط، ما انفك الإنسان عن كونه غاية الغايات، بل والغاية النهائية، والشرط الرئيس والأهم في الوجود. حيث يدعو المبدأ الثاني من أخلاقيّة الواجب، الإنسان في أن يُعامل الآخر كغاية وليس كوسيلة⁽³⁾. ووفق هذا المبدأ يجب أن تعمل أي فلسفة أخلاقية، تجعل من الإنسان غايتها، والمشرّع المسؤول عن أفعاله، بوصفه كائنًا أخلاقيًا، وبالتالي لا يتفق كانط مع اسبينوزا، فيما ذهب إليه الأخير لإثبات وجود الله (الجوهر) من خلال استعمال العقل النظري/الخالص، فتمّة دومًا فشل يلحق بمثل هذه المحاولات، إذ يستحيل، فيما يرى كانط، إثبات وجود الله من خلال هذا العقل، بل إن الله يُثبت حضوره بوصفه فرضية أخلاقية للعقل العملي، في سعي الإنسان نحو لا نهائيته في العالم المعقول، ولذلك "يجب أن نفترض سببًا أخلاقيًا للعالم (هو مبدع العالم) لكي نضع أمام أنفسنا غاية نهائية، تتفق مع القانون الأخلاقي، وبقدر ما تكون هذه الغاية النهائية ضرورية لهذا (أي بالدرجة نفسها وللسبب نفسه) تكون ضرورية أيضًا لافتراض الأول، أعني أنّ الله موجود"⁽⁴⁾. إنّ كانط لا يترك فرصة في الحديث عن الخلقية، إلا وأكد ضرورة افتراض وجود الله، على اعتبار أنه من الضرورة أن نعلق أملنا، في فعلنا الأخلاقي، على إرادة عليا كليّة الصفات.

وهذا ليس له إلا معنى واحد، ألا وهو استحالة صياغة أخلاق منبئة الصلة عن الله؛ أي أخلاق إلحادية – لادينية. إنّ كانط يحاول إقفال باب الجدل لأي محاولة لوضع نظرية لأخلاق معيارية، كما فعل، ولكن بالاستغناء عن فرضية أو مصادرة الألوهية تحديدًا. هذا فضلًا عن أن المؤمن والملحد كلاهما محكوم بالقانون الأخلاقي، فلا يعني إنكار وجود الله، التحرر من أي التزام أخلاقي، إذ ليس ثمة ترابط شرطي بين القانون الأخلاقي، وبين الإيمان بالله، طالما أن الله ليس هو مصدر الإلزام الأخلاقي، ومن ثم فإنّ الأخلاق ليست مشروطة بوجود الله، وبتعبير كانط عن برهانه: "لا يقول هذا البرهان (...). إنه من الضروري افتراض وجود الله للإقرار بصلاحيّة القانون الأخلاقي، وبالتالي فإن كل من لا يفتق نفسه بالأول يمكنه أن يحكم بأنه متحرر من

(1) سبينوزا، علم الأخلاق، ص153.

(2) المصدر السابق، ص154.

(3) Thomas E. Hill, Kant's Ethics, Oxford, Black well publishing Ltd, p107.

(4) كانط، نقد ملكة الحكم، ص392.

إلزامات الثاني. كلا! كل ما يجب التوقف عنده في تلك الحالة سيكون استقصاء تحقيق الغاية النهائية في العالم (أي سعادة الكائنات العاقلة التي تتناغم بانسجام مع القانون الأخلاقي باعتباره أسمى وأفضل شيء في العالم) عن طريق الانصياع للقانون الأخلاقي. يظل على كل كائن عاقل أن يتعرف على نفسه باعتباره مقيداً إلى الأبد تقييداً وثيقاً بأوامر الأخلاق⁽¹⁾. فليس الإيمان بالله هو ما يجعل الإنسان أخلاقياً، بل إن أخلاقية كانط مكتفية بذاتها، بالإرادة الحرة للإنسان هي مصدر التشريع الذاتي للفعل الأخلاقي، وأن الله وظيفة أخلاقية فقط لا غير، من حيث ضرورة تعلق الفعل الخلقى بوجود أسمى هو كلي الخير. فالملحد شأنه شأن المؤمن في ضرورة الإلتزام بالواجب من أجل الواجب فحسب.

يمكن القول هنا، إن كل ما تقدّم هو تمهيد من جانب كانط ليقدم نقداً جذرياً لموقف اسبينوزا الأخلاقي، والذي فيه يبدو أنه مع الفريق القائل بماديته، على عكس فهم هيغل (Hegel 1770 - 1831) للاسبينوزية بما هي محاولة تحويل المادي إلى إلهي وليس العكس، وبالتالي يمكن إلغاء فكرة الطبيعة المادية، وليس فكرة الله، إذ يمكن، من وجهة نظريه، تسمية مذهب اسبينوزا باللاكونية أو اللاطبيعية A – cosmism وليس الإلحاد أو اللاإلهية A – theism⁽²⁾. بينما يتناول كانط اسبينوزا كأنموذج للملحد الأخلاقي. فكما سبق ذكره، فالإيمان وعدمه سيان فيما يخص القانون الأخلاقي، فكل إنسان مطالب بأن يكون أخلاقياً بصرف النظر عن موقفه الشخصي من مسألة وجود الله، أو عدم وجوده، فأخلاق الواجب صالحة وملزمة لكل كائن عاقل. حيث يعتقد كانط باستحالة قيام أخلاق إلحادية، حتى وإن وجد مثال على ملحد أخلاقي. ففي تناوله النقدي لهذه المسألة، يرى أن الملحد الأخلاقي هو أمام مُشكّل علاقة الأخلاق بالله، فهو حينما يتصرّف بخلق واستقامة كمؤمن، ولكونه ملحدًا، يعتقد بتحرّره من أي إلزام أخلاقي مع الله، ولكن يبقى نزوعه الأخلاقي هذا، غير مكتمل (متماسك) أخلاقياً، وتنقصه مصادرات العقل العملي؛ أي إنه من دون الألوهية، والحياة الأخروية لخلود النفس، نحن لا نستطيع أن نعرف لماذا ينبغي علينا أن نكون أخلاقيين، ولذلك فالأخلاق طبقاً لكانط وازع دين؛ لأن هذا الأخير هو الغاية النهائية للفعل الخلقى، الذي يلتقي مع الدين في أعلى السلم الأخلاقي للعالم المعقول، وهو عالم الخلود الإلهي. وبالتالي فالأخلاق تؤدي حتماً إلى الدين inevitably leads to religion.

