مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية

اسم المقال: الصلة بين الدين والأخلاق في فلسفة فخته
اسم الكاتب: سوسان الياس
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/2944
تاريخ الاسترداد: 2026/11/02 13:48 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

الصلة بين الدين والأخلاق في فلسفة فخته

سوسان الياس*

الملخص

يسلط البحث الضوء على طبيعة العلاقة التي تربط الدين بالأخلاق في النسق الفلسفي الفختوي، والتي يطرحها من منظور العقل العملي، معلناً أسبقية الأخلاق على الدين، أسوة بأستاذه كانط، ويحسبُ أن الدين ليس موضوعاً للعقل النظري بل قاعدة للإرادة وسلوك الإنسان. وأن الله لا شيء أكثر من نظامٍ أخلاقي والحرية التي تتحقق في العالم، ولا شأن له بالتجسيم أو التشبيه أو الإله الطيب القادر كما صوره اللاهوت الديني، وأن الدين الحق أن يؤمن الإنسان بالنظام الأخلاقي ويمارس طقوس الطاعة للقانون الخلقي ويعدّه مصدراً لتأدية واجباته وصولاً إلى تحقيق السعادة، وأن تبصرنا للعناية الإلهية لا يخرج عن مضمار الإيمان بالفعل الأخلاقي وما يترتب عليه من نتائج تدخل في معيارية الخير والشر.

الكلمات المفتاحية: النظام الأخلاقي، فخته

* جامعة دمشق –كلية الاداب –قسم الفلسفة

The Link between Religion and Ethics in the Philosophy of Fichte

Dr. Susan Elias

Abstract

The research highlights the nature of the relationship between religion and morality in Fekhta's philosophical style, which he poses from the perspective of the practical mind, declaring the primacy of ethics over religion, like his professor Kant. Considering that Religion is not a subject of theory, but a rule of will and human behavior. And that God is nothing more than a moral system. And the freedom that is realized in the world, and there's nothing to do with the incarnation of metaphor. Or a good God capable of religious theology. Religion has the right to believe in the moral order and to practice the ritual of obedience to the moral law, he sees it as a source of the duty to achieve happiness and our vision for divine care. It does not depart from the field of faith in moral verb and its consequences of interference with the norms of good and evil.

Key words: moral system, Fichte

المقدمة:

إن المتتبع للطروحات الفلسفية في العصر الحديث يجد أنها تولي اهتماماً بالطبيعة والإنسان والشأن المعرفي، على عكس السكولائية في العصر الوسيط التي اشتهر فلاسفتها بالبحث في أمور الدين وصلته بالتفكير الفلسفي من مبدأ آمنوا وتعقلوا على حد تعبير أوغسطين. غير أن المتأمل لأعمال الفلاسفة المحدثين أمثال ديكارت وسبينوزا وهيوم وكانط وغيرهم، يرى أن قضية الدين لم تغب عن مقاصد الفلاسفة في البحث والدراسة والتأمل النظري، ولعل مسألة التفكير في الدين كمشكلة يسعى الإنسان جاهداً إلى محاولة تعقلها، تواجه بصعوبة أساسية؛ إذ نحن بصدد عقلنة ما لا يقبل العقلنة من أصله. فمشكلة الدين أو التأليه، وبنظر عدد من الفلاسفة، تجربة شخصية تقوم على الاعتقاد والإرادة وفقاً لوليم جيمس، وهو ما تردد عند كانط، الذي بيّن أن العقل قاصر عن توكيد طروحاته حول البرهنة على وجود الله، وذلك لعجز العقل البشري على المستوى النظري عن إدراك موضوعات الميتافيزيقا والتي جعل منها مدار بحث عملي (الأخلاق)، فهي بمثابة الأرضية الخصبة التي تنمو عليها مبادئ التفكير الميتافيزيقي، بما فيها مسائل الدين*، مؤكداً جوهرية العلاقة بين الأخلاق والدين، لكن ليس على اعتبار "أن الدين هو الضابط للأخلاق، في حين أن الأخلاق وحدها يمكن أن توصلنا إلى الدين"[١].

يدخل فختهFichteحقل التفكير والبحث في الدين تحت تأثير فلسفة أستاذه (كانط)Kant، وخاصة الفلسفة العملية منها. فقد تتلمذ على يده، بحيث طغت على فكره النزعة النقدية، خصوصاً بعد تناوله لكتابي كانط "نقد العقل النظري" و"نقد العقل العملي" بقراءة متأنية أنتجت فيلسوفاً ألمانياً، اتسع معه أفق النقد، ليوضع أخيراً بين المنافسين لكانط، لا بل وضع مكانه، بعد نشره لمؤلفه (محاولة في نقد كل وحي)؛ حيث نُشِردون ذكر اسم مؤلفه (فختة)،

* طرح كانط المسألة الدينية في واحد من أهم كتبه "الدين في حدود العقل وحده"، إلى جانب مؤلفات أخرى أقل شأناً من حيث أهمية الطرح والمعالجة "بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق" و"البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله".

[١]غيضان السيد علي، فلسفة الدين، المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠١٩، ص٧٢.

وذلك قبل صدور كتاب كانط "الدين في حدود العقل وحده"، فاعتقد الوسط الفلسفي الألماني خطأً أنه كتاب لكانط، الشيء الذي منح فخته مكانة لا تقل عن أستاذه ربما يتجاوزه أحياناً، ضمن فلسفة الدين.

يمكن تصنيف فخته فكرياً وزمانياً من أحد رواد فلسفة التنوير، التي بحثت على المستوى الديني، وجود الإله طبيعته وعلاقته بالعالم والإنسان، ونحت إلى قلب الموروث السائد، عن طريق تجاوز حالة الجمود الفكري السائد المغلف بالمقدسات، فلم تعد مفاهيم كالله، الوحي، الأخلاق قوالب جاهزة يصمم جوهرها المتدينون أو الناطقون باسم الله، بل تحولت إلى الميدان الفلسفي بقوة، كإشكاليات تنتظر جوابها، وأي مشتغل بفلسفة الدين يتكئ على ذلك المثلث المفاهيمي: إذ إن البحث في وجود الله يؤدي مباشرة إلى التساؤل عن خيريته أو عدمها (أخلاق)، ويفضي أيضاً، البحث في الطريقة التي تعم بها هذه الخيرية على الموجودات (وحي).

