محمد المزوغي

عمانوئيل كانط

الدين في حدود العقل
أو
التنوير الناقص

العقلانيين العرب

محمد المزوغي

عمانوئيل كانط
الدين في حدود العقل
أو التنوير الناقص

هذا الكتاب مُجازٌ لمتعتك الشخصية فقط. لا يمكن إعادة بيعه أو إعطاؤه لأشخاص آخرين. إذا كنت مهتمّاً بمشاركة هذا الكتاب مع شخص آخر، فالرجاء شراء نسخة إضافيّة لكل شخص. وإذا كنتَ تقرأ هذا الكتاب ولم تشتره، أو إذا لم يُشترَ لاستخدامك الشخصي، فالرجاء شراء نسختك الخاصّة. شكراً لكَ لاحترامك عمل المؤلّف الشاق.

© محمد المزوغي، 2007، 2011
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الورقية الأولى، 2007
الطبعة الإلكترونية، 2011

ISBN-978-614-425-342-7

دار الساقي
بالإشتراك مع رابطة العقلانيين العرب

e-mail: **arab.rationalists@wanadoo.fr**

بناية النور، شارع العويني، فردان، بيروت. ص.ب.: 5342/113. الرمز البريدي: 6114 - 2033
هاتف: 866442 1 961، فاكس: 866443 1 961

e-mail: **info@daralsaqi.com**

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

مقدّمة

من البديهي بذاته أن مُحبّ الحكمة لا ينبغي عليه أن يُبَجّل شيئاً آخر في حياته سوى الحكمة، والحكمة تحتّم عليه طلب الحقيقة لذاتها، ورفض سُلطة من يريد أن يفرضها عليه من أعلى دون حق الفحص والتثبت والنقد. الفيلسوف لا يُعظّم ولا ينزّه، في ميدان الفكر، أحداً من الناس في هذه الدنيا: ومَن يدّعي أن هناك مفكّراً عظيماً غير قابل للنقد فقد أوصد الباب منذ البداية أمام تفعيل طاقات الذهن بحرية.

كاتب هذه السطور يعارض المنحى التقديسي في التفكير ويبغي شقّ طريقه بحرّية متشبّثاً، قدر الإمكان، بالجدّية في قراءة النصوص والدّقة في التحليل والصرامة العلمية. وهذا ما أزمعتُ القيام به، وما سيجده القارئ في ثنايا هذا الكتاب الذي تناولتُ فيه بالدرس موضوعاً حساساً من فلسفة كانط، ألا وهو علاقة الدين بالعقل من خلال بعض نصوصه الفلسفية، وخصوصاً، كتابه الشهير «الدين في حدود مجرّد العقل».

وقد رتبتُ عملي هذا على نحو تأويل تاريخي فلسفي، عرضتُ فيه تعاليم كانط الأساسية ثمّ ربطتها بعناصر من آرائه اللاهوتية التي لها صلة مباشرة بنسقه الفلسفي. لم أكتف بالتأويل الفلسفي التاريخي، لكني أقدمتُ أيضاً على تقييم نقدي لمواقف كانط إزاء الدين والعقل والإيمان والتنوير، ثم ختمتُها بعرض المُحَالات النظرية والعملية التي تُجابه الفكر الديني ككل، مبيناً موقفي الخاصّ من الدين، الذي أعتبره، موضوعياً، في الطرف النقيض لموقف كانط. ومن المُحتمل جدّاً أن يُصدم القارئ بتقييمي السلبي لفلسفة كانط عموماً وفلسفته الدينية خصوصاً.

لا أنكر ذلك، ولا أراه تطاولاً على صاحب الفلسفة النقدية، لأنني أعتبر أن الموازنة التي استخلصتها لم تكن جاهزة مُسبقاً بحيث أنني طوّعتُ تحاليلي كي تتفق مع ذاك التقييم، بل إن قراءاتي لنصوص كانط قادتني إلى إدراك الصعوبات التي كثيراً ما يقع فيها المفكّر حينما يُقدِم على التوفيق بين اقتناعاته الإيمانية الدينية وبين العقل النظري، أو حتى بين القوانين الأخلاقية الإنسانية والجوانب العملية من الدين. ويبدو أنّ كانط، خصوصاً في كتابه أعلاه، قد اتّبع طريق الجمع والتوفيق، لأن تكوينه العلمي يمنعه من التفريط في «العقل» وفي المقابل فإن تربيته اللاهوتية الدينية لا تتيح له الانتقاص من الإيمان، ولذلك أتت مواقفه في منتهى التوتر، وتنطوي على التذبذب وعدم البتّ، وكذلك على تنازلات، جدّ محرجة، لحساب اللاهوت البروتستانتي، على الرغم من وجود بعض الأفكار في نصوصه التي قد تبدو لأول وهلة، جريئة ومعارضة للعقائد الدينية. لكن المؤكد أن المشروع النقدي الكانطي لا يصبو إطلاقاً إلى إبعاد الدين عن أن يكون عاملاً مهمّاً ومحدّداً في حياة البشر. وبالمقارنة مع الفلاسفة الماديين الفرنسيين فإن موقف كانط يمكن اعتباره موقفاً ارتكاسياً في جوهره: فهؤلاء المفكرون لم يتّبعوا نهج التوفيق والجمع ولا شكوا طرفة عين في قدرات العقل الإنساني على معرفة الكون؛ لقد كشفوا، بجدّية، تناقضات اللاهوت الديني وبطلان مقوماته النظرية، ثمّ أخرجوا الأخلاق والمعاملات الإنسانية من قبضة التعاليم الدينية، وبعملهم هذا لم يتركوا للدين أية سلطة نظرية أو عملية على عقول الناس.

وأرى أنه مِنَ الصّعب جدّاً أن يوفّق المرء بين مَطلبين مُتضاربين، فلا يمكن للفيلسوف أن يَخدِم إلَهين؛ يجب الإختيار: إمّا العقل وإمّا الإيمان ولا ثالث بينهما. وإن كان الفيلسوف ملتزماً، ليس فقط بإنتاج الأفكار بل بتغيير العقليات وتحسينها، فعليه أيضاً أن يشير على الناس أيّ الطرق عنده أفضل وأقوم، العقل أم الإيمان. ومن البديهي أن الأفضلية بالنسبة إليه ستكون للعقل عوضاً عن الإيمان، وللتنوير عن التعصب وللعلم عن الخرافة.

إن مجابهة الإشكالات اللاهوتية ومحاورة الفكر الديني، عموماً، تتطلبان أساساً معرفة عميقة ونظرة شاملة وتفترضان أيضاً قدراً من الجرأة النظرية والإقدام النقدي ووعياً تاماً بالمسؤولية. إن كان العارف مقتنعاً بمبادئه وأفكاره وقادراً على تقديم البراهين العقلية والحجج الدامغة، والردّ على الاعتراضات وتبكيت الخصم، وكان صادقاً مع نفسه ومحباً للحقيقة، فمن واجبه الإفصاح عن آرائه والبوح بأفكاره، ولا ينبغي له كبتها في نفسه كي لا تفنى معه إلى الأبد. ولذلك يجب على المثقّف عدم الإقلاع أبداً عن التزاماته النظرية بأي حال من الأحوال، أو التخلي عن المشروع النقدي الإيجابي وتفعيل طاقاته النقدية من أجل تفتيت كلّ شيء ووضع الأقوال والأفكار على محكّ العقل، ثمّ سبرها وتقييمها على جميع المستويات.

كاتب هذه السطور يعترف بأن تفكيره هو تفكير علماني بالدرجة الأولى؛ وذلك اقتناعاً منه بأن الفكر الفلسفي لا يمكن أن ينمو ويتمتن إلاّ في إطار فكر إنساني دنيوي علماني. الفلسفة التي تحاول مزج القناعات الإيمانية بالفكر الدنيوي، أو تلك التي تودّ عقلنة الدين، هي فلسفة بالاشتراك في الاسم فحسب، لأنه ينقصها العنصر الأهمّ والمحدّد في أيّ نشاط معرفي يستحقّ هذه التسمية، ألا وهو الحرية في إعمال العقل والتملّص من السلطة التي تفرض التسليم والإيمان.

وأرى أنه عوضاً عن إهدار «الفلاسفة» ذوي التوجه الديني طاقاتهم الذهنية في محاولة إنتاج خطاب رمزي مجرّد كي يسقطوه على مقولات الدين في معناها الإمبيريقي، وعوضاً عن التيه في محاولات مضنية للزجّ بالدين في مجال العقل أو تعقيل الإيمان، كان عليهم أن يتركوا للناس الحق في القول «أؤمن لأنه خلف»، حسب القولة الشهيرة لترتوليانوس (Tertulianus)، أي إنني أؤمن حتى وإن تعارض إيماني هذا مع العقل.

وفي المقابل عليهم أيضاً أن يتركوا المجال مفتوحاً للفيلسوف غير المتديّن كي يدلي برأيه ويعبّر عن خياره الشخصي المستقل، حتى وإن أداه ذلك إلى مخالفة اللاهوت العالم أو معارضة الديانات الشعبيّة. الفيلسوف التنويري يخالف المفكر «التوفيقي» المؤمن، ويعارض أيضاً الإنسان المتديّن الذي يتمسك بمبدأ الإيمان حتى وإن كان خلفاً منطقيّاً. الأوّل يخالفه في الميدان النظري البحت، ويفند مزاعمه جملة وتفصيلاً، مبيناً استحالة التوفيق بين العقل والدين، وعدم إمكان تقريب مبادئ العقل العملي من تعاليم الدين الأخلاقية؛ والثاني يجب عليه عدم إخفائه الحقيقة، وتوعيته بخطورة العيش في انفصام نفسي بين عالم خارجيّ يتطلّب العقلانية، وعالم داخليّ فريسة فيه للتناقضات والخلف.

I: عمانوئيل كانط مِن نقد العقل إلى نقد الدّين

بعد أن تكلّم في العقل ومبادئ الطبيعة وأسُس الرياضيات والفيزياء وشروط إمكانية العلوم، وبعد أن أسهب في الفحص عن الأخلاق ومنبعها وأسسها النظريّة وعن ملكة الذوق والجمال، كان مفترضاً أن يكون النسق الكانطي قد اكتمل ووصل المشروع النقدي إلى حدّه النهائي. لكن كانط رأى أن فلسفته النقديّة لن تكتمل إن لم يفحص فحصاً جدياً عن موضوع الدين ويخضعه لتحليل نقدي صارم، وهذا نابع من اقتناعه بأن التنوير لا يمكن أن تُستكمل أسبابه إن لم يستقلّ الإنسان برأيه في أمور الدين، ذلك لأن « القصور في الأمور الدينية هو مِن بين أكثر أنواع القصور ضرراً وإهانة[1]».

لذلك فإن كتاب «الدين في حُدود مُجرّد العقل» هو كتاب في محلّه، ويأتي تتويجاً لأعمال كانط التي أخضعت كلّ شيء للنقد الصارم. ولا ينبغي لنا أن نفهم من ذلك أن كانط يهمل عنصر الإيمان في فلسفته ولا يعير أيّ اهتمام للعامل الدينّي في الحياة الفعليّة للناس، لأنّ الرجل هو أبعد مِنْ أن يكون جاحداً للدين أو كافراً بتعاليمه. بل هو مؤمن إيمان الفلاسفة الرّبوبيين الذين لا ينكرون المعتقدات الشعبيّة ولكنهم في الوقت نفسه يُنظّرون لدين عقلاني يجاري تعاليمهم الأخلاقية ويُلبّي حاجاتهم النظرية. وسوف نرى أن كانط فهمَ الدين على هذا النحو، مع العلم بأن موقفه لا يخلو من شيء من الغموض والتذبذب. وهذا الأمر عائد إلى قناعات شخصيّة، إيمانية وفلسفية، تربى عليها الرّجل فحكمت إنتاجاته النظرية والأخلاقية واللاهوتية.

الفلسفة تبغي الحرّيّة ومَن يتفلسف بصدق والتزام عليه أن يتناول بالفحص والنقد كلّ التعابير الثقافية والإبداعات الروحيّة التي أنتجها الإنسان. ليس هناك مناطق فكريّة محظورة تماماً على النقد أو مجالات ثقافيّة مُحصّنة أمام الدرس والتقييم. هذه بديهية، ومن المفروض أن تكون كذلك لكن الأمر، كما سنرى في فصول هذا الكتاب، لم يكن البتة على هذه الشاكلة لأن تدخّل رجال الدين والسياسة في أمور الفكر، وبالتحديد في الفلسفة، قد يعكّر صفوها ويعطّل مسار تقدّمها بمحاولتهم إقامة حواجز لا يمكن تخطّيها؛ وقد تزيد من قبضتها وتصلّبها، إن كانت تلك الحواجز، التي يبغي الفيلسوف تكسيرها، هي تعاليم الدين الرسمي والمصلحة السياسية. وهذا ما حدث لكانط مع رجال السياسة واللاهوت في عصره، الشيء الذي عوّقه، بعض الوقت، عن الإدلاء برأيه في موضوع الدين وأكرهه على الإنصياع لأوامر رجل السياسة المتسلّطة واللافلسفية لأنها أوامر جائرة تبغي التنفيذ لا التفكير.

سنتتبّع المراحل الأساسية التي مرّ بها كتاب «الدين في حدود مجرد العقل» ونترصّد مجموعة الإشكالات الفلسفية واللاهوتية التي طرحها كانط والحلول التي ارتآها. ثم نعرّج على النقد الذي يمكن أن يُوجّه إليه أو ذاك الذي وجّهه إليه الفلاسفة في عصره.

I ـ السياق الثقافي والسياسي

في شهر فبراير/شباط 1792 بعث الفيلسوف عمانوئيل كانط إلى بيستر (Biester)، مدير مجلّة « Berlinische Monatsschrift»، بمقال عنوانه «الشرّ الجذري في الطبيعة الإنسانية» (über das radikale Böse in der menschlichen Natur) راجياً منه أن يُخضعه، قبل نشره، لفحص من جانب سلطة الرقابة في برلين[2]. ويبدو أن كانط لم يكن مُلزماً بذلك لأن تلك المجلّة لا تخضع لسلطة الرقابة البروسيّة بسبب أنها تحوّلت من برلين إلى بينا (Jena)، أي تقريباً إلى دولة أخرى وإلى نظام رقابة مغاير. ولكن شعوره المفرط بالواجب واحترامه لروح القوانين تغلّبا على حريته الفردية. وقد برّر كانط مطلبه ذاك بأنه نابع من إرادته في أن ينزع عن نفسه أية شبهة تصوّره كشخص «يستخدم المُراوغة الأدبية (literarischer Schleichweg) لكي يعبّر عن آراء جريئة مُتملّصاً، عن قصد، من صرامة الرقابة البرلينية[3]».

إن عبارة «المراوغة الأدبية» التي استعملها كانط هي استنساخ لكلمات وردت في مرسوم أصدره الوزير فولنر (Wollner) يقضي بمعاقبة مَن « حصل عن طريق المراوغات» على السماح له بالنشر[4].

حينما بعث كانط بمقاله عن الشرّ الجذري وبعد أن اطلع عليه المستشار هيلّمر (Hillmer)، المسؤول عن فحص النصوص ذات المحتوى الأخلاقي الديني، سمح بنشره لأن ذاك المقال، في نظره، مِثل أعمال كانط الأخرى، ليس في متناول الجميع، ويحتاج إلى دراية وعمق نظر لا يحوزهما إلاّ الفلاسفة وأهل الاختصاص[5].

لكن بالنسبة إلى المقال الثاني «في الصراع بين مبدأ الخير ومبدأ الشرّ للسيطرة على الإنسان»، الذي تسلّمه مدير المجلّة بيستر (Biester) في يونيو/حزيران 1792 وأخضعه مباشرة لسلطة الرقابة لم يحظَ بالترحيب نفسه الذي حظي به المقال الأوّل. وبسبب أن المحتوى الفكري لهذا الأخير قد تجاوز الإطار الفلسفي البحت ليلج في مسائل اللاهوت الإنجيلي، أشرك المراقب هيلّمر (Hillmer) أحد المختصّين في علم اللاهوت وهو هيرمس (Hermes)، لكي يفحص النصّ بدقة ويدلي برأيه في إمكانية حصوله على الترخيص بالنشر. لكن بعد قراءة متمعّنة رفض هذا الأخير السماح بنشره لأنه، حسب زعمه تجاوز ميدان الفلسفة، ودخل في مواضيع لاهوتية حساسة وفيه بعض الأطروحات التي لا تجاري الأرثوذكسية البروتستانتية، بل يُمكن أن تُقوّض أسس تلك الملّة وتُدَمِّر تعاليمها. فما كان من مدير المجلّة بيستر، والذي هو أيضاً موظف حكومي، إلاّ التوجّه مباشرة إلى الإمبراطور، طالباً إليه أن ينال قرار المنع النهائي إجماع الوزراء.

وهذا المطلب لم يكن مناسباً آنذاك[6] وخصوصاً في ذاك الوقت بالذات، بحكم الظروف الخارجية (أحداث الثورة الفرنسية) وهو أيضاً لا يتساوق حتى مع التوجّه السياسي الذي انتهجه الملك في الداخل، أعني تأصيل قوانين الرقابة وزجر أيّ توجّه يعكس أفكاراً تنويرية أو يمسّ تعاليم الديانة البروتستانتية.

فعلاً لقد كان الإمبراطور، فريدريك غليوم، في فترة سابقة، قد عاب على وزرائه انتقاداتهم سياسة المراقبة وحذّرهم من مغبّة الوقوع في شباك تعاليم التنوير، داعياً إياهم إلى توحيد الصفوف والإلتزام بحماية الدين الرسمي، الذي بواسطته، يُحفظ النظام في البلاد. وبعد هذا التحذير الشديد اللّهجة يبدو أنه كان من المتعذّر على الوزراء، بمختلف توجهاتهم، التجرؤ مرّة أخرى على فتح باب النقاش والتشكيك في جدوى الرقابة ومشروعيتها، ولذلك سقطت دعوة بيستر (Biester) وأصبح حظر نشر مقال كانط ساري المفعول.

لكن الوزير فولّنر (Wollner) كان أشدهم تصلباً ضدّ المثقفين الأحرار، فهو الذي أصدر سنة 1788، مرسوماً حكومياً يحذر فيه كلّ المفكرين من مغبّة المسّ بتعاليم الدين الرسمي أو تبنّي أيّ توجّه تنويري يتعارض مع الكنيسة الإصلاحية: «يجب عدم التحمّس لإعادة إحياء تلك الأخطاء الحقيرة التي وقع دحضها منذ زمان، أخطاء السُّوسينيّين (Socinien)، والمتألهين، والطبيعيين وفرق أخرى، والعمل على نشرها بين الناس بفرط مِن الجُرأة والوقاحة، وبفضل ذاك الاسم الذي بُولغ في استخدامه: التنوير[7]».

ثم حذّر في ذاك المرسوم المفكرين والكتّاب حتى رجال الإكليروس، ومعلمي التربية الدينية في المدارس، الذين يخرقون البنود الواردة في ذاك المرسوم، بأنهم سيكونون عرضة للمعاقبة بالعزل المباشر من العمل وبإجراءات تأديبية أخرى أشدّ منها إن اقتضى الأمر ذلك.

في التاسع عشر من ديسمبر/كانون الأول 1788 صدر المرسوم الديني الجديد للمراقبة، وأخيراً في الرابع عشر من مايو/أيار 1791، أُنشِئت «لجنة للفحص المباشر» ومهمّتها المراقبة الدائمة للكتب والدوريات والمجلاّت التي تصدر في بروسيا[8].

