جامعة الجزائر (2)
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

منزلة الدِّين في فلسفة كانط

مذّكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالب:
كمال طيرشي

اشراف الدكتور :
كمال بومنير

السنة الجامعية :2013/ 2014

شكر و تقدير

إلى الله نشكر ونحمد ونثني عليه ، فبه ومنه التوفيق في إنجاز هذا البحث .

تحية إجلال وتقدير إلى الأستاذ المشرف : " الدكتور كمال بومنير " على المساعدات والتوجيهات التي أنارت دربي والنصائح القّيمة التي لم يبخل بها عليّ ولو لحظة واحدة ، رغم كثرة أعماله.

فشكرا جزيلا لك دكتور .

كما اتقدم بالشكر الجزيل إلى جميع الأساتذة الذين مدّوا لي يد العون في إنجاز هذا البحث المتواضع و على رأسهم ''الدكتور عبد الرزاق بلعقروز''

كما لا أنسى صديقي العزيز المصري ''أحمد الفهري''

وإلى كل من كان عونا ودعما لي من قريب أو من بعيد .

و إلى كل الأساتذة المحترمين بقسم الفلسفة –جامعة الجزائر2–.

إهداء

إليك والدتي ...

أكثر من أي وقت مضى ...

المحتويات

المحتويات

مقدمة ..... 07.

الفصل الأول : المصادر الأولى لفلسفة الدين الكانطية 19

1-التّقوية الألمانية. 20

2-مارتن لوثر و حركة الإصلاح البروتستانتي 26

3-النّزعة الإنسانوية النهضوية 31

4-نتائج الفصل الأول 34

الفصل الثاني :منزلة الدين في المرحلة قبل النقدية عند كانط ..... 37.

1-ميكانيكا اسحاق نيوتن و البرهنة على وجود الله 38

2-تأثير فلسفة وولف و لايبنتز على كانط 41

3-المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية و مسألة وجود الله 45

4-وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي و الأخلاقي 47

5-الاساس الممكن الوحيد لإثبات وجود الله 48

6-أحلام وسيط روحاني مفسّرة بأحلام الميتافيزيقا 49

7-نتائج الفصل الثاني 53

الفصل الثالث : منزلة الدّين في المرحلة النقدية لكانط 60

1-تقييد العقل و فسح المجال للإيمان الديني 62

2-نقائض العقل و الإضطرار إلى القول بوجود الله كنومين 66

3-العقل العملي و التسليم بقواعد الإيمان الديني ..... 70.

4-التّربية و علاقتها بالدّين عند كانط 73

5-نتائج الفصل الثالث 77

الفصل الرابع :مشروع الدين في حدود مجرد العقل و تأثيراته علا الفلاسفة المعاصرين 81

1-الإستعداد المتجذّر في الطبيعة الإنسية 83

2-النزوع إلى الشّر المغالب لأفئدة البشر و طبائعهم 84

3-الإنسان شرير بطبعه. 86
4-أصل الشّر في الطبيعة الإنسية 87
5-في صراع مبدأ الخير مع مبدأ الشّر من أجل السيّادة على الإنسان 89
6-انتصار مبدأ الخير و تأسيس ملكوت الله على الأرض 90
7-العبادة الصحيحة و العبادة الباطلة (بين الدّين و الكهنوت) 92
8_ حضور فلسفة الدين الكانطية في مخيال هابرماس الديني 94
9_ تأثير فلسفة الدين الكانطية على جون راولس..... 101
10-تأثير فلسفة الدين الكانطية على جون هيك..... 107
10-نتائج الفصل الرابع 111

خاتمة..... 113
ببليوغرافيا..... 130

مـــقدمـــــــة

مقدّمـــــة :

خطا ايمانويل كانط (Emmanuel Kant) (1724-1804) ، في عالم الفلسفة خطوة لها أهميتها و مغزاها على صعيد تاريخ العلم ، فهو الفيلسوف الحامل للنزعة الإنسانية في عصر التنوير ، حيث تجلت مزايا الثورة الفرنسية ، و اعترفت أوروبا أخيرا بحقوق الإنسان و المواطن ، كما تمظهرت التأثيرات العميقة للمصلح مارتن لوثر على الكنيسة البروتستانتية ، و حقيق بنا الاعتراف بأن كانط ألمّ بمجمل الثقافة الألمانية في عصره ، مواصلا تأملاته بمعية مرجعيات فلسفية و علمية مثلها كل من اسحاق نيوتن الذي نهل منه كانط فكرته عن علم الفيزيقا المريَّضْ ، أما دافيد هيوم فهو الذي ايقض فيلسوف كونجزبورغ (*Königsberg*)، من سباته الدوغمائي، و ذلك بما أثاره من ارتيابية حول الرؤية الشائعة عن مبدأ العلية،و أن حكم التلازم بين العلة و المعلول ماهو إلا مجرد عادة ذهنية ألفها العقل ليس إلا،أما جان جاك روسو فقد رفع الغشاوة عن بصيرة كانط و علمه أن حال الطبيعة أسمى من حال المدنية ، آخذا عنه شعوره العميق بيقينية الضمير الخلقي الذي نستشعره في وجداننا استشعارا مباشرا لا ريب فيه ،ونهج كانط سبيله نحو طريقة ثورية عرفت ب((الثورة الكوبرنيقية)) ، بحيث جعل الفكر حاصلا بذاته على شرائط المعرفة ، و أن الأشياء تدور حول ه لكي تصير موضوعا للإدراك و علم ،ولا يدور هو حولها كما كان يُعتقد من قبل في أدبيات الميتافيزيقا الكلاسيكية،كما بيَّن كانط أن مهمة النقد خاصته تكمن في بيان تهافت كل من تيار الفلسفة الإعتقادية الذي يمثله الفيلسوف الألماني يوهان كريستيان وولف (Johan Christian Wolf)، و تيار الإرتيابية الذي جسّده الإنجليزي"دافيد هيوم"، ووجد كانط بأنه لا مناط إلى الفصل في هذا التهافت إلا بالرجوع إلى محكمة النقد التي أبانت عن حقيقة جوهرية مفادها أن العقل البشري يجب أن لا يفهم على أنه "عقل مطلق" و إنما هو محكوم و مثقل بالتناهي وتغالبه حدود منها ماهو داخلي ((موجود في الذات)) ، و منها ماهو خارجي ((موجود في العالم الخارجي)) ، و العلم الحقيقي في معتقد كانط هو الذي يعترف بوجود حدود عامة ، أن العالم لا يمكن لنا معرفته كما هو ، بل كما تقدمه لنا التمثلات الذهنية عن طريق الفهم ، و بذلك فالعلم بالمفهوم الكانطي هو معرفة الذات لجهلها من خلال النقد .

و حينما نتكنه الأسئلة النقدية الثلاث لكانط : ماذا يمكنني أن أعرف ؟ ، ماذا يمكنني أن أعمل ؟ ماذا يمكنني أن آمل ؟ ، و أردف كانط سؤالا نقديا رابعا مفاده ماهو الإنسان ؟ ، نجد بأن هاته الأسئلة تعبر بصورة تراتبية

وفقا لمنظور شراح الفلسفة الكانطية إلى (مشكلة المعرفة) ، (مشكلة الأخلاق) و(مشكلة الدين) ، لكن إذا ما ولجنا خبايا كتابات كانط النقدية نجدها في حقانية الأمر متبلورة في جوهرها حول المشكلة اللاهوتية الدينية ، إذ أن كانط في شتى مراحل فلسفته لم يكن إلاّ خادما للحقيقة الدينية ، فالإتجاه العام لترعته سواءا في شقه المنهجي أومن ناحية الغاية و الهدف الذي يصبو إليه هو اقرار مذهب من الحقائق العقلية الضرورية ، فيتصور نظاما هرميا رأسه فكرة الله ، بوصفه ينبوع كل حقيقة ، و فيه يوجد في الواقع كل ما يمكن تصوره ، وبالمزج والتحديد و التعيين ينشأ عن تصور الله كل شيء معقول ، كما أنه عن الله يصدر كل الواقع عن طريق التحديد ، لهذا كانت المرحلة –قبل النقدية– لكانط متجهة هي الأخرى نحو الله ، اذن فالموقف الديني لهذا الفيلسوف الألماني ارتبط جوهريا بحياته الفلسفية النقدية و كان الموجِّه لها في حقيقة الأمر ، و بذلك فالفلسفة الكانطية تشكل منذ بدايتها فلسفة للدين و اللاهوت سواءا فيما تعلق بالمنحى الإبستمي ((نقد العقل المحض)) ، أو الإتيقي((نقد العقل العملي))، و لا أدل على ذلك من قول كانط نفسه في مقدمة الطبعة الثانية من كتاب "نقد العقل المحض"((لقد قيّدتُ المعرفة لكي افسح المجال للإيمان)) [1]، إذ وضع حدودا للعقل ، منها ماهو كامن فيه، و منها ماهو مرتبط بالعالم الخارجي ،فالعقل النظري عندما يصل إلى هذا الحد ،أي حينما يصل إلى مطالب الإيمان الديني و الأخلاقي ، يتخلى عن النقد ، فاسحا المجال للايمان اللاهوتي ، و أمام العقل العملي الذي لا يسعى إلى النقد ، بل يكون مسعاه هو طمأنينة النفس ، لأن المنحى الإتيقي و العالم النوميني لا يدان لنا بالبرهنة عليه نظريا إبستميا ، كما أننا لا نعترض عليه لأنه يقع خارج قوة ال فاهمة (Understand) ، و لهذا يكون سبب استعانة كانط بعملية النقد هو لصالح الدين و الأخلاق ، و لما كان الدين يحتل مكانة مركزية سواءا في الجانب المعرفي أو المنهجي في فلسفة كانط قبل و في المرحلة النقدية ، حيث يقود الدين و الحقيقة الإلهية فلسفة كانط و يُوجهها ، فالفلسفة الكانطية ماهي إلا استمرارا للدين وللبروتستانتية خصوصا . ولهذا فنجاح كانط لم يكن إلا نجاحا لاهوتيا ،فهو مسيحي مستتر بالفلسفة ، أو "نصف قس " كما وصفه نيتشه ، وبذلك فلم يكن كانط إلا بروتستانتيا تقويا قانتا ، و كانت ماهية فلسفته الترانسدنتالية الرافضة لبراهين اللاهوت العقلانية ، و التي تصورت المسائل الميتافيزيقية بأنها مسائل لا مفر منها تنسجم تماما مع تصورات البروتستانتية المركزية ،أو بالأحرى نحن عاجزون عن التخلص من هذه المسائل الدينية الأساسية او دحضها،و

[1] - E,Kant, **Critique de la raison pure**, trad ; Tremessaygues et B.pacaud ,6éme édition ,Paris ,P.U.F ,1968,p18.

بما أننا عاجزون عن التخلص من هذه المسائل ، فإن الأجوبة عنها يجب أن نستعيض عنها بالمنحى القلبي الإيماني و الإتيقي ، و هنا يحصل التمييز بين المعرفة و الإيمان الذي هو ميزة العقيدة البروتستانتية ، فهناك فسحة للدين ، فنحن لا نستطيع أن نثبت وجود الله بالبرهان و لا أن نثبت عدم وجوده ، لكننا نستطيع أن نؤمن بأحد الموقفين أو بالآخر ، و في الوقت الذي حافظ فيه كانط على العقل ، في العلوم الفيزيقية و الرياضية ضد مذهب هيوم الامبريقي الحسي ، ترك فسحة و مجالا للإيمان البسيط في الدين ، فتربيته اللاهوتية لا تتيح له الانتقاص من الايمان ،لذلك قدمت أعماله الفلسفية اجمالا تنازلات لحساب اللاهوت البروتستانتي ، وبالإضافة إلى كل هذا فإن سؤال الدين في الفلسفة الكانطية لم يكن عرضيا البتة ، بل هو سؤال ضروري أفرزه الواقع الديني في أوروبا (حروب دينية في فرنسا ، و الصراع بين الكاثوليك و البروتستنت في بريطانيا ، و الحروب الصليبية).بالإضافة إلى الرقابة الشديدة التي مني بها كل طرح للمسألة الدينية في ألمانيا آنذاك ، و بالخصوص لما صدر كتاب كانط المعنون ب ((الدين في حدود مجرد العقل)) فقد أحدث ضربا من الانقباض بل والإستياء والغضب لدى الحكومة البروسية، والقائمين على تدبير مدينة كونجزبورغ (*Königsberg*)،وهو ما نقرأه في تصدير كتاب نزاع الكليات (1798)، الذي أورد فيه كانط موقفه من هذه الرقابة الصارمة. حيث نقرأ نصّ رسالة تأنيب بعث بها وزير الملك فريديريك الثاني مطالبا كانط بتبرير ما ألحقه كتابه الدين في حدود مجرّد العقل من تشويه واحتقار لثوابت الدين المسيحي قائلا : ((لقد لاحظ سموّنا منذ زمن بمرارة وضجر الطريقة التي وفقها أسرفت فلسفتكم في تشويه واحتقار الثوابت الأساسية والرسمية للكتب المقدسة وللمسيحية... وذلك بخاصة في كتابكم" الدين في حدود مجرّد العقل " ، فإننا نلزمكم ضرورة بتبرير فعلكم هذا ، وإن لم تفعلوا فينبغي أن تنتظروا منا مالا يعجبكم)) [1]. وكان حينئذ على كانط أن يجيب المرسوم الملكي مبرئا ذمته وكتابه من كلّ تهمة زندقة وهرطقة قائلا ((... إنني بوصفي مربيّا للشباب أي ضمن دروسي الأكاديمية لم أتعرّض قط بأي نقد للكتب المقدسة ولا للمسيحية... وإنني لم أشكك أبدا في الدين الرسمي للدولة... وإن كتابي "الدين في حدود مجرّد العقل" هو بالنسبة للعموم كتاب مستغلق وغير مفهوم... وإنما هو مجرّد نقاش بين علماء الكلية لا تعيره العامة أي اهتمام))[2].

[1] - Kant , **Conflit des Facultés**, in œuvre-philosophies , ш ,paris , Gallimard , 1986 , p807.

[2] - Ibid , p808.-

أما علماء الكلية فقد استاء بعضهم من كتاب كانط عن الدين وها هو كانط يردّ عليه في تصدير الطبعة الثانية أنّه يكفي من أجل فهم هذا الكتاب في مضمونه الأساسي ، أن يكون للمرء مجرّد الأخلاق المشتركة من دون أن يضطرّ إلى العودة إلى نقد العقل العملي ، و أقلّ من ذلك أيضا إلى نقد العقل نظري . إنه كتاب يمكن أن يدرك كنهه حتى الأطفال أنفسهم.

البغية التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع ، تترنح بين ماهو ذاتي و ماهو موضوعي ، اذ كان من الأسباب الذّاتية التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع تكمن في اهتمامي بفلسفة الدين و المقدّس و المقاربات الحديثة للظاهرة الدينية ، بالإضافة إلى مطارحة قضايا أنسنة الدين و اللاهوت ، و علاقة اشكالات الدين بحياة الإنسان المعاصرة و ما تلحه من ضرورة إقامة حوار بين عقل المتدين و العلماني بهدف معالجة المناهج القديمة التي تجسدت في شتى العقائد و الملل و النحل التاريخية ، مع استمرار الانقسامات و التفرقة المذهبية بين أرباب الديانات و ما تولد عن ذلك من صراعات و حروب طائفية دامية ، و التي احالت بدورها إلى فقدان معنى الحياة و الشعور بالعدمية وضياع الإنسان في براثن التشيؤ و القلق العميق الذي يكتنف وجوده من خلفية كونه كائن قد قذف به و أُسلم للموت .

أما بالنسبة للأسباب الموضوعية فتتمثل في ذلك الرجوع القوي إلى الفلسفة الكانطية من لدن الباحثين والمفكرين ، باعتبارها انموذجا حيا للحداثة الغربية و تأثيراتها الكبيرة على ذهنيات فلسفية معاصرة و التي على رأسها تأويلية بول ريكور او الدين في الفضاء العمومي عند يورغن هابرماس ، والإشكالية التي نطرحها في بحثنا هذا هي :

ما منزلة الدين و اللاهوت في فلسفة كانط ؟ ، و ما طبيعة هذا الدين الذي يطرحه هذا الفيلسوف ؟، و كيف أثرت النزعة التقوية البروتستانتية في فلسفته ؟ و كيف قيّد كانط المعرفة ليفسح المجال للإيمان الديني ؟ ، وكيف لنا أن نخرج من الدين الشعائري الطقوسي إلى دين الفطرة و الطبيعة ؟، من دين تاريخي خاص بشعب دون آخر إلى دين عقلي كوني لكل الإنسانية ؟ .

إن إشكالية الدين عند كانط تعرّض لدراستها بعض الباحثين الأكاديميين في وطننا العربي ، و لنا أن نستحضر في مخيالنا كتاب الباحث التونسي محمد المزوغي الموسوم ب"الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص" ، أو من

خلال الدراسة المستفيضة للمفكر المصري عبد الرحمن بدوي "فلسفة الدين و التربية عند كانط " ، أو ما قامت به الباحثة فريال حسن خليفة من جامعة عين شمس من دراسة بعنوان " الدين و السلام عند كانط" ، أو اطروحة الدكتوراه المقدمة من لدن الباحث محمد عثمان بعنوان " فلسفة الدين بين كانط و هيجل " .أو من خلال الدراسة المقتضبة التي قدمها الأكاديمي حسن حنفي في مجلة دراسات فلسفية بعنوان " الدين في حدود العقل عند كانط " .أو من خلال القراءة التي قدمها الباحث المغربي محمد المصباحي حول كتاب الدين في حدود بساطة العقل ، التي صدرت ضمن كتاب جماعي بعنوان "فلسفة الدين: مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا و سؤال التعددية ".دون أن ننسى الدراسة المستفيضة للباحث المصري محمد عثمان الخُشت "فلسفة الدين : في ضوء تأويل جديد للنقدية الكنطية ".و لكن ما يلاحظ من هذه المقاربات الفلسفية أنها اهتمت فقط بجانب واحد من كتابات و أعمال كانط ألا وهو كتاب "الدين في حدود مجرد العقل" و لم تهتم بالمسألة الدينية الكانطية في المراحل الأولى من تربيته البروتستانتية التقوية ، و كذلك الفترة قبل النقدية لأعمال كانط ، فمن خلال مقاربتي الفلسفية المتواضعة سأعمد إلى تتبع سيرورة تطور فكره الديني بدءا من مرحلة طفولة كانط و تشبعه بالبروتستانتية ، و كذلك أعماله التي تحسب على المرحلة قبل النقدية ، بالإضافة إلى بيان تأثير كانط على فلاسفة الغرب المعاصرين كيورغن هابرماس ، وجون راولس ، و جون هيك ، و بيان راهنيته في الحداثة الدينية المعاصرة .

و لمعالجة اشكالية الموضوع و الإجابة عنها ارتأينا تقسيم البحث إلى مقدمة و أربعة فصول يستدعي كل منها الآخر و خاتمة ، فعمدنا بادئ ذي بدء إلى تخصيص المقدمة للتعريف بالموضوع ، و خصصت الفصل الأول الموسوم ب((المصادر الأولى لفلسفة كانط الدينية)) ومن خلاله سأتطرق إلى المرحلة الاولى من حياة الفيلسوف وتشبعه بالنزعة التقوية((Le Piétisme)) التي تشدد على التقوى الدينية العميقة ، والنقاء الأخلاقي ، والنشاط الخيري ، واللاهوت الرعوي بدلا من الأسرار و المعجزات أو المذهبية الطائفية و العقائدية الصارمةو يشير المصطلح إلى جميع التعبيرات الدينية التي ترتكز على الباطن الجواني وتفان النقاء الأخلاقي ، اذ تأثر بها كانط في طفولته و خضع لتربية دينية صارمة من لدن الوسط الأسري الذي كان يعيش تحت كنفه ، بالإضافة إلى الجو العام الذي كان يميز ألمانيا في تلك الفترة ، و انبجاس حركة الإصلاح التي قام بها مارتن لوثر في الكنيسة و تأثيرها البروتستانتي العميق على الفيلسوف كانط و نشيد بالذكر من مؤلفات مارتن المؤثرة على

كانط كتاب ((في الحرية المسيحية)) الذي كتبه سنة 1520، الذي ناقش فيه مارتن لوثر المفهوم الكتابي للحرية ، و المعروف بإسم "حرية أبناء الله" و كتاب " حول عبودية بابل في الكنيسة " الذي يعتبر من أكثر كتبه تهجما على الكنيسة الكاثوليكية ، معتبرا فيها سلطة البابا بمثابة عداوة ضد المسيح ، ففكرة بابل تعود لسفر الرؤيا ، حيث يمثل "بابل" رمزية للشر التي سيقضي عليها اليسوع في مجيئه الثاني ، كما تأثر كانط بمعتقد المذهب البروتستانتي الراسخ القائل بالكتاب المقدس فقط ، بعيدا عن سلطة الباباوات و لا حتى التقاليد و عدم الإعتراف بصكوك الغفران و بعض العبادات و الطقوس الكنسية الكاثوليكية و هذا ما نتجلى أثره القوي في كتاب كانط "الدين في حدود مجرد العقل " .بالإضافة إلى تأثير النّزعة الإنسانوية لعصر النهضة على مخيال كانط الديني و اللاهوتي .

أما الفصل الثاني فيحمل عنوان ((مكانة الدين في المرحلة – ما قبل النقدية – عند كانط)) ، و فيه بيّنت أهمية الطرح الديني الكانطي في مراحل حياة كانط –قبل النقدية- برغم تأثر هذا الأخير بالعلم الحديث و فيزياء نيوتن ، بالإضافة إلى التيار الاعتقادي لدى يوهان كريستيان وولف و ليبنتز ، وكيف أثر ليبنتز في تفكير كانط الديني واضفى عليه أساسا جديدا اذ كان مرتبطا في السالف بالنزعة التقوية البروتستانتية فأضاف كانط إلى الإيمان الديني حضور العقل ،إذ يبدأ تفكير كانط اللاهوتي الديني في صورته الفلسفية خلال مرحلة كتاباته قبل النقدية تحت تأثير أساتذته "ليبنتز" و "كريستيان وولف " ، فكان أول بحث يعرض فيه كانط تصوره الفلسفي الديني هو من خلال بحثه ((بعض الأفكار عن التفاؤل)) الذي كتبه 1759 ، منطلقا من منطوق الأطروحة الليبنتزية إن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة حلا لمشكلة الشر في العالم ، و يضبطها بأساس جديد رافضا تأسيس هاته الرؤية على منطق الضرورة الكونية الشاملة ، التي يخضع لها كل شيء بما في ذلك الله ، كما يوضح الفيلسوف ليبنتز ، بالاضافة إلى رفضه لكل طرح يعتقد جزوما بالمشيئة العليا الإلهية غير العاقلة ، العفوية و لكأّن الكون متروك لقدرة لاهوتية عفوية بغير نظام محكم دقيق ، و اعتبر كانط كلا المنطوقين مغالطين ، فالله وفق التصور الكانطي لا يخضع لزوما لضرورة خارجة عليه تشمله و تشمل الكيانات الموجودة في الكون برمتها ، كما أن الله لا يصنع الموجودات بطريق العفوية و الفوضى ، مؤثرا بذلك كانط ارجاع الحرية لله بوصفها إحدى صفاته الكمالية ، و تكون حكمة الله في الأخير جُماعُ بين حريته و كمال الطبيعة و هنا نحذق رجوعا لفلسفة باروخ سبينوزا و احلات وحدة الوجود التي تميز فلسفته اللاهوتية ، كما سأتطرق

إلى أولى أبحاث كانط الدينية و منها "مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق " أو من خلال مقاله المشهور"الأساس الوحيد للبرهنة على وجود الله " .دون أن ننسى موقفه من أحلام ارباب الميتافيزيقا و اللاهوت في ادّعاءهم إدراك الحقيقة الغيبية الماورائية ، من منطوق تفنيد كانط لإدّعاءات سويدنبرغ (الوسيط الروحاني) الذي كان يدّعي رؤيته أرواح علوية و عروجه إلى السماوات .

أما الفصل الثالث فيحمل عنوان ((مكانة الدين في –المرحلة النقدية- عند كانط)) ، حيث تجلى الهدف الكانطي المركزي في الطبعة الثانية من كتاب "نقد العقل المحض" لبناء صرح الفلسفة النقدية من خلال الغاء المعرفة لفسح المجال للإيمان الديني ، لأبين من خلال هذا الفصل أن غاية كانط النهائية ليس تأسيس نظرية في المعرفة بقدر ما كانت البغية هي خدمة الحقيقة الإيمانية اللاهوتية ، معرجا إلى الضرورة التي نحت بكانط إلى القول بوجود إله كنومين أو باعتباره الشيء في ذاته ، بعد أن ايقضته نقائض العقل والتي كانت بمثابة انشقاق داخل العقل نفسه ، ستنتهي بكانط إلى ثنائية(نومين / فينومين) و ستظهر باعتبارها انشقاق داخلي في العقل هذا الأخير اضطره إلى القول بالحقيقة اللاهوتية كحقيقة نومينية ، بالإضافة إلى خلود النفس و الإرادة الحرة ، و بالتالي الالتجاء إلى الإيمان الديني.

و كذلك الأمر بالنسبة إلى "نقد العقل العملي" الذي نقد فيه كانط كل البراهين التقليدية المثبتة لوجود الله ، معتبرا "الله" مسلمة من مسلمات العقل العملي ، فالفلسفة الكانطية تقترح يقينا أخلاقيا يتمتع بالضامن الإلهي ، إذ لا نستطيع أن نتصور حياة من دون أخلاقية ، سيقول كانط بوجود الله ، و لا يثبته نظريا و إنما يسلم به في المنحى العملي ، و في الوقت عينه لا يقبل بالصفات الإلهية ، طبعا هو نفسه موقف أرباب الثيولوجيا الأرثوذكسية "لا نفكر في الله ، بل نعيشه كتجربة أخلاقية " ، لأن الله هو كمالات لامتناهية ، اذ لا يمكن التعبير بلغة متناهية عن ما هو لامتناهي ، قطعا سيتحدد المصيرالغريب للمثالية الألمانية منذ الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص ، وسيتزلق ما هو تحضيري فيما هو نظري ، و ما هو منهجي في ما هو نسقي ، أو باختصار سيتزلق النقد فيما يعرف "بالميتافيزيقا الجديدة " ، كما سأتطرق إلى العلاقة المتينة بين فلسفة التربية و الدين عند كانط ، و كيف أنه من الضروري تهذيب الأخلاق عند الأطفال قبل تعليمهم أحكام دينية إلهية .

أما في الفصل الرابع فيحمل عنوان "الدين في حدود مجرد العقل" (موقف كانط الديني في مراحله الأخيرة)،و هو أهم فصل في البحث ، سأقدم فيه المشروع الديني الكانطي في المراحل المتأخرة من حياته و ذلك من خلال مؤلفه "الدين في حدود مجرد العقل " ، مبينا عن طبيعة الدين الحقيقي عند كانط ، معرجا الى الشر الجذري في الطبيعة البشرية عند كانط الذي بين من خلاله أن تجذرية الشر فينا المبطونة في كواميننا هي من باب النومين (الشيء في ذاته) ، هذا الشر يوجد في جوهر الطبيعة البشرية ، و ليس شيئا عرضيا ، و هنا نتجلى نوعا من الاتفاقية مع توماس هوبز كون الانسان شرير بطبعه ، و لكن هذا الشر بتجذريته لا يدان له بتخريب الخير (الإرادة الخيرة) ، لانها تجذريتها اعمق من الشر في حد ذاته، وأن الشر جذري فينا ، لأنه جزء من طبيعتنا كبشر ، و لكنه مردوف دوما ، بالحرية ، أي لا وجود لشر أخلاقي من دون حرية ، فالحرية هي التي تخرج إمكان الخير و الشر في الانسان إلى الفعل .، فالشر يحمل طابعا نزوعيا ، و الخير يحمل طابعا استعداديا ، كما يؤكد كانط أنه من المحال أن يمزج الإنسان بين الخيرية و الشرية في الان عينه ، فهو إما أن يكون خيرا أو شريرا ، و بإدراج هذا الفيلسوف لمدلولية " الشر الجذري" حصل في فلسفته الخلقية نوع من التوتر و الاضطراب .اما حينما نسعى لاستكناه الشرية في المنظور الكانطي نجد بأنه ليس خبثا في الانسان ، بل هو متمخض عن الحيوانية فينا ، الذي ينجر هو الاخر عن الاستعمالات المبالغ فيها لإرادتنا الحرة ، التي جنينها على انفسنا ،ثم طرح موقفه من مبدأي الخير و الشر في الطبيعة الإنسية و صراعهما من أجل السيطرة على الانسان ، وإنه من أجل أن يصبح المرء إنسانا خيرا في خلقه ، لا يكفي أن يدع بذرة الخير الكامنة في جنسنا ، تنمو بلا عائق ، بل عليه أن يصارع علة الشر التي توجد فينا.فهذا الشر المتجذر فينا لا يدان لنا بالقضاء عليه بالمرة ، بل الأولى بالنسبة لنا أن ندينه و نقمعه ، كما يجب على الانسان أن يأخذ في الحسبان مرارة ما يجبله من مشكلة الشر ، و حقيق أن يقتدر الانسان على الانفلات من التناقضات التي تلف أخلاقه المترنحة بين الخير كإستعداد و الشر كنزوع ، و هذه المقدرة يسلكها المرء عن طريق الرجوع إلى الارادة الخيرة لأن الشر لا يستطيع أن يفسدها و يخربها ، صحيح أن الشر الجذري يحطم الاستعداد للخير فينا ، لكنه لا يستطيع أن يستأصل الحرية ، و لذلك فعلى الانسان أن يجدد الاستعداد للخير في النفس البشرية .لكن هذا الخلق المتجدد ، لا يستنجد بسماحة السماء ، و المدد الإلهي ، طبعا كانط يلح على ضرورة النهل من اللاهوت ،و لكن يبقى الاعتماد على النفس هو الدأب و الديدن ، إن الانسان بحكم جبلته الخلقية يسعى دوما بل و مطالب أن يكون الافضل ، و بهذا نخلص إلى أن الشر امر ممكن باعتباره محددا

بالارادة الحرة ، و هذه الاخيرة تعرف كخير أو شر عن طريق القواعد الخلقية ، فالتروع إلى الشر بالمعنى الاخلاقي ، هو الاساس الذاتي لإمكانية الانحراف ، عن قواعد القانون الخلقي ، فقدرة الارادة الحرة ، أو عدم قدرتها في أن تأخذ أو لا تأخذ بالقانون الخلقي في قاعدتها ينبثق عنه هذا التروع، ثم اعمد إلى طرح مستويات التروع إلى الشر وفق المنظور الكانطي، مستوى أول كامن في ضعف قلب الانسان .، و مستوى ثاني كامن في خلط الدوافع الاخلاقية بالدوافع اللاأخلاقية ، ومستوى ثالث كامن في التروع إلى تبني الشر ، و اهمال قواعد القانون الخلقي .و بهذا يكون الانسان شريرا لما يعكس النظام الخلقي للتروع الذي يتبناه في قاعدته ، وبهذا في التروع الطبيعي لا يوجد نزوع للشر الاخلاقي ، لأن التروع للشر ينبثق عن الحرية و لا يقتدر الكائن البشري أن يتغلب على نزوعية الشر ، اللهم إلا بثورة عقلية داخلية ، وفقا لمؤهلاته الخاصة ، ليصبح إنسانا جديدا ، هاته الثورة الداخلية تصبح نوعا من اعادة الاحياء و الخلق ،ويصبح الخير حاضرا في كواميننا عندما نقوم بهجران مبدأ الشرية، كما سأبين عن انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر و قيام ملكوت الرب على الأرض ،التي يتجلى من خلالها مسعى كانط الكوسمولوجي ألا وهو تحقيق فكرة شعب الله ، و ذلك عن طريق جماعة أخلاقية يعتمد فيها على قوانين و قواعد اخلاقية موحدة ،و لتحقيق فكرة شعب الله و ملكوته في الارض لابد أن تجتمع هاته الجماعة الاخلاقية على فكرة موحدة عن القوانين الاخلاقية يشتركون عليها جميعا ،و أن تصفو هذه القوانين من كوادر التعصب الديني و الخرافة إذ لا يفرض أي مذهب ديني أو عقدي على الناس ، و بالتلي يسهل انتقال البشرية من ايمان مستبد الى الدين العقلي المحض و بالتالي الاقتراب من ملكوت الرب ، و يقترح علينا كانط طريقة صاعدة في قراءة الكتاب المقدس ، و ذلك بنمطية السرد ، اي أن نسرد عظات الكتاب المقدس ، لا لأن نفرضها على الناس ، بل لتهذيب و ايقاظ الضمير الخلقي الحر فينا ، دين نحكيه للناس بغية مساعدتهم على التحرر من الخرافة،وجعلهم يحذقون ما يخبو في ضمائرهم الخيرة و الوصول الى الايمان الحر ،وتتحول الصلوات و الابتهالات التي نطهر بها ضمائرنا الخلقية من الطابع الوعظي الطقوسي الى منحى صلوات عمومية تكتسي صبغة عمومية ، إن الدين الحقاني ليس سرا يصل اليه البعض من الناس فقط ، بحكم صوفيتهم او رهبانيتهم ، بل بممارسة حرة كونية موصلة الى المقدس الالهي فينا ، و نقيم ملكوت الرب في قلوبنا الطاهرة النقية ،إن الايمان العميق هو أن لا تمارس معتقداتك الدينية بتطرف و مغالاة و تنطع ، بل أن تعمد للتفكير في الدين على نحو كوني نتقاسم فيه نحن البشر نقاوة ضمائرنا ، دين يستوعب الكل الحر المالك للعقل بدون ان نستثني احدا من

العالمين . ثم أُحدد الفرق بين العبادة الصحيحة و العبادة الباطلة عند كانط .أو بين الدين والكهنوت. اذ يحدد لنا الفيلسوف كانط حقيقة العبادة الصحيحة التي تخدم الله بشكل حقيقي و ليس عبادة تخدم الله بشكل باطل تتشكل على ضوء ديانة قائمة على أحكام شرعة ما ولا تنحصر في نطاق شعب واحد بل تتضمن خدمة الله و عباده بصورة عامة مخالفة تماما لأي وهم في الدين يكون اتباعه ضرب من عبادة زائفة تزعم تقديس الله و يضرب لنا كانط عن هذه الديانة الزائفة التي يجبلها الوهم الديني كأن يحج الى مقدسات لوريتو و ه و هيكل مقدس في وسط إيطاليا يخلد مريم العذراء أويظهر تدينا بواسطة ألاعيب تقوية كسولة أو أن يتحمس دينيا عن طريق شطحات صوفية ، إن المبدأ الأساسي للعبادة الصحيحة هو ان تتضمن في ذاتها نشر دين السيرة الحسنة لا ان يعمد لتقديس كائنات خرافية غيبية و هذا ما نتجلاه في حضرة البابوية التي هي هيئة مبجلة في الكنيسة تقوم بعبادة طلسمية و صناعة الشعوذة و تنتهي قريبة الى الوثنية إن العبادة الخلقية الحقيقية لله التي ينبغي على المؤمنين على أن يؤدوها من حيث هم رعايا ينتمون إلى ملكوته، إنها عبادة القلوب والنوايا النقية التي تصدر عن قوانين الحرية نية نذرت نفسها الى ملكوت الله في أنفسنا الراسخة في صلبه إنها عبادة حقيقية صادقة تنبجس عن النية الباعثة على الخير الموقظة لوجداننا إنها صلاة خاصة فمثلا الصلاة من حيث هي عبادة باطنية شكلية لله و مفكر فيها على أنها نعماء علينا هي في الحقيقة وهم ناجم عن الإيمان بالخرافة و الطلاسم بخلاف الصلاة الحقانية التي نتحلى فيها بالنية التي تصاحب كل أفعالنا إنها روح الصلاة التي توجد فينا بدون انقطاع و ليست مجرد ألفاظ و كلمات إنها نيّة مخلصة. أما خاتمة البحث فقد خصصتها بصورة مقتضبة لتق ويم فلسفة الدين الكانطية بدءا بأهم الإنتقادات الموجهة لطرحه الديني من لدن خصومه و معارضي رؤيته اللاهوتية الدينية الذين وصفوه بكانط الهرطقي، كما سأحدد كذلك موقف فلاسفة الغرب المعاصرين المؤيدين منهم و المعارضين لفلسفة كانط الدينية ، فمن المشيدين المتأثرين منهم اذكر ((بول ريكور)) و تأثير فلسفة كانط على الهيرمينوطيقا خاصته ، و فيلسوف الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت يورغن هابرماس و تأثره بفلسفة الدين الكانطية من خلال أعماله المرتبطة بالدين في الفضاء العمومي ، أو الناقمين المعارضين لكانط أمثال جاك ديريدا و تفكيكه لكتاب كانط في الدين ، أو فيريديريك نيتشه و عدائيته لكانط .

و من أجل تحليل بنيات إشكالية البحث اعتمدت على المنهج التحليلي التاريخي ، حيث نستعمل المنهج التحليلي بغية تفكيك النصوص الكانطية و التنقيب داخلها و ذلك لتوضيح الموقف الديني و تمظهراته في شتى أعمال كانط الفلسفية النقدية منها و غيرها .

أما المنهج التاريخي نستعمله لتقصي السياق التاريخي الذي عاش فيه الفيلسوف كانط ، وماعرفته أوروبا و ألمانيا من تغيرات سياسية و دينية ، ارتبطت خصوصا بحركة الإصلاح البروتستانتي الذي قام به المصلح مارتن لوثر والصراعات الدينية بين الكاثوليك و البروتستانت خصوصا في حرب الثلاثين .

أما الصعوبات التي واجهتها في معالجة هذا الموضوع ، فأهمها نقص المراجع و الدّراسات المتخصصة في فلسفة كانط باللغة العربية في المرحلة قبل النقدّية ، و بالخصوص في فلسفته الدينية ،وهي صعوبات يجدها قرّاء الفلسفة الكانطية و ما زالوا يجدونها و يتنهدون منها حتى اليوم ، و هي نتيجة طبيعية لحياته الصلبة النّادرة التي عاشها و لأربعة عشر عاما طويلة عاشها يوما بعد اليوم ، بل ساعة بعد ساعة بين جدران عالمه النّقدي [1] . غير أن توجيهات الدكتور كمال بومنير الدّقيقة و البنّاءة كانت خير مُعين لي لمواصلة البحث وتدارك مطبّات الزّلل، فله منّي كل التّقدير و الاحترام.

[1]– انظر: مقدمة كتاب أمانويل كانت، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، ترجمة و تقديم عبد الغفار مكّاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي،منشورات الجمل،ط 1 ،كولونيا–ألمانيا،2002،ص08

الفصـــــــــــــل الأول:

المصادر الأولى

لفلسفة الدين عند كانط

1–التّقوية الألمانية.

2–مارتن لوثر و حركة الإصلاح البروتستانتي .

3–النّزعة الإنسانوية النهضوية .

4–نتائج الفصل الأول.

الفصل الأول :
المصادر الأولى لفلسفة الدين الكانطية

فاتحة :

حقيق بنا الاعتراف بأن مَقُول المقدّس والدّين درجت نزوع كانط الفلسفي على امتداد فلسفته الدينيةو الإبستمية، بدءا بتربيته الطفولية البروتستانتية على المنحى اللوثري والنزوع التقوي وفق مناهله الأولى التي وضعها فيليب سبينر ، فكان نبعا فياضا اغترفت منه الكانطية وحايثت شتى طروحاته الفلسفية و ساهمت في تراتبية تطوره تاريخيا و ابستيميا ، فتدثرت الكانطية بدثار الدين و لازمت حضرته ، جاعلة من شخص كانط على حد فيلسوف البروتستانتية [1]، معترضا على عديد احالات تبيح للعقل قدرته على ولوج خبايا أسرار اللاهوت و المقدس الديني و غيبياته ، و احتكامه لمرهونية العالم الحسي الخاضع للواقع الإمبيريقي في توافقياته الزمانية و المكانية ، التي مكنت العقل البشري أن يحذق قوانين الفيزيقا وسبر أغوارها ، فتركيز كانط على محدودية العقل مهدت له الطريق التهيئة السعيدة لمنحى الإيمان الذي استحوذت عليه الثيولوجيا المسيحية و اللاهوت الرعوي للتقوية البروتستانتية المركِّز على صفاء السريرة و دين القلب و تقويض الوسطاء اللاهوتيين و نبذهم و المروق عن طقوسياتهم الشعائرية المتزلفة و الإستعاضة عنها بدين السريرة الحسنة الخلوقة ، و القلب الطاهر النقي، رافضين دروب الشيطان المهترئة المغرية ،التي تصد المرء عن الإيمان الحق،و بالتالي بلوغ "الخلاص" و التطهر ، جاعلين من الحياة الإيتيقية أبلغ سبيل للنجاة و التوبة القلبية الصدوقة المتلاحمة مع طهارة المسيح و الكتاب المقدس ، المنبجسة عن نور الضمير الحي ، و بالتالي إقامة كنيسة قلبية عميقة زاهدة ، من منطوق أن الإيمان هبة من الله ، و ليس لرجال الكهنوت وأحبار الكنيسة يد طولى أو حظوة فيه ، و أن الدين الحق كامن في جوانيتنا ذاتيا ، من حيث هي أوامر لاهوتية نعرف واجباتنا من خلالها .

[1] - **انظر** : محمد المزوغي ، **عمانويل كانط، الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص** ، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2007، ص137.

1 – التقوية الألمانية (le Piétisme Allemagne):

عاش الفيلسوف ايمانويل كانط (Emmanuel Kant) (1724-1804) في مدينة كونيجزبرغ Konigsberg، في بروسيا الشرقية ، وكان والده سراجا مجتهدا في عمله صدوقا [1] ،ينحدر من عائلة اسكتلندية ، مشبعة بالروح البروتستانتية الكالفينية التي حققت نجاحا باهرا في اسكتلندا بقيادة المصلح البروتستانتي (جون نوكس) [2] (John Knox)(1513-1572)[3] ، أما والدته (أنا –رجينا –رويتر) فكانت من المتدينات القانتات ، و على تقوى دينية عميقة ، متأثرة في ذلك بتعاليم مذهب التقوية البروتستانتي (Le piétisme)[4]، و أثّـــرت على كان ـــط تـــأثيرا قويا ، وتجلى ذلك في التربية المتشددة والصارمة التي خضع لها في مرح ـــلة الـــطفولة[5] ، و كانت دعوة التقوية الألمانية في ارهاصاتها الأولى تنحو إلى الصرامة الإتيقية ، و القطيعة الكبيرة مع كل مظاهر التحضر و امتاع النفوس ، اذ تعتبرها رجس من عمل الشيطان ،وهي اغراءات وضيعة تصد المؤمن الحقيقي عن سبيل الخلاص،كما ضيقت الخناق على أرباب الفكر العقلاني و أجبروهم على الصمت أو الخروج من البلاد [6].

وما لبثت أن ألحقته أمه ب" معهد فريديريك " ، و هو مؤسسة تقوية خاصة في سنة 1732 ، و استمر فيه حتى سنة 1740 ، أي قرابة ثمانية سنوات كاملة ، و كان راعي الأسرة هو "فرانز ألبرت شولتس " و هو مدير معهد فريديريك الذي كانت والدة كانط حريصة كل الحرص على حضور و سماع مواعظه [7] ، و كان

---

[1] - بدوي(عبد الرحمن) ، **الموسوعة الفلسفية** ، الجزء الثاني ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ،لبنان ،الطبعة الأولى ، 1984، ص269.

[2] -نوكس جون : (John Knox) (1510-1572) مصلح ديني اسكتلندي ، و قائد حركة الإصلاح البروتستانتي ، كانت له اليد الطولى في نقل البلاد من الكاثوليكية إلى البروتستانتية ، أُتُّهم بالهرطقة و اودع السجن في فرنسا ، عمل في إحدى سفن العبيد نحو سنة و نصف ، و ذهب إلى انجلترا بعد الإفراج عنه ، و في مدينة جينيف تمّ احراق تمثال له بتهمة الهرطقة .، كان المصلح جان كالفن يستشيره في أمر الكنيسة ، و في عام 1559 عاد جون نوكس إلى اسكتلندا عندما اشتد الصراع بين الكاثوليك و البروتستانت بقيادة النبلاء البروتستانت إذ كان زعيما لهم آنذاك.

[3] - حارث يوسف غنيمة ، **البروتستانت و الإنجيليون في العراق** ، مطبعة الناشر المكتبي ، 1998، بغداد (العراق) ، ص 20.

[4] - التُّقَوية (Le piétisme) : باللغة الإنجليزية (Pietism) و كلمة "تقوية" (Piétism) مأخوذة من كلمة "تقوى" (Piety) و هي حركة دينية أنشأت في ألمانيا حوالي العام 1675 ، عن طريق فيليب سبينر (Spener) بغية احداث (احياء) روحي في العالم البروتستانتي ، أكّدت على دراسة الكتاب المقدّس ، و على الخبرة القلبية الجوانية ، والإيمان الفعّال ، و هو ما يفسّر انهماك أتباعها في معالجة المشكلات التربوية و نشاطهم في حقل البر و الاحسان و السيرة الحسنة ، و انتشرت التقوية انتشارا سريعا في أوروبا الشمالية و الوسطى ، و كان لها أثر ملحوظ في الفن الألماني و الفلسفة الألمانية .

[5] - ابراهيم(زكريا) ، **كنت أو الفلسفة النقدية** ، مكتبة مصر (القاهرة)، 1972، ص ص 39-40.

[6] - محمد المزوغي ، **عمانويل كانط :الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**،دار الساقي،بيروت ، لبنان ، ط1، 2007، ص 151.

[7] - بدوي عبد الرحمن ، **مرجع سابق** ، ص 269.

شولتس رجلا ذو نزعة تقوية ،و يتمتع بنفوذ واسع ، فمعهد فريديريك هو مؤسسة تعليمية ، تقوية ، لاهوتية صارمة ، تقبّل كانط مبادئها في تكوينه الفكري الأول ، و تشبع بتعاليم المعهد الثيولوجية ، وفقا لمنحى ذهنية أساتذة المعهد المتعصبة للتزمت التقوي ،مما ترك في مخيال كانط شرخا كبيرا وجعله في فترة لاحقة ينأى بنفسه وعن ماضيه التقوي المتزلف الذي تحول فيما بعد إلى انموذج للتعصب الديني ،ولكن في المقابل من ذلك لا يعيب التقوية في صورتها الكلاسيكية الصافية، وتعاليم "شولتس" (Schulltz) نهجت منحى التشاؤم الإتيقي الذي كان القاعدة الجوهرية التي وحّدت مناصر ي اللوثرية و التقوية الألمانية قبل عصر التنوير ،وبحكم أن البروتستانتية كانت تتحفظ من مقولة "الخلاص" ، معتقدة بصورة جازمة أن الخلاص لا يقتدر الإنسان على بلوغه اللهم إلا بتطهير القلب و التوبة إلى الله ، و بذلك تناغمت برامج المعهد الفريديريكي بهذا النمط التعليمي المركّز على "فكرة الخلاص" فلم تكن بغية المعهد تكوين جيل من المتعلمين نظريا و عمليا ، بل بغيتهم الحقانية تكمن في خلاص المتعلمين من أدران الخطيئة الأصلية [1]، فكانت بذلك التعاليم التربوية التقوية هي الأكثر حضورا في الثيولوجيا البروتستانتية ، معتبرين أن الخلاص لا يدان لأحد ببلوغه إلا عن طريق الإيمان هذا الأخير المشبوب بروحانية محبة المسيح ، حيث يلقن المتعلمون في المعهد الفريديريكي قصص العهد القديم و مقاطع رسائل بولس و الإنجيل كما كان المتعلمون في المعهد يخضعون يوميا لضرورة إقامة شعائر صلاة جماعية لمدة ساعة كل صباح ،مؤمنين بالتصور البروتستانتي للفساد الأولي للطبيعة البشرية ، و الكل بغيته المثلى بلوغ التوبة النصوح و الرُّجعى إلى الطريق الديني القويم [2] ومع ذلك لم يكف كانط خلال مجرى حياته كلها عن التعبير عن عظيم امتنانه لذكرى أبيه و أمه و مربيه للمبادئ التي تلقاها منهم[3].

حقيق بنا و نحن نتقصى حيثيات المناهل الأولى لتكوّن فلسفة كانط الدينية أن نمركز السياق التاريخي الذي عرفته ألمانيا في تلك الفترة ، إذ عرفت هاته الاخيرة صراعا كنسيا بين الكاثوليكية و البروتستانتية ، وبالخصوص حرب الثلاثين ، و ابتعادا عن الدوغمائيات الأسكولائية و الأحقاد اللاهوتية انتشرت النزعة التقوية و التي حاولت أن تستعيض عن الشعائر و الطقوس الخارجية ، بروح باطنية سرية ، تنظر للإيمان

[1] - محمد المزوغي ، **مرجع سابق** ، ص 152.

