

كانط: من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص

قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل

د. محمد المصباحي⁽¹⁾

المغرب

"إن معرفة الوحي انطلاقاً من مبادئ العقل النظري مستحيلة... لكنها ممكنة انطلاقاً من قوة الشوق، أي الإيمان بعقيدة ما" فيشته، مقالة في نقد الوحي.

مقدمة

سبق لكانط أن تناول الدين أو الإيمان في كتبه النقدية وبخاصة في كتاب نقد العقل العملي، لكنه أبى إلا أن يخصص كتاباً بعينه لفحص هذه المسألة، وهو كتاب الدين في حدود بساطة العقل⁽²⁾، فهل هذا الاهتمام دليل على عدم اطمئنانه للإجابة التي قدمها على سؤال الإيمان، وأنه كان عليه أن يغير زاوية النظر إليه ليفحصه كواقعة تاريخية ومقدسة، أم أنه كان في الحقيقة بداية جديدة لفلسفته قصد صياغة مذهبه الخاص الذي أعلنه في المقدمة الثانية من كتاب نقد الحكم الجمالي، حيث صرح بأنه، بكتابه هذا، يكون قد أنهى مشروعه النقدي، ليتفرغ إلى مشروعه المذهبي⁽³⁾؟ ويقودنا هذا السؤال إلى صياغة سؤال آخر له صلة بالإنسان الذي هو غاية كل تفكيره: هل طرحه لمسألة الدين، بالكيفية التي طرحها في الكتاب الذي نحن فيه، كان إيذاناً بالشروع في

(1) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب - الرباط - المغرب.

(2) سنستند إلى الترجمة التالية:

Kant, E., *La religion dans les limites de la simple raison*, 4e ed., trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968.

(3) قال عن نهاية مشروعه النقدي وإعلانه عن مشروعه المذهبي "بهذا الكتاب أكون قد أكملت كل أعمالي النقدية. لذلك سأتصدى بدون تأخير لإنتاج عملي المذهبي"، تمهيد نقد ملكة الحكم:

Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, Aubier, 1995, p. 148.

التخلي عن جعل الإنسان محور تفكيره، والتراجع عن ثورته الكوبرنيكية والتنويرية في مجال الإيمان، أم كان الغرض من طرح هذه المسألة هو البحث عن مجال جديد لتكريس مركزية الإنسان، عن طريق إثبات قدرته على التشريع حتى في مجال الإيمان؟ إن هذين السؤالين يبينان إلى أي مدى كان وجود كتاب الدين في حدود بساطة العقل ضمن المتن الكانطي يشكل مأزقاً للفلسفة الكانطية، وسيظهر هذا المأزق أكثر إن ذكرنا بعض الأسئلة التي تتفرع منهما. فمن بين تلك الأسئلة سؤال يتعلق بكيفية النظر إلى موضوع الدين المنزل، هل نَظر إليه بوصفه موضوعاً فلسفياً، أم موضوعاً غريباً عن الفلسفة، بناءً على ما صرح به مراراً من أن الفلسفة لا يمكن أن تنطوي إلا على موضوعين وعلمين لا ثالث لهما، هما الطبيعة والحرية، العلم النظري والعلم العملي؟ وبارتباط مع السؤال السابق نتساءل ما هو الموضوع الخاص لكتاب الدين في حدود العقل، هل هو الله تحديداً، أم الدين بصفة عامة؟ فإذا كانت الإجابة تروم الحل الأول، فهل معنى ذلك أن "الإيمان لا يحتاج إلى التفكير في الوجود" ⁽¹⁾ كما قال هيدجر، أم أنه لا يمكن تصور قول في التولوجيا، أي في "الوجود الخاص" بالإله، ما لم يكن يسنده قول في "الوجود العام" (الأونطولوجيا)، وهو الأمر الذي تفتقر إليه فلسفة كانط؟ أما إذا مالت الإجابة إلى الحل الثاني، فيحق لنا أن نسأل عندئذ كيف يمكن تبرير تخصيص كتاب بأكمله للفكر الديني في فلسفة نذرت نفسها للدعوة إلى التنوير باعتباره ممارسة فكرية لتحصين الفرد ضد كل وصاية خارجية عنه؟ ومن زاوية نظرية النقد نتساءل هل يتعلق الأمر، في هذا الكتاب، بإخضاع الظاهرة الدينية لمنطق "النقد"، أم باستثنائها من الممارسة النقدية نظراً للمكانة التي يحتلها الدين من نفس الفيلسوف الألماني؟ وأخيراً هل يتعلق الأمر بمحاولة للتوفيق بين الانفتاح على الوجود والانفتاح على الله، أم بالتوفيق بين الخطاب الإلهي والخطاب البشري؟

إن تذكيرنا بهذا الطيف الواسع من الأسئلة ليس التزاماً متّ بالاجابة عليها جميعاً، فتاريخ الكانطية الطويل كفيل بتقديم إجابات شافية ومتعددة عليها، وإنما غرضنا إثارة الانتباه إلى المركب الإشكالي الذي أثاره كتاب كانط حول الدين، مما يجعله مؤسس الفلسفة الدينية بامتياز.

(1) جاءت هذه القولة في استجواب أجراه Jean Beaufret في مجلة:

Quinzaine Littéraire, n° 196, 1974, p. 3.

ولمّا كان الدين الذي عَرَضَه في كتابه هذا مختلفاً عن الدين الذي عَرَضَه خاصة في نقد العقل العملي، سيكون علينا في البداية أن نطلّ إطلالة سريعة على مواصفات "الدين العقلي"، ثم نقف على إشكالات كتاب الدين في حدود بساطة العقل، على أن نحاول التطرق إلى خمس إشكالات من الكتاب العديدة، وهي على التوالي: الدين والتنوير، وحدة الدين، الدين الخالص ودين الوحي، الشر الجذري، ثم مسألة الأمل.

1. الدين العقلي

حظي الدين، كما أشرنا، باهتمام كانط في كتبه النقدية وما قبل النقدية، إلا أن اهتمامه هنالك انصب خاصة على الله، لا على الدين من حيث هو نظام عقدي وسلوكي متكامل. وقد اهتم به أولاً بوصفه وظيفة كوسمولوجية في كتاب نقد العقل النظري، ثم باعتباره وظيفة أخلاقية في نقد العقل العملي، وأخيراً بوصفه وظيفة غائية في كتاب نقد قوة الحكم. أما في كتاب الدين في حدود العقل، فقد نظر إليه نظرة محايدة في معظم أبعاده: بوحيه وشرائعه، برموزه ومعجزاته، بمعتقداته وطقوسه، بذنياه وآخرته.

وفي معالجته للمسألة الدينية في نقد العقل العملي طبّق المنهجية النقدية-الترنسندنالية التي اتخذها إزاء "العقل النظري" في مواجهته للطبيعة، على "العقل العملي" في مواجهته للحرية. وكان يرمي من وراء هذه الاستراتيجية إنجاز تحريرين: تحرير العقل من أعباء ليس هو في حاجة ماسة إليها، حتى يتفرّغ لمعرفة ما يستطيع معرفته حقاً، مما أهله لأن يغدو مشرّعاً لقوانين الطبيعة لا عاكساً لها وحسب، فاكتمت الذات من جراء ذلك، ولأول مرة، أسبقية مطلقة على الموضوع، حينما أضحي هذا الأخير انعكاساً وليس أصلاً لها. أما التحرير الثاني، فهو تحرير الطبيعة من التدخل الإلهي في مجراها الضروري. وكانت لهذه الاستراتيجية النقدية جملة من النتائج، من بينها أن العقل لم يعد يتطلع إلى إثبات وجود الله ولا معرفة ذاته، ولو أن ذلك لم يكن يعني بأية حال نفي وجوده، أو تعطيل قدرته على نحو شامل، لأن الله ظل فكرة متعالية ولحظة نظرية تضمن وحدة العالم وغائيته في الفلسفة الكانطية⁽¹⁾.

لم يطبق كانط عناصر هذه الاستراتيجية على العقل العملي بحذافيرها؛ بل اتخذ

(1) أبقي على الله كفكرة متعالية ولحظة نظرية بالرغم من إدانته للتيولوجيا الكلاسيكية، انظر:

Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 241.

خطة مرنة تقضي بتوسيع مهام هذا العقل. فقد استثمر فكرة "التضحية بالمعرفة في سبيل الإيمان" في مجال العقل النظري لتمكين العقل العملي من القدرة على إثبات وجود الله، أي التسليم به لا معرفته. يبدو واضحا - على الأقل في الظاهر - أن النقد في مجال العقل العملي لا يهدف إلى تحديد الصلاحيات وإنما إلى توسيعها، هذا التوسيع الذي أدى إلى الاعتراف بقدرة العقل العملي التشريعية في مجال الأخلاق، فصار الإنسان هو المؤهل الوحيد لخلق القوانين والأوامر الأخلاقية، وما يأتي من غيره، أي من غير الإنسان، مطعون في أخلاقيته ولا يُعوّل عليه. ومعنى ذلك أن كانط أعطى الأسبقية للذات البشرية في صياغة الدين الأخلاقي لأن "الأخلاق القائمة على مفهوم الإنسان بما هو كائن حر... لا تحتاج إلى فكرة كائن مختلف وأعلى منه لمعرفة واجبه، ولا إلى محرك آخر غير القانون [الأخلاقي] ذاته، لكي يمارسه"⁽¹⁾.