فإذا ما وضعنا هذه المفاهيم الثلاثة تحت مسمى الدين، يحق لنا أن نتساءل فيما إذا كان الدين مرتبطاً بالله أم بالوحي أم بالأخلاق أم بها مجتمعة؟ وأي منها يؤسس للآخر، وما طبيعة الصلة بين الدين والأخلاق؟ وهل وجود الله يرتبط بالوعي الإنساني كمفهوم مجرد أم كوظيفة؟

يدل الموروث العام للجنس البشري على أن الله: كائن قدير يدير شؤون الأرض والسماء، وأن الوحي هبة حلّت على الأنبياء ليكونوا صلة الوصل بين الكائن المتعالي والموجود الدنيوي، وأن الأخلاق سلوك نابع من اتباع ما هو سائد تبعاً لإقرارات الدين. ومن المعلوم أن الحس المشترك لدى معظم الشعوب يستند إلى هكذا تحديد، وقياس القيمة الأخلاقية يتم بناءً على أساس التزكية الدينية، وأن الدين مجموعة من التعاليم والطقوس المقدسة التي هبطت من السماء إلى الأرض، بينما تختلف هذه التحديدات ضمن المجال الفلسفي، البعيد تمام البعد عن التبعية أو الجمود أو التقليد.

فكيف تعامل فخته مع هذه التحديدات في نسقه الفلسفي، وكيف أوّل فكرة الله بعلاقتها مع الوحي والأخلاق، وما طبيعة العلاقة بينهما، وأيهما يؤسس للآخر؟

التصور الأخلاقي للدين:

إن العالم من وجهة نظر فختـه المثالية موجود فقط من أجل الوعي، وقد وضعه الأنا الخالص حيث "اللا أنا [العالم] ينتج من الأنا مثلما تنتج شبكة الخيوط من العنكبوت"[١]، وإنّ افتراض سببٍ لوجود هذا العالم بمعزلٍ عن الأنا هو محض وهم ومن ثمّ، وبالانطلاق من مبدأ الأنا الخالص لا نستطيع البرهنة على خالق إلهي متعالٍ على العالم والأنا. كما أن وجهة النظر الطبيعية– التجريبية، التي تفترض وجود وعي تجريبي لكائنات موجودة في العالم، انطلاقاً من هذا الوعي المحدود طبيعياً لا يمكن العلوّ عليه إلى ما هو مفارق للقول بوجودٍ مطلق خارج ما هو طبيعي؛ بمعنى "تفسير العالم بأنه خلق لعقل إلهي هو من وجهة النظر العلمية ببساطة لغو فارغ"[٢].

إذن، لم يبق لنا سوى وجهة النظر الأخلاقية، كنقطة انطلاق في تصور فختـه الخاص عن الله وتأملاته الفلسفية عن الدين، التي كان فيها ميّالاً إلى التصور الكانطي عن الدين، ففي كتابه "محاولة في نقد كل وحي"، (١٧٩٢)، حاول تطوير وجهة نظر كانط حول الدين والأخلاق.

إن البحث في طبيعة النظام الأخلاقي عند فختـه تتطلب منا بداية الوقوف عند مسألة، أن الفلسفة العملية (الأخلاق)، إذ تتناول علاقة الأنا المعرفية باللاأنا* وتؤسسها، لا تنظر إلى اللاأنا كموضوع لمعرفة الأنا وحسب، بل أيضاً بوصفه نتاجاً لأنا أخرى صنعته ليحقق غرضاً. وتفسير ذلك أن الأخلاق كشرط من شروط تحقق الأنا العملية، لا تكون ممكنة إلا بتوافر موضوعها؛ أي وجود تجمع من الكائنات الحرّة (كثرة ذوات) تدخل فيما بينها بوحدة

---

(١) آرتور شوبنهور، العالم إرادة وتمثل، ترجمة وتقديم وشرح سعيد توفيق، مراجعة على النص الألماني فاطمة مسعود، المجلد الأول، المشروع القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٩٨.

(٢) فردريد كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السابع (من فشتة إلى نيتشه)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠١٦، ص١١٤.

* ينطلق فختـه في فلسفته النظرية من موضوعةٍ أساسية وهي الأنا الخالصة وهي الهوية التي تجمع بين الأنا واللاأنا، وهي بحسب عثمان أمين، تقوم بنفس الدور الذي يقوم به الله في المذهب السبينوزي. راجع عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧، ص٢٨٩.

دينامية تعبر عن فاعلية الأنا، التي يحددها فخته، بجهدٍ أصيل إلى العمل، يتجلى من خلال الميل– الإحساس– التطلع "هذه الحاجة، حين تتعلق ببعض الأشياء المتغيرة تبدو ميلاً طبيعياً وترمي إلى اللذة"(١). وهذه اللذة تجعلنا في تبعية للأشياء، ولكن يوجد في الأنا ميل لا نهائي للجهد والعمل مقابل لكل موضوع، يعرب عن استقلالية الأنا تجاه الأشياء ويمنحها قدرة على الاختيار، فتجد نفسها مدفوعة للتحرر من كل انفعالية وتبعية حسية، ما يمهد الحصول على القانون الأخلاقي الذي هو "كل فعل جزئي يجب أن ينتظم في سلسلة تقودني إلى الحرية الروحية كاملة"(٢). هذا القانون الأخلاقي ما هو إلا وسيلة لتحققه الذاتي في العالم المحسوس، وعندها يمكن الانتقال بيسرٍ إلى فكرة، نظام العالم الأخلاقي"، الذي يحقق ذاته من خلال الذوات العاقلة الحرة ويوحدها بذاته "إن العقل العملي هو أساس كل تعقل، فنحن نخرج من العدم المطلق الذي وجدنا فيه عن طريق أخلاقيتنا"(٣). من خلال فكرته عن هذا النظام الأخلاقي للعالم، يطرح فخته مفهومه عن الله والدين، عبر مساواة الدين بالأخلاق، أسوة بأستاذه الذي طرحها بداية في مؤلفه "محاولة في نقد كل وحي".

بدأ فخته بمحاولة تحديد المفهوم الأعم للدين– ونقول محاولة لأن فيلسوفنا أصرَّ على تسمية مؤلفه بهذا المصطلح، ويعلل ذلك في تصدير الطبعة الأولى، بأنه لم يصل بعد إلى مرحلة نهائية من النضج، ليؤكد نتاجاً نهائياً، وهو نوع من التواضع الفكري لفخته، ويتبدى تماماً عندما دعا القرّاء إلى وضع الملاحظات على كتابه لمناقشتها – الذي سيستنبطه بطريقة منطقية تستند إلى المسلمات*، بدءاً من تبويب مصدر التشريع الأخلاقي: الله أم الإنسان؟.

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص٢٦٨.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) فشتة، فشتة وغاية الإنسان، دراسة وترجمة دكتورة فوقية حسين محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، بدون تاريخ، ص٢٢٩.

