

الدين في حدود العقل وحده لكانط

حسن حنفي *

يعتبر عصر التنوير في ألمانيا أقل جرأة منه في فرنسا، فمع أن فلاسفة التنوير في كل منهما قد اعتمدوا على العقل، ولم يقبلوا إلا سلطانه إلا- أنهم كانوا في ألمانيا أقرب إلى الإيمان الروحي منهم إلى العقل التحليلي، وأقرب إلى التسليم منهم إلى الرفض، وقد كان الله في الفكر الألماني القابض على الإنسان والطبيعة، والقائم على قوانين الأخلاق أو كما يقول شيلر: (أيها الخُلاّن، فوق السماء المرصعة بالنجوم، لا بد أن يكون هناك أب رحيم). وقد ظهر هذا الطابع عند أعمدة فلسفة التنوير الثلاثة في ألمانيا: هردر في (أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية)، وفي (فلسفة أخرى في التاريخ)، وليسنغ في (تربية الجنس البشري)، وكانط في (الدين في حدود العقل وحده). أما في فرنسا، فقد كانت الطبيعة أكثر استقلالاً، وأقرب إلى الحس، وأبعد عن الإشراقيات، وكان العقل أقرب إلى التحليل منه إلى التبرير، يتسم بالرفض أكثر مما يتسم بالقبول؛ لذلك انتهت فلسفة التنوير في فرنسا إلى ثورة اجتماعية لارتباطها بالأرض وبحياة الناس، وقد ظهر ذلك بوضوح عند فلاسفة (دائرة المعارف) ديدور ودالمبير وفولتير خاصة في (القاموس الفلسفي) أو في كتابات مونتسكيو وروسو وغيرهم من فلاسفة القرن الثامن عشر. وللتحقيق من صحة ذلك يكفي إجراء مقارنة بين الدين في حدود العقل وحده (كانط) و (القاموس الفلسفي) لفولتير لترى كيف سار كانط حتى منتصف الطريق، وكيف سار فولتير حتى النهاية، وبهذا المعنى يكون كانط شبيهاً بديكارت من حيث تبريره للعقائد الدينية تبريراً عقلياً، ويكون فولتير شبيهاً بسبينوزا من حيث إثباته لسلطة العقل وحده ورفضه لكل ما عداه، وتصفيته لكل مظاهر الخرافة في التراث القديم.

ولكن ما سبب تأليف كانط (الدين في حدود العقل وحده) سنة 1793م بعد أن اكتملت المرحلة النقدية سنة 1790م؟ هل أراد أن يطبق فلسفته النقدية على موضوع بعينه وهو الدين؟

بعد أن عرض كانط المشكلة الدينية النظرية ضمن الفلسفة النقدية أراد دراسة الدين الوضعي (Religion positive) أي الدين القائم بالفعل بعقائده وطقوسه ومؤسساته وهيئاته. أي أنه في الفلسفة النقدية درس الدين من حيث اتصاله بالقيم الثلاث: الحق (نقد العقل النظري) والخير (نقد العقل العملي) والجمال (نقد ملكة الحكم) وفي (الدين في حدود العقل وحده) درس المسيحية كنقطة تطبيق للفلسفة النقدية مما يدل على أن الدين عند كانط ظل بعد المرحلة النقدية عاملاً موجهاً لحياته الفكرية والروحية. وقد لاحظ ذلك جزيفسفالد (Greifswald) عندما اعترض على كانط قائلاً: إن (الدين في حدود العقل وحده) لا

صله له بالفلسفة النقدية على الإطلاق. ويجب كانط على الاعتراض بأن الإنسان لا يحتاج في فهمه له إلى الرجوع إلى الفلسفة النقدية بل يحتاج إلى الأخلاق الشائعة(1).

أولاً- الموقف الديني لكانط قبل المرحلة النقدية

تبدو أهمية عرض الموقف الديني لكانط في مراحل حياته الثلاث المعروفة، قبل المرحلة النقدية وبعد المرحلة النقدية في بيان أن الدين عند كانط كان دائماً هو العامل الموجه له بالرغم مما يبدو ظاهراً من اتصاله بالعالم الحديث وتتبعه لتطوره وأخذه نموذجاً له (نيوتن) أو رفضه للقطعية التي نشأ فيها والتي كانت سائدة في عصره (ليبنتز - فولف) ودعوته لإقامة الميتافيزيقا على التجربة.

كتب كانط في سنة 1759م عندما كان تلميذاً مخلصاً لليبنتز وفولف وماير (بعض الأفكار عن التفاؤل)(2) ليعرض تصور ليبنتز المشهود القائل: إن هذا العلم هو أفضل العوالم الممكنة حلاً لمشكلة الشر في العالم، وهي المشكلة الأولى التي يبدأ منها تفكير كانط الديني، وليعطي لها أساساً جديداً. فهو يرفض إقامة هذا التصور على فكرة الضرورة التي يخضع لها كل شيء حتى (الله) كما هو الحال عند ليبنتز، كما يرفض إقامته على فكرة مشيئة إلهية غير عاقلة لا هدف لها، وتكون أقرب إلى النزوة والهوى؛ لأن الضرورة والفوضى أساسان خاطئان، ولا يخضع (الله) لضرورة خارجة عليه وتعم الأشياء معه، ولا- يعمل شيئاً عن طريق الفوضى. يؤثر كانط إرجاع الحرية لله بوصفها إحدى صفاته الكاملة، وبذلك يعطي كانط لتصور ليبنتز أساساً سبينوزياً، ويصبح حكمه الله هي الجامعة بين حرية الله وكمال الطبيعة.

كما أصبحت الغائية في (ملكة الحكم) هي الطريق بين الضرورة المادية (لوكريس، أبيقور) والضرورة الميتافيزيقية (ليبنتز، سبينوزا) وهي الفكرة نفسها التي يعرضها كانط في إعلان دروسه عن الجغرافيا الطبيعية سنة 1775م الذي أعاد كتابته سنة 1977م بعنوان (أجناس البشرية المختلفة)(3) بموافقه على تهكم فولتير (كما خلق الله الرنة في لابوانيا لتأكل طحالب المناطق المتجمدة - خلق أيضاً اللابوانيا ليأكل هذه الرنة)، ويفسره على أنه غائية في الطبيعة وتسلسل ضروري لعلها، ويرفض فكرة الخلق المتناثر المبعثر الذي لا عليه فيه.