ومع ذلك، وعلى غرار تصوره لله في مجال الطبيعة، لم يُنكر كانط العلاقة المتينة بين الأخلاق والدين. فالأخلاق تقود حتما إلى الدين، أي إلى مُشرّع أخلاقي خارج عن الإنسان بوصفه غاية له⁽²⁾؛ وموازية لذلك، لم ينكر العمق الأخلاقي للدين، لأنه بدون الأخلاق لا غناء في الدين. هكذا آل التفكير في أخلاق خالصة إلى الاعتراف بوجود مبدأ فاعل، هو الله، لكن ليس الفاعل بالمعنى الحق للكلمة، أي الفاعل "للقوانين" الأخلاقية، وإنما بمعنى فاعل "الأوامر والنواهي" الموافقة لما يسنّه الإنسان بعقله من قوانين أخلاقية. بعبارة أخرى، إن إثبات وجود الله، باعتباره فاعلا للأوامر الأخلاقية، له تقريبا نفس الحدود التي وجدناها له في مجال الطبيعة، فهو ضامن المبادئ الأخلاقية، وليس خالقا لها. ومن ثم يبقى العقل البشري الحر، في نهاية الأمر، هو المحك الذي يرجع إليه المبدأ الأخلاقي في الإنسان، أما الله فهو الضامن لسير نظامها وكمالها. ضمن هذه الرؤية، صار الله متفرجا على العالم والأخلاق، لا فاعلا لهما، اعتقاداً من كانط بأن أي تدخل من قبله - بالنحو الذي يصوره علماء الكلام والتصوف - من شأنه أن يعرّض القوانين الأخلاقية والطبيعية للاضطراب والعبث. إن الأخلاق الحقة لا يمكن أن تكون إلا إنسانية، لأن هذه النسبة هي التي تضمن لها الوجوب والموضوعية والنزاهة والشمولية، في حين من شأن نسبتها إلى الله أن يجعلها تتسم بالإمكان والذاتية

(1) الدين في حدود بساطة العقل، ص 21.

(2) انظر نفسه، ص 24.

والاصطفاء والتزلف. بهذا النحو تتحول الأخلاق العقلية إلى دين، أو إلى إيمان عقلي، وهو الإيمان الذي لا طموح معرفي أو منفعة عملية له لا في الدنيا أو في الآخرة. وموضوع هذا الإيمان هو العقل العملي، ذلك " أن مفهوم الله هو... موجود أخلاقي، وليس مجرد أمر افتراضي؛ إنه العقل العملي الأخلاقي بعينه ⁽¹⁾. لكن ليس معنى هذا أن كانظ استبعد كل "إيمان ديني"، وإنما أعطى الأسبقية للأخلاق التي تسمح بالإيمان الديني، وليس العكس، أي الإيمان الذي يُملي الأخلاق على الناس. فليس الأمل في الثواب، أو الخوف من العقاب، أو الرجاء في الرحمة والمغفرة هو الذي يؤسس واجباتنا الأخلاقية، بل العكس، ممارستنا لواجباتنا الأخلاقية غير المقيدة بالمنفعة هي التي تجعلنا نطمح في الثواب في الآخرة. لكن، إذا كانت الأخلاق تشكل جوهر هذا الدين العقلي، فإن الدين يبقى أمراً مختلفاً عن الأخلاق، لأنه يُلبّي ميلاً للعقل مغايراً للميل الأخلاقي، وهو الميل نحو المطلق، نحو المقدس.

واضح، أنه على الرغم من توسيع مهام العقل العملي إلى مشارف الأشياء في ذاتها، لم يكلفه بالإجابة على السؤال النقدي الثالث، وهو "ما الأمل المسموح به لي؟" وتركه للدين، مما يدل على أن الفلسفة باتت غير قادرة على النظر في مسألة الرجاء في الخلود طمعا في السعادة القصوى.

2. الدين على تخوم العقل

نتقل الآن إلى دين كتاب الدين في حدود بساطة العقل لنبين أولاً الفرق النوعي بين دلالة مفهوم الدين في هذا الكتاب ودلالته كما وردت في كتاب نقد العقل العملي. فموضوع الإيمان الديني في الكتاب الأول هو المقدس الذي يوجد وراء حدود الطبيعة والحرية والعقل، لأنه آتٍ على هيئة وحي من السماء. ويعتقد كانظ أن هذا الإيمان يوجد في "دين خالص" الثقط عناصره من دين تاريخي هو الدين المسيحي في تأويله البروتستانتية. ويبدو هذا "الدين الخالص" أحيانا محايا ومتوافقا مع "دين الوحي"، وأحيانا مقابلا له خصوصا عندما يتخذ هذا الأخير طابع مؤسسة تراتبية صارمة. لقد تأمل كانظ ظاهرة الإيمان بأدوات الإيمان نفسه، متحاشيا أن يُسقط عليها أدوات نقد

(1) كانظ، *Cpus postum*، عن روبول:

Reboul, Olivier, *Kant et le problème du mal*, Montréal, 1971, p. 169.

قوة العقل أو نقد قوة الجمال. غير أن استخلاصه "لدين خالص" يجمع بين العقلي والمقدس اضطره إلى توجيه نقد قوي للأديان المجسدة في التاريخ. لقد سبق لكانط أن قام بإصلاح الميتافيزيقا، اقتداء بنموذج الإصلاح الذي جرى في علوم الطبيعة والعدد من قِبَل أصحابها، وكانت الغاية من وراء ذلك تحرير الميتافيزيقا من عُقْمها وجمودها اللذين كانا بسبب ادعاءاتها معرفة ما لا تستطيع معرفته أصلاً؛ أما في كتاب الدين في حدود بساطة العقل فقد دشن كانط ورشاً جديداً لإصلاح الدين الذي عانى هو الآخر من عوائق مشابهة حالت دون تطوّره، كيما يتمكن من توفير قاعدة قوية لبناء أخلاقه العقلية.

3. الدين ونقد التنوير

سبق أن أشرنا إلى أن من بين مواضيع كتاب الدين نقده للأديان الموجودة آنذاك أمامه، ولو أن المسيحية واليهودية نالتا القسط الأوفر من هذا النقد، لأنه لم يكن يعرف الإسلام والبوذية جيداً. ونقده للدين يأتي ضمن خطّه العام، وهو أن لا شيء يمكن أن يندّ عن مراقبة العقل، وهو ما عبّر عنه بقوة في تمهيده للطبعة الأولى لنقد العقل الخالص: "إن قَرَنّا الحالي هو بالخصوص قرن النقد الذي ينبغي أن يخضع له كل شيء. عبثاً يحاول الدين بقدسيته، والشرعية بجلالها، التملص منه؛ إنهما بمحاولتهما تلك إنما يقومان بإثارة مزيد من الشكوك المشروعة ضدهما، ويحرمهما من التطلع إلى نيل التقدير الصادق من قِبَل العقل الذي لا يمنحه إلا لمن استطاع أن يصمد أمام امتحانه الحر والعلمي"⁽¹⁾. فإذا كنا نعرف من سياق كتاب نقد العقل الخالص أنه كان يعني بالنقد أيضاً البحث عن الإمكان، فإننا نتساءل هل هذا الإمكان هو إمكان الوحي في ذاته أو إمكان الإيمان داخل وحي معين معطى على نحو فردي، كما يقول فيشته⁽²⁾؟ أما بصدد كتاب الدين في حدود العقل المجرد فإننا نتساءل هل النقد الذي مارسه على

(1) كانط، نقد العقل الخالص، تمهيد، ص 6 من ترجمة:

Kant, E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremessaygues et B. Pacaud, 6e ed., Paris, Puf, 1968, p. 6.

(2) انظر فيشته، بحث في نقد كل أنواع الوحي:

Fichte, J.G., *Essais d'une critique de toute révélation*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1988, p. 186.

الدين هو نفس النقد الذي مارسه على قوة العقل بوجهيها النظري والعملي وعلى قوة الحُكم الجمالي، أم هو النقد الذي زاوله في رسالة ما هو التنوير، وهو تطهير موضوع النقد من العناصر التي تركز الوصاية على العقل البشري، أم أن هذا الكتاب قدّم لنا بالأحرى نوعاً ثالثاً من النقد يجمع بين العقل واللاعقل، ناظراً إلى الدين من داخل الوحي على ضوء العقل؟

نحن نعلم بالنسبة لإستراتيجية النقد الكانطية أنه يبحث عن الإمكان ليرسم الحدود التي يستطيع العقل أن يعمل أدواته داخلها دون مجاوزتها. بيد أن وضع العقل نفسه أمام محكمة النقد مكّنه من اكتساب حقّه المطلق في محاكمة كل ما يقع تحته من ضروب الفكر والفعل والحكم وألوان الثقافة أمام محكمته النقدية؛ فكان انتقاده لذاته هو الذي خوّله الحق في انتقاد غيره. ولم يكن انتقاد العقل لنفسه مجانياً، بل إنه حينما اعترف بحدود قدرته على المعرفة، لم يثبت فقط إمكان معرفته للطبيعة، بل وبرهن أيضاً على قدرته على التشريع لها. فكانت معرفة الحدود شرطاً ذاتياً لتوسيع قوة العقل. بعبارة أخرى، بسبب أن العقل وضع نفسه موضع سؤال، حقّ له أن يسائل غيره مهما علت منزلته، مقدساً كان أو غير مقدس. إن معنى هذا الارتباط الذاتي بين الإقرار بالحدود والفعالية في المعرفة هو أن اكتشاف الحدود هو أداة تطهير القوة الإدراكية من عوائقها وأوهامها الزائفة. ولعل هذا هو ما قصده كانط عندما قال بأن أفضل حقبة عرفتها الكنيسة في تاريخها هي حقبة التنوير، لأنها الحقبة التي وضعت العقيدة الدينية موضع فحص ونقد.