*وهي طريقة كانط، التي اتبعها في مؤلفه (نقد العقل العملي)، فقد صرح فخته في تصدير الطبعة الثانية لكتابه "محاولة في نقد كل وحي"، أن نقده للوحي يستند إلى الفلسفة العملية، ويقصد بها ما نهله من كتاب كانط هذا، ولكن ما يميز انطلاقة فخته الأخلاقية، بخلاف كانط، أنه لم يبدأ من الميتافيزيقا النقدية إلى الأنا الأخلاقية وصدارة العقل العملي، بل يجد أن العالم الأخلاقي هو العالم الميتافيزيقي، وفيه الأنا الخالص يحقق الالتئام بين العقل الخالص والعقل العملي، والله والحرية أصلان لديه ضمن هذا العالم الأخلاقي. راجع: عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، فقرة فخته.

أدرك كانط عقلانية المبادئ الأخلاقية، بكليتها وضرورتها، في ضوء نظريته حول الواجب اللامشروط، المؤسس على القانون الخلقي. ولعل المشكلة الأكبر التي واجهت هذه النظرية، هي انقسام الإنسان إلى ثنائية مؤكدة، أي في كونه كائناً حسياً وعاقلاً، جسداً وروحاً. فكيف لمثل هذا الكائن المنقسم داخلياً أن يتبوأ مكانة المشرع الأخلاقي؟ يبدو أن كانط لم يستطع فضَّ هذا الإشكال إلا بالتوجه إلى كائن أوحد (الله)، عزى إليه القانون الخلقي عندما عدّه أمراً إلهياً.

لقد عرفت هذه المشكلة طريقها إلى كتابات فخته، فالإنسان لديه دوافع حسية فطرية تعارض القانون الأخلاقي. فكيف يمكن أن يشرّع القوانين الأخلاقية "دون أن يعارض القانون الأخلاقي نفسه؟"[١]. ومن ثمّ التشكيك بصلاحية القانون الإنساني أخلاقياً. ودليل ذلك مطروح في الفلسفة القديمة، فأفلاطون الذي ميز بين ثلاثة أقسام للنفس من أسماها إلى أدناها (عاقلة– غضبية– شهوانية)، انتهى إلى أن العقل هو الذي يقود عندما يكبح جماح الغضب والشهوة، وإن غفل العقل عنهما قاداه. وبالفعل لكل عقل شهوة! تشككنا بقدرته على تشكيل قوانين خلقية كلية، ولا يكون ذلك إلا في "كائن يحدد الطبيعة كلها بنشاط ذاتي، وفيه تتحد الضرورة الخلقية والحرية الطبيعية وندعو هذا الكائن بالإله"[٢].

وهي المسلمة الرئيسية في النسق الفختوي لاستنباط الدين: يوجد إله، لا على اعتباره مشرعاً للقانون الخلقي كآمر، ولا على اعتباره علة ولا هو غايته. وكما أن الضرورة الخلقية والحرية الطبيعية تتحدان بالله فإن "وجوده يكون مفترضاً بدقة على أنه القانون الأخلاقي"[٣] وجرياً على منوال سبينوزا الذي جعل من الله مجموع الطبيعة، نجد فخته جعل الله مجموع القانون الأخلاقي الذي تتعين به الطبيعة "إن النظام الأخلاقي الحي الفعال هو نفسه الله، ونحن لا نحتاج إلى إله آخر، ولا نستطيع أن نتصور إلهاً آخر"[٤].

---

(1) J, G, Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, Transpated, Garrett Green, Cambridge Un., 2010, p. 39.

(2) Ibid, p. 29.

(3) Ibid, p. 29.

(٤) فردريك كوبلستون، من فشتة إلى نيتشه، مرجع سابق، ص١١٤.

من الهام الإشارة هنا إلى أن فختـه فـي كتابـه "محاولـة فـي نقد كل وحـي" لـم يتطـرق إلـى معالجة مشكلات من قبيل: كيف صدرت الموجودات عن الله، أو عن قدم العالم أو حدوثه، أو عن العقل الإلهي... ونعتقد أن هذا النأي يعود أولاً إلى التكوين الفكري للعصر الذي ينتمي إليه فيلسوفنا (عصر التنوير)، وفيه تمّ تحوّل الاهتمام الفلسفي لإصلاح ما في الأرض، دونما الالتفات إلى تناهي السماء أولا تناهيها وثانياً إن الانطلاقة الفلسفية لفختـه دارت في فلك الفلسفة العملية، فتجذر الفكر الأخلاقي في فلسفته. والسؤال ضمن هذا النظام الأخلاقي كيف رسم فختـه صورة الله وصفاته بعلاقته مع هذا النظام؟ وكيف فهم العلاقة بين ثنائية الفضيلة والسعادة؟

ثانياً: صورة الله وصفاته والنظام الأخلاقي:

يتسم الإله عند فختـه بأنه مقدس ومبارك وذو سلطة غير محدودة، ونحن عندما نضع فختـه أمام سبينوزا وكانط من ناحية إطلاق الصفات على الله، نجد أنهما لم يهتما بالله كوجودٍ متعين، بقدر ما استغرقا بالبحث عن علاقته بالإنسان ودوره في الحياة. فهل كرر فختـه ما عرفته القرون الوسطى من تحديدٍ للصفات الإلهية كما هو حال الخلاصة اللاهوتيةً للأكويني؟

لم يرمِ فختـه إلى تحديد صفات الله إلا كنتائج تابعة لتحديده إياه بالقانون الخلقي. فالله ذو سلطة مطلقة حصراً عندما يسود القانون وهذا لا يتم اعتباطاً، وإنما يخضع لمعيار وجوب أن "ينتج الله موازنة بين أخلاق وسعادة الكائنات العاقلة المتناهية، نظراً لأنه من خلاله وفيه يسود العقل على الطبيعة الحسية، فيجب أن يكون عادلاً بشكل تام"[١]. هذه العدالة المطلقة والقداسة التامة... لم يستوحها فختـه من تضخيم صفات بشرية. كما كان معهوداً في هذا الموضوع، والذي تنبه له هيوم حين قرر بأن "الوعي البشري لا يزال يسقط على الإله صفات بشرية مع مدّها وتعظيمها إلى ما لا نهاية"[٢]، بل على العكس تحدث فختـه عن صفات مشروطة، وشرطها ما يحققه في الحياة الإنسانية بوصفه قانوناً خلقياً لا أكثر، أي بوصف

(1) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, Ibid, lp. 30.

