العلاقة الجدلية بين الدين والأخلاق
في فلسفة كانط النقدية

أ.م.د. إحسان علي الحيدري
جامعة بغداد – كلية الآداب
قسم الفلسفة

المقدمة:

سأحاول في هذا البحث التحري عن كُنه العلاقة بين الدين والأخلاق، وقد تكون عملية التحري غير مُجدية لدى الكثيرين؛ لأن النتيجة معروفة، وهي أن الدين في مضمونه أخلاق، والأخلاق نابعة من الدين، لكن من يُنعم النظر يجد أن هذا الفهم قد يخص الديانات السماوية؛ لأن كثيراً من الديانات الوضعية ولا سيما الشرقية أُسست على الأخلاق وليس العكس صحيحاً، ومثال على ذلك البوذية التي تُعد في أساسها فلسفة أخلاقية عند تأسيسها على يد بوذا، والأتباع هم الذين حولوها إلى ديانة وضعية عالمية، حتى الديانات السماوية لا نستطيع القول: إن الأخلاق قد نبعت منها فقط، وإن الأخلاق تؤسس على الدين وليس العكس صحيحاً، فهذا نبي الإسلام محمد (ص) يقول: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[١]، ومن ينظر في الأمر يجد الشريعة المحمدية التي تُعد في نظر المسلمين الشريعة الخاتمة والناسخة لكل الشرائع السابقة، كانت في جوهرها تشتمل على مفهوم إتمام الأخلاق لا إبداعها؛ لذلك كان للعلاقة بين الدين والأخلاق صدىً متفاوت النبرة والتردد على صعيد الديانات السماوية أو الوضعية، ولا غرابة في أن أجد صدىً أكثر تفاوتاً عند انتقالي إلى الرؤى الفلسفية؛ إذ وجدت فلاسفة قد وحدوا بين الدين والأخلاق، وآخرين فصلوا بينهما، ومن جهة أخرى وجدت فلاسفة قد جعلوا ميدان الدين سابقاً لميدان الأخلاق، وآخرين جعلوا الدين مؤسَساً على الأخلاق، غير أن من أبرز من صال وجال في موضوع صلة الدين بالأخلاق هو الفيلسوف الألماني كانط[٢]، وهو الشخصية التي سأتناولها في هذا البحث ليمثل الأنموذج المعبر عن العلاقة الجدلية بين الدين والأخلاق.

خلود النفس ووجود الله:

طرح كانط رؤية فلسفية للأخلاق تدعو إلى تأدية الواجب بوصفه غاية في ذاته، وذكر أن الدافع الأعلى للعمل الخلقي هو الواجب من أجل الواجب، لا الواجب الذي يُسفر عن مكافأة أو ثناء، وإلا انحطت الأخلاق عن رتبتها؛ وهذا يؤدي إلى أن للأخلاق شأناً قائماً في ذاته ومستقلاً عن الدين، لكن كانط لا يقف عند هذا الحد، إذ يبحث عن المُسوّغ الأعلى للواجب، فيتساءل عن جواز أن يُضحّي المرء بكل شيء من أجل الواجب؟! ووصل إلى

قناعة بوجود مسوّغ لهذه التضحيات ويقدم في الوقت نفسه معنى للحياة، ووجد هذا المسوغ في مفهوم "الخير الأقصى"، لكن الخير الأقصى لا يمكن تحقيقه كاملاً في هذه الحياة الفانية؛ لذلك لا بد من وجود حياة أخرى غير هذه الحياة تكون خالدة لتكتمل فيها صورة الخير الأقصى، وهنا تبدأ حالة الانتقال من الواجب إلى الله، ومن الأخلاق إلى الدين؛ لأن الخير الأقصى بوصفه مكافأة على الواجب غير ممكن بعيداً عن الكائن الخلقي الأعلى الذي يضمنه، فيتضح أن الإيمان بالخير الأقصى المتمثل بالفضيلة والسعادة يُفضي إلى الإيمان بوجود الله(٣). فسبب الإيمان بوجود الله ـ بحسب رؤية كانط ـ هو أن السعادة تمثل حالة للكائن العاقل (الإنسان) في العالم الحسي، وتتوقف هذه الحالة على اتفاق الطبيعة وإرادة هذا الكائن العاقل، وأمله في تحقيق الخير الأقصى، لكن هذا الاتفاق لا يمكن أن يتوصل إليه بنفسه؛ لأن القانون الأخلاقي الذي تُصدره إرادته مستقل عن الطبيعة التي تحيط به، كما أنه مستقل عن اتفاق هذه الطبيعة وأمله، وإذا كان ذلك الكائن العاقل علة للقانون الأخلاقي بموجب حريته، فهذا لا يعني أنه علة الطبيعة التي ترتبط بها سعادته وهذا ما يؤدي إلى ضرورة وجود علة لكل الطبيعة تسمو عليها وتملك مبدأ هذا الاتفاق، أي يكون بيدها سر الصلة بين الفضيلة والسعادة، وتلك العلة متمثلة بالله(٤).

يعتقد كانط أن وجود عالم آخر يأتي بعد انتهاء عالمنا الحسي، يمثل ضرورة نابعة من مبدأ الكمال الأخلاقي الذي يسعى إليه العقل العملي، إذ لا يمكن أن يتحقق ذلك الكمال في هذه الحياة الدنيا ما دامت ميول الإنسان الحسية تعرقل سيطرة الواجب عرقلة متواصلة، فالإنسان مركب من طبيعتين متباينتين، وهو يعجز عن أن يصير قديساً بالإطلاق عن طريق رقيه رقياً غير نهائي حتى يقترب من القداسة؛ بسبب تغليبه الواجب على الميل والشهوة والمنفعة والعاطفة، وهذا الاقتراب غير النهائي لا يمكن أن يحصل إلا إذا أمكن دوام شخصيتنا، أي إلا إذا كانت النفس الإنسانية خالدة؛ لأن الانسجام بين الفضيلة والسعادة لا يمكن تحقيقه في عالمنا الحسي (عالم الظواهر)، ولا بد من وجود حياة ثانية غير هذه الحياة الحسية يحقق المرء فيها كماله، وينال الثواب والعقاب اللذين يستحقهما بحسب أعماله وأفعاله؛ لذا ينبغي لنا أن نسلّم بخلود النفس وإن كنا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن هذه النفس، ولا عن حياتها الأخرى(٥). إن البرهان الأخلاقي على وجود الله فرض لا تستقيم الأخلاق الكانطية إلا به، فالتجربة الخُلقية تُسفر عن إيمان معقول بحقائق معينة لا يمكن أن يبرهن عليها الميتافيزيقيون وهي: "الحرية" و"خلود النفس" و"الله"، وهي الفرضيات التي تقوم عليها الأخلاق، فلا معنى لتأدية الواجب ولا للمسؤولية عن تأديته أو عدم تأديته ما لم يكن الإنسان حراً؛ ليختار هذا الواجب ويُضحي بكل شيء في سبيله، ولا معنى في النهاية لهذه التضحية، إلا في سعادة كاملة يحصل عليها الإنسان في حياة أخرى، وهي حياة غير ممكنة

إذا لم يكن الله موجوداً، وإذا كانت هذه المبادئ لم تجد ركيزة في العقل النظري، فقد وجدتها في العقل العملي، فالقانون الأخلاقي لا يقوم بلا هذه الحقائق؛ وعلى هذا الأساس يكون كانط قد أدخل إلى فلسفة الدين ما أسماه أحياناً "اللاهوت الأخلاقي"، ومعناه أن القوانين الأخلاقية تفترض وجود الله، إلا أن العقل يُصحح مفاهيمنا عن الله بعد افتراض وجوده عملياً، فإذا كان هو الذي يمنحنا السعادة مكافأة على الفضيلة، فهو كذلك مانح القانون المطلق، أي أن الواجبات كلها تمثل أوامر إلهية، فالله هو المُشرّع المطلق ومانح القانون الأخلاقي الذي يستحق كل إجلال وإكرام، ويُعلن القانون الأخلاقي عن نفسه في صوت الضمير الذي يمثل صوت الله(٦).

فالقانون الأخلاقي ـ بحسب التعبير الكانطي ـ يقودنا عبر مفهوم الخير الأقصى ـ بوصفه موضوع العقل العملي المحض وغايته النهائية ـ إلى الدين، أي إلى معرفة كل الواجبات بوصفها أوامر إلهية لا بوصفها عقوبات، أي إنها اختيرت بوصفها أحكاماً متوقفة على إرادة خارجية، فضلاً عن أنها قوانين جوهرية لكل إرادة حرة من أجل ذاتها، لكن مع ضرورة أن يُنظر إليها على أنها أوامر الكائن الأسمى؛ لأنه لا يمكننا أن نعقد الأمل إلا على إرادة كاملة أخلاقياً (مقدسة ومنّانة)، وفي الوقت نفسه كلية القدرة، وهكذا منسجمين مع هذه الإرادة يمكننا أن نأمل الوصول إلى الخير الأقصى الذي يوجب القانون الأخلاقي علينا أن نجعله موضوع جهدنا، ويبقى كل شيء هنا خالصاً من كل غرض ومؤسَساً على الواجب فحسب، ومن غير أن يسمح لدافعي الخوف والأمل بأن يكونا في أساسه، فلو أصبحا مبدأين لدمّرا كل القيمة الأخلاقية(٧).