إذا طبقنا إستراتيجية هذا النقد على الإيمان، فإننا سنلقي نفس العلاقة الجدلية بين الإمكان والحدود وتطهير الإيمان من عوائقه الزائفة. ولا شك أن الفرق في الطبيعة بين الإيمان والمعرفة، يجعل الكلام عن حدود العقل مختلفاً عن الكلام عن حدود الإيمان أو الدين. ذلك أن النظر في "حدود العقل" كان إزاء الوجود، بينما سيكون النظر في "حدود الإيمان" إزاء العقل لا إزاء الوجود، أي إزاء الإنسان بما هو فاعل ديني - أخلاقي يملك محك التمييز بين ما يجب أن يؤمن به وما لا يجب. فهل سيطبق كانط هذه الرؤية حتى على دين الوحي، من أجل فتح ورش جديد يصبح فيه الإنسان مشرعاً بوجه ما للدين السماوي، على غرار إثبات قدرته على التشريع للطبيعة وللحرية، أم أن دين الوحي يندّد عن سلطة العقل تماماً ولا يمكن البحث فيه عن الحدود؟

كما سيتبين في الفقرات التالية، لم تكن غاية كانط من تحليله للدين السماوي تجاهل العقل، ومن خلاله الإنسان، من حيث هو كائن أخلاقي. غير أن إدخاله العقل في موضوع يكاد يكون غير عقلاني كان بمقدار، لأن الدين يقوم على جملة من الأحداث والقصص والأساطير والأوامر لا يمكن ردها إلى العقل كلية، ولا تقبل لا التحليل ولا البرهان، وإنما التسليم والإيمان، بسبب طابعها المقدس. ومع ذلك، لا يمكن، في نظر كانط، أن تفلت الظواهر الدينية من ميزان العقل الذي هو ميزان الأخلاق في نفس الوقت، وإلا فإنه سيكون مهتداً بالانحراف عن رسالته والسقوط في الجمود والتطرف. أما عن حضور "النقد التنويري" في كتاب الدين في حدود العقل المجرد، فيمكن القول إنه إذا سلّمنا بالتعريف الذي يعطيه كانط إياه بكونه فعل إنهاء الوصاية الخارجية على الإنسان، والإيمان بقدرة العقل على أن يفكر بنفسه بعيداً عن أي توجيه أو إكراه من خارج، والاعتقاد في قابلية أفكاره وتصورات ومبادئ وممارساته للخطأ، ومن ثمّ للتعديل والتجديد بحثاً عن تفسير جديد للعالم انطلاقاً من عدم الاطمئنان النهائي تجاه أي تأويل كان، أي إذا فهمنا التنوير بأنه نظر إلى الإنسان بوصفه غاية في ذاته، فإننا سنجد ملامح قوية للتنوير في كتاب الدين في حدود بساطة العقل: كاهتمامه بالإنسان، وبفكرة التقدم، وجعله الأخلاق محور الدين، والاحتكام للعقل العملي في تمحيص القصص والمبادئ والأوامر الدينية، وانتقاده لفكرة التثليث وألوهية المسيح، وانتقاد الكنيسة الخ. من هنا يمكن اعتبار كتاب الدين نوعاً من "نقد العقل الديني" من داخل الدين ولكن بأدوات العقل الأخلاقي.

غير أنه يجب أن نعترف في نفس الوقت بأن كتاب الدين يتكلم لغة أخرى بعيدة عن لغة التنوير، إنها لغة المقدس والمتعالي التي تتداول مبادئ مختلفة ومخالفة للمبادئ التي تؤسس عالمي الطبيعة والأخلاق العقليين، كالخطيئة ومبدأ الشر الجذري، وهو ما يضيف مسحة تشاؤمية على القول الديني أساسها التطيّر. إن ربط الدين بفكرة الشر الجذري تقود حتماً إلى اعتبار الإنسان شريراً بطبعه، وهذا ما يهدد مشروع التنوير، الذي يؤمن بالتقدم المطرد وبالطبيعة الخيرة للإنسان والمجتمع.

ظل كانط، حتى في مراعاته المحايثة لمقتضيات الدين المنزل، مؤمناً بالإنسان من حيث إنه يملك استعداداً طبيعياً نحو الخير، لأنه إذا لم يكن من الممكن تلافي الشر

الجدري، فلا يمكن في المقابل القول "بأنه أمر ضروري"⁽¹⁾، وما دفاعه عن مفهوم غير نفعي للدين، وغير خاضع للأمل والخوف، سوى علامات على تشبته باتجاهه التنويري. وبناء على هذه الأمارات لا نعتقد أن كتاب الدين في حدود بساطة العقل يشكل ترجعا سافراً عن الخط التنويري ودعوة صريحة للفكر التولوجي في الدين، بل هو تكييف للنظرة التنويرية للعالم كيما تناسب الموضوع الجديد الذي ينظر فيه. فقصدته الأول من وراء المقالات الأربع التي يضمها الكتاب لم يكن هو الدفاع عن عقيدة معينة ظهرت في التاريخ كالمسيحية، وإنما نقد الدين التاريخي بعامة. أما قصده الثاني فكان نقد كل محاولة للاستيلاء على تأويل الدين تأويلاً مذهبياً يعبر عن عقيدة طائفة معينة، وذلك في ثلاثة اتجاهات. فقد شرع أولاً بتوجيه نقده العنيف للدين الشعبي بسبب إفراغ الجمهور شعائره من مضمونها الأخلاقي، وتحويلها إلى مجرد علاقة مقايضة بين الإنسان والله. من جهة ثانية توجه بنقده إلى الدين النظري لعلماء الكلام، الذين سعوا إلى إخضاع الإيمان لمقتضيات العقل النظري رغبة منهم في تحويله إلى معرفة برهانية، معلنين أنهم قادرون على إثبات وجود الله بالبراهين العقلية، وتحديد ماهيته بالحدود المنطقية. من جهة ثالثة، نال نقده أيضاً الدين الذاتي لعلماء التصوف الذين راموا إخضاع الدين لتقلبات القلب تمهيداً لتبرير قولهم بالوحدة مع الله، سعياً وراء استمداد القدرة منه على فعل الكرامات وخرق العادة وتعطيل الضرورة الطبيعية. من هنا نفهم أن كانط لم يكن يريد من تأليفه لكتاب خاص في الفلسفة الدينية تأسيس تيولوجيا ترنسندنالية في مقابل التيولوجيا العقلية لعلماء الكلام، أو عرفاناً متعالياً على غرار تصوف أهل الكشف، وإنما كان يرغب فقط في النظر إلى الدين من حيث هو دين، بدون زيادة.

ونلاحظ بأنه بنى تحليله النقدي للدين المنزّل على جملة من التقابلات، كالتقابل بين الإيمان التاريخي - الموضوعي والإيمان الذاتي، بين الدين التاريخي والدين العقلي، بين دين الشعائر والدين الأخلاقي، بين الدين الطبيعي والدين المنزّل، بين الدين الروحي والدين المادي، بين الكنيسة المنظورة والكنيسة غير المنظورة، بين الدعوة إلى وحدة الأخيار في مدينة أخلاقية (في كنيسة غير مرئية) والوحدة في الكنيسة المرئية، بين نظام الحتميات الملموسة ونظام القيم والغايات، بين العالم

(1) مايكلسون 104:

Michelson, Gordon E, *Kant and the problem of God*, Oxford, 1999.

الديني المحدود والمتناقض، وهو عالم الحاضر، والعالم المقدس الواحد وغير المحدود، وهو عالم المستقبل والآخرة. وقد استعمل هذه التقابلات أداة لتفكيك المجال الديني كمؤسسة ونظام من القيم والرموز والسلطات، من أجل إحيائه من جديد كإيمان باطني خالص بعيد عن عقلية المؤسسة والأوامر الخارجية ذات الطابع الطقوسي. من هنا يمكن القول بأنه إذا سلّمنا بأن كانط هو أحد مؤسسي الحداثة الكبار، فعندئذ لن تبقى الحداثة متميزة فقط بالعقلانية التنويرية، ولكنها ستغدو متطلعة إلى بُعد ديني بعيد عن كل تحجر أو سلفية، وبهذا تكون الحداثة قد عكست وجهي الفكر الكانطي التنويري والديني معا.

4. نحو دين واحد

نعتقد أن ولوع كانط بوحدة الإنسانية على مستوى العقيدة هو ما حركه إلى الدعوة لهذا "الدين الأخلاقي" الضروري والشامل⁽¹⁾. طبعاً، لم يكن يولي أهمية كبيرة للديانات التجريبية الموضوعية في مرحلة نقد العقل العملي، وإنما انصب اهتمامه على الدين الذاتي الصادر عن العقل البشري، والمتحرر من كل المقولات واللواحق التجريبية والتاريخية للدين، والذي تُشكّل الواجبات الأخلاقية جوهره. ولما كانت هذه الواجبات تتسم بالضرورة والشمولية لكونها صادرة عن العقل العملي، الذي جعله بمثابة "إله" داخلي في الإنسان، فيمكن القول بأنه حقق لِدِينِهِ الأخلاقي وحدته على مستوى العقل.

أما في كتابه الذي نحن بصده، فنجدّه يُعنى بالتعدد الديني، إنما من حيث أنه يرنو إلى دين واحد، له إله مختلف عن إله العقل العملي، وهو الإله الخارجي، الإله الذي يقول به الوحي. فلماذا اضطر كانط يا ترى إلى الاستنجاد بهذا الإله؟ هنا تتدخل مقولة "الشر الجذري". فإذا كانت الأخلاق هي التي قادت كانط إلى الدين العقلي، لأنها توجد في أصل كل يقين ديني، ولأن العقل الذي يؤسسها ذو طبيعة دينية إيمانية في العمق، فإن وجود الشر المطلق لم يكن من الممكن تفاديّه، ولذا كان لا بد من تفسيره، وإلا فإن الأخلاق العقلية ستصبح مهددة. ولعل هذا المعطى الجديد ("الشر الجذري") هو الذي قاده إلى الاستئناس بالدين السماوي لتفسير سر وقوف الشر حاجزاً

(1) عن همّ الوحدة الدينية، انظر الدين في حدود العقل، ص 149، 237.

بين القوانين الأخلاقية وهدفها الأخير الذي هو الخير الأسمى، وبين الإنسان والامتثال للواجبات الأخلاقية⁽¹⁾.

يقول كانط " بالتأكيد يمكن أن نتكلم أيضا عن "دين في حدود العقل فقط"، غير مشتق من العقل المجرد، وإنما قائم على المذاهب التاريخية والمنزلة، وغير آخذ من العقل العملي سوى ضرورة توافق مذاهبه معه"⁽²⁾. إن هذا النص يشرح لنا بوضوح معنى عنوان الكتاب بدقة، فالدين الذي سيتكلم عنه فيه ليس من جنس دين العقليين النظري والعملي، ولا حتى من جنس دين قوة الحكم الجمالي، وإنما هو دين يوجد بنظامه المستقل والخاص في تخوم العقل القريبة، مما يعني أنه آت من خارج، وأن له مرجعية أجنبية عن العقل، إلا أن له توافقاً ما مع العقل العملي. إن هذا التغيير في زاوية النظر إلى الدين سينعكس بالتأكيد على مفهوم الإله، فبعد أن كان الله ضامناً للنظام الطبيعي والأخلاقي في دين قوَى الحكم العقلية والجمالية، ستوقع أن يكون في دين كتاب الدين في حدود العقل البسيط أكثر من ضامن للغايتين الطبيعية والإنسانية.