[2] - **المرجع نفسه** ، ص 152.

[3] - بوترو (إميل) ، **فلسفة كانط** ، ترجمة عثمان أمين ، دار الهيئة للكتاب ، مصر ، 1972 ، ص

المسيحي بمنظار يبتعد عن الطقوسيات و المعتقدات الاعجازية و الشعائر المقدسة ، وينحو مسلكه إلى ربط العلاقة الحية مع الله مباشرة[1].

و كان كانط على دراية عميقة بالوضع التاريخي الذي عاشته أوروبا ، خصوصا في القرن السادس عشر و تلك الصراعات الدامية التي مزقت أوروبا بين 1618 و 1648 ، و التي كانت في أساسها صراعات دينية انتهت إلى صراعات سياسية خصوصا "حرب الثلاثين" ، اذ كانت فرنسا الكاثوليكية تحت حكم الكاردينال "ريشيليو" في ذلك الوقت ساندت الجانب البروتستانتي في الحرب لإضعاف منافسيهم " آل هابسبورغ " لتعزيز موقف فرنسا كقوة أوروبية بارزة ، ما أدى لاحقا إلى حرب مباشرة بين فرنسا و اسبانيا ، هاته الصراعات الطائفية تطرق إليها كانط بالخصوص في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل " ، معتبرا أن الإيمان الحر موقف أخلاقي باطني خاص بتغيير ما أنفسنا ، و لذلك لا معنى لأي عنف ديني بعامة [2] ، و يرجع أسباب هذه الصراعات المذهبية إلى الاستبداد الديني الذي أدى إلى معاملة الملوك و معاقبتهم مثل الأطفال بواسطة العصا السحرية للتهديد بالخلع من الجماعة و دفعهم إلى خوض حروب خارجية (صليبية) ، للقضاء على شعوب الجزء الآخر من العالم ، و الكره الدموي ضد معاصريهم الذين يفكرون على نحو مغاير ، و ينتمون إلى نفس الكنيسة ذاتها التي تدّعي الكونية [3] ، أو المذهب الأرثوذكسي الذي كان يدّعي احتكار تأويل الكتاب المقدس فهي لا تفعل شيئا سوى خلق تراتبية كاذبة في الفهم و فرضها على أناس أحرار ، و من ثمّ فتح الباب أمام الانشقاقات المذهبية و الفتن ، و هو ما أصاب بالفعل العالم المسيحي [4] ، ووصف كانط حروب الأديان بالحمقاء[5].

ويرجع تأسيس مذهب التقوية (Le piétisme) ، إلى "فيليب ياكوب سبينر"(Philipp Jakob spener) (1636-1705)،وكلمة"تقوية"(Piétism) مأخوذة من كلمة "تقوى"(Piety) ،وهي حركة ضمن اللوثرية عدّلت عقيدة مارتن لوثر في التبرير بوضع تشديد جديد في التقديس،وكانوا يؤمنون بأن المسيح الساكن في بواطن نفوسنا ينحو بالمؤمن إلى حياة القداسة ،وترتكز في جوهرها على التدين العميق ،

[1] - كريستوفر وانت ، وأندزجي كليموفسكي، **اقدم لك كانط** ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مصر ، العدد 430 ، الطبعة الاولى ، 2002 ، ص 10.

[2] - ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ترجمة فتحي المسكيني ، جداول للنشر و التوزيع ، بيروت (لبنان) ، الطبعة الاولى ، فبراير 2012، ص

[3] - ايمانويل كانط ، **المصدر نفسه** ، ص 131.

[4] - **المصدر نفسه** ، ص 130.

[5] - **المصدر نفسه**.ص130.

والنقاء الأخلاقي ، و النشاط الخيري ، و اللاهوت الرعوي ، بديلا عن أسرار المعجزات ، منادية بكنيسة روحية خالصة بغير تنظيم و لا طقوس و لا كهنة ، تمارس في مباهج مسيحية قلبية سَمِحَة[1] .

ويعتقد معتنقوا المذهب التقوي في إحياء المسيحية العملية المؤمنة ، إذ عمد عرّابها الأكبر " فيليب سبينر" إلى السعي نحو إصلاح أخلاقي و ديني ، بعد أن درس علم اللاهوت في ستراسبورغ ، و كان أساتذة هذه الجامعة يميلون إلى المسيحية العملية ، أكثر من المناقشات و السِّجالات اللاهوتية الثيولوجية في منحاها النظري ، فاهتموا بالعمل على حساب النظر ، و هذا ما نحذقه بالفعل في تربية كانط الدينية و الأخلاقية في مرحلة الطفولة ،مما سيظهر أثره في سلوكه و فلسفته الأخلاقية و المبادئ التي عرضها في كتاب " نقد العقل العملي "[2] ، كما ركزت مبادئ النزعة التقوية على ضرورة الدراسة الجدية و الشاملة للكتاب المقدس في الإجتماعات الخاصة ، و الإلحاح على ضرورة أن تكون الكهانة المسيحية عالمية،و أن المعرفة بالمسيحية غير كافية،بل يجب أن تمارس عمليا ، و أُعيد تنظيم التدريب اللاهوتي للجامعات ، وأُعطيت الأهمية الكبرى للحياة العبادية ،واقترحت التقوية ((دين القلب)) ، بديلا عن الدين الكنسي المؤسساتي المسيطر ، و قام مؤسس النزعة التقوية "فيليب سبينر" بتكوين اجتماع التقوي سنة 1669 ، و اقترح اجتماعات للصلاة وقراءة الكتاب المقدس ، و لم تتكون كنيسة متميزة إلى أن أسس الكونت (زينيزنروف) (Count zinzendorf)[3] مستوطنة سنة 1722 على أراضيه في سكسونيا[4]، و أصبح سكانها يعرفون بإسم "الإخوة المورافيين" و الذين ينتسبون إلى الكنيسة "المورافية" التي هي امتدادية للأخوة البوهيمية بعدما أدخل عليها الكونت "فون زنزندورف"، في أواخر القرن الثامن عشر اصلاحات تتماشى مع الحياة المسيحية البسيطة و النقية[5].

---

[1] - تيم داولي و مجموعة مؤلفين ، **أطلس الكتاب المقدس و تاريخ المسيحية** ، ترجمة الأب يوسف توما ، دار نشر أوفير ، عمان ، الأردن ، ص ص 129.127.

[2] - بدوي(عبد الرحمن) ، **ايمانويل كنت** ، وكالة مطبوعات الكويت ، د .ت،1977،ص ص 7-8.

[3] - الكونت نيكولاس فون زنزندورف (Count Zinzendorf): ولد الكونت زنزندورف في ساكسوني شرقي ألمانيا ، و ترعرع وسط عائلة نبيلة من أرقى عائلات أوروبا ، توفي والده بعد ستة أسابيع من ولادته ، عاش مع جدّته التّقوية ، التي أمضى معها أوقات طويلة في الصّلاة و دراسة الكتاب المقدّس ، عرف زنزندورف في وقت مبكر من حياته سرّ الصلاة ، و قوة الصلة العميقة المباشرة مع الله دون وسطاء ، و التزم بخدمة المسيح و الإيمان به وحده ، و كان يعتقد دوما بأن المسيحي هو إنسان يؤمن بالمسيح و ليس بالمسيحية كدين و طائفة ، و عرف زيتزيدروف تاريخيا بأنه المؤسس و القائد للكنيسة المورافية المتجددة .

[4] - **المرجع السابق** ، ص 129.

[5] - حارث يوسف غنيمة ، **مرجع سابق** ، ص 27.

و كان الإخوة المورافيين مراسلين نشطين في أوروبا و عبر الأطلسي ، و من خلالهم حصل ((جون ويزلي)) ،مؤسس جماعة "الميثوديست" (المنهاجيين)[1] على اختبار تأكيد الخلاص سنة 1738 ، و في شارع "ألدرزجيت " في لندن ، و حافظ ويزلي على ارتباطه مع الأخوة ، و قد تأثر أحد التقويين النبلاء ألا وهو " أوجست فرانك" (1663-1727) ، في نشر التقوية شرقا حتى موسكو ، و قام بتعليم الطلبة السويديين[2].

حقيقة فإن مبادئ النزعة التقوية أثرت بعمق في فلسفة الدين الكانطية سواءا في المراحل الأولى من حياته من خلال التربية التقوية الصارمة التي خضع لها من لدن والديه أو حتى في مراحل كتاباته اللاهوتية الدينية المتأخرة إذ يقول عنه الباحث النرويجي "غنار سكيربك " (Gunnar Skirbokk)[3] : "من الناحية الشخصية كان كانط بروتستانتيا ورعا ، و كانت فلسفته الترانساندنتالية التي رفضت المذهب العقلي و تصورت المسائل الميتافيزيقية بأنها مسائل لا مفر منها تنسجم تماما مع تصورات البروتستانتية المركزية "[4]، و تجلى التأثير بوضاحة في كتابه المرك____زي " الدين في حدود مجرد العقل " الصادر سنة 1793 ، إذ يقول فيه كانط : ((إن إيمان الش_عائر هو إيمان السُّ____خرة و الأجّر (ايمان المرتزقة و الأذلاء) ، و لا يمكن أن ينظر إليه بوصفه إيمانا مخلصا ، لأنه ليس خلقيا ، و ذلك لأن الإيمان المخلص ينبغي أن يكون إيمانا حرا ، مؤسسا على نوايا القلب الخالصة))[5] ،و هذا بالضبط ما كانت تصبو إليه "التقوية الألمانية" ، بحكم أنها تعبر عن مجمل الإحالات

---

[1] - الميثودية أو المنهاجية (Méthodisme) : هي فرقة دينية إنجيلية تبناها عدد من الطلاب في جامعة اكسفورد ، و كان تشارلز ويزلي من المؤسسين الأوائل لهذه الحركة ، و كان أخوه "جون ويزلي" زعيمهم ، و بعد تجربة شخصية عميقة للإيمان في عام 1738، انضم الإخوان إلى حركة الإحياء الإنجيلي عن طريق ممارسة الوعظ في الأماكن العامة ، و يعتبر قائدهم جون ويزلي من القادة الأكثر فرادة في تاريخ انجلترا ، و كان يجمع الذكاء إلى الورع و العبقرية التنظيمية إلى الحماس الرسولي ، درس في أكسفورد و أبدى مع بعض رفقائه مثابرة دقيقة جعلتهم يوصفون بالميثوديين أو المنهجيين ، و هذه الحركة في جوهرها احياء و انبعاث روحي و احتجاجي من المسيحيين الخُلص ضد المادية الاباحية و دعوة إلى الطهرانية .

[2] - تيم داولي و مجموعة مؤلفين ، **مرجع سابق** ، ص ص 127- 129.

[3] - غُنار سكيربك (Gunner Skirbokk):باحث و أكاديمي نرويجي ، من مواليد 11 أفريل 1937 ، يعمل أستاذا في قسم الفلسفة و مركز دراسات العلوم الإنسانية بجامعة بيرغن ، درس بجامعات كثيرة في أوروبا و العالم منها جامعة أوسلو ، و توبنغن ، كما كان في وقت سابق مساعد أبحاث الفيلسوف الألماني "هربرت ماركوز " ، و هو الآن عضو في الأكاديمية النرويجية الملكية للعلوم و الآداب ، من أهم أعماله : تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين الذي ألّفه مع زميله الباحث نيلز غيلجي (2001) ، الدين و الحداثة و العقلانية (بيرغن 2006) ، العقلانية والحداثة (باريس 1993) ، كلمات (أوسلو 1984)..

[4] - غنار سكيربك و نلز غيلجي ، **تاريخ الفكر الغربي (من اليونان القديمة إلى القرن العشرين)** ، ترجمة حيدر حاج اسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ، أبريل ، 2012، ص 586

[5] - ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 115.

التعبيرية الثيولوجية المؤكدة على الباطن الداخلي و المركزة على الطهارة القلبية ضد كل تزلف شعائري ،شكلي ، متملق ومنظم ، لأن مجمل العقائد النظامية كلها قائمة على مجاز تجاري فظيع[1].

لكن الفيلسوف كانط برغم اعتزازه بذكرى التقوية التي تربى و ترعرع عليها في صغره، و احـــــترامه الشـــــديد لجـــدّية وهدوء هاته النزعة البروتستانتية التقليدية ، فإنه لم يكن لديه سوى الاحتقار للنسخة الرسمية من المذهب التقوي الذي عرفه في معهد فريديريك ، اقصد شكليات المذهب التقوي و بعض البدع الطقوسية التي دخلته فيما بعد [2]، لأن الفيلسوف كانط ما جذبه إلى الاهتمام بالتقوية هو اهتمامها بالسريرة ودين القلب و السلوك الاخلاقي العملي (منحاها الإتيقي) ، و لكنه في مقابل ذلك فهو لا يعني أنه كان يشيد بالتقوية الصوفية التي تعتقد في الإشراق و العرفان و طقوسياته الخارقة للمعقولية ، اذ كان يصفها في كتابه الدين في حدود مجرد العقل ب"الألاعيب التقوية الكسولة "[3].

[1] - **المصدر نفسه** ، ص 25.

[2] - كريستوفر وانت و أندزجي كليموفسكي، **مرجع سابق** ، ص11.

[3] - ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 173

2- مارتن لوثر و حركة الإصلاح البروتستانتي :

كان إنسان الأزمنة ال سُكُولائية (Scolastique) فرد تسيِّرُهُ جماعة لاهوتية ينهج مسلكها ، و يحتكم لوَحْيِّهَا ، فاَستعاد في عصر النهضة استقلاله الشخصي، و تجلت نزعته الفردية التي طمست معالمها في عهود الغابرين من الإغريق و الرومان ، و كان من أثر هذا التطور اشتداد حركة الإصلاح الديني التي عمدت إلى نقض و تقويض أسمى هيئة ثيولوجية دينية مقدسة ، فاسحة المجال أمام هيئات غير كنسية لتفسير الكتاب المقدس ، في وقت استشرى فيه حنق البشرية و غيضها من نظام مؤسساتي ديني شكلي طقوسي في العبادات ، مقوضين لسلطة كنيسة روما ، مندفعين في تيار تجبله التقوية الإيمانية و حياة التطهر[1].

و ارتبطت حركة الإصلاح بالمصلح الألماني "مارتن لوثر"(Martin Luther)(1483-1546)[2] الذي يعتبر زعيم حركة الإصلاح الإنجيلي التي ظهرت في أوائل القرن السادس عشر في أوروبا ، و التي كان من نتائجها ظهور المذهب الإنجيلي المعروف بالمذهب البروتستانتي إلى حيّز الوجود[3].

و كان "مارتن لوثر" راهبا أوغسطينيا و معلما للاهوت ومعارضا لتلك الممارسات المرتبطة من لدن الكنيسة ، و على رأسها "صكوك الغفران "، وفي عام 1517 خرج

---

[1] - جون هارمان راندال ، **تكوين العقل الحديث** ، الجزء الأول ، ترجمة جورج طعمة ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان، 1965، ص ص 242-243.

[2] - **مارتن لوثر** (10 نوفمبر 1483 - 18 فبراير 1546) راهب ألماني، وقسيس، وأستاذ للاهوت، ومُطلق عصر الإصلاح في أوروبا، بعد اعتراضه على صكوك الغفران. نشر في عام 1517 رسالته الشهيرة المؤلفة من خمس وتسعين نقطة تتعلق أغلبها بلاهوت التحرير وسلطة البابا في الحل من "العقاب الزمني للخطيئة"؛ رفض التراجع عن نقاطه الخمس والتسعين بناءً على طلب البابا ليون العاشر عام 1520 وطلب الإمبراطورية الرومانية المقدسة ممثلة بالإمبراطور شارل الخامس أدى به للنفي والحرم الكنسي وإدانته مع كتاباته بوصفها مهرطقة كنسيًا وخارجة عن القوانين المرعيّة في الإمبراطوريّة. ومن أبرز مقومات فكر لوثر اللاهوتي هي أنّ الحصول على الخلاص أو غفران الخطايا هو هديّة مجانيّة ونعمة الله من خلال الإيمان بيسوع المسيح مخلصًا، وبالتالي ليس من شروط نيل الغفران القيام بأي عمل تكفيري أو صالح؛ وثانيًا رفض «السلطة التعليمية» في الكنيسة الكاثوليكية والتي تنيط بالبابا القول الفصل فيما يتعلق بتفسير الكتاب المقدس معتبرًا أنّ لكل إمرئ الحق في التفسير؛ وثالثًا أنّ الكتاب هو المصدر الوحيد للمعرفة المختصة بأمور الإيمان؛ وعارض رابعًا سلطة الكهنوت الخاص باعتبار أن جميع المسيحيين يتمتعون بدرجة الكهنوت المقدسة،وخامسًا سمح للقسس بالزواج. ورغم أن جميع البروتستانت أو الإنجيليين في العالم يمكن ردهم إلى أفكار لوثر، إلا أن المتحلقين حول تراثه يطلق عليهم اسم الكنيسة اللوثرية.قدّم لوثر أيضًا ترجمة خاصة به للكتاب المقدس بلغته المحليّة بدلاً من اللغة اللاتينيّة التي كانت اللغة الوحيدة التي سمحت الكنيسة الرومانية باستخدامها لقراءة الكتاب المقدس، ما أثر بشكل كبير على الكنيسة وعلى الثقافة الألمانيّة عمومًا، حيث عزز الإصدار من قياس مفردات اللغة الألمانيّة وطورت بذلك أيضًا مبادئ الترجمة، وأثرت ترجمته لاحقًا على ترجمة الملك جيمس باللغة الإنكليزية للكتاب المقدس؛كما ألّف لوثر عددًا كبيرًا من التراتيل الدينيّة التي أثرت في تطور فن الترنيم في الكنائس. في السنوات الأخيرة من حياته، تزامنًا مع مرضه وتدهور حالته الصحيّة، كتب لوثر ضد اليهود وطالب بالتضييق على حرياتهم وحرق كنسهم ومنازلهم، ما دفع إلى رشقه بمعاداة الساميّة.

[3] - مجموعة من المؤلفين ، تقديم موريس أديب جهشان ، **أصول التعليم المسيحي لمارتن لوثر**، نشر المركز اللوثري للخدمات الدينية في الشرق الأوسط ، بيروت ، لبنان ، 1983، ص 5.

نشاطه إلى العلن و نادى بالقضايا الخمس و التسعين المشهورة ، التي سجلها في وثيقة علّقها على باب كنيسة قلعة "فتنبرغ"(Wittenberg)[1].

و صار بذلك مارتن لوثر المدافع عن الكتاب المقدس ، و الإيمان الفردي ضد التعليم التقليدي البابوي ، و هكذا وقف الفرد وحيدا أمام الحضرة الإلهية ، بعيدا عن وساطة التعليم الكلاسيكي الكنسي الكهنوتي ، و في الآن عينه تبنت حركة الإصلاح موقفا نقدانيا من النظرة التقليدية في مفهومية الخلاص المسيحي ، فرفضت الخلاص بسر القربان المقدس معتبرة إياه سحر و خرافة ، و اسهمت بذلك هاته الحركة في حركية المنحى التاريخي المستبعد للتفسير السحري عن العالم ، او فرار اللاهوتيات حسب تعبيرماكس فيبر (Max weber)[2] ،وتحت وطأة السّجالات الثيولوجية التي حصلت بين مارتن وكبار القيِّمين على المؤسسة الكنسية آنذاك رُفضت آراؤه و أفكاره و تعاليمه ، و تمَّ حرمانه ثم طرد فيمابعد من الكنسية ،و بعد طرده كان لابد من بروز اتباع له و مؤيدين يناصرونه الأفكار و التعاليم ، فظهرت الحركة "البروتستانتية " التي تعني حرفيا "حركة المحتجين " و التي عُرفت فيما بعد بالحركة الإنجيلية أي تلك الحركة التي تتخذ من تعاليم الإنجيل وحده أساسا للإيمان بعيدا عن سلطة التقاليد .[3]

وشدد "مارتن لوثر" في حركته الإصلاحية على أمور عديدة نشيد بالذكر منها : جعل الكتاب المقدس هو السلطة الوحيدة التي تفيض عنها كل معاني الإيمان ، بمنأى عن أي تقاليد طقوسية شعائرية كنسية ، كما شدّد مارتن على معتقد ركيز في مذهبه هو ((تبرير الإيمان بوساطة النعمة)) ، الذي يعني بأن الإنسان لا يدان له البتة بشراء خلاصه من الرهبان و رجالات الكنسية ، بل الأوفى له أن يطلب الخلاص من الله ، اذ ان الرب يمنح الانسان هاته الهبة من لدنه ، كما يقول الكتاب المقدس ، و أن البشري يتصل بالله مباشرة عن طريق صلاة خاصة سرية ، و بدون وسيط كهنوتي ، كما عمد مارتن لوثر إلى ترجمة الكتاب المقدس من لغاته الأصلية "العبرية و اليونانية "إلى اللغة الألمانية[4].

كل هذه الإصلاحات البروتستانتية اللوثرية أثرت في الفيلسوف ايمانويل كانط تأثيرا كبيرا ،و تجلى ذلك بصورة كبيرة في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل "(الذي كتبه سنة 1793)و من بين كتب مارتن لوثر

---

[1] - برتراند رسل ، **حكمة الغرب** ،الجزء الثاني ، ترجمة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد 72 ، 1983،ص42.

[2] - غنار سكيربك و نلز غيلجي ، **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين** ، ترجمة حيدر حاج اسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، أفريل ، 2012، ص306.

[3] - روبرت تشالز زينر ، **موسوعة الأديان الحية** ، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط 1، 2010، ص 6.

[4] - المرجع السابق ، ص 7.

التي نالت حظها من الدراسة و العناية الدينية الكانطية ، نجد كتاب "في الحرية المسيحية" الذي كتبه سنة 1520 ، و ظهر هذا الكتاب باللغة الألمانية و اللاتينية و يشرح فيه مارتن مبدأين متناقضين هما (المسيحي إنسان حر و سيّد الأشياء ، و المسيحي خادم مطيع للجميع)[1].

و حاول أن يشرح في هذا الكتاب أن الإنسان الذي حرّره المسيح يسوع من كل خطيئة و اثم أصبح حُرا أيضا من القلق و النوازع و الموت و الجحيم ،كما أكد في هذا الكتاب على عدم رفضه للأعمال التعبدية الصالحة بل شدّد عليها و على ضرورتها في حياتنا العملية اليومية ، لكنه صرح بأن ماهو مرفوض فيها هو حين يلتجئ إليها الإنسان لكي تكون وسيلة خلاصه.، و نستكنه تأثير هذا الكتاب على كانط بالذات في القطعة الرابعة من كتاب الدين في حدود مجرد العقل ((في العبادة الصحيحة و العبادة الباطلة أو بين الدين و الكهنوت)) ، اذ لوح كانط إلى حقيقة العبادة الصحيحة التي تخدم الرب على نحو صحيح ،صادق و حقيقي ، و ليس عبادة الرب على نحو باطل التي ترتكز على العبادة الطلسمية الشعائرية ، المترنمة بتراتيل مبهمة و غريبة ، ابتغاء بلوغ القداسة و الصلاح في النفوس ،كتقديس كائنات خرافية غيبية ، تنتهي قريبة إلى الوثنية [2] ، بل الأجدر في العبادة الصالحة الصحيحة أن تكون متجسدة في دين السيرة الحسنة المنبجسة عن الإنسان القدّيس و عبادته القلبية الصادرة عن النوايا النقية و السريرة الطاهرة ، المتمخضة هي الأخرى عن قوانين الإرادة الحرة ، التي نذرت نفسها ابتغاء بلوغ ملكوت الرب ، كصلاة خاصة سرّية يهبنا من خلالها الله الخلاص ، و لا نعوّل فيها أبدا على وسيط كهنوتي[3]

أما الكتاب الثاني الذي نال حظوته و كان له عظيم الأثر على المنحى اللاهوتي الكانطي فهو"حول عبودية بابل في الكنيسة "،هذا الكتاب الذي وجهه مارتن لوثر إلى رجال الدين وكتبه باللغة اللاتينية سنة 1520،معتبرا من خلاله أن سلطة البابا مؤسسة على مفهوم خاطئ،خصوصا من خلال فريضة"العشاء الربّاني" وفريضة "المعمودية" ، وتعرض في هذا الكتاب للعشاء الرباني الذي هو بمثابة طقس ملحق بنوع من الإع ـــتراف العـــــام[4] ،اذ أن الخـــــبز و الخمر يتحولان إلى جسد المسيح الحقيقي و دمه الحقيقي ، بعد أن ينطق الكاهن بالصلوات الخاصة بالتغيير ، فإن مادة الخبز و الخمر تتحول بعد الصلاة التي تدعى الصلاة الجوهرية بطريقة

---

[1] - حنا جرس الخضري ، **المصلح مارتن لوثر (حياته و تعاليمه) :بحث عقائدي تاريخي لاهوتي** ،دار الثقافة ، القاهرة ، مصر ،1983 ، ص 74.

[2] - ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ترجمة فتحي المسكيني ، جداول للنشر و التوزيع ، بيروت (لبنان) ، الطبعة الاولى ،فبراير 2012 ، ص 265.

[3] - المصدر السابق ، ص312.

[4] - حنا الجرس الخضري ، **المرجع نفسه** ، ص73.

اعجازية و سرية إلى جسد المسيح (دمه و لحمه)، فألغى مارتن لوثر معتقد تحويل القسيس الخبز و الخمر إلى جسد المسيح و دمه و اعتبره نصب خزعبلات و ترّهات ليس إلا ، كما طالب بزواج الكهنة و رجال اللاهوت ، ففي كتاب "عبودية بابل في الكنيسة " يهاجم الكنيسة الكاثوليكية معتبرا فيها سلطة البابا بمثابة عداوة ضد المسيح ، ففكرة بابل تعود إلى "سفر الرؤيا " حيث يمثل بابل رمزية للشر ، التي يقضي عليها اليسوع في رجعته الثانية ، و في الكتاب هاجم أيضا المذهب النـظري لكنيـسة روما، فأصـدر البـابا " ليو العـاشر" مرسـوما ضد لوثر يحتوي على إحدى و أربعين قضية ، لكن لوثر أحرق المرسوم علنا أمام جمع حاشد من العلماء و الطلاب و الأهالي في مدينة "فتنبرج" [1]، بالإضافة إلى رسالة عنيفة كتبها سنة 1539 بعنوان "بابوية روما أسّسها الشيطان" ، اذ طعن في هذه الرسالة "البابوية" و هجاهم فيها هجاءا مقذعا معتبرا السـلطة الـبابوية و كرادلتها من الدهماء و عبـدة الأوثـان ،و هذا التهجم نجد تأثيره في كتاب كانط "الدين في حدود مجرد العقل" في مبحث "عن البابوية بوصفها سلطة في خدمة مبدأ الخير على نحو باطل"[2]، اذ يقول كانط في كتابه هذا ((إنّ البابوية هي بذلك هيئة الكنيسة من جهة ما تسود فيها عبادة قائمة على الطلاسم (...) ، و الحال أنه توجد أشكال عديدة من الكنائس حيث صناعة الشعوذة)) [3] ، و بذلك فالعبادة الصحيحة لا يمثلها رجالات الكنيسة ،لأن ما يعتقدون أنه عبادة باطنية شكلية لله و مفكر فيها على أنها نعماء علينا هي في الحقيقة وهم ناجم عن الإيمان بالخرافة و الطلاسم بخلاف الصلاة الحقانية التي نتحلى فيها بالنية التي تصاحب كل أفعالنا إنها روح الصلاة التي توجد فينا بدون إنقطاع و ليست مجرد ألفاظ و كلمات إنها إخلاص و نية حقانية .[4]

كما أن حضور مارتن لوثر في مخيال كانط ارتبط أساسا بعدائية هذا الاخير مع الكنيسة الرومانية و السلطة الكهنوتية البابوية اعتقادا منهم بالمهمة التي مكنهم منها الرّب بغية تخليص البشرية من الشرور و الآثام و الخطايا و إعادتهم إلى صفاء الدين المسيحي و نقاوته ، و هذا ما جعل مارتن يحنق على البابوية و يعيبهم واصفا إياهم بكل مواصفات القبح و البشاعة[5] ، فأعاد بذلك مارتن لوثر الأحقية لكل إنسان مؤمن في أن يرتل إنجيله الخاص و يتدبره بالوجه التأويلي الذي يتوافق و منطوق عقله ، وأن الروح القدس تتنزل بركاته و يحضر

---

[1] - روبرت تشالز زينر، **المرجع السابق** ، ص 237.

[2] - ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ،(**المصدر السابق**)، ص277.

[3] - **المصدر نفسه** ، ص283.

[4] - **المصدر نفسه** ،ص 312.

[5] - **المصدر نفسه** ، ص139.

جلاله في شخص أي مؤمن ، و يهبه من الكرامات ما الله أعلم بها [1] ، و هذه الكرامات التي يهبها الرّب للمؤمن لا ينعم بها أحبار الكنيسة و أربابهم الذين هم أذناب الشيطان ، وبذلك تبلورت أطروحة مارتن لوثر المركزية في الخلاص من السّلطة البابوية و تقويض منطوق كونها المؤول الوحيد للكتاب المقدس ، بالإضافة إلى جدارة المؤمن الطاهر ، النقي السريرة بان يحل الروح القدس في جوانيته [2] ، بالإضافة إلى كل ذلك فقد ورث كانط كذلك عن مارتن لوثر معتقدات السكولاستيكية المتأخرة ، التي تخلت عن العقل النظري و منطق أرسطو ، و نهلت من النبع اللاهوتي الأغسطيني المتأثر هو الآخر بالنِّحلة المانوية ، و معالجتها لمشكلة الشر ، و بذلك كانت الوجهة اللوثرية ناهجة مسلكها بمنحى الأفلاطونية الأغسطينية المتأخرة .

[1] - **المصدر نفسه** ،ص139.

[2] - **المصدر السابق** ،ص139.

3- النزعة الإنسانوية النهضوية:

كانط هو الفيلسوف الحامل للنزعة الإنسانية في عصر الأنوار[1] ، فتوصيفة"الإنسـاني" أو "الإنسـي" "Humaniste" اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر ، و بالتحديد عام 1539 ، أما كلمة "النزعة الإنسانية" على هيئة الإسم أو المصدر " Humanisme "، فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر[2].

و مراد كلمة "هيومانيزم" مشتقة من كلمة " Homme" التي تعني إنسان ،و بغيتها الأسمى هي إحقاق المثل العليا للكمال الإنساني في شتى مناحيه الحياتية ، الإيتيقية ، الاستيطيقية ، الأسلوبية و السوسيولوجية ...[3] ، و بذلك فالحركة الإنسية هي في حقيقة الأمر حركة متفائلة بالإنسان ، و تجسيد مهيب لقدرته على العطاءو الإبداع والسّعي نحو بلوغ أقصى حدوده الكمالية[4]، و بلغت هذه النزعة ذروتها في القرن السادس عشر و إن كانت قد نشأت سابقا ، ومن بين كبار ممثليها الإنسيّون نجد "إيراسموس". ،الذي لخص عصر النهضة كله في شخصه وكان هولنديا من روتردام[5] .

حقيقة فالنزعة الإنسانية النهضوية امتازت بمنحى تفاؤلي شديد ، و تصورت الكون تصورا واعدا عامر بالأنوار، وإعتقدت في الإنسان كمقياس لكل شيء و لمركز الكونية ،بحكم أنه المخلوق المتميّز المحقق لإرادة الرّب على وجه الأرض ، و ذلك بفضل العقل و النعمة الإلهية ، و اقتدرت هذه النزعة أن تمثل أخلاق النبل الإنسي ، الممجد لقيم الإبداع ، مواجهة لقوة الطبيعة الميّتة بالقوة الحيّة للإنسان ، و عن طريق الاتساق الصارم و المنهج لكل الطاقات الإنسانية ، فلا يدان لشيء أن يضيع مما تبجّله إنسانيّة الإنسان و تمجّده.[6].

و هكذا أثّرت النزعة الإنسانية في توجه كانط الديني الثيولوجي بصورة عميقة ، إذ حوّرت من فلسفته النقدية جاعلة منها خادمة مطيعة لمفهوم مركزي هو "الإنسانية" باعتبارها غاية و ليست مجرد وسيلة ، إذ يقول كانط "اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك ، و في شخص كل إنسان بإعتباره دائما و أبدا غاية و ليس

---

[1] - أوقي شولتز ، **كانط** ، ترجمة أسعد زروق ، ط1،بيروت ، لبنان ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1975، ص ص 7 ، 8.

[2] - هاشم صالح ، **مدخل إلى التنوير الأوروبي** ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، رابطة العقلانيين العرب ، بيرروت ، لبنان ، ط 2 ، أكتوبر ، 2007 ، ص 75.

[3] - **المرجع نفسه** ،الصفحة نفسها.

[4] - **المرجع نفسه** ،الصفحة نفسها.

[5] - **المرجع نفسه** ، ص82.

[6] - **المرجع السابق**.ص 82.

مجرد وسيلة "[1] ، و يعلق الباحث التونسي فتحي المسكيني على مكانة النزوع الإنساني في مخيال كانط الفلسفي قائلا " إن قصد كانط هو تنزيل الإنسانية منزلة لا يمكن معها لأي كائن آخر ، و لو كان الإله التوحيدي ، أن يستعمل الإنسان لأي غرض كان ، ليس الإنسان للإستعمال ، لأنه غاية في ذاته "[2]

حقيق بنا الإعتراف بأن حضور النزعة الإنسانية في فلسفة الدين الكانطية كانت تحت طائلة السياق التاريخي الذي عاش فيه الفيلسوف (أي عصر النهضة الأوروبية) ، إلا أن ما يميّز هذا العصر هو الإهابة بالحقيقة اللاهوتية و عدم التمرد عليها لأجل خدمة الإنسان فقط ، بل كان مسعاها الأصيل هو الإهتمام بالإنسان ، لأنه أعظم مخلوق خلقه الله ، و زوّده بالعقل (خليفة الله في أرضه) ،و لنا أن نفرق هنا بين النزعة الإنسانية في صورتها المؤمنة التي سادت عصر النهضة ، و بين النزعة الإنسانية الملحدة التي انبجست عن ضياع المعنى و أفوله في المجتمعات الأوروبية المعاصرة و بالخصوص مع انطولوجيا مارتن هيدجر [3] ،فقد امتدت تجذرية هذا النزوع الإنساني إلى كثير من أعمال كانط الفلسفية الدينية و لنا أن نستحضر أولى أبحاثه حول المسألة الدينية "بعض الملاحظات المقتضبة عن التفاؤل" الذي كتبه سنة1759 ، و يعرض فيه تصوره المتفائل عن مصير الإنسان في عالم يعتبر من أفضل العوالم الممكنة حلا لمشكلة الشر في العالم ، اذ يحضره هنا المذهب الإنساني غير المنفصل عن رؤيته المسيحية البروتستانتية المتفائلة عن الإنسان ، فقد أراد الله أن يكون الإنسان حرا و مسئولا ، لذا كان عليه أن يختار بين أن يدني من طبيعته ليجعلها حيوانية أو بين أن يسمو بها ، فالمسيح المخلص جاء من أجل أن يعيد الإنسان الخطّاء إلى صورة الله و مثاله ، فبرغم مساجلات علماء النزعة الإنسية ضد الفلسفة المدرسية (فلسفة العصر الوسيط) ،فإننا نجد في الواقع أن القديس"توما الإكويني" يؤكد بأن النـــعمة لا تلـــغي الطـــبيعة بل تحملها إلى كـــمالها[4] .

و نفهم مما سبق أن الفيلسوف كانط هو بحق فيلسوف الإناسة الدينية الألمانية و الأوروبية بلا منازع ،هاته الأخيرة التي جعلت الإنسان مركز الكونية محورة بذلك للتصور القروسيطي ، فالإناسة الدينية التي كانت حاضرة بقوة في ذهنية كانط ارتبطت حثيثا بالمقدس و لكن بمنأى عن الشعائر و الشكليات ، لأن النزوع

---

[1] - عبد الرحمن بدوي ، **الموسوعة الفلسفية** ، ج 2 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1984 ، ص 284.

[2] - فتحي المسكيني ، **الكوجيطو المجروح** ،منشورات الاختلاف(الجزائر)،منشورات ضفاف (بيروت)،دار الأمان (الرباط)،ط 1، 2013 ، ص 27.

[3] - هشام صالح ، **مرجع سابق** ، ص 77.

[4] - إيف بروليي ، **تاريخ الكثلكة** ، ترجمة جورج زيناتي ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ، ط1، يناير ، 2008 ، ص 68.

الإنسي يهيب بالإنسان كإحقاق للمطلقية و أنموذج معبر عن الكمالية ،و جعل المسألة الدينية ممتدة إلى الفضاء العمومي الإنساني الكلي ، إذ لا يشوه المقدّس الديني مكانة الإنسان بل يعظّمه و يشيد بحظوته ، لكنها ومع ذلك هي إناسة تؤمن بالدين و لا تمرق عنه ، كما تولي النشاط الديني للإنسان الولاية الكاملة كأوفى نمط يحوي المعيش الحياتي اليومي ،و هذا ما جعل كانط يربط الدين بالشمولية الكونية ، و الأخلاق الإنسانية بحكم أن الإناسة الدينية كما يصفها "ميشال مسلان" قائلا ((كل إناسة عليها أن تولي النشاط الديني للإنسان اهتماما ، على الأقل في الحدود التي يمكن أن يظهر فيها الدين كشكل مراقبة على العالم اليومي الذي يحيا فيه الإنسان ووسيلة للحضور في العالم)) [1]. و نتجلى حضور الإناسة الدينية بقوة في مؤلف كانط "الدين في حدود مجرد العقل " إذ يقول كانط ((إن المثل الأعلى للإنسانية التي يرضى عنها الله هو أمر لا يمكننا أن نفكر فيه على نحو آخر سوى تحت فكرة إنسان يحاول أن يُنجز كل الواجبات الإنسانية)) [2] ، و يقول في موضع آخر من الكتاب ((إن الأمر الذي بإمكانه وحده أن يجعل من عالم ما موضوعا لمرسوم إلهي ، و غاية للخلق هو الإنسانية)) [3].

و حوصلة لما سلف ذكره فإن الإنسانوية هي في حقانية الأمر رؤية حصيفة عن العالم ، حيث يصبح كل شيء يتبلور حول الإنسان ، مثلما كان الأمر في العهد الإسكولائي متمحورا حول الإله ، فقامت النزعة الإنسانية بما يمكن أن نطلق عليه "بالثورة على المنحى الكوبرنيقي " فالإنسان الذي كان تابعا للاهوت في شتى دروب حياته يحتم لزوما للوحي السماوي ، صار اليوم النجم المركزي ، و لكنها في الآن عينه فإن الإنسانوية النهضوية مسيحية الطابع ، حيث يبصر الفرد ذاته و يتمثلها ، لكن في ضوء الله الذي امتاز عنه منذ العصر الوسيط و يحترم حظوته متواضعا لشأنه إجلالا و اعجابا.[4]

---

[1] - ميشال مسلان ، **علم الأديان ،مساهمة في التأسيس** ، ترجمة عز الدين عناية ، دار الكلمة (أبوظبي) ، المركز الثقافي العربي (بيروت) ، ط 1، 2009 ، ص 313.

[2] -- ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ترجمة فتحي المسكيني ، دار جداول للنشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، فبراير ، 2012 ، ص 118.

[3] - **المصدر نفسه** ، ص 117.

[4] -بوبكر بوخريسة ، **مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية** ، منشورات الإختلاف (الجزائر)، منشورات ضفاف (بيروت)،دار الأمان(الرباط)،ط1، 2013، ص ص 136-137.

4- نتائج الفصل الأول :

بعد هذا العرض للمناهل الاولى لفلسفة الدين الكانطية و التي على رأسها تـــأثره بالتقوية الألمانية و حركة الإصلاح البروتستانتي لمارتن لوثر يمكن أن نتوصل الى النتائج التالية :

أولا : إن للتربية التقوية التي خضع لها الفيلسوف كانط من لدن وسطه الاسري المتشدد و الصارم الأثر الكبير في فلسفته الدينية و الأخلاقية اللاحقة من خلال مؤلفاته الفلسفية قبل و خلال المرحلة النقدية مما جعله من الناحية الشخصية بروتستانتيا تقويا قانتا ، مؤكدا على الباطن الداخلي و المركز على الطهارة القلبية و نقاوة السريرة ضد كل طقوسيات شعائرية ثيولوجية متزلفة و شكلية و بدعها و إزدرائه للمعتقدات الإشراقية و العرفانية الخوارقية التي تأتي بالمعجزات ، مشيدا بأهمية السلوك العملي الإتيقي و دين القلب .

ثانيا : كان لمارتن لوثر اليد الطولى في تشيد حركة الإصلاح البروتسانتي والذود بزعامته ا من منطلق كونه راهب اوغسطيني و معلم لاهوت ، عارض بشدة السبل و الأعمال الدنيئة التي كانت تمارسها الكنيسة و التي على رأسها صكوك الغفران ، و مدافعا عن الكتاب المقدس و الإيمان الفردي ضد أي وساطة باباوية متزلفة ، فيصبح الإنسان المؤمن الفرد واقفا أمام الحضرة الإلهية راجيا الخلاص منه وحده دون وساطة احبار الكنيسة و كرادلتها الدهماء ، كما رفض بدعة القربان المقدس و إعتبره شعوذة و خرافة و دجل ، مؤكدا على معتقد إصلاحي مركزي مفاده التبرير بالإيمان و أن النَّاسُوت يتعالق باللاهوت عن طريق الصلاة السّرية الخاصة طالبا الخلاص من الرب ، و فيلسوفنا كانط لم يمرق عن هذه الإصلاحات اللوثرية بل نهل من نبعها الشيء الكثير و تجلى ذلك بصورة كبيرة في كتاباته الدينية المتأخرة و التي على رأسها كتاب الدين في حدود مجرد العقل الذي كتبه سنة 1793 ومن الكتابات اللوثرية التي نالت حظها من العـــــــناية الكـــــــــانطية كتاب "في الحـــرية المســـيحية " الذي كتبه سنة 1920

و وضح فيه أن الإنسان أعتق من لدن اليسوع و تحرره من الخطايا كما فند الاعمال التعبدية الشكلية و ان ينهجها المرء إبتغاء خلاصه مفرقا بين الدين و الكهنوت كما ركز كانط على العبادة الصحيحة التي تخدم الرب على نحو صادق و حقيق بعيدا عن كل عبادة طلسمية ترتل ألفاظا غرائبية تنتهي بالإنسان إلى عبادة الأوثان داعيا الى دين السلوك الأخلاقي الحسن ، كما نجد حضورا قويا لكتاب مارتن حول عبودية بابل في الكنيسة الذي واجه به مارتن لوثر عمداء اللاهوت ناقما على البابوية وسلطتها الشيطانية معتبرا إياها عداوة ضد المسيح ، هذا التهجم عينه نتجلاه عند الفيلسوف كانط إذ يصف البابوية بأنها خدمة للخير على منحى باطل وأن

هيأتها الكنسية تقوم على طقوس عبادية طلسمية تصنع الشعوذة كما ورث كانط عن مارتن النزعة الإسمية كما نتجلى كذلك النبع اللاهوتي الأغسطيني المتأثر بالنِّحْلَة المانوية .

ثالثا : إن للنزعة الإنسانوية النهضوية تأثيرها القوي على فلسفة الدين الكانطية في مناهلها و منابعها الإولى ، بل هي التي اعطت لفلسفته بعدا كوسمولوجيا كليانيا ، و جعلت من الإنسان مقولة ماثلة و مركزية في الكتابات الفلسفية الكانطية ، قبل و اثناء المرحلة النقدية و امتدادها حتى إلى كتابات كانط الدينية المتأخرة ، و هذا ما جعل شراح فلسفته يقرون بفلسفة كانط الإنسانية و يؤمنون به كعرّاب للتنوير الألماني و الأوروبي عموما ، إذ لا قيمة للأخلاق إن لم تتخذ الإنسان غاية لا مجرد وسيلة و لا قيمة للأخلاق إن لم يعتبر الإنسان غاية في حد ذاته و لا نستغرب إن وجدنا كانط يضيف سؤالا رابعا في فترة لاحقة في فلسفته النقدية (ماهو الإنسان ؟) ، كتتويج للتراتبية النقدية ، و هذا ما نتمثل حضـــــــوره المـــــــــهيب في كـــــــتاب كـــــانط "الأنثـــروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية "

و كذلك من خلال دروس المنطق المنشورة سنة 1800.

الفصـــــــــــــل الثاني:

منزلة الدين في المرحلة قبل النّقدية عند كانط

1-ميكانيكا اسحاق نيوتن و البرهنة على وجود الله .

2-تأثير فلسفة وولف و لايبنتز على كانط .

3-المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية و مسألة وجود الله .

4-وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي و الأخلاقي .

5-الاساس الممكن الوحيد لإثبات وجود الله .

6-أحلام وسيط روحاني مفسّرة بأحلام الميتافيزيقا .

7-نتائج الفصل الثاني.

الفصل الثاني :
منزلة الدين في المرحلة –قبل النقدية- عند كانط

فاتحة :

حري بنا من باب الحصافة و نحن نتقصى حيثيات تطور المنحى الثيولوجي الديني الكانطي أن نهيب تبجيلا لمرحلة الشباب الجامعية (فترة الستينات) [1] التي تنحو بنا إلى الكتابات الدينية الأولى لكانط المتلاحمة بمكانيكا نيوتن و في وقت كان فيه دارسا مخلصا لفلسفات وولف و ليبنتز ، عارضا للتصور الليبنتزي المشهور أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة حلا لمشكلة الشر في العالم ،وتبدأ أولى مطارحات كانط حول مسألة "الرجاء" و بالخصوص في أولى كتاباته الدينية ((بعض الأفكار عن التفاؤل)) ، داعيا إلى تأسيس جديد لفلسفة دينية تجعل من ((الله)) مبدءا واضحا وعقيدة يقينية للمعرفة و الكمال لأنه شيء في ذاته (نومين) ، لهذا كانت مجمل اطروحات الدين في المرحلة قبل النقدية متبلورة حول "الله" ، من دون أن يبرهن عليه بالعقل ، و بدأ ينأى بنفسه شيئا فشيئا عن النزوع التقوي البروتستانتي و عنصر اللاهوت المفارق ، فحين نتتبع سيرورة الأعمال الكانطية في المرحلة قبل النقدية نتكنه عزوفا متدرجا عن الثيولوجيا الدينية في تفسيراتها التاريخانية المتعالقة باللاهوت المسيحي ، مستعيضا عن الإيمان البرهاني للرّب بالمنحى النقداني ، محاولا التخلص من شتى الإثباتات و الدلائل المبرهنة على وجود الله باستثناء برهان أوحد سيطرحه في كتاب "الأساس الممكن الوحيد لإثبات وجود الله " ، فالرؤية المبدئية لكانط (في مرحلة قبل النقد)تجعلنا نتبصره كعالم أكثر مما هو فيلسوف ، و كان محرك التفلسف الكانطي هو "ميكانيكا نيوتن " ، و معه بدأت مطارحات من صميم إمكانية اقامة الميتافيزيقا كعلم ، و كيف لنا أن نؤسس للاهوت ابستيمي ينطلق من قاعدة فيزيقية علمية ؟ .

فعمد كانط بادئ ذي بدء إلى اعتماد براهين الميكانيكا النيوتونية لتفسير الفيزيقا ، نائيا بنفسه عن الثيولوجيا السكولائية ، مقوضا لأي دلائل ثيولوجية تسعى لتفسير ظواهر الطبيعة ، كما سعى لتفنيد رؤى الفلسفات العقلية المدّعية البرهنة على وجود الله ، راجيا الوصول إلى أمل يبرهن من خلاله على وجود الله . لذلك ستكون دراستنا في هذا الفصل منصبة في جوهرها على الأعمال الكانطية قبل النقدية أي قبل عام 1781، و هو نفسه العام الذي ظهرت فيه الطبعة الأولى من كتاب "نقد العقل المحض".

[1] - انظر: فريديريك كوبلستون ، **تاريخ الفلسفة** ، ترجمة حبيب الشارودي ، محمود سيد أحمد ، مج 6 ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، مصر ط 1 ، 2010 ، ص 266.

أولا / ميكانيكا اسحاق نيوتن و البرهنة على وجود الله :

انكب ايمانويل كانط في مرحلة شبابه على قراءة مؤلفات اسحاق نيوتن (1642-1727) ، الذي قدّم براديغما دقيقا و منظما أشادت به مجمل أبحاث العلوم الفيزيقية ، و كان غاليلي و نيوتن في بداية القرن السابع عشر تجسيدا لوشائج قربى بين الفيزيقا و الفلسفة[1].