إن الأخلاق ـ من وجهة نظر كانط ـ ليست في حقيقتها المذهب الذي يعلّمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء، بل الذي يعلمنا كيف نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة، وحين يُزاد عليها الدين يتغلغل إلى نفوسنا الأمل في أن نشارك ذات يوم في السعادة، بالقدر الذي سعينا به في حياتنا الماضية، وهنا يتضح أثر الدين في الأخلاق بعد أن اتضح أثر الأخلاق في الدين، إذ إن الأمل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلا مع الدين، كذلك تتضح لنا الإجابة عن سؤال يُطرح دوماً يتعلق بغاية الله من خلقه العالم، وعندها لا نستطيع أن نقول إن الإجابة تكمن في سعادة الكائنات العاقلة في هذه الدنيا، ولكنها تتجلى في مفهوم الخير الأقصى، أي أخلاقية هذه الكائنات، تلك الأخلاقية التي تشتمل وحدها على مقياس يمكن به أن تأمل تلك الكائنات المشاركة في السعادة بفضل خالق حكيم؛ لهذا فإن الذين جعلوا غاية الخليقة تمجيد الله، قد وجدوا التعبير الأصدق؛ لأنه لا يُمجّد الله غير ما هو الأجدر بالتقدير في العالم، وأعني بتمجيد الله احترام أوامره ومراعاة الواجب المقدس الذي تفرضه علينا شريعته، في حال توِّجَت هذه الأوامر الجميلة بسعادة تناسبها(٨). في ضوء ما سبق نجد أن كانط يميز بين

نوعين من الخير: خير طبيعي وخير أخلاقي، والخير الطبيعي هو السعادة بوصفها جملة مسرات حسية، أما الخير الأخلاقي فهو الفضيلة وقوامها الجهود التي تبذلها الإرادة للتحرر من أسر الحواس؛ كي تستطيع القيام بأعمالها احتراماً للقانون وحده، ولمّا كان العقل يميل بطبعه إلى الوحدة ـ بحسب رأي كانط ـ فهو يود أن يوجد هذين النوعين من الخير ويرجعهما إلى مبدأ واحد هو الخير الأقصى، فإذا أردنا أن نوفق بين السعادة والفضيلة؛ وجب علينا التسليم بوجود الحارس الأخلاقي الأعلى، العالم بكل شيء، والقادر على أن يعرف معرفة دقيقة ما يستحقه كل إنسان، أي أن نسلم بوجود الله تسليماً، وبأن وجود الله يُعد موضوعاً من الموضوعات التي يفرضها علينا العقل العملي، ولا مندوحة لنا عن قبولها وإن تعذر الوصول إلى فكرة واضحة عن الله؛ لأن الله منزّه عن عالم الظواهر، في حين أن معرفتنا محدودة قاصرة لا يمكن أن تتجاوز هذا العالم الظاهر[٩].

تأسيس الدين على الأخلاق:

يرى كانط أن الدين العقلي المحض يؤسَس على الأخلاق وليس العكس صحيحاً، وأن الأخلاق تؤسَس على العقل؛ ومن ثَم يكون هذا الدين مؤسَساً على العقل، لذلك يرفض كانط أن تكون ممارسة الشعائر والعبادات بديلاً عن الالتزام الخلقي؛ ولهذا جعل العبادة الحقيقية كامنة في السلوك الخُلقي القويم النابع عن الإرادة الحرة والتشريع الذاتي للعقل العملي المحض، وليس معنى أن العبادة الحقيقية عند كانط تكمن في السلوك الأخلاقي أن الله يحتاج إلى العبادة أو أن لديه رغبة في ذلك، فالله جدير بأن يكون موضوعاً للعبادة عن طريق الالتزام الخلقي من غير أن ننسب إليه شيئاً من ذلك القبيل، ويجب أن لا نفهم أن الله لديه رغبة أو ميل في أن يُكرّم ويُمجّد ويُشرّف مقابل خلقه العالم، إذ إنه فعل ذلك لأسباب موضوعية لا لدوافع ذاتية، فعل ذلك من منطلق كرمه وفضله ونعمته، لم يفعله لأنه يريد تكريم نفسه؛ وعلى هذا فإن العبادة الحقيقية تكمن في الالتزام بالقانون الأخلاقي للعقل العملي المحض، ولا تكمن في ممارسة طقوس وحركات شكلية[١٠].

إذا كان الدين عند كانط يتحدد في الاعتراف بجميع الواجبات الأخلاقية بوصفها أوامر إلهية، فإن هذا لا يعني أن الأخلاق تمثل فروضاً متعسفة لإرادة خارجية أو تمثل فروضاً عرضية في ذاتها، بل هي قوانين أساسية لكل إرادة حرة في ذاتها، وهذه القوانين يجب أن نعدّها أوامر لكائن أعلى؛ وذلك لكونها صادرة عن إرادة كاملة خلقياً وكاملة القدرة في الوقت نفسه، وينبغي ألّا نعدّ تلك القوانين أو الواجبات واجبات تجاه الله، بل هي واجبات نراعي فيها الله؛ لأن الله هو غاية الغايات، ومن كان كذلك فليس من المعقول أن ينتظر منا شيئاً، كما أن الواجب يكون تجاه الإنسان بوصفه ممثلاً الإنسانية العاقلة، أما الله فهو منتهى الغايات والهدف الأقصى؛ ومن ثَم غني بذاته ولا يحتاج إلينا أو إلى أي واجب. وهكذا فإن

السلوك الأخلاقي واجب نراعي فيه حق الله وليس واجباً نؤديه لله، وهو في الوقت نفسه مُقدّم على ممارسة الطقوس والشعائر والمناسك؛ لكونه يشتمل على المعنى الأمثل للعبادة الحق في مقابل العبادة الزائفة التي تحول فيها الطقوس والشعائر موضوع العبادة صنماً ومن ثَم يصبح الدين وثنياً [١١]، ولا يقصد كانط هنا بالوثنية عبادة الأصنام الحجرية أو ما شاكلها، بل يقصد أن إرضاء الله بالطقوس والشعائر والقرابين من غير الالتزام الخلقي يجعل الله يبدو وكأنه صنم [١٢].

يعتقد كانط أن العبادة الصحيحة هي تلك العبادة التي تُركز على الفضيلة ونقاء الضمير واتساق الظاهر والباطن، وليست العبادة التي تركز على الطقوس والشعائر، ولقد حاول تحرير الدين من المضامين التاريخية الوضعية التي زرعتها بعض المؤسسات الدينية، التي تُسهم في إبعاد المؤمن عن الدين العقلي المحض، بتقديمها للعبادات الظاهرية والفروض والطقوس والشعائر والمناسك على الفضيلة الأخلاقية النابعة من التشريع الذاتي للعقل العملي المحض، وبهذا القلب للأولوية تُقيّد الحرية الإنسانية وتُكبّل بالأغلال، مع أن الحرية الإنسانية ضرورية للدين الصحيح؛ لكونه ديناً مؤسَساً على الأخلاق، ويؤدي قلب الأولويات هذا إلى ما يسميه كانط "العبادة الزائفة" التي تسعى إلى نيل اللطف الإلهي بطرائق لا علاقة لها بالفضيلة الأخلاقية؛ لأنها تقوم على الالتزام الشكلي الصوري، وعلى الطقوس والشعائر التي لا تتجاوز دائرة الحركة الجسدية، وتتسع الهوّة بين الدين العقلي المحض والمؤسسة الدينية التاريخية إلى أقصى حد لها في ما يتعلق بالنظر إلى الطقوس والشعائر؛ إذ يحكم كانط على المؤسسة الدينية التاريخية بأنها مؤسسة تسودها عبادة زائفة، نجدها دائماً هناك حيث لا توجد مبادئ للأخلاقية، إنما توجد أوامر تنظيمية وقواعد إيمانية وفروض هي الجوهر والأساس لها. وتوجد أشكال عديدة من مؤسسات العبادة تشتمل على النزعة الوثنية أو الصنمية بشكل متنوع وآلي، إلى درجة تبدو وكأنها تكاد تستبق كل أخلاقية، ومن ثَم تستبق كل دين وتحل محله؛ وبهذا تقترب كل الاقتراب من الوثنية [١٣].