وفي البحث الذي كتبه كانط عن (وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق)(4) رداً على سؤال أكاديمية برلين سنة 1763م يتحدث عن (الله) بوصفه العلة الأولى الوحيدة كمبدأ واضح، وبوصفه موجوداً ضرورياً كاعتقاد يقيني، أي أن الله هو تصور واضح واعتقاد يقيني، وهو الموضوع الميتافيزيقي الأول كما أعلن في (برنامج محاضراته في الفصل الدراسي الشتوي سنة 1765/76م)(5). ويجعل كانط (الله) في (بحث سنة 1775م)(6) مبدأ للمعرفة والكمال لأنه هو الشيء في ذاته الذي يند عن حدس الأشياء في الزمان والمكان، والذي يند عن التساؤلات التي تدخله في الزمان (مثل: لم لا يخلق الله العالم قبل ذلك بعدة قرون؟) وفي الوقت نفسه يرفض كانط النظريات الصوفية الإشرافية

مثل نظريات مالبرانش التي ترى كل شيء في (الله).

وكتب كانط رسالته الصغيرة سنة 1763م (محاولة لتقديم تصور المقدار السلبي في الفلسفة)(7) التي يعلن فيها عن أمية التعارض والتضاد والتناقض (الألم واللذة، الشر والخير، القبيح والحسن)، ولكنه يمزج الموجود الأعظم من هذا التضاد ويذكر قول سيمونيد (Simonide de ceos) (شاعر يوناني 556-467): (كلما فكرت في (الله) ضاع مني؛ ل أن علاقة الله بالأشياء تخالف علاقتنا بها. ونظرا إلى أنه عن المبدأ تصدر النتيجة (مشكلة منطقية)، وعن الشيء يصدر شيء آخر (مشكلة واقعية) لا يكون صدور الشيء (واقع) عن الله (فكر) لناقضه ل أن العالم يصدر عنه كنتيجة، وليس كواقع نظرا ل أن المحمول الواقعي لا يصدر عن المحمول المنطقي، وهو ما سيقوله كانط بعد ذلك في رفضه للدليل ال أنطولوجي.

وقد حدث هذا بالفعل سنة 1763م في مقاله المشهور عن (الأساس الوحيد للبرهنة على وجود الله). فقد صنف كانط البراهين في مجموعتين تحتوي كل منهما على برهانين. المجموعة الأولى هي البراهين القبليّة التي لا تعتمد إلا على العقل ولا تحتاج إلى تجربة خارجية، وتشمل هذه المجموعة الدليل ال أنطولوجي الذي ينتقل من إمكانية (الله) إلى وجوده بالفعل كما هو الحال عند ديكارت وليبنتز، كما يشمل الدليل الوحيد على (الله) كمبدأ. والمجموعة الثانية هي البراهين البعدية التي تعتمد على العالم الخارجي، وتشمل الدليل الكوني الذي ينتقل من الحادث الذي تثبته التجربة إلى العلة الأولى التي تحتوي على صفات الألوهية كما تشمل الدليل الفيزيقي اللاهوتي الذي ينتقل من وجود العالم الحسي الحادث المنظم إلى وجود الله وصفات الكمال فيه. يرفض كانط الدليل ال أنطولوجي والكوني والفيزيقي اللاهوتي وهي البراهين الثلاثة التي سينقدها في (نقد العقل النظري) ولا يعترف إلا ببرهانه الوحيد، وهو يرجع في الحقيقة إلى الدليل ال أنطولوجي، ولكن بدل أن يجعل كانط الإمكانية في التصور يجعلها في الأشياء، وهو برهان قديم معروف في العصر الوسيط عند أوغسطين وتوما ال أكويني، وفي العصر الحديث عند مالبرانش وفلنون وبوسوية وليبنتز. ولكن كانط في (نقد العقل النظري) سيرفض كل البراهين على وجود الله بما فيها دليله الوحيد، وسيحدث عنه كإحدى الأفكار الثلاث الخاصة بالعقل، كما سيحدث عنه في (نقد العقل العملي) كمسلمة من مسلماته. وينتهي كانط بالعبارة الآتية: (من الضروري أن يتعمق الإنسان في وجود الله ولكن ليس من الضروري البرهنة على وجوده)(8).

ففي هذه المرحلة الأولى لم تكن المشكلة الدينية غائبة عن كانط، وكان (الله) لديه حاضرا حتى في مشاكله المنطقية، فهو مبدأ المعرفة والأخلاق، يظهر في الشعور بالجليل وفي غائبة الطبيعة، ولا يمكن المراهنة عليه.

ثانيا - الموقف الديني لكانط في المرحلة النقدية

كان هدف كانط من بناء الفلسفة النقدية هو ما أعلنه صراحة في مقدمة الطبعة الثانية لنقد

العقل النظري (كان لزاما على هدم المعرفة فسخ المجال للإيمان)، وبذلك يمكن الفصل في هذه المشكلة التي افترق عليها تلاميذه -كانط وشراحه- عن صلة العمال النقدية الثلاث. فقد ظن بعضهم أن (نقد العقل النظري) هو غاية كانط في بناء نظرية المعرفة وهدفه الأول والأخير من الفلسفة النقدية، وظن بعضهم الآخر أن (نقد العقل العملي) هو كانط الحقيقي، فيلسوف الأخلاق أولاً وقبل كل شيء، وظن فريق ثالث أن (نقد ملكة الحكم) هو كانط النهائي الذي بلغ قمة الفلسفة النقدية، وهو كانط الغائي عالم الجمال، والحقيقة أن كانط هو المتدين القانت كما يبدو من (الدين في حدود العقل وحده)، ومن تدينه خرجت الفلسفة النقدية على الرغم مما أعطى لها من طابع علمي رياضي ميتافيزيقي. بل إن الفلسفة النقدية كلها هي مراعاة لوضع مشكلة العصر الوسيط: العقل والإيمان وبألفاظه نفسها: القبلي والبعدي. فقد استعمل توما الأكويني هذين اللفظين للدلالة بهما على هذه المشكلة التقليدية، فالقبلي هو السابق على التجربة، والشارط والأولي وهو ما يعادل الإيمان أو الوحي السابق على التجربة، والشارط لصحة المعرفة والسابق عليها، والبعدي هو المستقي من التجربة والمشروط واللاحق وهو ما يعادل المعرفة الإنسانية أو الحس أو العقل في مقابل النقل. ويكون سؤال كانط المشهور: كيف يكون الحكم القبلي التركيبي ممكناً إعادة لسؤال القديم نفسه عن الصلة بين الإيمان والعقل، ويكون حل كانط لهذا السؤال بأن القبلي هو الشارط، والبعدي هو المشروط هو حل العصر الوسيط لمثيله، وهو (أومن كَي أتعل) كما هو الحال عند أوغسطين وأنسليم. كما تهدف قسمة كانط العالم إلى ظاهر وشيء في ذاته إلى جعل الظاهر موضوعاً للمعرفة الإنسانية وجعل الشيء في ذاته موضوعاً للمعرفة الباطنية أي للإيمان. وقد يكون في الثورة الكوبرنيقية - أولوية الذات على الموضوع، تفسيراً لعبارة المسيح: (ماذا ستكسب لو أخذت العالم وفقدت نفسك) وقد يكون الكوجيتو الديكارتي أيضاً تفسيراً لها. ويتضح هذا أكثر إذا عرضنا لموقف كانط الديني في الأعمال النقدية الثلاثة، كل على حدة.