ولنا أن نعترف بأن نيوتن اقتدر بحق أن يوضح رؤيته الفلسفية الحصيفة عن طريق الدراسات العلمية المعمقة ، بالإضافة إلى كل هذا فقد كان شخصية دينية لاهوتية متشبعة بالمذهب المثالي الأفلاطـــــــوني المـــــعادي للمادية[2] ،

و تكمن أهمية و منزلة نيوتن الفلسفية في تقديمه ثلاث خدمات جليلة للتفلسف أولها تأسيسه لعلوم فيزيائية منفصلة عن الفلسفة ، و لتصبح فيما بعد براديغما للتفلسف ، كما صاغ نظرية فينومينولوجية للعلم ، بالإضافة إلى ربطه الوثيق بين علوم فيزياء الميكانيكا و اللاهوت أساسا ، وحدده في شكل اثباتات و دلائل يطلق عليها ب" البرهان الطبيعي–اللاهوتي لوجود الله " [3] ، و نستشف تأثير النظرية النيوتونية و تفسيراتها على كتابات كانط اللاهوتية بالخصوص في كتابه "تاريخ الطبيعة العام و نظرية السماوات " الصادر سنة 1755، ونتج هذا العمل من مقالين سابقين صدرا عام 1754، هما :مقال عن حركة الأرض حول محورها ، و مقال آخر عن السؤال الفيزيائي عما إذا كانت الأرض تكبر ، و في هذا المقال نجد استباقا أصيلا للفرض السديمي الذي طوّره "لابلاس" فيـــــما بعد[4]، و المتأمل للتأثير النيوتوني على ثيولوجيا كانط يتجلى مطارحـــــاته لمشـــكلة تبرير وجود الـــله و طبيعته على منوال النظرة الميكانيكية للكون ، فتناغمت براهين كانط مع المحسوس العياني نابذا أي إحالات تسعى للبرهنة على وجود الله من خلال اللاهوت المدرسي ، و أنه لا يدان لنا البرهنة على وجود الله إلا من خلال الإستناد على التفسير الميكانيكي الذي نهله كانط من فيزياء نيوتن بحكم أن هذا الفيزيائي يمثل "الأوج"

---

[1] - فوادسواف تاتاركيفتش ، **الفلسفة الحديثة من عصر النهضة حتى التنوير** ، ترجمة محمد عثمان مكي العجيل ، دار كنوز للنشر ، د ت ، 2012 ، القاهرة (مصر) ، ص 159.

[2] - المرجع نفسه ، ص 160.

[3] - المرجع نفسه ، ص 163.

[4] - فريديريك كوبلستون ، **تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة : عصر التنوير في فرنسا حتى كانط)**، مجلد 6 ، ترجمة حبيب الشاروني و محمود سيد أحمد ، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2010، ص 266.

و الإحقاق النهائي للرؤية الكوبرنيقية ، فعمدت ميكانيكا نيوتن أن تقترح تفسيرا عاما لعلية حدوث الأشياء في عالم الفيزيقا ، و تفسير ظواهرها المتنوعة بوساطة مبادئ عامة و كلية [1] ، و هذا الإعجاب الكانطي بفيزياء نيوتن حداه فيما بعد لأن يحاول اتخاذ الميتافيزيقا كعلم و هذا ما نتقصاه في كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما" الصادر سنة 1783[2]، و ذلك عن طريق انتهاج السبيل الذي وفّق إليه في دراسة الميكانيكا السّماوية على دراسة الطبيعة البشرية[3].

كان اسحاق نيوتن في حقانية الأمر يتدارس علمه الفيزيائي بطريقة مستقلة عن تأويلات تحمل نبرة لاهوتية دينية ، و لكنه في المقابل من ذلك حاول أن يربط نتائج العلم الفيزيقي بالثيولوجيا الدينية ، وحاول ساعيا تقصي براهين وجود الله في العلوم الفيزيائية ، و كانت هذه الإثباتات التي يتبناها تلتزم في براهينها على غائية الطبيعة فلم يأخذ نيوتن بهاته الإثباتات لأنه تبصر في غائية الفيزيقا محض أوهام ناسوتية ليس إلا ، و كان على يقين لا يغالبه ريب ، بأن نظام الفيزياء يعمل وفقا لميكانيكا آلية ، و على هذا اكتشف برهانا جديدا لوجود الله ، فماثل الطبيعة بالآلة صانعها و مهندسها هو الكائن العاقل و المصمم ،و ما دامت هذه الطبيعة انموذجا للكمال ، كان لزاما إذن أن يكون مصمم هذه الطبيعة أكمل كائن ممكن[4].

تجليات التأثير النيوتوني على كانط تمظهرت في تفسيرات هذا الأخير لنظام الظواهر السّماوية و انسجامها ، بوساطة علل ميكانيكية آلية ، مؤكدا في مقابل ذلك بأنه لم يقوض الدليل الكلاسيكي على وجود الله ، و هو دليل العلة الغائية ، مفندا تفسير أصل العالم بالسببية الآلية مع التسليم بوجود الله ، كمصمم للكون و صانع له، وكيف لا نسترهب جلال و عظمة العوالم اللامتناهية ؟ ، فلو مُكِّنَ لنا التفسير دون الإحتكام إلى قرارات عقولنا لعجائب هذا العالم المادي ، فإنه في المقابل من ذلك لا يدان لنا البتة فيما يتعلق بالكائنات الحية ، و للفيلسوف الأحقية في أن يقول "أعطوني المادة و أنا أصنع لكم العالم منها " لكن ليس له أن يقول " أعطني المادة و أنا أُبيّن لك كيف نستطيع بهذه المادة أن نصنع دودة القز "[5] .

---

[1] - محمد عثمان الخُشت ، **العقل و مابعد الطبيعة : تأويل جديد لفلسفتي هيوم و كانط** ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 2008 ، ص 31.

[2] - ايمانويل كانط ، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما ، أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي ، دار موفم للنشر ،الجزائر ، 1991 .

[3] - محمد عثمان الخُشت ، **مرجع سابق** ، ص 52.

[4] - فوادسواف تاتاركيفتش ، **مرجع سابق** ، ص 163.

[5] - إيميل بوترو ، **فلسفة كانط** ، ، ترجمة عثمان أمين ، دار الهيئة للكتاب ، مصر ، 1972، ص 268.

إن ما نحذقه مما سلف ذكره أن كانط اعتمد دليل العلة الغائية في بدايات كتاباته –قبل النقدية- و أكد به على وجود الله من دون أن يفند القول بالضرورة المحايثة لنظام الطبيعة كما يعتقد علماء الثيولوجيا في براهينهم الأسكولائية ، بل هو يقر بوجودها و تأثيرها مع ردّها إلى مناهلها الأولى أي المحافظة على اثبات وجود الله وفقا للنظام و الإطراد دون أن ينأى بنفسه عن المنحى الميكانيكي في تفسير نشأة الكون [1]، هذا الوله الكانطي بالعلم في مرحلةالشباب الجامعية أشار إليه الباحث الفرنسي جان فيراري(Jean Ferrari) في كتابه "المنابع الفرنسية لفلسفة كانط " في قوله بأن كانط كان بطبعه مولعا بالعلم ووضع فيه شرف الإنسان و مكانته[2].

[1] - جيمس كوليتر ، **الله في الفلسفة الحديثة** ، ترجمة فؤاد كامل ،مكتبة غريب ، القاهرة ، مصر ، 1973 ، ص234.

[2]- Jean Ferrari , **Les sources Françaises de la philosophie de Kant** ،Paris : librairie klincksieck ، 1979 .P 180.

ثانيا / تأثير فلسفة كريستيان وولف و ليبنتز على كانط :

1–تأثير ليبنتز جوتفريد وليام :

إن للفيلسوف" ليبنتز غوتفريد فلهلم" (Leibniz Gottfried Wilhelm)(1646-1716) مكانة عظيمة في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني ، اذ جعلت منه كشوفاته في عالم الرياضيات من العلماء المرموقين[1]، و امتازت فلسفة ليبنتز بالمنحى التحليلي الذي يبتغي تحليل الفكرة إلى وحداتها البسيطة و هذا ليصل إلى تقصي علائقياتها و ما تتضمنه من تصورات ، و لكنه حينما عمد إلى النهج الأنالوطيقي لفكرة الجوهر أو "المونادا" نحا به تحليله إلى تفسير مفاده أن العالم البرّاني يتألف من وحدات حقيقية مؤلفة من (روح و مادة) و من فكرة الروح البشرية توصل إلى تصور فلسفي ابستمي متسق[2].

و حينما نتقصى حيثيات التنظير الإبستيمي الليبنيتزي نتجلى تأثيره الكبير على المخيال الفلسفي الكانطي في محاولاته التوفيقية بين مطالب العقلانية و التجريبية في مذهبه النقداني ، فليبنتز يقر بأن المعرفة الإنسية فطرية ومكتسبة في الآن عينه و ينأى بنفسه عن أي تعارض بين هذين التصورين الفلسفيين في المعرفة[3] و نفهم مما سلف أن المعرفة فطرية لأن العقل لديه الآلية في معرفتها و حذقها ، و أن هذه التصورات الذهنية تنبجس من "المونادا" ، و أن المعرفة مكتسبة كذلك بحكم أنها تتأثر بالمثيرات و الإنطباعات الحسية للعالم الإمبيريقي ، و تستقبل هاته "المونادا" دائما هذه الإنطباعات ثم تعمد إلى تحليلها بفضل القوة الذهنية الناشطة لتصير موضوع معرفة و فكر ، لكن و مع ذلك لا يدان لنا بتكنه هذه الأفكار بسبب غموضها و عدم وضاحتها بادئ ذي بدء ، ولايتأتى لها أن تصل مقام الوضاحة و التميّز إلا حينما تصير موضوع تفكير الوحدة الجوهرية (المونادا)[4] .

اعتمد ليبنتز في الربط بين التصورات الفطرية و المكتسبة على المونادا بحكم أنها تمثل "الكائن الكامل التام" الذي يحوي كل أفكاره و تصوراته و يتعالق بالعالم الخارجي و ما يجبله من وحدات جوهرية أو مونادات ، تثير

---

[1] - أُنظر:مقدمة كتاب ليبنتز : **المونادولوجيا ، والمبادئ العقلية للطبيعة و الفضل الإلهي** ، ترجمة عبد الغفارمكاوي ، دار الثقافة للطباعة و النشر ، القاهرة ، مصر ، 1978،ص15.

[2] - ليبنتز ، **أبحاث جديدة في الفهم البشري** ، ترجمة أحمد فؤاد كامل ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، 1983،ص62.

[3] - **المصدر نفسه** ، ص62.

[4] - **المصدر نفسه** ، 63.

مداركنا و فهومنا[1].وإذا عمدنا إلى مقاربة علاقة كانط بفلسفة لايبنتز لنا أن نتجلاها بدءا من عام 1765 ، واطلاع كانط على فلسفة ليبنتز لم يكن مرتبطا أساسا بالتزر اليسير من مؤلفات هذا الأخير و لنا أن نستحضر كتاب "المونادولوجيا " و كتاب "الثيوديسا" ، و بعض الأبحاث المقتضبة ووسطاء كانط في معرفته لهاته الأعمال الفلسفية ممثلين في كل من "كريستيان وولف" و "باومجارتن" ، و يعتبر كتاب الميتافيزياء لباومغارتن مرجعية كانط المثلى عن ليبنتز أيام كان باحثا في الجامعة ، لكن هذه الكتب التي اطّلع عليها ايمانويل كانط لم تستوعب كل أعمال ليبنتز ، و بالتالي كانت معرفته بليبنتز ناقصة ، و يعود الفضل إلى اكتمال التصور الفلسفي الليبنتزي في مخيال كانط يعود إلى "مقالات جديدة عن العقل البشري" التي نشرت عام 1765 ، بالإضافة إلى نشر مراسلات ليبنتز مع "كلارك"وقراءة كانط لهاته المراسلات حال نشرها و بالتالي اقتدر على اتمام معرفته بليبنتز[2].

إن أهم كتاب ثيولوجي لليبنتز نال بفضله حظوته من الإهتمام الديني الكانطي هو كتاب "الثيوديسا"(Theodicy) أو "العدالة الإلهية" و الذي اردفه الفيلسوف ليبنتز بجملة مقتضبة فرعية " مقالات في الخير الإلهي و حرية الإنسان و تجذر الشر ، و نشر هذا الكتاب عام 1710، و عمد ليبنتز في هذا المؤلف إلى تبرئة الله الخالق من أي طرح يعتبره علة الشر في العالم ، و أن ما تعتقده ذهنيات البشر على أنه شر ماهو في حقانية الأمر إلا خيرا ، و اعتبر ليبنتز بأن مطارحة أصل الشر هي من الأمور الملتبسة العويصة التي ارّقت العقل البشري منذ الأزل ، و تتلبس رؤية ليبنتز اللاهوتية بالمنحى التفاؤلي[3]، و الذي نستشف تأثيره الكبير على أولى اعمال كانط في فلسفة الدين ، إذ كتب هذا الاخير عام 1759 في الوقت الذي كان فيه دارسا مخلصا لليبنتز وولف كتاب موسوم ب" بعض الملاحظات عن التفاؤل " " Quelques considerations Sur L'optimisme"، إذ يعرض في هذا الكتاب بالضبط تصور ليبنتز اللاهوتي القائل بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة حلا لمشكلة الشر في العالم ،و هي منطلق كانط الثيولوجي ، إذ يقر في هذا المؤلف كذلك رفضه الشديد إقامة هذا التصور على فكرة الضرورة التي يخضع لها كل شيء حتى الله ، كما يقوّض تماما أن يقام المبدأ على فكرة مشيئة لاهوتية غير عاقلة و عمياء ، تكون قريبة إلى نوازع الهوى و نزواته ، كما يؤثر كانط

[1] - عبد الرحمن بدوي ، **موسوعة الفلسفة** ، الجزء الثاني ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1984 ، ص 392.

[2] - محمود زيدان ، **كنط و فلسفته النظرية** ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ط 3 ، 1979 ، ص ص 28-29.

[3]- Leibniz GW ,**La Monadologie**,trad Émile boutroux,paragraphe 53-54,Paris ;Librairie générale française;1991

إرجاع الحرية لله بوصفها من نعوته الكاملة [1] ، و يتعلق مبدأ التفاؤل عند ليبنتز بمنطوق تصوره الفلسفي الثيولوجي القائل بأن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة ، و أن عقل الله يفيض بعدد كبير من العوالم الممكنة التي لا يمكن أن يوجد منها عالم واحد فقط، فيشترط في مقابل ذلك أن يكون سببا كافيا لإختيار الله ، جعله يفضّل هذا العالم دون غيره من العوالم الأخرى الممكنة [2] ، و من مواصفات هذا العالم الأفضل أنه يجتمع على أبجل ما يمكن تصوره من التنوعات و يسير وفق نظام متسق و منسجم ، و تجبله المنافع و المحاسن في شتى مناحيه المكـــــانية و الزمانية و ما تجود به أرضه ، و يحقق بالإضافة إلى كل هذا أعظم النتائج بأيسر الوسائط، حيث مُكِّنَ لكائناته من هبات العطايا (قوة و معرفة و سعادة و فضلا ...) أعظم قدر مما يمكن أن يسمح به العالم[3].

و نفهم مما سبق أن الإله الخالق يمنح بقدرته و فعله كل شيء على أحسن و افضل وجه نتمناه[4].

وإذا كان حقيقة أن العالم هو أفضل العوالم الممكنة ، فمن أين يأتي الشر ؟ و هذا ما أكّده الباحث آدمز روبرت في مقال له نشره في قاموس كامبريدج الفلسفي بعنوان "Theodicy " " ثيوديسا " مقرا بأن ليبنتز وضح بأن الشرور الموجودة في العالم هي في الأصل عناصر جوهرية ملازمة له ، و كل يد تطال أي عنصر شرّي جوهري يؤدي حتما إلى اهتراء و فساد العالم برمته. [5] و وجود الشر و مغالبته لهذا الوجود مطلوب لخير اجل و اعظم وكذلك لعالم أروع، فإذا كان وسيط لهاتين البغيتين خرج عن كونه شرا، و أصبح خيرا ، ولذلك فإن الله يسمح به ، و بذلك يبرر الفيلسوف ليبنتز وجود أنواع الشرور في العالم و هي " الشر الميتافيزيقي " ، و "الشر الطبيعي " و " الشر الأخلاقي " فالشر الميتافيزيقي هو الناقصة الأصلانية القابعة في المخلوقات قبل الخطيئة ، و بحكم أن الله وحده المتصف بالتمامية و سمات الكمال ، فإن الكائنات المخلوقة يلزم ضرورة منطقية أن تكون أدنى من الكامل (الله) ، و إلا لتوازن مع الإله في الكمالية ، و الله ليس هو علة النقص المغالب للكائنات ، فالنقص كامن و محايث لطبيعة المخلوق ، و نتجلاه في أي عالم ينشئه الله[6] لما الشر

---

[1] - حسن حنفي ، **الدين في حدود العقل وحده ، من كتاب قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر**، دار الفكر ، القاهرة ، دت .

[2]- Ibid ، Paragraph، 53-54.

[3] - ليبنتز ، **المبادئ العقلية للطبيعة و العناية الإلهية** ، الفقرتان 10 –11 ، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، دار الثقافة ، القاهرة ، مصر ، 1974.

[4] - ليبنتز ، **مقالة في الميتافيزيقا** ، الفقرة 1 ، ترجمة الطاهر بن قيزة ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان ، 2006 .

5- M , Robert (Adams) , **Theodicy** , Article in ((The Cambridge Dictionary philosophy)) , Cambridge , 2006.p910

[6] - آرثر لفجوي ، **سلسلة الوجود الكبرى** ، ترجمة ماجد فخري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، 1964 ، ص 338.

الطبيعي ، فهو يعبر عن الألم بكل أشكاله ، ففي عديد حالات تنحو بعض أقطار الارض إلى الحالة الوحشية و يغالبها الخراب و الدمار و تغرق في غمرات المياه ، لكن و مع ذلك وجب أن نعتبر هاته البلاوي تطويرا لبعض النتائج المفيدة، فهذه الشرور الطبيعية أثر نتكهنه في مناحي متعنا الحياتية [1] أما الشر الأخلاقي فهو الخطيئة بكل درجاتها ، و المراد منه النقص المنازع للفعل البشري ، المفتقد للكمال الإتي قي ، و يثبت ليبنتز بأن الله لا يريد حصول هذا الشر ، و لكنه أن يحصل الكائن على خيرية حرية الإرادة ، عارفا بأنه يرتكب الشر أحيانا ، و مع ذلك فإنه يسمح به و إن كان لا يرغب فيه ، و ذلك لإنتاج خير أعظم إ لى العالم و على هذا فليست الشرور من الكثرة و الخطورة ، و عددها لا يدان لنا بمقارنته مع الخيرات في حياة الكا ئن البشري ، و العالم برمته ، و حقيق بالمرء مغـــالبة الشـــرّية القـــابعة فـــــــيه و نوازعها بالعقل ، و المران[2] .

و نفهم مما سلف ذكره أن المنحى التفاؤلي لفلسفة ليبنتز أثّر في ايمانويل كانط و بدأت معالم ارهاصاته تنبجس مع أولى المطارحات الدينية الثيولوجية له ذا الأخير ، ولا تتجلى نظرة ليبنتز في تصوره القائل بأن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة و لا حتى في تبصره للشرّية على انها مفيدة و لزومية لخير أبجل و لعالم اروع فقط ، و إنما تتكشّف خباياها ايضا في إشارته إلى احتمالية ان يصل الإنسي في مجرى صيرورته الزمانية ،إلى كمال أعظم مما يمكن تخيله في عهنا الراهن[3].

[1] - جان فال ، **طريق الفيلسوف** ، ترجمة : أحمد مجدي محمود ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، مصر ، 1967 ، ص 493.

[2] - يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ب ت ، ص 139.

[3] - ج ،ب ، بيري ، **فكرة التقدّم** ، ترجمة : عارف حديفة ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سوريا ، 1988،ص 93.

2/تأثير يوهان كريستيان وولف (1679-1754):

يعد الفيلسوف "يوهان كريستيان وولف" (Johan Christian Wolf) أفضل من يمثل التنوير الألماني بعد الفيلسوف كريس يتلن توماسيوس (1655-1728)، إبن جاكوب توماسيوس الذي كان أحد معلمي الفيلسوف ليبنتز[1] و لكننا نتجلى رؤية وولف مغايرة تماما لتوماسيوس ، فعداء وولف للميتافيزيقا المرتبط بالنزعة التقوية ، لا وجود له إطلاقا ، و نجد بديلا عن ذلك احتكاما للتجديد الفلسفي الأكاديمي و الميتافيزياء الأسكولائية ، والنزوع الى العقل بصورة شاملة و على منحى دوغمائي كان له خطوته في تطور النسق الفلسفي الكانطي وبالخصوص في مرحلة اكتشاف فلسفة ليبنتز ،ولكن في مقابل ذلك حري بنا أن نعترف بأن عقلانية وولف لم تكن ضد ماهو ثيولوجي ديني بل عمد إلى تطوير مذهب عقليا كليانيا فلسفيا جمع الميتافيزياء و الثيولوجيا الفيزيقيةوبالتالي لم يفصل وولف بين المنزع التقوي الأيم اني و العقل ،و لم يعمد إلى استبعاد الميتافيريقا[2].و لنا أن نستحضر في مخيالنا بعض أعماله الفلسفية المعبرة عن هاته الرؤية (الافكار العقلية عن الله ، و العالم ، و نفس الأنسان) الذي كتبه سنة 1719 كما ان كريس يتلن وولف عمد إلى تنسيق و تعميم فلسفة ليبنتز ، و أسس مذهبا على منهج الإستنباط العقلي[3]، و كان ليوهان كريس يتلن وولف حضوره الخاص في فلسفة كانط الدينية و بدرجة اوفى حينما ناقش ايمانويل كانط الميتافيزيقا و الأدلة الميتافيزيقية ، كان في ذهنه فلسفة وولف في غالب الأمر ، بحكم أنه درس في مرحلة ما بل النقد أفكار وولف و أتباعه و تمثلها [4] ، و نتجلى ذلك بصورة كبيرة في كتابات كانط مثل "ايضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية" الذي كتبه سنة 1755، و قد كان وولف عقلانيا دقيقا ، على الن ـــــهج الإســـتنباطي و يمكن اعتماد هذا المنهج خارج المنطق الصوري و الرياضيات المحضة عن طريق واقعة هي الإعتقاد في المبدأ الأسمى القائل "بعدم التناقض"و نقتدر على استكناه مبدأ العلة الكافية الذي يحسب كمبدأ انطولوجي ، ومبدأ العلة الكافية له مركزية عظيمة في الفكر الفلسفي،فالعالم لا بد أن تكون علته الكافية في موجود مفارق ألا وهو الله[5].

---

[1] - فريديريك كوبلستون ، **تاريخ الفلسفة : الفلسفة الحديثة عصر التنوير في فرنسا حتى كانط** ، مجلد 6 ، ترجمة حبيب الشاروني و محمود سيد أحمد ، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2010، ص 159.

[2] - **المرجع نفسه** ، ص 159.

[3] خلف الجراد ، **معجم الفلاسفة المختصر** ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2007 ، ص 162

[4] - فريديريك كوبلستون ، **مرجع سابق** ، ص 160.

[5] - **المرجع نفسه** ، ص 160.

كما سارت فلسفة وولف في طريق المنحى الليبنتزي و ذلك من خلالها تصورها القائل بأن العالم الموجود هو أفضل العوالم الممكنة ، كما سعى هو الآخر إلى تبرير وجود الشر في العالم من منطوق أن خيرية الفعل او نزوعه الشري متوقف على نتيجته ، لأن الإرادة الحرة للبشر أصبحت خيرة ام شريرة بفضل عواقبها و ما ينجر عنها ، لأن ما يستتبع منها كنتيجة ضرورية لا يمكن البتة أن تفشل في أن تحيط بها فإن هذه الأفعال تكون خـــيرة أم شـــــريرة في ذاتها وليس بإرادة من الله [1]، و هذا ما يقره وولف من يعتبر أن البشر يزلون حينما يتمثلون أن الملحد يحيا كما يريد ، و أنه ينهمك راهنا نفسه ابتغاء الرذيلة ، و يهم إلى الشرّية، فهو و إن كان حرا من رهبة نيل العقاب فإن هذا يكون صادقا و صحيحا فقط إذا كان الملحد ليس شخصا عاقلا ، و لا يفهم بحصيف عقله و بصورة دقيقة صيغة الأفعال الحرة ، و بذلك فليس الإلحاد هو ما يقوده إلى سبل الشر ،بل حاجته وولهه بالمعرفة[2].

وبهذا فإن كانط رغم انتقاده للبيتز و وولف فيما بعد ، فإنه لم يقتدر المروق عليهما خصوصا في تصورية كريستيان و وولف للميتافيزيقا على أنها البناء الفلسفي النظري و أن كانط لم يهتد إلى تقديم بديل بعد نقدهما اللهم إلا على مستوى ميتافيريقا الأخلاق[3].

[1] - جمال محمد أحمد سليمان ، **أنطولوجيا الوجود "إيمانويل كانط"** ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 2009 ، ص 54.

[2] - جمال أحمد سليمان ، **مرجع سابق** ، ص 54.

[3] - عبد الله محمد الفلاحي ، **نقد العقل بين الغزالي و كانط** ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1، 2003 ، ص 180.

ثالثا / المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية و مسألة وجود الله :

يقدم كانط في كتابه "إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية " الصادر سنة 1755 دلائل و براهين كثيرة مفندة للأطروحات المثالية ، بدءا بت قويضه للإثبات الأنطولوجي [1] القائل بإمكانية استنباط الموجود الضروري بمجرد تحليل معناه أو بالأحرى أن وجود الله ممكن استخلاصه من تحليل فكرة ماهيته [2] ، ويرفض بذلك كانط أي إحالات تعتقد الوجود محمولا منطقيا ، و بالتالي فهو لا يقبل رد الوجود إلى تصور ، و هو طرح مغاير للمثاليين الذين عمدو إلى إرجاع الوجود إلى تصور عقلي [3]، و يعلق كانط على ذلك بقوله" إن الشكل المنطقي للحكم هو التحديد (...) ، والتحديد يعني وضع محمول مع استبعاد نقيضه و إلحاقه بموضوع القضية ، و أن ما يحدد هذا الموضوع في علاقته بذلك المحمول أي ما يجمعهما منطقيا يسمى علة [4] و تبريرا لذلك يؤكد كانط أن تصور الإله لا يبين وجوده الإمبريقي ، بل بمثالية ذهنوية ليس إلا ، أي أننا نشكهنه فقط الوجود الفكراني العقلي ، لا الوجود الواقعي ، و عليه فبعد تمثل الوجود الذي لا يمكن أن نصور أكمل منه وجب البحث متسائلين :هل هذا التمثل له وجود وقائعي و الزلل المغالب للحجة الأنطولوجية هو في خلطها بين المثالي العقلي و بين الوقائعي ؟[5]،ويعقب الباحث "محمد عثمان الخُشت "، على تصور كانط وموقفه من الحجة الأنطولوجية[6] معتبرا موقفه هذا المعاكس للمثالية تماما لأنه ي قوم على أن الوجود الواقعي يحتفظ بطابع يمكن تسميته خارج حدود التصور الذهني و لأن الوجود لا يمكن رده إلى الفكر، و أن الإمكان الواقعي يظل متباينا عن الإمـكان المـنطقي[7].

---

[1] - محمد عثمان الخُشت ، **فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للكانطية** ، دار غريب للطباعة و النشر ، 1993 ،ص 23.

[2] - عبد الله محمد الفلاحي ، **نقد العقل بين الغزالي و كانط** ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1، 2003 ، ص 366.

[3] - محمد عثمان الخُشت ، **مرجع سابق** ، ص 24.

4-Kant , E ,**Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique**, , trad. Jean Ferrari, œuvres- philosophiques-paris-Gallimard-(collection La pléiade).P119.

[5] - عبد الرحمن بدوي ، **ايمانويل كنت** ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1977 ، ط 1، ص126.

[6] - إن البرهان الأنطولوجي نستشف حيثياته و تجلياته بأشهر مطارحاتها في كتابات القدّيس آنسلم ، و كذلك عند الفيلسوف العقلاني الفرنسي صاحب كتاب "تأملات ميتافيزيقية": رينيه ديكارت ، و تحاول هذه الحجة الأنطولوجية إثبات أن الله يجب أن يوجد كأمر ضروري ، و أنه يمكن لنا أن نحذقه و نتعرفه بمجرد دراسة ما يدل و ما يعنيه مفهوم الإله ، و بالتالي تحاول هذه الحجة إثبات أنه من التناقض القول بأن الله غير موجود (نقلا عن : جوليان باجيني ، الفلسفة :موضوعات مفتاحية ، ترجمة أديب يوسف شيش ، دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر ، دمشق ، سوريا ، ط 1، 2010 ، ص 216.)

[7] - محمد عثمان الخُشت ، **مرجع سابق** ، ص25.

رابعا / وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي و الأخلاقي :

حقيق بنا الإقرار بادئ ذي بدء بأن الفيلسوف ايمانويل كانط ألح في أكثر من موضع كتابي أو بحثي في زمرة دراساته و أطروحاته الفلسفية الثيولوجية على رفض و تقويض لوحدة الفكر و الواقع و بل أعاد مطارحة المسالة من جديد في دراسته الموسومة ب:" بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي و الأخلاقي" الصادر عام 1763،إذ عاود توظيف برهان التعارض بين الفكر و الواقع من اجل تبرير قضية أن الأحكام التي تصل إليها أذهانا بواسطة الاستنباط المنطقي لا يدان لنا بزعم مطابقتها للواقع ، لأن للفكر المنطقي قوانينه متمايزة عن قوانين الواقع[1] كما يمحص كانط بصورة دقيقة و بنظرة حصيفة يزداد معها الابتعاد أكثر عن المثالية التي تزعم (وحدة الفكر و الواقع)، و يقترح علينا في مقابل ذلك أنه إذا عمد الواحد منا بمنحى معرفة شيء ما عن الواقع، فيلزمه الالتجاء إلى التجربة الوقائعية ، لأنها المحك و المرجعية المثلى الذي نقيس عليه اي مطارحة فلسفية[2]و يردف كانط مقياسا آخر هو " الوضوح" و يقر بأنه من الممكن أن نفكر في كثير من الأمور و التي من بينها مفهوم الإله ، متى تمكنا من تحديد هذا المفهوم بكل وضاحة و لكن يجب أن لا نفهم بأن تكنه هلته الوضاحة يقدم لنا دليلا على حقانية الله، و يلوم كانط الثيولوجيون عامة بسبب نهجهم الفكري الذي ألبس مفهوم الله الغموض و كما يلوم الفلاسفة على وقوعهم في نفس مطيات هذا الزلل، فهم يعملون عقولهم في هذا المنحى إعمالا ثيولوجيا لاهوتيا ، إذ لا يتحفظون البتة عن إدراج مختلف النعوت في المفهوم الإلهي دون الاعتماد على برهان يقيني[3].

[1] - محمد عثمان الخُشت ، **فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للكانطية** ، دار غريب للطباعة و النشر ، 1993،ص30.

[2] - **المرجع نفسه** ، ص 30.

[3] - **المرجع نفسه** .الصفحة نفسها .

خامسا/ الأساس الممكن الوحيد لإثبات وجود الله :

امتدادا لتقصي صيرورة تطور الفكر الديني الكانطي ، لنا أن نستحضر كتابه الموسوم ((الأساس الممكن الوحيد لإثبات وجود الله)) الذي اصدره عام 1763 ، مفندا من خلاله لمقولة "استنباط الوجود من الفكر" و مقوضا للبراهين الكلاسيكية المثبتة لوجود الله بشتى مطارحاتها ، مستعيضا عنها بدليل أوحد يراه مخرجا من مأزق الأزمة التي وقعت فيها براهين المثالية [1]. و يعلق كانط على تصور المثالية قائلا "و الحال أن ماجعل العقلانية الوثوقية الدوغمائية تخلط بين الإمكان الذهني و الوجود الفعلي لله ، هو التباس تصورها لفهوم الوجود ، فتفسير فولف للوجود باعتباره شيئا ينضاف إلى الإمكانية غامض و ضبابي " [2] ، كما يتهكم كانط من طموحات المثالية قائلا عنهم " شأنهم في ذلك شأن البحّار إذ يجد نفسه مضطرا و هو يواجه بحرا مجهولا لديه ، و بعد أن صادف اليابسة ، إلى مراجعة مساره و بحث ما إذا كانت بعض التيارات قد ساقته دون علم منه خارج ذلك المسار رغم الاحتياطات التي يمكنه أن يستفيدها من فن الإبحار "[3]

كما يدحض الفيلسوف كانط "اللاهوت الفيزيقي " بحكم اعتبار الوجود غير محمول ، ومن ثمة لا نقتدر البتة أن نستنبطه من أمر تقتضيه الماهية ، بما في ذلك "الماهية الإلهية" ، و يقسم كانط في كتابه "الاساس الممكن الوحيد لاثبات وجود الله " البراهين المقدمة في تاريخ اللاهوت الطبيعي على وجود الله إلى أربع أدلة ، معتقدا أنها ترجع في النهاية إلى برهان أوحد ، و يؤكد بأنه يوجد منطلقين نعمدهما للبرهنة على وجود الله ; المنطلق الأولاني يكمن في "التمثل الذهني للممكن المحض " و المنطلق الثاني يكمن في " التمثل الإمبريقي للموجود " ، و نستشف من كل منطلق من هذين المنطلقين أساسين للبرهنة و بذلك نحصل على أربعة براهين لوجود الله :

–البرهان الأول : نعتمد فيه التمثل الذهني للممكن أساسا نستنبط منه وجود الله كنتيجة .

–البرهان الثاني : نبدأ فيه بالممكن كنتيجة ثم ننكص راجعين إلى الحقيقة اللاهوتية باعتبارها سببها الضروري.

–البرهان الثالث : نبدأ هذا البرهان من موجود في الواقع التجريبي الإمبريقي لينحو بنا إلى "سبب أول" مستقل ، وعن طريق تحليل هذا التمثل نستنتج نعوت الله .

–البرهان الرابع و الأخير : يبدأ من موجود في التجربة لكنه يعرج عروجا مباشرا إلى وجود الله و صفاته معا.

---

[1] - محمد عثمان الخشت ، **فلسفة الدين : في ضوء تأويل جديد للكانطية** ، دار غريب للطباعة و النشر ، 1993،ص31.

[2]- Kant,E, **l'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de dieu** , trad: sylvain zac , -œuvres philosophiques-paris-Gallimard-(collection La pléiade).p119.

[3]-Ibid ; p318.

ويرى كانط أن البرهانين الأول و الثالث باطلين ، أما البرهان الرابع فقيمته منقوصة و محدودة ، أما البرهان الثاني فهو البرهان الأوحد الممكن لوجود الله [1].

و سنبيّن كيف دحض كانط البراهين الثلاثة المثبتة لوجود الله أولا بأول ، و نستهل ذلك بدءا بدحضه للبرهان الأول القائل بأن الوجود يستنبط من ماهويته الممكنة ، و ينطلق من الممكن إلى الوجود و ليس العكس ، أي تمثلنا لفكرة ماهية الله هي بمثابة الأصل و الأساس الذي يحيلنا بدوره إلى الوجود (وجود الله) ، و قد أبطل كانط هذا البرهان بحكم أن الوجود (كمحمول) يستنبط من فكرة ماهية الله (كموضوع) ، و في هذا مفارقة صارخة ، لأن الوجود هاهنا مطلق ((الله)) ، و لا يمكن أن يكون محمولا ، و مكمن المغالطة في أن المنطق عاجز عن استخلاص الواقع من حيث هو نتيجة ، من الممكن من حيث هو مبدأ و أساس [2] .

أما دحضه للبرهان الثالث فيعيدنا إلى موقف كريستيان وولف القائل بتحليل ماهية الكائن الضروري ، و حينما لا يتأتى لهم القدرة على استكناه هذه الوحدة و التمامية في هذا المفهوم ينكصون الرجعى بمنحى فكرة الكمال التام ، و هذا بغية اثبات الهوية الماهوية للكائن الضروري بالإله الأوحد الكامل ، و نستخلص من هذا أنهم يعودون إلى الدليل الأنطولوجي الذي سبق ابطاله من لدن كانط [3] و لتبيان هاته العودة نحو البرهان الأول يورد كانط مرحلتين يمر بهما البرهان الثالث :

الأولى : هي العروج من العيان المتبدي (المعطى المحسوس) على أنه موجود نحو الكائن الكامل الأتمي ، ويصرح كانط سائرا باتجاه مناهض للمثالية ، بأنه لا يدان لنا بالعروج بدءا من الوجود العام (من حيث هو معطى) إلى الكائن الضروري دون الرجوع إلى الحدس ، و لا يمكن لنا البرهنة انتقالا من "وجود حادث" إلى "وجود ضروري" ، و يعتقد كانط أنه لكي انطلق من الضروري إلى الكامل يلزم عن ذلك أن استند إلى برهان قبلي ، و هو عينه الدليل الأنطولوجي الذي تجاوزه كانط سلفا، و لم يقتدر البرهان الكوسمولوجي من أن ينأى عن الارتداد إلى البرهان الانطولوجي هو الآخر .

سلّم الفيلسوف كانط سنة 1755 لما كان متأثرا بميكانيكا اسحاق نيوتن ببرهان العلة الغائية و فسّر من خلاله نشاة الكون ، و اثبت وجود الله ، و لكنه في سنة 1763 ، أي حينما صدر كتاب "الأساس الأوحد الممكن لإثبات وجود الله " اخضع برهان نيوتن للدحض معتبرا أنه من خلال برهان العلة الغائية لا نستنبط إلا اثباتا

---

[1] - جيمس كوليتر ، **الله في الفلسفة الحديثة** ، ترجمة فؤاد كامل ،مكتبة غريب ، القاهرة ، مصر ، 1973 ، ص ص 237/236.

[2] - محمد عثمان الخشت ، **مرجع سابق** ، ص 35.

[3] - **المرجع نفسه** ، الصفحة نفسها.

واحدا يقر بوجود مهندس أكبر للكون عظيم الذكاء ، لا مثيل له و لكننا لا نستطيع استنباط خالق كامل مطلق.

وأن أي محاولة يعتمدها المبرهنون على وجود الله بنهج العلة الغائية فإنهم سيستنجدون لا محالة بالبراهين الأخرى و يشارك دليل العلة الغائية تلك البراهين الناقصة على وجود الله ، كما يميّز كانط تمييزا وضاحا بين مفهوم "الإله الصانع" و مفهوم "الإله الخالق" ، معتقدا في ذلك بأن البرهان القائل "أن الله خلق الكون من عدم غير كاف (ناقص) و تأكيدا على صحة ذلك يفرّق بين فاعل يحدث نظاما يغالبه التناهي في مادة معيّنة ، وبين فاعل يحدث النظام المتناهي من العدم ، فشتّان ما بينهما ، لأن الفاعل الأول قد يكون متناهيا ليس إلا ، أما الفاعل الثاني فلزوما يجب أن يكون متناهيا [1].و الآن نأتي على تقديم دليل كانط الأوحد و الممكن لإثبات وجود الله كما يدل عليه عنوان كتابه " الأساس الممكن الوحيد لاثبات وجود الله ".

و يستهل كانط اثباته هذا من الإمكانية الداخلية الموهوبة للأشياء جميعها ، لأن جميع العناصر المؤلفة للإمكانية الإمبريقية الواقعية يقدّمها دائما دائما موجود فعلا ، و نفهم من هذا أن الكائت يوجد بضرورة واقعية امبريقية مطلقة إذا كان عدمه يحيل على تناقض نتيجة استبعادنا المبدأ الواقعي للمعطيات الباطنة التي تجعل أي شيء من الأشياء الموجودات ممكنة ، و هذا بالضبط ما اقرّه كانط في قوله :((فلو أنك نحّيت الله جانبا ، فإنك لا تقضي على كل وجود للأشياء فحسب ، بل على امكانيتها الباطنة أيضا قضاءا مطلقا)) [2] ،و نفهم من ذلك أن الفيلسوف كانط يبدأ البرهان الثاني من ممكن ما على العموم ، و لكنه ينتهي إلى تأكيد موجود ضروري و إلى لزومية موجود كامل ، و هو برهان مغاير تماما لبرهان رينيه ديكارت الذي يترل من المبدأ إلى النتيجة القائل ((أنا – الله – العالم)) أي من الأنا المفكرة إلى الله ، و من الله إلى العالم [3] ، أما برهان كانط فيرتفع من النتيجة إلى المبدأ ، أي من الممكن على اعتباره أنه نتيجة إلى الموجود الضروري الكامل باعتباره شرطا ، و تأكيدا على هذا يقول ايميل بوترو : ((إن الدليل الثاني لكانط يبدأ من الممكن باعتباره مشروطا ليرتفع إلى الله باعتباره شرطا له ، و يعتبره كانط في سنة 1763 دليلا سليما لا غبار عليه ، و قال لو جعلنا من هذا الدليل أساسا لجميع الأدلة الأخرى لصارت أدلة مشروعة)) [4].

---

[1] - **المرجع نفسه** ، ص38.

[2] - **المرجع نفسه** .الصفحة نفسها.

[3] - مجدي كامل ، **ديكارت :حياته ، فلسفته ، أفكاره** ، دار الكتاب العربي ، دمشق–القاهرة ، ط 1، 2013 ، ص 115.

[4] -ايميل بوترو ،مرجع سابق ،ص ص 245-246.

سادسا / أحلام وسيط روحاني مُفَسّرة بأحلام الميتافيزيقا :

إن ما نتجلاه و نحن نقرأ كتاب كانط " أحلام وسيط روحاني [1] مفسرة بأحلام الميتافيزيقا " الصادر سنة 1766 ، هو بداية بروز النزعة الشّكية (الريبية) على طريقة الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم ، و هذا الكتاب مماثل في أطروحاته لأسلوب هيوم بصورة كبيرة ، مما جعل الفليسوف الذي يحسب على الكانطية الجديدة "آرنست كاسيرر" يقول بأن كتاب أحلام وسيط روحاني يمثل موقف كانط الذي اصبح يتجه ايجابا و سلبا نحو دافيد هيوم [2]، و يعمد الفيلسوف ايمانويل كانط من خلال كتابه هذا إلى تقويض اللاهوت الفيزيقي و الترانسندنتالي ، وذلك تحت طائلة تأثير كتاب هيوم "محاورات في الدين الطبيعي " ، و حتى هذه اللحظة لم تكن مشكلة النقائض قد تجلت مكامنها لكانط ، و م يكن مدركا بعد مكمن ضعف الموقف التجريبي المحض [3] و قد بلغ ايمانويل كانط من خلال كتابه هذا قمة التجريبية ، اذ يصر على القول بأن العلائق السببية لا هي معقولة و لا هي مؤسسة في العقل ، لكنها تتجلى لنا بوصفها كذلك ، و هذا لكونها مما نألفه عن طريق التجربة المتكررة ، و هذا ما أكده دافيد هيوم في كتابه الموسوم "رسالة في الطبيعة الإنسية" إذ بيّن أن الإعتقاد السّائد بين النّاس من أن المعلول يتبع العلة بالضرورة ، هو في حقيقة الأمر اعتقاد لا يرتكز على مبدأ سديد ، فالعلة لا تُظهر لنا عن أي قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها ، و ليس ثمة من ضرورة ذهنية حتّمت ترابطية معلولها ، بل هي مجرد حوادث نشاهدها بالتتابع ، وما نلحظه من تعالقية ترابطية بين العلة و المعلول هو في حقانية الأمر ظاهرة سيكولوجية داخل نفسية الإنسان بحكم نزوعه الميّال للتوقع ، و بالتالي فتلازم السبب بالمسبب ماهو إلا مجرد عادة ذهنية ألفها العقل لا أكثر [4].

---

[1] - **وسيط روحاني:** هو الشخص الذي لديه القدرة على الاتصال بالعالم الآخر من الأرواح ، حسب رأي علماء الباراسايكولوجي، حيث اكتشفوا إن الإنسان الممسوس بالجن لديه قدرات خاصة للاتصال بعالم الأرواح فتظهر عليه بعض هذه الصفات نتيجة مس الجن، ولذلك يطلقون عليه اسم (الوسيط)، لأنه أصبح وسيطا بين عالمي الجن وبالإنسان وكل وسيط له قدرة خاصة معينة أو أكثر فمنهم من يستطيع الاستقصاء عن أشخاص مجهولين ومعرفة أماكنهم، ومنهم من لديه قدرة الاستبصار عن بعد، وغيرها من القدرات وتزيد وتقل هذه القدرات مع مرور الزمن، ويمكن تلخيصها بما يلي :**الجلاء البصري ، الجلاء السمعي ، الكتابة و الرسم ، تشخيص الأمراض ، الإلهام و التخاطر ، قراءة الأفكار** ...الخ(**انظر: أسامة الكرم ، حوار مع الجن ، مكتبة مدبولي ، 1990 ، ص ص 127–138**).

2-Cassirer , **Kant's life and Thought** ,tran ; James Haden , Yale University press , new Haven and London , 1981.p90.

[3] - محمد عثمان الخُشت ، **مرجع سابق** ، ص 40.

4-Hume (David) , A treatise of Human Nature , edited by Selby-Bigge , Oxford at the clarendon press , 1960.p30.

و انطلاقا من التحليل التجريبي يتهكم كانط من ادّعاءات "سويدنبرج " [1] الذي كان يزعم بأنه على صلة بعالم الأرواح (وسيط روحاني) ، و في الآن عينه يفند مهاترات الثيولوجيا و الميتافيزيقيا و التأمل العقلي ، فهم حسب اعتقاد كانط يشبهون ذلك الوسيط الروحاني ، و مكمن التشابه بينهما هو "الأحلام" ، و لكن أحلام الوسيط الروحاني "سويدنبرج " تنشأ عن مخيال واسع ، بينما أحلام الميتافيزيقيون و اللاهوتيون فتتمخض عن "العقل" الذي يتجاوز حدود التجربة ، و تصبح تبصراته منافية لماهو واقعي تماما [2].و تأكيدا على هذا يقول كانط " يمكن أن نقبل بإمكانية الكائنات الروحية دون أن يعارضنا أحد ، لكن أيضا دون أن نأمل في البرهنة على هذه الإمكانية بأدلة عقلية "[3]

و يدافع العقليون عن معتقداتهم بالمنطق ، اذ يعتبرون أن تأملهم يسير وفقا لإملاءات قانون عدم التناقض الكافل ليقينية المعرفة الإنسية ، و في الآن عينه يميزها عن كل ضروب الخيال و التوهم ، لكن هذا الدفاع يعتبره كانط لا أساس له من الصحة ، لأن قانون عدم التناقض يستطيع أن يحكم كذلك عالم الأحلام و الأوهام ، فهذا العالم الخرافي هو الآخر له نظام متسّق محكم و يستعيض كانط عن دفاع العقليين بالتجربة و هذه الأخيرة لا تثبت أي نمط من المعارف الروحية ، التي يتحدث عنها "الوسيط الروحاني سويدنبرج" ، فالميتافيزيقيون إما أن يتأتى لديهم برهان تجريبي امبريقي مباشر عن الأشياء الموجودات و إما أنهم لا يعرفون شيئا عنها ، ففي الحالة الأولى لو أنهم اعتقدوا جزوما بقدرتهم على معرفتها فهم سيدرجون ضمن الحالمين ، أما في الحالة اللاأدرية (الثانية) فستكون الميتافيزيقا هي العلم بحدود العقل البشري [4]. ويتهكم كانط من ادّعاءاتهم قائلا "إنها فرضيات ميتافيزيقية تتمتع بمرونة مدهشة إلى درجة نفقد فيها كل مهارة إذا لم نكن قادرين على تكييفها مع أية حكاية كانت قبل التأكد من صحتها،و هو أمر مستحيل في حالات عديدة و غير لائق في حالات أكثر "[5]

---

[1] **-سويدنبرغ إمانويل** (باللاتينية Emanuel Swedenborg) عالم وفيلسوف سويدي وصوفي وثيولوجي مسيحي له تاريخ حافل كعالم ومخترع. ولد في 1688 ومات في 1772. دخلت حياته في طور روحي في عمر 56 حيث حدثت له رؤى وأحلام وصلت به إلى استيقاظ روحاني ادّعى فيه أن الرب عينه لكتابة تعليم سماوي لإصلاح المسيحية، وأن الرب فتح عينيه مما سمح له بزيارة السماء والنار والتكلم مع الملائكة والشياطين والأرواح. في السنوات 28 الباقية من عمره كتب وطبع 18 عملا ثيولوجيا أشهرها السماء والنار في 1758 وعدة أعمال ثيولوجية لم تطبع.رفض إمانول الشرح التقليدي للثالوث على أنه ثالوث أقانيم أو أشخاص وقال إنه لم يعلّم في الكنيسة المبكرة. وبدلا منه شرح في كتبه أن الثالوث الإلهي يوجد فقط في شخص واحد هو الإله الواحد وأنه المسيح. اعتبر الإيمان وأعمال الصدقة ضروريين للخلاص معا.في آخر عمره تشكلت عدة مجموعات قراءة في إنكلترا والسويد لدراسة الحقيقة التي رآها البعض في كتاباته وتأثر عدة كتاب به. بينما دعاه أشهر مؤلف سويدي في عصره بالأحمق. وقدم لمحاكمة هرطقة في السويد في 1768.