كذلك ينكر كانط مشروعية الدعاء، إذ يرى أن الداعي يعتقد أن الله ذو وجود مشخّص أو أنه شخص، مع أن هذا الأمر لا يمكن إثباته، وإعلان الداعي عن رغباته أمام الله يكشف عن تناقض؛ فهو يُعلن عنها أمام كائن يُفترض فيه أنه لا يحتاج إلى إعلانٍ عن المشاعر الداخلية؛ لعلمه بكل شيء، غير أن الجدير بالإشارة هو أن كانط يحاول أن يلتمس مشروعيةً ما للدعاء، لا تتمثل في التأثير في الله، ولا في الإقرار بأن الدعاء من الواجبات الأخلاقية نحو الله، ولا في أنها تحقق رضاه، إنما في إحياء الشعور الأخلاقي فحسب، أي أن الإنسان حين يدعو لا يؤثر إلا في نفسه بإعطائها دفعة شعورية نحو الالتزام الخلقي عن طريق استدعاء الله، ومع ذلك فإن كانط يرفض في كل الأحوال استعمال الألفاظ والنطق

بها، ويكتفي بتأكيده النية الباطنة. وهكذا نرى الدين العقلي المحض عند كانط ديناً خالياً من الدعاء والطقوس والشعائر والمناسك؛ لأنه في جوهره عمل بالقانون الأخلاقي، إذ إن السلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب الذي شرّعه العقل لذاته بذاته هو العبادة الحقيقية، في حين أن الخضوع لطقوس وشعائر ولوائح كنسيّة يقضي على حرية الإنسان؛ لأنها غير مشتملة على قيمة أخلاقية، كما أن الإيمان بشيء غير مستنبط من العقل ومنتم إلى عقائد أبلغتنا إيّاها الرواية التاريخية، لا يستند إلى برهان كلي ودائم؛ لأن حُجية مثل هذه العقائد حجية مؤقتة تتعلق بزمن ظهور ذلك الدين لأولئك الذين عاصروه وشاهدوا معجزاته، أما الذين لم يعاصروه فليسوا مُلزمين بذلك، ومحاولة إلزامهم بإيمان تاريخي فيها قضاء على حريتهم العقلية والأخلاقية[١٤].

تأويل النصوص الدينية: يضع كانط أربعة مبادئ فلسفية لتأويل النصوص المقدسة حين يقع الخلاف بين صريح المعقول وصحيح المنقول، وهي [١٥]:

١. يلزم تأويل أي نص ديني متضمن لعقيدة متعدية على حدود العقل المحض، بشكل يجعلها في دائرته وداخل حدوده النظرية والعملية على السواء، بحيث تأتي متضمنة لقيمة خلقية ذات تأثير في الحياة، وفي هذا المجال يجب فهم أية عقيدة تشبيهية على أنها تريد أن تقرّب التصور الإلهي للإنسان الاعتيادي، وأنها لا تنص حقيقة على أية مشابهة بين الله والإنسان، ومن ثَم ينبغي تأويلها تأويلاً تنزيهياً، كذلك ينبغي تأويل النصوص المتعلقة بالإرادة الإنسانية وسبق القدر الإلهي في ضوء تأكيد حرية الإنسان ومسؤوليته؛ كي تتقوى الأسس النظرية لإقامة الأخلاق، فمن غير الحرية والمسؤولية لا يمكن قيامها، ومثال على ذلك: عقيدتا التثليث[١٦] والتجسّد، فهما عقيدتان يلزم إعطاؤهما معنى أخلاقياً، وإلا فلن تكون لهما أية قيمة عملية.

٢. لا يحمل الإيمان قيمة في نفسه إلا من حيث هو أداة للسلوك الأخلاقي، ومن ثَم إذا ما جاءت بعض النصوص لتضع معتقداً ما فوق الأخلاق مثل التعميد [١٧]، لزم تأويلها للكشف عن وظيفة أخلاقية لها، ولو كان المعنى الحرفي مُضاداً للمعنى الذي تقدمه عملية التأويل؛ لأن العقيدة التي لا يترتب عليها عمل أخلاقي لا تؤلف جزءاً من الدين، إذ إن السلوك الأخلاقي هو وحده الذي يشتمل على القيمة.

٣. يلزم تأويل النصوص الدينية لبيان مسؤولية الإنسان الكاملة عن أفعاله، وتصوير تلك الأفعال على أنها ناتجة عن استعمال الإنسان لقواه الأخلاقية، لا على أنها ناتجة عن تأثير علة فاعلة خارجية وعالية على الإنسان، يكون بإزائها سلبياً منفعلاً لا فاعلاً، مثلما هي الحال في عقيدة اللطف الإلهي.

٤. لا بد أن يسعى الإنسان في عمله الخاص إلى الوصول نحو الكمال الخلقي، وحين يعجز عن ذلك فله أن يعتقد وجود مساعدة خارجية متعالية، ولا سيما إذا كان ذلك سيعطيه مزيداً من الحماسة والدفع وعدم اليأس للوصول إلى الكمال الخلقي، ومثل هذا العون الخارجي يجب النظر إليه بوصفه وسيلة من وسائل الترقي الخلقي في دين ما من الأديان التاريخية المقيدة بظروف العصر، لا بوصفه ركناً فعلياً من أركان الدين الكلي.

ويرى كانط أن الدين يستعمل أسلوب الرمز كي تتيسر عملية إدراك حقائقه، فإذا قلنا ـ مثلاً ـ إن الله يتصف بكونه الخالق والقادر في السماء والأرض، فإن ذلك يعني أنه المُشرع الأخلاقي، وإذا وصفناه بالمحافظ على الجنس البشري، فهذا يعني أنه الراعي للأخلاق، وإذا نعتناه بالقائم على قوانينه المقدسة، دلّ هذا على أنه الحاكم الأخلاقي العادل، فهذا الإيمان لا سر فيه، بل يعبّر عن الاتجاه الأخلاقي لله نحو العالم، وتتحد هذه الصفات الثلاث في جماعة خلقية (الكنيسة) أو في رئيس للجنس البشري (المسيح) أو في الموجود الأعظم (الله)، وهكذا يستطيع الإيمان الديني الشامل القضاء على التشبيه والتجسيم الذي يقع فيه الإيمان التاريخي، ويجعل صلة الله بالإنسان صلة خلقية محضة[١٨].

تحتل عقيدة الفداء مكاناً بارزاً في المسيحية التاريخية[١٩]، وتعني أن المسيح التاريخي يفتدي المؤمن به فيخلصه من الإثم والخطيئة؛ فتُبدّل الذبائح غير العاقلة بالذبيحة الشخصية والاختيارية المتمثلة بالمسيح ابن الله، الذي وهب للموت نفسه وقدّم للجماعة أفضل خدمة، فالمسيح لم يأتِ ليُخدَم بل ليخدُم ويُضحّي بنفسه فداءً للمؤمنين، وعملية ذبحه تعبّر عن فكرة الخلاص، وإذا عُدّ موت المسيح على الصليب وآلامه إذلالاً ما بعده إذلال، فهو في الوقت نفسه يُعد فعل طاعةٍ ومحبةٍ سامية، ما دام قد قبِلَ مثل هذه الميتة بإرادته التامة، فالله قد أرسل ابنه الوحيد متجسداً في صورة إنسان ليحقق فكرة الفداء، ومن ثَم يتحقق نصر الله في القضاء على الخطيئة التي تموضعت في الجسد الإنساني؛ بسبب غواية الشيطان. ونتيجة الفداء تتجلى في عودة النفوس المؤمنة إلى حالتها الأولى قبل الخطيئة، حالة الطُهر والنقاء، وهنا نجد كانط رافضاً التفسير الظاهري لفكرة الفداء كما وردت في المسيحية التاريخية؛ لأن الخطيئة في نظره مسؤولية فردية بحسب نتائج العقل العملي، ويترتب على هذا أن كل إنسان يُلزَم بأن يُكفِّر عن نفسه لا أن يُكفَّر عنه آخر، كذلك يرفض كانط فكرة توارث الخطيئة؛ إيماناً منه بمسؤولية كل إنسان عن أفعاله، ويرفض أيضاً فكرة الفادي بوصفه القادم إلينا من السماء كي يخلصنا من خطيئة ارتكبها آباؤنا، فالخطيئة التي طُرد من أجلها آدم من الجنة ليست خطيئتنا، فضلاً عن كوننا لم نقم بعملية الفداء، ولكي يخفف كانط من وطأة موقفه على عامة المؤمنين بعقيدة الفداء؛ يؤولها كي تصير مقبولة في حدود العقل المحض، فيصرح بأن الفداء رمز لعملية التسويغ التي يقوم بها الإنسان التائب

أمام الله، ومن ثَم يتحمل الآلام التي نتجت عن أفعاله الشريرة، وفي هذا يتمثل الرمز في عقيدة آلام المسيح، وأن موت الإنسان القديم هو موت للنية الشريرة، وصلب الجسد يرمز إلى وأد الشهوات غير الطيبة(٢٠).