يقول كانط: "هكذا نستطيع أن نتصوّر حالة إنسان فاضل مثل اسبينوزا كان على قناعة راسخة بأنه ما من إله، فإنه لا توجد حياة قادمة، فكيف يمكنه أن يحكم على تصميمه الغرضي الداخلي بمقتضى القانون الأخلاقي، الذي يوقره هو نفسه عملياً؟ وهو لا ينبغي أية منفعة لنفسه من انصياعه لهذا القانون، سواء أفي هذا العالم أو في عالم آخر (...). وبالرغم من أنه قد يتوقع توافقاً عرضياً من الطبيعة في هذا الأمر أو ذلك، فإنه لا يتوقع انسجاماً منتظماً وفق قواعد ثابتة مع الغايات التي يشعر بأنه مقيد بها ومضطر إلى تحقيقها. ستحيط به الخديعة والعنف والحسد دائماً، وإن كان هو نفسه نزيهاً، مسالماً، وخييراً، والفضلاء الذين يظل يلتقيهم، برغم كل

(1) المصدر السابق، ص393.

(2) انظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص104.

استحقاقهم للسعادة، تظل تُخضعهم الطبيعية، التي لا تولي اهتماماً لذلك، إلى كل شرور العوز والمرض والموت السابق لأوانه، مثل كلّ الحيوانات الأخرى على الأرض، وسيبقون هكذا حتى يبتلعهم جميعاً قبر واحد واسع (لا يهّمه إن كانوا فضلاء أو لم يكونوا) يرميهم – هم الذين كانوا يعتقدون أنهم أنفسهم الغاية النهائية من الخليقة – فيعيدهم إلى هوة مادة الخواء العقيم المجرّد عن الغرض التي كانوا انثُثلوا منها. لا بدّ إذاً للغاية التي وضعها وكان يجب أن يضعها هذا الشخص⁽¹⁾ ذو المقصد الحسن أمام عينيه في تقصي القوانين الأخلاقية، أن يتخلّى عنها باعتبارها مستحيلاً، أما إذا أراد أن يظل يعتمد على نداء مسعاه الأخلاقي الداخلي، وألا يضعف الاحترام الذي يبتعثه فيه القانون الأخلاقي مباشرة بافتراض بطلان وجود غاية واحدة مثالية نهائية تلبّي مطلبه الأقصى. فحينئذ لا بدّ أن يفترض وجود مبدع أخلاقي للعالم، أي الله، من وجهة نظر عملية، لكي يكون في الأقل مفهوماً عن إمكانية الغاية النهائية، التي تملبها عليه الأخلاقية، ويستطيع القيام بها على أحسن وجه، ما دامت في الأقل لا تتناقض مع ذاتها⁽²⁾. وبالتالي، وفقاً لكانط، يستحيل تأسيس أخلاق بمعزل عن العلة الأخلاقية الأولى للعالم، وأنّ أخلاقاً تزعم ذلك، ستبقى ناقصة ومتناقضة.

لم يتوقف كانط عن رفض الفعل الأخلاقي بوصفه فعلاً غائياً. بل أطروحته تمتد في الأساس إلى إعادة ترتيب علاقة الأخلاق بالدين. فلم يعد الدين أساساً للأخلاق، كما يتصوّر اللاهوتيون، ولم يعد منفصلاً عنه، في الوقت ذاته، كما أراد دعاة الأخلاق المعيارية في الفصل الثام بين الأخلاق والدين. فالأخلاق لديه لا تتأسس إلا على العقل العملي فحسب، بما يملكه هذا العقل من مبادئ أولية – قبلية. فالإرادة الخيرة هي تلك التي تكون مستغنية عن التجربة في تسويغها لخيريّتها، كما تكون في مقابل الحجّة القائلة بالمنفعة أو اللذة Hedonism، التي ترمي نحو نتائج الفعل بوصفها معياراً للفعل الأخلاقي، وبعبارة أخرى، إن الفعل الخلفي هو الذي يبرهن على خيريّته من ذاته، بالالتزام بالقانون أو الأمر الأخلاقي الصادر عن العقل العملي؛ أي الواجب لذاته. إذ يستحيل استحالة مطلقة، فيما يرى كانط، أن نجد عن طريق التجربة أي فعل أخلاقي متفق مع الواجب لذاته، القائم أساساً على العقل بما هو عقل عملي، ليكون هذا العقل قبالة التجربة لاستحالة مأسسة أخلاق الواجب انطلاقاً منها⁽³⁾. فالتصورات الأخلاقية قائمة قبلياً في العقل العملي، وهنا تكمن مصداقيّتها، ما جعلها جديرة بأن تكون أسمى المبادئ العمليّة، وبصورة كونية – شمولية. وبالتالي "لما كان ينبغي للقوانين الأخلاقية أن تكون صالحة لكل كائن عاقل على الإطلاق، فإن من الواجب أن تُستنبط من التصوّر ((الكلي)) للكائن العاقل بوجه عام، وأن نجعل كل أخلاق تكون في حاجة إلى علم الأنثروبولوجيا لتطبيقها على بني الإنسان، أول ما نجعلها مستقلة عن هذا العلم الأخير استقلالاً تاماً، على أساس أنها فلسفة خالصة، أي

(1) المقصود هنا اسبينوزا تحديداً، والحال ينطبق على أي إنسان أخلاقي ملحد.