غير أن استناده إلى المرجعية الدينية في تحليله للإيمان الخالص لم يمنعه من نقد تلك المرجعية. إلا أنه لم يمارس نقده من أجل نفس الدين، بل بالعكس من أجل إثبات إمكانه. وقد سلك لغاية إثبات هذا الإمكان طريق التشريع لدين خالص بوصفه الدين الحق، أو الدين في ذاته. ومعنى هذا أنه استمد دينه الخالص أولاً من الذات البشرية التي تختزن، بجانب العقل، حاجة ماسة للمقدس؛ وثانياً من دين الوحي الذي يقدم جهازاً متكاملًا من الرموز والأساطير والاستعارات والأمثال بعد إعادة تأويلها على ضوء العقل الأخلاقي.

وتعزز هذه المقاربة الجديدة للدين الفكرة القائلة بأن كتاب الدين في حدود مجرد العقل هو بداية جديدة للفكر الكانطي، وليس استمراراً للنهج النقدي الترنسندنتالي. نعم، لا ننكر أن كانط عبّر، كما مر بنا، عن أفكار دينية في كتبه النقدية الثلاث، لكن هذا الكتاب دشّن مرحلة " البناء المذهبي الخاص بالكانطية"⁽³⁾. ومن الواضح أن من

(1) عن كون الشر يوجد في أصل تفسير وجود الدين المنزل انظر روبول، ص 170، 173-174.

(2) كانط، *Doctrine de la vertu*، عن روبول، ص 174.

(3) انظر:

Bruch, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 111.

أهم ما يميز هذا الكتاب أنه يعترف صراحة بأهمية الوحي للحياة الأخلاقية، باعتباره صادرا عن الله، وباعتباره منطويا على نواة عقلية تمكّن العقل البشري من أن يتصل به ويتفاعل معه من حيث هو مبدأ القوانين الأخلاقية⁽¹⁾. لكن ليس معنى ذلك أن كتاب الدين في حدود مجرد العقل كتاب كلامي (تيولوجي)، أي كان الغرض منه إخضاع الإيمان للعقل النظري، لأن كانط لم تكن تعنيه البرهنة عقلياً على وجود الله وخلود النفس أو تبرير عقيدة التثليث تبريراً عقلياً، وإنما كانت غايته التسليم بهذه المبادئ ضماناً للأمل في السعادة والخلود. هكذا نجد أنفسنا أمام تصورين مختلفين للدين عند كانط، تصور أخلاقي مبدؤه العقل الحر، وهو دين كتاب نقد العقل العملي؛ وتصور يجب على سؤال: "ما الأمل المسموح به لي؟"، وهو الدين الخالص لكتاب الدين في حدود مجرد العقل.

5. الإيمان بين الدين الخالص ودين الوحي

كما سبق من القول، انطلق كانط في كتابه عن الدين من انتقاد الديانات التجريبية والشعبية والتاريخية لغاية الوصول إلى دين خالص، دين واحد، دين في ذاته، لا انتماء مكاني أو زمني أو عرقي أو ثقافي له⁽²⁾. كان القول بوحدة الدين أحد أركان نظريته الدينية الأساسية، فكما لا يمكن أن يوجد سوى علم واحد، وأمر أخلاقي واحد، لا يمكن أن يوجد سوى دين واحد؛ ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك إلا إذا استندت هذه المقاصد الوحدية إلى سلطة العقل الخالص، لأنه هو الضامن للوحدة. وكانت نقطة انطلاقه القول بأنه كان في الأصل دين واحد، غير أنه بسبب تعلق الناس بثقافتهم وزمانهم وتأويلهم الخاص تعددت الديانات وتصارعت فيما بينها. كانت وحدة الدين نقطة انطلاق ولكنها في نفس الوقت نقطة وصول. ومن أجل الوصول إلى الوحدة كان عليه أن يقوم بتجريد الدين التاريخي والشعبي من حملته التاريخية والثقافية لارتفاع به إلى مرتبة المفهوم العام الصادق على جميع الأديان. وهي مرتبة تتصف بالصفات البرهانية، كالضرورة والكلية والشمولية. لكن ليس معنى هذا أنه كان يطمح في أن يكون الدين الواحد الذي يقول به دينا برهانيا، أي ذا محتوى معرفي، وإنما

(1) عن أن الدين العقلي لا يطعن في الوحي انظر الدين في حدود العقل، ص 202.

(2) عن كون الدين الخالص فوق كل التحديدات التجريبية، انظر الدين في حدود العقل، ص 153.

ذو طابع إيماني خالص.

كان كانط وفيما لعادته القديمة والراسخة في القيام بالتحريير والتخليص؛ فبعد أن قام بتخليص العقلين النظري والعملي من الوثوقيات التي كانت تستبدّ به وتعيق حريته واستقلاله، أراد أيضا أن يتوجّ فعله التحريري بتخليص الدين من عقائده المتعارضة مع العقل، ليصبح ديناً محضاً خالصاً من كل العوالم التاريخية والحسية. وقد اقتضى منه ذلك إخضاع الدين لضوابط العقل من حيث هو واجبات أخلاقية صادرة عن إرادة حرة، حتى يكون ديناً صالحاً لجميع الناس، ولكل الثقافات، وكل الأزمنة⁽¹⁾. ولا يخفى أن تصور الدين بهذا النحو هو أقرب ما يكون إلى الطوباوية.

ومن أجل وضعه في الإطار المناسب، قام كانط بتقسيم الدين أو العبادة إلى عدة معانٍ؛ ففي البداية قسّم العبادة إلى عبادتين (1) عبادة حقيقية، وهي التي يختفي فيها الفرق بين الدين الطبيعي والدين المُنزّل، لأنها تُخضع شرائع الدين المُنزّل لمقتضيات الإيمان العقلي والأخلاقي؛ (2) وعبادة زائفة، وهي التي تُخضع الإيمان الطبيعي والأخلاقي للإيمان المؤسساتي⁽²⁾، أو هي تلك العبادة التي تعمل بقاعدة أنه من الأفضل أن تعتقد أكثر من أن تعتقد أقل. ثم بعد ذلك، قسّم الدين إلى دينين: (1) دين منزّل وهو الذي يضع الواجب الأخلاقي داخل الأمر الديني، (2) ودين طبيعي وهو الذي يكون الواجب الأخلاقي نفسه أمراً إلهياً، ولعل هذا هو ما كان يقصده عندما عرّف الدين بأنه "معرفة واجباتنا الأخلاقية وكأنها أوامر إلهية"⁽³⁾.

وينتهي كانط من التقسيمين السابقين إلى اعتبار المسيحية هي الدين الوحيد الذي ينفرد بكونه ديناً طبيعياً ومنزّلاً في نفس الوقت⁽⁴⁾. وهذا ما جعلها تتميز بتوجهها إلى الفرد لحضّه، أولاً وقبل كل شيء، على القيام بالأخلاق الفاضلة، لا التركيز على طلب الثواب وانتظار الغفران دون أن يكون مطالباً بتحسين أخلاقه، كما هو الأمر في الديانات الأخرى. ولذلك، فعندما كان كانط يتكلم عن الدين الآتي من خارج حدود العقل، فإنه كان يقصد المسيحية باعتبارها الديانة الوحيدة القابلة لأن تكون عقلية، أي

(1) عن أن الدين الحقيقي والوحيد لا يحتوي سوى القوانين، أي على المبادئ العملية للضرورة المطلقة، انظر نفسه، ص 221.

(2) بصدد تعريف الدين الصحيح والدين الزائف انظر مثلاً نفسه، ص 199.

(3) نفسه، ص 201.

(4) عن كون المسيحية ديناً طبيعياً، انظر نفسه، ص 207 وما يليها.

لكن بالرغم من هذه المنزلة التي حظيت بها المسيحية لديه، لم تسلم من النقد؛ فهي أولا غير محصنة ضد التحول إلى عبادة زائفة متى تناست أنها عبادة طبيعية، فتضع ممارسة شعائرها الخاصة غاية لها وشرطا كافيا لنيل رضا الله، دون اهتمام بالعمل الصالح. من جهة ثانية، وجّه لمبادئها ورموزها وأساطيرها أشكالا متعددة من النقد، كاستنكاره لألوهية المسيح التي لا نفع من ورائها⁽²⁾؛ وللأمر الإلهي بذبح إبراهيم ابنه، لأنه في نظره لا يمكن أن يُرضي الله ذبح الأبناء مهما كانت الذرائع، ولكن الذي يرضيه هو القلب الخالص، معتقدا أن في هذا الخبر خطأ ما، "لأنه ليس من العدل سلب حياة إنسان من أجل عقائد دينية"⁽³⁾. من جهة أخرى، أعاد تأويل بعض الأسرار الدينية تأويلا طبيعيا، حيث أول عقيدة التثليث تأويلا أنتروبولوجيا لا يساير المفهوم المسيحي⁽⁴⁾؛ كما فسّر معنى الصلاة تفسيرا أخلاقيا، حيث لم تعد عبارة عن وسيلة لاستعطاف اللطف الإلهي، وإنما أداة لإحياء القصد الأخلاقي في الإنسان. أما بالنسبة للتجليات التاريخية للمسيحية، فإننا نجده يوجه لها انتقادات مريرة للكاثوليكية، ولكن أصحاب التفكير الأرثوذكسي هم الذين نالوا معظم انتقاداته، لا بسبب جهلهم، بل بالعكس بسبب تعالمهم وادعائهم معرفة طبيعة الله، وبسبب قلبهم للعلاقة بين الدين والأخلاق، فبدلا من أن تكون الأخلاق معيارا وغاية للدين، أصبح الدين، باعتباره خوفا من العقاب أو أملا في الثواب، هو أساس الأخلاق، أي أضحى اللاعقلاني هو أساس العقلاني، مما يؤدي إلى شيوع ثقافة النفاق والرياء والتزلف وانعدام الأخلاق⁽⁵⁾. بهذا

(1) لم يُخف كانت انحيازه للمسيحية، وبالأخص لتأويلها البروتستانتي، عندما كان يحلم بدين واحد. ومعنى ذلك أنه أثناء معالجته للمسألة الدينية تخلى عن حياده الفلسفي، مُعربا عن انحياز واضح للمسيحية، من دون أن يأبه للأنظمة الدينية الأخرى التي توجد في البوذية والإسلام. حول إشاداته بالمسيحية، انظر مثلا الدين في حدود، ص 76؛ وبالمناسبة نشير إلى أنه بالرغم من أن فيشته استلهم المذهب النقدي الكانطي فإنه لم يعط أي امتياز للدين المسيحي، وذلك في كتابه محاولة لنقد كل وحي، انظر ملاحظة بروش في هوامش ترجمته للرسائل الأخلاقية والدينية:

Kant, E., *Lettres sur la morale et la religion*, trad. Par J-L. Bruch, Paris, Aubier, 1969, p. 166.