ويؤول كانط فكرة ابن الله والكلمة والفادي للبشر تأويلاً عقلياً أخلاقياً محضاً، وعلى النحو الآتي: ابن الله أو كلمة الله أو الله المتجسد في إنسان، يمثل المثل الأعلى للكمال الأخلاقي للإنسانية، وإن فكرة المثل الأعلى للكمال الأخلاقي للإنسانية قائمة في عقلنا وعلينا الالتزام بها، ولا بد لكل إنسان من أن يجد في نفسه مثالاً على هذه الفكرة التي يوجد أُنموذجها الأعلى في العقل، وان يُسائل نفسه: أصحيح أن إنساناً من هذا النوع مزود بمشاعر إلهية قد نزل حقاً على نحوٍ ما من السماء إلى الأرض، وأعطى بمذهبه وسلوكه وآلامه أنموذجاً للإنسان المرضي عند الله، وأحدث في العالم خيراً أخلاقياً ضخماً بثورة أحدثها في الجنس البشري، فلا محل لأن نصفه بأكثر من كونه إنساناً ولد ولادة طبيعية، ومع ذلك فلسنا نريد بهذا أن ننكر إنكاراً مطلقاً إمكان ولادته ولادة خارقة للطبيعة، لكن من الناحية العملية لا يكون لهذا الفرض الأخير (الولادة الخارقة للطبيعة) أية فائدة؛ لأن الأنموذج الأعلى الذي نجعله أساساً لهذه الظاهرة يجب أن يُبحث عنه بالضرورة في داخل قدراتنا ـ وإن كنا أناساً طبيعيين ـ ثم إن وجوده في النفس الإنسانية غير مفهوم في نفسه، بدرجة تصل إلى حد الإقرار بتجسده في إنسان خاص، بل الأمر على العكس من ذلك، فرفع قديس كهذا فوق كل عجز الطبيعة الإنسانية؛ سيكون عقبة في نظرنا أمام التطبيق العملي لفكرته المقترحة في محاكاتنا إياه، لذلك يكون من الأفضل أن نتصور ميلاد هذا الإنسان (الأنموذج الأعلى) ميلاداً طبيعياً؛ لأن تصور ميلاده ميلاداً خارقاً للطبيعة سيحول بينه وبين أن يكون قدوة للإنسان الطبيعي، وإلا فإن الإنسان الطبيعي سيطالب عندها بإعطائه اليقين التام لمشاركته في حياة أبدية سعيدة بعد قضاء مدة زمنية على الأرض؛ كي يكون مستعداً لتحمّل كل أنواع العذاب والآلام مهما كانت قسوتها، ما دام سيحظى بعد ذلك بالنعيم الأبدي(٢١). إن الغرض الأساس من قراءة الكتب المقدسة والبحث في مضمونها؛ هو لجعل البشر في وضع إنساني أفضل، ويؤكد كانط أن الكتب المقدسة ـ على ما بينها من فروق ـ تتضمن جانبين: الأول قواعد الإيمان التاريخي، والثاني بواعث الإيمان الأخلاقي النقي الذي يشكّل وحده عنصر الدين الحقيقي في كل إيمان؛ لذلك فإن كل فحص وتأويل للكتب المقدسة يجب أن يكون بحثاً عن بواعث ودوافع الإيمان الأخلاقي النقي (٢٢)، ويشير كانط هنا إلى الأمر الإنجيلي: «تتصفحون الكتب، تظنون أن لكم فيها الحياة الأبدية فهي التي تشهد لي» (٢٣).

مفهوم الشر:

من الخطأ الفادح ـ بحسب رؤية كانط ـ أن يُقال: إن الشر الأخلاقي ينتقل بالوراثة من الآباء إلى الأبناء، أي القول بالخطيئة الأولى التي ورّثها آدم أبناءه جيلاً بعد جيل حتى اليوم عند البحث عن الأصل الزماني للشر، وهو ما تقر به العقيدة المسيحية؛ لهذا رأى الحكاية الواردة في الكتاب المقدس عن الخطيئة الأصلية المتوارثة تمثل تصويراً مجازياً، ولو فُهمت فهماً عقلياً سليماً لتبين أنها تؤكد أن كل فعل شرير إذا بحثنا عن أصله العقلي يجب أن يُعد كما لو كان الإنسان قد وصل إليه مباشرة ابتداء من حالة البراءة؛ لأنه أياً كان سلوكه السابق وأياً كانت الأسباب السابقة التي أثرت فيه سواء أكانت في داخل نفسه أم في خارجها فإن ذلك لا يهم، لأن فعله مع ذلك يبقى حراً، وكان عليه ألّا يرتكبه مهما كانت الظروف الزمانية والارتباطات؛ لعدم وجود علة في العالم تجعله يتوقف عن أن يكون كائناً فاعلاً حراً، لهذا ينبغي أن لا نبحث عن الأصل الزماني لهذا الفعل، وإنما عن أصله العقلي فقط؛ لنحدد الميل (الأساس الذاتي) الذي جعلنا ننتهك قاعدتنا الأخلاقية ونفسره[٢٤].

يُصرح كانط بأن التوبة هي نبذ الشر والولوج في الخير، وبأن الإنسان يتخلص بهذه العملية من صورته السابقة ويصير إنساناً جديداً؛ لأن المرء عندها سيتخلص تماماً من حالة الخطيئة، ومن ثَم يتخلص من كل الرغبات التي تدفعه إلى الخطيئة كي يعيش طبقاً للعدالة، وعلى الرغم من هذا فإنه لا يوجد فعل أخلاقي منفصل عن فعل أخلاقي آخر زمنياً، والتوبة هي التي تجعلهما أمراً واحداً، ونبذ الشر ليس بالأمر اليسير إلا بفضل النية الخيّرة التي تُعد سبب الدخول إلى الخير والعكس صحيح؛ لذلك يكون المبدأ الخيّر متضمناً في نبذ الشر، مثلما هو متضمن في قبول النية الخيرة، وينبع الألم الملازم للفعل الأول من الفعل الثاني، ونبذ النية الشريرة لصالح النية الخيرة يمثل تضحية وبداية لمجموعة متوالية وطويلة من مصائب الحياة التي يعانيها الإنسان الجديد طبقاً لعقلية ابن الله، أي في سبيل حب الخير فقط، وهي مصائب ترجع إلى إنسان آخر بوصفها جزاءً له، أي إلى الإنسان السابق؛ لأن هذا الإنسان قد أصبح إنساناً جديداً مختلفاً أخلاقياً، فالإنسان من الناحية الجسدية (بوصفه كائناً مُحَسّ تجريبياً)، هو ذلك الإنسان الخاطئ الذي ينبغي أن يمثُل للمحاكمة أمام محكمة أخلاقية ثم أمام نفسه، لكنه بعد التوبة سيكون إنساناً آخر أخلاقياً (بوصفه كائناً عقلياً) في نيته الجديدة أمام قاضٍ إلهي، والنية تقوم في تقديره مقام الفعل، وهذه النية في طهارتها مثل نية ابن الله الذي تقبله بنفسه أو هي هذا الابن نفسه ـ إن جعلنا هذه الفكرة مُشخّصة ـ الذي يتحمل نجاسة الخطيئة في سبيله، وفي سبيل كل الذين يؤمنون به عملياً؛ بوصفه بديلاً مرضياً لهذه العدالة الإلهية، وبوصفه مخلّصاً يتحمل الآلام والموت، ومتّبعاً طريقة المحامي؛ ليساعدهم في تبرئة أنفسهم أمام قاضيهم، لكن عند التمثيل فإن الآلام التي يجب أن يتحملها

الإنسان الجديد الذي تخلص كلياً من الإنسان القديم، وصُورت في حالة ممثل الإنسانية على أنها موت، تُتحمّل مرة واحدة عوضاً عن جميع المرات الأخرى(٢٥).

لقد فتح كانط المجال أمام المسؤولية الذاتية وحرية الإرادة الإنسانية عند بحثه عن مصدر الشر في العقل، وجعل اقتراف الإنسان للفعل الشرير يأتي بعد استواء إمكان الخير وإمكان الشر وهي حالة البراءة، وتظل حالة الاستواء الأخيرة غير قابلة للانتهاء؛ لأن اقتراف الشر والوقوع في الذنب يمكن تجاوزه دوماً وفي كل وقت عن طريق الأفعال الخيّرة، ويمكن العودة تارة أخرى إلى حالة البراءة الأولى، فالصراع بين مبدأي الخير والشر للسيطرة على الإنسان يمكن أن يتجدد في أية لحظة، ويستطيع الإنسان أن يحقق انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر بأن يصبح حراً من أسر قانون الخطيئة؛ ليُنشئ مجتمعاً مؤسَساً على قوانين الفضيلة، مجتمعاً يُقيم حكومة الله الأخلاقية وينتصر على الشر، وليس هذا الحكم الإلهي حكم رجال الدين، بل حكم المبادئ الأخلاقية العقلية التي بها يتحقق انتصار الخير على الشر وإنشاء مدينة الله الأخلاقية في العالم، لكن تأسيس مملكة الله الأخلاقية لا يأتي مباشرة، إنما يأتي بعد تحولات عدة، تبدأ من حالة الطبيعة بالنظر إلى الأخلاق وهي مهددة بالحقد والنزوع للسيطرة والنزاع والتنافس والإفساد المتبادل؛ وذلك يحتم الانتقال والدخول في اتحاد أخلاقي أو جماعة أخلاقية شاملة، وهذا الانتقال لا يقوم على عقد اجتماعي فقط، بل على عقد اجتماعي أخلاقي، فكانط هنا يؤكد قيام مجتمع مدني أخلاقي لا مجتمع مدني قانوني، مجتمع يقوم على قوانين العقل والفضيلة ويحكمه مبدأ الخير، ويمثل هذا المجتمع اتحاداً أخلاقياً يقوم على مبادئ العقل في إلزامها الكلي، ويسوده دين أخلاقي، وتنتشر فيه النزعة العالمية المتميزة من النزعة القومية أو الاتحاد السياسي(٢٦).