(2) كانط، نقد ملكة الحكم، ص394 – ص395.

(3) انظر، كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ص66. انظر أيضاً، ألفريد سيريل يونج، الواجب من أجل الواجب، مجلة أوراق فلسفية، ص187.

ميتافيزيقا"⁽¹⁾. فاستبعاد التجربة كان مردّه أن فعل الواجب ليس ضرباً من التأمل الذاتي للتجربة الحسية، أو للحياة الأنثروبولوجية. فالتجربة ليست كليّة ولا ثابتة، وإذ ذلك، لا يمكن أن تعد أساساً أو معياراً للفعل الخلقي الذي ينبغي أن يكون شمولياً ومطلقاً⁽²⁾، كيما يكون مذهباً للإنسانية قاطبة، بحيث تقول أخلاق الواجب: "افعل كما لو كان على مسأمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام"⁽³⁾.

وبينما لم يهتم اسبينوزا بمفهوم الشموليّة إلا في صبغتها الحتمية الطبيعيّة، فإنّ الطرح الكانطي يمثل ولادة ثالثة للأخلاق، فلم يعد الله هو مصدر الإلزام الأخلاقي، كما يرى اللاهوتيون. وفي الوقت نفسه، لا يمكن الحديث عن الأخلاق بمعزل عن الله، أو بعبارة أدق، مع إنكار وجوده، كما يعتقد الطبيعيون، أو العلمانيون الراديكاليون. فرغم ترجيح كانتط لفكرة وجود الله لما لهذه الفكرة من وظيفة عملية أخلاقية، فإنه يعتقد بعدم ضرورة الاعتراف بالله بوصفه ملزماً أخلاقياً للفعل الإنساني، بل هو مجرد ضرورة أخلاقية يحتاجها العقل العملي لكي يكمل مشروعه في مفهوم الخير الأسمى – النهائي.

يقول كانتط: "وهنا علينا أن نلاحظ إذاً أن هذه الضرورة الأخلاقية هي ذاتية، أي حاجة، وليست موضوعية، أي ليست هي نفسها واجباً، ذلك أنه لا يمكن إطلاقاً أن يوجد واجبٌ بالإقرار بشيء (لأن هذا سيكون فقط من مهام الاستعمال النظري للعقل). ولا يفهم أيضاً بذلك أن القبول بوجود الله على أنه أساسٌ لكل التزام بشكل عام هو ضروري. ويتعلق بالواجب هنا فقط العمل على إبراز وإنجاح الخير الأسمى في العالم الذي يمكن مصادرة إمكانيته أيضاً، لكن عقلاً لا يستطيع أن يجدها ممكنة إلا بافتراض فهم أسمى يكون الإقرار بوجوده مرتبطاً أيضاً بوعينا بواجبنا (...). فمن هنا، [في ما يتعلق] بحاجة في قصد عملي، يمكن أن يسمّى إيماناً، وبالمعنى الأدق إيماناً عقلياً محضاً، لأن العقل المحض وحده (سواء كان بحسب استعمال النظري أو العملي) هو المصدر الذي ينبع منه"⁽⁴⁾.

يذهب كانتط من فرضية وجود الله في مذهبه الأخلاقي، إلى قراءة تاريخية ناقدة للمدارس اليونانية القديمة، وتحديداً: الأبيقورية Epicureanism والرواقية Stoicism، إذ يرى صوابية النظريات الأخلاقية لهذه المدارس من جانب تركيزها على مفهوم "السعادة" بوصفه الخير الأسمى للفعل الإنساني، في مقابل خطئها من جانب آخر، هو رفضها الاعتقاد بوجود الله كموجود متعال – وهو النقد الذي وجهه سابقاً لاسبينوزا –. فطبقاً لكانتط، جانب الصواب الأبيقورية والرواقية جزاء اعتقادهما أن الإرادة الإنسانية مكتفية بتحديد الفعل الخلقي، دون الحاجة إلى كائن أعلى تنتظم فيه مقولة الخير الأسمى. بينما يرى كانتط أن مثل هذا الخير لا يمكن أن يتحقق في العالم الحسي، ولذلك كان لا بدّ، أخلاقياً، من فرضية الله بوصفه العلة العليا لهذا

(1) المصدر السابق، ص76.

(2) انظر، عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنتط، ص38 – 40.

(3) كانتط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص94.

(4) كنتط، نقد العقل العملي، ص219 – 220.

العالم. وهذا ما أخذ على المدارس الأخلاقية اليونانية، التي اعتقدت بأن مبدأ عمل الإرادة الحرّة هو المبدأ الوحيد والكافي لبلوغ ذلك الخير الأسمى، دون الحاجة إلى الاعتقاد بوجود الله.

إن النقطة الخلافية بين كانط وبين المدارس اليونانية (الأبيقورية والرواقية)، تكمن في إنكارها الاعتقاد بوجود الله بوصفه علّة أو ضرورة أخلاقية. فالخير الأسمى الذي اعتقدت به الأبيقورية والرواقية بما هو إمكانية واقعية بمعزل عن فكرة الإله، بات لدى كانط مشروطاً ترانسندنالياً، ولا يمكن له التحقق في العالم الأرضي؛ لأنه على الدوام مشروط بمصادرة خلود النفس المرتبطة أساساً بمصادرة الألوهية. إن النقطة الأهم التي يوجهها كانط لنقد الأبيقوريين قولهم بالإرادة الحرّة، ومن ثمّ السعادة، التي كانت لديهم شرطاً للخير الأسمى في الحياة الدنيا⁽¹⁾. فمشكل تلك المدارس الأخلاقية أنها مع إنكارها لوجود الله في الحياة الخلقية، استعاضت عنه بالإنسان، وكأنه غير خاضع لمصائب الحياة وشروها، واضعين السعادة الشخصية في الرضا عن النفس، وبالتالي تمّ حصرها بالطريقة الأخلاقية للتفكير، وكأنّ هذا الإنسان مطبوع على فعل الخير، ومتحرّر من الشرور، وهو أمر تفنّده ملاحظة الطبيعة في الإنسان نفسه⁽²⁾.