وقد كانت انعكاسات هذه الإجراءات خطيرة على الإنتاج الثقافي ومسّت، على وجه الخصوص، المِنبر الذي يُعبِّر منه المثقفون والفلاسفة عن آرائهم ونظرياتهم وتوجّهاتهم الفكرية، أعني المجلاّت والدوريات المتخصّصة، وأشهرها «المجلّة الشهرية البرلينية» (Berlinsche Monatsschrift)، التي احتضنت نقاشات المفكرين في موضوع التنوير وساهم فيها كانط بمقاله الشهير «جواب عن سؤال ما هو التنوير؟». ولقد نحت هذه المجلّة منحى تنويرياً ولم يُوار المسؤولون ذلك، لكنّ قوانين الرقابة ضيّقت الخناق على تلك المجلّة الأمر الذي أدّى بالمشرفين عليها إلى نقل مكان النشر مِن برلين (التابعة لبروسيا) إلى بينّا (Jena)؛ ثمّ استقرّ بها الأمر أخيراً في ديسّاو (Dessau). وبسبب أن هذه المقاطعات لا تخضع لقوانين المراقبة البروسيّة فإن كانط كان غير ملزم قانونياً بإخضاع مقاله لسلطة المراقبة في برلين.

وكما رأينا أعلاه، فقد سمح المراقب بنشر المقال الأوّل متعللاً بنخبوية فلسفة كانط وانحصارها في مجال ضيق من الفلاسفة المختصين.أما المقال الثاني فهو مختلف نوعياً عن الأوّل، وقد ضمنه كانط إيضاحات وإشارات تبيّن حقيقة مقاصده النظرية الواردة في المقال الأوّل والتي كانت عرضة للإلتباس وعدم الفهم. اللافت أن كانط لم يتخلّ عن نظرته التشاؤمية إلى الإنسان، وهذه النظرة توافق في جوهرها تعاليم الأرثوذكسية البروتستانتية، لكنه، أضاف شيئاً قد يكون هو السبب في استثارة حفيظة المراقب ودفعه إلى منع نشره: لقد أكد كانط ضرورة التفاؤل بأن يتغلّب، في المستقبل، مبدأ الخير على مبدأ الشرّ. وهذا الإنتصار ممكن التحقق إذا تخلّص الإنسان من الشعائر والممارسات الطقوسية، وتخلى عن التأويل الشرائعي الإلزامي للكتاب المقدّس. وهذا، حسب كانط، هو جوهر

الدين المسيحي وأساس التعاليم النقية التي جاء بها يسوع المسيح، وهي تعاليم تميزه من بقية الأديان الأخرى لخلوّها من أيّ إلزام شرائعي: الديانة المسيحية هي الوحيدة التي تترك للإنسان منافذ عديدة ومختلفة لتحقيق الخلاص.

بعد أن يئس كانط من إمكانية نشر مقاله في مجلة (Berlinsche Monatsschrift) جمَع النصّين وأضاف إليهما مقالين آخرين لم ينشرا بعد، ثم قرّر إرسالها إلى إحدى كليات اللاهوت في بروسيا، لكي تحكم هل يجب حظرها لأنها اكتسحت مجال اللاهوت الإنجيلي، أم أن محتواها لا يتجاوز إطار الفلسفة ومن ثم فإن الفحص هو من مشمولات كليّة الفلسفة.

حينما قرر كانط نشر مجموع نصوصه الأربعة في مؤلف مفرد، أتاح لنفسه الفرصة لكي يخضع كتابه لمراقبة مغايرة ومتفهمة وأكثر كفاءة: أي المراقبة الجامعية[9]. وهذه الإمكانية، إمكانية عرض الكتب على سلطة جامعية، وأحقيتها في فحصها ومراقبتها، منصوص عليها في التشريع البروسي القديم ولم تنسخها قوانين المراقبة الجديدة. جلّ ما يهمّ كانط هو حكم الجامعة وفي النهاية الإعتراف بحق الفيلسوف في الإهتمام بالمسائل الدينية حينما يقتصر على أن تكون تحاليله في داخل حقله النظري الخاص.

لا شيء أكثر كفاءة، بالنسبة إلى كانط، من الجامعة، كمؤسسة علمية ذات سيادة واستقلال، ومن حيث احتواؤها على اختصاصات موزعة على كليات مختلفة، لتقييم الأعمال العلمية ولإصدار أحكام الحظر أو السماح بالنشر.

وقد جاء قرار كلية اللاهوت في جامعة كونغسبارغ (Konigsberg) مطابقاً لتكهنات كانط، إذ أعلنت أنه، نظراً إلى محتواه الفكري، فإن مراقبة الكتاب هي من مشمولات كليات الفلسفة. وبالفعل أقرّت نشره كلية الفلسفة في جامعة يينا (Jena) حيث طُبع تحت عنوان «الدين في حدود مجرّد العقل»؛ ثم نُشر في مستهل معرض عيد الفصح سنة 1793.

لقد تحدّى كانط سلطة الرقابة المتعسفة وتغلّب على العوائق التي حالت دون إيصاله فكره إلى جميع قرائه. لكن انتصاره هذا لم يدم طويلاً. ففي تلك السنة نفسها، إذ كان شبح الثورة الفرنسية لا يزال يقض مضاجع حكام أوروبا، نشر كانط مجدّداً في «المجلة الشهرية البرلينية» مقالاً بعنوان: «حول المقولة الشعبية: هذا يمكن أن يكون صحيحاً في النظرية لكنه غير جائز في الممارسة»، أكد فيه مرة أخرى ضرورة توفير الحرية الشخصية في مسائل الدين، وأن «حرية القلم» هي المبدأ الأساسي لضمان حقوق الشعب. وهذا يتعارض مع أية محاولة لإكراه الناس على اعتناق تأويل خاص لتعاليم الدين مفروض من أعلى يجبر المؤمنين على اتباعه من دون حق النقد. ولا يمكن لهذا الكلام إلاّ أن يستثير غضب رجال الدولة والساهرين على صون الأرثوذكسية. لم يكتف بهذا القدر بل رفع في السنة التالية حدة معارضته لسياسة التعصب الديني وأعرب في مقاله «نهاية كلّ الأشياء» عن اقتناعاته التحررية، قائلاً إنه محال فرض المسيحية وسماحتها بالقوة البغيضة، ذلك لأن « الشعور بالقرف والحقد يصبح بالضرورة الشعور المهيمن عند الناس ضدّ المسيحية ذاتها؛ [...] وفي هذه الحال، فإن عدوّ المسيح [المسيح الدجال]، يبدأ في إرساء مُلكه المبنيّ على الخوف والأنانية [...] وحينذاك تتحقق، من وجهة نظر أخلاقية، نهاية كلّ الأشياء[10]».

لقد تجاوز كانط الخطوط الحمر: الإكراه في الدين (يعني، بالنسبة إلى الحكومة، المحافظة على تعاليم اللاهوت الرسمي) يُبعد الناس عن المسيحية الحقيقية؛ الإكليروس الموالي للسلطة، يساهم في إرساء مجتمع مبني على الخوف والأنانية، وإن سادت هذه المشاعر فإن ثورة ستندلع، وكلّ شيء سيؤول إلى الخراب والتفسّخ. لقد استثار كانط بكلامه هذا غضب الوزير فولّنر وبإيعاز منه كتب ملك بروسيا فريدريك غليوم الثاني إلى كانط رسالة يعيب عليه فيها، حسب زعمه، استخفافه ببعض التعاليم الأساسية من الكتاب المقدس والديانة المسيحية وتحريفه إياها «كما فعلتم هذا خصوصاً في كتابكم «الدين في حدود مجرّد العقل»، وكذلك في مقالات أخرى وجيزة[11]». ثم طلب إليه الملك تبريراً مقنعاً لتصرفاته تلك، وأن يتعهد إليه شخصياً الإقلاع، في المستقبل، عن الخوض في مسائل تخصّ الدين «وإلاّ، إن تماديتم في تعنّتكم، فعليكم أن تنتظروا منا إجراءات مؤلمة[12]».

ولقد أجابه كانط منكراً التهم الموجهة إليه ومبيّناً أنه لم يخالف أوامر الملك التي تقضي بعدم المسّ بدين الدولة، وما يدعم أقواله تلك هو أن كتاب «الدين في حدود مجرّد العقل» كتاب غير مؤهل للقدح في الدين العامّ للبلاد ولا يزعم بثّها للناس، نظراً لأنه «غامض (unverständliches) ومغلق (verschlossenes) على الجمهور[13]»، وهو يطرح فقط موادّ للنقاش بين أساتذة الكليات، نقاش لا يعيره الناس العاديون أهمية تذكر. ثم يضيف أنه في ذاك الكتاب لم يُقدِم على إصدار أيّ تقييم للمسيحية ومن ثم يجب ألاّ يُتهم «بالحطّ من قيمتها». ويقول إنه يُخالف أولئك الذين يُعلُون من شأن العقل و يُدرِجُون التعاليم الدينية في عداد الأشياء النافلة؛ وهذه الفكرة، إنْ أخذت في معناها الموضوعي، تؤدي فعلاً إلى تحقير المسيحية. لكن الأمر ليس تماماً على هذه الشاكلة، لأن العقل حينما يَدّعي

الاستقلال بذاته: «فهذا ليس إلاّ تعبيراً عن القيمة العليا التي يضفيها على نفسه، ليس بسبب مقدرته النظرية، لكن بما يُمليه على العمل: بسبب أنه من العقل فقط تأتي الشمولية والوحدة والضرورة لتعاليم الإيمان، والتي تُشكّلُ الأمر الجوهري للدين عامة، والمتمثل أساساً في الجانب الأخلاقي ـ العملي (ما يجب علينا أن نفعله)[14]». ولذلك، يعلن للملك قائلاً: «إنني قد أظهرتُ احترامي الكبير للتعاليم الكتابية للإيمان المسيحي [...] مُعرباً، في المؤلّف المذكور أعلاه، عن ثنائي على الكتاب المقدس معتبراً إياه المرشد الأفضل للتربية الدينية العامة، والكافي لإرساء وحفظ، لزمن لا يحصى، دين قومي يُهذب الأنفس بحق، ولذلك فإني أنّبتُه واعتبرتُه مُتعجرفاً الإدعاء بتقديم الإعتراضات وإثارة الشكوك، في المدارس أو من على المنابر أو في الكتب الشعبية (لكن في الجامعات يجب أن يُسمح به)، ضدّ تعاليمه النظرية التي تتضمن أسراراً[15]».

لكن معارضته لأولئك الشاكّين ليست هي البرهان الأكبر على تقديره العميق للمسيحية، « ذلك لأن إثبات توافق المسيحية مع أنقى الإيمان الأخلاقي للعقل هو الثناء الأفضل والأكثر استدامة: وفعلاً بهذا فقط، وليس بتبحّر تاريخي، المسيحية، التي كثيراً ما أصابها الضمور، يتمّ إحياؤها، ولأجل هذا فقط يمكن أن تستمرّ مرة أخرى في خطوب من هذا القبيل، لن تغيب حتى في المستقبل[16]».

ولكي يُذهِب عن نفسه أدنى الشكوك أعرب كانط عن تعهّده «كمواطن أمين لجلالتكم الملكية، أنه في المستقبل سأقلع تماماً عن كلّ عُروض عمومية تتعلّق بالدين، سواء الطبيعي أو المُنزّل، في الدروس أو في الكتابة».

لقد تغلّبت السلطة على حرية الفكر وألزمت كانط الصمت، وحَرَمته من الإدلاء برأيه في المجال الذي وصفه هو نفسه بأن القصور فيه هو من بين أكثر أنواع القصور إذلالاً وإهانة للإنسان العاقل.

لكن كانط رجل ذكي ولا ينقصه حسن التدبير ولا حتى قسط من الزور لأنه قال في رسالته إلى شتويدلن إن تلك العبارة «مواطن أمين»: «كنتُ قد اخترتها بحصافة لكي لا أتنازل إلى الأبد عن حرية حكمي في سيرورة الدين هذه، ولكن فقط ما دام جلالة الملك على قيد الحياة».

ألا يتضارب هذا مع صدق النيّات والإخلاص في العمل الأخلاقي الذي شدّد عليه كانط؟ لا بل ألا يناقض كلامه هذا ما كتبه إلى الملك في تلك الرسالة نفسها: « كنتُ دائماً أتصوّر أن هذا القاضي الذي بين جَنبي (Richter in mir) كان يرافقني طوال تأليفي كتاباتي، لكي يبعدني، ليس عن أيّ خطأ مُضرّ بالروح فحسب، بل أيضاً عن أيّ تسرّع في العبارة، قد يثير فتنة. ولأجل ذلك فإنه حتى اليوم، في الحادي والسبعين من عمري، عندما تثار ببساطة فكرة أنه عما قريب سأحاسب عن كلّ هذا أمام قاض كوني، عليم بما في الصدور، يمكنني بصراحة أن أقدّم التبرير التالي، الذي طُلبَ مني بسبب تعليمي، على أنه كُتب بكلّ ورع[17]».

ولكن لماذا نؤنب كانط على زلّته تلك؟ وما الضير في التقية إن كانت ضرورة لا مفر منها لحفظ النفس وتمكين الفيلسوف من مواصلة التفكير بعد انقضاء الفتنة؟ أليس من الواجب الإلقاء باللائمة على من أرغمه على التصرّف بتلك الطريقة؟ لا يتساوى من يملك السلطة وحق كبت العقل مع من لا يملكها وله حق تفعيل العقل. وكانط لم يخرق قانوناً ولا استباح بفعلته تلك مرسوماً ملكياً يحتّم عليه الصمت مؤبداً حتى بعد موت الملك، جلّ ما في الأمر أنه اجتهد في تأويل قولته تلك ورأى أن تعهّده ذاك مشروط بالمُدّة الزمنية التي سيبقى فيها الملك على العرش.

***

لكن النقد الذي يمكن أن نوجهه إلى كانط لا يمس هذا الجانب العملي الظرفي من تصرفاته الشخصية، فالمثقف هنا لا بدّ أن يتضامن مع المُفكر المضطهد وينصره ضدّ أيّ سلطة تريد إسكاته وتعطيل ملكة تفكيره مهما كان الأمر. أين تتمَوقع إذن المآخذ التي نأخذها على كانط؟ لا تهمّنا تصرفاته الشخصية وإنما يهُمّنا تنظيره، وهنا تحديداً تكمن غالبية الشكوك على كانط والتي سنعددها الآن.

إن مقال « في الشرّ الجذري» هو من أكثر المقالات الكانطية مناهضة للتنوير ومعارضة لمبادئه الأوّلية: في مقابل روح التفاؤل التي بثتها فلسفة التنوير وفكرة التقدّم المستمرّ التي بشرت بها، يَنظر كانط إلى الطبيعة الإنسانية على أنها طبيعة موسومة بالشرّ، وأن هذا الشرّ الجذري مغروس في عمق الإنسان ولا يمكن اجتثاثه منه أو تخليصه من قبضته بأي وسيلة من الوسائل؛ في مقابل التوق إلى التحرّر الذاتي باستخدام طاقات العقل بكلّ حرّيّة ورفض أية وصاية من خارج فإن فكرة الشرّ في الطبيعة الإنسانية لا تعمل إلاّ على

تبرير الحدّ من الحرية الفردية وضرورة تدخّل سلطة عليا ملزمة ومشرّعة بلا قيد أو شرط. هذا بالإضافة إلى أنّ نظرية الشرّ الجذري تعيد إلى الأذهان تعاليم الأرثوذكسية اللوثريّة التي انتقدتها الثورة النظريّة التنويرية ورغبت في التخلّص منها: لقد بدا لكثير من المثقفين المعاصرين لكانط أن ذاك المقال اليائس يعبّر عن ارتكاس وردّة فعل ضدّ إنسانويّة التنوير وخيانة لمبادئ التحرّر.

ليس هذا فحسب، في نصه «جواب عن سؤال ما التنوير؟» يؤكد كانط ضرورة أن يتحلى كلّ شخص بالشجاعة في استخدام عقله بنفسه، وأن يتحرّر من الوصاية التي تكبل إرادته. والتنوير، الذي هو في جوهره فعالية نقديّة، غايته تحرير الإنسان من أسر السلطة الدينية والسياسية غير المستنيرة، وتحريضه على الخروج من حالة القصور التي هو عليها، والشرط الأساسي للقيام بذلك هو توافر أسباب الحرّية. يقول كانط: «بالنسبة للإستنارة لا شيء مطلوب غير الحرّيّة بمعناها الأكثر براءة[18]». إلاّ أن الأمر ليس بهذه السهولة؛ هناك مفارقة خطيرة: فالواقع المعيش والظروف السياسية تؤكّد عكس ما يصبو إليه الإنسان؛ فعلاً، يبدو أن السلطات التي ينبغي أن تبادر إلى تنوير الناس هي ذاتها التي تكبّله وتمنعه من تفعيل طاقاته الذهنية وتفرض عليه الوصاية. الكلّ يحذّر من خطورة التفكير الحرّ: «فالضابط يقول: «لا تفكّروا، عليكم أن تنفّذوا» والمسؤول المالي يقول: «لا تفكّروا عليكم أن تدفعوا»، ورجل الدّين يقول: «لا تفكّروا عليكم أن تؤمنوا[19]».

كيف يمكننا إذن، والأمر على هذه الشاكلة، أن نتحرر ونجرؤ على التفكير بأنفسنا؟ إن مطلب الحرية ليس هو بالمطلب المجرّد، فحرية الفكر، التي يعنيها كانط، ليست مقولة متعالية عن الشروط الإجتماعية والسياسية؛ التنوير لا يَنْشد حرّية تتجاوز حدودها لتصبح نوعاً من الفوضى، بل هي مقيّدة بطاعة الأوامر؛ وهذا التقييد، حسب كانط، لا يتنافى مع أغراض التنوير عموماً. فالتجربة تبيّن أنه «في كلّ مكان يوجد تحديد للحرّية»، وعليه من الضروري التمييز بين أنواع مختلفة من تحديد الحرّية وأيّها أفضل للحفاظ على التنوير وضمان حريّة التفكير[20].

وهنا يقدّم كانط تمييزه الشهير بين مجالين مختلفين لاستخدام العقل: «أجيب فأقول إن الإستخدام العام لعقلنا لا بد أن يكون حرّاً في جميع الحالات، وهو الذي يستطيع وحده أن يأتي بالاستنارة إلى البشر، غير أن الاستخدام الخاص لعقلنا لا بد أن يخضع لتحديد صارم جدّاً، دون أن يكون ذلك من الموانع المحسوسة في طريق الاستنارة[21]».

يجب في البدء أن نسجّل أن تحديد مجالات الفكر الحرّ ثمّ التمييز في استعمال العقل بين مسموح به وآخر محظور، يعبران في جوهرهما عن إسقاطات ما بعدية ذاتية تعود بنا إلى مرحلة ما قبل التنوير. ولا يمكن أن يُرجع هذا الموقف إلى الحيطة أو إلى نوع من التّقية، فأوضاع الحريّات العامة في الوقت الذي نشر كانط عمله ذاك، لم تكن بتلك الحدّة والإختناق؛ يكفي التذكير بأنه في عهد الإمبراطور فريدريك الأكبر (الذي أفرط كانط في الثناء عليه) نُشرت شذرات رايماروس (Reimarus) الخطيرة دون تدخّل الرقابة على الرغم من أن التشريع يسمح بذلك وينصّ عليه حسب مرسوم سنة 1749. إذن حرّية التفكير في مجال الإستخدام العامّ للعقل، كما نظّر لها كانط، كانت مضمونة وسائدة[22].

المغزى الأساسي من أطروحة كانط، هو أنه لا ينبغي لنا استخدام عقلنا بحرّية في جميع الحالات وعلى نحو طليق، هناك مجال مسموح فيه للمواطن باستعمال عقله بحرّية تامة، من دون قيد أو شرط، وهو مجال «الإستخدام العامّ لعقلنا» أي، كما يعرّفه كانط: «ذلك الذي يقوم به المرء حينما يكون عالماً باتجاه الجمهور الذي يقرأ». وفي المقابل، هناك مجال تُحدَّد فيه الحرّية تحديداً صارماً ولا يسمح فيه لأيّ أحد بالإدلاء بآرائه أو نشرها ولا تعليمها للناس، وهذا هو الإستخدام الخاصّ للعقل، أي، حسب تعريف كانط، ذاك: «الذي يعطينا الحقّ في ممارسته من موقع مدني، أو أية وظيفة محدّدة أُنيطت بنا[23]».