[2] -محمد عثمان الخشت ،العقل و مابعد الطبيعة (مرجع سابق) ، ص ص 178/177.

2- Kant ,E, **Rêve d'un visionnaire expliqué par des rêves métaphysique** –traduction Bernard lortholary , œuvre philosophique –Paris-Gallimard ; (collection la pléiade), p 534.

[4] - محمد عثمان الخشت ، **العقل و مابعد الطبيعة** (مرجع سابق) ، ص ص 178/177.

[5]- Kant ,**Rêve** –OP-I-p 555.

وفي عام 1770 صدرت رسالة عن كانط تحمل عنوان ((صورة و مبادئ العالمين المحسوس و المعقول)) ، ميّز من خلال هذا العمل بين العناصر الحسية و العناصر العقلية في المعرفة ، و فصل بين العالمين ، و ذهب إلى القول بأن المكان و الزمان ليسا واقعيين و إنما هما صورتان عقليتان قبليتان تكون بواسطتها الأشياء الموجودات للكائنات البشرية أمرا ممكنا ، وحدد من خلال هاته الرسالة كذلك الخطأ الجسيم الذي مُنّيت به الميتافيزيقا واللاهوت الكامن في عدم تمييزهم بين العالم المحسوس و العالم المعقول ، و تلك النقلة العفوية غير المتثبتة من عالم الفينومان إلى عالم النومين ، و إذا أراد هؤلاء الميتافيزيقيون و الثيولوجيون درء امكانية الوقوع في التناقض عليهم أن يفصلوا بين عالم المحسوسات و عالم المعقولات ، وأن يحجموا عن القفز من عالم الفينومان إلى عالم النومين ، لأن لكل عالم قوانينه التي تحكمه[1].

[1] - محمد عثمان الخشت ، **مرجع سابق** ، ص ص 43-44.

سابعا / نتائج الفصل الثاني :

بعد هذا العرض لمنزلة الدين في المرحلة قبل النقدية للفيلسوف ايمانويل كانط ،يمكن أن نتوصل إلى النتائج التالية:

أولا : أن كانط اعتمد دليل العلة الغائية في بدايات كتاباته –قبل النقدية– و أكد به على وجود الله من دون أن يفند القول بالضرورة المحايثة لنظام الطبيعة كما يعتقد علماء الثيولوجيا في براهينهم الأسكولائية ، بل هو يقر بوجودها و تأثيرها مع ردّها إلى مناهلها الأولى أي المحافظة على اثبات وجود الله وفقا للنظام و الإطراد دون أن ينأى بنفسه عن المنحى الميكانيكي في تفسير نشأة الكون ،و في هذا تأكيد على تأثره بميكانيكا اسحاق نيوتن.

ثانيا : أن المنحى التفاؤلي لفلسفة ليبنتز أثر في ايمانويل كانط و بدأت معالم ارهاصاته تنبجس مع أولى المطارحات الدينية الثيولوجية لهذا الأخير ، و لا يتجلى تصور ليبنتز في نظريته القائلة بأن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة و لا حتى في تبصره للشرّية على انها مفيدة و لزومية لخير أبجل و لعالم اروع فقط ، و إنما تتلمّس خباياها ايضا في إشارته إلى احتمالية ان يصل الإنسي في مجرى صيرورته الزمانية ،إلى كمال أعظم مما يمكن تخيله في عهنا الراهن ، و يرجع فضل اكتمال التصور الفلسفي الليبنتزي في مخيال كانط إلى "مقالات جديدة عن العقل البشري" التي نشرت عام 1765 ، بالإضافة إلى نشر مراسلات ليبنتز مع "كلارك" و قراءة كانط لهاته المراسلات حال نشرها و بالتالي اقتدر على اتمام معرفته بليبنتز، و أهم كتاب ثيولوجي لليبنتز نال بفضله حظوته من الإهتمام الديني الكانطي هو كتاب "الثيوديسا"(Théodicy) أو "العدالة الإلهية" و الذي اردفه الفيلسوف ليبنتز بجملة مقتضبة فرعية " مقالات في الخير الإلهي و حرية الإنسان و تحذر الشر ، ونشـــــــر هذا الكتاب عام 1710، و عمد ليبنتز في هذا المؤلف إلى تبرئة الله الخالق من أي طرح يعتبره علة الشر في العالم ، و أن ما تعتقده ذهنيات البشر على أنه شر ماهو في حقانية الأمر إلا خيرا ، و اعتبر ليبنتز بأن مطارحة أصل الشر هي من الأمور الملتبسة العويصة التي ارّقت العقل البشري منذ الأزل ، و تتلبس رؤية ليبنتز اللاهوتية بالمنحى التفاؤلي، و الذي نستشف تأثيره الكبير على أولى اعمال كانط في فلسفة الدين ، إذ كتب هذا الاخير عام 1759 في الوقت الذي كان فيه دارسا مخلصا لليبنتز و وولف كتاب موسوم ب" بعض الملاحظات عن التفاؤل ""Quelques considerations Sur L'optimisme"، إذ يعرض في هذا الكتاب بالضبط تصور ليبنتز اللاهوتي القائل بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة حلا لمشكلة الشر في العالم .

ثالثا : كان لجوهان كريس بتلن وولف حضوره الخاص في فلسفة كانط الدينية و بدرجة اوفى حينما ناقش ايمانويل كانط الميتافيزيقا و الأدلة الميتافيزيقية ، كان في ذهنه فلسفة وولف في غالب الأمر ، بحكم أنه درس في مرحلة ما بل النقد أفكار وولف و أتباعه و تمثلها ، و نتجلى ذلك بصورة كبيرة في كتابات كانط مثل "ايضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية" الذي كتبه سنة 1755.

رابعا : يقدم الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط في كتابه "إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية " الصادر سنة 1755 دلائل و براهين كثيرة مفندة للأطروحات المثالية ، بدءا بت قويضه للإثبات الأنطولوجي القائل بإمكانية استنباط الموجود الضروري بمجرد تحليل معناه أو بالأحرى أن وجود الله ممكن استخلاصه من تحليل فكرة ماهيته، ويرفض بذلك كانط أي إحالات تعتقد الوجود محمولا منطقيا،و بالتالي فهو لا يقبل رد الوجود إلى تصور،و هو طرح مغاير للمثاليين الذين عمدو إلى إرجاع الوجود إلى تصور عقلي .

خامسا : يدحض الفيلسوف كانط "اللاهوت الفيزيقي " بحكم اعتبار الوجود غير محمول ، ومن ثمة لا نقتدر البتة أن نستنبطه من أمر تقتضيه الماهية ، بما في ذلك "الماهية الإلهية" ، و يقسم كانط في كتابه "الاساس الممكن الوحيد لاثبات وجود الله " البراهين المقدمة في تاريخ اللاهوت الطبيعي على وجود الله إلى أربع أدلة ، معتقدا أنها ترجع في النهاية إلى برهان أوحد ، و يؤكد بأنه يوجد منطلقين نعمدهما للبرهنة على وجود الله ; المنطلق الأولاني يكمن في "التمثل الذهني للممكن المحض " و المنطلق الثاني يكمن في " التمثل الإمبريقي للموجود " أما برهان كانط فيرتفع من النتيجة إلى المبدأ ، أي من الممكن على اعتباره أنه نتيجة إلى الموجود الضروري الكامل باعتباره شرطا.

سادسا : بلغ ايمانويل كانط من خلال كتابه "أحلام وسيط روحاني مفسرة بأحلام الميتافيزيقا " قمة التجريبية ، اذ يصر على القول بأن العلائق السببية لا هي معقولة و لا هي مؤسسة في العقل ، لكنها تتجلى لنا بوصفها كذلك ، و هذا لكونها مما نألفه عن طريق التجربة المتكررة ، و هذا ما أكده دافيد هيوم في كتابه الموسوم "رسالة في الطبيعة الإنسية" إذ بيّن أن الإعتقاد السّائد بين النّاس من أن المعلول يتبع العلة بالضرورة ماهو إلا عادة ذهنية اعتاد عليها العقل لا أكثر ،وانطلاقا من التحليل التجريبي يتهكم كانط من ادّعاءات "سويدنبرج " الذي كان يزعم بأنه على صلة بعالم الأرواح (وسيط روحاني) ، و في الآن عينه يفند مهاترات الثيولوجيون والميتافيزيقيون التأمليون ، فهم حسب اعتقاد كانط يشبهون ذلك الوسيط الروحاني ، و مكمن التشابه بينهما هو "الأحلام" ، ولكن أحلام الوسيط الروحاني "سويدنبرج " تنشأ عن مخيال واسع ، بينما أحلام الميتافيزيقيون و اللاهوتيون فتتمخض عن "العقل" الذي يتجاوز حدود التجربة ، و تصبح تبصراته منافية لماهو واقعي تماما.

الفصـــــــــــــل الثالث:

منزلة الدين في المرحلة النّقدية عند كانط

1-تقييد العقل و فسح المجال للإيمان الديني .

2-نقائض العقل و الإضطرار إلى القول بوجود الله كنومين.

3-العقل العملي و التسليم بقواعد الإيمان الديني .

4-التّربية و علاقتها بالدّين عند كانط .

5-نتائج الفصل الثالث.

الفصل الثالث
منزلة الدين في المرحلة النقدية

فاتحة :

كانت المهمة الركيزة لكانط من وراء بناءه للفلسفة النقدية ، هو ما صرّح به في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه الأساسي " نقد العقل الخالص" ((لقد كان لزاما عليّ وضع "حدودا للمعرفة "[1]، لكي افسح مجالا للإيمان))[2] و في كتابه هذا الصادر عام 1781، يفند كانط ادعاءات الميتافيزيقا في معرفة ما وراء المعقولات، ومع ذلك فغالبا ما يتم الخلط بين نقده لهذه الإدعاءات وبين نقد الدين على هذا النحو[3] . لأن كانط لايقصد البتة نقدا الدين كنظام عقدي و سلوكي حياتي ، و إنما انتقد أوهام الميتافيزيقيا في ادّعاءها القدرة على تكنه الحقيقة الغيبية الماورائية ، و سأوضح في هذا الفصل أن الفيلسوف كانط كان هدفه المركزي و مبتغاه النهائي ليس تأسيس نظرية ابستمية في المعرفة البشرية ، بل كان طموحه هو خدمة الحقيقة الدينية اللاهوتية ، نحت بالفيلسوف الألماني إلى القول بوجود الله كحقيقة نومينية (شيء في ذاته) ، و ذلك بعد أن ايقظته نقائض[4] العقل ، و التي كانت بمثابة انشقاق داخل العقل نفسه ، ستنتهي بكانط اضطرارا إلى القول بثنائية (نومين[5] / فينومان[6]) ، و سيرفض هذا الفيلسوف الألماني البراهين الكلاسيكية على وجود الله ، مضيفا إليها البرهان الذي كان يراه الأساس الأوحد لإثبات وجود الله في كتاباته –قبل النقدية– مقرّا بأن براهينهم ناقصة و قاصرة و العقل النظري لا يدان له بالفصل في مثل هكذا قضايا لاهوتية ، لأنها تتجاوز جميعا حدود التجربة الإمبيرية الممكنة ، فأحلام الثيولوجيا و أوهام الميتافيزيقيا و آمال التجريبية ، هي التي حدت بكانط في المرحلة النقدية إلى طرح مساءلات حول طبيعة المعرفة الإنسية و بيان قيمتها و حدودها و علاقتها بالوجود ، و ضرورة

---

[1] - أو الغائها و رفعها على حد تعبير كانط Aufheben الذي توسع هيغل بعد ذلك في استخدامه ((انظر: عبد الغفار مكاوي ، ترجمة مقدمتي الطبعة الأولى و الثانية و مدخل نقد العقل النظري الخالص عن الألمانية ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد الحادي عشر ، 2004 .)

2-Kant, **Critique de la raison pure** , traduction Tremessaygues ,et B.pacaud ,6 éme édition ,paris ,P.U.F,1968.p18

3-Grondin Jean , **La philosophie de la Religion** , édition Point delta (Liban),2012.p99.

[4] -النقائض:(Antinomie):في الفلسفة هي التناقض بين القوانين أو المبادئ عند تطبيقها العملي في احدى الحالات الجزئية أو هو كل تنازع بين مبدأين أو استدلالين قائمين على مقدمات متساوية الصدق (انظر جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، الجزء 2، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، دت، 1982 ، ص ص 505-506)

[5] -النومين (Nouméne) مقابل للظاهرة ، و يطلق على الشيء في ذاته ، و هو الحقيقة المطلقة التي تدرك بالحدس العقلي ، لا بالتجربة و الإدراك الحسي ، أو هو الحقيقة المطلقة التي تجاوز نطاق التجربة ، لا تدرك بالعقل النظري ، لأن قوانين العقل لا تحيط بالمطلق و لا تدرك إلا الظواهر (انظر : جميل صليبا، مرجع سابق،ص 513.)

[6] -الفينومان(Phénomène) تطلق الظاهرة على كل ما يبحث فيه العلم من الحقائق التجريبية أو على المعطيات التجريبية المباشرة من جهة ماهي مستقلة عن المدرك .(انظر جميل صليبا ،مرجع سابق، ص 30)

امتحان وسيلتنا للمعرفة (العقل) قبل أن نعلق آمالا عليه و نعتمده مسلكا و شرعة و طريقا ، و بذلك التجأ كانط إلى طريقة ثورية عرفت بالثورة الكوبرنيقية ، مبينا من خلالها أن العملية المعرفية هي عملية معقدة لا يمكن تفسيرها بحسية دافيد هيوم ، و لا بدوغمائية جون كريستيان وولف ، و أن هذه العملية تتطلب تفاعلا بين الذات و الموضوع ، حيث الذات العارفة عن طريق نشاطها المقولاتي تقوم بعملية بناء الموضوع و تنظيمه وفقا لشرائط ذهنية قبلية ،فحوّر بذلك كانط مجال المعرفة البشرية حيث جعل الفكر حاصلا بذاته على شرائط المعرفة ، و أن الأشياء تدور حول فلكه الخاص لكي تكون موضوع ادراك وعلم و لا يدور هو حولها كما كان يُعتقد من قبل [1] .

و كذلك الأمر بالنسبة لنقد العقل العملي فبعد نقد كانط للأدلة الكلاسيكية المثبتة لوجود الله فإنه يعتبره كمسلمة من مسلمات العقل العملي ، فالفلسفة الكانطية في كتاب نقد العقل العملي تقترح يقينا أخلاقيا يتمتع بالضمان الإلهي ، إذ لا نقتدر على تصور حياة بشرية من دون أخلاق ، قطعا سيقول كانط بوجود الله ، لكنه لا يثبته نظريا و إنما يسلم به في المنحى العملي ، و في الآن عينه لا يقبل بالصفات اللاهوتية ، كما سأتطرق خلال هذا الفصل إلى العلاقة المتينة بين التربية و الدين عند كانط ، مقدما الدين في صورة أخـــلاقية لا في صـــــورة لاهـــوت ، و يطرح كانط تساؤلات عن امكانية تلقين الأطفال مفاهيم دينية منذ سن مبكرة ، وهم لم يتعرفو بعد على أنفسهم و على العالم .

[1] -انظر:يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، دار القلم ، دت، بيروت ، لبنان ، ص213.

أولا // تقييد العقل و فسح المجال للإيمان الديني :

إن المنقلب النقداني الذي تمظهرت معالمه عند الفيلسوف كانط بادئ الرأي في مؤلفه المركزي الموسوم ب "نقد العقل المحض" الصادر سنة 1781 ، يجسد بحق بعدا قطائعيا يفصل مرحلة ما قبل النقدية عن منحى المرحلة النقدية ، و علة هاته القطيعة تبلورت في صورتين : أولاها تكمن في مجابهة الذهنية الكانطية لدوغماطيقية ليبنتز وولف ، و ثانيها انشراح كانط و تأثره البالغ بالشكية الريبية لدافيد هيوم [1] ، و لم تك فلسفته النقدية في حقانية الأمر إلا مسعى تأملي و منهجي لأجل امكانية وضع حدود ضبطية للعقل في استخداماته المشروعة ، باعتباره أداتنا للمعرفة ، و يكون ذلك بضرورة امتحان ملكتنا العقلية على المعرفة قبل أن يتجرأ على اعتماد آلياته بغية الوصول إلى أي حقيقة من الحقائق الممكنة ، فقام كانط بفحص العقل الإنسي ، قبل الإحتكام إليه كوسيلة برهانية اقناعية على كثير من المفاهيم الثيولوجية و الماورائية و الغيبية [2] ، و يحيلنا العنوان "نقد العقل الخالص" في مستهله إلى موقف منازع للعقلانية ، كما كانت بغيته في الجزء الثاني منه من الباب الموسوم " بالدياليكتيكا " إلى تقويض مطارحات الميتافيزياء العقلانية مؤكدا بأن مجال المعرفة البشرية الأوحد الممكن إنما هو مرهون بعالم (الفينومان)، و لا يدان لنا بتكنه خبايا العالم الجوهري للأشياء كما هي في ذاتها (نومين)بغض النظر عن منظور العارف ، و أي تطاول يحاول مجاوزة عالم التجربة المحسوسة يفضي بنا إلى النقائـــــــض و المفـــــارقات و التناقضـــات ، و يؤكد كانط على حصافة تصوره هذا بقوله ((إن اليمامة الخفيفة التي تشق الهواء بطيرانها الحر ، قد تتصور أن الطيران مع ذلك سيكون أسهل في فضاء فارغ)) [3] .

و بذلك كانت المهمة النابه ة لمشروع النقد الكانطي هي بيان تهافتية كل من الدوغمائية الوثوقية من جهة والشّكية الرّيبية من جهة أخرى،و هذا بغية مساءلة العقل لإمكانات مؤهلاته و قدراته المعرفية ، فوجد كانط نفسه أمام تصورين فلسفيين متنازعين لا سبيل البتة لدرء التعارض بينهما إلا بالنهج نحو "مَحْكَمَةُ النَّقْد " ، والتي من خلالها نقوم بفحص شامل ودقيق لملكة العقل المحض [4]،وحينما يقول كانط "النقد" لا يعني به أبدا نقدا للكتب والرؤى والتصورات والمذاهب الفلسفية و غيرها، بل هو في لبّه نقد لملكة العقل عموما ، وبـــــــدرجة أوفـــــــــى تلك الحقـــائق و المفاهيم التي يكابد العقل محاولا الوصول إلى حذقها من دون الإستعانة بالتجربة المحسوسة ، ويؤكد الفيلسوف الألماني على صدقية كلامه بقوله ((لا أقصد بهذا نقدا

[1] -انظر:مقدمة كتاب :ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ترجمة و تقديم ناجي العونلي ، دار جداول ، بيروت (لبنان) ، ط1 ، نوفمبر ، 2011،ص10.
[2] -زكريا إبراهيم ، **كانط أو الفلسفة النقدية** ، دار مصر ، القاهرة ، ط2 ، 1972، ص14.
[3] -جون كوتنغهام ، **العقلانية :فلسفة متجددة** ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب (سوريا) ، ط 1، 1997 ، ص 99.
[4] -زكريا ابراهيم ، **مرجع سابق** ، ص 14.

للمؤلفات و المذاهب الفلسفية ، بل ملكة العقل عموما ، و ذلك بتقصي المعرفة التي يسعى جاهدا إليها دون الإستعانة بالتجربة و استتباعا لذلك سيحدد النقد إمكانية أو استحالة قيام ميتافيزيقا بصورة عامة ، و يحدد مآلاتها و مجالاتها و حدودها ، و ذلك وفقا لمبادئ))[1] .

و اطلق كانط على مقاربته الإبستيمية المعرفية بالثورة الكوبرنيقية ، فكما فسّر كوبرنيكوس الحركات اليومية للشمس و النجوم بافتراض أن المشاهد الأرضي هو الذي يدور ، لا الشمس و النجوم يقترح كانط أن تُقارب مفهوميتها للعالم لا من خلال الخصائص المفترضة للنومين ، بل بالبدء من البنية التي تفرضها قوة الفاهمة ذاتها.[2]

لكن لماذا وضع كانط حدودا للعقل و عمد إلى تقييده ؟ و لماذا امتحن أداتنا في المعرفة ؟

يصرح كانط في مقدمة الطبعة الثانية من كتاب "نقد العقل الخالص" قائلا " كان عليّ وضع حدود للمعرفة كي افسح المجال للإيمان"" ، "Ich musste also das Wissen aufheben um zum Glauben Plats zu bekommen"[3] ، و يعلّق الباحث التونسي محمد المزّوغي على هذه العبارة قائلا " إنه شيء مخيف حقا ، و كاتب هذه السطور لا يشك ، و لو طرفة عين في عبقرية ذلك الرجل ، و لا يقدح في نزاهته النظرية و في صدقه ، إلا أن هذه العبارة في نظرة بعدية للأشياء وحسب مقاييس حساسيتنا الفلسفية المعاصرة ، تبدو مربكة لعقولنا ، هذا إن لم تكن قد اربكت فعلا ، عقول معاصريه ، و لم تدوّ في أذهانهم بكل غرابتها و جدّتها و مأساويتها "[4] .

وفي المقابل من ذلك نجد الباحث المصري "محمد عثمان الخُشت" يعلق على الجملة قائلا " إن المعنى الجديد يشير إلى وجود إمكانية فلسفية في أعمال كانط النقدية ، للزعم بأن المقصد العام لها يتنافى مع افساح المجال للإيمان الديني ، لأن النتائج النهائية للنقد الكانطي عن أنه حدّد من قدرات العقل الإنساني و قصرها على هذا العالم (...) إن فلسفة كانط ذاتها لم تدعم أي إيمان ديني ، و إنما كانت معول هدم و تحطيم لأي لاهوت طبيعي أو مفارق "[5]

لكن لماذا كل هذا الإرتياب من العبارة الكانطية ؟

---

[1] -عمّانوئيل كنط ، **نقد العقل المحض** ، ترجمة موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت (لبنان) ، 1989، ص 39.

[2] -جون كوتنغهام ، **مرجع سابق** ، ص101.

[3] -اثارت هذه الجملة حفيظة الكثير من الدارسين و المترجمين ، و بالخصوص الكلمة الألمانية " aufheben "التي تحمل دلالات كثيرة كإلغاء المعرفة ، ابطالها ، محوها ، نسخها ، اسقاطها ، لكن أقرب ترجمة لهذه الجملة هي "لقد وضعت حدودا للمعرفة ، لكي افسح مجالا للإيمان" (انظر :محمد المزوغي ، عمانويل كانط الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص ، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2007،ص 30.)

[4] -محمد المزوغي ، **مرجع سابق** ، ص 30.

[5] -محمد عثمان الخشت ، **فلسفة الدين تأويل جديد في النقدية الكانطية .، مرجع سابق** ، ص ص 50/49.

فالقارئ المتقصي لسيرورة تطور الفكر الديني الكانطي يحذقه فيلسوفا وفيّا للتقوية الألمانية و للتربية الدينية الصارمة التي ترعرع عليها في طفولته ، برغم تطور ذهنيته الإبستيمية المعرفية و نسقه الفلسفي إلا أنه بصورة جوهرية لا يزال خادما للحقيقة اللاهوتية الدينية ، فمهموم الشيء في ذاته (النومين) ، يحدونا إلى الإقرار بان كانط عمد لتقييد العقل ليفسح مجالا للإيمان الديني ، صحيح أنه قوّض من الناحية الإبستمولوجية موضوعات الإيمان الديني ، إذ يقول " إننا كيانات لا يدان لها حتى على القول بأنها ممكنة ، و الأدهى من ذلك أن نقول كيف هي مركبة "[1]

لكنه فسح المجال ههنا للقول بها على مستوى الضمير الخلقي و الإيمان القلبي ، فقضية الإيمان الديني تكشف لنا أن كانط قيّد المعرفة العقلية و قصرها على عالم الفينومان ، لأنه المجال الأصوب الواجب أن يبحث فيه ، و في هذه القيدية يتجلى التسليم بالنومين كحقيقة إيمانية مجاوزة لمقدرة العقل و لا يمكن له ادّعاء معرفتها أبدا.فتكون المعرفة غير ممكنة اللهم إلا باعتبارها معرفة لعالم الظواهر و لا مصداقية للعقل البتة لتكنه عالم الماوراءيات ، و الشيء في ذاته (النومين) ، عند كانط ليس عالم له قيّومية مستقلة في مقابل عالم الفينومان و إنما هو مجود "حد منطقي" ينبغي أن يتوقف العقل عنده ، باعتباره نهاية حدّية ابستمية للفينومان ، و هو بأي حال ليس موضوعا حقانيا لأي معرفة ، و ليس جوهرا ، و ربما حينما يتراءى للعقل شغف مجاوزة الفينومان ، ظنّا منه أنه يخمن في الجواهر ، فهذا محض اضغاث أحلام و أوهام ، فعالم النومين فهو مجرد دوال منطقية تجوهرت نتيجة تجاوز العقل لموضوع المعرفة الحقانية ، و من ثمة فهي جواهر من ابتداع العقل ذاته ، عندما لا يلتزم بآليات التفكير العلمي ، و الميتافيزيقا لن تصبح أبدا علما دقيقا إلا اذا حُوّرت إلى علم بحدود العقل البشري ، و ليس لموضوعات غير قابلة للمعرفة ، و يعلّق الباحث مراد وهبة في كتابه "المذهب عند كانط" على هذا التصور قائلا " أن الكائن الأسمى يقوم عند الفيلسوف كانط بوظيفة معرفية تتمثل في تحقيق أكبر وحدة ممكنة للعقل ، فالأمر لا يتجاوز الوظيفة المعرفية ، و لا يقتضي بالضرورة وجود انطولوجيا لهذا الكائن ، الأمر الذي يؤكد أن عالم الشيء في ذاته لا يتجاوز أن يكون حدّا منطقيا وليس جوهرا أو شيئا يمكن أن يتجَوهر " [2].

و نفهم مما سلف أن كانط وضع للعقل محدودية مُذّلة و للطُّموحات النظرية للكائنات المفكرة ، قطعا فالعقل يصرخ و كانط في المقابل من ذلك لا يستجيب له ، بل يحدّ من سلطانه و المؤمن

4-E ,Kant , **Critique of pure Raison** , trans by; N,K,Smith , London, 1953.p286.

[2] -مراد وهبة ، **المذهب عند كانط** ،ترجمه عن الفرنسية نظمي لوقا ، المكتبة الأنجلو مصرية ، مصر ، 1979 ، ص 59.

يستنـــجد و يبحث عن المدد و كانط يُنجده ، فالقارئ لكتاب "نقد العقل المحض" يقتدر أن يحذق المثل التي يفكّر فيها أيّ مدّعي واهم لها مشروعيتها ، بل صلاحيتها لكن للأغراض العملية [1].

إن العِوَضَ المهيب الذي يقترحه كانط درءا لإحباطية العقل في معرفته النظرية و عدم تماميتها ، تراهن على أن وجود الله كحقيقة إيمانية ينتمي إلى مجال الإيمان التعليمي ، و رفض الإيمان وفق تصور كانط هو تعبير عن تواضع في المقصد الموضوعي أي في المقصدية المعرفية .

وبذلك فالنقد الكانطي لملكة العقل عموما افضت أخيرا إلى الإيمان ، و قد تمسّك بعروته الوثقى و عمد رغَبَا إلى اضعاف العقل من أجل فتح الباب للإيمان [2] ، و تكون حال المؤمن قانعة ، صحيحة و سديدة ، و له أن يرهن فؤاده مطمئنا لتلك المُثل المتعالية لأنها ستفسح له المجال للعمل الأخلاقي و السيرة الحسنة ، و تضمن له دين السلوك القويم و استقامة الفعل ، لكن لابد له جزوما بأن يستعيض عن اعتقاده بوجودها ، أو حتى محاولاته بأن يثّبتها بوساطة عقله [3] ، و يعلق الباحث المصري محمد عثمان الخُشت في كتابه "مدخل إلى فلسفة الدين " قائلا " جعل كانط العقل وحده بقوانينه الصارمة التي يستنبطها في النقد ، هو المقياس الذي يقيس به الإيمان الديني ، بحيث يأتي غير مجاوز للعقل ، بل يأتي مقيّدا بقواعده و غير متعدّ لحدوده ، و يكون مقصد كانط من الجملة "قيّدت العقل لأفسح المجال للإيمان" هو الغاء قدرة المعرفة العلمية بمعناها الرياضي و الفيزيقي على تحصيل يقين معرفي عن عالم ما بعد الطبيعة ، حيث أن مجالها المشروع هو مجال عالم الطبيعة أو التجربة الحسية (الظواهر)" [4] ، و لهذا يجب على العقل كذلك أن ينقاد من جديد إلى حدوده و يكون مستعدا للإنصات بمنحى الوحي الديني للإنسانية و إذا استقل العقل نهائيا و رفض هذا الإنصات فإنه يصبح هدّاما [5].

---

[1] -محمد المزوغي ، **مرجع سابق** ، ص 47.
[2] -محمد المزوغي ، **مرجع سابق** ، ص 47
[3] -**المرجع نفسه** ، ص 46.
[4] -محمد عثمان الخشت ، **مدخل إلى فلسفة الدين** ،دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 2001 ، ص ص 23/22.
[5] -يورغن هابرماس و جوزيف راتسنغر (البابا بيندكت) ، **جدلية العملنة ...العقل و الدين** ، ترجمة و تقديم حميد شهب ، دار جداول ، بيروت ، ط1 ، يناير ، 2013 ، ص 81.

ثانيا / نقائض العقل و الإضطرار إلى القول بوجود الله كنومين :

نهج كانط سبيله بمنحى طريقة ثورية عرفت بالثورة الكوبرنيقية ، مبيّنا من خلالها أن العملية المعرفية عملية معقدة لا يمكن تفسيرها بحسيّة دافيد هيوم و لا بدوغمائية جون كريستيان وولف ، فهي عملية تتطلب تفاعـــــــــــــلا بين الـــــــــــــذات

و الموضوع ، حيث الذات العارفة و عن طريق نشاطها المقولاتي تقوم ببناء الموضوع و تنظيمه وفقا لشرائط ذهنية قبلية ، فكانط يرى أن هذا العالم الإمبريقي هو نتاج تركيب قامت به الذات الترانسندنتالية معتمدة على كم هائل غير منتظم من الإحساسات ، و هكذا فإن قوانين المنطق و الرياضيات و العلوم الفيزيقية تحكم العالم التجريبي ، لا لشيء إلا لأن العقل يدخلها في ذلك العالم [1] ، و الفيلسوف كانط حاله كحال الفلاسفة الذين سبقوه سعا لتكنه و فهم الطبيعة معتبرا أن هذا العالم لا يدان لنا بفهمه إلا بما نضعه نحن فيه ، بحكم أن العقل هو المصدر الأوحد للمعرفة بالنسبة للمثالية عموما ، و لكن هذا العقل يجب أن لا نفهمه أبدا على أنه عقل مطلق و إنما هو في حقانية الأمر مُثقل بالتناهي أو بالأحرى محكوم بالتناهي ، و تغالبه حدود منها ماهو داخلي (موجودة في الذات) . و منها ماهو خارجي (موجودة في العالم ذاته) ، و العلم الحقيقي في معتقد كانط هو الذي يعترف بوجود حدود عامة و أن العالم لا يمكن معرفته كما هو ، بل كما تقدمه لنا التمثلات عن طرق قوة الفاهمة (النُّهَى)[2] ، و بذلك فالفلسفة عند كانط هي العلم بحدود العقل البشري ،فكانط و المثاليين عموما يقولون أن الجُّهال لا يدركون جهلهم ، لكن العلماء و المتفلسفة يدركونه ، و بناءا على هذا يعرف كانط العلم بأنه معرفة الذات لجهلها من خلال النقد ، و الإقرار بالجهالة هو في حقيقة الأمر طريقة سقراطية قديمة ، عرفت بالمايوتيقا[3] أو "فن التوليد" و نجدها جلية في محاورتي "مينون" و "تيتاتيوس" ، لكن النقد الكانطي يذهب إلى أبعد من المحاورتين فالعقل البشري عند كانط ليس ناقصا أو غير كامل ، بل هو خاضع "للتناقض" إذ أن العقل يجد نفسه منقسما على نفسه ، و الشيء الجديد الذي اضافه كانط هو أن العقل خاضع للنقائض ، و المعرفة عند كانط تذّكر ، لكن لا يكفيه تجاوز الجهل بحكم "لإمكانية " تجاوز المعارف المندسة في خبايا

---

[1] -إ.م.بوشنسكي ، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا** ، ترجمة عزّت قرني ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 165 ، الكويت ،سبتمبر ، 1992، ص26.

[2] -النُّهَى : حبذت ههنا اعتماد اللفظة القرآنية "النُّهى" باعتبارها أقرب معنى و دلالة للمصطلح الكانطي (قوة الفاهمة) ، النُّهَى : جَمْعُ النُّهْيَة . و النُّهَى يعني العَقلُ الحصيف ، السديد ، السليم ،الفاهم ...(انظر المعجم الوسيط : مادة نهية جمع نُهى)

[3] -المايوتيقا (Maïeutique) :أو فن توليد الأفكار يستعمل هذا اللفظ في الغالب للدلالة بلهجة تهكمية على الفن الذي كان يمارسه سقراط ، اذ يستولد الأفكار من الأرواح التي تحتويها دون أن تعلم ، تجلت هذه الطريقة التوليدية في محاورات عديدة لأفلاطون لاسيما في محاورة مينون(انظر أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الثاني ،تعريب خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت/باريس ،ط2، 2001،ص763.)

النفس ، و سقراط كان يحاول انتزاع المعارف من الشخص الذي يحاوره ، أما عند كانط فالأمر ليس مرهونا فقط بانتزاع المعارف من العقل ، بل هو يكافح ضد الإنشقاق داخل العقل .

و فكرة النقائض هي من اشهر أفكار كانط على الإطلاق ، و لسنا ههنا بصدد ولوج تفصيلاتها الدقيقة ، بقدر ما ستكون مهمتنا بيان قيمتها في مسألة الإيمان الديني و الإعتقاد في وجود الله كحقيقة نومينية ، و هذا بالضبط ما جعل هيجل يشيد بطريقة عرض كانط للنقائض اذ يقول في كتابه الموسوم ب" موسوعة العلوم الفلسفية " ((النقائض هي من أعظم ما انجزت الفلسفة النقدية)) [1] ، و مكانة دافيد هيوم و أهميته بالنسبة لفكرة النقائض الكانطية تتجلى منذ اللحظة الأولى التي يطارح فيها كانط فكرة النقائض في كتابه " مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما " حيث يقول فيه ((إن نقائض العقل الخالص مفيدة كعامل قوي بصورة كبيرة في ايقاظ الفلسفة من سباتها القطعي ، و ينبهنا إلى العمل الشاق المضني المنوط بها في القيام بالإمتحان النقدي للعقل في حد ذاته)) [2] ، و يعترف كانط في مراسلة متأخرة بعثها إلى "غارفي" (Garve) (1721-1798) أن دافيد هيوم ليس هو من ايقظه من سباته الدوغمائي و إنما نقائض العقل (L'antinomie de la raison pure.) إذ يقول ((إن نقائض العقل المحض ...هي أول شيء أيقضني من سباتي الدوغماطيقي ، و قادني إلى نقد العقل ذاته ، لكي أحل فضيحة التناقض الصوري للعقل مع ذاته)) [3].

و النقائض هي عبارة عن قضيتين ، الأولى تناقض الثانية و لكن ومع ذلك بإمكاننا أن نقدّم اثباتات برهانية صحيحة و سليمة من الناحية المنطقية على كلتيهما ، و يطلق كانط على إحدى هاتين القضيتين ب"الأطروحة" ، و المناقضة لها "بنقيض الأطروحة" ، و لما كان المنطق يقر بأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا و لا تكذبان معا ، فإن العقل يقع في صراع مع ذاته ، لأنه يرى أنه من الممكن أن يقدم برهانا صحيحا من الناحية المنطقية على الأطروحة و نقيضتها في الآن عينه ، هذا الموقف يطلق عليه كانط ب"نقيضة العقل المحض". [4]

و يميّز لنا كانط نقائض العقل في أربع هي كما يلي :

1-النقيضة الأولى :إن للعالم بداية في الزمان ، و حدّ في المكان .

---

[1] -فريديريك هيجل ، **موسوعة العلوم الفلسفية** ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير ، بيروت ، لبنان ، 1988، ص 166.

4-Kant, Prolegomena to any future metaphysics ,that will be present itself as a science ,trans by ; p _ Lucas ,Lucas ,Manchester University Press ,p86.

[3] -محمد عثمان الخشت ، **العقل و مابعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم و كانط)** ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 2008، ص123.

[4] -محمود زيدان ، **كانط و فلسفته النظرية** ، دار المعارف ، القاهرة (مصر) ، 1967، ص 06.

*نقيضتها :ليس للعالم بداية في الزّمان و لا حدّ في المكان .[1]

2-النقيضة الثانية :إن كل جوهر مركب في العالم يتألف من أجزاء بسيطة ، فلا يوجد إلا ماهو بسيط أو ما يتألف مما هو بسيط .

*نقيضتها :لا يوجد شيء مركب في العالم مؤلف من أجزاء بسيطة ، و لا يوجد في العالم أي شيء بسيط.

3-النقيضة الثالثة :ليست السّببية طبق لقوانين الطبيعة هي السببية الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم .

*نقيضتها:ليست هناك حرية ، كل شيء في العالم يحدث طبقا لقوانين الطبيعة فقط .[2]

4-النقيضة الرابعة :يتطلب العالم وجود كائن كلي ضروري ، بوصفه جزءا منه أو علّة له.

*نقيضتها :لا يوجد أي كائن كلي الضرورة لا في العالم ، و لا خارج العالم بوصفه علّة العالم [3]

إذ ترتبط النقيضة الأولى بأي نظرية ميتافيزيقية تقرّ أو تنكر أن العالم مخلوق ، و ترتبط النقيضة الثانية بأي نظرية ميتافيزيقية تقر أو تنكر وجود الذات أو الموناد ات ،وتتضمن النقيضة الثالثة مشكلة المقابلة بين الحتمية واللاحتمية،و المقابلة بين الحرية و الجبرية ، و ترتبط النقيضة الرابعة بأي نظرية ميتافيزيقية تحاول البرهنة على وجود الله أو انكار وجوده من مقدّمات العالم .[4]

إن الإعتراف بالمنحى الدياليكتيكي النقائضي هو قول بالنقد .،و كانط يريد القول بأن العقل الإنسي يحتمل "النقيضتين" ، فالنقيضة هي ازدواجية ، ففي النقيضة يتجلى مظهرين متناقضين و هما مظهرين متوازيين ، و يمكن تصر هذين المظهرين المتناقضين على شكل أُفقي ، و لا يمكن لهما أن يلتقيا ، و يمكن معالجة هذين الخطين المتوازيين "النقائضين" عن طريق متوازيين هما "النقد" ، و أن يضع نفسه بينه و بين ذاته ، فالمسافة التي قال بها هي التي تجعله يصنع مسافة بينه و بين العقل ، و ذلك عن طريق "التعالي" (الترنسندانتال) [5] .فيأخذ نهجا متعاليا ، و ذلك عن طريق الإحتكام إلى "محكمة" يتم من خلالها عقد الصُلح بين المتناقضين و ذلك عن طريق تحليل قوانا العقلية ، فقط العقل هو الذي يحدد نشاطه ، و يحلل مهاراته الفكرية .

---

[1]- Kant , critique de la raison pure p p 388/389.،

[2]-Ibid ;pp 401/402.

[3]-Ibid, pp 406/407.

[4] -محمود زيدان ، **مرجع سابق** ، ص 290.

[5] -**الترنسندنتالية :**هي المعارف و الشرائط قبلية التي يتم بها حصول المعرفة العلية و الإدراك الحسي ، و نعني بهذه الشروط ما يسميه كانط "الصور القبلية" (الإنطياعات الحسية) المكان و الزمان ، و التصورات القبلية " المقولات" ، و تلك الصور و التصورات ليست مشتقة من الخبرة الحسية لكن ضرورية ، لكي تتم خبرتنا بالعالم التجريبي (انظر آندريه لالاند ، الموسوعة الفلسفية ، مادة : Causalité، spontaneitié ، ص 154).

و بناءا على التحليل السالف اضطر كانط إلى القول بالحقيقة النومينية (الشيء في ذاته) ، بما في ذلك "وجود الله" ، لأن العقل سيقع حتما في التناقض حينما يعمد إلى محاولة البرهنة على صحة أو بطلان عقائد تتعلق بعالم الشيء في ذاته .[1] و طالما أن موضوع "وجود الله" كنومين يقع خارج حدود قدرات العقل الإنسي ، فلا يمكن له أن يثبت أو ينفي شيئا يتعلق بوجود الله من عدم وجوده ، لأن العقل بمقدوره أن يقترح أزواجا متناقضة من الإثباتات ليس لواحد منها وزن أكبر من الآخر ، و بذلك دحض كانط جميع أدلة العقل المحض القبلية و البعدية على وجود الله .[2]

صحيح أن كانط في المرحلة –قبل النقدية– كان يؤمن ببعض البراهين المثبتة لوجود الله ، ثم نحا به الحال إلى الإبقاء على برهان أوحد وجده ممكنا ، لاثبات وجود الله ، و لكنه انتهى به المآل تحت رزح التأثير الهيومي إلى دحض كل البراهين النظرية الكلاسيكية المثبتة لوجود الله .[3]

[1] -محمد عثمان الخشت ، **فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكنطية** ، ص 82.
[2] -محمد عثمان الخشت ، **العقل و مابعد الطبيعة (مرجع سابق)** ، ص 145.
[3] -محمد عثمان الخشت ، **مرجع سابق** ، ص 146.

ثالثا// العقل العملي و التسليم بقواعد الإيمان الديني :

انتهى كانط كما تطرّقنا سلفا إلى الإقرار بأن تأكيد وجود الله و سائر معتقدات الإيمان الديني ، أمر لا يقتدره البتة العقل المحض ، معتبرا أن المفاهيم الإيمانية أفكار يركبها العقل المحض من لدنه ، نتيجة عدم وقوفه على قاعدة طبيعية و واقعية إمبريقية صلبة ، حيث يسعى لتحويل الحدود المنطقية التي من الواجب عليه الوقوف عندها إلى موضوعات جوهرية ، و عمد إلى تفنيد كل البراهين على وجود الله بدءا بالبرهان الأنطـــولوجي و الكوسمـــولوجي و الفيزيقي .[1]

و الدليل الغائي يرتهن بالبرهان الفيزيقي ، و هذا الدليل بدوره يرتكز على البرهان الأنطولوجي ، و إلى جانب هذه الإثباتات الثلاثة لا يوجد سبيل آخر مفتوح أمام مطارحات العقل التأملي النظري ،لذلك فإن الدليل الأنطولوجي المؤسس على التصورات المجردة للعقل هو البرهان الوحيد الممكن ، لأنه يفترض دائما أن أيّ برهان على قضية تتجاوز الإعتماد الإمبريقي لقوة الفاهمة (النُّهى) ، يكون ممكنا ، و أمام هذه الإمكانية تنبجس حروب الجدل و المفارقات [2] ، و بالتالي فليس للعقل المجرد أي قانون إلا إذا كان استعماله في المجال العملي ، لذلك اضطر كانط إلى القول بوجود الله كحقيقة نومينية مسلّم بوجودها على مستوى العقل العملي ،و مفهومية العقل ههنا هي تلك الملكة التي تسنّ القوانين من دون وساطة في ملكة الرغبة ، و على هذا الشكل نُعِتَ بالعقل الخالص العملي [3] و بعد نقد كانط للبراهين على وجود الله أصبح الله مسلمة من مسلمات العقل العملي حاله كحال خلود النفس و الإرادة الحرة ، و تكون هاته المسلّمة حلاًّ اضطراريا لمتناقضات العقل العملي بين السّعادة و الواجب ، و اضطر كانط إلى القول بها بوصفها مصادرات ضرورية لقيام الأخلاق ، و المصادرات الثلاث التي سلّم بها كانط ليست عقائد نظرية ، بل هي فروض ضرورية من الناحية العملية ، و يؤكد كانط على ذلك بقوله " استجابة منّا لمطلب الأغراض العملية ، يجوز لنا أن ندعوه بالإيمان ، أي أنه إيمان عقلاني محض ، و ذلك نظرا لأن العقل المحض و في كل من استخدامه النظري و العملي هو المنبع الوحيد الذي ينبع منه ذاك الإيمان "[4].

---

[1] -محمد عثمان الخشت ، **فلسفة الدين تأويل جديد للنقدية الكانطية (مرجع سابق)** ، ص 93.

[2] -فريال عبد السلام، **الدين و السلام عند كانط(مرجع سابق)** ،ص20

[3] -جيل دولوز، **فلسفة كانط النقدية** ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت،لبنان ، ط 1، 1997، ص ص 47-48.

2-Kant, E .**Critique de la raison pure** , traduction Tremessaygues ,et B.pacaud ,6 éme édition ,paris ,P.U.F,1968.P126.

و نحذق مما سلف أن كانط حينما عمد لنقد العقل المحض اقتدر بحق أن يتأكد من قاعدة جوهرية مفادها أنه لا يدان للعقل الخالص من سبيل للبرهنة على وجود الله و خلود النفس و الحرية ، مما اضطره ذلك إلى الإلتجاء لزوما إلى العقل العملي أملا منه أن يجد ما قد عجز عن بلوغه في العقل النظري ، وفي ذلك استقر على تمايز مفارق بين نهج العقل النظري و العقل العملي ، الأول ينحو بإتجاه العلم الفيزيقي و الرياضي ، و الثاني ينحو بإتجاه الإيمان [1]. و حينما نستقرئ حيثيات مطارحات العقل العملي نجده سعيا كانطيا للإجابة عن سؤال "ما الذي يمكنني أن اعمله ؟ " لكن كانط في حقانية الأمر حاول الإجابة أيضا على السؤال الثالث القائل "ما الذي يمكنني أن آمله (سؤال الأمل) ؟ ، و دليل ذلك أن الأخلاق خي المحك الذي سيكشف لنا عن الحقيقة الإلهية باعتبار الله الموجود الأسمى القادر على احقاق التّمام و الكمال الذي يتطلبه منّا القانون الأخلاقي ، و يؤكد كانط على ذلك في قوله " بيد أنه قد كان واجبا بالنسبة إلينا أن نعمل على تحقيق الخير الأسمى ، و من ثمّ لم يكن افتراض امكان الخير الأسمى حقا فقط ، بل كان كلذك ضرورة ترتبط من جهة ماهي حاجة بالواجب ، و لّما كان الخير الأسمى لا يحصل إلا ضمن شرط وجود الله ، فإنه يربط افتراض الوجود نفسه ربطا وثيقا بالواجب ، أي أنه من اللازم أخلاقيا أن يسلّم بوجود الله "[2] .

و احقاق الكمال و بلوغه يتطلّب منّا القانون الأخلاقي ، و هذا الكمال يتبلور في وجود الله ، و يعمد كانط إلى تبجيل القانون الأخلاقي لأنه تجسيد مهيب للحرية عينها ، و يؤكد على أنّ القانون الأخلاقي مقدّس ، صحيح أن الإنسان غير مقدّس بدرجة كافية ، لكن الإنسانية في شخصه يجب أن تكون مقدّسة عنده .