بالنسبة لكانط، ما كان ينقص الأبيقورية والرواقية، جاءت المسيحية لتكمّله؛ لأنها جاءت مطلوبة بضرورة طهارة الأخلاق، التي هي شرط إلزامي لوصول الإنسان إلى الفضيلة، بالتزامن مع اجتناب الشرور التي تؤدي بالنفس إلى الرذيلة. ومطالبة، في الوقت نفسه، أن يوجّه الإنسان فعله الأخلاقي نحو الكائن الأعلى؛ أي نحو اللامتناهي، وبعبارة أخرى، التقدّم نحو "القداسة"، وبالتالي الاعتماد على مصير خلود النفس في استمرار الحياة الأخلاقية. فالسعادة المشروطة بفكرة خلود النفس، موطنها، وذلك ما يبرجوه المؤمن، هو في الحياة الأخرى (العالم المعقول)، ليظفر بالسعادة الأبدية بما هي الخير الأسمى⁽³⁾. يقول كانط: "وهكذا لا يبقى للمخلوق، بالنسبة إلى القداسة التي يتطلّبها القانون المسيحي إلا التقدّم نحو اللانهائي، ولكن، لهذا السبب بالذات هو على حق في الأمل ببقاء يوم إلى ما لا نهاية له"⁽⁴⁾، وبالتالي استطاعت المسيحية، وفقاً لكانط، أن تحقّق إنجازاً أخلاقياً، بتأكيد أنها أن الانسجام بين الأخلاق وبين الطبيعة هو طريق الوصول إلى "ملكوت الله"، الذي أعطى نوعاً من القداسة للالتزام الإنسان بالأخلاق، بوصفها قاعدة حياتية في هذه الدنيا، فمن وجهة نظره، ما أخطأ فيه الأبيقوريون والرواقيون، باستبعادهم لمفهوم الإله في الأخلاق، وقولهم بالخير الأسمى في حدود هذه الحياة فحسب، جاءت المسيحية مصوّبة لذلك الخطأ، بقولها بوجود الله، والحياة الأخرى، ومن ثمّ خلود النفس.

هكذا يقترب كانط، شيئاً فشيئاً، من الأخلاق المسيحية (أخلاق اللاهوت)، ولكنه يميّز بين مذهبه الذي يصفه باللاهوت الأخلاقي، من حيث التشدّد والالتزام بالواجب لذاته، بما هو قانون أخلاقي، وبين الأخلاق اللاهوتية السائدة في المعتقد المسيحي المدرسي، ولكنهما يلتقيان دوماً في

(1) انظر، المصدر السابق، ص220 - ص221. انظر أيضاً، جيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ص276.

(2) انظر، عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، ص151 - ص152.

(3) انظر، المرجع السابق، ص152.

(4) كنت، نقد العقل العملي، ص223.

مصادرة خلود النفس، ومصادرة وجود الله، وبالتالي ينتهيان إلى النتائج ذاتها. بيد أنه يشدد على فكرة التشريع الذاتي للإرادة الحرة المنوطة بالعقل العملي، وهو العقل الذي "لا يجعل معرفة الله وإرادته أساساً لهذه القوانين، بل فقط [أساساً] للوصول إلى الخير الأسمى، بشرط الامتثال لها، وبما أنه يضع حتى الدوافع الحقيقية للامتثال للأولى ليس في النتائج المرجوة منها، بل في تمثل الواجب وحده من حيث إن الالتزام الأمين به هو وحده الذي يجعلنا جديرين بهذه الأخيرة [أي النتائج]"⁽¹⁾. ففعل الواجب، رغم مبدأ الالتزام بالقانون الأخلاقي كفكرة جوهرية، هو حركة موجهة نحو الامتثال للإله اللامتناهي، وبالتالي الخلود، فهو سلوك أخلاقي قائم على مبادئ العقل العملي، الذي بما هو مستغن عن التجربة والواقع الأنثروبولوجي، فإن مجال عمله يبقى في الواقع الإنساني، الذي يجب أن يكون موجّهاً أخلاقياً نحو مصادرتي الخلود والألوهية، أي "أن ميتافيزيقا الأخلاق تصرف الانتباه تماماً عن الطبيعة الإنسانية، ولا تهتم إلا بمبادئ أساسية معينة تطبق بعد ذلك على الطبيعة الإنسانية فيما يسمّى بالأنثروبولوجيا العملية. غير أن كانط يسلم في مدخل إلى "ميتافيزيقا الأخلاق" (1797) بأنه يجب علينا في الغالب حتى في ميتافيزيقا الأخلاق أن نضع في اعتبارنا الطبيعة الإنسانية من حيث هي كذلك لنبين نتائج المبدأ الأخلاقي الكلي. ولا يعني هذا، في واقع الأمر، أن (ميتافيزيقا الأخلاق يمكن أن تقوم على أنثروبولوجيا، ولكن قد تنطبق عليها)"⁽²⁾. فبينما استدلّ اسبينوزا على خضوع الجسد الإنساني لأصل قواه الطبيعية، انطلاقاً من القانون الحتمي الكوزمولوجي، من حيث إن الطبيعة الإنسانية جزء من هذا الوجود الحتمي. فإن كانط لا يستند إلى الجسد، ولا ينظر نحوه كأداة ميكانيكية، بل يصرف انتباهه نحو السلوك الأخلاقي والحر لهذا الجسد.