ويبدو أن المرسوم الوزاري الذي أصدره فولنر، إذا تمَعَنّا فيه بموضوعية، لا يتعارض مع ما نظّر إليه كانط هنا في نصّه عن التنوير، إذ إن المجال الذي حدّد فيه حرية الفكر يخصّ فقط المؤسسات العامة والإدارات الحكومية والعاملين فيها. أي ما سماه كانط الإستعمال الخاص للعقل.

لقد لاحظ كثير من الدّارسين أن كانط قلب معاني الألفاظ وعكس دلالاتها: فمن وجهة نظر لغويّة بحت العامّ هو عكس الخاصّ وإذا وصفنا عملاً ما، أو أيّ نشاط فكري أنه خاصّ فهذا يعني أنه لا يشمل المجموعة ولا كل أفرادها، بل يخصّ عنصراً واحداً بمفرده والعكس صحيح. ولكن كانط، سمّى «استخداماً عامّاً للعقل» ما هو فعلاً «استخدام خاص» والعكس بالعكس. وإذا سمّينا الأشياء بأسمائها فإن المحظور من هذين الاستعمالين للعقل هو الاستعمال العامّ، أي تعليم الناس ونشرهم مبادئ وأفكاراً قد تتضارب مع ما

هو مقرّر في المؤسسات أو تتعارض مع القوانين الوضعية. وهذا التحديد أمر تفرضه بل تُحتّمه المصلحة العامّة وضمانة ضدّ أي نزعة ثورية متطاولة على السلط السياسية والدينية؛ ويجدر بالذكر أن كانط يقصد هنا المخاطر التي تنجم عن ذاك الاستعمال العامّ (الخاصّ بِلُغة كانط) على النظام القائم: «إذ يوجد، ضمن مسائل عديدة تخص المصلحة العامة للمجموعة، جهاز آلي مُعين يحتم على بعض أعضاء هذه المجموعة القيام بحركات لا إرادة لها فيها، توجهها الحكومة (بفضل إجماع اصطناعي) نحو [تحقيق] الأهداف العامة أو (على الأقل) لكي تمنع القضاء على هذه الأهداف. هنا لا يُسمَح بالتفكير، بل تجب الطاعة[24]».

إن هذا التقسيم لا يخلو من الإلتباس والغموض، وفيه تنازل قد يخذل كلّ من رغب في التنوير الكامل واللامشروط، بل إن نصّ كانط لا يخلو من التناقض الذي يمكن أن يتفطّن إليه حتى أولئك الذين لديهم ميول إيمانية وتحفظات عن المقدرة التحررية للعقل التنويري. وأوّل من استشفّ تلك التناقضات في آراء كانط وتفطّن لخطر موقفه على حرية الفكر، هو همانّ (Hamann) الذي صوّب إليه نقداً لاذعاً لا يخلو من التهكّم والسخرية. وأوّل ما عارضه من أطروحات كانط هو بالتحديد ذاك التقسيم الذي أقامه بين مجالين غير متجانسين لحرية التفكير. يقول همانّ: «إن التمييز بين الاستعمال العامّ والاستعمال الخاصّ للعقل هو مضحك بقدر ما هو مُضحك ذلك التقسيم الذي أقامه فلوغل (Flogel) بين ما يُضحَك عليه وما يُسخر منه[25]». إن هذا التفتيت للنشاط الفكري الحرّ لا يقود، حسب همان، إلاّ إلى الازدواجية وتكريس النفاق فعلاً: «ماذا يفيدني لباس الحفلة للحرية إن كنتُ في بَيتي ألبس قميص العبد؟... فليتكلّم الناس في بيوتهم (أعني على كراسي التدريس وعلى الرُّكح...) كما يبتغون. فعلاً، هناك يتكلّم الجميع كمؤدبين، لكن يجب أن ينسوا كلّ شيء في اللحظة التي يُدعون فيها إلى أداء عمل عبودي للدولة. إن الاستعمال العام للعقل وللحرية هو، إذن، ليس إلاّ لُجَة تأتي بعد الأكل، لجة كريهة. فالاستعمال الخاص هو خُبزنا اليومي الذي يجب أن نُحرم منه لأجلها [لأجل تلك اللّمجة][26] ».

أمّا القصور الذي لم يُقرّر كانط إلى أيّ جهة يعزوه: مَرة يتهم المؤدب بأنه هو المسؤول عنه، ومرّة أخرى الشخص ذاته، فإن همان يعترض قائلاً إن: «القصور المنسوب للشخص ذاته هو صَفعة مثل تلك الصفعة التي سدّدها للجنس اللطيف[27]». هذا صحيح، لأن الحكم القاسي الذي أصدره كانط في حق الجنس اللطيف لهو أشدّ الأحكام مناهضة لروح التنوير. ولم يكن موقفه هذا جديداً لقد عرضه بحدّة في كتابه «ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال»، وقال إن النسوة المتعلمات لا تنقصهنّ إلاّ اللحية، لأن حيازة المرأة العقل والفكر النظري شيء نشاز في الطبيعة، وبالتالي فهي تبقى دائماً مثال الحساسية ولا ترقى البتة إلى مستوى العقلانية المجرّدة.

ليس هذا فقط: همان يعيب على كانط إشادته بالمَلك وبجنده المنظم ووصْفِه إياه أنه ملك مستنير، ويتساءل مستنكراً: «بأي ضمير مرتاح يقدر مفكّرٌ ومهندس مفاهيم وهو جالس أمام مدفأته [...] أن يتّهم القاصرين بالجبن، في الوقت الذي يعتمد فيه مؤدبهم الأعمى على جيش عرمرم ومحكم التنظيم لتأمين عصمته وحسن إيمانه؟[28]». مرّة أخرى نقد صائب وفي محلّه؛ فعلاً ما الشيء الأكثر مناهضة للتنوير من الجيش والسلاح ومنطق القوة والانصياع لأوامر الضبّاط؟

إن التقسيم الذي أقامه كانط هو تقسيم هشّ ومحاولة يائسة لإرساء حدود بين مناطق فكرية متشابكة ومترابطة، بل هو استعمالاً خاصّاً تشرع فيه بل تفترض ضرورة الرقابة واستخدام عامّ حرّ لكنه لا يمسّ الحياة الإجتماعية ولا يصبو إلى تغيير الذهنيات. وهذا في حقيقة الأمر خطأ جسيم لأنه إن نظّر أحدهم لمشروعية الرقابة المشددة في مجال ما فإن هناك مخاطر جدّيّة في أن تعمّم تلك الرقابة على شتى الحالات، وأن تتجاوز الإطار العام لكي تكتسح مجالات أخرى وتتسلّط على الحريات الشخصية. وهذا ما حدث فعلاً مع بداية حكم فردريك غليوم: لم يصمد هذا التقسيم أمام عين الرقابة المتشدّدة وأمام تشريعات فولّنر التي لم تفعل إلاّ أن ضيّقت الخناق على الجميع وحظرت على المفكرين التنويريين أيّ منفذ لحرّية الفكر.

والغريب أنه في الكتاب نفسه الذي كان عرضة للمصادرة، الشيء الذي اضطرّ كانط إلى استخدام طرق ملتوية كي يتسنى له نشره، لم يعارض تماماً فكرة الرقابة في المجال الديني، بل إنه أجازها وجعل منها تقريباً شيئاً محتماً وواجباً، مُدعّماً إياها بتصوراته الأنثربولوجية المتشائمة.

كانط يرى أن مشروعية القوانين الإلزامية والرقابة تأتي أساساً، من عدم قدرة الإنسان على تحقيق الأوامر الأخلاقية النموذجية على أرض الواقع؛ وفي غالب الأحيان ونظراً لضعفه ونقائصه، إذا ما وُضعت الأشياء العظيمة بين يدي الإنسان، فإنه سيُطوّعها لأغراضه الشخصيّة ويفسخ بذلك عظمتها.

الأمر الذي يشرّع للرقابة (Zensur)، إذن، هو الواجب الأخلاقي: «بما أنّ الأمر التالي «أطع السّلطة» هو أيضاً في حدّ ذاته أمر أخلاقي، وتأديته، كما هو الحال بالنسبة لكلّ الواجبات الأخرى، يمكن أن تُربط بالدين، ولذلك فإنه من اللائق أن يُقدِّم أيّ كتاب مخصّص للمفهوم المحدَّد (bestimmten Begriffe) للدين، المثال على تلك الطاعة[29]». وهذه الطاعة يجب أن لا تكون انتقائية، أعني تخص هذا القانون أو ذاك من دون جملة القوانين الأخرى التي سنتها الدولة، بل إن الطاعة تتمظهر «فقط حينما يُغذَّى احترام منتظم لكلّ الأوامر قاطبة[30]».

الرقابة، في نهاية المطاف، ضرورية ولكن ضرورتها ليست متعالية تماماً، بل هي ضرورة مشروطة، أي خاضعة لأهداف معينة وتقتضي صلاحيات خاصة. هذه الأطروحة، كما رأينا سالفاً، هي تقريباً صدى لما جاء في نصّ «جواب عن سؤال ما التنوير؟»، إذ شرّع هناك أيضاً للرّقابة، وقسّم استعمال العقل إلى استعمال خاصّ واستعمال عامّ.

إذا كان من الضروري عَرْض الكُتب قبل نشرها على الرّقابة فأوّل مؤسسة تتولّى هذه المُهمّة هي كلّيّة اللاهوت. وبالنسبة إلى كانط فاللاهوت هو لاهوتان[31]: الأوّل هو اللاهوت الفلسفي ويقابله اللاهوت الكتابي (biblischen Theologie)، ولكلّ مجاله وحدوده وصلاحياته: «يجب ترك اللاهوت الفلسفي يمتدّ إلى أبعد ما تقوده إليه ضرورته العلمية، بشرط أن يبقى في حدود العقل فقط. وأن يَستخدم، لأجل إثبات أطروحاته أو شرحها، علم التاريخ واللغات وكتب جميع الأمم بما فيها الكتاب المقدّس [التوراة والإنجيل]، لكن فقط لأجل استعماله الخاصّ، دون أن يدّعي إدخال تلك القضايا في ميدان اللاهوت الكتابي ودون محاولة تغيير شيء في تعاليمه الرسمية التي تبقى من مشمولات الإكليروس فحسب[32]». وماذا سيحدث إنْ لم يتمسّك المفكّر بتلك الحدود؟ وهب أن الفيلسوف الذي تناول مسائل اللاهوت جَرّته بحوثه إلى استنتاجات مناقضة للدين، أو أوصلته تعاليمه إلى إنكاره جملة وتفصيلاً، فماذا ستكون عاقبته؟

«إذا ثبتَ أن اللاهوت الفلسفي تجاوز حدوده واجتاح مجال اللاهوت الكتابي، فإن حقّ الرقابة (Recht der Zensur) التي يمارسها اللاهوتي (بما هو إكليروس) يصبح حقاً لا محيد منه[33]»، هذا هو النوع الأوّل من الرقابة التي أودعها كانط أيدي اللاهوتي القسيس، «لكن إذا كان هذا الاجتياح مشكوكاً فيه [...] فإن الرقابة العليا لا تكون إلاّ من حقّ اللاهوتي الكتابي، بما هو عضو في كلّيته[34]».

إنه تقنين للرقابة فقط: كانط لا يرفضها من الأساس ومبدئيّاً ولا يندّد بها على عِلاّتِها، أي كسلطةٍ خارجية تسعى إلى زجر الكتّاب والفلاسفة وتمنعهم من الإدلاء برأيهم بحريّة تامة دون قيد أو شرط. ما المغزى من تبرير سلطة تفتيشية تصدّ الفلاسفة عن إيصال أفكارهم إلى عامّة الناس وإشراكهم في همومهم النظرية بكلّ خطورتها وجِدّتها، حتى إنْ عارضت السائد من المعتقدات الدينية أو نقضتها؟

في كتاب خطير ذي أهمّيّة مصيرية، خصوصاً وأنه يتناول بالدّرس موضوعاً كثيراً ما كان عُرضة للتحريم والرقابة المشدّدة، كانط يصدمنا حقيقة. لأن الرجل لا ينقد الرقابة في ذاتها، بل يحاول تحييدها بتفتيت أوصالها وإعادة توزيع مناطق نفوذها؛ لكن الواقع يشهد بأن هذا النّهج لا يؤدّي إلاّ إلى الفشل. وكما هو معلوم فالرقابة لا تخضع لمقولات العقل ولا تلتزم الحدود والتقسيمات؛ قانون الرقابة هو هذا «إمّا الكلّ أو لا شيء»، ولا ثالث بينهما. لا ينفع هنا تقسيم المهمّات ورسم مناطق النفوذ، أو التفتيش الدقيق والمضني عن الفقرات التي قد توحي باجتياح الفيلسوف مجال اللاهوت الكتابي المدعم للدين الرسمي. هذه التقسيمات لا تجدي نفعاً والدليل أن كانط نفسه على الرغم من أنه شرّع للرقابة في مجالات مُحدَّدة، لم ينج منها وضُربت أعماله بهذا المنع.

II ـ العقل بين العلم والإيمان

لم يكن كانط مُفكّراً ماديّاً مُعادياً للدّين أو منكراً تعاليمه، فقد تربّى الرجل في أحضان اللاهوت البروتستانتي وتشبّع بمبادئ التديّن التقوي (Pietismus). وكلّ كتابات كانط، مُنذ مستهل إنتاجاته الفكريّة حتى آخرها، مُخترقة بالهمّ الديني وتعبّر عن شواغل ذات علاقة مباشرة باللاهوت وبقضايا ميتافيزيقية صميميّة ومحدّدة.

ومع ذلك لم يكن أيضاً من المتديّنين التقليديين أو المؤمنين الذين يسلّمون، دون نقاش أو إعمال العقل، في أسس العقائد الدينية وفي ركائزها النظرية وتعاليمها اللاهوتية. الرّجل كان فيلسوفاً بالدرجة الأولى، مُلمّاً بِأَحْدَثِ ما توصّلت إليه النظريّات العلميّة، ومُطّلعًا على السجالات الفلسفية الدّائرة في عصره. وقد دخل في معمعة الفكر الفلسفي بكلّ جدّيّة وحزم وتشبّع بتعاليمه؛ والفيلسوف هو صاحب

العقل النقدي الذي لا يركُن لِمَا تقدّمه إليه الأديان ولا يعبأ بالافكار المسبّقة ولا يعترف بقدسيّة الآراء والمعتقدات إن لم يَضَعْها أوّلاً على مِحكّ العقل ويُخضِعها لمحكمة النقد.

***

لم يكُن مُفكّراً مَاديّاً، ويبدو أنّه تمَعَّن في نسَق الفلسفة الإلحادية الماديّة، نظراً إلى أن الفكر المادّي كان منتشراً في عصره وقد اكتسح المَجالات الحَيوية للثقافة المتحرّرة آنذاك.

مُعارضتُه للإلحاد تظهر بوضوح في كتابه نقد العقل المحض، حيث يُشيد الرجل بمشروعه النقدي وبأهميّته النظريّة واستتباعاته الأخلاقيّة والعملية قائلاً إنّ: «النّقد فقط هو وحده القادر على اجتثاث جُذور الماديّة (Materialism)، والقدريّة (Fatalism) والإلحَاد (Atheism) وكُفرِ المُفكّرين الأحْرار (dem freigeisterischen Unglauben)[35]».

كتاب نقد العقل المحض، بل المشروع النقدي كله، لا يقف عند حدود الفحص عن ملكات العقل الإنساني وعن المجال النظري المُمكِن فيه إنتاج مَعرفة عقلية يقينيّة بل له، حسب هذا الطرح الصريح، استتباعات أخرى خارجة، حقيقة، عن المجال النظري البحت المُزمع التحقيق فيه، وهي استتباعات أخلاقية في جوهرها: أعني معارضة المادية والإلحاد وتَبْكِيت القدريّين ومنكري العِناية الإلهية.

بل الأمر يذهب إلى أبعد من ذلك، لأن كانط نفسه يُعرِب صَرَاحة عن أنّ إحدى غاياته الأساسية ـ وقد تكون الأهمّ ـ في كتابه نقد العقل المحض، هي «إلغاء المعرفة لِفَسح المجال للإيمان» (Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen[36]. إلغاء المعرفة، إبْطالها، مَحوها، نسْخها، إزالتُها، إسقاطُها، كلّها كَلِمات مُرادفة لِلعِبَارة الألمانية (aufheben)، التي استعملها كانط: تلك هي مُهمّة نقد العقل المحض، والغاية التي يصبو إليها: إلغاء المعرفة وفتحُ المَجال أمَام الإيمان.

إنه شيء مخيف حقّاً، وكاتب هذه السطور لا يشكّ، ولو طرفة عين، في عبقريّة ذاك الرجُل ولا يقدح في نزاهته النظرية وفي صدقه؛ إلاّ أنّ هذه العبارة ـ في نَظرَة بَعدِيّة للأشياء وحَسب مَقاييس حساسيّتنا الفلسفية المعاصرة ـ تبدو مُربكة لعُقولنا، هذا إن لم تكن قد أربكت، فعلاً، عُقول مُعاصريه ولم تُدوّ في أذهانهم بِكلّ غرابتها وجدّتها ومأسويتها.

II. 1 ـ العقل المَحض، مَجاله وحُدوده

العقل هو أعزّ ما يملكه الإنسان وأفضل ملكاته الذهنيّة على الإطلاق؛ العقل يُخرج الإنسان من أفق الحدْسيات الغامضة المشوّشة التي يتلقّاها من العالم الخارجي ويفتح أمامه المجال، عن طريق قواعد البرهان ونظام المبادئ المنطقية الأوّلية، إلى اكتشاف القوانين العامة التي تسير بحسبها الظواهر الطبيعية. ومعرفة الإنسان بالعالم هي معرفة حقيقية، من حيث أنها تكشف الظواهر كما هي، وتعيّن بحقّ آليات اشتغالها في ذاتها. ليست القوانين الطبيعية مجرّد استيهامات ذاتية ولا هي تعبير عن نزوات فردية أو رغبات وقع إسقاطها على الطبيعة. ومن المؤكّد أنّ القوانين المستمدّة من الطبيعة كامنة فيها ويمكن استخراجها منها، ومعرفة حقيقة الأشياء ليست مستحيلة أبداً على العقل الإنساني على الرغم من عدم الإلمام التام بتفاصيل اشتغال الآلة الكونية، وهذا قصر ظرفي وليس مبدئياً. يكفي أن تكون قوانين الطبيعة متعالية عن الزمان والمكان ويكفي أنها أثبتت نجاعتها النظرية والعملية حتى تحوز على مصداقية وواقعية تخرجها عن حيّز الذاتية وتجعل منها أمراً موضوعيّاً مشتركاً بين كلّ العقول.