و نفهم مما سبق ذكره أن مشكلة توافقية الفضيلة مع السّعادة هي التي قادت كانط إلى ضرورة التسليم بوجود عالم آخر يسمو على عالم الفينومان ، يكون ضمانتنا لإحقاق الخير الأسمى على نحو أتمي و كامل ، و لا مخرج لنا لنرفع تناقضات العقل العملي المحض ، إلا إذا سلمنا فرضا بوجود خالق عظيم عاقل للكون ، يكون هو سبب الترابطية بين الفضيلة و السعادة ، و ليتأتى لنا تحقيق هذا الترابط لابد من شرطين لزوميين أحدهما يقر بأن يكون بمقدور البشري أن تستمر لامحدودية وجوده و هو ما يطلق عليه بخلود النفس ، و الأخرى لابد أن يكون هناك فاعل قادر ، كامل تتحد في ذاته القداسة و السّعادة بصورة تامة ، و هذا الموجود هو "الله" ، الذي بمقدوره وحده أن يقيم فوق النّظام الفيزيقي ذلك النظام الأخلاقي الذي تتطلبه مجهوداتنا و خلود النفس يبقى مسلّمة ضرورية لابد من التسليم بها ، و هذا إذا أردنا أن يكون للإرادة الإنسانية القدرة على احقاق

3- Kant , E ,Fondement de la métaphysique des mœurs ,traduction ; Victor Delbos , paris , Fernand Nathan , 1989 P19

[2] -قارن : ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ترجمة و تقديم ناجي العونلي ،دار جداول ، بيروت (لبنان) ، ط 1 ، نوفمبر 2011، ص245.بترجمة : أحمد الشيباني ، بيروت (لبنان) ، دار اليقظة للتأليف و النشر ، 1966 ، ص 153.

القانون الخلقي احقاقا كاملا ، أما وجود الله فهو مسلّمة لازمة بحكم تسليمنا بالتلازم بين الفيزيقا و حرية الإرادة من الناحية الأخلاقية .[1] ، و يؤكد كانط على ذلك بقوله " السّعادة هي حال للكائن العاقل في العالم ، إذ يجري له كل شيء طوّال مدّة وجوده كلّها وفق ما يشتهي و يشاء ، و تقوم إذا على اتفاق الطبيعة مع الغاية الكاملة لهذا الكائن ، و كذلك مع الأسس الجوهرية التي تعين إرادته "[2].

إن القانون الخلقي ينحو بنا من خلال مفهوم الخير الأقصى باعتباره موضوع العقل العملي المحض ، و غايته النهائية تنحو إلى الدين ، و في ذلك اعتراف بجميع الأوامر الإلهية كواجبات و ليس كفرائض تعسّفية لإرادة غريبة ، بل الواجبات الإلهية احقاق مهيب للإرادة الحرة في حدّ ذاتها ، و هذه القوانين الخلقية تستنبط من إرادة إلهية كاملة و أخلاقية مقدّسة و عظيمة و خيّرة خيرية مطلقة ، ويؤكد كانط أن الأخلاق لا تعلمنا على التدقيق كيف نجعل من انفسنا سعداء ، بل كيف ينبغي أن نصير أهلا للسعادة ، لكن فقط حين ينضاف إليها "الدين" ، يَهِلُّ الأمل أيضا في أن نحصّل ذات يوم السّعادة ، طالما كنّا قد حرصنا على ألاّ نصير غير أهل لها ، فالإنسان في غالب الأحوال يعرف كيف يصنع حياته ، لكنه لا يعرف لأجل ماذا يجب أن يفعل ، لذلك فهو يشعر على الدوار بحاجته إلى غاية ما ، تكون هي غاية الغايات [3].

و يؤكد كانط على قيمة الدين كأمل في تحقيق السّعادة قائلا ((...حين تكون الأخلاق التي تلزم بالواجبات فقط ،و لا تقدّم مقياسا للرغبة المختلطة بالمنفعة قد عرضت على تمامها (...) و هي الرغبة التي لم تكن قبل ذلك لتتمكن من نفسٍ تتعقب المنفعة ، و حين تكون الخطوة إلى الدين التي تعزز هذه الرغبة قد تمّت عندئذ فقط يمكن أن تسمى تلك النظرية في الأخلاق أيضا نظرية في السّعادة ، لأن الأمل في تحقيق السّعادة لا يبتدئ رأسا إلا مع الدين))[4].

حقيقة فقد كانت بغية كانط هي رصد مصلحة العقل و ما تطلبه من حاجة ملحة إلى الحرية و إلى التشريع الذاتوي لعملية التفكير [5]، لكن في المقابل من ذلك فإن مطارحات النقد الثاني "نقد العقل العملي" تقول بمهمة ملقاة على عاتق النهج الأخلاقي تسمح له بمجاوزة الخصوصي أو إيتيقا الفرد إلى ايتيقا الكوني (أخلاق كونية

[1] -ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ترجمة أحمد الشيباني ، ص 225.
[2] -قارن أيضا : ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ترجمة ناجي العونلي ، ص 243.
[3] -انظر : مقدمة كتاب : ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ترجمة فتحي المسكيني ، دار جداول ، بيروت ، لبنان ،ط1، فبراير2012، ص 12.
[4] -ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي (مرجع سابق)** ، ص 250.
[5] -خميسي بوعلي ، **الفكر و الحرية أو في الشروط الحقيقية للتوجه في الفكر** ،المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، تونس ، عدد 38-39 ، 2004-2005، ص18.

إنسانية)[1]، و نفهم من ذلك أيضا النقلة النوعية من دين فردي ذاتي إلى دين أخلاقي كوني ، و هاته هي البغية الركيزة لكانط في تأسيسه الدين على الأخلاق .

رابعا// التربية و علاقتها بالدين عند كانط :

ألقى كانط محاضرات في التربية بين عامي 1776-1787، و هي في حقيقة الأمر عبارة عن تأملات بيداغوجية ، انصبت في جوهرها حول مسألة التربية التي لازمت مخيال كانط طوّال سيرورة تطور تفكيره الفلسفي ، مركزا من خلالها على التربية عند الأطفال ، مقدّما الدين في صورة أخلاقية لا في صورة لاهوت ، و هذا بحكم أن الطفل لا يستشعر واجباته ، فكيف له أن يستشعر واجبات الله اتجاهه [2] ؟

ويعود سرّ اهتمام كانط بالتربية إلى جان جاك روسو ، و مانقتدر اثباته في هذا الموضوع هو أن كانط انفعل بصورة كبيرة و هو يقرأ كتاب "ايميل" أو "في التربية"و هو ما دعاه إلى التفكير في موضوع التربية [3] ، وكتاب "روسو" الشهير هو رؤية تبصرية في التربية و التعليم و الحياة نشر في شهر ماي سنة 1762، و هي السنة نفسها التي تمّ فيها نشر كتابه " العقد الإجتماعي" ، و في كتاب "ايميل" يظهر استقلال روسو عن التصورات الدينية الكلاسيكية و عن الممارسة الدينية السّائدة و التي يطلق عليها في أحدفصول الكتاب "اعترافات قس من جبال السّافوا (منطقة فرنسية) .[4] ، و بالعودة إلى كانط و علاقته بروسو يمكننا أن نشير إلى أن روسو كان بمثابة المعلم و الملهم لكانط ، إذ يعترف هذا الأخير في حواشي بحثه "ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال " الصادر سنة 1764 قائلا " إن روسو وضع أموري في نصابها "[5].

ينصح كانط جمهور المربّين و أهل البيداغوجيا بضرورة أن تكون نمطية التربية مرساة على مبادئ قويمة و قابلة للحدق و الفهم من لدن الأطفال ، يتعلموا من خلالها احلال السّرور و البهجة و التقوى في انشراح ، محلّ التّديّن الكئيب ، المُحتشِم ، و المغموم .[6]

و يتساءل كانط عن امكانية تلقين الأطفال مفاهيم دينية منذ سنّ مبكرة ، فكيف لنا أن نلقن الأطفال لاهوتا دينيا وواجبات اتجاه الله الخالق ، وهم لم يتكنهو انفسهم و العالم بعد ؟ كيف يتأتى لهؤلاء الأطفال الذين لم يعرفو بعد حقيقة الواجب أن يفقهوا واجباتهم المباشرة بمنحى الله الخالق ؟

---

[1] -كلود بيشي ، **المنهجية الأخلاقية عند كانط** ، مجلة آيس ، الجزائر ، العدد 1 ، جوان 2005، ص36.
[2] -حسن حنفي ، **الدين في حدود العقل وحده** ، من كتاب "قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر ، دار الفكر ، القاهرة ، دت.
[3] -عبد الرحمن بدوي ، **فلسفة الدين و التربية عند كانت ، (مرجع سابق)** ، ص 116.
[4] -عقيل يوسف عيدان ، **التنوير في الإنسان (شهادة جان جاك روسو)** ، الجزائر "منشورات الإختلاف" ، بيروت " الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 ، 2009 ، ص ص 52-53.
[5] -**المرجع نفسه** ، ص 27.
[6] -ايمانويل كانط ، **تأملات في التربية ، ما الأنوار؟ ، ما التوجه في التفكير ؟**، ترجمة محمود بن جماعة ، دار محمد علي للنشر، سلسلة أضواء ،صفاقس ، تونس ، ط 1، 2005 ، ص 74.

وتأكيدا على هذا يقول كانط ((من الأكيد أنه لو صادف أن أطفالا لم يشهدو أبدا إجلالا للكائـــــن الأسمى ، و لو يسمعو أبدا حتى اسم الله ، لكان مما يتفق عندئذ و نظام الأشياء لفت انتباههم إلى الغايات و إلى ماهو جدير بالإنسان ، و تدريب ملكة الحكم لديهم ، و احاطتهم عِلما بنظام صنع الطبيعة و جمالها ، (...) وأخيرا مكاشفتهم على هذا الأساس بمفهوم كائن أسمى)) [1].

و يخشى كانط من اللاهوت أن يرفضه الأطفال ، فيظل الدين عالقا في مخيالهم كزمرة مفارقات و متناقضات مما يجعله يقع في اللامبالاة أو اللامعقولية [2] ، و لهذا يكون من الأجدر لنا حتى نجنبهم هذه المجافاة أن نسعى جاهدين إلى تلقينهم مفاهيم لاهوتية دينية منذ سن مبكرة ، و السبيل و البغية المرتجاة من ذلك لابد لزوما أن تجانب الطبيعة ، و حتى و إن لم يتشبع الأطفال بمفهومية الواجب كتصور مجرد ، و لم يستوعبو بعد مفاهيم سلوكية من صميم الحسن أو القبيح ، فيدركون أنه يوجد ما يمكن أن نعتبره "قانون للواجب" ، و لابد للمعلم كذلك أن يربي أطفاله وفقا لضرورة أن لا يختاروا الإنقياد للشعور باللذة و المنفعة ، و أن يكوّن المربي في نفسيته و جوانيته الإهابة و الإحترام لقانون الواجب . [3]و يدعونا كانط إلى لزومية أن يرتهن كل مفهوم تربوي أخلاقي مع الطبيعة ، و أن تحايث هذه الأخيرة الله ، لأن كل شيء محكوم من أجل المحافظة على الأنواع و في الآن عينه من أجل البشري بحيث يقتدر على أن يصبح كائنا سعيدا ، و تكون أيسر طريقة لإيضاح و تفسير مفهوم الله للطفل ، بضرب الأمثلة ، فمثلا يماثل المربي بين مفهوم الله الخالق الراعي للبشرية ، وبين الأب البيولوجي الذي نعيش تحت كنفه ، بالإضافة إلى الوحدة الحميمية الرابطة بين الكائنات الإنسية باعتبارهم جميعا أمة و عائلة واحدة .[4]

ويعرّف كانط ماهية التدّين بقوله ((الدين هو القانون الذي يوّحّد فينا ، على اعتبار أنه يستمد سلطته علينا من مشرّع و قاض ، فهو أخلاق مطبقة على معرفة الله ، فلو لم يكن الدين مرتبطا بالخُلقية لكان بحثا عن الحظوة فحسب)) [5] ، و يعتبر كانط بأن الطقوسيات و الشعائر و الترنيمات التي ترتل على أفواه البشر ، واقامتهم للصلوات و التعبّدات ، ينبغي أن تقوي في الإنسان الدافعية الشجاعة و الحسنة لتمثل الواجب في قلبه ، لأن هذه الشعائر حسنها و جلالها ليس فيها ، و إنما في كونها تسمو بالكائن نحو الخلقية و السيرة الإتيقية الحسنة ، إذ لا يقتدر المرء على ارضاء الله إلا حينما يصبح فردا فاضلا خيّرا [6].

---

[1] -ايمانويل كانط ، **تأملات في التربية ، ما الأنوار؟ ، ما التوجه في التفكير ؟، (مرجع سابق)** ، ص74.
[2] -**المصدر نفسه** .الصفحة نفسها.
[3] -**المصدر نفسه**.، ص 75
[4] -**المصدر نفسه** ،ص 75.
[5] -**المصدر نفسه** ، ص ص 75-76.
[6] - **المصدر نفسه** ، ص 76.

و يدعونا كانط أن نفهم الدين وفق منظور اِتيقي كامل ، فالدين الذي يتأسس فقط على الثيولوجيا لا يدان له البتة ، بأن ينطوي على قانون أخلاقي ، لأن الدين اللاهوتي لا نتجلى فيه إلا الرهبة و الخوف ، و لا ينتج عنه إلا الشعائر المدثرة بدثار التشاؤم و اليأس ، لهذا من الأجدر أن تكون الأخلاق محك التدّين الصحيح السليم ، ثم يتبعها اللاهوت ، و هذا بالضبط ما نسميه "ديناً"[1].

و يوضح كانط هذا الطرح في كتابه "نقد ملكة الحكم" بقوله ((في الدين بشكل عام ، يبدو التسليم و التوقير برأس مُطَأْطَأْ ، و صوت يخالطه الندم ، و علامات الخشوع ، هو السلوك الوحيد اللائق في الحضرة الألوهية (...) غير أن ميل العقل هذا لا يرتبط بالفكرة عن الجلال في الدين (...) ، يشعر شخص ما بالخشية حقا حين يجد سببا لما يحسه في داخله))[2] ، وبذلك يكون القانون القابع في كواميننا هو الضمير ، و هذا الاخير هو تطبيق أفعالنا السلوكية وفقا لهذا القانون الكامل في باطن نفسية الإنسان ، و تبقى مآخذ هذا الضمير دون تأثير إن لم نعتبرها الممثل لله الذي استوى على العرش في عليائه ، و لكنه شيّد محكمة في دخلانيتنا أيضا ، والدين لا تقوم له قيّومية البتة إن لم نضمّنه رهافة و رقة ضميرنا الأخلاقي ، و دين من دون ضمير ماهو إلا شعائر طقوسية تزلفية يجبلها التشاؤم و الحظ العاثر ، و يؤكد كانط على ذلك بقوله ((إن بعضهم يعتقد أنه يعبد الله عندما يحمده مثلا ، و يشيد بقدرته و حكمته ، دون التفكير في طريقة طاعة القوانين الإلهية ، و حتى دون معرفة قدرة الله و حكمته و النظر فيها ، فالمزامير عند بعض النّاس أفيون للضمير ووسادة يُتوسل بها للنوم في هدوء))[3].

و يحدد لنا كانط مجموعة وصايا ينبغي الأخذ بها ، و ذلك حتى نربي أطفالنا تربية دينية سليمة نذكر منها : ضرورة النهج القويم في عبادة الله قائم على العمل وفقا لإرادته العظيمة ، و هذا بالضبط ما يجب تعليمه للأطفال ، كما أنه من الواجب الحرص على أن لا يتداول الأطفال اسم الله لأغراض دنيوية ، و إذا ما نطق الفتى بإسم الرّب، لزم عنه أن يفيض مفهوم الله جلالا ، و بذلك عليه أن يستعمله نادرا و أن لا يستعمله اعتباطا ، حاله في ذلك حال الحلاّف المهين ، كما يلزم أن يتربى الأطفال و يتعلموا و يتدرّبوا على الشعور بالإحترام و الإهابة اتجاه الله بحكم أنه إله الحياة و الكون بأسره ، و حامي البشرية و حافظها .[4] ، كما يجب أن يحترم الطفل الله باعتباره كذلك القاضي الذي يحكم بين العباد فيما كانوا فيه يختلفون ، و يضرب لنا كانط

[1] -**المصدر السابق** ،ص 76.
[2] -ايمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ترجمة سعيد الغانمي ، دار الكلمة (أبوظبي) ، منشورات الجمل (بيروت) ، ط1 ، 2009 ، ص191.
[3] -ايمانويل كانط ، **تأملات في التربية (مرجع سابق)** ، ص 77.
[4] -ايمانويل كانط ، **المصدر نفسه** ، ص 77.

مثلا بالفيزيائي اسحاق نيوتن (Newton) بقوله ((إن نيوتن كان يستغرق في التأمل ، و يفكر دائما عندما كان ينطق باسم))[1]

كما يعرّج كانط إلى ضرورة أن نبسّط و بوضاحة مفهومي الله و الواجب للأطفال ، بصورة يقتدرون معها على تبجيل رحابة الرعاية الإلهية التي أحاطهم بها الله و اغدقها على مخلوقاته ، كما يجب على المربي أن يحمي الاطفال من التروعية إلى سبل الهدم و القسوة ، هذه الوحشية و القسوة نتجلاها في الاطفال مثلا حين يميلون إلى تعذيب الحيوانات الصغيرة ، بالإضافة إلى كل هذا لابد من تعليم الأطفال استخلاص الخير فيما هو شرير ، و يضرب لنا كانط مثلا على ذلك بقوله ((إن الحيوانات المفترسة و الحشرات ، هي نماذج للنظافة و النشاط ، تذّكر البشر السيّئين على احترام القانون ، أما العصافير التي تصطاد الديدان فهي حامية البساتين ...الخ))[2]

و يلزم عن ذلك أيضا وجوب تلقين الأطفال بعض المضامين المفاهيمية عن الموجود الأسمى حتى يتمكنوا عند رؤية النّاس يصلّون مثلا من معرفة مقصودية هؤلاء و إلى من يتوجهون بعبادتهم و العلة ، و يلزم عن ذلك أيضا أن يتعلموا أيضا ألاّ يحكموا على النّاس طبقا لعباداتهم ، و ممارساتهم الدينية لأنه على الرغم من تنوع الديانات عبر العالم ، فإنه توجد لُحْمَة ووشائج قربى توجد بينهما وحدة في كل ربوع العالم [3].

[1] -**المصدر نفسه**.الصفحة نفسها.
[2] -ايمانويل كانط ، **المصدر سابق** ، ص77.
[3] -ايمانويل كانط ، **المصدر نفسه** ، ص 78.

رابعا// نتائج الفصل الثالث :

بعد هذا العرض لمترلة الدين في المرحلة النقدية لكانط ،يمكن أن نتوصل إلى النتائج التالية :

أولا : أن كانط أكد في مقدمة الطبعة الثانية من كتاب "نقد العقل الخالص" " كان عليّ وضع حدود للمعرفة كي افسح المجال للإيمان" ، و يكون مقصد كانط من الجملة "قيّدت العقل لأفسح المجال للإيمان" هو الغاء قدرة المعرفة العلمية بمعناها الرياضي و الفيزيقي على تحصيل يقين معرفي عن عالم ما بعد الطبيعة ، حيث أن مجالها المشروع هو مجال عالم الطبيعة أو التجربة الحسية (الظواهر) ، ينبغي أن يتوقف العقل عنده ، باعتباره نهاية حدّية ابستمية للفينومان ، و هو بأي حال ليس موضوعا حقانيا لأي معرفة ، و ليس جوهرا ، و ربما حينما يتراءى للعقل شغف مجاوزة الفينومان ، ظنّا منه أنه يخمن في الجواهر ، فهذا محض اضغاث أحلام و أوهام ، فعالم النومين فهو مجرد دوال منطقية تجوهرت نتيجة تجاوز العقل لموضوع المعرفة الحقانية ، و من ثمة فهي جواهر من ابتداع العقل ذاته ، عندما لا يلتزم بآليات التفكير العلمي ، و الميتافيزيقا لن تصبح أبدا علما دقيقا إلا اذا حُوّرت إلى علم بحدود العقل البشري ، و ليس لموضوعات غير قابلة للمعرفة ، إن العِوَضَ المهيب الذي يقترحه كانط درءا لإحباطية العقل في معرفته النظرية و عدم تماميتها ، تراهن على أن وجود الله كحقيقة إيمانية ينتمي إلى مجال الإيمان التعليمي ، و رفض الإيمان وفق تصور كانط هو تعبير عن تواضع في المقصد الموضوعي أي في المقصدية المعرفية .

وبذلك فالنقد الكانطي لملكة العقل عموما افضت أخيرا إلى الإيمان ، و قد تمسّك بعروته الوثقى و عمد رغَبًا إلى اضعاف العقل من أجل فتح الباب للإيمان، و تكون حال المؤمن قانعة ، صحيحة و سديدة ، و له أن يرهن فؤاده مطمئنا لتلك المُثل المتعالية لأنها ستفسح له المجال للعمل الأخلاقي و السيرة الحسنة ، و تضمن له دين السلوك القويم و استقامة الفعل.

ثانيا : يعترف كانط في مراسلة متأخرة بعثها إلى "غارفي" (Garve) (1721-1798) أن دافيد هيوم ليس هو من ايقظه من سباته الدوغمائي و إنما نقائض العقل .(L'antinomie de la raison pure) إذ يقول إن نقائض العقل المحض ...هي أول شيء أيقضني من سباتي الدوغماطيقي ، و قادني إلى نقد العقل ذاته ، لكي أحل فضيحة التناقض الصوري للعقل مع ذاته ، و بذلك فإن الإعتراف بالمنحى الدياليكتيكي النقائضي هو قول بالنقد .،و كانط يريد القول بأن العقل الإنسي يحتمل "النقيضتين" ، فالنقيضة هي ازدواجية ، ففي النقيضة يتجلى مظهرين متناقضين و هما مظهرين متوازيين ، و يمكن تمثيل هذين المظـــهرين المـــتناقضين على

شكل أُفقي ، و لا يمكن لهما أن يلتقيا ، و يمكن معالجة هذين الخطين المتوازيين "النقائضين" عن طريق متوازيين هما "النقد" ،فالنقائض هي التي اضطرت كانط إلى القول بالحقيقة النومينية (الشيء في ذاته) ، بما في ذلك "وجود الله" ، لأن العقل سيقع حتما في التناقض حينما يعمد إلى محاولة البرهنة على صحة أو بطلان عقائد تتعلق بعالم الشيء في ذاته .و طالما أن موضوع "وجود الله" كنومين يقع خارج حدود قدرات العقل الإنسي ، فلا يمكن له أن يثبت أو ينفي شيئا يتعلق بوجود الله من عدم وجوده ، لأن العقل بمقدوره أن يقترح أزواجا متناقضة من الإثباتات ليس لواحد منها وزن أكبر من الآخر ، و بذلك دحض كانط جميع أدلة العقل المحض القبلية و البعدية على وجود الله.

ثالثا : فبعد نقد كانط للبراهين على وجود الله أصبح الله مسلمة من مسلمات العقل العملي حاله كحال خلود النفس والإرادة الحرة ، وتكون هاته المسلّمة حلاً اضطراريا لمتناقضات العقل العملي بين السّعادة و الواجـــب، واضطر كانط إلى القول بها بوصفها مصادرات ضرورية لقيام الأخلاق ، و المصادرات الثلاث التي سلّم بها كانط ليست عقائد نظرية ، بل هي فروض ضرورية من الناحية العملية ، و يؤكد كانط مؤكدا أنه استجابة منّا لمطلب الأغراض العملية ، يجوز لنا أن ندعوه بالإيمان ، أي أنه إيمان عقلاني محض ، و ذلك نظرا لأن العقل المحض و في كل من استخدامه النظري و العملي هو المنبع الوحيد الذي ينبع منه ذاك الإيمان [1].

و نحذق مما سلف أن كانط حينما عمد لنقد العقل المحض اقتدر بحق أن يتأكد من قاعدة جوهرية مفادها أنه لا يدان للعقل الخالص من سبيل للبرهنة على وجود الله و خلود النفس و الحرية ، مما اضطره ذلك إلى الإلتجاء لزوما إلى العقل العملي أملا منه أن يجد ما قد عجز عن بلوغه في العقل النظري ، وفي ذلك استقر على تمايز مفارق بين نهج العقل النظري و العقل العملي ، الأول ينحو بإتجاه العلم الفيزيقي و الرياضي ، و الثاني ينحو بإتجاه الإيمان ،و حينما نستقرئ حيثيات مطارحات العقل العملي نجده سعيا كانطيا للإجابة عن سؤال "ما الذي يمكنني أن اعمله ؟ " لكن كانط في حقانية الأمر حاول الإجابة أيضا على السؤال الثالث القائل "ما الذي يمكنني أن آمله (سؤال الأمل) ؟ ، و دليل ذلك أن الأخلاق خي المحك الذي سيكشف لنا عن الحقيقة الإلهية باعتبار الله الموجود الأسمى القادر على احقاق التّمام و الكمال الذي يتطلبه منّا القانون الأخلاقي ، ويؤكد كانط على ذلك في قوله " بيد أنه قد كان واجبا بالنسبة إلينا أن نعمل على تحقيق الخير الأسمى ، و من ثمّ لم يكن افتراض امكان الخير الأسمى حقا فقط ، بل كان كلذك ضرورة ترتبط من جهة ماهي حاجة بالواجب ، و لّما كان الخير الأسمى لا يحصل إلا ضمن شرط وجود الله ، فإنه يربط افتراض الوجود نفسه ربطا وثيقا بالواجب ، أي أنه من اللازم أخلاقيا أن يسلّم بوجود الله ".

رابعا : ينصح كانط جمهور المربّين وأهل البيداغوجيا بضرورة أن تكون نمطية التربية مرساة على مبـــــــادئ قويمة و قابلة للحذق و الفهم من لدن الأطفال ، يتعلموا من خلالها احلال السّرور و البهجة و التقوى في انشراح ، محلّ التّديّن الكئيب ، المُحتشِم ، و المغموم ،وتعالقت فلسفة التربية عند كانط بالدّين ، مقدّما ايّاه في صورة أخلاقية لا في صورة لاهوت ، و هذا بحكم أن الطفل لا يستشعر واجباته ، فكيف له أن يستشعر واجبات الله اتجاهه. يحدد لنا كانط مجموعة وصايا ينبغي الأخذ بها ، و ذلك حتى نربي أطفالنا تربية دينية سليمة نذكر منها : ضرورة النهج القويم في عبادة الله قائم على العمل وفقا لإرادته العظيمة ، و هذا بالضبط ما يجب تعليمه للأطفال ، كما أنه من الواجب الحرص على أن لا يتداول الأطفال اسم الله لأغراض دنيوية ، و إذا ما نطق الفتى بإسم الرّب، لزم عنه أن يفيض مفهوم الله جلالا ، و بذلك عليه أن يستعمله نادرا و أن لا يستعمله اعتباطا ، حاله في ذلك حال الحلاّف المهين ، كما يلزم أن يتربى الأطفال و يتعلموا و يتدرّبوا على الشعور بالإحترام و الإهابة اتجاه الله بحكم أنه إله الحياة و الكون بأسره ، و حامي البشرية و حافظها.

الفصـــــــــــــل الرابع:

مشروع الدّين في حدود مجرد العقل و تأثيره على الفلاسفة المعاصرين

1-الإستعداد المتجذّر في الطبيعة الإنسية.

2-النّوزع إلى الشّر المغالب لأفئدة البشر و طبائعهم.

3-الإنسان شرير بطبعه.

4-أصل الشّر في الطبيعة الإنسية .

5-في صراع مبدأ الخير مع مبدأ الشّر من أجل السيّادة على الإنسان .

6-انتصار مبدأ الخير و تأسيس ملكوت الله على الأرض.

7-العبادة الصحيحة و العبادة الباطلة (بين الدّين و الكهنوت).

8- حضور فلسفة الدين الكانطية في مخيال هابرماس الديني .

9- تأثير فلسفة الدين الكانطية على جون راولس.

10- نتائج الفصل الرابع.

الفصل الرابع:

مشروع الدّين في حدود مجرد العقل و تأثيره على الفلاسفة المعاصرين

فاتحة :

عرفنا في الفصل السابق أن كانط أنكر على العقل معرفة الله بإعتباره جوهرا قائما خارج مجال التجربة المحســــــــــوسة

و عالم العلاقات السببية في الزمان و المكان ، مثبتا أنه يضع قيودا للمعرفة الإنسية في هذا المجال لتعرف حدودها ، و في المقابل من ذلك يفسح في المجال للإيمان الديني ، إذ أخرج كانط إستنتاج وجود الله من مجال العقل الخالص و يحوله إلى مجال العقل العملي حيث تقود الممارسة الإيتيقية إلى الإيمان بالله .[1]

يعود كانط مرة أخرى و يعمق شرحه لتعالق الأخلاق بالدين و مسألة وجود الله ، لكن هذه المرة في كتاب مستقل ، ظهر لأول مرة باللسان الألماني سنة 1793 تحت إشراف دار النشر نيكولوفيوس في مدينة كنيكزبورغ و هو كتاب مؤلف من أربع مقاطع أو قطع كما يحبذ كانط نعتها ، و كانت نيته أن ينشر هذه القطع على شكل مقالات لكن للأسف لم يكتب له ذلك ، لأنه وجد عوائق كثيرة بحكم الرقابة الصارمة على حرية البحث في المسألة الدينية ، و السلطات الحاكمة في ألمانيا توجست خيفة مما كان يكتبه كانط في الدين، مما إضطره إلى العدول عن أي مطارحة دينية مجددة ، صحيح أن طرح المسألة الدينية لدى كانط سبقت إرهاصاته في كتاباته قبل النقدية و النقدية و لكن في تلك الأعمال إنصبت الدراسة حول الله لا على الدين من هو نظام عقدي و سلوكي متكامل .[2]

عرض كانط في كتابه الدين في حدود مجود العقل الصلة الوثيقة بين الأخلاق و الدين ، معتبرا ان الأخلاق ليست بحاجة إلى الدين من أجل قيامها بل هي مكتفية بحكم طبيعة العقل نفسه ، صحيح أن القانون الأخلاقي يفترض وجود كائن أسمى لكن فكرة هذا الكائن صدرت من الأخلاق دون أن تكون هي الأصل في ظهور الأخلاق .[3]

استهل كانط كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" بعبارة مقتضبة تحمل دلالات عميقة إذ يقول ((إذا كان ثمة شيء يحق للإنسان الحديث أن يفتخر به على سائر البشر السابقين ، فهو إيمانه العميق بالحرية ، بأنه كائن حر

[1] عزمي بشارة، **الدين و العلمانية في سياق تاريخي** ، الجزء الأول (الدين و التدين)، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات ، قطر-بيروت ط1 ، يناير 2013، ص/ص 255-256.

[3] زكرياء ابراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية**، مكتبة مصر، القاهرة،1972 ، ص206.

لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه و من ثمة على إعطاء قيمة خلقية لأفعاله أو لمصيره الخاص ، إلى أي جهة كانت مهما علت أو بسطت هيبتها على عقولنا)) [1]. ويقول أيضا ((إن دينا يعلن الحرب على العقل سيصبح مع مرور الزمن غير قادر على الصمود أمامه)) [2] ، و سنحلل مشروع كانط الدين في حدود مجرد العقل خلال هذا الفصل المهم في مباحث مرتهنة بمباحث الكتاب "بدءا ببيان الإستعداد الأصيل للخيرية في الطبيعة البشرية ، ثم التعريج على نزوعية الفساد المتجذّر في أفئدة البشر و طبائعهم (الإنسان شرير بطبعه) ، ثم انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر و احقاق ملكوت الرّب على الأرض (فكرة شعب الله) ، ثم نعرّج إلى المقارنة بين العبـــــــــادة الصـــــــــــــحيحـــــــــــة و العبادة الباطلة أو بين الدين و الكهنوت .

[1] -ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، (مصدر سابق) ، ص 03.
[2] -**المصدر نفسه** ، ص 04.

أولا // الإستعداد المتجذّر للخير في الطبيعة الإنسية :

يستهل كانط تصوره للخير قائلا ((نحن نستطيع أن نحمله بالنظر إلى الغاية التي من شأنه ، على ثلاث طبقات بوصفها عناصر تعين الإنسان : أولها الإستعداد بالنسبة إلى حيوانية الإنسان من حيث هو كائن حيّ ، والإستعداد بالنسبة إلى إنسانيته من حيث هو كائن حيّ و في الوقت نفسه عاقل ، و ثالثها بالنسبة إلى شخصيتها ، من حيث هو عاقل و متحمّل للمسؤولية))[1] ، و لنا أن نحصف من كلامه هذا عديد مفاهيم فبالنسبة إلى استعداد الإنسان للتروعية الحوانية لنا أن نردفه بما يلازم حبّ الذّات في المنحى المادي البحت ، حيث لا مجال لإستعمال العقل إذ الغريزة الحيوانية هي المتحكمة بحكم الفطرة . أما بالنسبة للإستعداد إلى إنسانيته فههنا يتلاحم النّزوع الذاتي بشقه المادي ، و لكن يلازمه في المقابل مبدأ المقارنة مع القرناء من بني جلدته ، فيأخذ العقل حظّه الوافر فيه ، إذ لا يدان للبشري أن يتكنه حقانية نفسه و يحكم عليها بالسعادة و الغبطة أو التعاسة و الشقاء إلاّ لما يقارنها مع غيره من الأناسيّ ، أما فيما يخص الطبقة الثالثة من الإستعدادية ألا و هي الإستعدادية للشخصية فهي في لبّها استعداد للشعور بتبجيل و احترام القانون الإتيقي من حيث دافعيته بمنحى الحرية ، فهذا الإستعداد لإحترام القانون الإتيقي في بواطن نفوسنا و جوانيتنا سيكون هو الشعور الأخلاقي الذي لا يؤسس بعد بُغْيَةَ و غاية الإستعداد الفيزيقي ، إلا إذا كان رافعا لمصاف الحرية التي من هذا النوع الذي هو الخلق الحسن [2] ، و يعلّق كانط على هذه الإستعدادات الثلاثة قائلا ((إذا اعتبرنا الإستعدادات الثلاثة المذكورة بحسب شروط امكانها ، فإننا نجد الأول منها لا يتخذ البتة من العقل جذرا له ، و أن الثاني فهو بلاريب يتجذّر في العقل العملي و لكن فقط في خدمة دوافع أخرى ، و أنّ الثالث فهو بلا ريب يتجذّر في العقل العملي ، بمعنى هو يتّخذ من العقل المشّرع جذرا له على نحو غير مشروط))[3] ، و نفهم من كلام كانط أن هذه الإستعدادات ليست فقط خيّرة بالسلب من حيث أنها لا تناهض القانون الإتيقي ، بل هي أيضا استعدادات بمنحى الخيرية ، لأنها تساعد على احقاقه و هي متجذّرة و أصلية ، بحكم أنها تؤلف جزء من امكانيات الطبيعة الإنسية .

---

[1] - ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 74.

[2] - . ، Kant ، **La religion dans les limites de la simple raison** ،traduction J.Gibelin ،1968 4 ed paris (vrin)،P4.

[3] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 77.

ثانيا // النّزوع إلى الشّر في أفئدة البشر و طبائعهم :

يستهل كانط كتابه **"الدين في حدود مجرد العقل"** بعبارة مستهترة يقول فيها " إن العالم خبيث ، لا يطمأن له ، هي شكوى قديمة ، قدم التّاريخ " [1] ،و تعقيبا على كلامه فإننا نستشف منه أن فلسفته الدّينية يسودها اعتقاد بأن العالم خبيث بطبعه ، تغالبه الشّريّة ، و أن في الطبيعة البشرية شرّا متجذّرا ، فمع كانط و مقالته "عن الشّر المتّجذّر" فإن الشّكلانية الأخلاقية بإجلائها حقانية واحدة للإرادة الخيّرة ، تتجلى أيضا حقيقة أخرى وحيدة للإرادة الشّريرة بالشكلانية يتوق الشّر و يسعى لأن يختزل نفسه بحقيقة العبد الحاكم ، و ذلك هو جوهر الرؤية الأخلاقية للشّر [2] ، فكما تطرقنا في المبحث السابق إلى الإستعدادية للخير في الطبع الإنسي يقوم النّزوع إلى الشّر فيها ، و يعرّف لنا كانط النّزوع بقوله : ((أنا أفهم من النّزوع ، الأساس الذّاتي لإمكانية ميل ما ، من جهة ماهي بالنسبة إلى الإنسانية بعامة شيء عرضي ، و بذلك فهو يختلف عن الإستعداد بأنه لئن كان يمكن أن يكون فطريا ، فهو مع ذلك لا يجوز أن يُتمثل بوصفه كذلك))[3] .

و يفهم من الميل ههنا الأساس و المبدأ الذاتي لإمكانية النّزوع من حيث هو أكبر عارض يغالب الإنسانية بصورة عامة [4] ، و يمكن للفرد منّا أن يفكّر في ثلاث درجات من هذا النّزوع إلى الشّرية :

أولا: يتعلق بضعف فؤاد البشري في اتباع المسّلمات المتخذة بعامة ، أو بالأحرى وهَن و هشاشة الطبيعة الإنسية ، حين يتعلق الأمر بالإمتثال للقواعد المتّخذة.[5]

ثانيا : النّزوع إلى خلط الدّوافع غير الأخلاقية مع الأخلاقية(حتى وإن كان ذلك عن نيّة وقصد حسَن، و تحت طائلة مسّلمات الخير).، بمعنى أوضح عدم صفاء القلب بسبب الأدران و الرِّجْسِيَّةُ التي تتلبسه ، فيفقد نقاوته و طهارة سريرته (نجاسة القلب البشري) ، و يعلّق "ايريك فايل " (Eric Weil) على هذه الدرجة من النّزوع إلى الشّرية بقوله ((أن أفعال الإنسان التي من الأجدر أن تتم وفقا للواجب الأخلاقي ، لم تتم في مثل هاته الحالة من أجل الواجب الأخلاقي وحده ، بل كانت منضافة إليها اعتبارات أخرى رجّحت أداء الواجب و زعزعته))[6] .

---

[1] -ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** (مصدر سابق) ، ص 65.

[2] -بول ريكور ، **فلسفة الإرادة (الإنسان الخطّاء)**، ترجمة عدنان نجيب الدّين ، النّاشر المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان) ، ط2، 2008 ، ص 21.

[3] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 78.

[4]- Kant.، **La religion dans les limites de la simple raison**،p48.

[5] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 79.

[6]- Eric Weil. **Problèmes Kantiens** ،1970، (J.Vrin) ، Paris ، 2 édition ،p160.

ثالثا :النّزوع إلى انتهاج قواعد خبيثة و سيّئة ، أي شرّ الطبيعة البشرية من ميل الإرادة الحرة ، إلى الإرهان بقواعد تجعل دافعية القانون الإتيقي ، في مرتبة ثانوية تالية ، لدوافع غير أخلاقية أو بشرح أوفى "تقلّب السلّم الأكسيولوجي " فتجعل اليد الطولى للقواعد غير الأخلاقية على القواعد الأخلاقية . [1] ، و بالتالي فإن النّوازع بمحنى الشّرية تتحدد بناءا إلى النّاس أجمعين و إلى كل العالمين ، لا إلى أفراد بعينهم ، و في هذا اقرار بأن الشّر كنزوع متجذّر في طبائعنا نحن البشر .

[1]- Kant.، **la religion dans les limites de la simple raison** ،p 50 .

ثالثا// الإنسان شرّير بطبعه :

يستشهد كانط في مستهل مبحثه الموسوم " إنّ الإنسان شرير بطبعه " بعبارة مقتبسة عن هجائيات الشّاعر هوراس ،حيث يقول ((لم يولد أحد من دون رذائل))[1] ،و قولنا أن الكائن البشري تغالبه الشّرية لا يعني إلا أن لدى الإنسان شعور باطني في كوامن نفسه يهيب بالقانون الأخلاقي ، و لكنه أقر في قاعدة سلوكه و سيرته ((بالإنحراف)) عن هذا القانون ، عندئذ يحبّذ ذلك في أي لحظة من لحظات حياته ، و هذا يعود بالدرجة الأولى إلى كونه ((إنسانا حرّا)) حيث الميل إلى الشّرية كامن فيه ، و طبيعي ، و بذلك ففي الطبيعة الإنسية شرّ متجذّر بالطبع و الفطرة [2] ، و يؤكد كانط على ذلك بقوله ((إنّ هذا النّوع من النّزوع المنحرف ينبغي أن يكون متجذّرا في الإنسان ، و هو أمر نحن نستطيع أن نعفي أنفسنا من تقديم دليل صوري عليه ، بسبب كثرة الأمثلة الصارخة التّي تضعها التجربة أمام اعيننا عن أفعال البشر))[3].

و حقيق بنا في المقابل من ذلك أن نتساءل حول أصل هذا الشّر و من أين يأتي ؟

صحيح أن البعض من النّاس يسعون لتقصّي أصوله في "الحساسية " و لكنها زعم باطل ، لأن هاته النّزوعيات الفيزيقية ليست لها وشائج قربى مباشرة مع الشّر لأن هذا الأخير ناجم عن الإرادة الحرة .[4]

لكن هل يمكن أن نفسّر أصوله التجذّرية بناءا على المفسدة التي تطال العقل بإعتباره المشّرع الإتيقي ؟

قطعا لا !! ، فلا يدان لنا بتكنه جذوره من فساد العقل ، لأنه من اللّزوم للبشري في مثل هكذا حالة أن تكون له القدرة على أن يستنبط من نفسه ((سلطة القانون)) و أن يتنكر للإلتزام المنبثق عنه ، و هو أمر مستحيل فإن يعد الواحد منّا نفسه كائنا فاعلا يتمتع بالحرية ، و لكنه ومع ذلك فهو منفضل عن القانون المطابق له ، أي تصور سبب فاعل خارج كل قانون ،كون التصميم وفقا لقانون لا محل له بعد بسبب الحرية و في هذا تناقض صارخ لا محالة .[5] و يعلّق كانط على النزوع الشّرير في الطبيعة الإنسية قائلا ((...ينشأ عن هشاشة الطبيعة الإنسانية ،. التّي هي ليست بقوّية و كافية لإتباع المبادئ التي تعتنقها ، بالإضافة إلى عدم الصفاء الذي يمنعها من فصل الدوافع حتى التي وراء أفعال ذات نيّة حسنة ، بحسب قاعدة خلقية ما .))[6]

---

[1] -ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، مصدر سابق ، ص 83.

[2]- Eric Weil. op .cit .p 160.،

[3] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 84.

[4]-. Kant ، op. cit ،p55.

[5]- Ibid . p 56.،

[6] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 90.

رابعا// أصل الشّر في الطبيعة الإنسية :

يوضح لنا كانط في مبحثه الموسوم "أصل الشر في الطبيعة البشرية" مفهومية الأصل الأول ههنا بقوله ((الأصل الأول هو تولّد مفعول ما عن علّته الأولى ، أي عن تلك العلّة التي ليست بدورها مفعول علّة أخرى من النّوع نفسه))[1] .

و يعيب كانط على التفسير القائل أنّ الشّر الأخلاقي منتقل بالوراثة من الآباء إلى الأبناء ، أي الطرح القائل بالخطيئة الأصلانية (الخطيئة الأولى) المتوارثة عن آدم إلى أبنائه إلى يوم النّاس هذا ، و تأكيدا لذلك يقول كانط:

((لكن مهما كان الشّكل الذي به كان أصل الشّر الخُلقي حاصلا دوما في الإنسان ، فإن أشنع أنواع التّمثّل لنشر الشّر و انتشاره عبر كل اعضاء بني جنسنا ، و في كل الأجيال هو أن نتمثله بوصفه شيئا وصل إلينا عبر الوراثة من أبانا الأول))[2] و اعتبر كانط أنّ القَصَصَ الواردة في الكتاب المقدّس عن الخطيئة الأصلانية هي محض تصور مجازي ليس إلا ،و يؤكد على ذلك بقوله ((مع هذا الأمر يتّفق تماما نمط التّمثيل الذي استعمله الكتاب المقدّس كي يصور أصل الشّر بوصفه بداية للشّر في الجنس البشري ، ذلك بأنه يساعدنا على تمثّله في قصة))[3] و نفهم من كلامه أن هذه الحالة تتفق قطعيا نمط التصوير الذي اعتمده الكتاب المقدّس كي يمثّل لنا أصل الشّر باعتباره مستهلا للشّر في الجِبلّة الإنسانية برمتها ، وهذا لكونه يعيننا على تصوّره في أمثولة أو أرموزة ، حيث أنّ ما ينبغي أن يتمّ تمثّله ، بحسب طبيعة الحال (من دون الإلتفات إلى الشرط الزماني) بوصفه الأولاني ، هو يتجلى لنا باعتباره كذلك من جهة الزّمان .[4]

إنّ نزوعية الشّر وفقا للكتاب المقدّس ، لا يبدأ من نزوع قابع في لبّه ، لأنّه لو كان الحال كذلك ، لما كان هناك البتة استهلال للشّر لتنبجس منه الحرية ، بل من الخطيئة ، لكن حالة البشري قبل كل نزوعية إلى الشّر إنّما هي في حال البراءة ، و بذلك فالقانون الإتيقي يرهن نفسه كما ينبغي أن يكون عليه الحال أيضا لدى البشري هو ليس كائنا صرفا ، بل هو واقع تحت إمرة اهواء و غواية الميول ، بوصفه وصيّة أو أمرا ، و لكن بدلا عن نهج هذا النّاموس ، بوصفه دافعية كافية لا يمكنها أن تكون خيّرة إلا على نحو مشروط ، و انتهج لنفسه كمـــــــسلّمة ، متى تمثلنا أن الفعل صادر بكل وعي عن حرية ،ألا يتّبع ناموس الواجب عن واجب ، بل في كل الحالات مع مراعاة أغراض أخرى أيضا .[5]

---

[1] -ايمانويل كانط ، **الدين في حدود العقل المجرد** ، ص 93.
[2] -**المصدر نفسه** ، ص 94.
[3] -**المصدر نفسه** ، ص 95.
[4] -**المصدر نفسه** ، ص 95.
[5] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص ص 95-96.

خامسا// في صراع مبدأ الخير مع مبدأ الشّر من أجل السّيادة على الإنسان :

يفتتح كانط مبحثه هذا قائلا ((إنّه من أجل أن يصبح المرء إنسانا خيّرا في خُلقه ، لا يكفي أن يدع بذرة الخير الكامنة في جنسنا تنمو بلا عائق ، بل عليه أن يصارع علّة الشّر التي توجد فينا))[1] .

و نفهم من كلامه هذا أنّه لكي يصبح الإنسان صالحا و طيّبا و ذو سيرة خلوقة حسنة ، لا ينبغي له فقط تقوية استعداديته الطبيعية الخيّرة ، و ذلك بالقيام بفعل الخيرات و الأعمال الصالحات ، بل عليه أيضا أن يصارع ضد النّزعات الشهوانية و الأهوائية ((اللامعقولة)) التي تحول دون أن يحقق المرء مآربه و تمنعه من استكمال فضائله ، هذه الأفعال الصادرة من كرامة البشري و حرية إرادته ، حيث القوانين الإتيقية منبجسة عن العقل مباشرة ، لأنه الوحيد القادر على التّشريع ، و بالأحرى ، فالطبع الإنسي خيّر في ذاته ، و يكفي أن يروّض الفرد إرادته لتحتكم لأوامر العقل ، و ينأى بنفسه عن الشّهوات و الملّذات الفانية حتى يبلغ درجة الحُبور و السعادة و الغبطة .[2]

و يضرب لنا كانط مثلا على ذلك بمذهب الرّواقي الذي كان يفكّر في النّضال الإتيقي للبشري باعتباره مجرد كفاح مع نوازعه ، التي هي في ذاتها بريئة ، من جهة ما يمكن اعتبارها معوقات أمام واجبه ، ينبغي أن يحصل تجاوزها ، و من أجل أنه لم يعد يشيد بأي قاعدة موجبة جزئية ، هو شرير في ذاته ، فإنه لا يدان له أن يحدد علّة الإعتداء إلا في التغافل عن مكافحة تلك النّوازع ، و لكن أيضا فهذا التغافل في حدّ ذاته مناهض للواجب (أي اعتداء) ، و ليس عبارة عن زلل فيزيقي ، و أنّ علّته لا يتأتى لنا البحث عنها هي بدورها دون أن يسقط التفسير في الدَور في تجذّرية النّوازع ، بل فقط فيما يمكن له أن يساعد المقدرة و المشيئة فيما يمكن لنا أن نحذقه و نتكنهه ' كيف أن الفلاسفة بالنسبة إليهم يظّل مبدأ التفسير مواريا بالحجب في دمس ، و مع ذلك لا مناص منه البتة، و هو بالرغم من ذلك فهو غير مرغوب فيه ، قد قدّر لهم أن يذهلوا عن الخصم الحقيقي للخير الذي كانوا يؤمنون بأنهم يناضلون ضدّهُ .[3]

و يؤكد كانط في مطالبته المشروعة لمبدأ الخير ، بالسيادة على الإنسان قائلا ((إنّ الأمر الذي بإمكانه وحده أن يجعل من عالم ما موضوعا لمرسوم إلهي ، و غاية للخلق هو " الإنسانية " ، الماهية العقلية للعالم عامة ، في كمالها الخلقي التّام ، الذي بإزّائه تكون السّعادة بما هي الشّرط الأعلى ، و النتيجة المباشرة في إرادة الكائن الأسمى))[4] .