مفهوم الجماعة الأخلاقية:

إن مفهوم شعب الله عند كانط مرادف لمفهوم الجماعة الأخلاقية التي تحكمها القوانين الأخلاقية، ومن أجل تكوين هذه الجماعة؛ لا بد من أن يخضع جميع الأفراد لتشريع عام، وأن توحَد القوانين بينهم جميعاً، وأن تمثل هذه القوانين أوامر صادرة عن مشرع مشترك، وإذا كانت الجماعة قانونية فالمشرع عندها سيكون المجموع، والتشريع سيقوم على أساس الحد من حرية كل فرد عن طريق إخضاعه للشروط التي تمكّنه من التعايش مع حرية الآخرين على وفق قانون عام، لهذا تقرر الإرادة العامة قهراً شرعياً خارجياً لكفالة تحقيق هذا المبدأ، أما إذا كانت الجماعة أخلاقية، فلا يمكن جعل الشعب بما هو شعب أن يكون في مقام المُشرع؛ لأن الغرض من القوانين في الجماعة الأخلاقية تقويم الأخلاق؛ لذلك لا بد من وجود موجود آخر غير الشعب يتولى التشريع للجماعة الأخلاقية، ومع ذلك لا يمكن تصور أن القوانين الأخلاقية مستمدة فقط في الأصل من إرادة هذا المشرع الأعلى كما لو كانت

لوائح لا تلزم إلا إذا سُبقت بأمر صادر عنه، وإلا لن تكون حينئذ قوانين أخلاقية، ولن يكون الواجب المطابق لها فضيلة حرة، بل سيكون التزاماً قانونياً قابلاً للقهر؛ لهذا لا يمكن تصور المشرع الأعلى للجماعة الأخلاقية سوى ذلك الكائن الذي تُعد كل الواجبات الأخلاقية أوامر له، لذا يجب أن يكون هذا المشرع الأعلى عالماً بخفايا القلوب، وذلك هو مفهوم الله من حيث هو الحاكم الأخلاقي للكون؛ لذلك لا يمكن تصور الجماعة الأخلاقية إلا شعباً تحكمه قوانين إلهية يمثل شعب الله المطيع للقوانين الأخلاقية(٢٧).

وتتمثل فكرة الجماعة الأخلاقية القائمة على التشريع الأخلاقي لله في صورة كنيسة، وهي ليست هذه الكنيسة التاريخية الحسية الموجودة في زمان ومكان معينين، بل الكنيسة غير المرئية من حيث هي أُنموذج للكنائس المرئية، يرأسها رئيس غير مرئي، ولا يُشبه نظامها الأنظمة السياسية، فهي ليست نظاماً ملكياً تحت سلطة البابا أو نظاماً أرستقراطياً تحت سلطة الأساقفة والأحبار أو نظاماً ديمقراطياً كما تتصور بعض الطوائف الشرقية، بل هي أسرة يرعاها أب أخلاقي غير مرئي، ارتبط أعضاؤها بدم ابنه، أي إنها تمثل ارتباطاً قلبياً شاملاً ودائماً، وتتصف هذه الكنيسة ـ من حيث الكم ـ بكونها كلية توحّد أفرادها على الرغم من تنوع آرائهم، وتتصف ـ من حيث الكيف ـ بنقاء البواعث أو الدوافع الأخلاقية ولا مكان فيها للتعصب والخرافة، وتتصف ـ من حيث الإضافة (العلاقات الداخلية والخارجية) ـ بالحرية، وأخيراً تتصف ـ من حيث الجهة ـ بثبات نظامها وعدم تغير دستورها وعدم خضوعها للتغيرات الطارئة والظروف العارضة؛ لأنها تقوم على مبادئ قبلية، وإذا كانت ثمة صعوبة تقف أمام تحقق هذه المملكة غير المرئية فهي أن الإنسان بطبيعته الضعيفة يعجز عن التمسك بفضيلة عقلية محضة في سبيل مملكة عادلة غير مرئية، وعلى أساس هذا القصور أو العجز تُقيم الكنيسة المرئية هيكلها ومؤسساتها ونظامها، بوصفها أدوات لإقامة الدين العقلاني الخالص وتطبيق مبادئه ووصاياه، وعند تحليل الأنظمة الكنسيّة المرئية الحالية وقوانين إيمانها في جوهرها وهيكلها الشعائري والطقسي، يظهر أنها في نفسها غير مؤسَسة على الأخلاق، وتكتسب شرعيتها فقط من ضعف الطبيعة الإنسانية وقصورها وعجزها عن التمسك بمملكة غير مرئية(٢٨).

الفرق بين الدين الأخلاقي والدين التاريخي:

يميز كانط العبادة الحقيقية من العبادة الزائفة، فالأخيرة تعمل على قلب الترتيب بين العبادة والسلوك الأخلاقي، فتجعل العبادة قبل السلوك أو بديلاً عنه، وهو أمر تمارسه المؤسسة الدينية القائمة على أمور الدين، ويعتقد كانط أن الفروض الدينية لا يمكن أن تكون مرضية عند الله إلا من أجل السلوك الأخلاقي، ومن الوهم في الدين أن نجعل مراعاة العبادات هدف الإنسان وغايته، والشرط الذي بمقتضاه يكون الإنسان مقبولاً عند الله وخليقاً

بلطفه، ومن يفعل ذلك يحوّل عبادة الله إلى مجرد خرافات، وعبادته حينها ستكون كاذبة، ومن شأنها أن تُصيب بالإخفاق كل تطبيق يهدف إلى الدين الصحيح. وتميز الثقافة المستنيرة بين العبادة والسلوك الأخلاقي، جاعلة إيّاه قبلها، وبه تصبح عبادة الله عبادة حرة أولاً، وأخلاقية ثانياً؛ والانحراف عن هذا سيُفضي إلى أن يسلط الإنسان على نفسه نير قانون تنظيمي (العبادات) بدلاً من حرية أبناء الله، وهذا القانون التنظيمي من حيث هو إلزام مطلق باعتقاد شيء لا يمكن أن يُعرف إلا تاريخياً، إذ لا يستطيع إقناع الناس جميعاً؛ لهذا يصير نيراً أثقل من كل الفروض، ومن ثَم سنجد المؤسسة الكهنوتية تسودها عبادة زائفة بعيدة عن المبادئ الأخلاقية ومملوءة بالأوامر التنظيمية والقواعد الإيمانية؛ وستصبح تلك الفروض ممثلةً جوهر الدين(٢٩).

ويميز كانط بين الإيمان الديني والإيمان التاريخي، فالأول يتمثل بالإيمان الفلسفي القائم على العقل والاقتناع الشخصي، ويتجلى هذا الإيمان في السلوك الخلقي والعمل الصالح، أما الثاني فيتمثل بالإيمان الكنسي القائم على الكتاب المقدس والمأثور من أقوال رجال الدين والنُظم العقائدية، ويتجلى هذا الإيمان في ممارسة الطقوس والشعائر. كذلك يميز كانط بين الكنيسة الشاملة القائمة على الإيمان الديني (الإيمان العقلي الخلقي)، والكنيسة الزمنية القائمة على الإيمان التاريخي؛ لأن الإنسان قد يحتاج إلى عقيدة تاريخية تقوم على وقائع حسية وتجارب تاريخية تعطي الإيمان أساساً واقعياً، فضلاً عن أساسه المثالي العقلي، فتنشأ فكرة الطقوس بجوار دين الأخلاق؛ وعندها سيكون ثمة طريقان لطاعة الله: طريق الأخلاق كما هو الحال في الإيمان العقلي، وطريق الشعائر والطقوس كما هو الحال في الإيمان التاريخي، وحقيقة الأمر أن الدين واحد وهو دين الأخلاق، الدين الذي يُعلن بمفرده قيام ملكوت الله؛ لأن الإيمان الديني القائم على العقل وحده الذي يستطيع أن يؤسس الكنيسة الحقيقية (الكنيسة غير المرئية)، ووحده الذي يؤدي إلى النعيم الأبدي؛ لأنه إيمان عقلي محض، أما الإيمان التاريخي فيوقع الإنسان في العبودية فقط، وهو إيمان الأجير الذي يقوم على الخوف والرجاء من غير أي وازع خلقي أو أي تطبيق للواجب(٣٠).