(2) انظر رويول، م.م.، ص 178.

(3) الدين في حدود العقل، ص 243-244، انظر رويول، م.م.، ص 180.

(4) انظر الدين في حدود العقل، ص 176؛ انظر كذلك:

Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 119.

(5) انظر الدين في حدود، ص 236؛ انظر أيضا رويول، م.م.، ص 185.

يكون كانط قد علمن مبادئ الدين المسيحي ليجعلها موافقة لمبادئ العقل والأخلاق. ومع ذلك، فقد قدم كانط نفسه كمسيحي لوثيري، كما استعار من المسيحية كثيراً من مفاهيمه لتحليل الدين وحتى الأخلاق، ولكن انطلاقاً من فلسفته الخاصة كما لاحظ ذلك كارل ياسبرز⁽¹⁾. فما هي ملامح الدين الخالص الذي يقترحه كانط؟

بداية يجدر بنا أن نشير بأن كلامنا عن الدين الخالص لا يعني أن كانط كانت له نية تقديم دين بديل للأديان الموجودة، فالدعوة إلى دين جديد لم يكن تخطر على باله، وإنما يعني أنه تصور ديناً له مواصفات الإيمان الخالص الذي يجعل منه ديناً محضاً. ونعتقد أن أهم خاصية يتميز بها دينه الخالص هذا هي الخاصية التي تجعله يلتقي بدين العقل، وهي أن جوهره أخلاقي يتمثل في جملة من الواجبات الصادرة عن إرادة عاقلة وحرّة⁽²⁾. هكذا تنتصب أمامنا صفات ثلاث ذاتية ومتداخلة للدين الخالص: الأخلاق والحرية والعقل. فالأخلاق ضرورية للدين، والدين ضروري للأخلاق، لأنه من أجل ضمان ثواب الأفعال الأخلاقية لا بد من التسليم بوجود كائن غير الإنسان (الله)، وحياة أخرى غير الحياة الدنيا، ومن أجل ردع الجزء الشرير من الإنسان، وتدعيم الجزء الخير منه، لا بد من المبادئ الآتية لنا من السماء⁽³⁾. وبالنسبة إلى العقل الذي يؤسس عليه كانط نظريته الجديدة إلى الدين، من البديهي أن لا يكون هو العقل النظري ولا حتى العقل العملي، وإنما هو عقل آخر قريب من القلب. وهذا ما يجعل التجربة الدينية الخالصة هي تجربة إيمان ذاتي. وبحكم ارتكازه على عقل شبيه بالقلب، تميز الدين الخالص بأنه دين في ذاته (نوميني)، دين غير منظور، دين روحي، ومن هنا جاءت وحدته، وعدم قابليته للتعدد والتغير، خلافاً للأديان المروئية. لكن ليس معنى هذا أنه كان يدعو إلى دين مشبع بالزعة الصوفية، فقد كان كانط شديد العداء للتصوّف بحكم

(1) انظر:

Jaspers, K., *Les grandes philosophes: Kant*, trad. Par J. Hershc, coll. 10/18, Paris, 1967, p.151.

(2) عن الطابع الحر للدين العقلي في مقابل الطابع القسري لدين الكنيسة، انظر الدين في حدود، ص 217.
(3) عن عدم كفاية العقل نفسه بنفسه، يقول كانط في إحدى رسائله: "الإيمان الوثوقي الذي يوجد فوق كل شك، وإيمان أخلاقي خالص، يقوم في القبول الحر لكن المستند إلى قواعد أخلاقية، بسبب عدم كفاية العقل لإرضاء نفسه":

Kant, E., *Lettres sur la morale et la religion*, trad. Par J-L. Bruch, Paris, Aubier, 1969, p. 161.

استناده إلى تخيلات وكرامات ورياضات وأوهام تجعله أقرب ما يكون إلى الجنون، ولا تليق بالإيمان الخالص، هذا فضلا عن أن التصوف نحلة سرية وخاصة بطائفة معينة من المريدين، الأمر الذي يتعارض مع مبدأ العلانية، وهي كما هو معلوم أحد مبادئ التنوير. ومن يقول بالأخلاق والعقل، يقول بالحرية، فهي التي تُضفي المعنى عليهما، وتجعلهما يتتمان حقا إلى الإنسان.

نستخلص مما سبق أن الدين الذي يُعرضه كانط في كتابه عنه قائم على مشروعتين، إحداهما صادرة عن العقل، والأخرى آتية من الوحي. وهذا ما يجعله ذا هويتين، فهو من جهة ينتمي إلى الدين العام، دين الوحي، غير أنه يتميز عنه بأنه دين في ذاته، أي عبارة عن نسق عقلي أخلاقي، مما يؤهله أن يكون معياراً للدين العام. هكذا يقيم كانط علاقة تداخل بين الإيمان الديني المستلهم من الإنجيل، والإيمان العقلي القائم على الأخلاق، من أجل أن يصل إلى مرتبة عقلانية الإيمان، وإيمانية العقل. فالدين المنزّل ينطوي على نواة عقلانية هي التي تنظمه وتجعله قابلاً للتواصل مع الإنسان⁽¹⁾، وعلى العقل أن يجلي تلك النواة، لا أن ينشئ ديناً جديداً؛ ولما كان العقل مرادفاً للأخلاق، فإن الغاية من تبين النواة العقلية للدين المنزّل هو اكتشاف طبيعته الأخلاقية، لا البرهنة على صحة المعتقدات الدينية. وفي هذا الإطار يسمح العقل بالإيمان بالمعتقدات والأساطير الدينية، مع وجوب تمييز الصائب منها من الخاطئ. لكن في مقابل النواة العقلية توجد في الوحي نواة أخرى لا تتوافق مع العقل والمعقول، وهي المعجزات والأسرار. هذا التعارض بين النواة العقلية والنواة اللاعقلية لا ينفي إمكان هذه الأخيرة. إذن يوجد وراء الإيمان العملي الخالص، وهو إيمان نقد العقل العملي، إيمان ديني لا يُستنبط من العقل العملي، ومع ذلك فهو ليس لامعقولا، بحكم أنه لا يتعارض مع العقل النظري ولا مع العقل العملي⁽²⁾. وبسبب بُعد الإيمان الديني عن العقل شيئاً ما، فإن إلهه إله مطلق، وليس إلهها وظيفيا كما كان الحال عليه في دين نقد العقل العملي، الأمر الذي يجعل الدين العقلي الطبيعي يعطينا فقط ظنا، لا إيمانا⁽³⁾. إن تعريف كانط للعبادة الحقّة بأنها العبادة التي تُخضع الأوامر والنواهي الشرعية للمقاصد الأخلاقية، حملته على أن يجعل

(1) انظر الدين في حدود، ص 237، انظر بروش، م.م.، ص 251.

(2) انظر نفسه، ص 97.

(3) انظر:

مدى تطابق النص مع القانون الأخلاقي الصادر عن الإنسان هو المعيار الأساسي للدين وللعقائد الصحيحة، وهذا ما يفسر استبعاده للعقائد والقصص والأمثال غير المطابقة للقوانين الأخلاقية من النص الديني كما سبقت الإشارة، أو تفسيرها تفسيراً آخر يلائم هذه الأخيرة، علماً بأنه كان مضطراً إلى التسليم ببعضها لحاجته إليها لبناء إصلاحه الديني، ومن أهمها قصة الخطيئة الأصلية، ومبدأ خلود النفس، ومبدأ الثواب والعقاب.

6. الشر الجذري

استعمل كانط، سواء في أعماله النقدية أو السابقة على النقد، مفهوم الخير لإدخال فكرة الله، وعبرها فكرة الدين، إلى نسقه الفلسفي، أما في الجزء الأول من كتابه المخصص للدين فقد أبى إلا أن يحدث قطيعة مع هذه العادة، مقدماً فكرة "الشر الجذري" بديلاً لتبرير وجود الدين. ومعنى القطيعة المشار إليها أنه لم تكن هناك في كتبه النقدية إرهابات لمبدأ "الشر الجذري" على النحو الذي ظهر به في كتاب الدين، ولعل ذلك يرجع إلى أنه مبدأ مفهوم مضاد لروح الفترة النقدية والتنويرية من التفكير الكانطي، وإلى أنه ليس واقعة تجريبية ولا فكرة عقلية قابلة للتحليل والتركيب، وإنما هو خبر تناقلته الكتب المقدسة في صورة الخطيئة الأصلية⁽¹⁾. إن تجربة الدين هي تجربة تجاوز الحدود التي رسمتها الكتب النقدية للعقل، أي تجاوز الحدود العقلية والتجريبية معاً لا البقاء ضمن نطاقها. من هنا جاءت صعوبة فهم "الشر الجذري"، فهو شيء في ذاته، ولو أن هذا لم يحل دون اتسامه بقدر كبير من اليقين تطمئن النفس إلى وجوده. نعم، سبق لكانط أن قدّم في مقالة له بعنوان "فرضيات حول بدايات التاريخ البشري" تبريراً تنويرياً لظهور فكرة الشر، حيث تم ربط ظهوره بظهور العقل وانتصاره على الجزء الحيواني فيه، مُبرزاً "أن تاريخ الطبيعة ابتداءً بالخير لأنها من صنع الله، بينما تاريخ الحرية بدأ بالشر لأنها من عمل الإنسان"⁽²⁾، كما قدم تفسيراً علمانياً لقصة السقوط حينما اعتبره مجرد استعارة لانتقال الإنسان من لحظة الحيوانية إلى لحظة الإنسانية، أو من تاريخ الطبيعة إلى تاريخ العقل، وأخذ الإنسان زمام أمره. أما في الكتاب الذي

(1) انظر الدين في حدود، ص 63.

(2) كانط:

Kant, E., *Corjctures sur les débuts de l'histoire humaine*, in *Cpuscules sur l'histoire*, tr. De S. Piobetta, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 154.