1- العقل النظري وهدم المعرفة

يمثل العقل النظري الجانب السلبي في فلسفة كانط بمعنى أنه يمهد للجانب الإيجابي فيها، وهو العقل العملي، وإذا نظرنا إلى تقسيماته وجدنا أن الحساسية الترنسندنتانية لا تكون ممكنة بدون المنطق الترنسندنتالي حسب تعبير كانط المشهور (الحدوس بلا تصورات عمياء، والتصورات بلا حدوس فارغة) أي أن التجربة مستحيلة دون شرطها القبلي في الفكر ومن ثم استحيل إدراك العالم أو معرفته إن لم تكن هناك هذه القوالب القبلية، وهذا يعني - بلغة الدين - استحالة المعرفة دون الإيمان. ولا تستطيع المعرفة أن تعطينا إلا ما تعطيه التجربة ومن هنا فهي لا تستطيع إدراك الموضوعات النظرية الصرفة التي هي من خصائص الإيمان كما يقتصر عمل العقل أساساً على التعامل مع التجارب الحسية إلى تقوم المخيلة بتخزينها وأعطائها للذهن أولاً بأول.

والجدل الترنسندنتالي الذي يكون الجزء الأكبر من المنطق الترنسندنتالي هو جدل كاذب لا جدل حقيقي كما هو الحال عند أفلاطون وهيغل. أعنى أنه جدل لا يوصل إلى

الحقيقة، يبين أن العقل بكل ما لديه لا بد وأن يقع في متاهات لا- خروج له منها ولا تقوم الاستدلالات الجدلية على مقدمات تجريبية بل تجعلنا ننتهي من أشياء نعرفها إلى أشياء أخرى ليس لدينا عنها أي تصور، ومع ذلك ننسب إليها واقعا موضوعيا، وهذه الاستدلالات هي أقرب إلى السفسطة منها إلى الاستدلال، وهي سفسطة ترجع إلى طبيعة العقل نفسه، ويقع فيها أكثر الناس حكمة. وتشمل الاستدلالات الجدلية، الاستدلالات الكاذب (Paralogisme) الذي يدعي الوصول إلى جوهر النفس، وتناقضات العقل الأربعة (هل العالم مخلوق أم لا؟ بسيط أم مركب؟.. إلخ) التي لا يستطيع العقل أمامها شيئا ولا- تجد حلاً لها إلا- في الإيمان، ومثال العقل (الله) الذي لا- يمكن إثباته بالدليل ال أنطولوجي (9) ل أن الوجود لا يستنبط من الفكر أو بالدليل الكوني ولأنه لا يمكن إثبات الضروري من الحادث أو بالدليل الفيزيقي اللاهوتي الذي يثبت منظما للعالم لا خالقا له (10).

وهكذا ينتهي كانط إلى أن النفس والعالم، (والله) مثل للعقل أي موضوعات للإيمان، والعقل لا يستطيع أمامها شيئا، وإن استطاع فإنه يقع حتما في الاستدلال الخاطيء والجدل الكاذب ويرفض في النهاية كل لاهوت يقوم على المبادئ التأملية للعقل.

وقد عرض كانط موقفه هذا في كتابات منفصلة في الفترة نفسها، ففي كتابه (المقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية يمكن أن تصير علماً) سنة 1783م يدافع كانط عن التاليه (Deisme)، ويرفض انتقادات هيوم له التي لا- تصدق إلا على البراهين، وعلى التشبيهية وليس على الإثبات ال إلهي (Theisme) نفسه؛ وذلك ل أن كل معرفتنا لله تأتي عن طريق التمثيل، ويظل الله غير محدد لا- يمكن النفاذ إليه. ويرى كانط أي مثل العقل هي التي تحرر العقل، وتحفظه من الوقوع في المادية والقدرية (11). وفي (المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة) (12) سنة 1784م يؤكد كانط على أن الله والحرية وخلود النفس - موضوعات تتعدى حدود التجربة كما يؤكد في مقاله الصغير (ما التوجيه في التفكير؟) (13) أن ثبات وجود الله من مهام العقل في استعماله العملي في تشريعه للقوانين الخلقية، وبهذا المعنى لا يمكن تصور الله إلا بالعقل وحده لا من مصدر خارجي أو تعليم مهما كانت سلطانه، بل إن تصور الله هو الذي يضمن تطابق الظاهر مع خصائص الألوهية لأنه يجب إخضاع الظواهر للأخلاق عند كانط، والضامن للمعرفة كما هو الحال عند ديكارت في نظريته في (الصدق ال إلهي).

2- العقل العملي وإرساء قواعد الإيمان

بعد نقد كل البراهين على وجود الله أصبح (الله) عند كانط مسلماً من مسلمات العقل العملي (14) مثل خلود النفس أو كأحد مقتضيات الخير ال أسمي، أو كمطلب (Exigence) من مطالب النفس الإنسانية، وتكون هذه المسلمة حلاً لمتناقضات العقل العملي بين السعادة والواجب، فالله وهو الأفضل الواجد الأعظم قادر على أن يعمل طبقاً للحرية والطبيعة على السواء. والله بعقله وإرادته علة الطبيعة وخيرها الأقصى أي أنه

خالقها، والخير الأقصى الإنساني مقدمة للخير الأقصى الأولي، وهو (الله)؛ لذلك فإن تحقيق الخير الأقصى الإنساني ليس واجبا فقط بل ضرورة. ولا يعني هذا اعتبار وجود الله أساسا للإلزام الخلقى بـمـعنى أن الإلزام الخلقى يكشف عن الخير الضرورى. وبما أن الواجب ليس افتراضا نظريا بل اعتقاد عملي يكون العمل لا- النظر هو البرهان الوحيد على وجود الله. لا تستطيع الأخلاق أن تعلمنا كيف نكون سعداء بل تستطيع فقط أن تعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة، فإذا أضيف الدين إلى الأخلاق عرفنا كيف نكون سعداء حقا لأن الدين هو الذي يعطينا الأمل في السعادة، وغاية الله من الخلق ليست السعادة فقط، بل الخير الأقصى، وقد تحدث كانط من قبل سنة 1874م في (أسس ميتافيزيقا الأخلاق)(15) عن الله بوصفه الخير الأقصى مدعوماً ذلك بآيات الإنجيل (لم تسميني خيرا؟، لا يوجد خير إلا الله وحده) (متى 19: 17) والله هو الكمال فينا الذي يبدو في حب الجار.