---

[1] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 113.
[2] -محمد المزّوغي ، **الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص** ، (مرجع سابق) ، ص 110.
[3] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 116.
[4] -**المصدر نفسه** ، ص 117.

سادسا// انتصار مبدأ الخير و تأسيس ملكوت الله على الأرض :

يفتتح كانط هذا المبحث قائلا ((إنّ الكفاح الذي ينبغي على كل إنسان ذي نيّة حسنة على الصعيد الخلقي ، أن يقوم به بعد هذه الحياة تحت إمرة مبدأ الخير ضد اغراءات مبدأ الشر ، لا يمكن على ذلك ، مهما أجهد نفسه ، أن يحقق له من فائدة أكبر من التّحرر من سيطرة هذا المبدأ ، فأن يكون حرّا ، هذا هو الفوز الأكبر الذي يمكن أن يحرزه))[1].

و تكمن البغية الركيزة لتأسيس ملكوت الرّب على الأرض هي في تحقيق فكرة شعب الله ، الذي لا يمكن أن يتم على وجه تام عن طريق الإنسان ، بل عن طريق الله نفسه لقصور في الطبيعة الإنسانية ، و ضعف يغالبها ، لكن ومع ذلك لا يجب على الإنسان أن يبقى مكتوف اليدين بل عليه أن يفكر لإحقاق ذلك ، و شعب الله هو جماعة أخلاقية يعتمد فيها على قوانين و قواعد أخلاقية موّحدة ، و لتحقيق فكرة شعب وملكوته في الأرض لابد أن تجتمع هذه الجماعة الأخلاقية على فكرة موحدة عن القوانين الأخلاقية يشتركون عليها جميعا ، و ان تصفوا هذه القـــــــــوانين من المنغّصـــــات كالتّعصب الّديني و الخرافة ، اذ لا يفرض أي مذهب ديني أو عقـــــــدي على النّـــــــاس و بالتالي يسهّل انتقال البشرية من إيمان مستبد ، إلى دين عقلي محض ، و بالتالي الإقتراب من ملكوت الرّب .[2]

و يلزم عن ذلك ان يكون هناك موجود آخر يحكم هذه الجماعة الأخلاقية غير الشعب ، يتولى أداء الواجبات الإتيقية ، و يلزم أن يتمثّل هذه الواجبات على أنها أوامره ، و لهذا يجب أن يكون هذا المشّرع عالِما عارِفا بخبايا الأفئدة حتى ينفذ إلى اعماق ذات كل كيان منّا ، و ذلك هو أُفْهُومُ الله من حيث كونه الحاكم الإتيقي للكون[3].

و يقترح علينا كانط طريقة صاعدة في قراءة الكتاب المقدّس ، و ذلك بنمطيّة السّرد ، أن نسرد عِظَات الكتاب من دون أن نفرضها قسرا على النّاس ، بل التهذيب و ايقاظ الضمير الخلقي الحر فيهم ، دين نحكيه للنّاس بغية مساعدتهم على التحرر من الخرافة ، و جعلهم يحذقون ما يخبوا في ضمائرهم الخيّرة ، و الوصول بهم إلى الإيمان الحر ، و تتحول الصلوات و الابتهالات إلى وسيلة لطهارة ضمائرنا الخلقية ، من الطابع الوعظي الطقوسي إلى صلوات عمومية تكتسي صبغة عمومية ، فالدّين الحقاني ليس سرّا يصل إليه بعض النّاس فقط ،

[1] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 159.
[2] -**المصدر نفسه** ، ص 240.
[3]- Kant.،cit ، op ، P135.

بل بحكم صوفيتهم أو رهبانيتهم ، بل بممارسة حرة كونية توصلنا إلى المقدّس الإلهي القابع فينا ، و نقيم بذلك ملكوت الرّب في قلوبنا الطاهرة النقيّة .[1] .

إن الإيمان العميق وفق تصور كانط هو ألاّ تمارس معتقداتك الدينية بتطرّف و مغالاة و تنطّع ، بل أن تعمد للتفكير في الدّين على نحو كوني كوسمولوجي ، نتقاسم فيه نحن البشر ، نقاوة ضمائرنا ، دين يستوعب الكل الحر، المالك للعقل ، بدون أن نستثني أحدا من العالمين .[2] ، و ليتسنى لنا احقاق فكرة شعب الله يجب أن تتوفر شروط نشيد بالذّكر منها :

أولا : الكلّية : و تبعا لذلك الوحدة العددية ، و لهذا الغرض يتوجب أن تحتوي في ذاتها على هذا الإستعداد ، فعلى الرغم من وجود آراء مختلفة بين أفرادها ، فإنهم يجتمعون على مبادئ جوهرية ، يشتركون فيها جميعا (ومن ثمّ من دون أي انقسام و تشرذم إلى فرق).[3]

ثانيا : صافية و طاهرة من أي دوافع يجبلها الخرافة و التعصب و أوهام الشطحات الصوفية .[4]

ثالثا : اخضاع العلاقات الخارجية لمبدأ الحرية سواءا العلاقات الداخلية بين أبنائها ، أو العلاقات بين هذه المؤسسة الدينية و بين السّلطة السياسية التي تحكمهم ، و كل هذا لابد أن يحصل داخل دولة حرّة .[5]

و يعقّب كانط على هذه الجماعة الأخلاقية الممثلة لملكوت الرّب قائلا ((و هكذا فإن جماعة أخلاقية ، من جهة ماهي كنيسة ، أي من جهة ما ينظر إليها بوصفها ممثلة [6] ، لدولة الرّب هي ليس لها على الحقيقة طبقا لمبادئها أي دستور شبيه بالدّستور السّياسي (...) ، بل يمكن مقارنتها على الاحسن بتعاونية مترلية (عائلة) ، تحت إمرة أب خُلقي جماعي))[7]

---

[1] -ايمانويل كانط ، **المصدر نفسه** ، ص 240.

[2] -المصدر نفسه ، ص 291.

[3]- Kant.،cit ، op ،p 163

[4]-Ibid . p 137.

[5]-Ibid.

[6] -فكرة التمثيل ههنا تقابل فكرة الإستخلاف في الإسلام لِقَوْله تَعَالَى : **"ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِف فِي الْأَرْض مِنْ بَعْدهمْ لِنَنْظُر كَيْف تَعْمَلُونَ** "سورة يونس، آية 14.

[7] -ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** (مصدر سابق) ، ص 174.

سابعا // العبادة الصحيحة و العبادة الباطلة أو بين الدين و الكهنوت :

يستهل كانط مبحثه هذا قائلا ((إنّها لبداية لسيادة مبدأ الخير ، و أمارة على أن ملكوت الرّب قد أتى إلينا))[1] ، عرّج كانط إلى حقيقة العبادة الصحيحة التي تخدم الله على نحو حقيقي ، و ليس عبادة تخدم الله على نحو باطل ، تتشكل في ضوء ديانة قائمة على احكام شِرْعَةٍ ما ، و لا تنحصر في نّطاق شعب واحد بل تتضمن خـــدمة الله

و عباده بصورة عامة ، مخالفة تماما لأي وهم في الدّين يكون اتّباعه ضرب من العبادة التزلّفية الزّائفة ،تزعم تقديس الله ، و يضرب لنا كانط مثلا عن الديانة الزائفة ، التي يجبلها الوهم الديني ، كأن يحجّ النّاس إلى مقدّسات "لوريتو"[2] ، أو يجاهر بصلاته و يرائي بها سمعة و مظهرا أو أن يهر تديّنا بوساطة ألاعيب تقَوِية كسولة ،أو أن يتحمّس دينيا عن طريق الشّطحات الصّوفية .

إن المبدأ الركيز للعبادة الصحيحة هو أن تتضمن في ذاتها نشرا لدين السيرة الحسنة ، لا أن يُعمَد إلى تقديس كائنات خرافية غيبية ، و هذا ما نتجلاه في حضرة البابوية التي هيئة مبجّلة في الكنيسة تقوم على عبادة طلسمية و صناعة الشعوذة تنتهي قريبة من الوثنية.[3] ، فالعبادة الزّائفة تعود إلى قلب التّراتبية المعهودة بين العبادة و السّلوك الإتيقي ، فتصير العبادة فوق السّلوك أو بالأحرى بديلا عنه ، و هو بالضبط ما تقوم به المؤسسات الدينية الثيولوجية القائمة على أمور الدين (الكنيسة ، الكهنوت ...)،، و نفهم من ذلك أن كانط يمايز و يفصل بين دين تجاري أناني ، تتلبسه مطالب النّعم و المسرّات بوساطة إقامة الطقوس و الشعائر ، ظنّا منهم أنّها تمثّل الدّين الصحيح ، وبين دين أخلاقي كريم و متواضع ، أو بالأحرى دين السّيرة الحسنة بعيدا كل البعد عن السّبل السيّئة و الغرائبية في اقامة الـــدّين و التي تستهين في الغالـــــــب بعـــــــقولنا . [4] و من الأفكار الشعوذية التي تتخـــــطى المـــــــــــــــعقول و تسقط في العبادة المتزلفة الباطلة :

-إدعاء البعض تجربة غنّوصية جوانية ، تتزع بالنّاس إلى التحمّس المهووس و الشطحات الصوفية ، و لكَأَنَّها إيمان عميق ، و عبادة عظيمة و الدّين منها براء .

-الزّعم بوجود خبرات برّانية للمعجزات و تحوير الدّين السّمح إلى محض خُرافات .

---

[1] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 239.
[2] -**مقدّسات لوريتو :** هو هيكل مقدّس في وسط إيطاليا ، يخلّد مريم البتول .
[3] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 18.
[4] -**المصدر نفسه**.الصفحة نفسها.

-القول بحالات الحضرة ، و الإشراق النوراني العرفاني ، الذي يتظاهر بأن نور العقل الإنسي قادر على ولوج خبايا ما وراء المعقول .

-الزّعم بأنّ هناك من تصُبُّ عليه الرحمات و الأفياض الإلهية ، بطريقة لدنية مباشرة بدون وسيط ، من الله إلى البشري .[1]

فالعبادة الباطلة نستجلي منها مجموعة من النّاس يقيمون الشّعائر الدّينية و يترنّمون الكتاب المقدّس دون أن يحذقوا معناه .ويفهموه في تملّق نسقي للإله الغائب ، و بغية أن يصل الإنسان إلى الدين الصحيح و العبادة الصحيحة عليه أن يتخلص من سلطة و سيطرة رجال الدّين و الكهنوت ليسهل عليه أداء واجباته الأخلاقية ، و يلزم وضع الفضيلة الخلقية قبل التّقوى الدينية و الشعور الإتيقي بمنحى الله ، يتجسد من خلال نوعين من الشّعور الخُلقي :

-الشعور بالخوف من الله ، حيث نطيع أوامره احتراما و تقديرا للقانون الأخلاقي

-حُبُّ الله باختيار حر تلقائي ، بوصفنا أبناء الرّب.[2]

إن العبادة الخلقية الحقيقية لله التّي ينبغي على المؤمنين أن يؤدوها من حيث هم رعايا ينتمون إلى ملكوته ، إنها عبادة القلوب ، و النّوايا النقية التي تصدر عن قوانين الحرية ، نيّة نذرت نفسها إلى ملكوت الله ، في انفسنا الراسخة في صلبه ، إنها عبادة حقيقية صادقة ، تنبجس عن النيّة الباعثة على الخير ، الموقظة لوجداننا ، إنّها صلاة خاصة فمثلا : الصلاة من حيث هي عبادة باطنية شكلية لله ، ومفَكر فيها على أنها نعماء علينا ، هي في الحقيقية وهم ناجم عن الإيمان بالخرافة و الطلاسم ، بخلاف الصّلاة الحقانية التي نتحلى فيها بالنّية التي تصاحب كل أفعالنا ، إنها روح الصّلاة ، التي توجد فينا بدون انقطاع ، و ليست مجرد ألفاظ و كلمات ، إنها اخلاص و نيّة حقيقية .، و يؤكد كانط على ذلك بقوله ((إنّ الضمير الخلقي وحده كفيل بهداية البشرية إلى مسائل الإيمان.))[3]

[1] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص 18.
[2] -عبد الرحمن بدوي ، **فلسفة الدين و الأخلاق عند كانط** (مرجع سابق) ، ص 56.
[3] -ايمانويل كانط ، **مصدر سابق** ، ص312.

سابعا/ حضور فلسفة الدين الكانطية في مخيال هابرماس الديني :

حقيق بنا الإعتراف بأن فلسفة الدين الكانطية أثّرت تأثيرا عميقا على مخيال الألماني يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)[1] ، و تجلى ذلك بصورة واضحة في كتاب "الدين و الطبيعانية " ، بالإضافة إلى الكتاب الجماعي الذي هو عبارة عن نقـــــــــــاشات و حوارات مع كل من كـــــــــورنيل ويست، وتشـــــــالز تايلـــــــور، و جوديث بتلر ، و الذي صدر بعنوان "قوة الدّين في المجال العام" ، من منطوق أن الـــظاهرة الـــــــــــــدينية تلـــــــعب دورا مهـــــيبا و مذهلا و متناقضا في الآن عينه في عالم حياة البشر ، إذ أنه من الممكن جدا أن يصنع الإرهاب و الدمار ، كما أنه من الممكن كذلك أن يخلق الحيوية و الوثبة الخلاقة في القلوب و الأرواح ، يمكن له أن يجعلنا نعيش الهنائية و الطمأنينة و يوقظنا من سباتنا ، كما يقتدر في المقابل من ذلك على استعبادنا أو تحريرنا ، يعلمنا الإستكانة و النكوص ، كما يعلمنا الثورة و التحرر [2].

و يعتقد هابرماس أن الفضاء العمومي الذي بزغ نجمه في القرن الثامن عشر ، كتب عليه الوثبة و التطور بوصفه فضاءا سوسيولوجيا متميّزا عن الدولة و الإقتصاد و الأسرة ، إذ أنه من خلال الفضاء العمومي يتسنى للبشر أن يتواصلوا فيما بينهم كأفراد مستقلين من أجل التداولية على الصالح العام .[3]

و في مداخلة هابرماس "قوة الدين في المجال العام" قدّم موقفا جليلا أشاد فيه بمنزلة الدّين في فضاءاتنا العمومية ، إذ يرى بأنه يجب أن نعمد إلى تطوير موقف مابعد العلماني ، إذ يأخذ في الحسبان الديناميكية الكونية العالمية المتواصلة للدّين .، و هذا بالضبط المنحى الكوسمولوجي الكوني الإنسانوي ، الذي تتحقق من خلاله فكرة شعب الله عن طريقة جماعة أخلاقية يعتمد فيها على قوانين و قواعد إتيقية موحدة ، تكون المعقولية العمومية هي لبنتها الأولى ، و هذا بالضبط ما سعى هابرماس إلى تحيينه في الفضاءات العمومية .كما ركّز هابرماس على ضرورة أن ينهل الدّين في منحاه العمومي على التكنهات الإتيقية و تترجم إلى لغة معقولة ، توافقية ، تشاركية ، كي تنبث في فضاءاتنا العمومية .[4]

---

[1] - يورغن هابرماس : فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر (18-06-1929)يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. ولد في دوسلدورف، ألمانيا وما زال يعيش بألمانيا.يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية له ازيد من خمسين مؤلفا يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي .من أهم أعماله نظرية الفعل التواصلي ، الطبيعانية و الدين ، التواصل وتطور المجتمع ، العقلانية والدين....الخ

[2] -يورغن هابرماس و آخرون ، **قوة الدّين في المجال العام** ، ترجمة فلاح رحيم ، مركز دراسات فلسفة الدين (العراق)، و دار التنوير ،(لبنان)، ط1، 2013، ص 181.

[3] -**المرجع نفسه** ، ص 31.

[4] -**المرجع نفسه** ، ص21.

كما ينحو هابرماس بمنحى أطروحة نقدانية عميقة لفكرة الألماني "كارلب شميث" عن الثيولوجيا السياسية ، فيرى هابرماس أن كل الذي رهب و توجس منه خيفة "شمث" قد حدث بالفعل ، و لم تعد الدولة الحديثة تستمد سلطتها من هذا الأصل الوجودي ، و لا يدان لها أن تتم محاولة إعادة الدّين إلى الفضاءات العمومية عن طريق ردّ أساس سلطة الدولة إلى أساس لا يحتكم إلا على الكتب المقدّسة ، إنّ الأكثر تقديرا لفلسفة الدّين الهابرماسية المتعالقة مع المخيال الكانطي تكمن في ذلك الجانب التلاحمي الكبير الذي اقحم فيه يورغن هابرماس "عقل المتدّين" في أن يُسقط اعتقاداته دنيويا و حياتيا ، أي أن يشارك بعقله الدّيني في صنع التحويل و نقل مقولة المقدّس من المنحى و المدرج الإيماني الديني إلى المدرج الدنيوي الحياتي ، و بتعبير أوفى افراغ المبادئ اللاهوتية الدينية ، من قداستها الثيولوجية و تعميقها بعالم الحياة من داخل الدين ، و هنا بالضبط يعيد هابرماس انتاج فلسفة كانط الدينية أو ما يعرف بالبعد الطبيعاني في الأخلاق عند ايمانويل كانط ، و يعتقد هابرماس أن الدّين و السياسة بإمكانهما أن يقترنا إذا طرح جانبهما الأكسيولوجي ، كما يؤكد هابرماس على أهمية و قيمة الدّين في معالجة العاهات و الأمراض السوسيولوجية و ذلك من خلال اقتراحه نمطا جديدا ايجابي في فهم الظاهرة الدينية .، و هذا من منطوق شكوكه المتبلورة حول الحداثة كما هي عليه الآن ، فالحداثة وفق تصور هابرماس زلّت عن الجادة ، أو بالأحرى انحرفت عن مسارها الصحيح ، و هذا الإنحراف لا يحتمل مضمونا دينيا ، بل إن المقصودية لدى هابرماس أن الحداثة و العلمانية انحرفتا عن الأصل و تغافلها عن احقاق التعددية الدينية وتكريس فلسفة الإختلاف داخل الفضاءات العمومية و بالتالي هضم حق المتدّين في تجلي معتقده في واقعه الحياتي الدنيوي و يتم طمسه و بالتالي نفهم مما سلف أن هابرماس حرص كل الحرص على الدفاع ضد تآكل تضامن المواطنين في الدولة الحداثية إذ يقول إن المواطنين قد يتحولون إلى وحدات أو عناصر لا يقودها إلا حقها الشخصي ، الذي يصبح سلاحا يوجهونه ضد بعضهم البعض ، و بذلك نستطيع القول بأن هابرماس نظر إلى الدين نظرة وسطية و حاول التنظير للظاهرة الدينية كواقعة و كفكرة ، و هذا من خلال اقراره بأنه يجب أن لا تهمش القناعات المعتقدية و الدينية في بناء الآراء السياسية ، و لكن ومع ذلك يجب أن نترجمها فيما هو سياسي لنتجاوز كل دنس سياسي [1] . و بذلك أسس هابرماس للفضاء العمومي باعتباره يمثل الركيزة الأساسية لبناء الحوار العقلاني وترسيخ مفهوم العدالة قبل الخير ومحاولة دفع كل فرد نحو المساهمة في بناء الحق والديمقراطية وترسيخ السلطة التواصلية ونبذ الاكراه

[1] -عبد الجليل أميم ، **الدين و العقل العمومي في أهمية المعتقد عند هابرماس** ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، زنقة قابس ، الرباط المدينة ، المغرب ، ص 04.

والعنف والصراع. ويعد مبحث التواصل من أهم المباحث في فكر هابرماس، وفي ظل السجالات في أكثر من موقع ودخوله المستمر في الحوار مع فلاسفة وعلماء اللغة والمنطق والاجتماع، ترسخ لهابرماس ضرورة تأسيس أخلاقيات المناقشة.

و تعقيبا على ما سلف ذكره لنا أن نؤكد بأن يورغن هابرماس لم يهتم بالظاهرة الدينية في تبلور الفضاءات العمومية في بداية كتاباته و أعماله الفلسفية ، و نسي بأن نكوص مقولة الدين في مقابل زحف مقولة الحداثة ، لم يكن إلا فرضية تحتاج إلى اختبار مستمر اثر التحولات العميقة التي تعيشها المجتمعات الغربية المعاصرة ، و انتظر إلى حدود سنة 2001، ليعيد الإعتبار لمقولة الدّين في محاضرته المشهورة "مابعد العلمانية " ،و يعتقد يورغن هابرماس أن الإعتراف بالحرية الدينية وحرية المعتقد كحقوق أساسية هي بمثابة إجابة سياسية مناسبة في مواجهة تحديات التعددية الدينية .[1]

حقيق بنا الإقرار بأن هابرماس قدّم في بحثه "قوة الدّين في المجال العام" تصورا فلسفيا و ايتيقيا يشيد بقوة التسامح ، لأنه الجوهر الذي تبنى على أساسه الثقافات الإنسية و الديمقراطية الحقة ، و المنحى التسامحي الهابرماسي ينحو وفقا لإتجاهين هما : الإتجاه الأول يدعو إلى ضرورة أن يتسامح أهل الأديان و الإيمان إزّاء معتقداتهم المذهبية الدينية المتنوعة و المغايرة لمذاهب قرنائهم و مخالفيهم ، و الإتجاه الثاني :يتصور أن من واجب العلمانيين غير المتديّنين أن يشيدوا و يثمّنوا اعتقادات و قناعات مواطنيهم الذين يحركهم الدافع الإيماني الديني ، و هذا بالضبط ما دعت إليه نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس من منطوق تبني وجهة نظر الآخر و احترامها ، و يعتبر يورغن هابرماس أن العنف المتمخض عن الممارسات و التقاليد الأصولية الدينية الإيمانية ، إنما هو من يعطي التفويض لدى الجماعات المتطرفة دينيا في كونه موجها كرد فعل في مقابل ما تمخض عن الحضارة الغربية التي تشعر من نفسها التفوق و السؤددية ، مما يسبب آلاما و جروحا لا تندمل ، لذلك نتجلى بصورة حصيفة عودة للعنف العالمي المضاد على إلحاح غربي كبير نحو العلـــــمنة . [2] و يعتقد هـــــــابرماس أنه للخروج من أزمة التـــــطرف الـــــــديني و العلاقة المفارقاتية بين الدين و السياسة أو العكس ، لابد لزوما أن نسنّ سُنناً تشاركية و نعمد من خلالها إلى تشكيل "فهم مشترك" يوفر لنا فضاءا تسامحيا ، تشاركيا ، وشرعيا ، يمتزج من خلاله هذا الفهم مع وعي الأفراد ، مما يسمح بالإنفتاح على عقلانية كونية حديثة تسمـــــح بالإختلاف العقائدي المِللي الـــــــديني ، و عدم الشروخ عنه بقدر محاولة عقلنته و حصر حيّزه

[1] -كمال بومنير ، **قراءات في الفكر النقدي** ، مؤسسة كنوز الحكمة ، ط1، 2012، الجزائر ، ص 153.

[2]- J،Habermas « **Religion in the public sphere** ». trans :Jeremy Gaine،،2006 ،polity ، European Journal of philosophy ، . p1

، لأن جمال الفكر في تعدده و اختلافه ، إنها حقيقة ومضات فكرية من كل أرجاء المعمورة ، من شرقها إلى غربها .[1]

إن التأثير الواضح لإيمانويل كانط على المخيال الهابرماسي تجلى بصورة دقيقة من خلال اعتراف هذا الأخير بالتعدد الثقافي الذي هو في حقانية الأمر إقرار بتعدد العقل و العقلانيات ، و النأي عن الإيمان النظامي التقليدي مستعيضين عنه بعقل الحادثة الواحد ، كوحدانية ، كليانية ،وشمولية ، لأنـــــه مهما تبـــــــاينت الثقافـــات و الـــرؤى و المعتقدات و المذاهب و النحل الدينية و تنازعت و تضاربت مناحيها و اختلفت مشاربها لابد من البحث عن وشائج القربي و القاسم المشترك الذي يكون بدوره متضمنا لعقلانية راسخة ، وديمقراطية ممكنة و مواطنة متعددة يكون لبّها و جوهرها و كنهها هو "الحوار و التشاور" بين الأديان و أرباب الملل و النحل و الثقافات المتباينة لتنخرط في مسار التشاور الديمقراطي و مسلسل الحداثة قصد بلوغ رضى عالمي كوني مبني على الوسطية ، حلول تأخذ بعين الإعتبار مطالب الأفراد و شبكات تواصلهم ، لذلك يمكن للدين أن يقوم بممارستين أولاها :تأسيسه لمنحى كوسمولوجي تعددي متنوع ثقافيا ، و ثانيها :إجابة على كيفية ضمان خصوصية الجماعات الدينية في اطار رعاية النظام الديمقراطي و قوانين المساواة دون المساس بالحقوق الأساسية للأفراد و بالتالي يتسنى لنا تشكيل ديمقراطية تشاورية ترعى مطالب التعدد الثقافي و الديني في محاولة تجمع بين الحداثة و الحفاظ على الهوية .[2]

إن يورغن هابرماس لا يتملص من القاعدة التي يصبح بموجبها الدين من جديد رهانا عندما تعاني الفلسفة الحديثة من قيودها الخاصة ، كما أن الرابطة التي يقيمها هابرماس بين الأديان و بين فكرة الحياة الجيّدة يسمح له بدمج الإيمان مع براديغم حل النّزاعات بوساطة أخلاق المناقشة ، و يذهب هابرماس إلى المراهنة على اختفاء الدين بصورة تدريجية و أنه سينقرض في كل انحاء العالم و ذلك على اثر هذه الحداثة المتسارعة و فوق كل ذلك تتجلى ثلاث تمظهرات متطابقة تجتمع لخلق الإنطباع عن ظهور عالمي جديد للدّين [3] ، و حينما نسعى لتكنه حقانية الإيمان و ماهيته عند هابرماس نجده يصور الإيمان على أنه المحرك للتفاعل الإنساني ، معتبرا أننا نسعى لإقامة مفاهيمنا العلمانية على بعد ايماني بالمقابل ، كما يناقش هذا الأخير موضوع الطابع العلائقي بين الأصولية والإرهاب ، بتوسطها الذي يفهمه على أنه مرض من أمراض التخاطب و التواصل البشري ، و يكون علاج اضطراب التواصل المنهجي المؤدي إلى العنف بين الثقافات يمكن أن يتم عن طريق إعادة بناء صلة

[1] -كنيب كيرستن ، **المسألة الدينية لدى هابرماس ..جمال الفكر في تعدده و اختلافه** ، ترجمة رشيد بوطيب ، مجلة فكر و فن ، معهد غوته ، العدد 92، السنة 2010، ص 61.

[2] -مجموعة مؤلفين ، **فلسفة الدين :مقول المقدس بين الأيديولوجيا و اليوتوبيا و سؤال التعددية** (مرجع سابق) ، ص 358.

[3] -**المرجع نفسه** ، ص 344.

أساسية من الثقة بين النّاس ، و التي لا يمكن أن تتم في ظل سيادة الخوف و الإضطهاد [1]، و هذا بالضبط ما جعل كانط يصف حروب و صراعات الأديان بالحمقاء.

و يقترح هابرماس بغية علاج اضطراب التواصل المنهجي المؤدي إلى العنف بين شتى الثقافات الكونية بضرورة أن يتم اعادة ترسيخ صلة جوهرية تجبلها الثقة بين البشر ، و التي لا يتأتى لها أن تتوطد في ظـــل سيـــادة الرهـــاب و الإضطهاد و القهر ، و تعتمد مثل هذه الصلة على ترسيخ مكانة " الظروف المادية " و تنمية الثقافة السياسية ، حيث يمكن للأفراد في هذا الكون الفسيح من أن يجدوا أنفسهم متفاعلين مع بعضهم البعض ، لأنه يستحيل أن يكون هناك تسامح ديني و ثقافي بغياب أي من العاملين ، أي فهم الآخر و التعرف عليه ، و هذا بالضبط ماجعل هابرماس يتساءل قائلا ((إنه منذ الحادي عشر من سبتمبر ، و أنا أتساءل إذا ما كانت كامل نظريتي حول النشاط الهادف إلى التفاهم ، كما أعمل على بلورتها منذ نظرية الفعل التواصلي تغرق في السخافة مقابل أحداث على هذه الدرجة من العنف)) [2] و يضيف قائلا : ((بالطبع إننا حتى داخل مجتمعات غنية و هائئة نسبيا كتلك المنتمية إلى منظمة التجارة و التنمية الإقتصادية نواجه نوعا من العنف البنيوي الذي اعتدنا عليه و القائم على تفاوت اجتماعي مذل و تمييز مهين و إفقار و تهميش ، لكن تحديدا و بقدر ما تنطبع علاقاتنا الإجتماعية بالعنف و النشاط الإستراتيجي و التلاعب ، فإن علينا عدم تغييب ظاهرتين ، فهناك من جهة الممارسات التي تمثل حياتنا مع الآخرين ، على المستوى اليومي ، و التي ترتكز على قاعدة مشتركة من القناعات و العناصر التي نعتبرها بديهيات ثقافية ، و ضمن هذا الإطار ، نقوم بتنسيق أفعالنا باللجوء في الوقت نفسه إلى ألعاب الكلام العادية ، و بمطالبة بعضنا البعض بشرعية نعترف بها و لو بصورة ضمنية ، هذا ما يشكل الحيز العام لأسباب صحيحة أو أقل صحة و هذا ما يفسر من جهة أخرى ظاهرة ثانية و هي أنه عند اضطراب التواصل و عدم تحقق المفاهمة يتحول الأمر إلى مرض))[3]

إن الجانب الأكثر إثارة في موقف هابرماس الديني هو في أسفه من مآلات الظاهرة الدينية في الفضاءات العمومية الغربية ، إذ نجده يأسف لوضع الدّين و كذلك من الوجهة العلمانية بحكم أن التطور الحاصل في عالم التقنيةوالصناعات و الأشياء لا يمنح لوحده الســـــــعادة و الأريحية للإنســـــــان المعـــــاصر وينتشـــــله من براثن العدمية و التشيؤ ، فالكلمات كذلك تفعل فعلتها و القصد ههنا بالكلمات "الكلمات الخيّرة" ، و ذلك إيمانا منه بأنّ الدين يحمل قيّما مهمة ضرورية للإنسانية ، لكن عليها أن تسعى لإحقاق

[1] -**المرجع نفسه** ، ص 348.
[2] -هابرماس يورغن ، في مقابلة معه بعنوان :**الإرهاب و العنف و التواصل (جيوفانا بورادوي)** ، الحوار المتمدن ، العدد 755، 2004/02/25.
[3] -**المرجع نفسه** .

التوافقية و الإنسجام بين المناحي الأيديولوجية و الإعتقادات المنافسة لها ، أو بشكل ما تبقى فيه المنحى الديني و لا تتحول إلى التنافس فيما بينها على المستوى السياسي ، و ما يسعى إليه هابرماس فعلا هو التسامح الدّيني و لزومية كذلك وجود أديان متنافسة لكنها تتحاور و تتناقش و لا تتحارب ، و هذا بالضبط ما يعود بالخير على الأديان الكونية بالخير ، ففي الوضع المسالم والتسامحي يتسنى للأديان الكونية التفكير في قضاياها الجوهرية و على رأس هذه القضايا قضية حياة الناس على الأرض و الإهتمام أكثر بالتقاليد و بذلك نحقق مصالحة بين التقليد الموروث و الحداثة كما نسعى لتقديم قراءة حداثية للنصوص القديمة و القراءة النقدية كذلك لقناعاتنا الدينية الإيمانية . [1]، كما يلزم عن الدولة الديمقراطية المعاصرة أن تفرض في عالم الحياة اليوم على الأفراد و الجماعات و على شتى التجمعات الدينية ضرورة الإندماج في عالم اليوم ، و الطوائف و الإتجاهات الدينية تصبح عقلانية في فضاءاتنا العمومية كلما نأت بنفسها عن العنف ، و لهذا لزم عن الديانات الكونية أن تفكر وفقا لمناحي ثلاثة ألا وهي : حلّ مشكلاتها مع الديانات الأخرى المغايرة لها ، و أن تسعى كذلك حثيثا للتوافق مع العلوم ، و أن تركن لمبادئ و سمات الدولة الديمقراطية التـــــــشاورية.

إن الوظيفة الحقيقية للدّين وفق المنظور الهابرماسي أصبحت تسعى لجعله يحمل منحى للتكاملية الذاتية ، عوضا عن قيامه بتقديم نعوت مفروضة من العالم البرّاني ، و لهذا فهو قفزة نحو التلاحم السوسيولوجي ، و يقوم بدور تسهيل مهمة التواصل المثالي و البحث عن التحرر ، فالتواصل الدّيني هو انبعاث يجبر البشر على تحصيل الوعي لمن فقد إنسانيته و ذلك باللجوء إلى حلول خارجة عن نطاق الأنثروبولوجيا و علوم الطبيعة و الحياة ، و ذلك هو مجال الظاهرة الدينية و توافقياتها الإيمانية ، و تلك التكاملية تفيدنا في حذق معالم الدين بروح العصرنة ، كما تهدف إلى استيعاب التعددية الدينية لأن هاته الأخيرة هي جوهر الإندماج و النهل من نبع جديد غير متطرف يتجلى في الفهم العقلاني التواصلي بديلا عن التطرف العلماني .

إن هذا الإعتراف المهيب بالتعددية الثقافية عند يورغن هابرماس هو تمخض عن اقرار بتعددية معقولة و النأي بأنفسنا عن الإيمان الكلاسيكي و ما يصبوا إليه هابرماس فعلا هو تحيين و تفعيل العلاقة المحايثة و اللقاء الأثيري بين العلمنة و الدين في فضاءاتنا العمومية التواصلية و التسامحية وأن يلعب الدين دورا كبيرا في علمنة الدولة و أن يحث العلمانية بأن تلعب الدور الأكبر في ترجمة العناصر العقلانية داخل الدين نفسه و تحولها إلى لغة علمانية وحينها نقتدر بالفعل على استنباط المكنون العقلاني القابع في الظاهرة الدينية [2].

[1] -مجموعة مؤلفين ، **فلسفة الدين مقول المقدس بين الأيديولوجيا و اليوتوبيا و سؤال التعددية** (مرجع سابق) ، ص 351.
[2] -**المرجع نفسه** ، ص ص 359-360.

و تعقيبا على ما سلف ذكره فإن يورغن هابرماس وجد نفسه بين أطروحات ثلاثة تُجسّد الموقف من القناعات الدينية و علاقتها بالفضاءات العمومية ، الموقف الأولي يقر بلزومية أن تختفي القناعات الدينية من النقاشات السياسية في الفضاءات العمومية ، و تبقى محصورة فقط في مجال المنحى الفردي الشخصي ، وموقف ثاني يقر بأنه يتوجب على المعتقدات الدينية أن تتمظهر و تتجلى في النقاشات و الحوارات السياسية ، و يعتبر مؤيّدوا هذا الطرح أنّ الدولة العلمانية و تحت طائلة مبدأ أو معيار الحرية الدّينية ، لا يتأتى لها جزوما أن تشرع أو تلزم أرباب الديانات أو حتى الأفراد غير المتدينين بمعتقد لاهوتي معيّن يتعارض مع مذهبهم أو وجهتهم ، لذلك فمطلب الإلتجاء فقط إلى الأسس العلمانية فيه تجاوز واضح و تضييق لا ريب فيه ، بل أنه حتى لا يشجّع المواطن المتديّن على الإندماج في الحياة العلمانية بصورة عامة ، أما الموقف الثالث فيرى أن القناعات الدينية الإيمانية لها أن توجد و تتجلى في النقاشات السياسية بشرط أن تحصر في المناحي أو الأقوال غير المتعالقة بالدّيني و اللاهوتي ، و يتأتى لنا فهمها بالعقل ، و هذا بالضبط ما سعى يورغن هابرماس لإحقاقه في الفضاء العمومي متأثرا في ذلك بالطرح الكانطي .

ثامنا/ تأثير فلسفة الدين الكانطية على جون راولس :

كان لفلسفة الليبرالي الأمريكي جون راولس (John Rawls) [1] الحظ في النهل و التأثر بالفلسفة الدينية اللاهوتية الكانطية ، من منطوق أن هذا الأخير دعا إلى واجب الكياسة و الإستعمال العمومي للعقل ، و تأكيدا على ذلك يقول ((إن المثل الأعلى للموطنة يفرض واجبا أخلاقيا ، غير قانوني ، أي واجب الكياسة ، لتبين الآخرين كيف يمكن بالنسبة لهذه المسائل الأساسية ، المتعلقة بالمبادئ و البرامج التي يدافعون عنها ، و التي ينتخبون عليها ، يمكن أت تتأسس على قيم سياسية للعقل العمومي .[2]

فقد تناول جون راولس الظاهرة الدينية متعالقة مع السياسة و ذلك بغية النأي بأنفسنا عن المعوقات التنظيرية للعقلية الفرنسية التي لا تميّز بوضاحة بين المنحى السياسي و التصور المفاهيمي ، فالصراع الراهن بين الطوائف و المذاهب الدينية يتمايز بصورة كبيرة عن الحروب اللاهوتية في الأزمنة الحديثة (القرن السابع عشر) ، و التي تمخض عنها انبجاس الليبرالية الكلاسيكية و يعتقد "جون راولس" أننا نعيش معضلة جديدة مرتبطة بصورة حثيثة لها صلة كبيرة بالعملية التثاقفية في شقها المعاصر ، و هذا ما ولّد تنافسا شرسا بين شتّى الطوائف و النحل الدينية التي تتعارض و ذهنية الليبرالية لأنها لا تشارك معها نفس الموروث الثقافي ، مما يولد الكره الدموي ضد معاصريهم ، و هو نفس الكلام الذي تطرّق إليه كانط في كتابه الدين في حدود مجرد العقل.

و يعتبر "جون راولس" أن أكثر ما يثير الرهان المعاصر للديمقراطية الليبرالية و التعددية يكمن في تغيير رؤيتنا للأفراد المتديّنين ، معتبرا في المقابل من ذلك أن المعضلة الجوهرية هي في المبالغة في الدفاع عن المنحى اللائكي للدولة وفق مرجعيات فلسفية ، كأن نربطها بقيم العولمة و هذه الأخيرة ليست السبيل الأوحد لضمان حوارا و تعايشا ديمقراطيا بين الرؤى المتناحرة .[3]

و يحمّل "جون راولس" المسؤولية للّيبرالية في كونها عاجرة كل العجز عن تأمين مراعاة منحى التعددية المذهبية و التثاقفية و الحضارية ، لكونها تعتقد أن العلمنة هي الطريق الأنجع لبناء صرح الدولة الديمقراطية القوية ، برغم أنها في المقابل من ذلك عاجزة عن الإنفتاح على الآخر ، و يدعوا جون

---

[1] - جون رولس (John Rawls)(1921-2002) ، هو واحد من أهم المفكرين في الولايات المتحدة الأميركية والغرب كله. وقد كان أستاذا في جامعات برنستون، وأكسفورد، وكورنيل، وهارفارد، قبل أن يتقاعد عام 1995. وهو يعتبر أحد أكبر الفلاسفة السياسيين في القرن العشرين. والواقع أن فكره يهيمن على الفلسفة الأخلاقية والسياسية منذ أن كان قد نشر أبحاثه عن العدالة، والحرية، والديمقراطية وسوى ذلك. وتأثيره يمتد لكي يشمل اقتصاد الرفاهية، ونظرية الخيار العقلاني، والقانون، وعلم النفس الأخلاقي .من أهم أعماله :" قانون الشعوب" و"الليبراليّة السياسيّة" و"العدالة كإنصاف.."

[2] -كمال بومنير ، مرجع سابق ، ص 154.

[3]-John ،Rawls، **the idea of public reason revisited (PRR**،1997،University of Chicago law review vol 64،p148.

راولـــــس إلى ضـــــــرورة التســـامح مع الآخر و حذق و ضرورة فهم الأديان و المذاهب الدينية إلى جانب الإكراهات التي تنبثق عن الأديان على الأفراد و التي قد تتجلى لنا مخالفة لتصورات الديمقراطية المعاصرة ، لذلك على الليبرالية أن ينبجس عنها أفقا انفتاحيا جديدا حول نظرتنا للظاهرة الدينية و الشخص المتديّن و هذا ما حاول "راولس" توضيحه من خلال تبيان انسجامية الإسلام مع الديمقراطية .[1]

كما دعا جون راولس إلى ضرورة العودة من أجل دراسة فكرة النأي القيمي للدولة اللائكية اتجاه الأديان على اختلافها و اختلاف مذاهبها ، و لزومية نأي الدولة كذلك عن تفضيل مذهب ديني على آخر ، و هذا ما لا نستشفه داخل الليبرالية لأنها تميل في عمقها السحيق إلى ضرب من التروع الفرداني .[2]

لكن هذا الحياد لو وجد حقيقة داخل الدولة الليبرالية فماهو إلا حياد مصطنع و ظاهري ليس إلاّ ، لأن هناك أبعاد جوهرية خفية تهدف إلى استبعاد الرموز الإسلامية التي تتمايز في معانيها و ماهيّاتها و مفاهيمها عن الرموز الدينية اللاهوتية الأخرى ، كما نجد بأن بعض أفراد المجتمع الليبرالي بجدون سهولة في الإندماج داخل المجتمع بفضل انتمائه إلى مجموعة دينية محددة مباركة من لدن الدولة اللائكية ، و هذا يعني ضرورة أن الأفراد الآخرين يضطرون إلى تفضيل تصور ديني على آخر ، و هو ما يفتح الباب أمام عدم تكافؤ الفرص و التمايز بين الأديان .

لذلك فالمشكل العويص عند جون راولس هو مشكل الأقليات الدينية التي يطالها عدم التكافؤ الديني .[3]

و يقترح علينا "جون راولس" في المقابل من ذلك أنه عوضا عن اقصاء المفاهيم الدينية في الفضاءات العمومية تحت طائلة العلة الحيادية القيمية لابد لزوما أن تحترم المساواة الحقانية بين المواطنين رغم تباينهم الطائفي و العقدي و الديني المذهبي مما يدع مجالا لضرب من أخلاقيات النقاش و الحوار المطبقة على حوار عقل المتديّن مع غير المتديّن .[4] لذلك يكون منحى أخلاقيات الحوار في الفضاء العمومي بين العقل المتديّن و العقل غير المتديّن مبنية على التعددية الديمقراطية ، لكونها الوحيدة القادرة على الإنفتاح على التنوع الديني و المذهبي .

لذلك ساهمت نقدية راولس للعقلية الفردانية التي منيّت بها الليبرالية مما أسّسّ لمفهوم ليبرالي تعددي يستوعب العلاقة بين الدين و العقل ، فالسواد الأعظم من فهوم البشر تتفق على حقيقة مفادها أن الإنسانية تفهم ضمن سياق تعددي في الثقافات و طرائق المعيش الحياتي و القيمي ، و أن العقل البشري هو بالضرورة عقل تواصـــــــلي و ليس فردي ، فإذا ما نحن ركّزنا على ماهية العقل العمومي ، فإن كل الأديان يمكن اعتبارها

---

[1]-Ibid,p148.

[2]-John.، Rawls ، **Libéralisme politique** ، Paris ، PUF،1995، p235-239

[3]- Resa Aslan **No god but God**.، Random House 2005، Londres ،p 262

[4]- Taylos charles .، secularism and its critics ، **in Rajeev Bhargava (dir)**، ، **Mode of secularism** press Oxford University ،1998;p 09

مذاهب معقولة ، لأنها قادرة على توكيد اثباتات و دلائل من الممكن جدا أن تحظى بالمقـــــبولية داخـــــل الفضـــــــاءات الســـــياسية و بالخصوص إذا تجنبت عقلية احتكار المعرفة و الحقيقة ، و اذا ما نهجنا مسلكنا من منطلق ثراء العقل التواصلي و احترام التعددية الأكسيولوجية فلا ريب أن الإنتماء الديني ليس محل شك و ظن ، لأنه من الممكن جدا أن يكون له معنى داخل المجتمع الديمقراطي ، لذلك وجب اعتبار الأديان على تعدد مذاهبها و معتقداتها و تصوراتها حسب "جون راولس" عبارة عن مذاهب معقولة يمكن أن تتفاعل بشكل خلاّق مع براديغم العقل العـــــمومي .[1]

ونفهم من ذلك أن المذاهب الدينية التي تندمج مع العقل العمومي هي مذاهب معقولة بالضرورة لأن لها اليد الطولى للمساهمة في النقاش و الحوار الهادئ ، الذي يبحث عن الصالح العمومي بالإستناد على براهين تحظى بالقبول من طرف الآخرين ، فهناك منعطف حاسم في تعاملنا مع الأديان خصوصا داخل الفـــــضاء الـــــــعمومي ، و ذلك حينما نقارنها مع العلمانية التي تبقى عاجزة كل العجز عن بناء أسس الوفاق السياسي ، و يحاول راولس كذلك أن يدمج الأديان داخل الحوار و النقاش العمومي و ذلك بالإعتماد جوهريا على فهم خصوصي للعقل من حيث كونه تفاعلا متبادلا بين أطراف مختلفة.[2]

إن جون راولس يهيب بالتعددية الدينية في فضاءاتنا العمومية باعتبار أن التعددية واقع موضوعي تم جعله و تجاهله من لدن الكثير من الليبراليين و اللائكيين المعاصرين ، بحكم أنهم استغرقوا في ذواتهم و لم يستوعبو أن هنالك آخر يملك نصيبا مع أتباع الأديان في الكون ، فهذه الأديان العالمية ليست سليل خطيئة أو فعلا تاريخيا عارضا ، بل هي صورة أصيلة لها أصالة تنم عن المجتمعات الإنسانية ، فكما أن تاريخ البشرية جمعاء هو عبارة عن سياقات متلاحمة تمظهرت من خلالها الإنسانية كتعددية و اختلاف ، كذلك فإن تاريخ العلاقة مع الله هو تاريخ تيارات روحانية و بشارات و خبرات شخصية متباينة و شخصية فردانية و جماعية سوسيولوجية ، تهب كل بؤرة اجتماعية حظّها الوافر من الشعور بالقداسة و الإستقامة و استحقاق الخلاص و التحرر ، و بذلك فالتعددية الدينية هي ماهيات موضوعية قائمة بذاتها تتحقق بأنماط متعددة و لا تقل وقائعياتها عن وقائعية أية ظاهرة أناسية أو أي معطى عقلاني محايث لتعددية المجتمعات و تنوع الثقافات و تباين الألسن و اللغات فتعددية الأديان من تعددية المجتمعات ، و هي خير برهان على أنّ الظاهرة الدينية ليست مجرد شيء ينضاف إلى المجتمع من برّانيته ، بل هو مؤسسة و مكوّن من مكوناته و بعده الميتافيزيقي لا يعني بالضرورة تعاليه عن عالم

[1]- Rawls John ، Note 01 ، PRR،P260
[2]-Ibid. P139.

الحياة الإنسية بل هو دائما في حالة حضور و تمظهر داخل السياقات السوسيولوجية و الرؤى الثقافية و أصبح حالة منظمة و معقلنة للوعي ، تحتوي على جملة معتقدات و مذاهب دينية مشتركة و مبادئ حياتية جامعة تنظم علاقة البشر و اعترافات بعضهم ببعض .

لقد حرص جون راولس كل الحرص على تجذير ابستيمي و تاريخي لفلسفته الدينية داخل الفضاء الفلسفي الغربي ، و لعل هذا التجذير يتجلى في تواصله المباشر بالأزمة التي تمكن منها المفارقة القائمة داخل الوعي السياسي الحديث ، و مصدر الإلهام الراولسي تكنهه من خلال جمهورية أفلاطون بما استشكلته من اجتماع لفلسفة الأخلاق و السياسة ، أما إبستيمي حجاب الجهل فهو تصور يتكنهه راولس من عقلانية كانط وتصوراته الأخلاقية ، بما يحتكم إليه منطق حجاب الجهل من مبادئ كليانية ، فما يحرك الجماعة التي تقوم بالإتفاق على المبادئ المنصفة هي الشخصية الأخلاقية وفق إطار كانطي مؤسس على وحدة الإدراك العقلي للقيمة الأخلاقية [1] .