(٢) محمد الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء، القاهرة، د. ت، ص٢١.

الله تجسيداً تاماً للمثل الأعلى الأخلاقي. ولعل الغاية التي رجاها فخته من ابتعاده عن مسألة تضخيم الصفات في تصور الإله، هي ذاتها غاية هيوم، للاحتفاظ بقيمة الإنسان بعيداً عن جعله مجرد كائن أدنى أمام الله، ولو كان الأمر كذلك لكانت علاقة الإنسان بالله مجرد علاقة تبعية نابعة من الخوف[١]. ويتأكد هذا المعنى تماماً بفحوى الدفاع عن أطروحة الحداثة بتحويل المركزية الخارجة عن الكائن العاقل إليه، التي يدافع عنها فخته ويرفض أي ذات تقارع الذات الإنسانية انتصاراً لحياة ذات أخرى. فكل الذين بحثوا عن الأخلاق بطريقة مبسطة وسطحية، سينتهون حتماً إلى تهميش الذات الإنسانية، انتصاراً لذات أخرى، وهذا ما فعله المتصوفة، الذين يعلموننا أنه ينبغي الحلول بالله والفناء به[٢]. معتبراً أن الصوفي قبل تجربة الحلول ينظر إلى ذاته بعين النقص وأنه كائن عرضي.

إن فكرة إمكان القانون الخلقي، تتطلب الوقوف على تلك الموازنة التي يقيمها فخته ين الأخلاق (الفضيلة) والسعادة، بتوسط فكرة الله، وذلك بسبب تناهي الإنسان. تقابل الأولى العقل، وتقابل الثانية الحس، الذي يظهر في مفاهيم اللذة – والرغبات "التي تعبر عن نشاط الإنسان سواء أكانت ممكنة أو واقعة"[٣] وكثيراً ما يطغى مطلب اللذة على العقل طالما أن "الكائنات المتناهية تبقى متناهية. فسوف تستمر بالتموضع تحت قوانين أخرى غير القوانين العقلية، ولن تكون قادرة أن تحقق توازناً بين الأخلاق والسعادة"[٤]، ونجد هذا الأساس قائماً بوضوح في نظرية الأخلاق الكانطية، فالوعي الأخلاقي متأرجح بين الفضيلة والسعادة، والرجبة اليومية تدل على أن من يلتزم طريق الفضيلة يعاني ويشقى، ومن يتركه ينعم، ولذا فإن الانسجام بينهما هو مطلب ملح للعقل[٥] والدين في حدود العقل وحده هو الأخلاق كما يقول كانط. بالنسبة لفخته أي حديث عن لا نهائية الله وصفاته. يستند إلى قبول القانون الأخلاقي العقلي، طالما أن هذا

---

(١) المرجع السابق، ص٢١.

(2) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, Ibid, lp. 29.

(٣) حسن حنفي، فشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٥٩.

(4) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, Ibid, p. 30.

(٥) محمد الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، دون تاريخ، ص٢٥.

الأخير ليس متحققاً بصورة كلية، فإن مطلبه لن ينتهي، مما يمنحه الاستمرارية والضرورة، وضرورته "تثبت وجود الله، القادر على كل شيء كنتيجة طبيعية للقانون الخلقي"[١] ومطلب وجوده ضروري للبشر من أجل تحقيق التوازن بين الأخلاق والسعادة والتزامهم بالخير الأقصى على الدوام، وعليه فإن "القانون الخلقي هو إمكانية وجود الله وأخلاقية البشر وسعادتهم"[٢] وافتراض خلود الله لا يكون إلا لأنه يتماثل مع خلود القانون الأخلاقي.

إن وجود الله كذات متفردة متجسدة تحوز على صفات متعالية مرتبطة بالوعي الإنساني بوظيفة دينية محددة أو مجموعة من الوظائف بحسب طبيعة الدين، إن كان دين توحيد أو متعدد الآلهة، بينما تشكل وظيفة الله في الفكر الفلسفي نظاماً متكاملاً لا يخدم غايات دينية "بل يخدم أغراض بناء المذهب الفلسفي ذاته... وبناء تفسير عقلي للواقع"[٣]. فوظيفة الله هنا هي وظيفة معرفية. من هنا فإن الإله الفختوي إله معرفي، بوصفه مفهوماً وظفه في فلسفته الدينية تبعاً لمبدأين تمحورا حول ضرورة القول الأخلاقي الذي انطلق منه "الأول يتضمن التعيينات التي تنتج مباشرة مفهوم الله، أي أنه تعيّن جملة وفردية عن طريق القانون الخلقي، الثاني يتضمن التعيينات التي تخص الله بالعلاقة مع الموجودات الأخلاقية المتناهية، وهي تعيينات تدلنا بدقة لم يُفترض وجوده"[٤] يجتمع هذان المبدآن ليؤلفا علاقة نعبر عنها بمؤثر (الله كقانون أخلاقي) ومتأثر (الكائنات العاقلة) وتكون هذه العلاقة على المستوى الاعتباري لا على المستوى الإجرائي. فلو كان الله هو علّة تحدد سلوك الإنسان وفكره لانتفت الأخلاق كلياً، لأن الإنسان سيتحول من جوهر حرّ إلى مظهر مقيد. ولذا لا يؤثر الله على الإنسان إلا عن طريق الفضيلة والسؤال كيف فسر فخته هذه العلاقة بناءً على فهمه لحقيقة الدين وحقيقة اللاهوت؟

---

(١) حسن حنفي، فشتة فيلسوف المقاومة، مرجع سابق، ص٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص٦١.

(٣) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، ط١، ١٩٩٨، ص٨٥.

(4) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 31.

أدرج فخته تلك الأسس مجتمعة تحت مسمى اللاهوت وهو "العلم الذي يبحث في صفات الله وعلاقته بالعالم والإنسان"[١] والنوع الذي يندرج تحته هذا اللاهوت الفختوي هو من جهة "مبني على العقل"[٢] وهو كذلك لاهوت أخلاقي من جهة أنه "يبحث في قواعد السلوك"[٣].

والدين واللاهوت بعرفه مترابطان، إذ ينبثق الدين عن اللاهوت، عندما يتحول الأخير إلى عقائد وطقوس. واللاهوت يصنف "كعلم مجرد وأسس غير فعّالة، بينما يصنف الدين بالمعنى العام على أنه عملي حيث يصنع الإنسان في حالة إلزام أقوى مما تم معرفته على المستوى النظري المجرد"[٤].