توجد أشكال متعددة من المؤسسات التعبُديّة المشتملة على النزعة الزائفة، التي تحاول استباق المبادئ الأخلاقية ـ من وجهة النظر الكانطية ـ لتضع على وفق معاييرها المبدأ الأعلى، فتفرضه على المؤمنين، ومن ثَم تختفي حالة الشعور الحر تجاه القانون الأخلاقي؛ لأن المبدأ الأخلاقي الجديد خاضع لعقيدة زائفة وليس مؤسَساً على عقيدة صحيحة، وعندها لا يهم أن يكون عدد الفروض قليلاً ما دامت تُعد ضرورية؛ لأن ما يحكم الجمهور هو هذه العقيدة الزائفة التي تسلبه حريته الأخلاقية وتفرض عليه الطاعة للكنيسة لا للدين، وسواء أكان دستور هذه المؤسسة الدينية (الكنيسة) ملكياً أم أرستقراطياً أم ديمقراطياً

فذاك أمر ليس بالمهم؛ لأن المهم هو التنظيم، فأيّاً كان شكله فسيكون وسيظل دائماً تنظيماً استبدادياً، وحين تصير لوائح الإيمان جزءاً من القانون الدستوري، فإن الكهنوت سيحكم ويسيطر وسيظن أنه يقدر على الاستغناء عن العقل، وأخيراً عن علم الكتاب؛ لأنه قد صار المحافظ والمفسر المعتمد لإرادة المشرع الذي لا يُرى، ومن ثَم تكون له السلطة على أن يقرر وحده ما يقرره الإيمان، ولمّا كان قد تزود بهذه السلطة لم يكن عليه أن يقنع، بل أن يأمر فقط، وسيصل الأمر إلى سيطرة المؤسسة الدينية على السلطة السياسية لا بالقوة، وإنما بتأثيرها في نفوس الشعب، فضلاً عن التلويح براية الفائدة التي ستحصل عليها السلطة الحاكمة من الطاعة المطلقة التي يُعوّد التنظيم الروحي عقلية الشعب عليها، بعدها ستقوّض عادة النفاق استقامة الرعايا وأخلاقهم، وتربيهم على المراءاة في الواجبات المدنية، وتنتج شأنها شأن المبادئ الباطلة التي يتخذها المرء نتائج معاكسة تماماً لما هدفت إليه، وهذه النتيجة حدثت بسبب قلب الوضع؛ بجعل الغلبة للطقس العبادي على الأخلاق[٣١].

ويرى كانط أن العبادة الحق تعبّر عن تفكير صامت؛ لأن الله قارئ لأفكارنا، ومن يمارس هذه العبادة أشخاص تفتحت عقولهم في صمت، فأصبحوا في غنى عن العبادة اللفظية؛ لأن استعدادهم الخلقي قوي، فلا يجعلون عبادتهم ممثلة في كلمات أو أصوات، فأضحوا يحذفون تلك الأشياء من العبادة؛ لتبقى روح العبادة ممثلة في التأمل الذاتي، فروح العبادة وحدها الأمر المهم، والعبادة النقية هي التي تلمس وتمس الاستعداد الخلقي عند البشر، وهي عبادة غير مشروطة؛ لأن الشرط على الله حماقة وجسارة، وعلينا أن نقبل من الله ما يريد أن يعطينا إيّاه، وتتم العبادة المشروطة على عدم الاعتقاد؛ لأن التماس شرط للعبادة ينطوي على الشك في أنها ستجاب، والعبادة المبنية على الإيمان لا يمكن أن تكون مشروطة، ومن يضع مهمة لله ويرغب في تحقيقها على ما يشاء؛ فإنه لا يثق في الله على وجه الحقيقة[٣٢]. ويصرح كانط بأن الدين الصحيح ينبغي ألّا يقوم على الاعتراف بما فعله الله ويفعله لنا من أجل تحصيل النجاة، إنما يقوم على ما يجب علينا أن نفعله حتى نكون جديرين بالنجاة، وما يجب علينا فعله لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير ما له في ذاته قيمة مطلقة لا شك فيها، ويمكنه وحده بعد ذلك أن يجعلنا مقبولين عند الله، وضرورة هذا الشيء أمر يمكّن من الحصول على اليقين الكامل من غير ادنى رجوع إلى علم الكتاب المقدس، وقد كانت غاية المسيح من تأسيس المسيحية، الدعوة إلى إيمان ديني محض قائم على الأخلاقية المحضة الموافقة للعقل، لكن أتباع المسيحية من بعده شوّهوا دعوته منذ البداية[٣٣]. يتحدث كانط في محاضراته في التربية عن أسلوب التربية الدينية للأطفال، وضرورة تقديم الدين لهم في صورة أخلاق، لا في صورة لاهوت؛ لأن الطفل في مراحله الأولى لا يشعر بواجبه، فكيف يشعر بواجبات الله؟! ويخشى كانط أن يرفض الطفل

اللاهوت، فيظل الدين عالقاً في ذهنه بوصفه مجموعة من المتناقضات فيتركها ويقع في عدم المبالاة، أما التربية الخلقية فإنها تربط الدين بالطبيعة، فيشعر الطفل بقانون الواجب، فالتربية تقوم على رد كل شيء إلى الطبيعة، ثم رد الطبيعة إلى الله، وفي الأخلاق يسلك الإنسان على وفق إرادته، وفي اللاهوت يسلك بدافعٍ من الخوف أو الجزاء في صورة عبادات زائفة، فالأخلاق يجب أن تسبق اللاهوت؛ لأن الدين بلا أخلاق خرافة، لذلك يجب تعليم الطفل أن يكره الرذيلة لذاتها، لا أن يكرهها لأن الله حرمها، وأن يحب الفضيلة لذاتها، لا أن يحبها لأن الله أمر بها، ويجب ألّا يُذكر اسم الله كثيراً؛ حتى لا يُدنّس بشيء سواه، ويجب أن يُزوّد الطفل ببعض الأفكار عن الموجود الأعظم؛ حتى يعرف لِمَ يصلي الناس، وأن يُقال له: إن الله يعتني بالمخلوقات؛ حتى يصبح رؤوفاً بالحيوانات، وأن يتعلم ألّا يحكم على الناس بعباداتهم؛ لأن الأديان في جوهرها واحدة على الرغم من اختلافها في الشعائر والطقوس[٣٤].

الخاتمة:

إن خُلاصة الرؤية الكانطية في مجال الأخلاق، تتمثل في أن باعث الفعل الخلقي هو الواجب من أجل الواجب، وليس هو الواجب المترتب على المكافأة، وهذا هو المتعارف عند الباحثين والنقّاد، غير أن من يُنعم النظر في كتب كانط الأخلاقية والدينية، يجد أن الرؤية الكانطية لم تقتصر في نظرتها للأخلاق على مجال العالم الحسي (عالم الظواهر)، بل امتدت إلى أبعد من ذلك حيث عالم الشيء في ذاته (النومين)، على الرغم ممّا نص عليه كانط سابقاً ـ في مجال العقل النظري ـ من أننا لن نستطيع الولوج في العالم الأخير، وهو ما حدث حقاً في مجال العقل العملي؛ بسبب الحاجة الماسة إلى الأخلاق كي تكتمل صورتها، فكان ينبغي له أن يسلّم بوجود العالم الآخر حيث خلود النفس الإنسانية ووجود الله علة العالم، والضامن للأخلاق، والعالم بخبايا النفوس حيث التمييز بين نية العمل الخيّر من نية العمل الشرير، ومن أسباب التسليم إذعانه للأمر الواقع المُعبر عن وجوب وجود من يكافئ صاحب الفعل الخلقي الخيّر.

على الرغم من أن تعريف كانط للدين ينطوي على معرفة الواجبات بوصفها أوامر إلهية، هو في الوقت نفسه لم يعطِ أية سلطة خارجية الحق في التأثير في سلوك الإنسان بجعل إرادتها فوق إرادته، إذ جعل إرادة الإنسان حرة فاعلة غير مقيدة؛ كي يكون مسؤولاً عن أفعاله، بل يتضح لنا من التعريف، أن كانط رفع مقام الواجب إلى مقام الأمر الإلهي؛ ليُضفي عليه طابع التقديس، ومع ذلك يُقدّم الأخلاق على الدين من حيث السبق الزماني والمنطقي، وعند تأمل الأمر، وجدت أن كانط يصرح بأنه بدأ بالأخلاق لينتهي بالدين، لكن واقع ما وصل إليه هو استناده إلى الدين؛ كي يؤسس بنيان الأخلاق عليه، إذ جعل من الأوامر الإلهية قوانين جوهرية لكل إرادة حرة في ذاتها، وصرح بأن الإنسان لا يستطيع أن

يأمل الوصول إلى الخير الأقصى إلا بوجود إرادة كاملة أخلاقياً، وذات قدرة مطلقة، وعالمة بكل شيء، ومن أجل الخروج من مأزق التناقض حيث وصوله إلى واقع تأسيس الأخلاق على الدين؛ أجده يؤكد أن كل الأفعال الإنسانية لا توصف بالخلقية ما لم تكن خالية من باعثي الخوف والرجاء.