وما يؤكد البعد الكانطي العقلاني للجماعة الراولسية التي يكون عليها الإتفاق على المبادئ الجديدة بما أنها مستقلة عن كل معطى موضوعي أو سيكولوجي أو سيكولوجي تماما كماهي خاصية العقلانية الأخلاقية التي تؤلف التصور المعرفي للإرادة الخيّرة الكانطية ، كما أعاد راولس إلى التصور الأخلاقي النزعة الكانطية ذات الخصوصية الراهنة في الفكر الإتيقي الإناسي عامة ، و بذلك اندرجت المقاربة الدينية و الإتيقية لجون راولس ضمن نقد ممارسات العقل الحداثي و تمخضاته السلبية التي تبلورت في تجاوزات إتيقية و سياسية خطيرة على منحى الحياة البشرية و هي تصورات حضرت في القرن العشرين ، تدعو إلى التواصل السوسيولوجي و المعيش الحياتي المشترك في الفضاءات الإنسانية العمومية المميّزة بخصائص الروح الإنسية المتواصلة و الراعية لحقها في العيش و يكون بذلك راولس من أشد الدعاة إلى العيش المشترك وفق قيمة العدالة التي تعني المساواة و التوازن والسلم الإجتماعي . [2] ويعتقد جون راولس بأن معضلة الليبرالية تكمن في ارتهانها الدوغماطيقي بالحقيقة الدينية والفلسفية ، ذلك أن الحوار السياسي في المجتمعات الغربية المعاصرة يعاني و بصورة مريبة من ادعاء البعض منهم احتكار الحقيقة و تملكها ، وكل ما ينبجس عن ذلك من استعراض البراهين الفلسفية و النحل الدينية اللاهوتية التي لا تتماثل و لا تتعايش مع العقل العمومي لأنها قابعة تحت وطأة النظريات النخبوية المتزمتة و المنغلقة و الشمولية ، فالمشكل العويص يمكن أساسا في التعويل

[1] -مجموعة مؤلفين ، **فلسفة الدين مقول المقدس بين الأيديولوجيا و اليوتوبيا و سؤال التعددية** (مرجع سابق)، ص 534.
[2] -مجموعة مؤلفين ، **الفلسفة الأخلاقية :من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء**، دار الأمان (الرباط)، منشورت الإختلاف(الجزائر) ، منشورات ضفاف (لبنان) ط1 ، 2013، ص 549.

على اللائكية من حيث نسقها الداخلي الذي يتلاحم أساسا بالإبستمولوجيا الوضعية التي هي في جوهرها عبارة عن نظرية فلسفية لائكية غير منسجمة مع طرق البرهنة للعقل العمومي ، بالإضافة إلى ذلك فإن الليبرالية التقليدية لا تحرص و بشكل كاف على حذق مضامين الظاهرة الدينية و خاصة الظاهرة الإسلامية ، و يعود ذلك بدرجة كبيرة إلى اللامبالاة التي ينظر بها الفكر الليبرالي إلى ماهو ديني ، مما يترك و يفسح المجال للفهم المحدود للتسامح نظرا لعجزه عن الإعتراف بالمغايرة و فتح باب الحوار الحقاني معها ، و ينطلق راولس من هذه العيوب و السلبيات من أجل الدعوة إلى تكنه و فهم الأديان و النحل العقائدية إلى جانب الإلزامات والإكراهات التي تفرضها هذه الأديان على الأفراد و التي قد تبدوا لنا متعارضة مع قيم الديمقراطية ، وعلينا أن ننأى بأنفسنا عن الأوهام الإبستمية التي تتغافل إمكانية استنهاض التقارب بين شعوب العالم ثقافيا و دينيا ، كما يوضح لنا جون راولس أن ماهية اللائكية (L'aïcité) ارتبطت تاريخيا بالمنحى السياسي الفرنسي ،إذ أن الليبرالية لا تعتمد إلا على مفهوم العلمانية من أجل التأكيد على الأنموذج السياسي .

إن حضور المنحى الكوني الكوسمولوجي الكانطي ارتهن بإهتمام جون راولس بالوعي العالمي بالسلام و تكون نظرية العدالة الراولسية مقاربة أخلاقية وسياسية تحضر في زمان الصراع بيت تصورات العدالة داخل هذه العقلانية، ويعتقد راولس أننا نعيش في العهد الراهن مشكلة شديدة الصلة بعملية التثاقف الراهن الذي فسح مجالا للتنافس بين المجموعات الدينية المتباينة التي تتعارض والليبرالية لأنها لا تقتسم معها الموروث الثقافي،صحيح أن الدول الديمقراطية الحديثة على هوية دينية متلاحمة تتجسد في التقليد اللاهوتي المسيحي ،مما يجعلها بمنأى عن التناقضات الحادة التي ما انفكت تهدد تلاحم بعض المجتمعات المعاصرة ، لهذا و يتعالق مفهوم اللائكية عند راولس بالتاريخ السياسي الفرنسي،إذ أن السياسة الليبرالية لا تعتمد في قاموسها إلا مفهوم العلمنة ، بغية توكيد أحقيتها و تفوقها في المنحى الضامن لحريات المواطنين و المساواة بين شتى اعتقاداتهم الدينية إلى جانب توفير السلم المدني و الفصل بين الدولة و الكنيسة ، و لكن المشكلة ههنا التي تؤرق مخيال راولس تكمن في مدى تبرير الدولة الديمقراطية داخل اطار جديد يتميز بإختلاف الثقافات و المعتقدات الدينية ، فالتصور الليبرالي الحداثي لا يرفض الدولة اللائكية و إنما يريد إعادة قراءة طريقة البرهنة على هذه الدولة بحيث يتسنى لها الإنعتاق من تحكم النظريات التفاهمية من أجل الإنفتاح على خاصية التعددية.[1]، لذلك فقد كان برهان العلمانية محايثا لمناحي تبريرات اللائكية الفرنسية لأنه ينطلق من مبدأ الوحدة المطلقة عند الفلاسفة ، يمكن لنا أن نلمح إلى توكيد العلمانية الليبرالية على فكرة حياد الدولة ، و ذلك دون اقصاء اقصاء الدين من الفضاء

[1]-،J،Habermas « **Religion in the public sphere** ». trans :Jeremy Gaine،،2006 ،polity ، European Journal of philosophy ، p14

العمومي ، إن البغية الجوهرية للدولة اللائكية هو أن تكون بمنأى اتجاه أرباب الديانات و الملل ، و هو ما يسمح لها بإعتماد قضية فصل الدين عن الدولة ، من أجل ضمان عدم تدخل الأديان في الفضاءات العمومية ، إلاّ أنها و في منحى آخر تقع في مفارقة مع نفسها ، فلو سعيت لفتح الفضاء العمومي لكل المعتقدات والتصورات الدينية من أجل اثبات التسامح الديني و المساواة بين أرباب الملل و النحل ، فإنها من جانب آخر قد عمدت إلى تهميش سلطة الأديان من أجل الشرعنة لصالح الإنسان نحو سبل الحداثة و التطور ، لهذا يدعوا راولس إلى الإعتماد على مبدأ الحياد السياسي و هذا بغية تجاوز حالة الفراغ و الهوة بين الجماعات الدينية أو بين المذاهب الدينية و معتنقيها و الدولة و يدعونا أن لا ننطلق من القيم الإتيقية بل من القيم السياسية مثل الحيادية و الكونية و التلاحمية و الإنسجام في تطبيق القانون إلى جانب المساواة في التعامل مع الأطراف المتناحرة.[1]

إنّ الأكثر إثارة في طرح جون راولس هو اعتقاده أن الآراء الدينية يمكن أن نجد لها سبيلا في الحقـــــل الســـــــــياسي ، و لكن بشرط أن تكون مقترنة و مدعومة بأدلة سياسية مقنعة ، أي أن قبولها لا يعود في جوهره إلى كونها دينية بقدر ما يستند إلى تعالق الديني و السياسي حول قضية معينة ، و بهذا يكون الطرح المتفق حولها يتجذر نحو أصول سياسية و كذلك دينية ، و يستوعب مبدأ العدل في التعامل مع أفراد الدولة الليبرالية العلمانية ، وكذا بمراعاة مرجعياتهم الفكرية و الأيديولوجية و مثولها في الواقع الحياتي للبشر ، و يشمل ذلك المتدين وغير المتدين حين يعتقدون في مبدأ الديمقراطية الحقة و امتداداتها في الفضاءات العمومية الفاعلة لسنة الإختلاف.

[1]- Taylos charles .، ، secularism and its critics ، **in Rajeev Bhargava (dir)**، ، **Mode of secularism** press Oxford University ،1998;p 09

تاسعا/ تأثير فلسفة الدين الكانطية على جون هيك :

سعى جون هيك (John Harwood Hick) [1] أن يؤسس براديغما ابستيميا يفسر به التعددية الدينية الحاصلة في عالمنا اليوم ، مماثل في حصافته لفلسفة إيمانويل كانط ، و أتخذه أنموذجا معرفيا له ، و لكنه و مع ذلك لم يكن هيك متغافلا عن التباين بين مبتغاه الذاتوي ، و حقانية النسق الكانطي ، فبراديغم المعرفة في مطارحة هيك هو التجربة الدينية التي يكون المقصود من ورائها هو السعي لتكنه حقانية الله و اختباره ، فإنه في المقابل من ذلك نجد كانط ينحو بنسقه الإبستمي الى العالم الفيزيقي التي تختبره تجاربنا الحسية الامبريقية ، أما أفهوم الله عند كانط فهو ليس موضوع تجربة حسية أو معرفة عقلية ، بل هو مسلمة نومينية ، ضامنة لفعالية القانون الإتيقي و الإيمان القلبي ، و يكون بذلك الله عند كانط ليس افهوما انطولوجيا بل هو حقيقة قيمية ايتيقية لا تفهم إلا في منحى العقل العملي و الواجب الإتيقي . و بهذا وسّع هيك موضوع التجربة المعرفية التي حصرها كانط بمجال الحسي الإمبريقي لتطال مجالات لا محسوسة مفارقة غيبية ، ماورائية.[2]

صحيح أن جون هيك اِفْتُتِنَ بالبراديغم الإبستيمي و اللاهوتي الكانطي ، برغم أنه أدرك عويص المحاذير التي قد تغالب دراساته اللاهوتية ، و كذلك ما يتمخض عن هذا الأنموذج المعرفي الكانطي من صعوبات تنبجس عن تطبيق "هيك" لهذا البراديغم في منحى تكنهه لحقانية معرفة الله ، و المعضلة الكبرى أن كانط نفسه لا يتأتى له تقبّل الرؤية الفلسفية التي تقول بأن الله هو حقيقة يمكن أن تختبر و تكتشف ، ومع ذلك فالله بالنسبة له لزوم ضروري للعقل العملي ، ليتسنى لنا في المقابل من ذلك فسح المجال للشّق الإتيقي و جعل حياتنا الأخلاقية مفهومة ، ووفقا لكانط فإنّ التسليم بحقانية مقولة الإلزام الإتيقي يستلزم حقيقة الله . [3]، أو بعبارة أدق أن الله شرط ضروري ، و ليس مجرد خبرة أو أن يكون إمكانية معرفية تختبر و تكتشف ، و يوضح جون هيك كيف أن أفهوم الحق يصبح على شاكلة مثقلة بالمعنى ، حينما يحذق من خلال البصيرة الإبستيمية الكانطية في توافقه العملي ، و لكن على العكس من ذلك في اللاتوافق العملي معه يعتبر أن الحق في ذاته لزومية بإعتباره شرط مسبق ليس فقط في مجرى حياتنا الإتيقية ، بل كذلك في مجال خبرتنا الإيمانية الدينية و حياتنا اللاهوتية ، بينما تكون الآلهة انبجاسات ظاهرية للحق ، تتجلى في اطار الخبرة الإيمانية الدينية ، و عمد إلى دمج هذين

---

[1] - جون هَروود هيك (John Harwood Hick) (1922-2012)، وثيولوجي وفيلسوف في الدين. قدم مساهمات في الثيولوجيا الدينية عن الكريستولوجيا والإسكاتولوجيا والثيوديسيا، وفي فلسفة الدين قدم مساهمات في إبستمولوجيا الدين والتعددية الدينية.

[2] -. وجيه قانصو ، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك (المرتكزات المعرفية و اللاهوتية)**، المركز الثقافي العربي (المغرب) ، الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان) ، ط1، 2007، ص91.

[3] -أحمد محمد جاد عبد الرازق، **التعددية الدينية و اللاهوت العلموي في فلسفة الدين لدى جون هيك** ، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، مصر ، 2005 ، ص 32.

النموذجين في بوتقة واحدة ، يمكن القول أن الحق خبرة ، و يُتكنه بوساطة الموجودات البشرية ، و لكنه مختبر عن طريق المشابهة و المماثلة ، ووفق التصور الكانطي فإن العالم يعتبر يختبر بوسيلة المعلومات أو بالأحرى المعطيات الحسية التي يزودنا بها العالم الإمبريقي البّراني ، و التي يفسرها و ينظمها العقل في مصطلحاته وفق تصنيف منهجي مقولاتي ، و هكذا تأتي إلى الوعي بإعتبارها خبرة فينومينولوجية مثقلة بالمعنى [1]، و يتجلى لنا أن إعجاب جون هيك بالبصيرة الكانطية النقدانية قد تتسبب بالضرر أكثر من النفع ، في تصوره للحق ، باعتباره مفهوما مشتركا للأديان فأولا نقلة هيك من آلهة الأديان إلى الحق في ذاته ليس مبررا بلغة انضباطه الإبستيمي فجون هيك بدلا من أن ينير الإدراكات اللاهوتية الدينية لله ، جعلها دامسة و مبهمة و غامضة بإدراجه اللغة الكانطية ، و حتى كانط نفسه لم يكن ليقتدر على أن يرضي أولئك الذين يواصلون اكتناه كيف أن نظريته في المعرفة تمكن من أن يتحدث عن النومين ، فهذا الأخير أثناء سيرورة نقلته بمنحى الكانطية كان أقل اقناعا من معرفية كـــــانط نفـــــسه ، و العلة في ذلك تكمن في تأكيد هيك على أن النومين ليس حتى شرطا لزوميا للخبرة الدينية [2]، و لكن السؤال الذي يؤرق مخيالنا الفلسفي هو : لماذا اعجب جون هيك بالبراديغم اللاهوتي الكانطي ؟ ، إنّ العلة من وراء هذا الإنبهار تكمن في أنه يريد أن يجعل الحق شرطا ضروريا ذلك الشرط الذي يتأتى له أن يتبلور في صـــــــيغة فـــــكر و لكنه غير معروف على أساس أنه متصور في المجال المعرفي الكانطي للحقيقة الفينومينولوجـــية للآلهـــــــــــة المتـــــعددة والنهائيات و على هذه الشاكلة يتمخض من لدنا هذا السؤال :لو كان الحق شرط ضروري فماهو المضمون الذي يمكن أن يلحقه هيك إلى النومين الذي يكون وراء مجال الخبرة ؟

إن الإجابة المقترحة هي " لاشيء" و هنا يقع هيك في مأزق ، و يجد نفسه بين فكّي كمّاشة فهو إما أن يقبل الحق (لامضمون له) أو بالأحرى (لامحتوى له) ، و في هذه الحالة تكون أهميته الدينية في مجازفة ، فإما أن له بعض المحتوى و في هذه الحالة لا يمكن له أن يؤكد أن النومين سرّ تام ، وراء أن تصل إليه فهو منا .

ويعتقد جون هيك أن التفسير الأمثل للتعددية الدينية الماثلة في عالمنا اليوم هي الإقرار جزما بأن الأديان جميعها تتبلور حول حقيقة لاهوتية واحدة هي "الحق" في ذاته المتواري عن أن تدركه الأبصار و المجاوز لأي نعت أو توصيف ، و لكل هاته الأديان تاريخانيتها الإستجابية الخاصة لله و موروثا روحانيا خالصا، و ارثا دينيا متميّزا، يعبر البشري من خلاله عن تكنهه لحقانية الله و ادراكه لسمات الكمال و التمام فيه و تجربة الإتصال به. [3] لكن

[1] - أحمد محمد جاد عبد الرازق ، **التعددية الدينية و اللاهوت العلموي في فلسفة الدين لدى جون هيك ،مرجع سابق** ، ص 33.
[2] -**المرجع نفسه** ، ص 34.
[3] **المرجع نفسه** ، ص 79.

هاته الإتصالية به تختلف بحسب الأسماء المتعددة للمعبود الواحد ، و تاريخ الأديان حافل بعدد عظيم من أسماء الكيانات اللاهوتية ، لكن الأديان تتفق على وقائعيتها ،و أن الناس على اختلاف نحلهم يعبدون معبودا واحدا برغم اختلاف اشاراتهم و تنوعها ، فهم كلهم يتفقون حول "الحق في ذاته" ،و أن التقليد الديني لجميع الأديان ، يحرص بشدة على تعالي الحقيقة الإلهية عن كل نعت أو فهم ، و مع ذلك فإنه يحرص على توكيد أن ما نحذقه عن الله ، إنما هو في حدود تجليه سبحانه و تعالى ، و حدود التجربة و الإختبار البشريين . [1] كما أن معرفتنا بالله ليست مجرد استجابة اعتباطية ، بل يكمن وراء معرفته سبحانه و تعالى ارثٌ ثقافي و حضاري مهيب.[2] وحاول جون هيك درء مشكلة التعارض بين المفاهيم الصميمية المؤكدة داخل كل ديانة ، و ذلك عبر الإقرار بأن التعارض بينها ليس تعارضا حقانيا ، و هذا بحكم أن كل افهوم لاهوتي ديني تشكل بالضرورة في وسط ثقافي حضاري منفصل و متقوقع عن باقي الحضارات ، و أنّ هذه المفاهيم الدينية جاءت لتشفي غليل الروحانيات الخاصة ، و اجابة لمطارحات و تفاعلات محصورة داخل انساق و سياقات محدودة ، و مع تلاقح الثقـــافات و انفتاحية الحضارات بالضافة إلى الزخم المعلوماتي الكبير .، فإن هذه المفاهيم لا تمتلك المؤهل اللوجيقي أو الإمبريقي كما لا تمتلك الصلاحية الدينية الثيولوجية أو الذهنية لتؤكد حصريته ، أو أن تجعله ينأى بنفسه عن النقد و المساءلة أو حتى فيه للحقائق الأخرى ، لان الحقائق الدينية هي مجزوءة من منظومات دينية خاصة تبلورت تحت طائلة اطر وظيفية خلاصية ، داخل كل دين لإخراج البشر من التقوقع الذاتوي الإنّي إلى التمـــــوقع الحـــقاني .[3]

ويعتبر أفهوم الخلاص محور البحث في مجال التعددية الدينية ، لأنه بلورة كليانية لأي طقوس شعائرية تعبدية أو روحانية جوانية ، أو انتماء ديني ، فمن خلاله يتحقق تحور في الشخصية الأناسية ، حيث تنقل البشري من الذاتوي إلى الألوهي ، و بالتالي ينال السعادة الأخروية ، و يرضى عنه الله ، و يتم التنوير و التحرر الخلاصي المهيب ، لذلك عمد هيك إلى أنسنة الخلاص و اخرجه من منطوق الحصرية التي تدّعيه بعض الطوائف الدينية ، فينتقل الخلاص من منطق آمن ليحصل لك الخلاص إلى اصنع خلاصك بنفسك ، فالخلاص لم يعد مجرد انتماء بل هو صناعة و عملية ايجاد يحدثها الإنسي في واقعه الحياتي و كذا في ظاهره و كوامن باطنه. [4] ويعتقد جون هيك أن التجربة الدينية هي عبارة عن استجابة عفوية حرة للحق المطلق ، و ذلك عبر ترجمة المعطيات ، جوانية كانت أم برّانية ، إلى حقائق تتبلور حول الإله ، و هذا يعني أن الحقائق الإيمانية ليس في مقدور العقل

[1] - أحمد محمد جاد عبد الرازق ، **التعددية الدينية و اللاهوت العلموي في فلسفة الدين لدى جون هيك، المرجع السابق** ، ص76.
[2] -**المرجع نفسه** ، ص77
[3] -**المرجع نفسه** ، ص 122.
[4] -**المرجع نفسه** ، ص 131.

ولا يدان له بتكنهها بسهولة ، بل تتطلب جهدا جهيدا ، و انعتاقية انبجاسية للأفئدة ، لإدراك الحقائق العلوية اللدنية و حذقها ، نحوّل عبرها ما نتبصره في العالم البرّاني و ما نسمع حسيسه في كواممننا إلى حالة اختبار روحاني و محذوقية لاهوتية ، و بالتالي يكون الله معروفا بالنسبة لأولئك الذين يسعون وراءه بأفئدتهم التواقة المخلصة ، حيث أعطاهم الله اشارات مرئية يراها فقط أولئك الذين خلصوا له نجيّا . [1] وسعى هيك أن لا يحدث القطائعية مع التقليد المسيحاني ، بل عمل على تحريك الدياليكتيك من داخل بؤرة التقليد المسيحي ، و أعاد تأويل الكثير من مفاهيم اللاهوت بما يتناسب و مقتضيات العصر الحالي وواقعه التعددي ، مؤكدا أن اسقاط ألوهية المسيح لا تعني بتاتا ضياع جوهر المسحية ، بل أنها ما تزال طريق لخلاص البشرية ، و قوة دافعة لها نحو تكنه الخير الأسمى ، و أن جوهر المسيحية ليس لاهوتيا أو عقائديا ، بل هو سبيل حياة تختصرها موعظة الجبل بكثافة و أن جوهر تعاليم المسيح هي أن تطبق كما تجسدت في حياة المسيح نفسه و أعماله من دون حـــاجة أن ندثـــرها بعقـــائد و نحصرها في دوائر ضيقة ، و علينا أن ننقل فهمنا للدين إلى منطقة حصيفة واعية متزنة ، تتركنا ننفتح على حياة دينية تتسع لكل البشرية ، و تتصف بالغنى الكبير في تلقي الحقيقة اللاهوتية و تتحرر بذبك المسيحية من أغلال الضيق و الحصرية ، لتنفتح على عالمنا المعاصر الذي لابد لها أن تقول له الكثير و الكثير .[2]

بهذا ينتهي جون هيك من تشييد بنائه المعرفي في تفسير التعددية الدينية ، و الذي يشبه براديغم ايمانويل كانط من حيث الشكل ، و لكنه يختلف بل يتباين عنه من حيث المضمون.[3]

[1] **المرجع السابق** ، ص 152.
[2] -**المرجع نفسه** ، ص 183.
[3] -**المرجع نفسه** ، ص 101.

ثامنا// نتائج الفصل الرابع :

بعد هذا العرض للدّين في حدود مجرد العقل عند كانط ، يمكن أن نتوصل إلى النتائج التالية :

أولا : عرض كانط في كتاب **"الدين في حدود مجرد العقل"** الصلة الوثيقة بين الاخلاق والدين معتبرا ان الاخلاق ليست بحاجة الى الدين من أجل قيامها بل هي مكتفية بذاتها بحكم طبيعة العقل نفسه ، وصحيح ان القانون الاخلاقي يفترض وجود كائن اسمى ولكن فكرة هذا الكائن صدرت من الاخلاق دون ان تكون هي الاصل في ظهور الاخلاق ، واستهل كانط هذا الكتاب بعبارة مقتضبة تحمل دلالات عميقة اذ يقول ((إذا كان ثمة شيء يحق للإنسان الحديث ان يفخر به على سائر البشر السابقين ، فهو ايمانه العميق بالحرية ، بأنه كائن حر ، لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه ، و من ثمة على اعطاء قيمة خلقية لأفعاله أو لمصيره الخاص ، إلى أية جهة كانت مهما علت أو بسطت هيبتها على عقولنا)) ، و يقول أيضا ((إن دينا يعلن الحرب على العقل ، سيصبح مع مرور الزمن غير قادر على الصمود امامه)).

و الأطروحة المركزية التي يتبلور حولها كتاب كانط هي أن الاخلاق بحكم طابعها الانساني ، و الكوسمولوجي ، لا تحتاج إلى الدين ، بل لها قيومية ذاتها بذاتها ، و العكس هو الصحيح .

ثانيا : يستهل كانط القطعة الاولى من كتابه بعبارة مستهترة يقول فيها " إن العالم خبيث ، و لا يطمأن له ، هي شكوى قديمة ، قدم التاريخ ". ثم يردف قائلا " العالم يبدأ بالخير ، بالعصر الذهبي ، و الحياة في الفردوس ، صحبة جماعة من الكائنات السماوية "،و لكن هذا النعيم سرعان ما يأفل نجمه و يتبدد ليعجل بالسقوط في براثن الشر ، بحكم أن تاريخ الفيزيقا ابتدأ بالخير ، لأنها من صنع الله ، بينما تاريخ الحرية بدأ بالشر ، لأنها من عمل الانسان .، و اعتبر بذلك الفيلسوف كانط أن تجذرية الشر فينا المبطونة في كواموننا هي من باب النومين (الشيء في ذاته) ، هذا الشر يوجد في جوهر الطبيعة البشرية ، و ليس شيئا عرضيا ، و هنا نتجلى نوعا من الاتفاقية مع توماس هوبز كون الانسان شرير بطبعه ، و لكن هذا الشر بتجذريته لا يدان له بتخريب الخير (الإرادة الخيرة) ، لانها جذرية بل أعمق تجذرا من الشر في حد ذاته ، و لكن السؤال الذي يبقى مطروحا هو هل الانسان شرير بالفطرة على المطلقية ؟.

حقيق أن يقر كانط بأن الشر جذري فينا ، لأنه جزء من طبيعتنا كبشر ، و لكنه مردوف دوما ، بالحرية ، أي لا وجود لشر أخلاقي من دون الحرية ، فالحرية هي التي تخرج إمكان الخير و الشر في الانسان إلى الفعل .، فالشر يحمل طابعا نزوعيا ، و الخير يحمل طابعا استعداديا ، كما يؤكد كانط أنه من المحال أن يمزج الإنسان بين الخـــيرية و الشرية في الان عينه ، فهو إما أن يكون خيرا أو شريرا ، و بإدراج هذا الفيلسوف لمدلولية "

الشر الجذري" حصل في فلسفته الخلقية نوع من التوتر و الاضطراب .اما حينما نسعى لاستكناه الشرية في المنظور الكانطي نجد بأنه ليس خبثا في الانسان ، بل هو متمخض عن الحيوانية فينا ، الذي ينجر هو الاخر عن الاستعمالات المبالغ فيها لإرادتنا الحرة ، التي جنينها على انفسنا .

ثالثا : كما صرح كانط في مستهل القطعة الثانية بجملة تحوي في طياتها دلالات كثيرة تقول " إنه من أجل أن يصبح المرء إنسانا خيرا في خلقه ، لا يكفي أن يدع بذرة الخير الكامنة في جنسنا ، تنمو بلا عائق ، بل عليه أن يصارع علة الشر التي توجد فينا (15).فهذا الشر المتجذر فينا لا يدان لنا بالقضاء عليه بالمرة ، بل الاوفى بالنسبة لنا أن ندينه و نقمعه ، كما يجب على الانسان أن يأخذ في الحسبان مرارة ما يجبله من مشكلة الشر ، و حقيق أن يقتدر الانسان على الانفلات من التناقضات التي تلف أخلاقه المترنحة بين الخير كإستعداد والشـــــر كنـزوع ، و هذه المقدرة يسلكها المرء عن طريق الرجوع إلى الارادة الخيرة لأن الشر لا يستطيع أن يفسدها و يخربها ، صحيح أن الشر الجذري يحطم الاستعداد للخير فينا ، لكنه لا يستطيع أن يستأصل الحرية ، و لذلك فعلى الانسان أن يجدد الاستعداد للخير في النفس البشرية .لكن هذا الخلق المتجدد ، لا يستنجد بسماحة السـمـــــــاء ، و المدد الإلهي ، طبعا كانط يلح على ضرورة النهل من اللاهوت ،و لكن يبقى الاعتماد على النفس هو الـــدأب و الديدن ، إن الانسان بحكم جبلته الخلقية يسعى دوما بل و مطالب أن يكون الافضل ، و بهذا نخلص إلى أن الشر امر ممكن باعتباره محددا بالارادة الحرة ، و هذه الاخيرة تعرف كخير أو شر عن طريق القواعد الخلقية ، فالنزوع إلى الشر بالمعنى الاخلاقي ، هو الاساس الذاتي لإمكانية الانحراف ، عن قواعد القانون الخلقي ، فقدرة الارادة الحرة ، أو عدم قدرتها في أن تأخذ أو لا تأخذ بالقانون الخلقي في قاعدتها ينبثق عنه هذا النزوع .

و النزوع للشّرية عند كانط يتخذ ثلاثة مستويات هي :

1-المستوى الاول :كامن في ضعف قلب الانسان .

2-المستوى الثاني : كامن في خلط الدوافع الاخلاقية بالدوافع اللاأخلاقية .

3-المستوى الثالث : كامن في النزوع إلى تبني الشر ، و اهمال قواعد القانون الخلقي .

و بهذا يكون الانسان شريرا لما يعكس النظام الخلقي للنزوع الذي يتبناه في قاعدته .، و بهذا في النزوع الطبيعي لا يوجد نزوع للشر الاخلاقي ، لأن النزوع للشر ينبثق عن الحرية .

و لا يقتدر الكائن البشري أن يتغلب على نزوعية الشر ، اللهم إلا بثورة عقلية داخلية ، وفقا لمؤهلاته الخاصة ، ليصبح إنسانا جديدا ، هاته الثورة الداخلية تصبح نوعا من اعادة الاحياء و الخلق ، و يصـــبح الخير حاضرا في كواموننا عندما نقوم بهجران مبدأ الشرية.

رابعا : و يرى كانط في كتابه الدين في حدود مجرد العقل أن العقل البشري في منحاه الكوسمولوجي يسعى دوما على التمييز بين دين طقوسي مصلحي أناني ، قائم على اقامة الصلوات و تصنع الابتهالات ، و الاعتناء بالمظهريات ، في الصوامع و الكنائس و المعابد ، و بين دين أخلاقي يتجسد في الاعمال السلوكية الطيبة الحسنة ، دين لا ينتظر من الإله أن يريه طريق مرضاته ، بل يكون بسلوكياته و سيرته الح ـــــسنة أهـــلا لأن يعيـــــنه الله و يخلصه.فهناك ايمان وثوقي قطعي تزمتي ، يجزم اصحابه بالقطيعة و يعرفه صفوة من الخلص ، ودين مفكر عاقل ، لا يأتي بالخوارق لهيب به الناس و يعتقدونه ، و لا يستعين بالطاقات الغيبية الماروائية ، المستهينة بالعقل ، ليفرض سطوته ، دين يدعي العمق في خباياه ، و تشجبه الحماسة ، و يؤمن بالمعجزات و الخرافات ، و يقول بالالطاف الروحية الفياضة الالهية ، التي تنبجس عنها الرحمات و يتكشف معها المستور من الحجب ، و ينار القلب بالاسرار الملكوتية ، العرفانية ، الصوفية ، بخلاف الدين الذي يدعونا إليه كانط الذي يقتدر بفضل الفكر و العقل أن يجعل الانسان يعرف نفسه بنفسه ، و يغيره ما بداخله ذاتيا ، دين حر لا ينتظر معونة ملائكية خارجة عن فيزيقاه .

إن الدين الخلقي الذي دعانا اليه كانط ، ليس مأمورا به من لدن سلطة قيدية ، ليس ـــــت له اسرار وطـــقوس و معجزات . ليست له سجلات أو مزامير داوود و لا كتب مقدسة و لا الواح موسى ،و لا يخضع لسلطان الاحبار و الكهنة و رجال اللاهوت و القساوسة و الرهبان ،إنه دين اخلاقي بامتياز مؤسس على الاخلاق الفاضلة ، مخالف تماما لكل العقائد و الملل و النحل التاريخية ، التي نق ـــــــرأ عنها الفـــــــرقة و الاختـــــــــلاف و الغلبة

و الحروب و الصراعات و الفتن ، و التنافر بين البشر ، إن تأسيس الايمان على الاخلاق يجعل علاقة الله بالبشر علاقة أخلاقية ، الله هو المشرع الاسمي للقانون الاخلاقي فينا ، أنه دين يجنب الب ـــــــشرية كل أنـــواع الحـــروب و الصراعات التي تمخضت عن العقائد الدينية ذات المنحى التاريخي ،إذ يرى كانط إن الوهم والتعصب الديني هو الموت الاخلاقي للعقل ، و بدون العقل لا يكون هناك دين ممكن ،إن الدين الطقوسي هو دين العبيد يمارسونه في دور العبادة و لكنهم لا يحذقون معناه ، و لا يستكنهون مغزاه ، أما الدين الصحيح فهو دين الاحرار يؤمنون بمقدرات نفوسهم ، فقط بالارادة الخيرة التي هي مخلص العباد من كل تصورات خرافية ،

حينما نستوعب مدارك وعينا الذاتي نستطيع أن ننير طريقنا دون أن ننتظر مهدي منتظرا أو مخلصا موعودا ، نحن و ابائنا ، يتساءل كانط ما إذا كان بإمكاننا أن نفرض معتقدا دينيا بقوة السيف و القهر و القسر ؟ ليجيبنا قائلا : أنه على كل مؤسسة دينية أو سياسية أن تترك المواطن حرا في أن يختار ما يشاء من الاخلاقية الخاصة به.

إن فكرة الله التي في عقولنا هي وحدها القادرة على التشريع الاخلاقي ، شتان بين دين العبادات المسلط من لدن قانون نظامي مفروض بالقوة ، و بين دين خلقي خالص مستنبط من العقل الانسي —فهذا العقل يمتاز بالكـــلية و الضرورية و الشمولية ، و يصلح لكل الكائنات العاقلة، إن كل دين يقبل الخضوع للقوانين اللاهوتية المدسترة ، هو ايمان ذو نزعة تاريخانية منقول إلينا بوساطة الوحي المتراتب الواصل الينا و المتوارث جيلا عن جيل ، أما دين العقل فهو عقلي محض يبلغه أي كائن ، يملك عقلا ، وفقا لارادة خيرة مطبوعة في قلوبنا ، إن الكوسمولوجي فينا المتكنه في خبايانا هو عقلنا ، فالدين النظامي لا يكتسي البتة طابع الكونية ، هو يعبر دوما عن نحلة أو ديانة تمارس شعائرها طائفة محلية في قطر من اقطار الكون الفسيح، فقط حينما نعد إلى العقل البشري بمجرده نقتدر حينها على دعوة بني ادم على الخروج من ايمان رجل الكنيسة الى انموذج ايمان عقلي ، يتشكل في " الجماعة الاخلاقية " شاملة و كونية ، فهذا ما يتجلاه كانط مكتوبا في الكنائس و منقوشا في الالواح ، تحت طائلة "إن الله يأمرك فاطع كما تؤمر "هاته الصرامة اللاهوتية الرهبانية لا تبالي بتاتا بالخلقي فينا ، و يحثنا كانط أن نربي الانسانية التي هي تقوم مقام انفسنا منا ، على الدين الواحد الموحد ، لا ضـــروب كثيرة من الملل و العـــقائد و النحل ، إن من يدعي كونه متدينا هو في الحقيقة رجل دين لقرية او بؤرة معينة ، في العالم و لكنه لن يجرؤ على القول بأنه كائن متخلق ، إن المعتقد الديني النظامي يصنف الناس كفارا زناديق و مؤمنين . هناك ما يطلق عليه كانط بالاستعداد للدين الخلقي ، المطمور في صلب العقل البشري و لكن ليس يعني أن الايمان العقلي الحر ، يرفض و يتنكر للعقائد و الملل ، و انما كونه لا يحتاج البتة الى شعائر حتى يقتنع به . رجال الدين .و يؤكد كانط ايما تأكيد على ان الدين النظامي قائم في قاعدته على المجاز تتلبس به مصطلحات كالـــرحمة بدلا النـــعمة و الخدمة بدل العبادة .إن أجل قيمة في الايمان الحر هو كونه لا يسعى الا ابتغاء ذاته ، و أن الانسان لما يؤمن بحرية فهو يعمد لتغيير حياته و يجددها ليقوم بالواجب الخلقي ، على أكمل وجه ، العقل وحده هو القادر على تحريرنا من أي شعور بالخطيئة و الاثم ، الواجب عليك ككائن عاقل ، هو ان اسلك سلوكا حسنا وفقا للارادة الخيرة ،إن الانسانية التي ترضي الاله الاعظم هي التي تبحث عن الخلاص في نفسها ، فالسيرة الخلقية الحسنة ، المثلى هي الكفيلة بأن تجعل الله يرضى عنها .

خامسا : إن الله يشرع فينا و هذا بما نحمله من قوة عقلية قادرة على التشريع لنفسها ، و متى وصل الانسان الى الحرية ، طوعا تمكن من بلوغ مرتبة الايمان العقلي الكوني ، و يضرب لنا امثالا بالديانات النظامية و على رأسها الديانة اليهودية التي اختزلت الجنس البشري من دائرتها كشعب الله المختار، و يشيد كانط في مقابل ذلك بالمسيحية كونها اقتدرت أن تستوعب الطابع الكوسمولوجي في الدين عبر الكنيسة الكونية ، و ادرجت الدين الخلقي المحض بديلا لها عن الطقوسي المهترئ ، صالحا للانسانية جمعاء، إن الدين النظامي يحتاج الى توثيق تاريخي ، أما ايمان العقل الحر فهو بمنأى عن هذا كله ، بل يبرهن عن نف ـــــــــــسه بنفسه ، إن كل تمظهرات الره ـــبانية و التعصب الديني و طقوس العبادات و الحضرة ، و الطلسمة ، ماهي إلا حشد لعدد هائل من البشر بلا جدوى و ارهاق كواهلهم بالتزامات عقدية تجبلها الخرافات ، و هذا بحكم ما نستشفه من لدن بعض الطوائف الدينية المتشددة ، كالارثوذكسية التي ترى بقدرتها على فهم مقاصد الكتاب المقدس ، ثم تعمد الى رفض مفاهيمها على الناس الاحرار ، مما يؤدي الى نشوب النزاعات و الفرقة و تفشي الفتن و بالتالي التشرذم و الضياع و التفكك ، إن الدين المستبد يعامل الانسان كالطفل الصغير ، يهدده ، و يزرع الكراهية بين قرنائهم ، تحت طائلة القوة " اتبع و لا تبتدع " ، و يعتبر كانط ان الكنيسة النموذجية التي حققت الايمان العقلي الحر ، هي الكنيسة الكونية لأن عقيدة الكنيسة الاستبدادية هي ألد اعداء الدين ، و الاوفى لها أن تجعل الدين مقاما على نمط حلقي خالص ، لكن هذا لا يعني أن كانط يدعو الى مقاطعة الكتاب المقدس و لا أن نعبث به بهجمات متزلفة هرطقية ، بل الاقدر أن لا نفرض على أي كائن حر ، عاقل ، الايمان بما ورد فيه ليحصل له الخلاص و التكفير عن الخطيئة ، و حمل كانط الدولة المسؤولية كاملة في حماية الدين ، فعليها أن تحمي الكتاب المقدس من أن يحول الى جهاز استبدادي ، يفرض املاءاته الالزامية القسرية على العقول الحرة ، و تعمد كذلك الى حماية عقول الناس حتى تقتدر على الايمان بالكتاب المقدس بطريقة حرة ، و على الدولة كذلك ان لا تفرض قراراتها الزاجرة على الضمير الخلقي البشري و أن الاخطر في سياسة الدولة هو كونها تمنع الفرد و تفرض عليه قيود ردعية حتى لا يقول قولته في السؤال الديني على المستوى العمومي ، و تمنع التفكير في الدين أو أن يخالف اي ما كان الديانة المعتمدة من لدن الدولة التي قامت بضبطها و تقنينها، و لكن و مع ذلك يبقى الافراد يفكرون بطريقة سرية فردية ، لأن الحرية متجذرة في عقولهم ، و العقائد المستبدة لا تنتج إلا متعصبين او كفار .

وكان مسعى كانط الكوسمولوجي هي تحقيق فكرة شعب الله ، و ذلك عن طريق جماعة أخلاقية يعتمد فيها على قوانين و قواعد اخلاقية موحدة ،و لتحقيق فكرة شعب الله و ملكوته في الارض لابد أن تجتمع هاته

الجماعة الاخلاقية على فكرة موحدة عن القوانين الاخلاقية يشتركون عليها جميعا ،و أن تصفو هذه القوانين من كوادر التعصب الديني و الخرافة إذ لا يفرض أي مذهب ديني أو عقدي على الناس ، و بالتلي يسهل انتقال البشرية من ايمان مستبد الى الدين القلي المحض و بالتالي الاقتراب من ملكوت الرب ، و يقترح علينا كانط طريقة صاعدة في قراءة الكتاب المقدس ، و ذلك بنمطية السرد ، اي أن نسرد عظات الكتاب لا لأن نفرضها على الناس ، بل لتهذيب و ايقاظ الضمير الخلقي الحر فينا ، دين نحكيه للناس بغية مساعدتهم على التحرر من الخرافة ، و جعلهم يحذقون ما يخبو في ضمائرهم الخيرة و الوصول الى الايمان الحر ، و تتحول الصلوات و الابتهالات و نطهر بها ضمائرنا الخلقية من الطابع الوعظي الطقوسي الى منحى صلوات عمومية تكتسي صبغة عمومية ، إن الدين الحقاني ليس سرا يصل اليه البعض من الناس فقط ، بحكم صوفيتهم او رهبانيتهم ، بل بممارسة حرة كونية موصلة الى المقدس الالهي فينا ، و نقيم ملكوت الرب في قلوبنا الطاهرة النقية .

إن الايمان العميق هو أن لا تمارس معتقداتك الدينية بتطرف و مغالاة و تنطع ، بل أن تعمد للتفكير في الدين على نحو كوني نتقاسم فيه نحن البشر نقاوة ضمائرنا ، دين يستوعب الكل الحر المالك للعقل بدون ان نستثني احدا من العالمين .

سادسا : أما بالنسبة إلى الفرق بين العبادة الصحيحة و العبادة الباطلة عند كانط ،فيستهل كانط هذه القطعة بالجملة مفادها إنها لبداية لسيادة مبدأ الخير ، و امارة على ان ملكوت الرب قد أتى الينا، لوح كانط إلى حقيقة العبادة الصحيحة التي تخدم الله بشكل حقيقي و ليس عبادة تخدم الله بشكل باطل تتشكل على ضوء ديانة قائمة على أحكام شرعة ما ولا تنحصر في نطاق شعب واحد بل تتضمن خدمة الله و عباده بصورة عامة مخالفة تماما لأي وهم في الدين يكون اتباعه ضرب من عبادة زائفة تزعم تقديس الله و يضرب لنا كانط عن هذه الديانة الزائفة التي يجبلها الوهم الديني كأن يحج الى **مقدسات لوريتو** و هو هيكل مقدس في وسط إيطاليا يخلد مريم العذراء او يجاهر بصلاته أو يظهر تدينا بواسطة ألاعيب تقوية كسولة أو أن يتحمس دينيا عن طريق شطحات صوفية ، إن المبدأ الأساسي للعبادة الصحيحة هو ان تتضمن في ذاتها نشر دين السيرة الحسنة لا ان يعمد لتقديس كائنات خرافية غيبية و هذا ما نتجلاه في حضرة البابوية التي هي هيئة مبجلة في الكنيسة تقوم بعبادة طلسمية و صناعة الشعوذة و تنتهي قريبة الى الوثنية .

إن العبادة الخلقية الحقيقية لله التي ينبغي على المؤمنين على أن يؤدوها من حيث هم رعايا ينتمون إلى ملكوته، إنها عبادة القلوب و النوايا النقية التي تصدر عن قوانين الحرية نية نذرت نفسها الى ملكوت الله في أنفسنا

الراسخة في صلبه إنها عبادة حقيقية صادقة تنبجس عن النية الباعثة على الخير الموقظة لوجداننا إنها صلاة خاصة فمثلا الصلاة من حيث هي عبادة باطنية شكلية لله و مفكر فيها على أنها نعماء علينا هي في الحقيقة وهم ناجم عن الإيمان بالخرافة و الطلاسم بخلاف الصلاة الحقانية التي نتحلى فيها بالنية التي تصاحب كل أفعالنا إنها روح الصلاة التي توجد فينا بدون إنقطاع و ليست مجرد ألفاظ و كلمات إنها إخلاص و نية حقانية .

سابعا/ إن فلسفة الدين الكانطية أثّرت تأثيرا عميقا على مخيال الألماني يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)(1929-؟) ، و تجلى ذلك بصورة واضحة في كتاب "الدين و الطبيعانية " في مداخلة هابرماس "قوة الدين في المجال العام" قدّم موقفا جليلا أشاد فيه بمنزلة الدّين في فضاءاتنا العمومية ، إذ يرى بأنه يجب أن نعمد إلى تطوير موقف مابعد العلماني ، إذ يأخذ في الحسبان الديناميكية الكونية العالمية المتواصلة للدّين .، و هذا بالضبط المنحى الكوسمولوجي الكوني الإنسانوي ، الذي تتحقق من خلاله فكرة شعب الله عن طريقة جماعة أخلاقية يعتمد فيها على قوانين و قواعد إتيقية موحدة ، تكون المعقولية العمومية هي لبنتها الأولى ، و هذا بالضبط ما سعى هابرماس إلى تحيينه في الفضاءات العمومية .كما ركّز هابرماس على ضرورة أن ينهل الدّين في منحاه العمومي على التكنهات الإتيقية و تترجم إلى لغة معقولة ، توافقية ، تشاركية ، كي تنبث في فضاءاتنا العمومية.

ثامنا/ يقترح علينا "جون راولس" أنه عوضا عن اقصاء المفاهيم الدينية في الفضاءات العمومية تحت طائلة العلة الحيادية القيمية لابد لزوما أن تحترم المساواة الحقانية بين المواطنين رغم تباينهم الطائفي و العقدي و الديني المذهبي مما يدع مجالا لضرب من أخلاقيات النقاش و الحوار المطبقة على حوار عقل المتديّن مع غير المتديّن.

تاسعا: سعى جون هيك أن يؤسس براديغما ابستيميا يفسر به التعددية الدينية الحاصلة في عالمنا اليوم ، مماثل في حصافته لأنموذج إيمانويل كانط ، و لكنه و مع ذلك لم يكن هيك متغافلا عن التباين بين مبتغاه الذاتوي ، و حقانية النسق الكانطي ، فبراديغم المعرفة في مطارحة هيك هو التجربة الدينية التي يكون المقصود من ورائها هو السعي لتكنه حقانية الله و اختباره ، فإنه في المقابل من ذلك نجد كانط ينحو بنسقه الإبستمي الى العالم الفيزيقي التي تختبره تجاربنا الحسية الامبريقية ، أما أفهوم الله عند كانط فهو ليس موضوع تجربة حسية أو معرفة عقلية ، بل هو مسلمة نومينية ، ضامنة لفعالية القانون الإتيقي و الإيمان القلبي ،كما أن جون هيك اقتدر عل جعل فكرة التعددية الدينية فسحة لاهوتية رحبة جديدة ، تفرض نفسها في كل الأبحاث اللاهوتية ، خصوصا في مجال تخصص فلسفة الدين ، اذ حقق جون هيك نجاحا كبيرا في اجلاءه للفجوة بين ادّعاءات الأديان الحصرية و الشمولية ، و استنهض همم الدوغمائيات على حقيقة مفادها أن حصر النعماء الإلهية على مكان أو

زمان بعينه ، يعني ضرورة عزله كإله محب لباقي المعمورة ، كما اثبت أن المغاير لي دينيا ، ليس في حالة ضـــــلال و بهتان و زيغ ، بل هو تعبير عن شكل مختلف في الإستجابة للحقيقة اللاهوتية ، و جهد في أنسنة الخلاص ، عبر نقله من الإعتقاديات الوثوقية إلى التحور الأناسي من الذات إلى الخير و الحق .

خـــاتـــمـــة :

أو تقويم مشروع فلسفة الدين عند كانط وبيان راهنيته في الحداثة الإسلامية :

خاتـــــــــــــمة :

أو تقويم مشروع فلسفة الدين عند كانط وبيان راهنيته .