إن لاهوتاً يستند إلى مسلمة تقرر ضرورة التوازن بين الأخلاق والسعادة، يصب في غاية الحفاظ على الأخلاق، والتزام الكائنات العاقلة بالخير الأقصى على الدوام، مع الابتعاد عن فكرة الشقاء الإنساني كما صورها الوحي، وحكماً هكذا غاية ليست نظرية بلا تأثير.

لقد جمع فخته بين النظر والعمل، وهذا ما ذهب إليه كانط في فلسفته الدينية، حين ذكر في تأملاته التربوية أنه يجب أن يبدأ بالعمل لا من اللاهوت، إذ إن ديناً مؤسساً على اللاهوت لن يجد فيه سوى الخوف والابتعاد عن الأخلاق،وليس اللاهوت الديني "تجريد خالص، معلوماتٍ ميتة دون أية نتائج عملية"[٥] اللاهوت الفختوي.

ولتدعيم تصوره الأخلاقي للدين، يوضح فخته ما يقصده بالحق، حيث يميز بين نوعين من الحق، حق داخلي "موجود بشكل قبلي في طبيعتنا باستقلال عن المفاهيم الطبيعية والتجربة الممكنة"[٦] ويعبر عنه بما ينبغي أن يكون، وهو محض واحد لا يدخل تحت صيغة الاستثناء والاحتمالية، وحق خارجي يعبر عما هو كائن (موضوعات خارجية) تؤدي دور الحافز إلى

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص٢٧٧.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) جميل صليبا، القاموس الفلسفي، مرجع سابق، ص٢٧٨.

(4) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 32.

(٥) حسن حنفي، فشته فيلسوف المقاومة، مرجع سابق، ١٦١.

(6) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 31.

جانب القانون الأخلاقي، دون أن يكون هذا القانون مشروطا به. وقد صنفه فخته ضمن إطار الأخلاق، كما قابل الحق الخارجي بالسعادة المناسبة لدرجة (مقدار) الأخلاقية حيث أن كل "شيء خارجنا هو موجود لكي ينسجم مع الحق القبلي داخلنا"[١].

وفكرة التطابق بين الأخلاق ودرجة السعادة وجدت عند الرواقية، عندما وحدت بين الفضيلة والسعادة، واعتبرت أن الخير هو القيمة الأسمى لدى الإنسان، وما السعادة سوى مطابقة سلوك الإنسان للخير والوعي به[٢]. وعند فخته أن السعادة كحافز يعزز دور القانون الخلقي في تحديد الإرادة، لا يقلل من قيمة القانون الخلقي فهي تلتف حوله لا العكس، كما أن الإنسان لا يكون متجرداً بشكل مطلق من النزوع إليها. حتى كانط أشار إلى أن حافز السعادة من الممكن أن يضفي وقاراً (هيبة) إضافياً على القانون الخلقي[٣].

يشكل الحق القبلي قاعدة للحق البعدي. الأول هو الفكرة والثاني هو الموضوع ولا يستقيم أحدهما دون الآخر، والإنسان ينزع دائماً إلى تحقيق الموضوع المقابل للفكرة والرغبة في وجوده وتمنيه، بما يشبع حالة من الارتياح والفرح، والفرح هو كلياً فوق ما يعترض الإنسان من رذائل ويصنع طريقاً طويلاً للفضيلة، إذ إنّه جوهري في الطبيعة الإنسانية.

وحالتي الفرح والارتياح لا تؤخذان من ناحية النوازع الطبيعية، بل تحدثان عندما يتطابق الفعل الأخلاقي مع مفهوم الحق، ولابد أن تكون هذه المطابقة متحدة مع الاهتمام. مع الإشارة إلى أن فخته يرى أن حالة الارتياح بالحق تتحول إلى وهم، عندما لا نكون قادرين على طلبه والمساهمة في وجود موضوعه، وعندما نربط هذا الطلب بطقوس الدعاء إلى الله، وهذا ما يرفضه فخته لأنه انتظار لما هو خارج عن الإنسان دون فعل منه.

وضمن هذا الإطار إذا كان الخير أمنية، أي لو أن مطلب الرغبة بالخير كان سبباً في تحققه، عندها سيكون الدين أجوف دون أي تأثير[٤] طالما أن التحقق الفعلي لا يتم إلا في حالة "تعين

---

(1) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 33.

(٢) مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مطبعة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩، ص٥٦.

(٣) محمد المزوغي، عمانوئيل كانط الدين في حدود العقل وحده أو التنوير الناقص، دار الساقي، ط١، بيروت، ٢٠٠٧، ص٨٢.

(4) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 34.

ملكة الرغبة عن طريق القانون الخلقي لإرادة الحق، سبباً في الإنتاج الفعلي له، أو على الأقل في جزء منه"[١] وعندها فإن حالة السلام الداخلي للإنسان المتدين، والذي يعتقد أنه سيحلّ عليه عن طريق الصلاة أو الابتهال والتمجيد للخالق (وهذا هو جوهر الإيمان الديني كما هو متعارف عليه)، بعيدة عن مفهوم الحق، كما طرحه فخته، كفعل يطابق القانون الخلقي.

وقد يعترض أحدهم بأن الصلاة تصنف ضمن طائفة الأفعال من جهة أنها تتطلب مجموعة من الحركات والطقوس الفاعلة، إلا أن هكذا اعتراض كفيل بوأد نفسه بمجرد القول: أنه لو صلى كل الجنس البشري لله لساعات طويلة متواصلة كل يوم، فلن ينمّ ذلك عن الحق، بما أنه لا يوجد فعل يطابق القانون الأخلاقي المستقل. وبقدر ما يكون الحق متأرجحاً في داخلنا، فإنه بالتأكيد بحاجة إلى سببية القانون الخلقي، فالدافع إليه نابع من الملكة الخلقية[٢]. والمسؤول الأول عن إرادة الحق يتمثل بالقانون، ولا يعني به فخته أنه ذاتي وإنما هو ثابت لأنه مقرون بالقانون. ويتضح الأمر بشكل أكبر عندما حدّد أن الحق خارجنا لا يتطلب سببية القانون الخلقي لأنه لا يعتمد ولا يستند إلى جوانيّة الإنسان، ولا ينتج عن القوانين الأخلاقية، بل إنه متعلق بقوة مادية،وعلى الرغممن ذلك، لا يمكن تنحية القانون عما هو طبيعي في الإنسان، بل يظل ملتصقاً به، من حيث أن مهمته ستنحصر بإحداث رغبة محضة للحق خارجنا، لكن دون محاولة إنتاجه، ليشكل الحق خارجنا ما اصطلح عليه فخته (بالسعادة) التي أدرجها تحت إطار المبادئ الأخلاقية على أنها (الحق بالاستمتاع) تتعلق بقوة طبيعية (دافع طبيعي). وكونها كذلك فإن الميل إليها يشمل جميع أبناء الجنس البشري، على الرغم مناختلاف طلبها وتحققها من إنسان إلى آخر. وحين كانت السعادة مطلوبة بشكل غير مشروط، فإن العقل العملي يشرطها كي يماهيها مع المفاهيم الأخلاقية لكبح جماحها، وهذه آلية مغروسة في الفطرة الإنسانية دون وجود أي دين[٣].