وبينما ذهب اسبينوزا إلى القول بأنه يفعل حتمياً طبقاً لقوانين من طبيعته الذاتية (مبدأ الضرورة)، فالفعل يصدر عنه بالطريقة التي صدر بها فقط، وبالتالي ليس للوجود إلا هذه الجهة، ولا يمكن إيجاده بطريقة أخرى، لا كما يتصور اللاهوتيون عن إله يستطيع أن يخلق على أكثر من نحو، ويفعل أو لا يفعل بإرادته الحرة⁽³⁾. وبالتالي فالله (الطبيعة) لا يفعل غير ما فعل، ولا يفعل إلا ما فعل، وذلك في وجود يعيش مع الله حالة من التضايغ في اتحاد أو هوية واحدة، ليصبح هذا الوجود، ومن خلال هذا التصوّر، هو الله، وفي الله، أو مع الله بما هو كليّة ما هو كائن. ومن ثمّ امحاء مفاهيم العلوي والأرضي في ثنائية الوجود.

بينما الأخلاق الكانطية، شأنها شأن أخلاق اللاهوت، موجهة من العالم الأرضي الإنساني، إلى العالم العلوي الإلهي، يقودها الامتثال للقانون الأخلاقي وحده، ولكن هذا الامتثال إن كان في الدين بدافع الأمل والرجاء بخلود النفس، وتحقيق الخير الأسمى، فإنه لدى أخلاق الواجب امتثال من أجل احترام القانون أو الأمر الأخلاقي؛ أي من أجل الواجب لذاته، وهنا نقطة اختلاف كانط عن الأخلاق اللاهوتية، رغم مفهوم الخير الأسمى الذي يلتقي به مذهبه في النهاية، مع أخلاق

(1) المصدر السابق، ص 224.

(2) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، ص 424.

(3) Emmanuel Jousse, The idea of God in Spinoza's philosophy, p 5.

اللاهوت. بينما في المقابل، فإنّ تحقيق الخير الأسمى، لدى اسبينوزا، كان من خلال إدراك قانون الطبيعة ونظامها الحتمي، لا من حيث هو مفهوم مثالي أخلاقي في صورته الكانطية، بل من حيث هو نتيجة لعملية معرفية للإنسان في سعيه نحو فهم الطبيعة من حوله، ومن ثمّ إدراك الله نفسه، وبالتالي فإنّ الخير الأسمى يعتمد على معرفة الله⁽¹⁾؛ أي معرفة النظام الحتمي للطبيعة. وهذا ما يُفسّر تعريف اسبينوزا لنظام الطبيعة بالقانون الإلهي، بما هو "قاعدة لا تهدف إلا للخير الأقصى، أي إلى المعرفة الحقة وإلى حب الله"⁽²⁾. بينما الخير الأسمى لدى كانط مفهوم مثالي يستحقّه الإنسان الأخلاقي الجدير به في العالم المعقول، لا في عالم الحس ونظامه الحتمي كما لدى اسبينوزا.

إنّ معرفة الله، لدى كانط، ليست هي أساس القانون الأخلاقي، بل الأساس هو احترام هذا القانون بغية بلوغ الخير الأسمى المشروط، مع ذلك، بالالتزام بقاعدة الواجب من أجل الواجب، و"بهذه الطريقة يقودنا القانون الأخلاقي، عبر مفهوم الخير الأسمى، بوصفه موضوع العقل المحض العملي وغايته النهائية، إلى الدين، أي إلى معرفة كلّ الواجبات على أنها أوامر إلهية، لا على أنها عقوبات، أي إنه قد تمّ اختيارها بوصفها أحكاماً متوقفة بحد ذاتها على إرادة غريبة⁽³⁾، بل بوصفها قوانين جوهرية لكلّ إرادة حرّة من أجل ذاتها، ولكن مع ضرورة أن يُنظر إليها مع ذلك على أنها أوامر الكائن الأسمى، لأنه لا يمكننا أن نعقد الأمل إلا على إرادة كاملة أخلاقياً، وفي ذات الحين كليّة القدرة أيضاً"⁽⁴⁾. فالعالم الدنيوي – الحسي عاجز عن تحقيق شرط الخير الأسمى لإنسان ليس هو علة هذا العالم، وبالتالي لا بدّ أن يتوجه إلى علة علوية هي كليّة أخلاقية، وبالتالي تلتقي أخلاق كانط بالدين، في المحصلة النهائية، "والدين في نظره، وجه من أوجه الأخلاقية، وطريقة للنظر إلى واجباتنا الأخلاقية وكأنها وصايا إلهية. وما أسهم به الدين لهذه الأخلاق هو الأمل في إمكان تحقيق السعادة"⁽⁵⁾.

يقدم كانط أخلاقاً معيارية يفرضها استعماله للعقل العملي، لينتهي بتقديم صورة عن الله بوصفه ذا وظيفة أخلاقية، وذلك نتيجة تصوّره لعالم حسي يقتقد إمكانية تحقيق الخير الأسمى، والإتيان بمبادئ تصلح لأن تكون قاعدة أخلاقية عامة، فأبى مبادئ أخلاقية مستنتجة من الواقع، هي بالضرورة عاجزة ومفتقرة إلى الصمود أمام تحولات هذا الواقع، ومتهافئة القدرة، لأن تكون شمولية ومطلقة، لذا وجب تأسيسها ميتافيزيقياً، وربطها بإرادة عليا كليّة الخير، "وإذن فإن ميتافيزيقا الأخلاق ضرورة لا غنى عنها. لا عن دافع من دوافع التأمل المجرد فحسب يستهدف البحث في مصدر القواعد الأخلاقية الموجودة في عقولنا وجوداً قبلياً، بل لأن الأخلاق نفسها لا تفنأ تتعرض لألوان من الفساد لا حصر لها، ما بقيت مفتقرة إلى ذلك المقياس والمعيار الأعلى

(1) انظر، اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص186.

(2) المصدر السابق، ص185.