وفي محاضراته في التربية بين عامي 1776، 1787م(16) تحدث عن التربية الدينية للأطفال وتقديم الدين لهم في صورة أخلاق لا في صورة لاهوت لأن الطفل في مراحل الأولى لا يشعر بواجبه فكيف يشعر بواجبات الله؟ يخشى كانط من اللاهوت أن يرفضه الطفل، فيظل الدين عالقا بذهنه كمجموعة من المتناقضات يتركها إلى الأبد ويقع في اللامبالاة، أما التربية الخلقية فإنها تربط الدين بالطبيعة فيشعر الطفل بقانون الواجب، تقوم التربية إذن على نسبة كل شيء إلى الطبيعة ثم نسبة الطبيعة إلى الله، وفي الأخلاق يسلك الإنسان طبقا لإرادته، وفي اللاهوت يسلك بدافع من الخوف أو الجزاء في صورة عبادات خرافية. يجب أن تسبق الأخلاق اللاهوت لأن الدين بلا أخلاق خرافية؛ لذلك يجب تعليم الطفل كراهية الرذيلة لا- لأن الله حرمها، وحب الفضيلة لذاتها لا لأن الله أمر بها، ولا يجب أن يذكر الله كثيرا حتى لا يندس اسمه في شيء سواه، ويجب إعطاء الطفل أفكارا قليلة سلبية عن الموجود الأعظم حتى يعرف لـمـ يـصـلـي الناس؟، ويقال له: إن الله يعتني بالمخلوقات حتى يصبح شفوفا بالحيوانات، ويتعلم ألا يحكم على الناس طبقا لعباداتهم؛ لأن الأديان في جوهرها واحدة بالرغم من اختلافها في الشعائر والطقوس حتى ولو أصبحت الأناشيد الدينية أفيونا للشعب (كما قال ماركس بعد ذلك)، كما يجب أن يكون لدى الطفل كتاب في التربية القانونية لأن القانون هو عين الله على الأرض.

3- مملكة الحكم والبراهين على وجود الله

وأخيرا يرى كانط أن الجلال في الطبيعة ما هو إلا مقدمة للغاية وأن الغاية هي الدليل الوحيد على وجود الله. فبعد أن فرق بين الحميل والجليل، وجعل الشعور بالجليل مقدمة للشعور بالجليل جعل الجليل مقدمة لإثبات وجود الله. فالله يبدو من خلال العواصف والأعاصير والهزات الأرضية عند كثير من الشعوب، وفي الشعور بجلال النفس عند المستتيرين الذين يفرقون بين الدين والخرافة(17). وكان كانط قد عرض لذلك من قبل دراسته الصغيرة عن (ملاحظات حول الشعور بالجميل والجليل) قبل المرحلة النقدية، ورأى أن الجلال من وضع العناية الإلهية(18). وينتبه كانط إلى أننا إذا وضعنا فكرة الله في الطبيعة لتفسير غائيتها ثم استخدمنا هذه الغائية للبرهنة على وجود الله - فإننا نقع في

الدور؛ ولذلك تكفيننا غائية الطبيعة حتى لا- تخلط بين علم الطبيعة وتصور الله بوصفه غائية، فالغائية مقدمة للاهوت ولا تجد معناها الأخير إلا فيه.

ويفرق كانط بين نوعين من اللاهوت: اللاهوت الفيزيقي (Theologie physique) واللاهوت الخلقى (Theologie morale)، فالأول يعتمد على الغائية في الطبيعة، والثاني على الغائية في الأخلاق أي في النفس الإنسانية. ويسبق اللاهوت الطبيعي اللاهوت الخلقى إذ ينتهي بنا الأول إلى علة أولى أو ماهية أولى دون أن يبرر لنا فكرة النهاية (أو الغاية) الأخيرة للكون لأن الأشياء التجريبية لم تعد اللاهوت القديم إذن من ذهن الفنان لا من عقل الحكيم. أما اللاهوت الخلقى الذي يثبت أن الخير الأقصى هو غاية الإنسان القصور فيقوم على ملكة الرغبة، وعلى الإرادة الحرة الخيرة، ومن ثم يكون الإنسان من حيث هو موجود خلقى غاية الكون، ولما كان الله هو الغائية القصوى للكون، وهو الموجود الأعظم، العالم، القادر، الخير، العادل، الخير في كل مكان، تكمل الغائية الخلقية الغائية الطبيعية وتؤسس اللاهوت، وتتشأ لدى الإنسان عواطف خلقية ثلاث: العرفان بالجميل، والطاعة، والتواضع، وهذا كله أمام الشعور بالواجب، ومن ثم ينتهي اللاهوت الخلقى إلى إثبات موجود عاقل حر ويؤدي بنا إلى التسليم بعلّة خلقية للعالم ليعطي لنا غاية قصوى مطابقة القانون الخلقى. ولا يقال: إنه يمكن الاستغناء بالقانون الخلقى عن الله لأن الله هو الضامن للأخلاق بمعنى أنه الدال عليها، ويكون اللاهوت الخلقى أقرب إلى الإثبات العملي منه إلى الإثبات النظري، إذ تكفي. الحجج النظرية للبرهان المنطقي إن للتمثيل أو للظن أو للفرض ولكنها لا تكفي لإثبات وجود الله (أو خلود النفس) الذي يحتاج إلى اقتناع خلقى. ولذلك لا يمكننا تصور الله إلا بالواجب أي الإيمان بتحقيق غاية وهو إيمان خلقى يقوم على الاعتقاد الحر، وهو طريق المسيحية (هذا الدين الرائع الذي استطاع ببساطته المطلقة إغناء الفلسفة بمفاهيم خلقية). ويحفظنا هذا الدليل الخلقى من الوقوع في الإشراقات الغامضة (Thesophie) أو في تصور العالم تحت سيطرة الشياطين (Demonologie) أو أعمال الإلهة (Theurgie) أو في تحويل علم النفس العقلي إلى علم الروح (19)(Pneumatologie).

وقد أكد كانط هذا المعنى في كثير من مقالاته الصغيرة التي تدور كلها حول فلسفته في التاريخ. ففي سنة 1784م (في فكرة تاريخ شامل من وجهة نظر سياسة كونية)(20). تظهر الغائية في التاريخ على أنها من عمل العناية الإلهية، وهي الفكرة نفسها التي أعلنها 1785م في مقالة عن (تحديد مفهوم الجنس البشرى)(21). وفي سنة 1785م في تقريره عن كتاب هرذر (أفكار لإقامة فلسفة لتاريخ الإنسانية)(22) يظهر الدين على أنه تحقيق لـخُطّة إلهية، ويتحدد تطور التاريخ مع العناية الإلهية. ويرفض تصور ابن رشد لوحدة الجنس البشرى(23)، ويؤكد التطور من خلال الأفراد. وفي سنة 1786م في مقاله عن (فروض عن بدايات التاريخ الإنسانى)(24) يظهر الغريزة على أنها صوت الله (التغذية، الجنس، الانتظار، العقل) ويتجه تطور التاريخ نحو الكمال، ويبدأ بالخير ل أن الخير من صنع الله. ويختلف تصور الله حسب درجة تطور الشعوب، فيتصور البدو والرعاة مثلا

(الله) على أنه السيد، كما يختلف التدين عند الشعوب حسب المناطق الجغرافية، فشعوب الشمال أقرب إلى التصديق والخرافة وشعوب الجنوب أقرب إلى التعصب (الأسبان) أو اللامبالاة (الفرنسيون). وقد يحزن الإنسان عندما يشعر بعدم تطابق العناية الإلهية والتاريخ (الشور والالام) ولكن يجب الرضا والجزاة ولا يجب إلقاء الأخطار على القدر حتى تكون لدينا الفرصة للرقى الكمال، وفي سنة 1788م في مقاله عن (استعمال المبادئ الغائية في الفلسفة) (25) يؤكد كانط من جديد أن الدراسة الغائية للطبيعة هي الطريق الوحيدة لمعرفة الله.