(1) Ibid, p. 35.
(2) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 35.
(3) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 35.

هذا الطرح يقود إلى نتيجة أن الأخلاق (القانون الخلقي) هي القاعدة النظرية والعملية الأسبق على وجود الله عند فخته، فقد جمع بين قسمي الأخلاق "النظري غايته الحق، والعملي غايته الخير"[١]. لا سيما عندما قرر أن القانون الأخلاقي يجعل الحق داخلنا ضمن شرط الحق خارجنا، أي بحدوث حالة موازنة (توازن) بين سعادة الكائن العاقل وكماله الأخلاقي. فيلامس فخته هنا تحديد أرسطو للسعادة عل أنها العمل وفقاً لما يقتضي به الكمال الأخلاقي. ولكن إلى أي حد قرن فخته تحصيل السعادة بإطاعتنا للقانون الأخلاقي؟ وهل كل فعل أخلاقي يستتبع بالضرورة شعور الإنسان بالسعادة؟

قرن كانط سابقاً الواجب باللاشرطية، ولذا لا يمكن القول أن فعل الواجب قائم على انتظار حالة السعادة، فلو كان الأمر على منوال فعل الواجب من أجل تحصيل السعادة، لتحول الواجب من إطار الأخلاق إلى مجال (النفعية)، وقد تردد صدى ذلك واضحاً لدى فخته، ليكون الأمر الأخلاقي غير مشروط، بينما السعادة ما هي مشروطة به، لكن هذا لا يعني أن الأخلاقية منهل تستقي منه السعادة، ولا العكس صحيح، لا بل قد يكونا على النقيض من ناحية أنه "لا يوجد في القانون الأخلاقي أي سبب لارتباط ضروري بين الأخلاقية والسعادة المتكافئة معها لدى كائن ينتمي إلى العالم"[٢]. ولكن كيف سيتحقق مطلب المطابقة بينهما؟

يتبدى الحل لدى فخته بضرورة وجود مبدأ كلي تتحقق فيه قاعدة الحق السابقة (الحق فينا ضمن شرط الحق في العالم الخارجي)، ويتم هذا عبر الامتثال للمبدأ الكلي الذي بدونه "ستصبح سببية القانون الأخلاقي لإنتاج الحق فينا غير ممكنة"[٣]. ولذا نسبها فخته إلى كائن تصبح معه هذه القاعدة صالحة وفعّالة كلياً، ويكون أيضاً مسؤولاً عن الحق خارجنا وهو الله. تشمل هذه القاعدة الإنسان من جهة أنه كائن أخلاقي، ومن جهة أخرى على أنه جزء في الطبيعة، ولا يتحقق ذلك مباشرة، فالقاعدة فعالة للطبيعة التي لا توصف بالأخلاقية

---

(١) منصور رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، مطبعة مخيمر، القاهرة، ١٩٥٣، ص٢٧.

(٢) إمانويل كَنْت، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٨، ص٢١٨.

(3) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 36.

وإنما تؤثر على سعادة الكائنات العاقلة[١]. ولا تنطبق إرادة الله على الكائنات الأخلاقية كما تنطبق على الطبيعة ويعلل فخته ذلك بأنه لو كانت إرادة الكائنات الحية العاقلة تابعة لإرادة الله، فإنها ستكف عن الأخلاقية، ومن الثابت أنه لا أخلاقية بلا حرية.

إذن يؤسس فخته القانون الأخلاقي ابتداءً من "الرغبة أي الحس وينتهي بالقانون الخاص، ويوّحد بين الفيزيقي الأخلاقي في الله، من خلال نشاط الشعور، وفي نشاط الذات توجد صنفي الضرورة الأخلاقية والحرية الطبيعية"[٢] إذن يوحّد فخته بين الله والقانون الأخلاقي.

أنسنة الدين:

سعى فخته بتأسيسه لهذه المبادئ إلى استنباط الدين من العقل العملي ليحقق من خلالها هدفين: أولهما سحب اللاهوت من المجال النظري لتأسيسه على مبادئ أرضية –إنسانية فعّالة، طالما أن لاهوتاً مشيّداً على هكذا مبادئ يتعدى كونه مجرد علم. وثانيهما تأسيس الدين على هكذا لاهوت بحيث يصبح هذا الأخير "دين مباشرة من بدايته بقدر ما يصنع استمرار سببية القانون الأخلاقي"[٣]. لأن الوحي الذي هو جذر اللاهوت الديني بنظر فخته "لا يضيف شيئا، فيما عدا فكرة تحقق القانون الأخلاقي بوصفه التعبير عن الإرادة الإلهية المقدسة"[٤]. وكلا الهدفين يصبان في غاية أساسية وهي: "خلقنة الدين".

ضمن هذا الدين لا مجال للحديث عن الله بوصفه متجسداً أو موجّهاً، ولا بوصفه موضوعاً للترجي والابتهال، فالدين بتحديد فخته مبني على فكرة الله "المحدد للطبيعة بناءً على المقاصد الأخلاقية، وفي البشر بناءً على رغبتهم في السعادة التي تقوي فيهم التزامهم بالفضيلة"[٥]، أي أن الله يفعل في الطبيعة من خلالنا، فعلاقة الله بالإنسان هي علاقة تبادلية، وكأن الواحد في الكل والكلّ في الواحد. ويتمثل هذا الشأن بمقولة الإرادة طالما أن

---

(1) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 37.

(٢) حسن حنفي، فشتة فيلسوف المقاومة، مرجع سابق، ص٦٦.

(3) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 36.

(٤) كوبلستون، من فشتة إلى نيتشه، مرجع سابق، ص١١١.

(٥) حسن حنفي، فشتة فيلسوف المقاومة، مرجع سابق، ص٦١.

الكائن الأسمى "يوجهنا تبعاً لقانون معطى له عن طريق عقله، ومن ثمَّ تبعاً لإرادته كما هي متعينة بالقانون الأخلاقي"[١].