(3) المقصود هنا إرادة خارجية ليست هي إرادة الإنسان نفسه؛ لأن كانط يصر على ضرورة التشريع الذاتي للإنسان في الفعل الخلق، ليكون القانون الأخلاقي فعلاً جوهرياً، وتشريعاً ذاتياً نابغاً من إرادة الإنسان ذاته.

(4) كنت، نقد العقل العملي، ص224.

(5) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص276 – ص277.

الذي لا بدّ منه للحكم عليها حكماً صحيحاً⁽¹⁾. فكانت مصادرتا الخلود والألوهية، هما ما جعلتا كانط يصل إلى الوعود ذاتها التي يعد بها الدين، هذا على الرغم من أنه ينعى مذهبه باللاهوت الأخلاقي لشدة تأكده بالالتزام بمبدأ الواجب لذاته، بغية تمييزه عن الأخلاق اللاهوتية، ومع ذلك فالقانون الأخلاقي لديه موجّه نحو خير أسمى، بشروطه الترانسندنتالية المستغنية عن واقع هو مدار عمل هذا القانون، كيما يكون، بالنهاية، قانوناً أخلاقياً أنثروبولوجياً، ليجعل من الميدان العملي الأنثروبولوجي، ميداناً لأخلاق نظرية قبلية⁽²⁾. "وبالتالي فإن فكرة كانط العامة هي أن القانون العملي أو الأخلاقي كُلي عام بصورة صارمة؛ أي إن الكليّة، من حيث هي كذلك، هي صورته. ولذلك لا بدّ أن تشارك كل مبادئ السلوك العينية في هذه الكليّة إذا كانت جديرة بأن تسمّى أخلاقية"⁽³⁾، فالقاعدة الأخلاقية الكانطية الأهم، هي المتمثلة في الدعوة لتوسيع نطاق الفعل الأخلاقي كيما يكون كونياً، أو قاعدة كليّة للإنسانية جمعاء؛ أي كما لو كان لمسلّم سلوك الفرد أن يصبح، وبارادته الحرّة، قانوناً أو تشريعاً عامّاً للإنسانية⁽⁴⁾ ككينونة عاقلة وأخلاقية. بل يجب على هذا الفرد أن يعامل الإنسانية كلّها، وكأنها متمثلة في شخصه⁽⁵⁾.

يقول كانط: "ونستطيع أن نتبيّن من هنا أيضاً أنه، لو طرح السؤال حول غاية الله النهائية في خلق العالم، لكان علينا أن نجيب: ليس سعادة الكائنات العاقلة فيه، بل الخير الأسمى الذي يُضيف على رغبة هذه الكائنات نفسها شرطاً، هو أن يكونوا جديرين بالسعادة، أعني أخلاقية هذه الكائنات العاقلة التي تحتوي وحدها على معيار يمكنهم من الأمل في أن يحظوا بالأولى [أي السعادة] على يد صانع حكيم [للعالم]"⁽⁶⁾. فالإنسان يكون أخلاقياً، ليس رغبة بالسعادة فحسب، بل لأجل أن يكون جديراً بها، وشرط الجدارة، هو مدى التزامه بقانون أخلاق الواجب لذاته.

إذاً، أخلاقية كانط هي صورة من صور أخلاقيات الدين، رغم تمييزه لهذه الأخلاق، ونعتها باللاهوت الأخلاقي، واستطراده في الحديث عن آلية عمل العقل العملي، واستنباطه لمصادرتي الخلود والألوهية، وبالتالي ينتهي بأن يلتقي مع الدين في النهاية ذاتها، مع عزمه على ألا يكون مفهوم الرجاء أو الخوف هو الدافع للفعل الخلق، كيما يصبح هذا الفعل مكتفياً بذاته، ومن ثمّ يتحقق شرط الواجب من أجل الواجب، أو بعبارة أدق، كي يتحقق شرط التشريع الذاتي للفعل الخلق، ليكون فعلاً ليس قسرياً خارجياً، بل جوهرياً تابعاً للإرادة الحرّة للإنسان نفسه. وهو بذلك خلافاً لتصور اسبينوزا الذي استبعد مفهوم الحرية في المجال الطبيعي للإنسان، من حيث ربطها بعملية إدراك الإنسان لنظام الطبيعة، فإن تكون حرّاً هو أن تدرك خضوعك لمبدأ الحتمية، وهذا

(1) كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 27.

(2) انظر، كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 23 – ص 24.

(3) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، ص 440.

(4) انظر، كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 94.

(5) Richard Dean, The Formula of Humanity as an End in Itself, In: Thomas E. Hill, The Black well Guide to Kant's Ethics. United Kingdom, Black Well Publishing Ltd, p 83.

(6) كنت، نقد العقل العملي، ص 226.

كل ما في أمر الحرية لدى اسبينوزا. فالحرية هي اتفاق الفعل الإنساني مع مبدأ الضرورة الكامن في الطبيعة الإنسانية، فهي حرية من نوع مختلف جاءت كنتيجة لتصور حتمي للوجود بوصفه كلية حتمية بلا استثناء، "وهذا ما يعنيه القول: إن الحرية عند سبينوزا هي الضرورة التي تُفهم بشكل جيد"⁽¹⁾. بينما في تناول كانط للحرية، كمصادرة ثالثة إلى جانب مصادرتي الألوهية وخلود النفس، جعلها الشرط الضروري من حيث هي قوة للتشريع الذاتي الأخلاقي للإنسان.