خصصه للمسألة الدينية فقد أمسى الشر مبدأ يتسم بصفة جعلته يتعد عن العقل ويرقى إلى مرتبة المسلمات القبليّة، وهي صفة "الجزري". إن الربط بين "الشر الجزري" وكل من الدين والعقل والحرية يومئ إلى أن الحرية الإنسانية مهددة في جوهرها، ومن ثمّ وجب معالجة هذا التهديد الدائم في التخوم القريبة من أرض الفلسفة النقدية لا في داخلها، ولعل هذا هو ما يفسر عنوان الكتاب.

ولم تكن الغاية من إدخال هذا المبدأ الجديد، "الشر الجزري"، إلى فلسفته فقط إعادة النظر في طبيعة الدين، بل وفي طبيعة الإنسان وفي تعريفه أيضاً، طالما أن القصد من الإيمان في نهاية الأمر هو الارتقاء بالعمق الأخلاقي للإنسان. وبالفعل، كان أول أمر أعلنه كانط بهذا الصدد هو أن "الشر الجزري" موجود في داخل الإنسان، وليس آتياً من خارج، كأن تنسبه إلى كائن ماكر كما تقول الأديان، لأن تحميل الإنسان مسؤولية ما يقترفه من شرور وأخطاء هو من الثوابت الفكرية لفلسفة التنوير الكانطية. حقاً، إننا لا نعرف أصل "الشر الجزري" ولا حقيقته، لأنه من باب الشيء في ذاته (النومين)، ولكن علاقته بالحرية والعقل يمكن البرهنة عليها.

ولتقف بعض الوقت عند نعت "الجزري" في عبارة الشر الجزري حتى نتبين مداه في النيل من الطبيعة البشرية. فهذا النعت له عدة دلالات، من بينها أن الشر يوجد في كُنه الطبيعة البشرية وليس في أعراضها ولواحقها، مما يجعله مبدأ فطرياً حيث ينشأ مع الفرد منذ ولادته⁽¹⁾، وهنا نُلفي كانط متفقاً مع هوبز عندما يصف الإنسان، من حيث هو نوع، بأنه شرير بطبعه، لأنه قد يعلم الأمر الأخلاقي ولا يعمل به، ما دام يفتقر إلى القدرة على العمل به كما يقول بول ريكور⁽²⁾؛ كما يعني نعت "الجزري" أن الشر عام على كل الجنس البشري، ولا يمكن أن يُستثنى أحدٌ منه مهما بلغت درجة كماله؛ وبالنظر إلى صلته بمبادئ الأخلاق يدل نعت "الجزري" على أن الشر يصيب بفعله التخريبي الأساس العميق لكل القواعد الأخلاقية، لكن دون أن يكون قادراً على إبادة إرادة فعل الخير، لأنها هي الأخرى جذرية في الإنسان، إن لم تكن أكثر جذرية من الشر، لأنها

(1) عن تعريفه للطبيعة والفطرة، انظر مثلاً. الدين في حدود، ص 39.

(2) عن الشعور بعدم القدرة على الفعل يقول ريكور: "هنا تصبح مشكلة الشر أكثر حدة: الشر يُظهر لي بأن اليقين الذي أمتلكه بشأن "القدرة على الفعل" يتطلب في نفس الوقت إمكانية نوع من "عدم القدرة على الفعل" الذي يجلبه اكتشاف "ميلنا" نحو الشر" مقدمة كتاب روبول، م.م، ص 12.

توجد في ماهيته، بينما لا يوجد الشر إلا في طبعه. إجمالاً، الشر جذري في الإنسان لا بمعناه الظاهر ولكن بمعناه الباطن، أي بوصفه شيئاً في ذاته. غير أن جذرية الشر لا تعني البتة أنه وراثي، أو أنه قَدَري، لأن من شأن ذلك إلغاء أي مسؤولية للإنسان إزاءه، والحال أن هذا الأخير سيظل في نظر كانط دائماً هو المسؤول الأول والأخير على كل أفعاله طالما أنه كائن عاقل وحر. وأخيراً، من تبعات جذرية الشر وشموليته أن أذاه امتد حتى إلى المؤسسة الدينية، الكنيسة، التي يُفترض أنها تقوم برعاية الخير، فيصيبها بالانحراف عن خطها بتحويل ما هو وسيلة إلى غاية، فتصبح ممارسة الشعائر هي القصد الأول والأخير من الشريعة، وكأن كل تقعيد وتأصيل لها، وكل فعل لإضفاء الطابع المؤسسي عليها، هو إيدان بفسادها وتسرب الشر إليها.

إن الاعتماد على مبدأ "الشر الجذري" للنظر في المسألة الدينية في علاقتها بالإنسان جعل قدراً كبيراً من التشاؤم يتسرب إلى رؤية كانط الفلسفية⁽¹⁾. ذلك أن التوازن المعقد بين الخير والشر يحول دون أن تكون كل أفعال الإنسان موافقة للقانون الأخلاقي وعلى نحو دائم، مما قد ينسف فكرة التقدم الأخلاقي المطرد العزيز على كانط وأهل التنوير. ومن البين بنفسه أن مفهوم "الشر الجذري" مضاد لمفهوم التقدم التنويري على أكثر من مستوى، من ذلك مثلاً أنه بينما يوجد المفهوم الأول في أصل الإنسان، فإن الثاني، مفهوم التقدم، يوجد في أفق تطور تاريخه، مما يجعل "الشر الجذري" مفهوماً لا زمانياً، في حين يرتبط مفهوم التقدم بالزمان ارتباطاً صميمياً، وهو ما يفسر طابعية التناقض. ومع ذلك، أي بالرغم من الطابع الميتافيزيقي لمبدأ الشر، لم يتخل كانط عن مفهوم التقدم، بل إن تشبته به هو ما حدا به إلى تحليل مفهوم الشر تحليلاً أنثروبولوجياً ووضعه في أفق التغلب عليه ولو بالاستعانة بالوسائل الدينية، كاللطف الإلهي والإقْداء بنموذج الإنسان الكامل الذي هبط علينا من السماء في شخص المسيح.

إن انتماء مفهوم "الشر الجذري" إلى مجال الشيء في ذاته (النومين) يجعل فهمه وتفسيره أمراً مستعصياً. نعم يمكن البرهنة على صلته الذاتية بالحرية، بوصفها قراراً أولياً واعتباطياً يمكن أن يختار فعل الشر بدون تبرير؛ إلا أن الحرية بدورها غير قابلة للفهم أو

(1) انظر مايكلسون، م.م.، ص 10.

الردّ إلى علة سابقة تفسرها⁽¹⁾؛ وحتى إن عاندنا وحاولنا معرفة مصدر الحرية بردها إلى الإنسان، فسيكون علينا أن نعرف ماهية الإنسان، التي تنتسب، كالحرية، إلى الشيء في ذاته، مما يمتنع الوقوف على حقيقتها. وكيلا يذهب بنا التسلسل إلى اللانهاية، سيكون علينا أن نقنع بارتباط الشر الجذري بالحرية، شأنه في ذلك شأن مبدأ الخير، دون أن نبحت عن سر ذلك.

من جهة أخرى، هناك مستوى آخر للوقوف على أصل الشر في الإنسان، وهو مستوى القوى البشرية، من حساسية وفهم وعقل. إن موقف كانط في هذا الصدد غامض، ولكنه بصفة عامة لا يردّ فعل الشر إلى الحساسية وميولها الجسمية، ولا إلى العقل ومبادئه الضرورية، وإنما إلى اختلال التوازن بينهما، أو بالأحرى إلى قلب الترتيب المنطقي بينهما. فعندما تصبح الأوامر الأخلاقية خاضعة لمطلب الحساسية يحدث الشر، أي أن الشر ينشأ عندما تُعطى الأسبقية للأهواء على حساب العقل.

ولتفسير صلة مبدأ الشر اللازماني بفعله الزماني، بوسعنا استعمال مبدأي القوة والفعل. ذلك أنه ليس من الصعب أن نتصور بأن الميل والاستعداد كليهما يشتركان في أنهما موجودان في الإنسان بالقوة لا بالفعل، أي أنهما يوجدان قبل صدور أفعال الخير والشر عنهما. لذلك كان لا بد من وجود فاعل يُخرجهما من القوة إلى الفعل، وهذا الفاعل هو الحرية، وإن كانت من الأشياء في ذاتها. فالحرية هي التي تُخرج إمكان الخير والشر في الإنسان إلى الفعل، وكأن علاقة الاستعداد والميل بالخير والشر هي كعلاقة القوة بالفعل، فالخطيئة ممكنة بسبب ميل فطري في الفرد، لكنها لا تصبح خارجة إلى الفعل إلا بفضل الفعل الحر للإنسان، ونفس الأمر بالنسبة للخير. هكذا تقوم الحرية بتحويل "الشر الكلي" الموجود في النوع البشري إلى "شر فردي" جزئي يقوم به إنسان ما، مما يؤدي إلى حل الإشكال القائم بين القول بأن الشر فطري في الإنسان، والقول بأن الخطيئة (التي هي الشر بامتياز) هي نتيجة فعل الحرية، أي بين القول بأن الشر موجود في الإنسان قبل الحرية، والقول بأن الحرية هي التي تزرع الشر في الإنسان. ذلك أننا عندما نقول بأن الشر موجود في الإنسان على شكل إمكان، وأن الحرية هي التي تُخرجه إلى الفعل، نكون قد تلافينا التناقض بين القبليّة والبعديّة، بين

(1) عن أن الشر أساسه في الحرية لا في الخطيئة انظر الدين في حدود، ص 58، 63؛ انظر أيضا بروش م.م، ص 117.

اللازمان والزمان.