ثالثا - الدين في حدود العقل وحده

يقدم كانط مشروعه (الدين في حدود العقل وحده) في خطة ذات أربع مراحل: الأولى حلول مبادئ الخير والشر في الطبيعة الإنسانية، والثانية: الصراع بين مبادئ الخير والشر من أجل السيطرة على الإنسان. والثالثة: انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر وقيام ملكوت الله على الأرض والرابعة: العبادة الصحيحة والعبادة الباطنة تحت سيادة مبدأ الخير (الدين والكنهوت). ولو أن (كانط) لا يذكر صراحة أن خطته هذه تتم في الزمان لأنها تصوير للخليقة منذ خطيئة آدم حتى فداء المسيح. ولم يظهر هذا التطور الزماني صراحة إلا عند هيجل ابتداء من دين الطبيعة إلى دين الفردية الروحية (وكلاهما دين محدد) حتى الدين المطلق في النهاية.

الدين والكنهوت

بعد حلول مبادئ الخير والشر في الطبيعة الإنسانية (اللحظة الأولى) ثم الصراع بينهما من أجل السيادة على الإنسان (اللحظة الثانية) ثم انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر، وإقامة ملكوت الله على الأرض (اللحظة الثالثة) تأتي اللحظة الرابعة والأخيرة من مشروع (الدين في حدود العقل وحده)، وهو الفرق بين العبادة الصحيحة والعبادة الباطنة، أو الفرق بين الدين والكنهوت.

يحاول كانط أولاً تحديد معنى الدين. فالدين (بالمعنى الذاتي) هو معرفة كل واجباتنا على أنها أوامر إلهية (يمنع هذا التعريف تحويل الدين إلى معرفة ظنية أو إلى واجبات خاصة) والمصدر الذي أعرف منه هذه الأوامر الإلهية هو الدين الموحى به (Religion revelee)، أما المصدر الذي أعرف منه الواجبات قبل أن أعرف أنها واجبات إلهية فهو الدين الطبيعي (Religion naturelle) ومن يعلن أن الدين الطبيعي وحده هو الوحيد الضروري من الناحية الخلقية أي أنه هو الواجب يكون عقليا (Rationaliste) فإذا أنكر كل وحي يعلو على الطبيعة يكون طبيعياً (Naturaliste)، فإذا اعترف بالوحي دون أن يعتبر الإقرار بصحة ضرورياً يكون عقلياً خالصاً (Rationaliste pur). فإذا اعتقد أن الإيمان به ضروري للدين الشامل يكون مؤمناً بما يعلو على الطبيعة (Supranaturaliste) فالعقلي لا يتعدى حدود الحكمة الإنسانية ولكنه لا ينكر إمكانية الوحي، والمعرفة الحقيقية تقع بين العقلي الخاص والمؤمن بما يعلو على الطبيعة.

ومن حيث الجماعة الخارجية إما أن يكون الدين طبيعياً يقتنع فيه كل فرد بعقله، وإما أن يكون علمياً (تاريخياً) (savant) يقوم على العلوم التاريخية. ويمكن أن يكون الوحي طبيعياً إذا أمكن فهمه بالعقل ومن ثم يكون الدين طبيعياً موضوعياً وذاتياً مؤحياً به، وينسى أنه وحي يعلو على الطبيعة، أما الدين العلمي التاريخي فهو الدين المحفوظ في الكتب المقدسة وفي المآثور وفي الكنيسة دون أن يظل ديناً داخلياً فحسب. ويحتوى الدين المؤحى به في داخله على مبادئ الدين الطبيعي، إذ إن كليهما يقوم على العقل وعلى العقل المشرع للأخلاق، وبذلك يكون الدين المؤحى به جانبين: جانباً طبيعياً وجانباً تاريخياً علمياً.

فالدين الطبيعي هو الدين الخلقى، وهو تصور للعقل العملي تمثله! الكنيسة الشاملة ممثلة الإنسانية كلها لا- كنيسة مرئية يمثلها الموظفون والأجراء. الدين الطبيعي هو الدين المفطور في القلب الذي لا- يرتبط بأي علم تاريخي أو تنظيم وضعي أو مآثور، وعبادته هي مجرد نية القلب الخالصة لا واجبات خارجية تحددها نظم الكنيسة القائمة، والخطيئة فيه من عمل القلب لا- من عمل الجوارح دون أي أمل كاذب أو تملق لله أو طلب مدح الجمهور وثنائه علانية. تتلخص واجباته في قاعدتين: قاعدة عامة وهي: واجبك دون أي باعث سوى قيمته المباشرة أي حب الله فوق كل شيء، وقاعدة خاصة وهي: حب كل فرد كما تحب نفسك أي جعل العلاقات الفردية في صيغة قانون عام وهاتان القاعدتان هما قوانين الفضيلة ووصايا القداسة. ولا يفعل الإنسان الواجب. فكانط مثل جويو (Guyau) لا- يعترف بالجزاء ولكنه يعترف بالإلزام الخلقى الصادر من العقل، وجويو يجعله صادراً من دفعة الحياة. لا- يحتاج الدين الطبيعي إذاً إلى المآثورات القديمة أو العقائد الرسمية. وبتشبيهات الإنجيل يكون الدين الطبيعي (العقل) هو الباب الضيق، ودين الكنيسة هو الباب الواسع، لا يدخل من الباب الأول إلا الفلاسفة، ويدخل من الثاني باقي الجمهور. أما الدين التاريخي فيحتاج إلى أبحاث العلماء في الكتاب المقدس والمآثورات والمعجزات والأسرار الإلهية دون الاعتماد على العقل، بل يعتمد على الإيمان المفروض بالوقائع والحوادث على التسليم بالعقائد من غير قيد ولا شرط، أي على إيمان العبيد لا على إيمان الأحرار، وتكون عبادته باطلة إذ ينفلت نظام الأخلاق، وما يكون وسيلة يصبح غاية، وتصبح العقائد التي لا- يفهمها الفرد العادي بالعقل أو بالكتاب واجبا مطلقاً فينتظر الإيمان انتظار العبد لصدقة السيد دون أن تكون لديه بواعث خلقية تحدد سلوكه، ويفرض موظفو الكنيسة هذه العبادة ويقضون على حرية الفهم والاعتقاد ويصرون على ربط المسيحية باليهودية، واعتبار اليهودية أصلاً للمسيحية، وبذلك يقيمون دين الأخلاق على دين تاريخي مشكوك في صحة كتابه (التوراة)، وتتحول المسيحية من شريعة القلب إلى دين تاريخي شعائري كاليهودية تقوم على التحقيق التاريخي والمعرفة التاريخية، ويطبّقون المناهج نفسها على نشأة المسيحية وعلى تحقيق مصادرها التاريخية، مع أن المسيحية خرجت من فم المسيح مباشرة إلى قلوب المؤمنين. تحولت المسيحية إذاً من دين القلب إلى مسيحية تاريخية خلقتها الكنيسة والمجامع الكنسية. وقد أدى هذا الربط بين المسيحية واليهودية إلى طمس معالم المسيحية وسيادة الطابع اليهودي عليها، وقد تم ذلك على يد بولس فتحول دين الحب