التسليم بوجود الله، لدى اسبينوزا، يكون من خلال إدراك نظام الطبيعة، الذي هو نظام الله، أي من خلال أدوات العقل النظري، لا من خلال العقل العملي الكانطي، ولذلك يرى اسبينوزا، أن الإنسان يجب أن يسعى نحو معرفة الله ليس خوفاً من عذابه، أو طمعاً في منفعة أو لذة، بل لمجرد أنه يعرف الله كعلة قريبة - محايدة في الطبيعة نفسها. وبالتالي فالخير الأسمى يتحول إلى قيمة كامنة في إدراك الإنسان لله (للطبيعة)، ومن يفعل ذلك هو وحده من يمكن القول عنه بأنه يتبع القانون الإلهي، والذي يتلخص، في فلسفة اسبينوزا، في حب الله ومعرفته باعتبارهما الخير الأسمى لكل إنسان⁽²⁾. بينما جاء التسليم بوجود الله، لدى كانط، من باب الخلقية، كعلة أولى ترتد إليها الأفعال الأخلاقية التي تروم دوماً الخير الأسمى، وفق تصوّر ميتافيزيقي لأخلاق الواجب، وبالرغم من ذلك فإنّ هذا الإله ليس هو أساس التشريع الأخلاقي، أو مصدر الإلزام للخلقية، ومع ذلك يصعب لدى أخلاق الواجب، كما لدى أخلاق اللاهوت، الفصل التام بين الأخلاق وبين الدين، وليس أدل على هذه العلاقة بين أخلاقية كانط، والتصور اللاهوتي المدرسي عن الوجود الإنساني، أكثر من فكرة الخير الأسمى المشروطة بمصادرتي الخلود والألوهية، ومن ثمّ دعوته لكونية أخلاقه، لصناعة المجتمع الفاضل؛ أي مجتمع الواجب لذاته. ولكن كيف؟ إنه بما أسماه: "في انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر وتأسيس ملكوت الله على الأرض"⁽³⁾، إنه في التغلب على الشر *overcoming evil*، أي في كفاح الإنسان على الصعيد الخلقى ضد اغراءات مبدأ الشر، لصالح مبدأ الإلزام الخلقى. مع ضرورة التمييز بين الدين الذي هو منبع الأخلاق للاهوتي، والدين الذي يتيم عمل أخلاق الواجب دون أن تتأسس عليه لدى كانط.

إنّ كانط يعي ضرورة وجود الله في الحياة الخلقية للإنسان، دون أن يكون هو أساس الخلقية، رغم اعترافه باستحالة إثبات وجوده باستخدام أدوات العقل النظري، ومع ذلك، لا بدّ للإنسان أن يكون أخلاقياً سواء وجد الله (أمن به)، أم لم يوجد (لم يؤمن به)، كإقرار كانطي بوجود الله بنزعة وظيفية من خلال منهجية العقل العملي. وهو بذلك خلافاً لديفيد هيوم David Hume (1711 - 1776) القائل بأنّ الاعتقاد بالله هو أمر نظري، وبالتالي لا ينبغي أن يكون لهذا الاعتقاد أي دور في سلوكنا الإنساني. بينما الاعتقاد بالله لدى كانط، هو اعتقاد أخلاقي ضروري للوجود العملي للفرد الأخلاقي. ولكنه رغم ذلك، يقدم معارضة لأي أخلاق لاهوتية تؤسس ذاتها على الاعتقاد بالله، من حيث تعاملها معه كأساس الإلزام أو الباعث على الفعل

(1) جوديت هارون، حب الله في فلسفة اسبينوزا، ترجمة خليل أحمد خليل، ص 11.

(2) انظر، اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 186 - ص 187.

(3) كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 159.

الخلقي؛ ذلك أنّ "الله مصادرة من مصادرات الأخلاقية، ولكنه ليس أساسها المحدد لها، إذ أن أساس الأخلاقية مستقر في العقل العملي نفسه، على حين أننا نسلّم بوجود الله بسبب حاجة تنشأ عن القانون الأخلاقي المستقل (...). ويقوم الاعتقاد الأخلاقي في الله بأكمله على مقتضيات القانون الأخلاقي كما يعبر عنه العقل العملي بوصفه حاجة تتطلع إلى اقتناع بوجود الله، حتى مع غياب البرهان النظري (...). وفي إشارة "كانت" إلى أخلاقه على أنها لاهوت أخلاقي لتميزها عن الأخلاق اللاهوتية، يؤكد أن الله يُعرف من أجل الأخلاقية، وأن الحياة الأخلاقية لا تقوم على الاعتراف بأي التزام نحو الله"⁽¹⁾.

أختم بالقول: إنه مع كانط يصح الزعم، بأنّ الذي ينتهي عن سلوك سيء، أو لا أخلاقي، خوفاً من عقاب إلهي، قد يفعل السلوك ذاته طمعاً في ثواب إلهي أيضاً. فمن لا يقتل لأن الله أمر بعدم القتل، قد يقتل إذا أمر الله بذلك. وبعبارة أكثر وضوحاً، ليس بالضرورة لأنك مؤمن بالله، فإنك ستكون خيراً أو فاضلاً، فالله ليس إلزاماً لسلوك الإنسان الأخلاقي، ذلك لأن أخلاقية كانط صادرت مهمة التشريع الأخلاقي عن الله، ولم يعد هو المشرع لها، أو الملزم بها، وبناءً على ذلك، فأخلاق الواجب مكتفية بذاتها، من حيث إن إرادة الفرد هي مصدر التشريع الذاتي للفعل الخلقى، ومبدأ الإلتزام النهائي به.

قائمة المصادر والمراجع العربية

- اسبينوزا، (2008). رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير، القاهرة.
- اسبينوزا، (2009). علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- اسبينوزا، (بلا تاريخ). رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس.
- اسبينوزا، (2010). في الفلسفة والإتيقا والسياسة: نصوص مختاره، إنجاز وتقديم أحمد العلمي، أفريقيا الشرق، المغرب.
- ايونغ، ألفريد سيريل. (2004). الواجب من أجل الواجب، ترجمة محمد مدين، مجلة أوراق فلسفية، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، العدد (11)، (الصفحات: 181 - 197)، القاهرة.
- بدوي، عبد الرحمن. (1979). الأخلاق عند كانت، وكالة المطبوعات، الكويت.
- حلمي، محمد مصطفى. (1964). علم الأخلاق لاسبينوزا، سلسلة تراث الإنسانية، المجلد (2)، (الصفحات: 933 - 955)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

(1) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص272.