مثال عيني: الماء، كمادّة سائلة، مُكوَّن مِن ذرّتين من الهدروجين وذرّة مِن الأكسوجين، هذا ما توصل إليه الكيميائي، بعد تجربة الإلكتروليز، أي تفكيك المكونات المائية عن طريق تسريبها تياراً كهربائيّاً ثمّ عن طريق التركيب، أي إعادة تكوين الماء بخلط الغازين مرّة أخرى. إنها تجربة محدّدة معرفيّاً ومبنية على معاينة مباشرة للأشياء وعلى مبادئ نظرية موضوعية، وهي تجربة في متناول الجميع وكلّ دارس قادر على إعادة إنتاجها في المِخبر. إذا برهن العالم بالتجربة أن الماء يتكوّن من هذين الغازين وإذا أجمع العلماء على تلك الحقيقة بعد التثبّت منها، فإن الفيلسوف عليه أن يقبل بهذه التجربة ويعتبر النتيجة النهائية كاشفة فعلاً عن طبيعة الماء كما هو. ولا يمكن هنا أن يتعلّل الفيلسوف قائلاً إن تجربة العالم الكيميائي تلك لا تقدر على الكشف عن الأشياء في ذاتها وإن كلّ ما في الأمر هو ظاهر الماء فقط، كما يبدو لنا، أمّا الماء في ذاته فهو كيان لا يمكن إدراكه ولا معرفته أبداً. الماء في ذاته نعرفه كما هو ونقدر على تحليله وتركيبه وصنعه في المختبرات.

هذه المقدّمة النظرية وهذا المثال التجريبي العلمي أوردناهُما للبرهان على صعوبة التسليم بالطرح الكانطي بشأن الشيء في ذاته ومحدودية المعرفة البشرية، وأن الرجُل قد اعترف بهذه المعضلة الخطيرة في نسقه وإذا لم يجرِ التسليم بها فإن الفلسفة الكانطية تفقد من معناها أصلاً.

ما هي آليّات التفكير وما مدى حدود استعمال العقل في معرفة العالم المحيط بالإنسان؟ هذه هي الإشكالية الأولى التي أزمع كانط الفحص عنها في نقد العقل المحض والتي لخّصها في السؤال الآتي: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ويجب التذكير دائماً أن الغرض الأساسي للمبحث الكانطي هو الميتافيزيقا وإمكانية وجودها، والبحث عن العوائق التي تحول دون قيامها كعلم، وهذا ما يجعلنا نعتقد في ثانويّة المبحث المعرفي الذي أسهب في الكلام عليه في كتابه نقد العقل المحض.

المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية هي أكثر القطاعات العلمية يقيناً من بين العلوم الأخرى وقد بُنيت على مبادئ متينة وثابتة جعلت منها مثالاً للصرامة العلمية والدقّة.

«لقد سلك المنطق هذه الدرب الآمنة منذ قديم الزمان كما يظهر من أنه لم يكن عليه أن يتراجع أية خطوة منذ أرسطوطاليس... والجدير ذكره أنه لم يستطع التقدّم أية خطوة حتى الآن، ولذا يبدو لكلّ ناظر محكماً وكاملاً[37]» وما السبب في ذلك، يا ترى؟ يجيب كانط بأن المنطق لا «يدين بهذا النجاح الذي أحرزه إلاّ إلى اقتصاره الذي يُؤهّله، بل يُجبِره، على التجرّد من موضوعات المعرفة كلّها، ومن الفروق فيما بينها، وفيه إذن لا عمل للفاهمة إلاّ مع ذاتها وصورتها[38]».

هذا المسار النظري نفسه تميزت به الرياضيات، فعلاً، «لقد سلكت الرياضيات درب العلم الآمنة، منذ عصور موغلة في القدم بقدر ما يمتدّ تاريخ العقل البشري». في الرياضيات يتعامل العقل البشري مع منتجاته الذاتية ولا يستمدّ من التجربة والمعاينة المباشرة مادّة تعقله، «فأوّل مَن برهن المثلث المتساوي الساقين... قد لمعت في رأسه فكرة، إذ وجد أنه ينبغي له ألاّ يقتفي أثر ما يلاحظه في شكل المثلّث أو في مجرّد مفهومه كما لو أن عليه أن يتعلّم، ممّا يلاحظه، خصائص الشكل، بل أن يولّد هذه بواسطة ما يتصوّره هو فيه قبلياً وفقاً لمفاهيم، وما يبرهنه (بواسطة البناء)، وأن عليه، إذا أراد التأكد من معرفة شيء قبلياً، ألاّ يضيف إلى الشيء سوى ما يترتب بالضرورة على ما وضعه هو في الشيء وفقاً لمفهومه[39]».

هذه الخصال التي يتمتع بها كلّ من المنطق والرياضيات غائبة، حتى عهد قريب، من مجال علم الطبيعة (الفيزياء)، فعلاً لقد «أبطأ هذا العلم في عثوره على طريق جحافل العلم». إن التجارب التي قام بها العلماء، مِن غاليليه في الديناميكا وتورّتشالّي في فيزياء السوائل وشْتَال في الكيمياء، والتي بموجبها أرغموا الطبيعة على الإجابة عن أسئلتهم، بيّنَت لهم أن «العقل لا يرى إلاّ إلى ما يولّده هو وفقاً لخطّته، وأن على العقل أن يتقدّم بمبادئ أحكامه وفقاً لقوانين ثابتة، ويُرغم الطبيعة على الإجابة عن أسئلته، ولا يدع نفسه ينقاد بحبال الطبيعة وحدها[40]».

إذن في مجال العلوم الطبيعية على العقل أن يتقدّم «حاملاً بيدٍ مبادئه التي بموجبها يمكن أن تعدّ الظاهرات المتطابقة وحدها قوانين، وبيدٍ أخرى التجريب الذي صمّمه وِفقاً لهذه المبادئ، وأن يواجه الطبيعة لكي يتعلّم منها[41]». وإجمالاً فالفيزياء تَدِين «بثورتها المُجدية لطريقة التفكير، فقط لتلك الفكرة القائلة إن عليها لا أن تختلق، بل أن تبحث، وفقاً لما أودعه العقل نفسه في الطبيعة (was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt)، عمّا يجب أن تتعلّمه مِنها وعمّا لا تعلمه مِن تلقاء نفسها. بذلك وُجِّه علم الطبيعة، بادئ الأمر، نحو درب العلم الآمنة، بعدما كان قد ظلّ قروناً طويلة مُجرّد تخبّط عشوائي[42]».

العلوم العقلية هي المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية، مِن فيزياء وكيمياء وعلوم حياة. والقائمة من المفترض أن تنتهي عند هذا الحدّ ونقد العقل المحض من الواجب أن يكتفي بالفحص النقدي في مجالات هذه العلوم ومناهجها والعوائق التي تحول دونها ودون إنتاجها المعرفة الصحيحة. لكن كانط، أضاف إليها علماً آخر هو الميتافيزيقا، وسنرى لاحقاً أن لهذا الأمر استتباعات خطيرة في نقد العقل وارتكاسات كبرى على مجمل فلسفته.

فعلاً، لو ترك كانط جانباً موضوع الميتافيزيقا واكتفى بالبحث في العلوم الصحيحة وفي آليات اشتغال العقل النظري البحت، لما أنتج نسقه النقدي على تلك الشاكلة، ولكان نقد العقل المحض مجرّد كتاب في مناهج العلوم وسيكولوجيا المعرفة، ويحتوي على عرض مفصّل ودقيق ومُضنٍ لقوانين اشتغال الذهن وقواعده النظرية، ولَفَقَد أصلاً كلّ حيويّته وطرافته التي ميزته طوال قرنين من الزمن.

لكنّ دمج الميتافيزيقا وإشكالاتها ضمن العلوم الصحيحة له مخاطر كبرى، وقد يؤدي إلى التباسات جَمّة: الميتافيزيقا والموضوعات التي تخوض فيها لها علاقة وثيقة بقضايا إيمانية وبالمعتقدات الدينية عموماً ويمكن القول أنها تتمحور حول قضايا ثلاث: وجود الله وصفاته، جوهر الإنسان وكلّ ما يتعلّق بالنفس ومصيرها، ثمّ العالم قدمه أو حدوثه. وهذه المواضيع تبحّرت فيها كلّ الأنساق اللاهوتية للدّيانات التوحيدية، ومن المحتمل جداً أنها موروثة من إشكالات أثارتها الفلسفة اليونانية الكلاسيكية مع أفلاطون وأرسطو، ثمّ تواصلت مع الفلسفة الهلنستية، وفي ضوء الحلول المقترحة تُحدّد فلسفة ما بأنها مادية أو مؤمنة. سنعود إلى هذا الموضوع.

لقد أبدى كانط، في مقدّمته الأولى لنقد العقل المحض، رغبته في الفصل في مسألة إمكان أو عدم إمكان الميتافيزيقا عموماً، وتعيين مصادرها ونطاقها وحدودها[43].

يبدو أن الميتافيزيقا، على عكس العلوم الأخرى التي شقت طريقها بشيء من الاعتداد والنجاح «لم يُحالفها الحظّ، حتى الآن، كي تتمكّن من انتهاج درب العلم الآمنة، مع أنها أقدم من أيّ معرفة عقلية أخرى، ومن أنها ستبقى حتى لو فنيت هذه بأسرها وابتلعتها لجّة بربريّة ماحقة[44]».

كانط يزيد في مأسوية الحالة التي عليها الميتافيزيقا ويُمعِن في استدراج قارئه للوعي بخطورة الموقف، مستعملاً مصطلحات متداولة ومشهورة جداً في عصره وفي كلّ العصور، أي مصطلحات الصراع والمبارزة والحرب. الميتافيزيقا، هي مجال نزاعات لا تنتهي، لقد «غدت حَلبة مخصّصة أصلاً لتدريب القوى في المبارزة، لم يستطع فيها أيّ المبارزين أن يفوز يوماً بأصغر موقع وأن يحافظ على ما فاز به محافظة دائمة[45]».

في ما يتعلق بالمعرفة الميتافيزيقية يصرّح كانط بأن مِثال الثورة الكوبرنيكيّة في علم الفلك يعطي لمحة عن وضعيّتها بين العلوم ومكانتها فيها. لقد ساد الإعتقاد، في وقت ما، وطبقاً للنظام الفلكي البطليموسي، في مركزية الأرض وعُدّت كلّ الكواكب توابع تدور حولها، لكنّ هذا النسق الفلكي دخل في تعارض مع الملاحظة، ولذلك حتّم هذا التناقض بين النظام النظري والمشاهدة جرّ الأرض مِن مكانها المركزي وإحلال الشمس محلّها وغدت الكواكب الأخرى توابع تدور حولها، «يمكن في الميتافيزيقا أن نحاول اتّباع طريقة مشابهة في ما يخصّ حدس الموضوعات. فإني لا أرى كيف يمكن أن نعرف قبليّاً شيئاً، لو كان على الحدس أن ينتظم وفقاً لقوامه. أمّا إذا انتظم الموضوع (كموضوع للحواسّ) وفقاً لقوام قدرتنا الحسّيّة، فإني أستطيع أن أتصوّر هذا الإمكان جيّداً. ولكن بما أني لا أستطيع أن أتوقّف على هذه الحدوس، إذا ما أردت تحويلها إلى معارف، بل عليّ أن أنسبها، بما هي تصوّرات، إلى شيء ما بوصفه موضوعاً، وأعيّنه من خلالها، فإنني أستطيع أن أفترض: إما أن تنتظم المفاهيم، التي من خلالها أتمكّن من هذا التعيين، وفقاً للموضوع، فأصل إلى الارتباك نفسه بصدد كيف يمكن أن أعرف قبليّاً شيئاً ما عنه، وإمّا أن تنتظم الموضوعات أو ما يعادلها، أي التجربة التي فيها وحدها ندركها (كموضوعات معطاة)، وفقاً لتلك المفاهيم، وعندئذ أجد على الفور مخرجاً أسهل[46]».

وإجمالاً يرى كانط أن موضوعات التجربة يجب أن تنتظم وفقاً للمفاهيم القبلية وأن تتطابق معها بالضرورة، ولذلك فإن «هذه المحاولة تلبّي أمنيتنا في النجاح وتَعِدُ الميتافيزيقا بانتهاج دَرب العلم الآمنة[47]».

ويبدو فعلاً أن المشروع الفلسفي الكانطي وشاغل نقد العقل يتمحور حول موضوع الميتافيزيقا: «إن محاولة تغيير أسلوب الميتافيزيقا السابق بالقيام بثورة كاملة اقتداءً بعلماء الهندسة والطبيعة، هي إذن شاغل نقد العقل النظري المحض هذا[48]».

الميتافيزيقا وإشكالاتها لا يمكن أن تختفي من العالم، فعلاً «كان في العالم دائماً ميتافيزيقا ما، وستظلّ في المستقبل أيضاً[49]». على عكس العلوم الأخرى فإنّ الميتافيزيقا تنعم بالحظ النادر الذي لا يمكن أن يكون من نصيب أي علم عقلي آخر، وهو أنها إذا ما عثرت على درب العلم الآمنة بفضل هذا النقد (الكانطي)، فستتمكّن من أن تستملك حقل المعارف التابعة لها كله، وأن تكمل إذن عملها وتضعه بين أيدي الأجيال الآتية كمادّة رئيسية لا يمكن الإضافة إليها قطّ، لأنها لا تهتمّ إلاّ بالمبادئ وحدود استعمالها التي يعيّنها هذا النقد نفسه[50].

وقد يتساءل القارئ ما جوهر هذا «الكنز» (Schatz) الذي تركه صاحب نقد العقل المحض للأجيال اللاّحقة من خلال هذه الميتافيزيقا التي طهّرها بالنقد؟ وما الفائدة منها أصلاً؟ هذه الأسئلة يثيرها كانط نفسه ويجيب بأن فائدة الميتافيزيقا الجديدة لا تَكمُن في بَرهنتها النّهائيّة على تلك الموضوعات الأساسية التي خاضت فيها جلّ الأنساق الميتافيزيقية السابقة وخصوصاً ميتافيزيقا فولف (Wolff)، بل إن الفائدة، من وجهة النظر هذه، لن تكون إلاّ سلبيّة (nur negativ sei)، أي لا ينبغي لنا أن نجرؤ مرة أخرى على تجاوز حدّ التجربة

بالعقل الاعتباري. ولكن، إذا نظرنا إليه من زاوية أخرى، فإن هذا النقد يصبح، في واقع الأمر، ذا فائدة إيجابية ومهمّاً جدّاً من حيث أنه يُلغي عائقاً من العوائق التي تحدّ من استعماله العملي أو تهدّد حتى بالقضاء عليه، «فائدة ـ يقول كانط ـ نُدركها، حالما نقتنع بأنه يوجد، ضرورة، استعمال عملي للعقل المحض (أخلاقي) فيه يتوسّع هذا العقل، حتماً، مُتعدّياً حُدود الحساسيّة، توسعاً لا يحتاج من أجله إلى مساعدة العقل النظري[51]».

الله، وجوده، صفاته؛ النفس، وحدتها، جوهريّتها وبقاؤها بعد الموت، هل الإنسان حرّ أم أنه يخضع لضرورة طبيعية على غرار الظواهر الأخرى؟ العالم، هل هو قديم أم محدث؟ هذه المسائل كلها وما يتبعها من إشكالات أنطولوجية وفلسفية ودينية، لا يمكن للعقل النظري البحت أن يدركها أو يبتّ فيها، ذلك لأن المعرفة النّظرية الممكنة والمتاحة للإنسان تنحصر في حدود موضوعات التجربة وقوالب الذهن الماقبلية: كلّ ما نعرفه نظريّاً محصور في مجرّد الظاهرات ونحن في جهل تامّ ومطلق بالأشياء في ذاتها. ولكن ليس هناك مانع من تجاوز التجربة الحسيّة في مجال الأخلاق والعمل، بل إن العقل العملي لا يحتاج بالضرورة إلى الرجوع إلى العقل النظري المحض. أي بكلام آخر إن الاعتقاد في نهاية المطاف، هو المخرج الوحيد من المأزق الذي وجد فيه العقل النظري نفسه أمام موضوعات الميتافيزيقا؛ وهذا يتفق مع قول كانط إنه جهد للحدّ من العقل لفتح الباب أمام الإيمان.

الفلاسفة ينقسمون، في ما يخصّ مسائل الميتافيزيقا، إلى قسمين: الماديّون وهم أولئك الذين ينكرون وجود أشياء خارج المادّة بما فيها الله والكائنات الروحانية، ويعتقدون في قدم العالم وفي الضرورة الشاملة لقوانينها. وهناك في الجهة المقابلة المثاليون المؤمنون الذين يعتقدون في أسبقية الروح على المادة وفي العلّة الغائية وفي خلود النفس وفي وجود الله. وما يجمع بينهما صورياً هو أن كلّ طرف يقدّم براهينه المنطقية وحججه العلمية لكي يدعّم أفكاره ويحاول نقض الخصم وتبكيته.

ومن البديهي أنه بالنسبة للفلاسفة ليس هناك شأن للإيمان في هذه القضايا، وليس هناك اعتقاد مسبق أو مقدمات غير مبرهن عليها؛ الفيلسوف يجب أن يضع جميع الأفكار والآراء والمعتقدات على محكّ العقل ويجريها على صرامة المبادئ المنطقيّة. إذن العقل النظري هو الأداة الوحيدة للفصل بين المتنازعين. هذا الأمر غير ممكن على الإطلاق في النسق الكانطي، لأن العقل يجهل الأشياء كما هي في ذاتها وتمنعه حدود تكوينه الداخلي من إدراك هذه الموضوعات المتعالية والتحقق من وجودها أو بتّها.

هكذا بجرّة قلم محا الرّجل قروناً عديدة من النقاشات الفلسفية المتشعّبة والمُماحكات النظرية العميقة التي تُعتبر، مِن وجهة نظر تاريخية، أزخر وأجمل ما أنتجته الفلسفة اليونانية القديمة والإسلامية والمسيحية في القرون الوسطى. ليس هذا فقط، بل إن كانط، في عمله ذاك، قد حسم الموقف لمصلحة المذهب المعادي للمادية، على الرغم من أنه في كثير من الأحيان تبنّى دون وعي منه آراء الفلاسفة الماديين.

وقد يكون هذا الأمرُ راجعاً إلى قلّة معرفة كانط (كي لا أقول جهله) بتاريخ الفلسفة وعدم تعمقه في إشكاليات اللاهوت القديم والقروسطي، ويبدو أن النظريات اللاهوتية كان يعرف النزر القليل منها من طريق كتابات معاصريه. وقد اعترف كُتّاب سِيرته بذلك النّقص في موارده النظرية. فعلاً لقد استعمل الرجل، في دروسه الفلسفية، نسخة من كتابات باومغارتن (Baumgarten).

إلاّ أنّ هذا النقص، إذا نُظِر إليه من زاوية مُغايرة، يبدو أنّ له نتائج سَعيدة. فلو كان الرجل مُتبحّراً في تاريخ الفلسفة لَمَا أمكنه كتابة أعماله تلك ولما دار في ذهنه يوماً ما الوُلوج فيها بصفحة بيضاء. التبحّرُ المعرفيُّ (l'érudition) له نتائج سلبيّة حينما يُقدِم المرء على إنتاج المعرفة بنفسه: العلم بأشياء كثيرة يُمثّل عائقاً لتفعيل طاقات الذهن بحرّيّة وتجرّد، وقد يَكبت روح المبادرة والإبداع.

هذا ما يزعمه بعض الذين أحرجتهم قلة إلمام كانط بتاريخ الفلسفة، ولكن يجب معارضة هذا الرأي لأنه يكرّس ذهنيّة التخاذل ويجعل من الرذيلة فضيلة: الإطّلاع على كلّ شيء هو فضيلة رجل العلم، والمعرفة التامّة والشاملة لم تكن في يوم ما عائقاً أمام إنتاج نظريات دقيقة ورفيعة المستوى. الإطّلاع على كتب الرجال الذين قرأوا كثيراً ووسّعوا مَعارفهم في شتّى المَجالات يحكم وحده بقدرتهم التعبيرية الراقية وبعقلهم النظري المتين. والمَثَل في ذلك يعود إلى أمير الفلاسفة، أرسطو، الذي كان يقرأ الكتب بنفسه وقد سمّاه أفلاطون، بشيء من الحسد والسّخرية، القارئ. ويكفي قراءة كتبه والغوص فيها كي نرى ثمرة تلك المطالعة الموسّعة والشاملة؛ أرسطو قبل أن يلج في أيّ موضوع يناقش أقوال المفكّرين السابقين عليه ومعاصريه، وكلّ اشكالية عِلمية فلسفية يؤطّرها في سياقها التاريخي ويسطّر مسارها ومختلف أطوارها بعمق وتوغّل لا مثيل لهما.