إلى شريعة القانون، وتحولت الروح إلى طبيعِة، والأخلاق إلى عقائد. والبراءة إلى خطيئة، والمغفرة إلى لعنة، وتحول المضمون إلى شكل، أي أن بولس الذي أراد نصررة الدين الجديد ورفض الدين القديم انتهى إلى عكس ما قصد إليه، فطمس معالم الدين الجديد وطبعه بطابع الدين القديم. خلاصة القول أن كانط يدين المسيحية الرسمية التاريخية التي أدانها لوثر وسبينوزا من قبل والتي سيدينها كير كجارد من بعد، وينادي بالعودة إلى المسيحية القلبية وهي الدعوة البروتستانتية الأولى.

ينتهي إذاً كانط من مشروعه (الدين في حدود العقل وحده) إلى التفرقة بين الدين والكهنوت الدين هو دين العقل وهو لا يحتوى إلا على قوانين ومبادئ علمية ضرورية تثق بها ويوحى بها لنا العقل وحده، والكهنوت هو دين الشعائر والطقوس والمظاهر الخارجية التي تقرب من النفاق والنفعية، وتقع في الجهل والخرافة ويشمل الجنون الديني كل هذا، فالجنون الديني مجموعة من العبادات الباطلة تدّعي إرضاء الله مع أنها ضد مقاصد الله وعبادته الحقّة، ويقوم على أساس ذاتي وهو التشبيه والتجسيم عندما نصنع الله ثم نعبد ما صنعناه بأيدينا بالاحتفالات الشعبية والألعاب البهلوانية وأفعال الحواة كما كان الحال عند اليونان والرومان وغيرهم من الشعوب العريقة في الحضارة للتأثير على السماء ولتصفية النفس، وكلما ازداد العبث ازداد كمال الأخلاق وأعلن الناس إخلصهم لله، والحقيقة أن من يفعلون ذلك تكون قلوبهم ضعيفة لا يقوون على ممارسة الفضيلة الحقّة، ويعوضون هذا النقص الداخلي في هذه الشعائر الخارجية. الجنون الديني هو كل ما يفعله الإنسان باستثناء العمل الصالح لإرضاء الله مثل تمتمة الشفتين وهز الرأس وإصدار الأصوات وحركات القيام والقعود ثم إغداق العطايا على الموتى وبناء القباب بالذهب والفضة التي يمكن استخدامها في منفعة البشر، فمن يعطي كل شيء لله على هذا النحو يفقد العالم نفسه. ولا فرق بين أشكال العبادة الباطلة بالرغم من اختلافها في الرقة والفظاظة، فالذهاب للكنيسة مثل الحج إلى أماكن قاصية، وتمتمة الشفتين مثل صوت الطاحونة، وكل ذلك انتظارا للفرج الإلهي، وهو ما تستطيع الإرادة الخيرة أن تحصل عليه بالطبيعة. كل المراسيم إذاً تبرير للنفس أمام الله ووقوع في الخرافة، وتجارة خاسرة لا يحتاج إليها الرجل الفاضل الذي يهتدي بنور العقل، ولا يمارسها إلا من يبغى مصلحة عاجلة من مدح أو تقرب أو زلفى أو تملق أو تعويض أو نفاق. ولا فرق بين المراسيم الدينية وعبادة الحيوانات والنباتات (الفتشية) (Fetichisme) وتصور القوى الوهمية التي تعلو على الطبيعة والإغراق في الوهم، وعلى هذا النحو يتحول الدين إلى الوثنية، والحرية إلى طغيان، والعقل إلى خرافة، مع أن الدين لا يحتاج إلا لعقل عملي وممارسة الفضيلة. الدين مسطور في القلب لا في المصاحف، ويظهر في السلوك الفاضل لا في الشعائر والطقوس.

ويفرق كانط بين التقوى والفضيلة، فالتقوى هي مخافة الله، أما الفضيلة فهي حب الله. يحتوي كلاهما على تصور موجود كامل، ولكن التقوى تتصوره مجسما والفضيلة تتصوره منزها. ولا يمكن اعتبار التقوى الغاية القصوى من الأخلاق بل مجرد وسيلة لتقوية أفضل شيء فينا هو الفضيلة. وإذا قدمنا العبادة على الفضيلة فإننا نعبد صنعا أن

نتصور الله كموجود نرضيه لا بالسلوك القويم بل بالعبادة والتعلق.

ويرى كانط أن الدين قد يتكيف حسب طبائع الشعوب وهو ما أقره سبينوزا من قبل في تكيف الوحي حسب خيال الأنبياء والمستقى الذهني للعامة والبيئة والظروف الاجتماعية (26)، فيغلب على اليهود طابع القانون الجنائي للمحافظة على طابعهم الشخصي وعلى عدم اختلاطهم بالشعوب الأخرى، ويغلب على الإسلام الاعتزاز بالنفس، وهو الدين الذي لم ينتشر بالمعجزات بل بالانتصارات على شعوب عديدة وبممارسة الفضائل التي تحت على الشجاعة وقد يرجع هذا إلى التوحيد المجرد الذي كان سببا في تحرير المسلمين من عبادة الصور ومظاهر الوثنية، ويغلب على الديانة الهندية طابع الاستسلام والخنوع ويعطي للمسيحية أيضا الطابع الهندي نفسه كما تبدو في سلوك الفاسدين الذين لا يعرفون الفضيلة ولا يتقون بأنفسهم بل يلتجئون إلى مساعدات خارجية تفوق الطبيعة، ويظنون أنهم باحتقارهم لأنفسهم ينالون الحظوة عند الله مما يكشف عن عبوديتهم وضعفهم. أما الخضوع للقانون فمظهر من مظاهر القسوة والعزم.