إن استناد الإرادة الإنسانية إلى الإرادة الإلهية يتعارض مع الأخلاق، إذ إننا سنقف أمام إرادتين لا يمكن لأحدهما أن تلغي الأخرى، فهل يعني ذلك وجود مشرّعين اثنين؟. إن القول بأننا نتصرف "بالانسجام مع قانون العقل لأنه قانون الله"[٢] يستدعي منا رد الأول إلى الثاني وإطاعته، مما يعرّض الشرط لكل خلقية (الحرية) للاستبعاد، ويستوجب برأي فخته طرح تساؤلين تجنباً للوقوع في ازدواجية أخلاقية لا منطقية، وتجنب إلغاء الإرادة الإنسانية.

هل يوجد إلزام بطاعة إرادة الله من حيث هي كذلك؟ وإن وجد على ماذا يجب أن يبنى هكذا التزام؟ يعدُّ هذا السؤال بمثابة تشكيك بالأوامر والتعاليم الإلهية التي يقررها رجال الدين أنها تستقى من الله ذاته عن طريق الوحي، وهو تشكيك نقدي يبتعد عن ضوضاء الأحكام المسبقة، لذا بدأ فخته من المصدر الأول الذي وردت منه فكرة الله، أي من العقل بحيث لا توجد طريقة أخرى معقولة نصل من خلالها إلى هذه الفكرة "إن تصور الله من مقتضيات العقل وتحققاته طالما أنه أمر قبلي"[٣]، في مخالفة واضحة لرأي اللاهوتين، بأن وجود الله يُستدل عليه من المعجزات والخوارق في الطبيعة، فالعقل يلتزم بالإرادة الإلهية فقط عندما يقدمها العقل على أنها متوازية تماماً مع مبادئه الخاصة، فيصبح التزام العقل بإطاعة الإرادة الإلهية التزاماً مبنياً على قوانين العقل.

لا توجد إمكانية لإطاعة الله دون إطاعة العقل، ويتأتى من ذلك المشكلة التالية: ما هي ضرورة افتراض وجود الله، طالما أن فعاليته بحاجة إلى فعالية العقل؟ إن ضرورة هكذا افتراض مردّه إلى أن "العقل العملي لا يتضمن أية أوامر للتفكير بإرادة الله على أنه المشرّع، بل يتضمن سماحاً لهكذا تشريع، إلا أن استعمال تمثيل إرادة الله ليس واجباً"[٤]، فالعلاقة بينهما هي علاقة مطابقة إرادة الله للعقل لا مطابقة العقل لإرادة الله. إذاً فخته لا يجعل من

---

(1) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 38.

(2) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 39.

(٣) حسن حنفي، فشتة فيلسوف المقاومة، مرجع سابق، ص٦٢.

(4) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 40.

الدين سبباً ملزماً للاعتراف بالله على أنه المشرّع، وليست الغاية من افتراضه على أنه المشرّع إلا لأنه يعزز التأثير على الإرادة كحافز لها، فيكون ضرورياً من جهة أنه يعطي القوة لقانون العقل، ومن جهة أخرى صلاحيته لكل البشر[١]. فلا يحقق وجود الله دوراً تاماً في تعيّن الإرادة وإنما يعززها. ومن هنا نستطيع القول إنَّ هنالك جانباً من الضعف في الإرادة الإنسانية فما هي علّته؟

إن ما طرحه فخته يتجه إلى إعلاء شأن العقل الإنساني، إذا لم نقل إعادة الاعتبار له، بعد أن تم إضعافه وإسقاط الاحترام عنه في مراحل معينة من مسار التاريخ البشري، وكنتيجة لضعف احترام العقل، قد تضعف الإرادة في صراعها مع القوانين الطبيعية، فالميل إلى اللذة ميل طبيعي قد يطغى على معطيات العقل، ولعل هذا هو السبب الرئيسي لتقهقر الأخلاق وسحبها من مجال الكلي إلى مجال النسبي، ومن ثم كسبب رئيسي لانبثاق الدين الزائف فنحن "لا نستمع إلى صوت الواجب بسبب صراخ الميل (الرغبة)"[٢]. بهذه الحالة يكون التعلق بفكرة، بمثابة صوت إضافي للواجب الأخلاقي الابتعاد عما يضاده، فتكون "فكرة الله كمشرع عن طريق القانون الخلقي القائم فينا، مبنية على تحويل شيء ما ذاتي إلى كائن خارجنا"[٣].

إن العقل يشرّع قانونه الخاص، ومع ذلك ينشئ افتراض الله كنوعٍ من الإلزام المضاعف، وهذا ما حدده فخته بأنه المبدأ الأصلي للدين*. إن الدين لا يؤدي وظيفته كلية وهو عارض أمام جوهرية الأخلاق "وكثيراً ما تكون طاعتنا له بدافع الأنانية أكثر منها بدافع الإيمان وتحقيقاً لمصلحة أكثر منه تعبيراً عن تقوى"[٤]. ومع ذلك تصور لنا الأديان ثواباً ونعيماً، عقاباً وحرماناً على ما اقترفه الإنسان في الحياة الدنيا، وقد ينطبق على هكذا دين وصف

---

(1) Ibid, p. 40.
(2) Ibid, p. 41.
(3) Ibid, p. 41.

* يرى حسن حنفي أن فخته قد أسس لمفهوم الاغتراب الديني قبل أن يعرفه فيورباخ، فهو يعتبر أن فكرة الله باعتباره مشرعاً من خلال القانون الخلقي تقوم على شيء ذاتي فينا، اغترب عنا، وتحول من الذاتي إلى الموضوعي، ومن الداخل إلى الخارج، وهذا الاغتراب أساس الدين. راجع: حسن حنفي، فشته فيلسوف المقاومة، مرجع سابق، ص٦٢.

(٤) حسن حنفي، فتشة فيلسوف المقاومة، مرجع سابق، ص٦٢.

(النفعية)، يتحول فيه الإنسان إلى آلة محددة بجملة من القوالب الجاهزة، ولمجرد محاولته استبدالها أو حتى تعديلها أو تبسيطها... فإنه بحاجة إلى الغفران.

لقد أخضع فخته سلوك الكائن الإنساني إلى المفاضلة بين من يتمثل وجود الله كمشرّع للقانون الخلقي، وبين من يتمثل الوجود المحض للقانون الخلقي، فيمجد الثاني ويكن التقدير الأكبر "للإنسان العاقل الذي لا يحتاج وجود الله كمشرع للقانون الخلقي من أجل أن يعيّن إرادته، حيث أن احترام العقل أقوى داخله"[١].