لقد وضع كانط نفسه في مأزق نظري خطير، حينما سدّ الأبواب أمام العقل كي يتفكّر في تلك القضايا ومَنَعه من حقّه في اتّخاذ موقف مِنها في السّلب أو في الإيجاب. وما زاد في خطورة الأمر أنه ترك تلك الإشكالات في يد الإيمان وأسلمها للتعاليم الأخلاقية.

كيف يمكن للمرء أن يُقدِم على عمل أخلاقي ما دون أن تكون لديه، مُنذ البداية، ركيزة نظرية، أي معرفة يقينية، بأنّ عمله نابع، مثلاً، من قناعته بوجود الله وببقائه، شخصياً كجوهر روحاني، بعد الموت؛ أو، على العكس من ذلك، إن كان مادّياً، بعدم وجود الإله وبفناء النفس وبأن العمل الأخلاقي هو من أجل الإنسان وفي مصلحة المجموعة فقط؟ كيف يمكن ذلك؟ ليس من الإجحاف أو مِن سابع المستحيلات طلب هذه الضّمانات النظريّة الإيمانية للفعل العملي. ولكن بالنسبة لكانط إن تلك المطالب مُستحيلة المنال أصلاً وذلك لسبب بسيط هو أنّ المعرفة الإنسانية محدودة بالتجربة، ولا يمكن أن تتجاوزها على الاطلاق.

II. 2. الشيء في ذاته وحدود المعرفة العقليّة

إنّ كلّ حدسنا ليس سوى تصوّر للظاهرة، وإنّ الأشياء التي نحدسها ليست في ذاتها على نحو ما نحدسها، ولا علاقة قائمة في ذاتها على نحو ما تظهر لنا، وإنّا إذا نسخنا ذاتنا أو حتى مجرّد القوام الذاتي للحواس عموماً، فسيختفي كلّ قِوام الأشياء وكلّ علاقتها في المكان والزمان، بل المكان والزمان عينهما، لأنها بما هي ظاهرات، لا يمكن أن توجد في ذاتها بل فينا وحسب. أمّا ما قد تكون عليه الموضوعات في ذاتها، وبمعزل عن قدرة تلقي حساسيتنا، فهو ما سيظلّ مجهولاً تماماً بالنسبة إلينا. فنحن لا نعرف سوى نمط إدراكها، وهو نمط خاصّ بنا[52]. لقد أعاد كانط تكرار هذه الأطروحة في نقد العقل المحض وعبّر عنها بتعابير مختلفة، ولكن الفكرة واحدة: وهي أن العقل البشري قاصر عن مَعرفة الشيء في ذاته واستكناه حقيقته على الرغم من أنه يؤسّس الظاهرات الخارجية، وعلى الرغم من أنه إذا اختفت الذات فسيختفي الكون بأسره.

الشيء في ذاته هو مفهوم حدّي: ليس لدى الإنسان حدس يُمكن أن يعطيه موضوعات خارج حقل الحساسية «فمفهوم النومين (Der Begriff eines Noumenon) هو إذن مجرّد مفهوم حدّي (blob ein Grenzbegriff) يحدّ مِن ادّعاءات الحساسية... مِن دون أن يمكنه مع ذلك إقامة شيء إيجابي خارج نطاقها[53]».

إنها محدودية قاتلة ومُذلّة للعقل وللطموحات النظرية للكائنات المفكّرة: «لا يمكننا إذن أن نوسّع أكثر حقل موضوعات تفكيرنا بشكل إيجابي، فيما يتعدى شروط حساسيتنا، وأن نسلّم خارج الظاهرات بموضوعات الفكر المحض، أعني بنومين، لأن ليس لتلك الموضوعات أي دلالة إيجابية يمكن أن ندلّ عليها[54]». ليس هذا فقط بل إن المفارقة الكبرى هي أن تلك الأشياء في ذاتها، على الرغم من أنها منبع الظاهرات، لا يمكن الإمساك بها وإدراكها عن طريق ملكة الفهم. فعلاً، فالفاهمة (Der Verstand) « تحدّ الحساسية (begrenzet die Sinnlichkeit) دون أن توسّع بذلك حقلها الخاصّ، وهي إذ تحظّر عليها الزعم بطوْل الأشياء في ذاتها وتُقصرها على الظاهرات، تفكّر موضوعاً في ذاته، لكن فقط كموضوع متعالٍ هو علّة الظاهرة (وليس هو نفسه ظاهرة) ولا يمكن أن يُفكّر لا ككمّ ولا كواقع ولا كجوهر الخ...(لأن هذه المفاهيم تستلزم دوماً صوراً حسية تعيّن فيها موضوعاً)؛ وبصدده لا يمكننا إذاً أن نعرف البتّة ما إذا كان يوجد فينا أو حتى خارجاً عنّا، وما إذا كان يختفي باختفاء الحساسية أو يظلّ في حال نحيت هذه جانباً. ولا حرج علينا لو شئنا أن نسمي هذا الموضوع نومينا بسبب أن تصوّره ليس حسّياً. لكن، حيث إنه لا يمكننا أن نطبّق عليه أي واحد من مفاهيمنا الفاهمية، فإن هذا التصوّر يبقى فارغاً بالنسبة إلينا ولا يصلح لشيء إلاّ لرسم حدود معرفتنا الحسّية، ولترك مجال لا يمكن أن نملأه لا بالتجربة الممكنة ولا بالفاهمة المحض[55]».

لا أبالغ إن قلت إن النسق الكانطي كله وجميع المؤولين والمفسّرين المعاصرين له واللاحقين ارتطموا بهذه الأطروحة الكانطيّة المربكة، وعبّروا عن استيائهم وخيبة أملهم منها. وقد كانت ردّة الفعل رصينة وصائبة: ويمكن تفهّم خصوم كانط ونقّاده. فعلاً لقد تطوّرت الرياضيّات والعلوم الفيزيائية في عصره تطوّراً باهراً ووُسّع من مجالاتها واكتُشفت قوانين لم يكن لِتحلم بها البشرية من قبل. ويكفي ذاك الاكتشاف العظيم لنيُوتن كي نحدس ما يتضمنه النشاط العلمي الجديد من ثورة نظرية كبرى. وحين اكتشف العلماء قوانين الطبيعة اعتقدوا أن تلك القوانين تُتيح لهم معرفة الطبيعة كما هي في ذاتها. وهذه، في جوهرها، أسمى قيمة نظريّة مُوجّهة للعالِم في نشاطه العلمي وللفيلسوف في أغراضه الفكرية، ولو فكّر العالم يوماً ما، في أن جهده العلمي لا ينفذ إلى داخل أسرار الطبيعة ولا يكشف سيرورة عملها، لَمَا حمّل نفسه ذاك الجهد المُضني ولما حرّكه ذاك الوازع للمعرفة، ولحُرمت الإنسانية من أعظم ما تمتلكه، أي الفضول النظري وحبّ الحقيقة.

ولقد فطن ياكوبي (Jacobi)، أحد معاصريه، إلى هذا التناقض الذي اخترق فلسفة كانط، وقال أنه دون التصديق بوجود الشيء في ذاته لا يمكن الدّخول في النسق الكانطي، وبه لا يمكن المُكوث فيه.

«تعاليم كانط تسلك طريقاً يؤدّي ضرورة إلى نسق الموضوعيّة المطلقة، ولذلك فهو يغتبط بالعقل المُفسِّر، الذي يُسمّى عادة العقل الفلسفي، والذي في نهاية المطاف لا يفسِّر شيئاً، بل يُدمّر كلّ شيء[56]». وعلى هذا الأساس، فإن «الفيلسوف الكانطي يخون روح نسقه حينما يعتبر أن الأشياء تحدث انطباعات على أحاسيسه... فعلاً، حسب النسق الكانطي، الموضوع التجريبي، الذي هو دائماً ظاهرة فحسب، لا يمكن أن يوجد خارجنا، ولا يمكن أن يكون إلاّ تمثّلاً. لكن طبقاً لهذا النسق، لا نعرف شيئاً عن الموضوع المتعالي... بمعزل عن هذا الإفتراض لا يمكنني الولوج في النسق وبه لا يمكنني البقاء داخله، لأنه على أساس هذا الإفتراض هناك الإقتناع بالصحّة الموضوعية لإدراكاتنا للأشياء الخارجة عنّا، كأشياء في ذاتها[57]»، بل يبدو حسب ياكوبي، أنّ أيّ تزحزح طفيف عن ذاك الجهل المتعالي (أي جهل الشيء في ذاته) سيقود حتماً إلى أن «تفقد هذه الفلسفة ليس فقط مَتانتها، بل أن تتخلّى نهائيّاً أيضاً عمّا تعتبره فضلها الأساسي، أي راحة العقل. فعلاً هذا الإدّعاء ليس له من أساس إلاّ الجهل التامّ، المطلق[58]».

إن الفلسفة النقدية تقود إلى التشكيك في مطابقة القوانين العلمية للواقع العيني، وهذا تدمير للعلم ونسف لأسسه الموضوعية. القوانين لا تشتقّ من الطبيعة وهذا راجع إلى أن كانط مقتنع أن «المقولات هي مفاهيم تملي على الظاهرات، ومِن ثمّ على الطبيعة بوصفها مجموعة جميع الظاهرات (الطبيعة المرئيّة ماديّاً)، قوانين قبلية. لكن، حيث أنها لا تشتقّ من الطبيعة ولا تنتظم وفقاً لنموذجها. فإننا نتساءل كيف يمكن أن نفهم أن على الطبيعة أن تنتظم وفقها، أعني كيف يمكنها أن تعيّن قبلياً ربط متنوّع الطبيعة دون أن تستمدّه منها[59]».

نحن هنا أمام مفارقة يدعوها كانط لغزاً، سواء من حيث التعبير أو من حيث المحتوى. وفي أحيان كثيرة لا تسعفه الكلمات فتتعقّد الفكرة وتفلت من بين يديه. كيف يمكن للذهن أن يستمدّ القوانين من الطبيعة؟ هل الطبيعة هي مانحة المعقولات والقوانين، أم هو العقل الذي يسقط عليها مقولاته الذاتية وقوانينه؟

كيف يجيب كانط؟ مِن السّهل توقّع الجواب: «القوانين (Gesetze) لا توجد في الظاهرات بل فقط بالنسبة إلى الذات (relativ auf das Subjekt)، التي تلازمها الظاهرات، من حيث لها فاهمة، مثلما أن الظاهرات لا توجد في ذاتها بل فقط بالنسبة إلى تلك الذات من حيث لها حواس[60]». أليست هذه مثالية ذاتية خالصة؟ ألم يدعمها كانط بأقواله اللاحقة حينما أكّد فكرة أنه: «لا عمل لنا إلاّ مع تصوّراتنا، أمّا كيف يمكن أن تكون الأشياء في ذاتها (بصرف النظر عن التصوّرات التي بها تؤثر علينا)، فأمر يخرج كلّياً عن فلك معرفتنا[61]».

لِمَ هذا الرعب من المطابقة؟ وما الضّير في أن تتعلّق القوانين بالطبيعة ذاتها وتكشف عن حقيقتها؟ ليس هناك من تبرير عقلاني لهذا الرعب الميتافيزيقي من المطابقة، ولكن هناك تفسيراً ما سيجده القارئ في تحاليلي اللاحقة.

II. 3. تشظّي الذات الإنسانيّة ومحدودية العقل

الإنسان في جوهره هو العقل، والعقل هو ملكة التفكير، التي تميّزه من سائر الكائنات. بلى هو ينتمي إلى مملكة الطبيعة من حيث ملكاته الحسيّة. لكن الخيال والتذكّر والعقل النظري تتخطّى المعطيات العينية وتمكّن من اكتشاف قوانين شاملة موضوعيّة تجعل من استخدام العقل أمراً مشروعاً وممكناً.

العقل الإنساني هو وحدة متكاملة. ومن وجهة نظر ماديّة هناك تواصل بين الطبيعة، أعني دماغ الإنسان، وملكاته العليا الإحساس والخيال والتعقل. ما يكوّن ملكة التفكير ناتج من بنية المادة المكونة للدماغ.

لكن كانط لا يذهب هذا المذهب لأن مَلكة التفكير عنده تنقسم قسمين الأول هو الفاهمة ثم يأتي العقل المحض، ولكلّ منهما مجاله الخاصّ «فإذا كانت الفاهمة هي القدرة على توحيد الظاهرات (Einheit der Erscheinungen) بواسطة قواعد (Regeln)، فإن العقل هو القدرة على توحيد القواعد الفاهمية (Verstandesregeln) في مبادئ. فهو إذن لا يتصل البتة مباشرة بالتجربة ولا بأي موضوع آخر، بل بالفاهمة كي يضفي على متنوّع معارفها قبليّاً، وبمفاهيم، وحدة يمكن أن نسميها وحدة عقلية، وحدة من ضرب مغاير كلّيّاً لتلك التي يمكن أن تقدّمها الفاهمة[62]». إنه كيان بعيد عن الحسّ والتجربة ولا علاقة له بأي موضوع خارجي، ثم إن مهمّته الوحيدة هي

إضفاء وحدة ما على معارف الفاهمة، إنه «يتعامل مع مفاهيم مجرّدة، المُثل الأفلاطونية، أي مفاهيم عقلية ضرورية لا يطابقها أيّ موضوع معطى في الحواس[63]».

المفاهيم العقلية المحض هي مُثل متعالية، تفرضها طبيعة العقل، وهي مفارِقة، تتخطى حدود كلّ تجربة. لأن المثال من حيث هو مفهوم أقصى لا يمكن أن يعطى قطّ عياناً على نحو ينطبق فيه المفهوم والموضوع.

بكلام آخر إنّ هذه المثل ليست، في نهاية المطاف، إلاّ نماذج عقلية فارغة من أي محتوى وجودي واقعي، ففكرة الله أو النفس أو الحرية هي مجرّد أفكار لا يمكن التحقّق منها عياناً ولا جدوى أصلاً من التفتيش عن معيار مطابقتها للواقع. هذا الأمر إذا أُخذ على محمل الجدّ فقد يؤدّي بالإنسان المؤمن إلى نوع من اليأس والاحباط. ومعروف أنّ الدين بُنِيَ أساساً على الاعتقاد الراسخ بأن تلك الكيانات التي دعاها كانط «مُثُلاً»، هي كيانات لها وجود صميمي فعلي وضامنة لصدق إيمانه. على هذا الأساس، يجد المؤمن نفسه ملزماً باتهام الفيلسوف بأنه يدمّر عقائده دون أن يقدّم له البديل.

لكن المؤمن يجب عليه عدم التسرّع في إصدار أحكامه لأن كانط لم يتمسّك بأطروحته تلك عن النماذج الأفلاطونية وخوائها من أي محتوى موضوعي وجودي، بل حدّ من وقعها وأضعف من خطورتها قائلاً: «على الرغم من أنه يجب أن نقول عن المفاهيم العقلية المتعالية إنها: ليست سوى مُثُل (sie sind nur Ideen) فإننا لا نذهب إلى حدّ حسبانها نافلة وباطلة. إذ، حتى لو لم يكن لأيّ موضوع أن يتعيّن بها، فإنها قد تصلح في الأساس، وعلى نحو غير ملحوظ، لأن تكون بمنزلة «قانون» للفاهمة، من أجل استعمالها الموسع والمتسق؛ ومع أنه لا يمكننا أن نعرف به أيّ موضوع سوى تلك الموضوعات التي لم نكن لنعرفها بموجب مفاهيمها إلاّ أنها تجد نفسها موجّهة بأفضل طريقة وإلى مسافة أبعد، إلى الأمام في تلك المعرفة. ولن أضيف أن هذه المثل قد يمكنها أن تؤمّن العبور من مفاهيم الطبيعة إلى المفاهيم العملية، وتزّود على هذا النحو، الأفكار الخلقية نفسها بصلابة وترابط مع المعارف النظرية للعقل[64]».

المؤمن، أخيراً، تعود إليه قناعاته الإيمانيّة صحيحة وسالمة، وبالامكان أن يطمئن إلى أن تلك المُثل المتعالية تقدّم له أسباب العمل الخلقي وتضمن استقامة أفعاله، لكن بشرط أن يتنازل عن اعتقاده الراسخ بوجودها أو حتى محاولة البرهنة عليها عقلياً.

المقصد النهائي الذي يؤدي إليه اعتبار العقل في استعماله المتعالي يخصّ موضوعات ثلاثة: حرّية الإرادة، وخلود النفس، ووجود الله. وبالنظر إلى هذه الثلاثة مجتمعة، ليس غرض العقل الإعتباري المحض سوى غرض ضعيف جداً. فالعلم بهذه الأمور والتيقّن منها، هذا إن كان بمقدورنا ذلك، لا يمكن أن يكونا لنا بمنزلة مبادئ تفسيرية للظواهر الطبيعية: «ولنفترض أن بإمكاننا أن نرى الطبيعة الروحية للنفس (die geistige Natur der Seele) (ومعها خلودها) فلن يكون بوسعنا مع ذلك، أن نحسب حسابه، من حيث مبدأ تفسيري لا بالنسبة إلى ظاهرات الحياة، ولا إلى الطبيعة الخاصّة للحالة المقبلة، لأن مفهومنا عن الطبيعة اللاجسمية هو سالب وحسب، ولا يعمّق في أيّ شيء معرفتنا، لأن ما من مادّة له قد تُستَمدّ منها نتائج إلاّ تلك التي يمكن أن نحسبها فقط بمنزلة خرافات، لا يمكن أن تبيحها الفلسفة[65]». إذن، إن تلك القضايا الثلاث التي تكوّن، بمعنى ما، هيكل المعتقدات الدينية، هي مفارقة دائمة بالنسبة إلى العقل النظري، وليس لها قطّ أي استعمال محايث، أعني يصدّق بالنسبة إلى موضوعات التجربة وبالتالي يفيدنا بطريقة من الطرائق، «بل إنها إذا ما نُظر إليها في ذاتها، جهود ضائعة كلّيّاً (mübige)، ومضنية لعقلنا إلى أقصى درجة[66]».

العقل يصرخ وكانط لا يستجيب له، بل يحدّ من سلطته، والمؤمن يستنجد وكانط لا يُنجده: يريد (المؤمن)، الذي اطّلع على نقد العقل المحض، أن يعرف هل ما يعتقده له ما يقابله في الواقع، أم أن كلّ شيء هو أضغاث أوهام. يردّ كانط عليه بأنها مجرّد مُثل، معدومة الوجود، لكن لها مشروعيتها بل صلاحيتها للأغراض العمليّة. فعلاً، إنْ لم تكن هذه القضايا الجذرية الثلاث لازمة لنا من أجل أن نعمّق مجال معرفتنا النظرية، وكان عقلنا مع ذلك يوصي بها بإلحاح، وانصياعاً لرغبة العقل، فإن أهمية تلك القضايا تكمن أصلاً في الميدان العملي الأخلاقي.

الرهان والإفتراض والإيمان هي الوسائل الوحيدة التي تعوّض، بصورة غير مكتملة، نقائص المعرفة النظرية: فالرهان (das Wetten) هو المعيار العادي لمعرفة هل ما يزعمه الواحد مجرّد اقتناع، أم على الأقلّ إقناع ذاتي، أي هل هو إيمان راسخ أم لا[67].

إن وجود الله ينتمي إلى مجال الإيمان التعليمي، فعلاً: «على الرغم من أنه ليس لديّ بالنسبة إلى معرفة العالم النظرية ما أقرّره مما يفترض بالضرورة هذه الفكرة كشرط لتفسيراتي للظاهرات، بل أراني بالأحرى مرغماً على أن أستخدم عقلي كما لو أنّ كلّ شيء

طبيعة، فإن الوحدة الغائية هي، مع ذلك، شرط كبير لتطبيق العقل على الطبيعة، لا يمكن أن أحذفه حين تزوّدني التجربة مثل هذا العدد الكبير من الشواهد عليه[68]».