وبالرغم من أوجه التشابه والتعايش بين مبدأي الشر والخير، فإنهما لا يوجدان في منطقة واحدة من الذات البشرية بل في منطقتين منفصلتين بسبب أفعالهما المتنافية. فالشر يوجد موطنه في النزوع أو الميل من الكيان البشري، والخير في منطقة الاستعداد، أو قل إن الشر يوجد في طبع الإنسان، والخير في ماهيته. فالطبيعة البشرية مستعدة للخير، مائلة إلى الشر. ويتضح من هذا التقسيم الوظيفي والجغرافي أن الخير أقرب إلى المقوم الذاتي للإنسان، بينما يبدو الخير وكأنه أقرب إلى العرض الجائز، علماً بأنهما معا فطريان ويخرجان من منبع واحد هو الحرية. ولا صير في أن يتعايش هذان المبدآن المتضادان، الخير والشر، في النفس البشرية الواحدة، لا لأنها بالطبيعة محل للمتضادات وحسب، كتضاد الحرية مع الضرورة، والنهاية مع اللانهاية، ولكن لأنها أيضا لا تستطيع أن تعيش إلا في خضم الصراع الدائر بينهما حتى تثبت جدارتها. ولا تعني العلاقة الضدية بين النزوع والاستعداد أن لهما نفس المحركات ونفس النتائج ونفس الأدوار بالنسبة للنفس، فالميل تحركه الأنانية وحب الذات سعيا وراء السعادة الشخصية، ولذلك كانت وسيلته "إفساد أساس كل القواعد الأخلاقية"⁽¹⁾؛ بينما الاستعداد نحو الخير يحركه الوفاء للقيم الأخلاقية سعيا وراء تحقيق الفضيلة والسعادة للجميع، ووسيلته الامتثال للأوامر الأخلاقية.

إن تعايش مبدأي الخير والشر داخل النفس البشرية يدل على أنها ليست جوهرًا بسيطًا، لكن من غير أن يدل هذا على أن النفس مزيج بين الخير والشر، كأن تقول إنها تشكل حالة وسطى بينهما، بل إن كانط كان يصّر على أن لا وسط بين الخير والشر، وأن الإنسان إما أن يكون خيرًا أو شريرًا، ولا يمكن أن تصدر عنه أفعال خيرة وشريرة في نفس الوقت، أي تجمع في نفسها بين الخير والشر⁽²⁾. وهذا ما يحملنا على القول بأن العلاقة بين الخير والشر داخل الذات البشرية لا يمكن أن تكون على غرار علاقة القوة بالفعل، أو الصورة بالمادة، وهي العلاقة التي تقضي بأن أحد الضدين يطلب الآخر لكي يتحد به ويخرجه إلى الفعل، ليتكون منهما شيئًا واحدًا آخر لا صلة له بطبيعة العنصرين اللذين كوّناه، بل إن العلاقة بينها علاقة تضاد، على أن نفهم أن هذه العلاقة لا تقضي

(1) الدين في حدود، ص 58، انظر أيضا مايكلسون، م.م.، ص 104.

(2) عن موقفه المعارض لطبيعة وسطى بين الخير والشر انظر مثلاً. الدين في حدود، ص 41-43.

بأن ينقلب أحد الضدين إلى ضده، فيصير الشر خيراً أو العكس، وإنما تعني أن الإنسان الحامل لهما هو الذي يتحول من شرير إلى خير، أو العكس. إجمالاً، الإنسان ليس طبيعة متوسطة بين الخير والشر، بل هو ساحة للصراع بين محركيهما على امتلاكه، فتارة يكون خيراً، وأخرى شريراً، لأنه لا توسط بين الخير والشر. ولعل هذا الطابع المتضاد للنفس البشرية هو مصدر ضعفها وهشاشتها أمام إغراءات الشر العديدة. ولذلك يمكن اعتبار كتاب الدين بمثابة اعتراف غير مباشر بتراخي وضعف الإرادة العاقلة، التي تحقق العنصر الخير من الإنسان، أمام الميول الحيوانية والشريرة التي تسم الطبيعة البشرية، الأمر الذي لم يكن متصوراً في المرحلة النقدية من التفكير الكانطي.

ومن الواضح أنه بعد إدخال فكرة الشر الجذري إلى الحقل الأخلاقي أضحي حقلاً متوتراً، بعد أن كان منسجماً في كتاب نقد العقل العملي نتيجة امتثال صارم للأمر الأخلاقي الذي تمليه الإرادة الحرة على الفرد. ولذلك، يُقاس مدى تقدم الوعي الديني والأخلاقي بمدى اتساع أو ضيق الهوة التي تفصل صرامة قوانين الشريعة عن إرادتنا، أي بوعينا بمدى المسافة التي تفصلنا عن الشر، وليس فقط بالإيمان بالعقائد أو ممارسة الشعائر الدينية.

7. الأمل الجذري

إن أخذ العناصر السابقة في الحسبان يجعل حل مشكلة الشر أمراً صعباً للغاية، لأننا لو سلّمنا بأن الشر فطري وعام، فلن يكون لنا أمل في القضاء عليه جذرياً إلا بثورة جذرية تكون هي أمل الإنسان في تطوير طبيعته المتناقضة. وبفضل استعمال كانط لمجموعة من المفاهيم المستمدة من الوحي ومن العقل العملي، تمكن من إثبات إمكان هذا الأمل في ثورة أخلاقية جذرية، ولكن بوصفها مسلّمة إيمانية. وتمهيدا لذلك، أي لكي ينفلت من المفارقة التي يعاني منها الكائن البشري، قام كانط بتمييز بين مفهومي الجذري والمطلق. فالقول بأن الشر جذري وعام، لا يعني أنه مطلق؛ فهو، كما مر بنا، يخرب أساس كل القواعد الأخلاقية، إلا أنه غير قادر على تدمير مبدأ الإرادة الحرة بوصفها أداة احترام القانون الأخلاقي، كما أنه لا يستطيع تبديد الأمل في الإصلاح والرجوع إلى طريق الفضيلة؛ أو بالأحرى إذا كان الشر الجذري قادراً على تحطيم الاستعداد للخير، فهو غير قادر على استئصال مبدأ الحرية في الإنسان بجعلها تذهب

في اتجاه واحد عند القيام بأفعالها. وهذا هو معنى أن يوصف الشر بالإمكان في مقابل الضرورة التي يوصف بها الخير، لأنه لو اعتبر الشر ضروريا في الطبع البشري لما حق لنا أن نعود بأصله إلى مبدأ الحرية، ليصير قدراً مطلقاً. وهذا يعني أن الأمل مطبوع في جبلة الإنسان الأخلاقية، لأن الإنسان، مهما بلغت درجة فساد أخلاقه لا يفقد واعز الخير فيه، مما يترك الباب مفتوحاً أمام إصلاحه. ومن البين بنفسه أن الإصلاح لا يهدف إلى استحداث الاستعداد للخير في النفس الإنسانية، لأنه قائم فيها مسبقاً، وإنما يقصد تقويته ورفعته إلى مرتبة الكمال⁽¹⁾. ولا يخفى أن إعادة ترتيب ميزان القوى داخل النفس البشرية لصالح الاستعداد للخير، على حساب الميل إلى الشر، تتطلب ما يشبه "خلقاً جديداً" للإنسان، وهو مفهوم مسيحي استمدته كانط من البروتستانتية، وبخاصة من الطائفة التقوية التي ينتمي إليها، ولكنه أعطاه مضمونا آخر لكون "الخلق الجديد" في نظره يعتمد على النفس في القيام بالفعل الحسن⁽²⁾.

وهنا يمكن للمرء أن يتساءل هل فعلاً يستطيع الإنسان أن يقوم بنفسه بهذه الثورة، بهذا الخلق المتجدد، وهو شرير بطبعه، أم عليه أن يستنجد بالمدد الإلهي لتحويل طبيعته الشريرة إلى طبيعة خيرة؟ كانط لا يخفي أن هذه الثورة تتطلب مدداً إلهياً، فتحقيق الخير المطلق رهين بالأمل في تدخل الله، مثال الخير وعلته. مما يعني أن الإرادة الحرة ليست علة كافية لتحقيق الأمل الإنساني في تحقيق الخير المطلق والسعادة القصوى. لكن بحكم الطبيعة الاختيارية والتحكمية للرحمة الإلهية وعدم قدرة الإنسان على فهمها، وبحكم أن حدوثها يبقى سراً من الأسرار، يصبح الاتكال عليها كلياً لتطوير الأخلاق الفاضلة أمراً غير مجدي، لذلك "" ليس من المهم، ولا من الضروري للإنسان أن يعرف ما ذا فعل الله أو ما ذا سيفعل بالنسبة لخلاصه"، وإنما المهم أن يعرف ما ذا يجب عليه أن يفعله هو من أفعال خيرة لكي يكون جديراً باللطف الإلهي ""⁽³⁾. إن الجود الإلهي ضروري لتعويض نقص مجهودنا للوصول إلى الكمال الأخلاقي⁽⁴⁾، لكنه لا يمكن أن يعوّض المجهود الشخصي لتطوير الإيمان والعنصر الخير في الإنسان، لأن

(1) انظر الدين في حدود، ص 69.

(2) انظر نفسه، ص 70-71، 76، 77.

(3) انظر نفسه، ص 76.

(4) عن ضرورة الجود الإلهي لتكميل نقص الإنسان، انظر نفسه ص 229.

هذا المجهود هو الذي يؤهل الإنسان لأن ترعاه العناية الإلهية بلطفها، إن هي أرادت ذلك، فيتقبل بفضلها إلى مستوى الكمال. أما المعجزات، فهو وإن كان لا ينكرها من حيث المبدأ، لا يرى فيها نفعا كبيرا فيما يخص تقوية الإيمان وتطويره، والعبرة كما قلنا هي في الاعتماد على النفس لتطوير المبدأ الخير فيها⁽¹⁾.

وفي هذا السياق، سياق حل مشكل الشر وتطوير الطبيعة الخيرة في الإنسان إلى مرتبة الكمال، طرح كانط فكرة "الإنسان الكامل"، المسيح، باعتباره نموذجا على الإنسانية واجب الاقتداء به والرقى إليه. إن المسيح في نظر كانط هو الذي يضمن الأمل في السعادة والخلود. ولا تكبر قيمته النموذجية بالقول بأن له أصلا إلهيا، لأن الفاعل الأخلاقي لن يجني نفعا من وراء ذلك في حياته العملية، في حين عندما يُنسب إلى الإنسانية تزيد قيمته النموذجية أمام الإنسان لكي يقوم بالتضحية اللازمة أملا في الانتقال إلى منزلة أعلى في عالم الأخلاق. نعم، من المستحيل الارتقاء أخلاقيا إلى مرتبة هذا النموذج الذي لم يصنعه العقل بنفسه وإنما أتى إليه من السماء، لكن وجوده التاريخي والواقعي يعطي الأمل بإمكان تحقيق ذلك عن طريق العقل، وإن كان يقتضي ضمانا ودعما من الله⁽²⁾.