إن الدافع للامتثال للأوامر الأخلاقية لا يتبدى بوجود الله، طالما أن القوانين الأخلاقية لا ترتبط بأية دوافع أو غايات كأن نمتثل لها لتحقيق الشهرة أو الثراء، وكأنه استثمار يحتمل الربح أو الخسارة. وعلى ما يبدو بأن التصريح أعلاه من قبل فخته، مبطن يلغي ضرورة وجود الله بشكل غير مباشر، لا سيما أنه خلال استنباطه للدين يصادر على وجود الله، وبالوقت ذاته يركز على أهمية العقل المبدع للأخلاق. لينتصر لهما أمام وجود الله، وخاصة عندما استدل على أن إثبات وجود الله ليس إلا دليلاً أخلاقياً، وهذا ما أقدم عليه كانط عندما رفض الأدلة الثلاث على وجود الله (الأنطولوجي، الكوزمولوجي، اللاهوتي).

إن تصور فخته بأن الله لا شيء أكثر من نظام أخلاقي، وربطه الوحي بفكرة تحقق القانون الخلقي، صعّد من حدة النقد الموّجه إليه، واتُهِم بالإلحاد بنظر قرائه، وحاول فخته دفع الاتهام عنه، مبيناً سوء فهم نقاده لما يعنيه بنظام العالم الأخلاقي، ولكن باءت محاولاته بالفشل لتواطئ السلطة السياسية مع سلطة رجالات الدين آنذاك ضده.

والحقيقة أنه في كتابه "غاية الإنسان" دافع عن وجود عالمٍ روحي بعد أن وحّد الله فيما يعرف لديه بالإرادة اللامتناهية "هذه الإرادة يمكن تأويلها بمعنى إلهي"[٢] وهي موضوع إيمان لا موضوع برهان.

---

(1) Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, p. 42.

(٢) كوبلستون، من فشتة إلى نيتشه، مرجع سابق، ص١١٧-١١٨.

الخاتمة:

عمل فخته في تصوره لمسألة الدين ونقده لكل وحي، على الانتصار لمبدأ مساواة الدين بالأخلاق. ومحاولة استنباطه من العقل العملي، أسوة بكانط الذي حوّل الأوامر الإلهية إلى واجباتٍ أخلاقية تتبع من اتباع القانون الأخلاقي في ذاته النابع من عمل الإرادة في اتباعها العقل. لقد جعل فخته من الإيمان افتراضاً عقلياً لمصادرات العقل العملي، حيث أكّد في أكثر من موضع في كتاباته حول الدين، أن اللاهوت النظري "بدون اقتضاء عملي علم ميت"، وأن الإيمان لا يبرر إلا بالحكم الأخلاقي للعالم.

أما عن صورة الإله التي طرحها. فكانت بعيدة عن التصورات اللاهوتية والفلسفية المعتادة عنه، والتي جعلت منه كائناً لا نهائياً ومقدساً، نظرت إليه بعين الجوهر، ومن منظور التجسّد والشخصنة، أو عدّته موناد المونادات،أوصورته سببية لا مشروطة للعالم، وما هي على الحقيقة إلا رؤىً تخيليّة غريبة عن الدين أو على الأقل "محايدة".

إن خطاب فخته الديني كما طرحه في تأملاته الفلسفية ما هو إلا تجسيدٌ لروح الأنوار التي سادت الفلسفة الألمانية خصوصاً والفلسفة الأوروبية عموماً، التي تتأسس على مركزية "الأنا العاقلة" وما يستتبعه من دعوة للاستقلال الذاتي للإنسان، بعد أن كان مستلباً لعالمٍ خارجي متعالٍ عليه لا يعرف عنه شيئاً. ولعل ربط فخته الدين بالجانب الأخلاقي، الذي ينطلق بالأساس من أن بناء الأخلاق يعتمد مفهوم الإنسان الحر الذي يخضع، كونه كذلك، وبواسطة عقله لقوانين لا مشروطة، لا يحتاج إلى فكرة كائن آخر متعالٍ عليه، ولا إلى أساس نظري لأفعاله خارج القانون الأخلاقي.

هذه الرؤية لطبيعة الأخلاق، ترفض افتراض مطلق خارج حدود البشر، ولعل فخته تجاوز كانط في هذه النقطة وذلك بإدخال المطلق داخل المعرفة الإنسانية، ومن ثم أي حديث عن الإيمان بموجودٍ يحتوي أكثر من تصور هذا النظام الأخلاقي هو محض تخيّل وخرافة. وأن اتباع الفضيلة لا يكمن في تعاليم دين الطقوس والعبادات، أو ابتغاءً لملذات. إن الدين الحق أن يؤمن الإنسان بالنظام الأخلاقي، ويعدّه مصدراً لتأدية واجباته، وأن تبصرنا للعناية الإلهية

لا يخرج عن مضمار الإيمان بالفعل الأخلاقي واستحسان ما ينتج عنه من نتائج طيبة، وإنّ الأفعال الشريرة لا تملك حضوراً طيباً، هذا الإيمان هو ذات الإيمان بالله، وأي شخصنة لشعورنا بالنظام الأخلاقي في موجود معين خارج حدود الإنسان ما هو في النهاية إلا سلب لفاعلية الإنسان الروحية. وعليه فإن الإله الفختوي ما هو إلا روح الإنسان الأخلاقي وطاقته الخلاّقة باتباع القانون الأخلاقي.

المصادر والمراجع:

1. J, G, Fichte, Attempt at a critique of all Revelation [ed.] Affen wood, TR. Garrett Green, Gambridge un., 2010.

٢. فشتة، فشتة وغاية الإنسان، دراسة وترجمة دكتورة فوقية حسين محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، بدون تاريخ.

٣. آرتور شوبنهور، العالم إرادة وتمثل، ترجمة وتقديم وشرح سعيد توفيق، مراجعة على النص الألماني فاطمة مسعود، المجلد الأول، المشروع القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦.

٤. إمانويل كَنْت، نقد العقل العملي، ترجمة غانم مهنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٨.

٥. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

٦. جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.

٧. حسن حنفي، فشتة فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.

٨. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧.

٩. غيضان السيد علي، فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠١٩.

١٠. فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة المجلد السابع (من فشتة إلى نيتشه)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام بالمركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦.

١١. محمد عثمان الخشت، الدين والمتيافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء، القاهرة، بدون تاريخ.

١٢. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، بدون تاريخ.

١٣. محمد المزوغي، عمانوئيل كانط الدين في حدود العقل وحده أو التنوير الناقص، دار الساقي، ط١، بيروت، ٢٠٠٧.

١٤. مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مطبعة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩.

١٥. منصور رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، مطبعة مخيمر، القاهرة، ١٩٥٣.

١٦. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.