ليس يقيناً علمياً البتّة، ولا هو باليقين الأخلاقي، بل أتصرّف في حياتي «كما لو أن» (als ob) لهذه الكِيانات وجود، إضافة إلى أنها ضامنة لاستقامة الفعل الأخلاقي. لا بل قد تتجاوز مجال العمل لكي تنفذ حتى في تشريط العقل النظري البحت: «والحال أنني لا أعرف شرطاً لهذه الوحدة يجعل منها خيطاً هادياً لي في البحث عن الطبيعة سوى أن أفترض أن عقلاً أسمى قد نظّم كلّ شيء تبعاً لأحكام الغايات. فافتراض خالق حكيم للعالم هو بالتالي شرط لغاية عرضية، هذا صحيح، إلاّ أنها غاية ليست بلا أهمّيّة، وهي أن يكون لديّ وجهة في مبحث الطبيعة. وتؤكّد حصيلة أبحاثي، غالباً، فائدة هذا الإفتراض، وأنه لا يمكن التقدّم بشيء حاسم ضدّه حتى أنني سأكون مقلاّ جداً إن أسميت تصديقي مجرّد رأي، بل يمكنني القول حتى من الوجهة النظرية إنني أؤمن إيماناً راسخاً بالله[69]»؛ لكن هذا الإيمان ليس عملياً، بالمعنى الحصري، بل يجب أن يُدعى إيماناً تعليمياً، ومن ثم ينبغي أن تولّده، بالضرورة أينما كان، إلهيات الطبيعة (اللاهوت الطبيعي). من منطلق نظر هذه الحكمة بالذات، وبالنظر إلى المواهب البارزة للطبيعة البشرية وإلى قِصَر الحياة، التي قلّما تلائم هذه المواهب، يمكن أيضاً أن نجد حُجّة كافية لمصلحة إيمان تعليمي، أي إيمان يُشبه الأحكام النظرية البحت والأحكام العملية الأخلاقية، بحياة آتية للنفس البشرية[70].

كلّ الحزم، وظاهر الهرطقة، الذي قد توحيه كلمات كانط السابقة، يتبدّدان في الصفحات الأخيرة من نقد العقل المحض لكي تترك مكانها للإيمان. ولفظ الإيمان، يقول كانط، هو تعبير عن التواضع في المقصد الموضوعي، أي في المقصد المعرفي، إلاّ أنه في الوقت نفسه تعبير عن رسوخ الثقة بالمقصد الذاتي، أي بالجانب العملي. والإيمان يتعلّق فقط بالخيط الموجّه الذي يعطيه المثال لي، وبتأثيره الذاتي، على اتساق أفعال عقلي، «الأمر الذي يرسّخها عندي على الرغم من أنني لست قادراً على تبيانها من الوجهة النظرية[71]». راسخة لكنها غير بيّنة: هذه حقيقة مفارقة كبرى، إلاّ أن كانط لا يتوقف عندها ويمضي سريعاً إلى سواها.

ولكي يحصّن الإيمان تحصيناً مَتِيناً ضدّ أية محاولة لنقضه يفضّل الإيمان الأخلاقي الذي يصمد في وجه الشكوك كلها. فعلاً، فـ «الإيمان التعليمي المحض مُزعْزع بعض الشيء، كثيراً ما تبعدنا عنه الصّعوبات التي تمثُل في الإعتبار، على الرغم من أننا نعود إليه، أبداً وحتماً من جديد[72]».

لكن الأمر يختلف كلّيّاً بالنسبة إلى الإيمان الأخلاقي (moralischen Glauben). لماذا؟ لأنه من الضروري على الإطلاق أن أطيع القانون الأخلاقي في شتى النقاط، «والشرط الوحيد الذي يمكّن من إطاعة القانون الأخلاقي وإعطائه مصداقية غائية هو أن يكون الله ويكون عالَم مُقبل. فإذا كانت الوصيّة الخلقية في الوقت نفسه شعاري (كما يأمر العقل أن يكون) فإنني سأؤمن حتماً بوجود الله وبحياة آتية، وسأكون متيقناً من أن لا شيء يمكن أن يزعزع هذا الإيمان، لأن ذلك سيقلب المبادئ الخلقية نفسها التي لا يمكن أن أتنكّر لها من دون أن أكون زريّاً في نظر نفسي[73]».

هذا كلّ ما يقدّمه كانط من عزاء، في نقد العقل المحض، سواء للفيلسوف أو للمؤمن: بالنسبة إلى الفيلسوف (وإلى العالم) فهو يزيل من أمامه أي إمكان للإمساك بجوهر الأشياء ومعرفتها كما هي، أي استحالة معرفة الشيء في ذاته، بسبب أن العقل محكوم في تكوينه الداخلي بقوالب تمنعه من الخروج منها. أمّا بالنسبة إلى الرجل المؤمن فإن كانط يُهَدْهِدُه ثمّ يصْفَعه: فهو لا ينكر الألوهيّة بل يدعّمها ويجعل منها مركز القانون الأخلاقي ولكنه في الوقت نفسه، ومن الصفحة إلى الأخرى، ينصحه بأن يترك، نهائياً، يقينه بالوجود الخارجي لتلك الكيانات المتعالية والإعْراض التامّ عن البحث في وجودها أو عدم وجودها؛ فمن زاوية نظريّة بحتة، تلك الكيانات تبقى إلى الأبد بعيدة بعداً سحيقاً عن إدراكنا الإنساني.

لكن الفيلسوف هو المتضرّر الأكبر من هذا الطرح، والواضح فعلاً هو أن النقد أفضى أخيراً إلى الإيمان، وقد تمسّك كانط بما وعد به، أي بأنه رغب في إضعاف العقل من أجل فتح الباب للإيمان. الاعتراض يوجّهه كانط نفسه إلى نفسه: «أهذا كلّ ما يقوم به العقل المحض عندما يفتح لنفسه نوافذ خارج حدود التجربة؟ لا أكثر من بُندَي إيمان؟ (zwei Glaubensartikel?) وقد كان للفاهمة العامية أن تفعل مثل ذلك من دون الحاجة إلى استشارة الفلاسفة![74]».

لا تهمّ الإجابة التي قدّمها كانط، لكن الاعتراض في جوهره صائب: النتيجة التي انتهى إليها كانط لا تُرضي الفيلسوف، لأنّ هذا الأخير يكره أن يعود القهقرى إلى حالة من الإيمان يشترك فيها مع الوعي الشعبي الذي تنقصه الدّربة على التجريد والإلمام بقواعد

المنطق والعلوم النظريّة. بماذا يفوق العالِم المجتهد المُنكبّ على الدرس والتنظير، الإنسان الملتفّ في عباءة إيمانه، إذا أدّى به العلم إلى معانقة الإيمان مثله؟

ينبغي للمرء ألاّ يجزم في اعتقاده بل عليه أن يعمل «كما لو أن» ما اعتقده صحيح: إنها فكرة غريبة جدّاً وقد أحرجت الكثير من الكانطيين بسبب المفارقة الخطيرة التي تطرحها. الباحث هانس فايهنغر (Hans Vaihinger) أحد المتخصّصين الكبار في فكر كانط والذي نذر حياته لدرس الفلسفة النقدية وألف تفسيراً ضخماً لنقد العقل المحض، في كتابه «فلسفة الكما لو أن» (Die Philosophie des ALS OB)، يلخّص جوهر الكانطية في شأن التعاليم النظرية والأخلاقية في قاعدة بسيطة وخطيرة: بما أن كانط برهن على أن لا إمكانية لدينا لمعرفة المتعالي موضوعياً، قال إنّه، لكي نسلك حياة أخلاقية، يجب أن نعمل «كما لو أن» هناك شيئاً يطابق تلك المفاهيم غير الممكن التحقّق منها. إذن هي نظرية الوهم الإرادي والواعي. الحياة الأخلاقية، كلّها، وضمنها الحياة الدينية، ليست إلاّ نوعاً بطولياً وشائقاً من الكوميديا الواعية: الإنسان يعلم من وجهة نظر موضوعية أن لا وجود لكيان متعالٍ؛ لكن بكلّ شجاعة يقبل ذاك العدم ويخلص له مدى حياته، فقط لأنه يريد ذلك. فايهنغر زعم أن كانط فكّر هكذا وأن من يتكلّم على متعالٍ عنده، ولو مجرّد افتراض موضوعي، يُخرج تعاليمه النقدية من حقيقتها. بالنسبة إلى كانط ليس هناك دافع للفعل الأخلاقي إلاّ قراري الشخصي بالفعل كما يجب؛ العمل كما يجب هو العمل كما لو أن صلاحية الفعل مضمونة موضوعيّاً: ليس هناك إله ما، لكن الدين لا يتمثل في الاعتقاد بوجود الله أو في إنكار وجوده، بل في العمل بطريقة ما، والممارسة الحياتية تبقى هي هي، سواء اعتقدنا بسذاجة في وجود إله حاكم ومُشرِّع، أو علمنا أن ذاك الإله غير موجود، فنحن ننظّم حياتنا كما لو أنه موجود. من وجهة نظر عملية، الحقيقة والوهم يتشابكان، والوهم يُستخدم مبدأً للعمل.

هذا التأويل القاسي جدّاً ولكنه متين ومُدعَّم بحشد من النصوص، عارضه بعض الكانطيين الآخرين، الذين أحزنهم أن يروا كلّ الأخلاق الكانطية مبنية على مجرّد خدعة للذات وأوهام واعية. آديكس (Adickes) الذي درس أعمال ما بعد الممات لكانط (Opus postumum) تصدى بشدّة لهذا التأويل وقال إنه لا يمكن أن يُنسب إلى صاحب نقد العقل المحض أيّ نوع من أنواع الإلحاد، ولا أيّ دعوة إلى الخداع الواعي للنفس. فعلاً، إن كانط لا يقول: «نحن نعرف أنه لا يوجد كائن أسمى، ولذلك يجب أن نعمل كما لو أن هناك كائناً ما»؛ بل إنه يقول «نحن لا نعرف هل هناك كائن أسمى لكن يجب أن نعمل كما لو أنّنا نعرفه، في حين أننا في الواقع متأكّدون من ذلك فقط، من طريق فعل إيمان (acte de foi)، أي نعترف به من خلال قرار حرّ[75].

محض إيمان، أو اعتقاد غير متأكّد من صدقه، المهمّ هنا أن الثابت في كلتا الحالتين، هو عدم بتّ القضية أو العكس. الفيلسوف بالضرورة وبالطبع هو غير مؤمن (لكي لا أقول كافر) أو على الأقلّ يعلّق الحكم ليس إلى أجل غير مسمّى بل عليه أن ينكبّ على البحث والدرس كي يختار أخيراً موقعه من طريق البرهان والعقل.

ولكي لا نبقى في العموميات يجب التصريح هنا بأنه ينبغي الاختيار بين النسق اللاهوتي الإيماني والنسق العقلاني المادّي، وهذا أمر مهم ومحدّد لتخليص العارف من حالة التذبذب.

إن الاختيار المعقول والأكثر علمية، في رأيي، يذهب إلى الثاني لأسباب عدّة منها: هناك فضل منطقي نظري للنّسق المادّي لأنه يسمح بضمان كلّيّة القوانين الطبيعية وإرساء الفضائل الأخلاقية عن طريق الاقتصاد في المبادئ. النسق المادي لا يفترض وجود كائن متعالٍ، مفارق للمادّة، حرّ، خيّر وحكيم، لكن في الواقع وبحسب الكتب المقدّسة، يتصرّف دون حرّية، وأفعاله خالية من الحكمة.

هناك أيضاً تفاضل على مستوى تفسير الظواهر الطبيعية: فالمذهب العقلي المادي فقط هو القادر على أن يرسي، بانسجام، دعائم القوانين التي تسيّر الطبيعة، قوانين حتميّة وضرورية غير خاضعة للتبدّل والاعتباط الإلهي.

أخيراً، إن النسق المادّي فقط يسمح بإعطاء تفسير محايث عقلاني لوجود الشرّ في العالم، تاركاً وراءه الإشكالات التي تخبّط فيها اللاهوت التبريري (La théodicée). الشرور في العالم مُتأتية مِن تسلسل عَرضي للعلل الماديّة، دون غائية متعالية تسيّره.

هذا ما يمكن أن يترقّبه الفيلسوف ومؤرّخ الفلسفة من النسق الكانطي وما قد يخلص إليه المنهج النقدي من نتائج نظرية وعملية، لكنّ كانط لم يصل إلى ذاك الحدّ، ولو وصل إليه لكان نسخة من الفلاسفة الفرنسيين والتجريبيّين الانجليز، ولفقد المشروع النقدي جدّته وطرافته.

III. 1. تقييم تاريخي نقدي

هناك تناقض حادّ ومبدئي ينخر من الداخل مشروع نقد العقل المحض، وحتى عبارة نقد العقل هي عبارة ملتبسة، لأن ملكة طبيعية، كما يقول هردر (Herder): «لا تُنقد بل، إن اقتضى الأمر، تُفحص، تُعرّف، تُرسم حدودها بالإشارة إلى الإفراط والتفريط في استعمالها. نحن نَنقد الفنون والعلوم، بما هي كذلك وبحسب منتجاتها، لأنها من إبداعات الإنسان: لا ننقد الملكات الطبيعية[76]». هذا هو المنهج القويم الذي اتبعه لوك ولايبنيتز، وهيوم، ورايد، ويتبين أيضاً من عناوين مؤلفاتهم التي وافقت الاستعمال اللفظي العام[77]، لكن عبارة «نقد العقل» تدعو إلى التحرز، لأن كلمة ناقد (critiqueur)، كما في المثل الفرنسي، يُنعت بها كلّ من يشكك في مدارك العقل (il critique la raison humaine). التناقض المبدئي الذي قلناه سابقاً وأثار حفيظة الفلاسفة في عصر كانط، هو أن العقل أصبح الحاكم والمحكوم في الوقت نفسه. وعلى أساس أيّة حيثيات يجرى هذا النقد؟ فقط على أساس حيثيات ذاتية؛ وفي هذه الحال يصبح العقل القاضي والشاهد، و«مصاعب هذه المحكمة واضحة للعيان[78]». ليس هناك من عقل إلاّ العقل الإنساني وحده، ولا نملك عقلاً آخر، والحكم على العقل الإنساني بعقل آخر يُعتبر خروجاً على العقل ذاته.

عوضاً أن نُعرّف الفلسفة النقدية بأنها «فلسفة مُدمِّرة (فهي لم تدمّر أي شيء إلى حد الآن)، يجب تعريفها بأنها فلسفة انشقاقية (philosphia schismatica) [فلسفة «فِتنة»]: لأنها أينما تولي وجهها (wohin sie blickt)، تنتج مفارقات وانشقاقات. التقسيمات هي اختصاصها، بل إنها في بعض الأحيان تتعجب حتى من كيفية عدم إمكان تقسيم كلّ شيء جزءين. فلسفة ثاقبة حقاً! إنها تُظهر ـ حتى على مستوى الحروف والكلمات، مميزة مثلاً بين تأليهي (Deist) وألوهي (Theist)، بين متعالي (Transzendent)، ومتعالوي (Transzendental) ـ ذاك الزخم اللفظي الحادّ، الذي وصفته اللغة الإنجليزية منذ زمان بكلمة « cant» [تقعّر][79] ».

إن تقسيمات كانط الاصطناعية، بعيدة جداً، بحسب رأي هردر، عمّا يُشاهَد بالمعاينة المباشرة في الواقع الخارجي: فالطبيعة نفسها تحبّ التباين والمعاكسة والتنافر، لكن لا تقيم هوّة بين العناصر إلى درجة محو أيّة إمكانية للتواصل في ما بينها. فألوان الطبيعة تتداخل، وأصواتها المتباينة يقوّي إحداها الآخر، إذن، المتضادات تتشابك وتتوحّد، وهناك «خيْط رفيع يربط أكثر الأحاسيس غموضاً بأجلى الفعاليات العقلية...الأسفل يسبق في فعله الأعلى، على أساس قانون واحد وثابت، والكلّ في تناظر وانسجام وتوافق[80]». الفلسفة القديمة والحديثة انتهجت هذا النهج. هكذا مثلاً فعل لايبنيتز: إن فصله بين النفس والجسد (على غرار ما فعل ديكارت بين الامتداد والفكر) لم يمنعه من وصلهما عن طريق ما سمّاه الأفكار الغامضة «المشوشة» (notiones confusae). فكما أن السّديم في المنظار يبدو لنا مجموعة من النجوم، كذلك يولد من الأحاسيس الغامضة عالم من الأجسام، والألوان والأصوات في اللحظة التي يجد العقل الآلة لتَعقّلها. لذلك فإن «كثيراً من الضباب وقع إجلاؤه، وآخر سيتم تقشيعه لاحقاً؛ المستقبل مُشجِّع؛ داخلنا وخارجنا هناك لامتناهٍ نصبو إليه؛ لكن حسب الفلسفة النقدية، إن العقل المجنون الساكن فينا يَجري، ما قبلياً، وراء شبح لغوي[81]».

ليس هناك في نسق العقل المحض أي «قانون»، أو معيار لكي نقوّم ونفصل بين الصواب والخطأ بين الإعوجاج والإستقامة؛ لكن من دون معايير ثابتة لا يمكن للعقل أن يُصلح أو يُقوّم أيّ شيء وهو غير أهل لذلك «ومع هذا فإن العقل المحض، غير القابل للترويض يجب أن يواصل إنتاجاته، لا بل، حسب المشروع [النقدي]، سينتج في نهاية القرن الجاري، ثقافة البشرية جمعاء[82]». هذا النوع من التفلسف، حسب هردر، قد يجتذب أتباعاً كثيرين يواصلون سفسطتهم. «لكنّ هدفك، في جعل العقل الإنساني خالصاً، قد فشل، لأنك أنت نفسك لم تتقبله بصفة خالصة[83]». لقد اعتبر بعضهم أن الفلسفة النقدية هي فلسفة منسجمة، وفي أعلى مراتب النّسقيّة. هذا، في رأي هردر، لا يعني شيئاً ولا يضفي عليها أي نوع من المصداقية: لأن بناية من الإستيهامات، حتى وإن كانت مكوَّنة من عدد من الطوابق والتقسيمات والتفريعات المنظمة، تبقى دائماً نتاج أوهام. إن «ما يسمى بنقد العقل المحض هو شكل مُزدوج (Zwittergestalt) من المنطق والميتافيزيقا، وإذا وضعنا أجزاءه جنباً إلى جنب، فسنحصل على قصيدة شعرية، تنتَظِم وتنحلّ باستمرار، لُعبة مع ذاتها (ein Spiel mit sich selbst)[84]».

إن القارئ الذي يطّلع لأول مرة على مواقف هردر من الفلسفة الكانطية والنقد التدميري الذي وجهه إليه، في الصفحات التي عرضتها أعلاه، سيصيبه نوع من التعجّب والذهول، لأن الرجل لم يُبقِ شيئاً في نقد العقل المحض إلاّ فككه وأظهر نقائصه وبيّن عيوبه. ونحن نعجب من تلك الجرأة الفكرية وذاك الزخم النقدي الذي خوّله تفكيك الفلسفة النقدية، دون أن يختلجه أدنى شعور بالذنب.

ولِمَ يجب على العارف أن يشعر بالذنب حيال تفعيل مداركه العقلية؟ وما الذي يمنعه من أن يدلي برأيه في فلسفة قدّمها صاحبها على أنها الفلسفة الحقة؟ ليس هناك فلسفة ممنوعة من النقد، أو مُحصّنة ضدّ أي نوع من أنواع التحليل والتقويم.