ثم ينتهي كانط إلى إعلانه الأخير وهو أن الشعور هو المرشد الوحيد للإيمان طبقا للفكرة البروتستانتية عن الإيمان كصلة مباشرة بين الإنسان وبين الله بعد رفض التصور الكاثوليكي للتوسط بالكنيسة أو بالطقوس. ويعرف كانط الشعور بأنه إدراك يكون في ذاته واجبا، أما الذهن فهو الذي يحكم على السلوك إذا كان عادلا أو غير عادل، الشعور يدرك الواجب من حيث هو مطلق لا شك فيه أو احتمال أي أنه هو الحكم الخلقى على نفسه، أما الذهن (وهو في حالة العقل العملي) فهو يحكم على الأفعال من حيث تطبيقها للقانون.

أما قاضي محاكم التفتيش الذي يحكم على المؤمنين بالإلحاد والزندقة والكفر والمروق عن الدين فإنه لا يحكم شعوره لأنه لا ضمير له مع اعتقاده بأنه يقوم بتنفيذ الإرادة الإلهية وما أوحى إليه من فوق الطبيعة. ولكن هل يكون من يحكم على إنسان بالموت مؤمنا حقا؟ ليس من العدل انتزاع الحياة من إنسان بسبب عقائده الدينية لأن إرادة الله خيرة، ولا تملي إلا الخير (وقد فدى ابن إبراهيم بكبش عظيم) ومن ثم فإن كل ما يقوم على تاريخ أو كتاب أو عقيدة لا يكون إلا ظنا؛ إذ يأتي الحكم من البشر ويظن أنه من الله، ويحدث الشيء نفسه عندما يفرض رجال الكنيسة بعض العقائد التاريخية على أنها مبادئ للإيمان، ومن ثم يكون رجال الدين لا ضمير لهم لأنهم يفرضون على المؤمنين عقائد لا يقتنعون بها هم أنفسهم.

وينتهي كانط في ملاحظاته الأخيرة بعد تأكيد حركة الفكر والإيمان إلى إثبات حرية الإرادة ورفض الفضل الإلهي؛ إذ يستطيع الإنسان الحصول على الخير بنفسه طبقا لقوانين الحرية أي طبقا للطبيعة دون الاستعانة بالفضل الإلهي، ففكرة تدخل خارجي من فوق الطبيعة في إرادتنا الحرة ضعيفة كانت أو قوية، أو مقاصدنا الخلقية، صادقة كانت أم أقل صدقا - فكرة لا يمكن ضمان صحتها أو حدوثها بالفعل ولا يمكن الاعتماد عليها أو تأييدها؛ لأن السلوك الخلقى لا يُعزى إلى إرادة خارجية بل إلى قوى الإنسان نفسه فهي

فكرة متعالية يجب الابتعاد عنها كالابتعاد عن المعجزات والأسرار، بل إنها فكرة متناقضة لأنها تعني مساعدة الإنسان في حريته وهي في الحقيقة تسلبه إياها ومن ثم فهي فكرة خادعة مضرة بالدين في حدود العقل وحده. ويظن بعضهم أن عبادة القلب تحتاج إلى مظاهر حسية فيحتاج عقد العزم وصدق النية في الخارج في اجتماعات عامة في أيام معلومة إلى صلاة جماعية (الكنيسة) ويحتاج نقلها إلى الخلف دخول أعضاء جديدة في جماعة (العماد) ويتطلب إدماج الجماعة في جسد واحد مادي ومعنوي بعض الشكليات العامة (القداس) وكل ذلك، باستثناء النية الصادقة، عبادة الأشياء يظنها هؤلاء طرقا للفضل الإلهي. فما يظنه بعضهم وسائل للفضل الإلهي هو في الحقيقة وهم خادع. فالصلاة تعبير عن تمنيات لموجود لا- يحتاج إلى مثل هذا الإعلان لأن الطريق إليها هو تحقيقها بالمجهود الشخصي وتحقيق أوامر الله كواجبات. قد تثير فينا الكلمات النية الصادقة، ولكنها مجرد وسيلة يتخذها الناس غاية، الصلاة الحقيقية هي التأمل في الكون والارتفاع بالروح حتى تفقد الكلمات معناها، والتردد على الكنيسة عبادة علنية تتحول إلى وثنية وتقلب إلى عبادة شخص أو صور أو تماثيل وتوهم بفضل إلهي خاص لكل فرد أو لكل جماعة. والتدشين الرسمي للدخول الكنيسة أول مرة (العماد) هو فرض اعتقاد على طفل أو صبي لم يبلغ بعد سن الرشد، ومن ثم فهو عمل لا قدسية فيه ولا إرشاد، فيرفض كانط طقس العماد كرفض لوثر وكيركجارد له. أما تكرار الذهاب إلى الكنيسة للقداس فهي فرصة تعطى لرجال الدين لتكوين طبقة قاهرة متعجرفة على المؤمنين تدعى وحدها امتلاك وسائل الفضل الإلهي ورفع الخطايا. وينتهي كانط الكتاب بهذه العبارة: (إن رفع الخبايا لا- يؤدي إلى السلوك الفاضل ولكن السلوك الفاضل هو الذي يؤدي إلى رفع الخطايا).

الموقف الديني لكانط في المرحلة الأخيرة

إذا كان كانط قد حاول في المرحلة النقدية الوصول إلى دين فلسفي ووصل إلى ذلك بالفعل في المرحلة النقدية عندما جعله مرادفا للأخلاق ثم درس الدين القائم بالفعل وحوله إلى أخلاق كذلك في (الدين في حدود العقل وحده) فإنه في المرحلة الأخيرة اقترب من إيمان البسطاء أو كما يقول المسلمون: إيمان العوام، وأنف من هذا التبرير العقلي الذي كان يقوم به طيلة حياته.

قد تكون هذه المرحلة تطورا طبيعيا من القنوت إلى العقل ثم إلى القنوت من جديد، وقد تكون انعكاسا لإيمان شيخ يودع الحياة أو قد تكون نوعا من التصوف العقلي التأملي الذي اشتهر به الإيمان الذي ظهر بوضوح عند من تأثروا به من الشعراء مثل جوته وشيلر، أو من الفلاسفة مثل شلنج.