جعل كانط العقل العملي المحض (الضمير) ممثلاً صوت الله، والقانون الأخلاقي نابعاً من العقل العملي المحض، وهو في الوقت نفسه مصدر الواجب، وجعل كانط ذلك المبدأ الصوري شعاراً لا بد من رفعه حين تأديتنا أي سلوك؛ كي يتسم ذلك السلوك بالسِمة الأخلاقية، لكل ما تقدم أعود لتأكيد ما طرحته قبل قليل، من أن كانط قد بنى بنيانه الأخلاقي على الدين، وإذا أردت الحكم بموضوعية، قلت إن كانط صرح بأن الدين مؤسَس على الأخلاق وليس العكس صحيحاً، لكن ما ألاحظه أن الهرم الكانطي قُسّم على ثلاثة أقسام، ثمة القاعدة الدينية، والوسط الأخلاقي، ثم القمة الدينية، وكان القصد من تأكيده أن الأخلاق سابقة للدين؛ تثبيت سبق الالتزام الخلقي المتمثل بالفعل الحسن، للالتزام الديني المتمثل بممارسة الشعيرة الدينية؛ خوفاً من الاقتصار عليها، وجعلها أمراً تنظيمياً يرقى إلى مستوى القداسة وإن كانت خاوية الجوف، وقد يكون كانط هنا محقاً، فواقع الحال يؤكد حدوث تلك المخاوف الكانطية، فالعبادة الآن ـ في أغلب الأحيان ـ أصبحت عبادة شكلية تهتم بالمظهر وكسب المنفعة المادية والمعنوية، تاركة الجوهر خالي الوفاض، لكن علينا أن لا ننسى أن المبدأ الديني ثابت ومنه تؤخذ الأحكام، على الرغم من تغير الممارسات الدينية؛ لكون الأخيرة نسبية، فتسري عليها أحكام التغير بحسب البيئة الزمانية والمكانية، فعند تصفح الكتب الدينية أجد المبدأ الديني يؤكد الالتزام الخلقي، ومثال على ذلك: الحوار الذي دار بين سائل ومجيب قبل أن يولد كانط بأحد عشر قرناً ونيف، وكان أبو ذر[٣٥] هو السائل، في حين كان المجيب نبي الإسلام محمد (ص)، إذ كان السؤال عن أكمل المؤمنين إيماناً، وتجلت الإجابة في: «أحسنهم أخلاقاً»[٣٦]، واعتقد أن الحوار المذكور لا يحتاج إلى تعليق.

يحاول كانط جاهداً التركيز على القيمة الأخلاقية، لا على القيمة الدينية، فيؤكد أن الفعل الإنساني ـ كالصدق مثلاً ـ لا يُمثل فعلاً حسناً لأن الله أمر به، بل هو فعل حسن لأنه يحمل قيمة الحُسن في ذاته ولا يكتسبها من سلطة خارجية؛ وعلى هذا المنوال تُقوّم الأفعال، وهو في هذا يخالف النظرة الدينية السائدة في أغلب المؤسسات الدينية ـ وليس جميعها ـ التي تنص على أن القيمة الأخلاقية للفعل الإنساني نابعة من مصدر التشريع الديني، كذلك يخالف وجهة النظر الاجتماعية التي ترى أن القيمة الأخلاقية للفعل الإنساني نابعة من العُرف الاجتماعي والتقاليد الموروثة، فضلاً عن مخالفته وجهة النظر النفعية التي ترى أن تلك القيمة مرتبطة بالنتائج المترتبة على الفعل الإنساني.

أراد كانط أن يُخرج العقائد التاريخية من تناقضاتها، وأن يفك قيد التعصب عن الإيمان التاريخي؛ لما وجده في العقيدتين اليهودية والمسيحية من مؤشرات غير منسجمة مع فكرة التنزيه الإلهي والتفكير العقلاني، فاستبدل بثوب العقائد التاريخية ـ ولا سيما المسيحية ـ ثوباً أكثر انسجاماً مع ما يمليه العقل المحض، فاتخذ طريق التأويل للوصول إلى تلك الغاية، واعتمد على أدوات نهجه الأخلاقي في عملية الإبدال تلك، وكانت النتيجة أن انتزع المسيحية من ثوبها التاريخي الموضوع، وأفرغ الكتاب المقدس من جوهره المرسوم، ووصل به الأمر أن كفّرته المؤسسة الدينية المسيحية؛ بسبب قلبه الأسس التي تستند إليها.

إن وضع كانط الموضوعات الدينية تحت المجهر النقدي على وفق رؤية عقلية في كتابه (الدين في حدود العقل وحده)، كان يمثل البداية الحقيقية لانطلاق فلسفة الدين التي تعتمد في جوهرها على القراءة العقلية للنصوص الدينية، وإن محاولة كانط فصل الدين عن الأخلاق وجعله تابعاً لها، دليل على أن تلك المحاولة تحاول سحب البساط من تحت أقدام المؤسسة الدينية، وإخضاع الموضوعات الدينية للنظر الفلسفي، كي يبحث في مكنونها؛ للكشف عن الحقيقة المتوارية خلف جدران النصوص الدينية الموضوعة، والمفضوحة تناقضاتها التي لا تُسهم في بناء مجتمع أخلاقي يرقى إلى المستوى الذي أراده الله. زيادة على ما تقدم نلاحظ تأكيد كانط حرية الإرادة الإنسانية، ومفهوم المسؤولية الفردية، ورفضه فكرة الخطيئة المتوارثة؛ لأن الإنسان عند ولادته لا يحمل معه أي موروث سلبي، بل يولد طاهر السريرة، ويعيش حالة البراءة النقية، ولن يخرج منها إلا بعد تلوث تلك الحالة بالفعل الشرير، وبالإمكان استرداد حالة البراءة الأولى بعد التكفير عن الذنب، والعزم على الإقلاع عن ارتكاب الخطايا، فيقلب صفحة ماضيه، ويبدأ صفحة جديدة من حياته لإنسان جديد ولد ولادة جديدة، وباجتماع هذا الإنسان الجديد مع قُرنائه؛ يتكون المجتمع الأخلاقي الذي يسوده الفضيلة وحب الخير، ويسعى لعمل الواجب من أجل الواجب فقط، فيكون بذلك شعب الله الذي تحكمه الأوامر الإلهية، وهذا هو المفهوم الحقيقي للكنيسة الحقيقية الشاملة، وهو ما هدف إلى تحقيقه أنبياء الله ورُسله. كما نلاحظ تأكيد كانط أن تكون عبادة الله عبادة باطنية تأملية صامتة، تتجلى في صورة سلوك خُلقي حسن، بعيدة عن المنفعة الذاتية والخوف من العقاب، وأنه كان ينهى عن العبادة الظاهرية المقصورة على الحركات الجسدية فقط التي تحضّ على الرياء والتملّق، كما يؤكد أن يكون الجانب التربوي للطفل مُفعماً بالتوجهات الخُلقية بعيداً عن المسائل اللاهوتية؛ كي لا تُحدث الأخيرة ردة فعل لدى الطفل حين يكبر.

أخيراً نجد أن البرهان الأخلاقي لوجود الله ـ بحسب الرؤية الكانطية ـ أُقيم على وفق ما تقتضيه العدالة؛ لأن الإنسان الخيّر يجب أن يُكافأ، والإنسان الشرير يجب أن يُعاقَب، وهذا لن يحدث إلا في ظل وجود كائن أسمى يُحاسب كل إنسان على ما فعل، كما أن

البرهان قائم على وفق ما يقتضيه إمكان الجمع بين الفضيلة والسعادة، إذ لا يمكن الجمع بينهما إلا في ظل وجود ما هو فوق الطبيعة، العالم بكل شيء والقادر على كل شيء، وهذا الكائن الأسمى والموجود ما فوق الطبيعة يمثل الله، وإثباته عند كانط لم يكن بالمناقشات النظرية والحُجج المنطقية، بل بالاعتقاد العملي على وفق ضرورة اقتضتها الأخلاق.

الملخص:

يحاول كانط جاهداً التركيز على القيمة الأخلاقية، لا على القيمة الدينية، فيؤكد أن الفعل الإنساني ـ كالصدق مثلاً ـ لا يُمثل فعلاً حسناً لأن الله أمر به، بل هو فعل حسن لأنه يحمل قيمة الحُسن في ذاته ولا يكتسبها من سلطة خارجية؛ وعلى هذا المنوال تُقوّم الأفعال، وهو في هذا يخالف النظرة الدينية السائدة في أغلب المؤسسات الدينية ـ وليس جميعها ـ التي تنص على أن القيمة الأخلاقية للفعل الإنساني نابعة من مصدر التشريع الديني، كذلك يخالف وجهة النظر الاجتماعية التي ترى أن القيمة الأخلاقية للفعل الإنساني نابعة من العُرف الاجتماعي والتقاليد الموروثة، فضلاً عن مخالفته وجهة النظر النفعية التي ترى أن تلك القيمة مرتبطة بالنتائج المترتبة على الفعل الإنساني.