***

الأمر الذي يسترعي الانتباه، بعد الغوص في كتاب نقد العقل المحض والسّير المضني في شعابه، هو النتيجة النهائية التي انتهى إليها كانط، والتي يبدو أنها حرّكت فلسفته كلها، أقصد حصر العقل البشري في بوتقة التجربة وحرمانه من معرفة العالم المحيط به والإمساك بقوانينه على ما هي عليه في ذاتها. وإذا أخذت على محمل الجدّ فإن نتائج نظرية من هذا القبيل قد تحدث في نفوس العارفين نوعاً من اليأس وتبثّ القنوط في أذهانهم وتثبّط من تطلعاتهم النظرية. وقد حدث هذا فعلاً لبعض المفكّرين في وقت ليس ببعيد عن عصر كانط.

وقد أفصح هاينريش فون كلايست (Heinrich von Kleist)، أحد المثقفين الألمان، بعد قراءته نقد العقل المحض، عن تأزمه الداخلي واصفاً، بأسلوب أدبيّ معبّر جداً، الأثر الذي خلّفته فيه النقدية الكانطية كالآتي: «إن هدفي الوحيد والأسمى قد انهار ولا أملك غيره. منذ تَكشّفَ لي هذا الاقتناع بأنه لا يمكن في عالمنا هذا أن نجد حقيقة ما، لم ألْبس كتاباً البتة. لقد تمشّيت مُنهَكًا في غُرفتي، جلستُ أمام النافذة، خرجتُ إلى الهواء الطّلق، في الوقت الذي كان عملي يدفعني نحو المَقاهي الصغيرة والكبيرة، لقد ارْتَدْتُ مسارح وحفلات كي أنسى، واقترفتُ، لكي أستفيق، حتى رذيلة (...) لكن، الفكرة الوحيدة التي كانت تراودُني، في خِضمّ ذاك العالم الخارجي، على نحو قويّ، كانت دائماً هذه: إن هدفكَ الوحيد والأسمى قد انهار. وقد رغبتُ ذات يوم أن أشتغل، ولكن قرفاً باطنياً تغلّب على إرادتي. لقد أحسست برغبة فائقة الوصف في البُكاء على كتفيكِ أو في مُعانقة صديق[85]».

وبكلمات أشدّ مرارة يبدي هذا الكاتب نفسه، في رسالة أخرى، استياءه العميق من الفلسفة الكانطيّة قائلاً: «يبدو أنني إحدى الضحايا العديدة، التي خلّفتها الفلسفة الكانطية على ضميرها. هذا المجتمع مقرف، ومع ذلك لا يمكنني أن أتخلّص من رباطه. فكرة أننا على هذه الأرض لا نعلم شيئاً، لا شيء على الإطلاق عن الحقيقة... هذه الفكرة أحدثت رجّة في صرح نفسي... مُنذ ذلك الحين قرفت من الكتب، بقيت مكتوفاً أبحث عن مسار جديد يطمح إليه ذهني بغبطة وحركية[86]».

وقد تفطّن دارسو كانط ونقاده إلى ذاك التذبذب بين النقد المدمّر للنسق اللاهوتي من جهة، واستعادة عناصره الإيمانية من جهة أخرى، الأمر الذي جعلهم يَشكّون في نزاهته العلمية وفي جديّة مشروعه النقدي. فعلاً، يقول أحد الدارسين المحدثين بأن كانط: «بعد أن قَذف علم اللاهوت بكلّ الاعتراضات الممكنة، فإن الجدليّة المتعالية (la dialettica trascendentale) اختُتمت باعتراف تأليهي مُقتنع... هناك إذن تدارك كانطي لفكرة اللاهوت على المستوى العَمَلي. وليس فقط على هذا المستوى. ففي تَعقيب مطوّل وهامّ على الجدلية المتعالية، كانط يدّعي أيضا بوجود وظيفة معرفية للمُثل وخصوصا لتلك المثل اللاهوتية).[87]».

وفي هذه الحال، يبدو أن كلمات غوته (Goethe) صادقة حينما لاحظ الطريقة «الاستهزائية الخبيثة» التي ميّزت النقد الكانطي ووضعت شروطاً على منهجيته في التعامل مع العقل. فعلاً، يبدو أن كانط، في رأي غوته: «حازم، من جهة أولى، في حصر قدرتنا المعرفيّة إلى أقصى حدّ، ومن جهة ثانية، يشرئبّ بعيداً خارج الحدود التي سطّرها هو نفسه[88]».

أقول: إن الفلسفة لا تحتاج إلى الاستهزاء والخبث. الفلسفة هي مهمّة نظرية صعبة شاقة وتفرض على رجالاتها التزامات جمّة وانسجاماً فكرياً صارماً. الفيلسوف عندما لا يحترم قواعد الفكر والمبادئ النظرية التي أرساها هو نفسه وثبّتها في مجمل نسقه الفكري، فإنه لا يستعمل السخرية ولا هو خبيث بل متهافت ومتناقض ويدمّر، بيديه، بناءه النظري الذي شيده هو نفسه.

والتناقض أمر مكروه نظريّاً و منبوذ عمليّاً وعلى الفيلسوف أن يتفاداه أو أن يتداركه بإصلاح ما يمكن إصلاحه، وبتصحيح أخطائه أو تنقيح مبادئه.

الهدف الأسمى للأخلاق وقَع تثبيته: إنه الإنصياع الدائم للقوانين الأخلاقية. ألا يبدو هذا، باقتضاب، تفسير الشيء بذاته « idem per idem» الغاية العليا للفعل الأخلاقي هي ضرورة أن نكون أخلاقيّين؛ فعلاً الإنصياع دائماً للقوانين الأخلاقية. يعني أن نكون أخلاقيّين. «هذه الغاية ليست اعتباطيّة، لكنها تكمن في كلّ طبيعة إنسانية بحيث أن الإنسان يمليها على نفسه لكونها الهدف الأسمى والأكثر انسجاماً مع كرامته؛ وحقاً بسبب هذه الغاية فهو مدفوع إلى الإهتمام بالأخلاقيات واحترامها». (هذا أيضاً يبدو لي تفسير الشيء بذاته « idem per idem»؛ الوازع الأخلاقي يكمن في طبيعتي الذاتية بحيث أنه من الواجب عليّ أن أُملي على نفسي، كهدف أسمى، الأخلاق، ومن ثم ينبغي لي احترامها. هذه العبارات الثلاث يبدو أنها تقول الشيء نفسه بكلمات مختلفة). «فإذا كانت الوصيّة الخلقية في الوقت نفسه شعاري (كما يأمر العقل أن يكون) فسأؤمن حتماً بوجود الله وبحياة آتية، وسأكون متيقناً من أن لا شيء يمكن

أن يزعزع هذا الإيمان، لأن ذلك سيقلب المبادئ الخلقية نفسها التي لا يمكن أن أتنكّر لها من دون أن أكون زريّاً أمام ناظريَّ ». هذا هو الآن اللاهوت الأخلاقي الذي قُدِّم إلينا مُجدّداً عوضاً من اللاهوت النّظري الذي جرى دحضه سابقاً. الهبة [التي قدّمها لنا كانط] من اللائق الإعتراف بها وشكره عليها؛ وقد تكون هبة لا تضاهى لولا أنه بتدميره الذي قام به في ميدان النظر، جعل من المستحيل بناء شيء ما في مجال الأخلاق؛ ولو أننا لم نخش الطريقة التي أمكنه بها أن يسحب من بين أيدينا البراهين النظرية لكلّ أطروحاتنا المهمّة. لقد شلّ [كانط]، بشكل ما، يد الإيمان، التي بها يجب علينا أن نتسلّم تلك الهبة الجديدة التي تكرّم بها علينا؛ ومن جهة أخرى لم يترك مجالاً لتصويب اعتراضات كثيرة على هذا اللاهوت الأخلاقي الجديد[89]».

لم يقدّم صاحب نقد العقل المحض براهين مُقنِعة على مشروعيّة إدخاله عنصر الإيمان في نسقه النقدي، لقد برهن على الشيء بالشيء نفسه، أي سقط في دور منطقي وشلّ بهذه العملية اليدَ التي يجب أن تتسلّم هديّة الإيمان. هذا هو فحوى النقد الذي وجّهه إليه أحد معاصريه، وهو نقد نُجدّده نحن هنا لأن شُهرة الرجل طبّقت الآفاق وكادت أن تمحو من الوجود كلّ ما يمكن أن يسلبه مناعته النظرية.

ولكن كانط، صاحب المنظومة النقدية قد يسعد بذلك الفعل النقدي الموجّه ضدّه، أقول قد يسعد لأن هذا الحكم يصلح في لحظة من لحظات حياته الفكريّة، أي في فترة الشباب والكهولة ولكن ذلك الانفتاح، وفق كُتّاب سيرته، تقلّص إلى حدّ الإمّحاء مع مرور الزمن وأصبح الرجل، في كِبره، متعصّباً لآرائه، لا يقبل النقاش بل أصبح صعب المِراس[90].

III2.. وسواس المرض الكانطي

في سنة 1789 كَتَب (Henri Jung - Stilling) أحد المعجبين بكانط رسالة مملوءة تمجيداً وإجلالاً: «حفظكم الله! أنتم إنسان عظيم، إنكم وسيلة عظمى في يد الله؛ أقول هذا دون مجاملة. إنّ فلسفتكم ستُحدث ثورة كبرى، ثورة أعم وأشمل من الإصلاح الذي جاء به لوثر. لأنه، منذ قراءة كتابكم نقد العقل المحض، رأينا أن دحضه متعذّر. فلسفتكم يجب أن تبقى خالدة لا تتغيّر، وكتبكم تعيد إلى دين المسيح صفاءه الأوّلي بحيث أنّها لا تعطيه أيّ هدف إلاّ القداسة، كلّ العلوم تصبح أكثر تنظيماً، أنقى وأكثر اعتداداً، ويربح العمل التشريعي خصوصاً ربحاً لا متناهياً[91]».

راينهولد يتندّر (Reinhold) باسم كانط ويسميه عمانوئيل الثاني، وقد قارنه أحبّاؤه بالمسيح ذاته. دعوه بالمنقذ والمخلّص؛ استعملوا عبارات مُرّرت حتى للوعي الشعبي، عبادته أصبحت عدوى للجميع: نور العالم، العبقري الذي انتظره الخلق عشرة قرون، الإنسان الذي هو ليس شمساً فقط بل إنه نظام شمسي كامل؛ أوّل الفلاسفة، أو بالأحرى الفيلسوف الأوحد. راينهولد لا يرى إلاّ كتاباً واحداً يمكن مقارنته بنقد العقل المحض وهو سفر الرؤيا ليوحنا. أرسطو في خمسة عشر قرناً من الزمن لم يكن لديه من الشرّاح ما كان عند كانط في خمسة عشر عاماً[92].

إن تمجيد المفكرين هو في جوهره عمل لافلسفي على الإطلاق، ولقد نبهتُ منذ البدء، إلى أن التزكية المفرطة لرجال الفكر تؤدي إلى التغاضي عن المعضلات التي تخترق فلسفتهم، وتعود بالضرر على الفلسفة ذاتها.

أقول إنه من السهل جدّاً لكلّ تيار فكري رجعي أن يستفيد من أعمال كانط ويستخدمها لأغراضه السياسية الرجعية. وهذا الأمر عائد أساساً إلى ذاك النوع من التأرجح الذي تميّزت به مواقف كانط من الفلسفة والدين والعلم وقدرات العقل في الكشف عن جوهر الأشياء[93]. وقد ركّزت النزعة المثالية الألمانية نقدها على الجانب المعرفي من فلسفة كانط، وتغاضت عن «ثورته» على أيّ نوع من أنواع اللاهوت العالم الذي يبغي الخروج عن قوالب العقل الخالص في الميدان النظري. وقد أتيح لها ذلك بتغليب عنصر اللاهوت وبدمج نقدها ذاك في صلب استتباعات عملية سياسية. وجاءه النقد من حيث لا يحتسب، أعني من أكثر التيارات لاعقلانية في المثالية الألمانية.

في رسالته إلى دوبوك (Duboc) يرسي هيجل علاقة بين الفلسفة الكانطية، التي وقفت عند حدّ وجهة نظر «مُجرد ذاتوية الفكر» وإسهامها في نشر «وسواس المرض » (Hypochondrie)[94]. الصراع ضدّ هذا الوسواس المرضي، أي ضدّ ذاك الدّاء القومي الذي جعل من الألمان «سياسياً أمواتاً»، يمرّ بالضرورة من خلال الصراع ضدّ الكانطية، كما ارتسمت معالمها في ألمانيا منذ نهاية القرن الثامن عشر. تلك النزعة الكانطية ساهمت في نشر حالة نفسية مُمزِّقة، يشعر فيها المرء بأنه منفصل عن الواقع العيني بنوع من الحجاب السميك، ومن ثم فهو غير قادر على الشعور بالراحة والتّحرّك بسهولة في عالمه اليومي والسياسي.

شيلّنغ الشابّ يدين تلك الحالة النفسية التي يمكن أن تستعملها الأوساط المحافظة والرجعية، للإجهاز على مكاسب العلم والتنوير. إن المدّ الرجعي جاء نتيجة فلسفة «أرهقت العقل البشري بأوهام يتعذّر التغلّب عليها لأنها استيهامات تفوق عقله. إنها [فلسفة كانط] تؤبّدُ ذاك الفصل بين الإنسان والعالم، معتبرة هذا الأخير شيئاً في ذاته بحيث إن لا حدس ولا خيال، لا ذهن ولا عقل قادر على إدراكه». هذا الشرخ النهائي الذي أحدثته الفلسفة الكانطية بين الذات والموضوع العيني يؤدي إلى تدمير الطموحات النظرية وشلّ «جوهر الإنسان ذاته» الذي هو «الفعل» (Handeln). ولكن الإنسان، في رأي شلّينغ، «لم يُولَد لكي يُتلِفَ ملكاته العقلية في صراع ضدّ شبح عالم خيالي، وإنما لكي يستعمل كلّ قواه في مواجهة واقع يؤثّر فيه، يمتحن قدرته الذاتية وباستطاعته، هو بدوره، أن يؤثر فيه. إذن، يجب ألاّ تُفتح أيّة هوّة (Kluft) بينه وبين العالم؛ بينهما يجب أن يكون ممكناً الإتصال والفعل المتبادل[95]».

وهيجل بعد أن شخّص الأعراض المختلفة لـ «وسواس المرض » الذي سبّبته الكانطية، يواصل قائلاً إنّ: «إعادة امتلاك قدرة الفعل هي أكثر الشهادات أصالة لإمكانية اكتساب شفاء الروح من ذاك التجريد الداخلي العقيم، وإنجاز الفعل يعني التخلّي عن ذاك التجريد[96]».

لقد عُدّت الفلسفة الكانطية، في العلم واللاهوت، تعبيراً واضحاً عن النزعة اللاأدرية، لا شيء يمكن معرفته في العالم الخارجي على علاّته، ولا شيء يمكن التحقّق منه في دنيا اللاهوت. بيْدَ أن الاستعمال السياسي المحافظ للبعض من المواقف الإيديولوجية اللاأدرية، التي استفحلت بسبب انتشار النقدية الكانطية، جرى استخلاصه من جانب هيجل وشلّينغ. في دروسه الميونيخية (نسبة إلى مدينة ميونيخ) يقول شيلّنغ إنّ: «التألّم جرّاء الجهل بالموضوعات الأولى، الموضوعات القُصوى، هو تألّم شديد بالنسبة إلى أيّ إنسان حساس، نبيه، وغير صلف، وقد يصل إلى حدّ يصبح فيه أمراً لا يُطاق. لكن إذا كان العذاب المتأتي من نسق غير طبيعي هو أكبر من ثقل الجهل، من الأفضل إذن تحمّل هذا الثقل[97]». إنه أمر ميؤوس منه ـ بحسب رأي شيلّنغ ـ أن تدّعي الفلسفة النقدية علماً لا تملكه، أو أن تزعم محاولة «التملّص من ذاك الجهل المؤلم[98]»، الذي يسم حياة الإنسان ووضعيته في هذه الدنيا. اللاأدرية الكانطية هي التي تحدث ذاك الجهل وتسبب ذاك الألم الذي يشلّ بدوره الإرادة السياسية في الناس: «مَن يستطيع أن يَحزن للبلاء اليومي العامّ الذي تخضع له الحياة الإنسانية العابرة، حينما يدرك الألم الذي يحيط بالوجود الكوني والقدر المحتوم الذي يُسيطر على الكلّ؟[99]». ولنحدس بمفردنا أن كل من أراد، في هذا الجوّ من الريبية السلبية، تجاوز اللاأدرية الكانطية وحاول إعادة المهابة إلى العقل الإنساني وردّ الإعتبار إلى قدرته الإيجابية في معرفة الكون والإمساك بالشيء في ذاته، إن كان الله أو موجوداً عينيّاً، سيكون في محلّ ازدراء يصل إلى حدّ التعنيف[100].

لقد كتب روزنكرانتس (Rosenkranz) أن «هناك كرهاً لهيجل وصل إلى حدّ الضغينة لدى أولئك الذين ينتمون إلى التيار الكانطي، الياكوبي، لـ «دي فيتّه (De Witte) وشلايرماخر (Schleiermacher)»، والقوميّين[101]». يقول أحد المعجبين بفلسفة شلايرماخر: «كنتُ بكلّ اقتناع، من أتباع نظرية كانط حول محدودية المعرفة الإنسانية، كشرط أساسي لبناء فكر فلسفي واضح [...] لكن، أخيراً، ها قد جاء هيجل، حاملاً معه نظرية الوعي الذاتي المتكبّرة التي تبثّ الثقة في النفس، والأطروحة التي تقول «ليس هناك حدّ مانع أمام المعرفة الإنسانية. أنا أقول كما قال المسيح: من يُقبِل عليّ ويستمع إلى كلماتي يمتلك الحقيقة». اعتراض نقد العقل المحض الذي يؤكد أن الإنسان لا يملك أيّ عضو لكي يدرك بالحدس اللامتناهيَ، كنقيض للمتناهي، حذفها [هيجل] بتمييزه المصطنع بين لامتناهٍ حسن ولامتناهٍ سيئ: في الوقت الذي يكون الأخير، من حيث هو خال من المعنى، شيئاً لا يستحق أيّة أهميّة، الأوّل، حينما يتعلّق بالنهائية في الواقع الممسك به والمدرك، يغدو «مفهوماً». الكون بلانهائيّته المكانية، والإله بخلوده الزمني يجب أن يُقصَيَا (يُدحضا) إلى مجال اللانهائي السيّئ (القبيح) [...] فكرة خلق العالم تنحلّ إذن في الصيرورة المنطقية لـ «في ذاته، لذاته ومن ذاته». هكذا يُستولَى على الروح والمادّة، على القوة والجوهر (Kraft und Stoff)، ومعها العالم [...] هذا كله ليس إلاّ مجهوداً جبّاراً وميؤوساً منه ضدّ الله والخلود».