بعد هذا التطواف مع نظرية كانط في الدين المتميّزة بإختلاف الرؤى و التأويلات ، وكذا المطارحات المكثّفة لشبكة من فروع الأنساق المعرفية الإبستيمية ، بغية كشف المستور و المتواري بالحجب الذي يُمارسه كانط في سياق كتاباته الفلسفية سواءا ما تعالق منها بموقفه الديني قبل المرحلة النقدية أو موقفه في المرحلة النقدية ، و تلك الجذور الضاربة في مرحلته الطفولية حيث تشبّع بالروح التّقوية البروتستانتية ، فإن مسعانا و مبتغانا في هذه الخاتمة هو تقويم نظرية كانط في الدين ، كما طرحتها جُل كتاباته و أعماله المحسوبة على المدرج الديني الثيولوجي ، الذي سيسترجع من خلاله "مقول المقدّس و الديني و اللاهوتي " في شقّه العملي ، بعد أن وضع حدّا لها على مستوى التنظير الإبستيمي العقلي ،معتبرا أن الفكر الإنساني يترع نزوعا طبيعيا إلى الوقوع في التناقض كلّما حاول ادراك اللامتناهي ، أي أنّ العقل يناقض نفسه كلّما حاول معرفة الله [1]، و قد اتّضح لنا من خلال هذا البحث المتواضع أن كانط تشبّع بروح التربية التقوية البروتستانتية ، المرتكزة على عبادة الأفئدة النّقية و السّلوك الإتيقي القويم ، ودين السّيرة الحسنة ، كما كان لحركة الإصلاح البروتستانتي التي قام بها المصلح الألماني "مارتن لوثر" حظوتهـــــا

و قيمتها في التأسيس لمخيال كانط اللاهوتي الديني ، مرورا بالنّزعة الإنسانوية النّهضوية التي جعلت من الإنسان مركزا للكونية ليكون تقصّينا لمراحل تطور الفكر الديني الكانطي استتباعيا بمنحى فترة الشباب الجامعية حينما كان كانط طالبا ، متأثرا بفيزياء اسحاق نيوتن و تفسيره اللاهوتي الميكانيكي ، لينحو بنا بعد ذلك نحو فلســـــــــــــــــــــــفة ليبنتز

و وولف ، ليضع لنا بعد نقده البراهين الكلاسيكية لوجود الله ، أساسا برهانيا يراه الأنجع و الأجدر لإثبات وجود الخالق ، لتبدأ بعدها تفنيدات كانط لأحلام أرباب الميتافيزيقا و الثيولوجيا في ادّعائهم القدرة على بلوغ الحقيقة الماورائية و الغيبية حالهم في ذلك حال الوسيط الروحاني الذي يزعم رؤيته لأرواح عُلوية سّرمدية و عروجه إلى السّماء ، متأثرا في ذلك و لو بصورة ارهاصية برّيية (شكّية) داوفيد هيوم ، ليصدر بعدها دراسة تحمل عنوان ((صورة و مبادئ العالمين المحسوس و المعقول)) ، و يبدأ التمهيد لقيام أهم عمل فلسفي عرفته الأزمنة الحديثة ألا وهو "نقد العقل الصّرف" ، مبيّنا في ذلك عن مقولتي الزمان و المكان القبليتين ، و عالم

[1] -وجيه قانصو، **التّعددية الدينية في فلسفة جون هيك** ، المركز الثقافي العربي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2007، ص193.

النومين و الفينومان ، ثم يتطوّر المنحى الكانطي إلى المرحلة النقدية حيث صرّح في كتابه "نقد العقل الصرف" أن بغيته المثلى تكمن في وضع حدود للمعرفة البشرية لفسح المجال للإيمان الديني ، و نقده براهين المثالية المدّعية قدرتها على اثبات وجود الله بقوة العقل، ليستعيض كانط عن وجود الله ، في شقّه النظري بوجوده في المنحى العملي كمسلّمة من مسلّمات العقل العملي المحض (الشق الأخلاقي) ، وكما يظهر الموقف الديني الكانطي في التربية إذ عمد إلى ضرورة تعليم الأحداث الأخلاق أولا ثم الدّين ، حتى يقوّم سلوكهم و يتجذّر مفهوم الواجب في ضمائرهم الحيّة ، لننحو بعد ذلك إلى المرحلة المتأخرة من فلسفته الدينية ألا وهي مرحلة صدور كتابه المثير "الدين في حدود مجرد العقل " ، حيث دعا إلى ضرورة أن يُقام الدين على الأخلاق وحدها و ليس العكس ، بالإضافة إلى نبذه لدين الطقوسيات و الشعائر و الترانيم و الطلاسم و البابوية و الرهبانية مستعيضا عن ذلك بدين عقلي كوني إنساني قلبي ، يقوّي علاقتنا بالله .

لكن السؤال الذي يؤرق عقولنا اليوم هو : هل نحن بحاجة للعودة إلى كانط في وقت الحـــــــــــــاجة إلى الـــــــدين ؟ ، و كيف نعود إليه ؟ ،ووفق أي منظور ؟ هل صحيح أن كانط اقتدر بفضل فلسفته الدينية أن يُقحمنا لإعادة مراجعة مفاهيم الحداثة الدينية ، المنادية بالمجتمع المدني و قيم الحرية ، و اِتيقا المواطنة الكونية ؟، أثار كتاب كانط "الدين في حدود مجرّد العقل" امتعاض الحكومة الألمانية في مدينة كونيجزبرغ ، و هو ما نتجلاه بالفعل في كتاب كانط " صراع الكليات " الصادر عام 1798 ، الذي قصّ علينا فيه كانط قَصَصَهُ مع الرقابة الشديدة و المضايقات ، إذ بعث وزير الملك فريديريك الثاني رسالة تأنيب يطالب فيها كانط ضرورة تبرير ما تمخّض عن كتابه الدين في حدود مجرد العقل ، من عبث و تهكم و استهزاء و استهتار بثوابت الدين المسيحي ، اذ يقول : ((لقد تبصّر سماحتنا منذ أمد ، و بمرارة و امتعاض الأسلوب الذي انتهجتموه ، ووفقه غاليتم و تنطعتم في تشويه و ازدراء الثوابت الركيزة و الرسمية للكتاب المقدّس و للمسيحية ... .، و ذلك بخاصة في كتابكم "الدين في حدود مجرد العقل (...) ، فإننا نلزمكم بضرورة تبرير عملكم هذا ، و إن لم تفعلوا فيجب أن تترقبوا منّا ما لا يروقكم .)) [1] . فما كان من كانط إلا أن أجاب بكل لباقة على المرسوم الملكي قائلا ((إنّي باعتباري مربّي للشباب ، و المشرف على دروسهم الأكاديمية لم أتطاول بأي نقد للكتاب المقدّس و لا للمســـــيحية ، (...) ، و إنّي لم أُشكك في دين الدولة البتة (...) ، و أن كتابي "الدين في حدود مجرّد العقل هو بالنسبة لعامة النّاس ، كتاب معقد و مستغلق ، و لا يدان لهم بفهمه ، بل هو عبارة عن

[1]-Kant , **Conflit des Facultés** in œuvre-philosophies , III ,paris , Gallimard , 1986 , p807.

نقاشات بين علماء الكلية لا يعيره النّاس العاديين أي اكتراث [1]))، و يقول كانط موضع آخر من كتابه "الدين في حدود مجرد العقل " ((يكفي من أجل حذق هذا الكتاب في ماهيته الجوهرية ، أن يكون للإنسان مجرّد الأخلاق المشتركة من دون أن يضطره ذلك إلى العودة إلى نقد العقل العملي و ادنى من ذلك أيضا إلى نقد العقل الصّرف ، إنه كتاب يمكن أن يحصف كنهه الأطفال أنفسهم)) [2].

و هنا نتجلى تناقضا كبيرا يفسّره الخوف و الرهبة التي كانت تحيط بنفسية كانط ، و سعيّه الدءوب لإرضاء الجميع سواء أكان الملك نفسه أو علماء الكلّية .

و هناك الكثير من الدّارسين و الفلاسفة تهكموا على موقف كانط الديني ، و البعض منهم اتّهمه بالإلحاد و بالخصوص بعض الكانطيين الجدد و على رأسهم "جيل دولوز" الذي اعتبر كانط أول القائلين بموت الله على الصعيد النظري قبل نيتشه ، خاصة لمّا مايز بين المعرفية العلمية الخاضعة للتجربة الإمبيريقية و التفكير الفلسفي المُبحر في التجريد ، و بين المظهر الخارجي الموصوف و الجوهر الباطني المُلَغَّزْ ، و أكد استحالة معرفة النومين و أن الغيبيّات موضوعا للإعتقاد و التسليم فحسب .[3]

أما فريديريك نيتشه فيستهتر من مطارحات كانط إذ يقول في كتابه "عدو المسيح " ((الفضيلة ، الواجب ، الخير ذاته ، الخير بصفات غير شخصانية ، بقيمة عمومية ، تلك هلوسات يعبّر بها عن الإنحطاط ، و الإرهاق النّهائي في الحياة ، و رعاعية كونيجزبرغ)). [4] ، و يتهكم مرة أخرى من كانط فيقول ((هذا العدمي ، ذو الأحشاء المسيحية الدوغمائية ، قد فهم الفرح معارضة)) [5] ، و يضيف قائلا ((من الذي يدمّر بسرعة أكثر من العمل ، التفكير ، الشعور ، بلا ضرورة داخلية ، بلا أي اختيار شخصي عميق ، بلا فرح ، كإنسان آلي مسيّر بالواجب ؟ ، هذا بكل تأكيد هو الطريق إلى الإنحطاط ، و حتّى إلى البلاهة كانط ، تحوّل إلى ابله ، و قد كان معاصرا لغوته !!!)) [6].و لطالما كان نيتشه يصف كانط "بنصف قس" و أن فلسفته النّظرية ماهي إلا قناع يُخفي من خلاله تقويته البروتستانتية المسيحية .

و بعض المفكرين كانوا يصفونه "بكانط المهرطق" و أنه "العرّاب الحقيقي للإلحاد في شكله المعاصر" اذ يقول عنه ماتيوسي (Mattiussi) و هو مفكر كاثوليكي اصدر سنة 1907 ، كتابا يحمل عنوان "السّم الكانطي

---

[1]-Ibid , p808.

[2]-Kant **, La religion dans les limites de la simple raison** , p 27.

[3] - زهير الخويلدي ، **نظرة كانط الفلسفية للدين** ، صحيفة حريات ، قسم قضايا فكرية ، بتاريخ : 24 ماي 2013 ، السودان. **انظر** : http://www.hurriyatsudan.com/?p=110530

[4] -فريديريك نيتشه ، **عدو المسيح** ، ترجمة جورج ميخائيل ديب ، دار الحوار ، بيروت (لبنان) ، ط2 ، ص40.

[5] -**المصدر نفسه** ، ص 41.

[6] -**المصدر نفسه**،الصفحة نفسها.

"وصف فيه تعاليم كانط بأنها كلّها خبيثة و خاطئة ، بل هي سمّ يكفي قطرة منه لقتل العلم و العقل ،وجعل الإيمان الديني مستحيلا [1] .

أما موقف دريدا التفكيكي ، ففي نص ندوة اشرف عليها "جاك دريدا" مع "جياني فاتيمو" حول "الدين في عالمنا " في جزيرة كابري الإيطالية سنة 1994 ، نتكنه تفكيكية متكاملة لكتاب كانط "الدين في حدود مجرد العقل" فتفكيكية دريدا تقوم على تصوّر جوهري مفاده أن ليس هناك من تنافر بين رجعة الديني في انماطه المختلفة و العقلانية ، إن هناك تجلي لتحالف غرائبي بين العقل الحديث و الدين ...و كانط قد دعّم هذا التحالف في كتابه الدين في حدود مجرد العقل [2] ، ثم ينحو بنا دريدا إلى تصور آخر لكتاب كانط إذ يقول بأن الدين المسيحي ينفرد بكونه الدين الأخلاقي بإمتياز و إن المسيح هو المثل الأعلى للأخلاق الصّرفة [3]، أية أطروحة هذه التي يسعى كانط في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" إلى اثباتها ؟ قضية غريبة ، لكن يجب أخذها بعين الجدّية في كل مقدّماتها [4] ، و يقول في موضع آخر من الكتاب ((هل نحن مستعدّون لتقدير مقتضيات و نتائج الاطروحة الكانطية دون ضعف أو تهاون ؟ ، تبدو هذه قوية ، بسيطة ، ومدوّخة)) [5] ، فإذا فإذا كانت الإتيقا الصرفة و الديانة المسيحية متحايثان ، فماذا عن الديانات الأخرى إذن ؟، يبدو أن كانط يشتغل لحساب الديانة المسيحية و هو حينما يسقط في العقيدة الوثوقية ،التزمتية ، الدوغماطيقية التي تسعى فلسفته النقدية على محاربتها ، أو يخرج عن حدود العقل الذي لطالما حرص على تحصينها من كل أوهام ، فتفكيكية جاك دريدا تستصيغ لنا كانط في صياغة مسيحية أصلية ، بمماحكة لغة العقل الفلسفي ، فعن أي حدود للدّين يتحدّث كانط ، و عن أي حدود للعقل ؟ ، و فيما وراء الذهنية المسيحية ألا يوجد هناك دين و اتيقا و عقل ؟ ، و هل نحن أمام دين عقلي في حدود مجرد العقل ، أم أننا أمام فلسفة دين في حدود أصولية تجذّرية مسيحية ؟ ربما قد تتحول إلى عقلنة جذرية و تبرير خطير لكل ما يقع اليوم ضدّ الأصوليات التي تعترف اليوم في عقل الغرب بالإسلام ــ هذا ما يدعونا إلى فتح المجال نحو بحث آخر . [6] .

---

[1] -محمد المزّوغي ، **المسألة الدينية عند كانط** ، موقع الأوان الإلكتروني ، الأربعاء 02 يونيو 2010 ، **انظر** : http://www.alawan.org/article7720.html

[2] -جاك دريدا ، **الدين في عالمنا** ، ص 20.

[3] -**نفسه** ، ص 18.

[4] -**نفسه**، ص 20.

[5] -**نفسه** ، ص18.

[6] -**نفسه** ، ص19.

كما نجد في المقابل من ذلك من اشاد بموقف كانط الديني و بجّله و لنا أن نستحضر في مخيالنا ههنا ، ما كتبه أحد المعجبين بكانط ((حفظك الله ! ، أنت إنسان عظيم ، إنك وسيلة عظمى في يد الله ، أقول هذا دون مجاملة . إن فلسفتكم ستحدث ثورة كبرى ، ثورة أعم و أشمل من الإصلاح الذي جاء به مارتن لوثر)) [1].

بل هناك من تندّر باسم كانط و لقبّه بعيمانوئيل الثاني ، و قد قارنه أحباؤه بالمسيح ذاته ، ووصـــــــفوه بالمنـــقذ و المخلّص الموعود .[2] ، و الذي يهمّنا ههنا هو موقف كانط من الدين الإسلامي ، إذ نجده يعبّر عن موقفه منه في أكثر ما موضع إذ يقول ((و إن المحمّديين إنما يعرفون كيف يمنحون فردوسهم المرسوم بكل شهوة حسّية معنى روحيا جدّا حقّا)) [3] ، كما يعلّق كانط على الإسلام قائلا ((أما دين محمد ، فهو يتميّز بالكبرياء ، إذ بدلا من المعجزات ، هو قد وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات ، و في قهر الشعوب الأخرى ، و طقوس عبادته كلّها من نوع شجاع)) [4] ، و نفهم ههنا أن كانط يصف الدين الإسلامي بالكبرياء و ليس يعني في ذلك كبرياء الطغاة و إنما كبرياء الإيمان ،و شتّان ما بينهما فكبرياء الإيمان يقوم على اخراج العباد من عبادة العباد ، إلى عبادة رب العباد ، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا و الآخرة ، و كبرياء الطغاة يستمد من الشيطان .

حقيقة فنحن نشهدُ عَوْدًا كبيرا إلى النّسق الفلسفي الكانطي ، و هذا ما حدا بواحد من أهم فلاسفة مدرسة فرانكفورت الألمانية "فلتر بنيامين" إلى القول في كتابه الموسوم "حول برنامج الفلسفة القادمة" ((إن المهمة المركزية للفلسفة القادمة هي أن ترتقي بالحدوس الأكثر عمقا ، التي تستمدّها من عصرها ، ومن استشعارها لمستقبل عظيم إلى مجال المعرفة ، و هذا من خلال ردّها إلى النّسق الفلسفي الكانطي))[5]

إن راهنية كانط في واقعنا العربي الإسلامي المعاصر كامنة في نبذ كل سبل التناحر الطائفي و المذهبي ، الذي تتولد عنه بؤر توتر في العالم العربي و قتال على أساس ديني عقائدي بين الفرق و أرباب النّحل الإسلامية ، لذلك فلا قيّومية للدين الشعائري الطقوسي التزلّفي الذي يجبله الرّياء و السّمعة و حبّ الظّهور ، و لا يخدم الله خدمة حقيقية متمخضة عن نيّة صادقة ، طاهرة السريرة ، فالدّين يفقد معناه الحياتي إذا ما ارتهن فقط بمجموع الشعائر و العبادات الشكلية تبتغى لذاتها و يستعان بها فقط من دون استحضار النّية القلبية الصادقة ، و السّلوك الأخلاقي القويم مؤسس على إيمان جديد ينفتح على الإنسانية برمّتها إذ يقول كانط ((الإيمان الجديد غير

---

[1] -محمد المزوغي ، **الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص** ، ص 59.
[2] -محمد المزوغي ، **الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص** ، ص 60.
[3] -ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ص 187.
[4] -ايمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل** (مصدر سابق) ، ص 36.
[5] -كمال بومنير ، **مدخل إلى قراءة فلسفة فلتر بنيامين (دراسة و نصوص)**، منشورات الإختلاف (الجزائر)،منشورات ضفاف (بيروت)،دار الأمان(الرباط)، ط1، 2013 ،ص 67.

المرتبط بشرائع الإيمان القديم ، و لا بأية شرائع عامة ، إنما ينبغي أن يتضمن دينا ، يكون صالحا للعالم ، و ليس لشعب وحيد بعينه))[1] بالإضافة إلى ذلك لابد من نبذ احتكار طائفة من المسلمين تأويل القرآن و تفسيره فهي من خلال هذا العمل تخلق تراتبية كاذبة في الفهم ، ثمّ تفرضها بالقوة و الإرهاب و العنف ، على أناس مسلمين أحرار ، ومن ثمّ فتح باب الإنشقاقات و الفتن ، و هو بالفعل ما أصاب اليوم عالمنا العربي الإسلامي ، و في المقابل من ذلك على الدولة الحاكمة حماية القرآن الكريم من تحويله إلى جهاز استبدادي مسلّط على عقول النّاس ، و أيضا حماية عقول النّاس حتى يستطيعوا أن يؤمنوا بما ورد في القرآن الكريم من زواجر و روادع ، إيمانا حرّا ، إذ يقول كانط ((لذلك على الهيئات المسئولة داخل الدولة ألاّ تتدخل في مسائل الضمير لأن المعتقد ليس مشكلا قانونيا تابعا للشرعية ، و أن تسمح للبشر بأن يواصلوا التطور الحر للإستعدادات الإلهية لما أفضل للعالم في أنفسهم)) [2] ، إن العدو الحقيقي ضد فكرة الدّين ، و بالخصوص ديننا الإسلامي الحنيف ليس هو العقل ، كما يسترهب الكثير من الفقهاء و أهل الرأي ، بل هو عقيدة دينية تمارس الاستبداد و الإرهاب و التكفير و التّطرف الديني و العنجهية الدينية ، و تصنّف النّاس إلى دهماء و كفّار يجوز قتلهم ، و التقرّب بهم إلى الله زُلفى ، و ذلك أنه من مصلحة العقل كملكة على المستوى العمومي أن يبقي الدين صالحا على المستوى الإتيقي ، و علينا ان ننأى بأنفسنا نحن كمسلمين عن كل ما يؤدي إلى الكره الدموي ضد معاصرينا الذين يفكرون على نحو مغـــــــاير و ينتمون إلى نفس الديانة التي ننتمي إليها نحن (الإسلام) ، و هذا لنصل إلى الكونية في حياتنا و معتقـــــدنا و فضاءها العمومي ، و إن أكبر هاجس يطال المسلمين اليوم ليس في أن يدفعهم اعداؤهم إلى تغيير معتقداتهم أو تركهم يعتنقون دينهم الموروث ، بل في منع النّاس من أن يقولوا رأيهم الديني على نحو عمومي ، فمعركة الإكراه في الدين و منع العقول الحرة من التفكير هو معركة خاسرة دوما ، وإن ما نراه اليوم من صراعات طائفية دامية سواءا بين السّنة و الشّيعة و غيرهما ، فهي على وصف كانط ((إن كل حروب الأديان حمقاء))[3] .

كما نتجلى تأثيرا واضحا لإيمانويل كانط على المخيال الهابرماسي تجلى بصورة دقيقة من خلال اعتراف هذا الأخير بالتعدد الثقافي الذي هو في حقانية الأمر إقرار بتعدد العقل و العقلانيات ، و النأي عن الإيمان النظامي التقليدي مستعيضين عنه بعقل الحادثة الواحد ، كوحدانية ، كليانية ،وشمولية ، لأنـــــــــــــــــه مهما تبـــــــــــاينت الثقافـــــــــات و الـــــــــرؤى و المعتقدات و المذاهب و النحل الدينية

[1] -كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** (مصدر سابق) ، ص30.
[2] -كانط ، **المصدر نفسه** ، ص 32.
[3] -كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ص 33.

وتنازعت و تضاربت مناحيها و اختلفت مشاربها لابد من البحث عن وشائج القربى و القاسم المشترك الذي يكون بدوره متضمنا لعقلانية راسخة ، و ديمقراطية ممـــــكنة و مواطنة متعددة يكون لبّها و جوهرها وكنهها هو "الحوار و التشاور" بين الأديـــــان و أربـــاب الملـــــل و النحـــل و الثقافات المتباينة لتنخرط في مسار التشاور الديمقراطي و مسلسل الحداثة قصد بلوغ رضى عالمي كوني مبني على الوسطية ، حلول تأخذ بعين الإعتبار مطالب الأفراد و شبكات تواصلهم ، لذلك يمكن للدين أن يقوم بممارستين أولاها :تأسيسه لمنحى كوسمولوجي تعددي متنوع ثقافيا ، و ثانيها :إجابة على كيفية ضمان خصوصية الجماعات الدينية في اطار رعاية النظام الديمقراطي و قوانين المساواة دون المساس بالحقوق الأساسية للأفراد و بالتالي يتسنى لنا تشكيل ديمقراطية تشاورية ترعى مطالب التعدد الثقافي و الديني في محاولة تجمع بين الحداثة و الحفاظ على الهوية .[1]

إن يورغن هابرماس لا يتملص من القاعدة التي يصبح بموجبها الدين من جديد رهانا عندما تعاني الفلسفة الحديثة من قيودها الخاصة ، كما أن الرابطة التي يقيمها هابرماس بين الأديان و بين فكرة الحياة الجيّدة يسمح له بدمج الإيمان مع براديغم حل النّزاعات بوساطة أخلاق المناقشة ، و يذهب هابرماس إلى المراهنة على اختفاء الدين بصورة تدريجية و أنه سينقرض في كل انحاء العالم و ذلك على اثر هذه الحداثة المتسارعة و فوق كل ذلك تتجلى ثلاث تمظهرات متطابقة تجتمع لخلق الإنطباع عن ظهور عالمي جديد للدّين [2] ، و حينما نسعى لتكنه حقانية الإيمان و ماهيته عند هابرماس نجده يصور الإيمان على أنه المحرك للتفاعل الإنساني ، معتبرا أننا نسعى لإقامة مفاهيمنا العلمانية على بعد ايماني بالمقابل ، كما يناقش هذا الأخير موضوع الطابع العلائقي بين الأصولية والإرهاب ، بتوسطها الذي يفهمه على أنه مرض من أمراض التخاطب و التواصل البشري ، و يكون علاج اضطراب التواصل المنهجي المؤدي إلى العنف بين الثقافات يمكن أن يتم عن طريق إعادة بناء صلة أساسية من الثقة بين النّاس ، و التي لا يمكن أن تتم في ظل سيادة الخوف و الإضطهاد [3].بالإضافة إلى فقد عمد جون راولس إلى الإشادة بالتعددية الدينية في فضاءاتنا العمومية باعتبار أن التعددية واقع موضوعي تم جعله و تجاهله من لدن الكثير من الليبراليين و اللائكيين المعاصرين ، بحكم أنهم استغرقوا في ذواتهم و لم يستوعبو أن هنالك آخر يملك نصيبا مع أتباع الأديان في الكون ، فهذه الأديان العالمية ليست سليل خطيئة أو فعلا تاريخيا عارضا ، بل هي صورة أصيلة لها أصالة تنم عن المجتمعات الإنسانية ، فكما أن تاريخ البشرية جمعاء هو عبارة عن سياقات متلاحمة تمظهرت من خلالها الإنسانية كتعددية و اختلاف ، كذلك فإن تاريخ العلاقة مع الله هو

[1] -مجموعة مؤلفين ، **فلسفة الدين :مقول المقدس بين الأيديولوجيا و اليوتوبيا و سؤال التعددية** (مرجع سابق) ، ص 358.
[2] -**المرجع نفسه** ، ص 344.
[3] -**المرجع نفسه** ، ص 348.

تاريخ تيارات روحانية و بشارات و خبرات شخصية متباينة و شخصية فردانية و جماعية سوسيولوجية ، تهب كل بؤرة اجتماعية حظّها الوافر من الشعور بالقداسة و الإستقامة و استحقاق الخلاص و التحرر ، و بذلك فالتعددية الدينية هي ماهيات موضوعية قائمة بذاتها تتحقق بأنماط متعددة و لا تقل وقائعياتها عن وقائعية أية ظاهرة أناسية أو أي معطى عقلاني محايث لتعددية المجتمعات و تنوع الثقافات و تباين الألسن و اللغات فتعددية الأديان من تعددية المجتمعات ، و هي خير برهان على أنّ الظاهرة الدينية ليست مجرد شيء ينضاف إلى المجتمع من برّانيته ، بل هو مؤسسة و مكوّن من مكوناته و بعده الميتافيزيقي لا يعني بالضرورة تعاليه عن عالم الحياة الإنسية بل هو دائما في حالة حضور و تمظهر داخل السياقات السوسيولوجية و الرؤى الثقافية و أصبح حالة منظمة و معقلنة للوعي ، تحتوي على جملة معتقدات و مذاهب دينية مشتركة و مبادئ حياتية جامعة تنظم علاقة البشر و اعترافات بعضهم ببعض . أما جون هيك فقد اِفْتُتِنَ بالبراديغم الإبستيمي و اللاهوتي الكانطي ، برغم أنه أدرك عويص المحاذير التي قد تغالب دراساته اللاهوتية ، و كذلك ما يتمخض عن هذا الأنموذج المعرفي الكانطي من صعوبات تنبجس عن تطبيق "هيك" لهذا البراديغم في منحى تكنهه لحقانية معرفة الله ، و المعضلة الكبرى أن كانط نفسه لا يتأتى له تقبّل الرؤية الفلسفية التي تقول بأن الله هو حقيقة يمكن أن تختبر و تكتشف ، ومع ذلك فالله بالنسبة له لزوم ضروري للعقل العملي ، ليتسنى لنا في المقابل من ذلك فسح المجال للشّق الإتيقي و جعل حياتنا الأخلاقية مفهومة ، ووفقا لكانط فإنّ التسليم بحقانية مقولة الإلزام الإتيقي يستلزم حقيقة الله .[1]، أو بعبارة أدق أن الله شرط ضروري ، و ليس مجرد خبرة أو أن يكون إمكانية معرفية تختبر و تكتشف ، و يوضح جون هيك كيف أن أفهوم الحق يصبح على شاكلة مثقلة بالمعنى ، حينما يحذق من خلال البصيرة الإبستيمية الكانطية في توافقه العملي ، و لكن على العكس من ذلك في اللاتوافق العملي معه يعتبر أن الحق في ذاته لزومية بإعتباره شرط مسبق ليس فقط في مجرى حياتنا الإتيقية ، بل كذلك في مجال خبرتنا الإيمانية الدينية و حياتنا اللاهوتية ، بينما تكون الآلهة انبجاسات ظاهرية للحق ، تتجلى في اطار الخبرة الإيمانية الدينية ، و عمد إلى دمج هذين النموذجين في بوتقة واحدة ، يمكن القول أن الحق خبرة ، و يُتكنه بوساطة الموجودات البشرية ، و لكنه مختبر عن طريق المشابهة و المماثلة ، ووفق التصور الكانطي فإن العالم يعتبر يختبر بوسيلة المعلومات أو بالأحرى المعطيات الحسية التي يزودنا بها العالم الإمبريقي البّراني ، و التي يفسرها و ينظمها العقل في مصطلحاته وفق تصنيف منهجي مقولاتي ، و هكذا تأتي إلى الوعي بإعتبارها خبرة

[1] -أحمد محمد جاد عبد الرازق، **التعددية الدينية و اللاهوت العلموي في فلسفة الدين لدى جون هيك** ، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، مصر ، 2005 ، ص 32.

فينومينولوجية مثقلة بالمعنى [1]، و يتجلى لنا أن إعجاب جون هيك بالبصيرة الكانطية النقدانية قد تتسبب بالضرر أكثر من النفع ، في تصوره للحق ، باعتباره مفهوما مشتركا للأديان فأولا نقلة هيك من آلهة الأديان إلى الحق في ذاته ليس مبررا بلغة انضباطه الإبستيمي فجون هيك بدلا من أن ينير الإدراكات اللاهوتية الدينية لله ، جعلها دامسة و مبهمة و غامضة بإدراجه اللغة الكانطية ، و حتى كانط نفسه لم يكن ليقتدر على أن يرضي أولئك الذين يواصلون اكتناه كيف أن نظريته في المعرفة تمكن من أن يتحدث عن النومين ، فهذا الأخير أثناء سيرورة نقلته بمنحى الكانطية كان أقل اقناعا من معرفية كـــــانط نفـــــسه ، و العلة في ذلك تكمن في تأكيد هيك على أن النومين ليس حتى شرطا لزوميا للخبرة الدينية. فبراديغم المعرفة في مطارحة هيك هو التجربة الدينية التي يكون المقصود من ورائها هو السعي لتكنه حقانية الله و اختباره ، فإنه في المقابل من ذلك نجد كانط ينحو بنسقه الإبستمي الى العالم الفيزيقي التي تختبره تجاربنا الحسية الامبريقية ، أما أفهوم الله عند كانط فهو ليس موضوع تجربة حسية أو معرفة عقلية ، بل هو مسلمة نومينية ، ضامنة لفعالية القانون الإتيقي و الإيمان القلبي ، و يكون بذلك الله عند كانط ليس افهوما انطولوجيا بل هو حقيقة قيمية ايتيقية لا تفهم إلا في منحى العقل العملي و الواجب الإتيقي . و بهذا وسّع هيك موضوع التجربة المعرفية التي حصرها كانط بمجال الحسي الإمبريقي لتطال مجالات لا محسوسة مفارقة غيبية.

[1] - أحمد محمد جاد عبد الرازق ، **مرجع سابق** ، ص 33.

البيبليوغرافيا

البيبليوغرافيا

أولا// المصادر: – باللغة العربية :

4-كانط (إيمانويل) ،الدّين في حدود مجرد العقل ، ترجمة فتحي المسكيني ، دار جداول للنّشر و التّوزيع ، بيروت (لبنان) ، ط 1، فبراير ، .2012

5--------،مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما ، ترجمة محمد فتحي الشنيطي ، دار موفم للنشر ، الجزائر ، .1991

6--------،تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة و تقديم عبد الغفّار مكّاوي ، مراجعة عبد الرحمن بدوي ، منشورات الجمل ، كولونيا-ألمانيا ، الطبعة الأولى ، 2002.

7--------،نقد العقل العملي ، ترجمة و تقديم ناجي العونلي ، دار جداول، بيروت (لبنان)، ط 1، نوفمبر 2011.

8-------نقد العقل العملي ، ترجمة أحمد الشيباني ، دار اليقظة للتأليف و النّشر ، بيروت (لبنان)،.1966

9------،نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت (لبنان)، .1989

10------تأملات في التربية ، ترجمة محمود بن جماعة ، دار محمد علي للنّشر ، سلسلة أضواء ، صفاقس،تونس ،ط1، .2005

11-----نقد ملكة الحكم ،ترجمة سعيد الغانمي،دار الكلمة(أبوظبي)، منشورات الجمل (بيروت)،ط 1، 2009.

ثانيا//المصادر:- باللغة الأجنبية :

أ -باللغة الفرنسية :

1-Kant(E) , La religion dans les limites de la simple raison ,4éme édition traduction 'J.Gibelin , Paris ,(vrin) , 1968.

2------ ,Critique de la raison pure , traduction Tremessaygues ,et B.pacaud ,6 éme édition ,Paris ,P.U.F,1968.

3------ ,Critique de la raison pratique ,traduction ;François picavet ,Paris ,P.U.F, 1943.

4-----,Fondement de la métaphysique des mœurs ,traduction ; Victor Debbos , Paris , Fernand Nathan , 1989.

5-----,Conflit des facultés in œuvre-philosophies , III ,Paris ,Gallimard, 1986.

6------- , Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique, trad. Jean Ferrari, œuvres-philosophiques-Paris-Gallimard-(collection La pléiade).

7-------, l'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de dieu , traduction sylvain zac , œuvres philosophiques-Paris-Gallimard-(collection La pléiade).

8------, Rêve d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysique –traduction Bernard lortholary , œuvre philosophique –Paris-Gallimard ; (collection la pléiade).

ب–باللغة الإنجليزية :

1-E ,Kant , Critique of pure Raison , trans by; N,K,Smith , London, 1953.

2-----, Prolegomena to any future metaphysics ,that will be present itself as a science ,trans by ; p _ Lucas ,Lucas ,Manchester University Press .

ثالثا// المراجع : – باللغة العربية :

1–المزوغي (محمد) ،عمانوئيل كانط :الدّين في حدود العقل أو التنوير النّاقص ، دار السّاقي و رابطة العقلانيين العرب ، بيروت (لبنان)، ط 1 ،2007.

2–بوترو (إيميل)، فلسفة كانط ، ترجمة عثمان أمين ، دار الهيئة للكتاب ، مصر، 1972.

3–ابراهيم (زكريا)، كَنْتْ أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، 1972.

4–بدوي(عبد الرحمن)، ايمانويل كنت، وكالة مطبوعات الكويت ، دت، 1977.

5–وانت (كريستوفر)،وكليموفسكي(أندزجي) ،أُقدّم لك كانط ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثّقافة ، القاهرة (مصر)، العدد 430 ،ط1، 2002.

6-شولتز (أُوقي)، كانط ، ترجمة اسعد زروق ، المؤسسة العربية للدّراسات و النّشر ، بيروت (لبنان)، ط1 ،1975.

7-زيدان(محمود)،كنط و فلسفته النّظرية ، دار المعارف ، القاهرة (مصر)، ط3، .1979

8-حنفي (حسن)، الدّين في حدود العقل وحدهُ، في كتاب " قضايا في الفكر الغربي المعاصر"، دار الفكر ، القاهرة (مصر)،دت.

9-الخُشت (محمد عثمان)، العقل و مابعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم و كانط)، دار التنوير للطباعة و النّشر ، بيروت (لبنان)،.2008

10-الفلاحي (عبد الله محمد)، نقد العقل بين الغزالي و كانط ، المؤسسة الجامعية للدّراسات و النشر ، بيروت (لبنان)، ط1 ،.2003

11-سليمان (جمال محمد أحمد), أنطولوجيا الوجود عند ايمانويل كانط ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت (لبنان)،.2009

12-الخُشت(محمد عثمان)، فلسفة الدّين في ضوء تأويل جديد للكنطية، دار غريب للطباعة و النّشر ،.1993

13-وهبة (مراد), المذهب عند كانط , ترجمه عن الفرنسية نظمي لوقا , المكتبة الانجلومصرية ,مصر ,.1979

14-دولوز(جيل) ، فلسفة كانط النّقدية ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدّراسات و النّشر و التوزيع ، بيروت (لبنان)، ط1 ، .1997

15-بدوي (عبد الرحمن)، فلسفة الدّين و التربية عند كانط ، المؤسسة العربية للدّراسات و النّشر ،بيروت ، لبنان ،1980.

16-عبد السّلام(فريال)، الدّين و السّلام عند كانط ، مصر العربية للنشر و التّوزيع ، القاهرة ،ط 1، 2001.

17-سكيربك(غنار),غيلجي(نلز), تاريخ الفكر الغربي (من اليونان القديمة إلى القرن العشرين), ترجمة حيدر حاج اسماعيل , المنظمة العربية للترجمة , بيروت , لبنان , ط1 ،أفريل ،.2012

18-راندال (جون هارمان)، تكوين العقل الحديث ، الجزء الأول، ترجمة جورج طعمة ، دار الثقافة ، بيروت (لبنان)،.1965

19-مجموعة مؤلفين ، تقديم موريس أديب جهشان ، أصول التّعليم المسيحي لمارتن لوثر ، دار نشر المركز اللوثري للخدمات الدينية في الشّرق الأوسط ،بيروت ، لبنان ، .1983

20-رسل (برتراند)، حكمة الغرب، الجزء الثاني ، ترجمة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ، العدد 72، .1983

21-الخضري(حنا جرس)، المصلح مارتن لوثر (حياته و تعاليمه)، بحث عقائدي تاريخي لاهوتي ، دار الثقافة (القاهرة), .1983

22-صالح (هشام)، مدخل إلى التنوير الأوروبي ، دار الطليعة للطباعة و النّشر و رابطة العقلانيين العرب ، بيروت ، لبنان ، ط2، أكتوبر ، .2007

23-المسكيني(فتحي)، الكوجيطو المجروح ، منشورات الإختلاف(الجزائر)، منشورات ضفاف (بيروت)، دار الأمان (الرّباط)، ط1 ،2013.

24-برولي(إيف)، تاريخ الكثلكة ، ترجمة جورج زيناتي ، دار الكتاب الجديد المتّحدة ، بيروت (لبنان)، ط1 ،يناير ، .2008

25-مسلان(ميشال)، علم الأديان مساهمة في التّأسيس ، ترجمة عز الدّين عناية ، دار الكلمة (أبوظبي)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط 1، 2009.

26-كوبلستون (فريديريك)، تاريخ الفلسفة ، ترجمة حبيب الشارودي ، و محمود سيد أحمد ، المجلد السّادس، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط1، 2010.

27-سواف تاتاركيفتش (فواد)، الفلسفة الحديثة من عصر النهضة إلى التنوير ، ترجمة محمد عثمان مكّي العجيل ، دار كنوز للنّشر القاهرة ، مصر ،دط، 2012.

28-كوليتر (جيمس)، الله في الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب ، القاهرة ، مصر ، 1973.

29-لفجوي (آرثر)، سلسلة الوجود الكبرى ، ترجمة ماجد فخري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، 1964.

30-فال (جان)، طريق الفيلسوف ، ترجمة أحمد مجدي محمود ، مؤسسة سجّل العرب ، القاهرة (مصر)، 1967.

31-كرم (يوسف), تاريخ الفلسفة الحديثة , دار القلم , بيروت , لبنان , دت.

32-بيري(ج.ب), فكرة التّقدّم , ترجمة عارف حديفة , منشورات وزارة الثقافة ، دمشق سوريا ، 1988.

33-باجيني (جوليان)،الفلسفة موضوعات مفتاحية ، ترجمة أديب يوسف شيش، دار التّكوين للتأليف و الترجمة و النّشر ، دمشق (سوريا)، ط 1، 2010.

34-كامل (مجدي)، ديكارت حياته ، فلسفته، أفكاره ، دار الكتاب العربي ، دمشق-القاهرة ، ط1، 2013.

35-كرم(أسامة)، حوار مع الجن ، مكتبة مدبولي ، .1990

36-كوتنغهام (جون) , العقلانية فلسفة متجددة , مركز الإنماء الحضاري , حلب , سوريا , ط 1, 1997.

37-الخشت (محمد عثمان), مدخل إلى فلسفة الدين , دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 2001.

38-بوشنسكي (جوزيف)، الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة عزّت القرني ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 165، الكويت ، سبتمبر ، .1992

39-عيدان (عقيل يوسف) ، التّنوير في الإنسان (شهادة جان جاك روسو)، منشورات الإختلاف(الجزائر)، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت) , ط1, 2009.

40-بشارة(عزمي)، الدّين و العلمانية في سياق تاريخي ، الجزء الأول "الدّين و التدّين" ، المركز العربي للأبحاث و دراسة السّياسات ، الدوحة (قطر)-بيروت(لبنان) ، ط1 ، يناير ، .2013

41-مجموعة مؤلفين ، اشراف علي عبود المحمداوي ، فلسفة الدين (مقول المقدّس بين الأيديولوجيا و اليوتوبيا و سؤال التّعددية)، منشورات الإختلاف (الجزائر)، منشورات ضفاف (بيروت)، دار الأمان(الرباط)، الرّابطة العربية الأكاديمية للفلسفة ، ط1 ، .2012

42-أوترام(دورياندا)، التّنوير ، ترجمة ماجد موريس ابراهيم ، دار الفارابي (بيروت)، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم (دبي) ، ط1 ، .2008

43-قرم (جورج)، المسألة الدينية في القرن الواحد و العشرين ، تعريب خليل أحمد خليل ، مراجعة ونسيب عون ، دار الفارابي (بيروت)، ط1 ، .2007

44-العظمة (عزيز)، دنيا الدين في حاضر العرب ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ،فبراير ، 2002.

45-قانصو(وجيه), التّعدّدية الدينية في فلسفة جون هيك ، المركز الثقافي العربي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت , لبنان , ط1 ، .2007

46-بومنير (كمال)، مدخل إلى قراءة فلسفة فلتر بنيامين (دراسة و نصوص)، منشورات الإختلاف(الجزائر)، منشورات ضفاف (بيروت)، دار الأمان(الرباط)، ط1, .2013

47-ويتلر(ج)، الهرطقة في المسيحية ، تاريخ البدع الدينية المسيحية ، تعريب جمال سالم ، دار التنوير ،و دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، دط، 2007.

48-بوخريسة(بوبكر)، مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية ، منشورات الإختلاف(الجزائر)، منشورات ضفاف (بيروت)، دار الأمان (الرباط)، ط1 ،.2013

49_ عبد الجليل أميم ، الدين و العقل العمومي في أهمية المعتقد عند هابرماس ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، زنقة قابس ، الرباط المدينة ، 2013، المملكة المغربية .

50_ كمال بومنير ، قراءات في الفكر النقدي ، مؤسسة كنوز الحكمة ، ط1، 2012، الجزائر.

60-ليبنتز (ولهلم) ،المونادولوجيا ،و المبادئ العقلية للطبيعة و الفضل الإلهي ،ترجمة عبد الغفار مكّاوي، دار الثقافة للطباعة و النشر .القاهرة (مصر)، .1978

61----،أبحاث جديدة في الفهم البشري، ترجمة فؤاد كامل،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة(مصر)،.1983

62----، مقالة في الميتافيزيقا،ترجمة الطّاهر بن قيزة ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت (لبنان)،.2006

63-هابرماس(يورغن)، راتسنغر (جوزيف)(البابا بيندكت)،جدلية العلمنة "العقل و الدين" ، ترجمة و تقديم حميد شهب ، دار جداول ، بيروت (لبنان)، ط 1، يناير ، .2013

64-هيجل (فريديريك) ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير ، بيروت (لبنان)،.1988

65-ريكور(بول)، فلسفة الإرادة (الإنسان الخطّاء)، ترجمة عدنان نجيب الدّين ، النّاشر ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء (المغرب)-بيروت(لبنان) ، ط 2، .2008

66-نيتشه (فريديريك) ، عدو المسيح ، ترجمة جورج ميخائيل ديب ،دار الحوار ، بيروت (لبنان)، ط2 .(بدون تاريخ للطبعة).

67-دريدا (جاك) و جاتيمو (جياني) ، الدّين في عالمنا (ندوة كابري)، ترجمة محمد الهلالي و حسن العمراني ، دار توبقال للنّشر ، الدار البيضاء (المغرب) ، ط1 ،.2004

68_ يورغن هابرماس و آخرون ، قوة الدّين في المجال العام ، ترجمة فلاح رحيم ، مركز دراسات فلسفة الدين (العراق)، و دار التنوير ،(لبنان)، ط1، 2013.

69- عبد الجليل أميم ، الدين و العقل العمومي في أهمية المعتقد عند هابرماس ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، زنقة قابس ، الرباط المدينة ، المغرب.

70- كمال بومنير ، قراءات في الفكر النقدي ، مؤسسة كنوز الحكمة ، ط1، 2012، الجزائر.

71- مجموعة مؤلفين ، الفلسفة الأخلاقية :من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، دار الأمان (الرباط)، منشورت الإختلاف(الجزائر) ، منشورات ضفاف (لبنان) ط1 ، 2013.

72- وجيه قانصو ، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك (المرتكزات المعرفية و اللاهوتية)، المركز الثقافي العربي (المغرب) ، الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان) ، ط1، 2007.

رابعا// المقالات باللغة العربية :

أ-المجلات و الدوريات:

1-مكّاوي (عبد الغفار)، ترجمة مقدّمتي الطبعة الأولى و الطبعة الثانية و مدخل نقد العقل النّظري الخالص عن الألمانية ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد الحادي عشر ، .2004

2-بوعلي (حميسي)، الفكر و الحرية أو في الشّروط الحقيقية للتّوجه في الفكر ، المجلة التونسية للدّراسات الفلسفية ، تونس ، عدد 38-39، 2004-2005.

3-بيشي (كلود)، المنهجية الأخلاقية عند كانط ، مجلة آيس ، الجزائر ، العدد 01، جوان 2005.

4-كانط(إيمانويل)، ماهو التنوير؟ ، ترجمة اسماعيل مصدق ، مجلة فكر و نقد ، العدد الرابع ، ديسمبر 1997.

4- كنيب كيرستن ، المسألة الدينية لدى هابرماس ..جمال الفكر في تعدده و اختلافه ، ترجمة رشيد بوطيب ، مجلة فكر و فن ، معهد غوته ، العدد 92، السنة 2010.

5- أحمد محمد جاد عبد الرازق، التعددية الدينية و اللاهوت العلموي في فلسفة الدين لدى جون هيك ، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، مصر ، 2005.

ب-مواقع الإنترنت :

1-الخويلدي(زهير) ، نظرة كانط الفلسفية للدّين ، صحيفة "حرّيات"، قسم قضايا فكرية ، بتاريخ 24 ماي 2013، (السّودان) ، انظر : http://www.hurriyatsudan.com/?p=110530

2-المزوغي (محمد)، المسألة الدّينية عند كانط ، موقع الأوان الإلكتروني ، بتاريخ 02يونيو2010، انظر :http://www.alawan.org/article7720.html

3-هابرماس يورغن ، في مقابلة معه بعنوان :الإرهاب و العنف و التواصل (جيوفانا بورادوي) ، الحوار المتمدن ، العدد 755، 2004/02/25.

خامسا// المراجع باللغة الأجنبية :

أ–باللغة الفرنسية:

1-Ferrari (Jean), les sources française de la philosophie de kant ,

Paris , Librairie (Klincksieck) , 1979.

2-Grondin (Jean) , La philosophie de la Religion , édition

Point delta (Liban),2012.

3-Weil (Eric) , problèmes Kantiens , 2éme édition ,Paris ,

(J.vrin) , 1970.

4-Leibniz Gottfried Wilhelm ,La Monadologie ; Paris ,

Librairie générale française , 1991.

5. Rawls ,John , Libéralisme politique , PUF, Paris , 1995

6-John، Rawls ، Libéralisme politique ، Paris ، PUF، 1995.

ب–باللغة الإنجليزية :

1-M , Robert (Adams) , Theodicy , Article in ((The

Cambridge Dictionary philosophy)) , Cambridge , 2006.

2-Cassirer , Kant's life and Thought ,tran ; James Haden , Yale

University press , new Haven and London , 1981.

3-Hume (David) , A treatise of Human Nature , edited by Selby-Bigge , Oxford at the clarendon press , 1960.

4. Rawls John , the idea of public reason revisited (PRR),University of Chicago law review vol 64.

5. Resa Aslan , No god but God , Londres , Random House , 2005

6. Taylos charles , Mode of secularisme , in Rajeev Bhargava (dir), secularism and its critics ,Oxford University ,press,1998.

7- J-Habermas. Religion in the public sphere .Tran Jeremy Gaine ,2006,polity,European Journal of philosophy .

سادسا// الموسوعات و المعاجم :

1-بدوي (عبد الرحمن)، الموسوعة الفلسفية ، الجزء الثاني ، المؤسسة العربية للدّراسات و النّشر ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1984.

2-داولي(تيم)و آخرون ، أطلس الكتاب المقدّس و تاريخ المسيحية ، ترجمة الأب يوسف توما ، دار نشر "أوفير" عمان ،الأردن ، دت.

3-زينر(روبرت تشالز)، موسوعة الأديان الحيّة ، ترجمة عبد الحمن عبد الله الشّيخ ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط1 ، 2010.

4-لالاند (آندريه)، الموسوعة الفلسفية ، المجلد الثاني ، تعريب خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت-باريس ، ط 2، 2001.

5-مجموعة مؤلفين ، موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة (صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المُزدوج)، تقدسم علي حرب ، اشراف علي عبود المحمداوي ، الجزء الأول ، منشورات الإختلاف (الجزائر)، منشورات ضفاف (بيروت) ، دار الأمان (الرّباط)، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة ، ط1، 2013.

6-الجراد (خلف)، معجم الفلاسفة المختصر ، مجد "المؤسسة الجامعية للدراسات و النّشر و التوزيع" ، بيروت (لبنان)، ط1، 2007.

7-صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي ، الجزء الثاني ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، دت.