وقد ظهرت بوادر هذه المرحلة الأخيرة قبل (الدين في حدود العقل وحده) بسنتين عندما نشر مقالا صغيرا سنة 1791م عن فشل جميع المحاولات في العدل الإلهي (27) يؤكد فيه وجود الشر في العالم، وينقد كل المحاولات التي تنكر الشر وتجعل منه مجرد سلب أو

نقص أو تدرج في مراتب الكمال دفاعا عن حكمة الخالق ضد نقد العقل لها، يرى كانط أن للعقل حدودا لا- يستطيع أن يتعداها ومن ثم تفشل كل المحاولات لتبرير الشر في العالم باسم العدل الإلهي سواء الشر المطلق الذي لا تسمح به أية حكمة أو ترغب فيه كغاية أو وسيلة، أو الشر المشروط الذي قد ترغب فيه الحكمة كوسيلة، لا كغاية، أو الشر الناتج عن عدم التوازن بين الخطيئة والعقاب، وينتهي كانط إلى تأكيد وجود الشر في العالم الذي لا يمكن تبريره عقلا- باسم العدل الإلهي، وبذلك ينفصل عن ليبنتز كلية. وفي سنة 1794م كتب كانط مقالا صغيرا عن (نهاية كل شيء)(28) أو إن شئنا (غاية كل شيء) يبين فيه أن غاية كل شيء في هذا العالم هي نهاية أو نهاية كل شيء في هذا العالم هي غايته، والبقاء لله وحده، أي أنه يقضي على الزمان ويثبت الخلود، ويلتجئ كانط إلى أساطير العهد القديم مثل صعود آليا إلى السماء أو إلى مشاهد من رؤيا يوحنا (L,Apocalypse). وفي (مشروع السلام الدائم) سنة 1795م(29) يطالب كانط بإنشاء يوم للشكر والغفران يسأل فيه الله العفو عن الجنس البشري لما اقترفه من آثام في الحروب، وهو مظهر من مظاهر العبادة التي رفضها كانط من قبل، ولو أنه يظل على ولاء لأفكاره الأساسية من إثبات للغائية في الطبيعة كمظهر للعناية الإلهية وتأكيد لشريعة القلب واستغلال الفلسفة وتصور (الله) أبا للإنسانية. وفي سنة 1797م في كتابه (الأنثروبولوجيا من وجهة النظر البرجماتية)(30) يفسر العقائد تفسيراً رمزيا خاصة عقيدة التثليث، وينحو بها نحو كونيا شيبيا (المسن، الشاب، الطفل) كما يفعل الصوفية، وفي (المنطق) الصغير الذي كتبه سنة 1798م يجعل الدين حلا لمشكلة (ماذا أمل؟) كما يظل الله وخلود النفس خارج نطاق التجربة كمسلمات للعقل العملي، ويظل الله غير معروف إلا سلبا، وتظل قضايا اللاهوت عملية لا نظرية(31). ويعتبر (نزاع الكليات) الذي كتبه كانط سنة 1798م(32) أهم دراسة عن الدين كتبها كانط في المرحلة الأخيرة بدافع فيه عن الاتهامات التي وجهت إلى (الدين في حدود العقل وحده). ويسترسل كانط في التفسير، ويجعل التأويل هو الوسيلة لحل التعارض بين كليتي الفلسفة واللاهوت أي الإيمان العقلي والإيمان التاريخي. ويضع المبادئ الثلاثة الآتية:

1- تفسير النصوص التي تحتوي على بعض العقائد النظرية، والتي تتعدى حدود العقل بالعقل وتترك النصوص التي تعارض العقل العملي.

2- ليس للعقائد التي نؤمن بها أية قيمة في ذاتها، ولا يكون الشك فيها خطيئة لأن الدين هو العمل الذي يجب أن يكون أساس كل اعتقاد.

3- العمل نتيجة للفعل الخلقى وليس نتيجة لأثر خارجي، ويجب تأويل النصوص التي تحتوي على تأكيد مثل هذا الأثر. وفي مخطوطاته التي تركها يظهر كانط الحقيقي خاصة في المجموعة الأولى. تظهر فكرة الله ملحة عليه يستعيد بها كل فلسفته النقدية ومواقفه الدينية ويذكر سبينوزا في كل فقرة، يتخذه نموذجا للتأمل الصوفي والاتحاد بالله، وتخفي مثل العقل الثلاثة شيئا فشيئا، تخفي النفس، ولا يبقى إلا الله والعالم، ثم يخفي العالم ولا يبقى إلا- الله كما هو الحال في كتاب (الأخلاق) لسبينوزا) وكان كانط قد وقع في حالة من

الغذب الصوفي تجله یردد دائما (الله موجود، الله موجود).

على أي حال يبقى الجزء الرابع من (الدين في حدود العقل وحده) الذي يفرق فيه كانط بين الدين والكهنوت أو بين الأخلاق والعبادة دليلا على موقف كانط التقدمي الذي يجعله بحق من زمرة فلاسفة التنوير.

الحواشي

(* باحث وأكاديمي من مصر.

1 - Kant ، La religion dans les limites de la simple raison, trad. I، Gibelin² ، 2eme ed. ، vrin paris, 1952.

2 – Quelques considerations sur l optimisme ، p. 59-67.

3 – Des differentes races humaines ، p 52.

4 – Recherche sur l evidence des principes de la theologie naturelle et de la morale ، p 59.

5 – Annonce du programme des lecons de M.E. Kant Durant le semestre d,hiver ، 1765-66 ، p 72.

6 – La dissertation de 1770 ، p 37-8.69-78 ،

– 7Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur negative ، p 117-122.

– 8on L,uniquement fdeposs ible. D,unedemonstration de l,existence de Dieu⁹² ،

9 - انظر: كتابنا: نماذج من الفلسفة المسيحية ص 118-130.

10- لم تنشأ تفاصيل نقد كانط للبراهين على وجود الله، فقد أوفاهما أستاذنا الدكتور عثمان أمين في مقاله عن (نقد العقل الخالص)، تراث الإنسانية المجلد الأول ديسمبر 1961م.

-11 Prologomenes، p 143-50 et p 154 194 -192 الترجمة العربية ص.

12- Premiers principes metaphysiques de la science et de la nature، p 21.

-13Fondements de la meta physique des moeurs، p115-8 ،98 et -

72-4.

14- Reflexions sur l'education ،p 83138 ، et 142-6.

15- Observations sur le sentiment du beau et du sublime، p 28.

16- Critique du jugement ،p 90-1.

-17Critique du jugement ،p 187-9201 ،

18- Idee d une histoire universelle de point de vue cosmopolitique ،p 78.

19- Definition du concept de race humaine ،p 133.

20- Compte-rendu de Herder Idees en vue d une philo ،De lhistoire de lhumanite ،p 44.

21- Ibid.، p 125.

22- Conjectures sur les debuts de l histoire humaine ،p 156 et 16.

-23sur l'emploi des principes teleologiques dans la philo ،p 175 et 203.

24- انظر: مقالنا المشار إليه في تراث الإنسانية، قضايا معاصرة، ج 2

25 - كان الكتاب في الأصل أربع مقالات، نشر الأول منها في (مجلة برلين الشهرية) Berliner Monastchrift في أبريل سنة 1793م ثم أكمله كانط بالمقالات الثلاثة التالية.

-26Sur l'insucces de tous les essais de Theodice ،p 195-214.

27- La fin de toutes choses ،p 217-53.

28- Projet de paix perpetuelle ،p 28.

29- L'Anthropologie de point de vue pragmatique ،p 50.

30- Logique ،p 25,28,66,76 et 98.

31- Le conflit des facultes ،p 42-54.

32- Opus postumum,p 1-49.