- زكريا، فؤاد، (2008). *اسبينوزا*، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة.
- كانت، إيمانويل، (2014). *تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق*، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، منشورات الجمل، بيروت – بغداد.
- كانط، إيمانويل، (2012). *الدين في حدود مجرد العقل*، ترجمة فتحي المسكيني، الطبعة الأولى، دار جداول، بيروت.
- كانط، إيمانويل، (2005). *ثلاثة نصوص: تأملات في التربية. ما هي الأنوار؟. ما التوجه في التفكير؟*، ترجمة محمود بن جماعة، الطبعة الأولى، دار محمد علي للنشر، تونس.
- كانط، إيمانويل، (2009). *نقد ملكة الحكم*، ترجمة سعيد الغانمي، الطبعة الأولى، منشورات الجمل، بيروت.
- كنت، إيمانويل، (2008). *نقد العقل العملي*، ترجمة غانم هنا، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- كوبلستون، فردريك، (2013). *تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة من ديكرات إلى لينتزر*، المجلد الرابع، ترجمة سعيد توفيق ومحمود سيد أحمد، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- كوبلستون، فردريك، (2010). *تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط*، المجلد السادس، ترجمة حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- كولنيز، جيمس، (1998). *الله في الفلسفة الحديثة*، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- هارون، جوديت، (1998). *حب الله في فلسفة اسبينوزا*، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت.

References (Arabic & English)

- Allison, Henry. (1987). *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven: Yale University.
- Ayong, Alfred Serel. (2004). *Duty for Duty's sake*, translated by Mohammad Madyan, Aorak phalsaphia Magazine, edited by Ahmad Abd Al Halem, issue (11), Cairo.
- Badawi, Abd Al Rahman. (1979). *Kant's ethics*, Publications Agency, Kuwait.

- Cobblestone, Frederick. (2010). *History of philosophy: modern philosophy from Enlightenment age in France to Kant*, volume (6), Translated by Habib Al-Sharoni and Mahmoud Sayed Ahmed, First edition, National Center for Translation, Cairo.
- Cobblestone, Frederick. (2013). *History of philosophy: modern philosophy from Descartes to Leibniz*, volume (4), Translated by Sa'eed Tawfiq and Mahmoud Sayed Ahmed. First edition, National Center for Translation, Cairo.
- Collins, James. (1998). *God in Modern Philosophy*, Translated by Fouad Kamel, Dar qiba'a for Publishing, Cairo.
- Dean, Richard. (2009). *The Formula of Humanity as an End in Itself*, In: Thomas E. Hill, *The Black well Guide to Kant's Ethics*. United Kingdom, Black Well Publishing Ltd.
- Edwards, Paul. (1972). *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan.
- Helmi, Mohammad Mostafa. (1964). *Spinoza's Ethics*, Humanity Heritage Series, volume (2), Egyptian House for Authorship and Translation. Cairo.
- Hill, E. Thomas. (2009). *Kant's Ethics*. Oxford, Black well publishing Ltd.
- Immanuel, Kant. (2005). *Three texts*, translated by Mahmoud bin Jama'ah, First edition, Dar Mohammad Ali for Publishing, Tunisia.
- Immanuel, Kant. (2008). *Critique of Practical Reason*, Translated by Ghanem Hanna, First edition, Arab Organization for Translation, Beirut.
- Immanuel, Kant. (2009). *Critique of the Power of Judgment*, Translated by Sa'eed Al-Ghanmi, First edition, Aljamal Publications, Beirut.

- Immanuel, Kant. (2012). *Religion within the Boundary of Pure Reason*, Translated by Fathy Al-Maskeeni, First edition, Dar Jadawel. Beirut.
- Immanuel, Kant. (2014). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Translated by Abd El Ghaffar mekawi, Second Edition, Aljamal Publications, Beirut – Baghdad.
- Jousse, Emmanuel. (2004). *The idea of God in Spinoza's philosophy*, e-logos electronic journal for philosophy, issn 1211- 0442.
- Judith Aaron. (1998). *God's love in Spinoza's philosophy*, translated by Khalil Ahmed Khalil, Dar Al Fikr Al Lubnani, Beirut.
- Kant, Immanuel. (1950). *Religion within the Boundary of Pure Reason*, Translated by: J.W. Semple, University of Toronto library.
- Kant, Immanuel. (2002). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Translated by: Allen Wood, Yale University Press.
- Kanz, Heinrich. (1999). *Immanuel Kant. (1724–1804) in prospects the quarterly review comparative education*, UNESCO: International Bureau of Education, vol. XXIII, Paris.
- Melamed, Yitzhak Y. & Rosenthal, Michael A. Spinoza's Theological – Political Treatise, "*Promising ideas: Hobbes and contract in Spinoza's political philosophy*", Chapter 10.
- Spinoza. (2002). *Complete Works*, Edited by Michael L. Morgan, Translations by Samuel Shirley, the united states of America: Hackett Publishing Company.
- Spinoza. (2008). *Theological-Political Treatise*, Translated by Hasan Hanafi, Dar Al Tanweer. Cairo.
- Spinoza. (2009). *The Ethics*, Translated by Jalal Eldin Sa'eed, First edition, Arab Organization for Translation, Beirut.
- Spinoza. (2010). *In philosophy, Ethics, and politics: Selected texts*, by Ahmad Al Alami, Africa El Sharq, Morocco.

- Spinoza. (non). *Treatise on the Emendation of the Intellect*, Translated by Jalal Eldin Sa'eed, Dar Al Janoub for Publishing, Tunisia.
- Zakaria, Fouad. (2008). *Spinoza*, Dar Al Tanweer for Publishing, Cairo.