مصادر البحث ومراجعه:

١. بدوي (عبد الرحمن): الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.

٢. بدوي (عبد الرحمن): فلسفة التربية والدين عند كنت، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.

٣. الحنبلي (زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب): لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، ط١، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م.

٤. حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ط١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م.

٥. حنفي (حسن): قضايا معاصرة، ج٢(في الفكر الغربي المعاصر)، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٧م.

٦. الخُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان (بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة)، ط٢، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٧. الخُشت (محمد عثمان): فلسفة الدين (في ضوء تأويل جديد للنقدية الكنطية)، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣م.

٨. خليفة (فريال حسن): الدين والسلام عند كانط، ط١، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م.

٩. الزيلعي (جمال الدين عبد الله بن يوسف): تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ج٢، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، ط١، دار ابن خزيمة، الرياض، ١٤١٤هـ

١٠. صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٤م.

١١. عبد الرحمن (طه): سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، ط٢، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء – المغرب)، ٢٠٠٥م.

١٢. العوّا (عادل): المذاهب الأخلاقية (عرض ونقد)، ج١، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، ١٩٥٨م.

١٣. كانط (إيمانويل): نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨م.

14. Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, Translated by Theodore M. Greene and Hoyt T. Hudson, Harper & Row, Publishers, New York, 1960.

هوامش البحث :

(١) الحنبلي (زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب): لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، ط١، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ١٦٤.

(٢) (إيمانويل كانط) Kant, Immanuel (١٧٢٤ – ١٨٠٤) م: فيلسوف ألماني وأستاذ الفلسفة في جامعة كينجسبرك، يُعد من أهم فلاسفة العصر الحديث؛ لما تمتاز به فلسفته من أصالة الأفكار وعُمق المعاني، شطر الفلسفة الحديثة على شطرين، ما قبله وما بعده؛ نتيجة الأثر البالغ الذي تركه. قسّم العقل الإنساني في كتاباته على قسمين: الأول العقل النظري، والثاني العقل العملي، يُعنى العقل النظري بشؤون المعرفة والعلم، وإمكانية تحديد حقيقة الشيء عن طريق التجربة الإنسانية البعدية مع مُعطيات العقل القبلية، وهو في هذا يحاول أن يوفق بين النزعتين العقلية والتجريبية في محاولة منه لبيان قدرة العقل على التفكير في قضايا ما بعد الطبيعة، أما العقل العملي فيُعنى بشؤون السلوك الإنساني (الأخلاق)، وعند تحليله للأفعال الخُلقية وجد أن صورة الفعل الأخلاقي تكمن في إرادة العمل على وفق الواجب، ولا يُعد الفعل خُلقياً عنده إلا إذا كان متحرراً من الدوافع والرغبات والميول الذاتية، وأن الخير الأعظم سيتحقق في عالم علوي يحكمه الله، ويُعد وجود الله ضرورة يستلزمها العقل العملي حين يعجز العقل النظري عن البرهنة عليه. من أعماله: ((نقد العقل النظري))، و((تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق))، و((نقد العقل العملي))، و((نقد ملكة الحكم))، و((الدين في حدود العقل وحده)).

(٣) يُنظر: صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٤م، ص (٢٣٦ – ٢٣٩).

(٤) يُنظر: عبد الرحمن (طه): سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية) ، ط٢، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء – المغرب) ، ٢٠٠٥م، ص (٣٧ – ٣٨).

(٥) العوّا (عادل): المذاهب الأخلاقية (عرض ونقد)، ج١، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، ١٩٥٨م، ص ٣٦٣.

(٦) صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص (٢٣٧ – ٢٣٨).

(٧) كانط (إيمانويل): نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨م، ص (٢٢٤ – ٢٢٥).

(٨) بدوي (عبد الرحمن): الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م، ص ١٥٤.

(٩) العوّا (عادل): المذاهب الأخلاقية، ج١، ص ٣٦٤.

(١٠) الخُشت (محمد عثمان): فلسفة الدين (في ضوء تأويل جديد للنقدية الكنطية) ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ١٢١.

(١١) الخُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان (بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة)، ط٢، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص (١٢٤ – ١٢٥).

(12) Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, Translated by Theodore M. Greene and Hoyt T. Hudson, Harper & Row, Publishers, New York, 1960, p. 173.

(١٣) الخُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص (١٢٥ – ١٢٧).

(14) See: Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, pp. (182 - 186).

(١٥) يُقارن: بدوي (عبد الرحمن): فلسفة التربية والدين عند كنت، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م، ص (١٥ – ١٧). مع: الخُشت (محمد عثمان): فلسفة الدين (في ضوء تأويل جديد للنقدية الكنطية)، ص (١٣٦ – ١٣٧).

(١٦) (التثليث أو الثالوث) Trinity: تُصرح هذه العقيدة بأن الإله الواحد يكشف عن نفسه في ثلاثة أقانيم هي: الآب والابن والروح القدس، ويُعد ترتليان أول من صاغ كلمة ثالوث واستعملها في القرن الثاني للميلاد.

(١٧) (التعميد) Baptism: طقس مسيحي يتمثل بالغطس في الماء مع النطق بعبارة: «باسم يسوع المسيح»، ويدل هذا الطقس على توبة المتحول وإيمانه بالمسيح، وهو في تعاليم بولس يدل على وحدة المؤمن مع المسيح في موته ودفنه وقيامه، وهو علامة الاندماج بجسم المسيح، وتعمّد الكنيسة الشرقية الأطفال بتغطيسهم في الماء ثلاث مرات؛ إيذاناً بدخول الطفل في العقيدة المسيحية، في حين تكتفي باقي الكنائس برش الماء على جبهة الطفل، ويتولى الكاهن بنفسه ممارسة هذا الطقس.

(١٨) حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ط١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م، ص (٢٠٦ – ٢٠٧).

(١٩) يميز كانط المسيحية الحقيقية من المسيحية التاريخية، فالأولى تمثل العقيدة الدينية المبنية على الأخلاق التي نادى بها السيد المسيح، أما الثانية فتمثل العقيدة الدينية التي وضعها رجال الدين المسيحي، المملوءة بالأسرار المناقضة لمبادئ العقل العملي المحض.

(٢٠) الخُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص (١٥٩ – ١٦٠).

(21) Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, pp. (57 - 58).

(٢٢) خليفة (فريال حسن): الدين والسلام عند كانط، ط١، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ١٠٧.

(٢٣) الكتاب المقدس: العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الإصحاح الخامس، آية ٣٩، ص ٣٠٤.

(٢٤) بدوي (عبد الرحمن): فلسفة التربية والدين عند كنت، ص ٣٢.

(25) Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, pp. (68 - 69).

(٢٦) الخُشت (محمد عثمان): فلسفة الدين، ص (١٦٥ – ١٦٦).

(27) Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, pp. (90 - 91).

(٢٨) يُقارن بين حنفي (حسن): قضايا معاصرة، ج٢(في الفكر الغربي المعاصر)، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٧م، ص (١٣٢ – ١٣٣). مع: الخُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص ١٧٠.

(٢٩) بدوي (عبد الرحمن): فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص (٥٤ – ٥٥).

(٣٠) يُنظر: حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ص (١٩٥ – ١٩٧).

(31) Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, pp. (167 – 168).

(٣٢) خليفة (فريالـ حسن): الدين والسلام عند كانط، ص (٩١ – ٩٢).

(٣٣) بدوي (عبد الرحمن): فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص (٨٨ – ٨٩).

(٣٤) حنفي (حسن): قضايا معاصرة، ج٢ (في الفكر الغربي المعاصر) ، ص (١٢٤ – ١٢٥).

(٣٥) أبو ذر الغفاري: اسمه جندب بن جنادة، رابع من دخل الإسلام، وأول من حيّا الرسول (ص) بتحية الإسلام، عبدَ الله تعالى قبل مبعث النبي محمد (ص) بثلاث سنين، قال فيه الرسول الكريم محمد (ص): «**ما أظلّت الخضراء، ولا أقلّت الغبراء أصدق من أبي ذر**»، توفي عام اثنين وثلاثين للهجرة في منطقة الربذة حيث كان منفيّاً.

(٣٦) الزيلعي (جمال الدين عبد الله بن يوسف): تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ج٢، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، ط١، دار ابن خزيمة، الرياض، ١٤١٤هـ، ص (٣٨٨ – ٣٨٩).

Abstract:

Kant tries hard to focus on moral value, not on religious value, confirms that the human act, such as truth, for example, does not really represent well because God ordered him, but is a good deed because it carries the value of good in itself and does not acquire it from an external authority, in this way, deeds are evaluated, it contradicts the religious view prevailing in most religious institutions, and not all of them, which state that the moral value of human action stems from the source of religious legislation, it also contradicts the social view that the moral value of human action stems from social custom and inherited tradition, as well as the utilitarian view that this value is linked to the consequences of the humanitarian act.