وتطوير العنصر الخير في الإنسان لا يكون فقط بالاتجاه نحو إصلاح الفرد، بل عليه أن يمتد أيضا إلى الجماعة، لأن مسعى الكمال الفردي لا يتحقق دون الكمال الجماعي، حيث يكون هذا الأخير أيضا أداة وإطارا للوصول إلى الكمال الفردي. وهذا ما حدا بكانط للكلام عن ضرورة خلق جماعة أخلاقية مثالية هي الكنيسة غير المنظورة، مدخلا إياها في باب الواجب الأخلاقي للعقل العملي، لأنها تسمح بتطوير عقل وأخلاق الفرد داخل الجماعة، ولأنه بدونها لا يمكن التغلب على مبدأ الشر⁽³⁾.

(1) انظر نفسه، ص 114؛ ويقول عن المعجزات في رسالة إلى فيشته "إذا استطاعت المعجزات أن تكون ضرورية في البداية [بداية الدعوة] فإنها الآن عديمة الفائدة في تأسيس الدين، الذي يمكن أن يستمر ويبقى فقط بمبادئه العقائدية"، ص 159.

Kant, E., *Lettres sur la morale et la religion*, trad. Par J-L. Bruch, Paris, Aubier, 1969, p. 159.

(2) عن كون فكرة المسيح تلعب دور نموذج الكمال بالنسبة للإنسانية، انظر الدين في حدود، ص 85.

(3) يعرف الكنيسة غير المنظورة بقوله: "الفكرة البسيطة لوحدة كل الناس الطيبين تحت حكومة إلهية عالمية، مباشرة وأخلاقية تلعب دور النموذج بالنسبة لكل الكنائس التي يقترح الناس تأسيسها"، نفسه، ص 136؛ عن دور الكنيسة غير المنظورة في الخلاص الجماعي، انظر القسم الأول من الجزء الثالث من نفسه، ص 160-131.

لكن هناك سببا آخر لضرورة إصلاح المجتمع لغاية إصلاح الفرد، وهو أن الوجود الاجتماعي هو أحد أسباب الشر، لأن الفرد لا يعرف الميول الشريرة، كالغيرة والطمع والحسد والأنانية والاستبداد إلا حينما يصبح عضواً في جماعة، وإلا فإنه عندما يكون منعزلاً يكون في منأى عن هذه الميول⁽¹⁾. وإذا كان كانط قد تصور الكنيسة عبارة وحدة شبه سياسية بين كل الأخيار في العالم، على غرار الجمهورية العالمية، فإنه كان يناهض تبنيها لأحد الأنظمة السياسية المعروفة، كالملكية والأرستقراطية والديموقراطية، لتسيير شؤونها، ويفضل أن يكون نظامها شبيها بالأسرة، فالله بوصفه المشرع الأعظم يرسل ابنه لينوب عليه لينظم الكنيسة الخيرة.

* * *

من مفارقات الفلسفة الكانطية أنها تركت للدين مهمة الإجابة على السؤال الثالث من أسئلتها النقدية، وهو سؤال الأمل المسموح به للإنسان؛ هل نَعُدُّ هذا اعترافاً ضمناً بعدم قدرة الفلسفة على الإجابة عليه، تمهيداً لتحميل الدين دوراً نقدياً يقوم بموجبه باكتشاف حدود الفلسفة، وبالتالي حدود العقل في مجال الإيمان، ليوسّع بذلك مساحة التسليم والإيمان بالعقائد غير المشروطة فيه على حساب مساحة النقد؟ لا نعتقد ذلك، خصوصاً إذا عرفنا بأن كتاب الدين في حدود بساطة العقل هو كتاب أخلاقي أيضاً، بالإضافة إلى كونه كتاباً للنظر في الإيمان، أو بالأحرى إنه كتاب أخلاقي بلغة الإيمان الديني.

إن اكتشاف البعد الإيماني في العقل البشري، أو قل اكتشاف "الأنا الإيمانية"، كان ثاني تحوّل أجراه كانط على الذات البشرية، بعد التحول الذي قام به في كتبه النقدية في صورة اكتشاف "الأنا الأخلاقية"، في مواجهة "الأنا النظرية التأملية"، التي دأبت الفلسفات القديمة والوسطوية والحديثة على تقديمها بوصفها حقيقة الإنسان المميزة له عن غيره. إن إدراك العلاقة المباشرة بين الأنا العملية - الأخلاقية والأنا الإيمانية ليس أمراً صعباً، مما يحملنا على القول بأن المآل الديني للفكر الكانطي كان منتظراً منذ كتابيّ نقد العقل العملي ونقد قوة الحكم الجمالي.

وكان من نتائج التحول الثاني للأنا أن أعاد كانط النظر في تعريف الإنسان، حيث صار مبدأ الشر يتزاحم مع مبدأ الخير في تحديد هويته، مما جعل حقيقة الإنسان

(1) انظر نفسه، ص 125.

متضادة، بعد أن كانت في نقد العقل العملي بسيطة ومنسجمة، أي قائمة على سيادة عنصر الخير فيها. والقول بأن الشر عنصر بنيوي في ماهية الإنسان معناه أن الحرية نالت قسطها من التغير؛ فلم تعد فقط فعلاً متعالياً لصياغة الهوية البشرية عن طريق الواجب الأخلاقي، أي تلعب دوراً إيجابياً في تحديد حقيقة الإنسان، بل أمست مصدراً للشر، أي لخلق أفعال هوجاء لا معنى لها ولا واعز أخلاقي يردعها. ومع ذلك، دخل الإنسان التاريخ بسبب فعله للشر، فبه صار قادراً على كتابة تاريخ الحرية، الذي يتضمن من بين ما يتضمن واجب الإيمان. إن استمرار موضوع الحرية مطروحاً في كتاب الدين دليل على أن كانط لم يتنازل عن مبادئه النقدية والتنويرية في تحميل الإنسان مسؤوليته الكاملة على كافة أفعاله، ولو كانت من باب الخطيئة الكبرى. وتحميل الإنسان وزر كل أفعاله معناه أنها صادرة عنه بوصفه كائناً حراً عاقلاً. هكذا ظلت الحرية أداة فعالة لتحليل موضوع لم يكن من الممكن للفلسفة النقدية تلافي النظر فيه، وهو موضوع الشر. من هنا يبدو وكأن كانط ألّف كتاب الدين للبرهنة على إمكان الأمل المسموح به، وهو القضاء على الشر، مما يضيفي على فلسفته طابعاً طوباوياً⁽¹⁾.

أما الوسيلة التي يمكن أن "تحقق" هذا الأمل تمهيداً للخلود والسعادة، فهي الإيمان؛ لكن الطريق إليه معقد وممتلئ بالمفاجآت. إن انغراز الشر في فطرة الإنسان العميقة لا تبشر بالقضاء عليه نهائياً أو اقتلاعه من جذوره، اللهم إلا إذا جازفنا باقتلاع الإنسان نفسه. ومع ذلك، هناك أمل لتطويقه وتطوير المبدأ المضاد له، مبدأ الخير، عن طريق الإيمان. بيد أن هذا الطريق لن تكون له فائدة ما لم يرقم أولاً على الاعتماد على النفس والعمل بمقتضى الأوامر الأخلاقية الصادرة عن العقل البشري بوصفها أوامر إلهية، لا إرضاءً لله أو أملاً في الثواب والمغفرة لأن في هذا مسٌ بحرمة الدين وقديسيته، وإنما وفاءً للقانون الأخلاقي. هكذا تبقى الأخلاق روح الإيمان الديني نفسه⁽²⁾.

لقد كان البحث عن الأمور الخالصة، أي البسيطة، هو شعار الفلسفة الكانطية. فقد انتقلت من العقل الخالص، إلى الإرادة الخالصة، فإلى الإيمان الخالص، ومع ذلك

(1) "أن يصبح [الإنسان] حراً هو" أن ينعق من عبودية قانون الخطيئة لكي يعيش حسب [مبدأ] العدالة" هذا هو الربح الأسمى الذي يمكن أن يجنيه"، نفسه، ص 125.

(2) يطرح كانط "مبدأ غير محتاج للبرهان: كل ما يفكر أن يفعله الإنسان، باستثناء السلوك الحسن، من أجل إرضاء الله هو ببساطة حماقة دينية وعبادة مزيفة لله"، نفسه، ص 224-225.

ظل التركيب يلاحق هذه المبادئ، ويلاحق الإنسان نفسه، مما يشير بأن حقيقته مفتوحة أصلاً على التعدد والاختلاف، وليست حقيقة خالصة من الشوائب. كما أنه على الرغم من أن فلسفة كانط قامت برحلة طويلة من مجال الطبيعة إلى مجال الحرية فإلى مجال الإيمان، فإن العقل ظل هو المنارة التي تضيء هذه الرحلة عبر فضاءاتها المختلفة، لا بمعنى أن الهاجس المعرفي ظل هو المتحكم في تأمل الظاهرة الدينية، لأن كانط، منذ الكتابات السابقة على النقد، تخلص من فكرة إخضاع الدين للقصد المعرفي، ولكن بمعنى أن العقل ظل هو المحك العادل والنزيه لامتحان مدى صلاحية العقائد والأمثال الدينية للإيمان، أي ظل هو مفتاح فهم ظاهرة الإيمان المستغلقة.

كانت رغبة كانط أن يُترك نهج الدين يجري في مجراه الطبيعي الواسع، وأن لا يتم تحويله إلى مجار اصطناعية ضيقة لا تتلاءم مع سليقته فيسقط في ضروب من التطرف الأحمق التي تقضي على نبل مبادئه وشرف رسالته. لقد ضحى بالمعرفة في سبيل الإيمان، لكي يثبت أن الإيمان فوق المعرفة، لا تبخيساً لقيمتها واستهانة بضرورتها، وإنما "لضمان" إمكانها. وقد يتساءل المرء أي نوع من الإيمان ضحى كانط بالمعرفة من أجله: هل هو "الإيمان الأخلاقي-العقلي" الذي أفرزته الإرادة الحرة والعاقلة للإنسان، أم "الإيمان الديني الخالص" كما عرض ملامحه في كتابه عن الدين، والذي كان نتيجة تقاطع العقل بالوحي؟ إننا نعتقد أنه من العبث البث في أي منهما كان محط إثاره، لأنهما معاً كانا يمثلان وجهين لفكر واحد، ولأنهما معاً يشتركان في عمقهما الأخلاقي الصادر عن الإرادة الحرة والعاقلة للإنسان.