الكانطية أفضت حسب نقادها، إلى الاحتفاء بالمعرفة المباشرة والوجدان، وقد انضمّ إلى هذا الاحتفاء مُعظم الشباب البورجوازيين (Burschenschaften)، أولئك الشبان الذين يعتبرون العقلانية الجافة غريبة عن الشعب الألماني، بل تخصّ الشعب الفرنسي، وتعكس طبيعته المرذولة. والاحتفاء بالوجدان (Empfindung) يقود حتماً إلى المبالغة في تضخيم الذاتية العاجزة عن التأقلم مع الواقع الخارجي. إنّ وسواس المرض، الذي سمّاه هيجل المرض القومي الألماني، تتفاقم أعراضه بعناصر تبدو فعلاً نابعة من هموم «النقديّة

الكانطية»، بإحالتها على جهة متعالية عن الظواهر، لا يمكن إدراكها إلاّ بالوجدان. هذا المنعرج التصوّفي للكانطية، كان قد سلّط عليه الضوء شلّينغ في «رسائل فلسفية»: «كلما برهنا لكم بقوّة على أن هذا النسق [الدغمائي] لا يمكن تصوّره بالملكات المعرفية، ازداد إيمانكم به قوّة». وهنا تذكرنا كلمات شلينغ بما قاله المفكر الحر (بيار بايل) أعني أن التركيز على محدودية العقل يفتح الباب أمام أي صنف من أصناف الإيمان الديني ويفسح في المجال للتصوّف والشعوذة. إن قصور العقل في المجال النظري يجلب: «الرغبة في أن يصبح المرء، في لحظة ما، مشاركاً لِقوَى عالية»، وفي هذا النوع من الجنون يجتمع «فلاسفة وعرّافون (Schwärmer) مؤمنون وكافرون».

الفلسفة الكانطية مغرية جدّاً وقد لا ينجو منها حتى أولئك الذين نقدوها في مرحلة من حياتهم الفكرية، وهذا ما حدث فعلا لشلّينغ الذي انقلب، بمرور الزمن، على عقبيه وأخذت أفكاره تنحو منحى محافظاً رجعياً، وانتهى به الأمر إلى تبنّي فكرة محدودية العقل (أي حقارة الإنسان ونهائيته)، وسقط في أطروحات كان قد أدانها من قبل.

وردّة فعل هيجل ضدّ الكانطية تمحورت حول نقطة مركزية، قد تكون هي المحدّدة في النسق الهيجلي، أعني إمكانية العقل الإنساني أن يعرف ذاك المطلق ويدركه في ذاته ويمسك بجميع تمظهراته. وهذه هي النقطة التي عابها مفكرو الكاثوليك وأتباع توما الأكويني، على النسق الكانطي: ليس هناك أيّ برهان على وجود ذاك المطلق بوسعه أن يصمد أمام العقل، وفي هذا الشأن يجب ترك مجال العقل والاكتفاء بالوجدان أو بالإيمان.

هيجل يتهم في كتابه «الإيمان والمعرفة» كانط بجعله من العقل الإنساني، بعد إعادة تحجيمه في ادعاءاته المعرفية، مرّة أخرى، «خادماً للإيمان». الفلسفة الكانطية إذن، حسب هيجل، قادت إلى نتيجة لاعقلانية لأنها حينما قذفت بالمطلق خارج مجال ملكات الإنسان المعرفيّة أبقت على هوّة لامتناهية في المعرفة يتعذّر سدّها إلاّ بالذاتوية والإحساس: إنه «يأس المعرفة» (Verzweiflung am Erkennen) وهذا اليأس متأت، حسب هيجل، من القول إن الله لا يمكن معرفته عن طريق العقل النظري بل إن إدراكه هو من مجال الإعتباط الذاتي.

لم يدّخر هيجل أيّ نقد للفلسفة الكانطية ووصفها بنعوت تبدو لنا الآن جدّ قاسية: إنها «داء هذا العصر[102]» (übel der Zeit)؛ وهي «مَرض زماننا الآن[103]» (Krankheit unserer Zeit). الرجل لم ينفكّ عن فضح الاستتباعات الذاتوية واللاعقلانية التي تكمن بالقوّة في الفلسفة الكانطية. في علم المنطق قال إن النقدية في حقيقة الأمر ليست إلاّ ضرباً من تنازل العقل عن صلاحياته، وفي هذه الحال فإن «مفهوم الحقيقة قد ضاع» وحلّ محله «الرأي[104]» (Meinung). النقدية الكانطية داء العصر ومرضه ينبغي مواجهتها لأنها هي المسؤولة، حسب هيجل، عن بروز تيارات التصوّف واللاعقلانية، التي دأبها ثابت وواحد، وهي أن «تنسب إلى المفهوم كلّ الشر الممكن، وأن تجعل أسمى شيء في الفكر وضيعاً، وفي مقابل ذلك تضع في أعلى مرتبة، سواء علمية أو أخلاقية، اللاّمفهوم وما لا يمكن فهمه[105]». لقد رأى هيجل في صعود الرومنطيقية اللاعقلية آخر مرحلة من مراحل تطوّر فلسفة كانط وأتباعه «العقل الكسول [المستقيل] قَبِل بنتائج فلسفة كانط وتخلّى عن أيّ تفكير منسجم. هذا الاعتباط سمح لنفسه بكلّ شيء [...] ونحا منحى شعرياً نبوياً». إنها ثقافة ذات صلة بالرجعية السياسية التي تناهض التنوير وتتوق إلى إعادة الإنسان إلى منبعه الأوّل، أي الطبيعة قبل الخطيئة الأصليّة ومصالحته مع غريزته الصافية.

كلّ ما قاله هيجل عن مخاطر الكانطية صحيح وفي محلّه، لكن قد يعترض أحدهم فيرى أن أقوال هيجل لا تمسّ فلسفة كانط ذاتها بل ما استطاع أن يفهمه بعض أتباعه وما أولوه شخصيّاً من فلسفته وتمّ ترويجه في الساحة الثقافية الألمانية آنذاك. هذا بالإضافة إلى أنه، من وجهة نظر تاريخية، إدانة هيجل لاعتباطية المعرفة المباشرة، ونقده للتشبّث بالإحساس الذاتي الذي يوحي بغياب البرهان المقنع ويؤدي، بسبب إطلاق العنان للتفرد الإمبيريقي، إلى تدمير المجموعة؛ ثمّ القول إن استقلال الإنسان وحريته يكمنان في التفكير العقلاني وليس في الإحساس، هذه كلّها عناصر يمكن إرجاعها إلى كانط. هذا ما ذهب إليه لوسوردو، قائلاً إن عند هيجل الشاب «يمكن العثور بوضوح على الفكرة الكانطية الصريحة في صراعها ضدّ «العرافين الدينيين» (religiöse Schwärmer) الذين يدّعون امتلاك «مَنابع فوق طبيعية للمعرفة» (übernatürliche Erkenntnisquellen). المقصود به هنا العرّاف سفيدنبورغ (Swedenborg) و«علاقته الإلهامية بالأرواح»، وهذا بلا شك يُظهر، أن هيجل بنى أفكاره تلك على أساس قراءة مباشرة لنصّ كانط[106]».

لقد كان كانط سباقاً في نقد ذاك الترابط الخطير بين «التصوّف» والتعصّب الديني عند مُتوهمي الرؤيا، أي أولئك الذين يدّعون التعالي على البرهان ويدوسون قوانين العقل. لكن هذه الأطروحة لا نجدها بحرفيتها في كتابه الذي خصصه لرؤية العرافين. لم يفنّد كانط مزاعم سفيدنبورغ تماماً بل ذهب إلى أنها غير ممكنة لكنها ليست مستحيلة: وهذا عادة مستقرّة لدى كانط منذ أعمال الشباب، أعني طريقته في التبنّي الجزئي للأطروحة وكذلك النقيض. فهو مرّة يسخر من هلوسات سفيدنبورغ ومرّة أخرى يبررها، بل يتبنّاها بالكامل كما فعل في دروسه حول الميتافيزيقا.

أطروحة لوسوردو غير مقنعة، وحتى إن جاريناه في جزء منها، وسلمنا بأن كانط عارض في نصوصه تلك العرفان، ومحاولة بعض المجذوبين القفز فوق قوانين العقل، لا نستطيع أن نفسّر كيف أن ذاك الرجل نفسه هو الذي كتب صراحة في نقد العقل المحض أنه رغب في إلغاء المعرفة لِفَسح المجال للإيمان. وكيف نؤوّل قولته الأخرى التي ذهب فيها إلى أن مهمة النّقد هي اجتثاث جُذور المادّية، والقدريّة والإلحَاد وكُفرِ المُفكّرين الأحْرار؟ لا يمكن تفسيرها إلاّ بالقول إن كانط هو الذي زرع منذ البداية بذور المنعرجات التي ستأخذها فلسفته. المفارقة بينة وواضحة وهي التي نخرت من الأساس النسق الكانطي: اللاأدرية هي المكان الأكثر توتراً وإحراجاً للفيلسوف وبالتالي فإن المكوث فيه أصعب من ولوجه وقد ينقلبُ ضدّ ذاته ويصبح عدوّاً لمبادئه. ولم يخطئ أولئك الذين استعملوا النقدية لإنتاج تلك الحالات النفسية،«الرؤيا» (Schwärmerei) و«الإستيهامات» (Wahn) التي أراد كانط إقصاءها. إنها مفارقة غريبة وقلب للأشياء، كما اعترف لوسوردو ذاته، لأن كانط نفسه عرّف التعصب الإلهامي بأنه محاولة تجاوز حدود العقل، والآن «باسم حدود العقل تلك، يُحرم هذا الأخير من حقّه في مراقبة الإستيهامات التي يدّعيها العرّافون واللاّعقلانيون[107]».

العقل إمّا أن يكون تامّ الصلاحيات وغير مقيّد بأية شروط خارجية أو لا يكون: أن يزعم أحدهم بأن العقل لا يدري شيئاً في هذا العالم، وأن مجال معرفته هو الظاهر من الأشياء فقط، فهذا أمر يخذل العقل ويقضي على التطلعات المعرفية للإنسان. وإنْ لم يؤدّ بالناس إلى اليأس من المعرفة والعزوف عن الكتب، كما حدث لفون كلايست، فإنه يفتح الباب للوجدان والتصوّف.

1. كلّ الاستشهادات الواردة في هذا النصّ مأخوذة من الأعمال الكاملة لكانط (باللغة الألمانية) في عشرين جزءاً. ويرمز إليها «ك. أ. ك» أي، كانط. الأعمال الكاملة، مع ذكر عنوان الكتاب والجزء بالرقم الروماني والصفحة بالأرقام العربيّة.

"Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt... überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist "I. KANT, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in, I. KANT, Werke in zwölf Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Erste Auflage. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977. Band XI, p. 60.

2. هذه المعلومات استقيتها من:

M. M. OLIVETTI, Introduzione a Immanuel Kant, La religione entro i limiti della sola ragione, Editori Laterza, 2004, pp. V-XLIV.

3. عبارات كانط هذه أوردها كاتب سيرة حياته بوروفسكي.

L. E. BOROWSKI, R. B. JACHMANN, und E. A. WASIANSKI, Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, Herausgegeben von Felix Gross, Deutsche Bibliothek, Berlin 1912 (trad. it., a cura di Ervino Pocar, La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei, Editori Laterza, Bari, 1969, p. 97.(

4. W. DILTHEY, Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung, in W. Dilthey, "4 Gesammelte Schriften, vol. IV, Leipzig-Berlin 1925, p. 290.

5. W. DILTHEY, Der Streit Kants mit der Zensur, op., cit., ibid da doch nur tiefdenkende Gelehrte die kantschen " 5 Schriften gelesen".

«ذلك لأنه لا يقرأ كتابات كانط إلاّ العلماء ذوو التفكير العميق».

6. W. DILTHEY, Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung, in W. Dilthey, op., cit., p. 291. Der Moment war sehr ungunstig".

7. M. LEHMANN, Preussen und die katholische Kirche seit 1640. Nach den Acten des Geheimen Staatsarchives. Teil 6. Von 1786 bis 1792 ("Publicationen aus den K. preussichen Staatsarchiven", vol. 53), Leipzig 1893, pp. 253-4., cit, in M. M. OLIVETTI, Introduzione a Immanuel Kant. La religione entro i limiti della sola ragione, op., cit., p. VII.

8. F. KAPP, Aktenstücke zur Geschichte der preussichen Zensur und Press-Verhältnisse unter dem Minister Wöllner, in "Archiv für Geschichte des Deutschen Buchhandels", vol. IV, Leipzig 1879, pp. 149-50. Cfr, in M. M. OLIVETTI, Ibidem.

9. M. M. OLIVETTI, Introduzione a Immanuel Kant. La religione entro i limiti della sola ragione, op., cit., p. XIII.

10. I. KANT, Das Ende aller Ding, in Werke, Bd. XI, p. 190.

11. I. KANT, Der Streit der Fakultäten, in Ibid, p. 268.

12. Ibidem.

13. Ibid, p. 270.

14. Ibid, p. 271.

15. Daß ich ferner meine große Hochachtung für die biblische Glaubenslehre im Christentum unter anderen auch durch die Erklärung, in demselben obgenannten Buche, bewiesen habe, daß die Bibel, als das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenbessernden Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche, Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung darin von mir angepriesen, und daher auch die Unbescheidenheit gegen die theoretische, Geheimnis enthaltende, Lehren derselben, in Schulen oder auf Kanzeln, oder in Volksschriften (denn in Fakultäten muß es erlaubt sein), Einwürfe und Zweifel dagegen zu erregen, von mir getadelt und für Unfug erklärt worden". Ibid, p. 272.

16. Ibidem.

17. Ibidem.

18. كانط، جواب عن سؤال ما التنوير؟ ك. أ. ك، ج. XI ، ص، 55.

«Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit».

19. كانط، جواب عن سؤال: ما التنوير؟ م. س، ص، ن.

20. «ولكن أيّ تحديد يناقض الاستنارة؟ وما هو التحديد الذي لا يناقضه والذي يمكن أن يكون لمصلحته؟»، ن. م، ن. ص.

21. كانط، م. س، ص، ن.

"der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein...der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein".

22. انظر:

M. M. OLIVETTI, a Immanuel Kant, La religione entro i limiti della sola ragione, op., cit., p. VI.

23. كانط، جواب عن سؤال ما التنوير؟ م. س، ص، 55.

24. «ولكن إذا كانت هذه القطعة من الجهاز الآلي عضواً في المجموعة، أو في المجتمع المدني العالمي، بصفته عالماً في الوقت نفسه، وإذا توجه هذا العضو بكتابات استند فيها إلى فكره، ففي هذه الحال يمكنه أن يستخدم عقله دون أن يؤثر ذلك على الشؤون التي كُلف بها خلال جزء من وقته كعنصر سلبي. وأن يرغب الضابط، الذي تلقى أمراً من رئيسه، في إعمال عقله ضمن مهمته للبحث عن جدوى هذا الأمر أو فائدته، فهذا أمر خطير ولا بد لهذا الضابط أن يمتثل. ولكن إذا أردنا أن نكون منصفين [نقول] إن لا شيء يحظر عليه، إذا كان عالماً، إبداء ملاحظاته بشأن الأخطاء الواردة في الجهاز الحربي وتقديم هذه الملاحظات لجمهوره حتى يحكم فيها. ولا يمكن مواطناً أن يرفض أداء الضرائب المفروضة عليه خصوصاً أن نقداً لاذعاً لهذه الواجبات، إن لزمه قبولها، يعرضه للعقاب، بسبب الفضيحة التي يمكن أن تتولد [من نقده] (وما ينجر عن ذلك من اضطراب شامل في النظام)، أما وقد وضعنا هذا التحفظ، فلا نرى تناقضاً مع الواجبات إن عبّر هذا المواطن، بوصفه عالماً، وبصفة علنية عن نظرته إلى رعونة ذلك النوع من الجباية أو في جور [من فرضها]. كذلك يجب على رجل الدين أن يعلّم رعيته، وفي معبده، بحسب رمز الكنيسة التي يخدمها أنه انتدب بحسب هذه الشروط، ولكنه يتمتع، كعالم، بكامل الحرية (إن لم نقل أن ذلك من واجبه) في أن يمد الجمهور بكل الأفكار، بعد أن يزنها بثبات ونيّة حسنة، عما يراه خاطئاً في هذا الرمز، وفي أن يقدم لهذا الجمهور مشروع رؤيته لتنظيم أفضل للشؤون الدينية والكنسية. وفي هذا أيضاً لا يوجد ما يمكن أن يثقل ضميره، لأن ما يعلمه وفقاً لوظيفته كممثل للكنيسة لا يقدمه إلا كأمر لا حرية له في إبداء الرأي فيه وإنما كتعاليم قد التزم تدريسها باسم سلطة أجنبية [عنه]» . كانط، ن. م، ن. ص.

25. J. G. HAMANN, Briefwechsel, herausgegeben, W. Ziesemer und A. Henkel, vol. V, Frankfurt a. M. 1965, pp. 289-92. (trad, it, a cura di N. Merker, Che cos'è l'illuminismo?, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 62).

26. Ibidem.

27. Idem, p. 62-63.

28. Ibid, p. 60.

29. كانط، الدين في حدود مجرد العقل، م. س، ص، 653.

30. كانط، ن. م، ن. ص.

31. "Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber" p. 655.

32. كانط، م. س، ص، 655.

33. كانط، ن. م، ص، 656.

und obgleich, wenn ausgemacht ist, daß der erste wirklich seine Grenze überschritten, und in die biblischen Theologie Eingriffe getan habe, dem" ."Theologen...das Recht der Zensur nicht bestritten werden kann

34. ن. م، ن. ص.

35. عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، الأعمال الكاملة، ج. III ، ص، 35. (بشأن هذا النصّ استعَنتُ بالترجمة العربيّة، عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت 1988. أعترف بأنني لم أتبع حرفياً هذه الترجمة وقد حوّرت بعض المصطلحات عند الضرورة، ولكن الترجمة هي إجمالاً جيّدة ولا يمكن لأيّ دارس عربي لفلسفة كانط التغاضي عنها أو إهمالها).

36. كانط، ن. م، ص، 33.

37. كانط، ن. م، ص، 20، الترجمة العربية (ت. غ)، ص، 31.

"Daß die Logik diesen sicheren Gang von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts

hat tun dürfen ... Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint".

38. م. س، ن. ص. 21، (ت. ع)، ص، 32.

"Daß es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vorteil hat sie bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschiede zu abstrahieren, und ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form zu tun hat".

39. ص، 22. (ت. ع)، ص، 32 ـ 33.

40. ص، 23، (ت، ع)، ص، 33.

"Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse".

41. م. س، ن. ص. (ت، ع)، ن. ص.

"Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden".

42. ص، 23 ـ 24، (ت، ع)، 33.

"Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war".

43. ن. م، ص، 14. (ت. ع)، ص، 27. يثني كانط على نفسه وعلى عمله قائلاً: «لقد سلكت إذن هذه الطريق الوحيدة الباقية، وأفخر بأني قد توصلت عبرها إلى إزاحة جميع الأخطاء التي كانت تقسم حتى الآن العقل على نفسه في استعماله المتحرّر من التجربة. ولم أنحّ أسئلته متذرّعاً بعجز العقل البشري، بل على العكس لقد عينتها تعييناً تاماً وفقاً لمبادئ؛ وبعد أن اكتشفتُ نقطة سوء تفاهم العقل مع نفسه حلّلتها بما يرضيه تماماً... ولقد أوليتُ التفصيل كبير اهتمامي في هذا العمل، وأجرؤ على القول إنه لم يبق سؤال ميتافيزيقي واحد لم يجد حلاّ، أو على الأقلّ لم يقدّم مفتاح حلّه هنا».

44. م. س، ص، 24، (ت، ع)، ص، 33.

45. ن، ص، (ت، ع)، ص، 33 ـ 34.

46. ص، 25 ـ 26، (ت، ع)، ص، 34.

47. ص، 26، (ت، ع)، ص، 35.

48. ص، 28، (ت، ع)، ص، 36.

49. ص، 33، (ت، ع)، ص، 39.

50. ص، 29، (ت، ع)، ص، 36.

51. ص، 29 ـ 30، (ت، ع)، ص، 37.

52. كانط، نقد العقل المحض، م. س، ص، 87، (ت، ع)، ص، 69.

53. م. س، ص، 282، (ت، ع)، ص، 169.

54. ص، 303، (ت، ع)، ص، 182.

"Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern, und außer den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Noumena, annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben".

55. ص، 304 ـ 305، (ت، ع)، ص، 182.

56. F. H. JACOBI, David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch, Breslau 1787, p. 220, 224, 226-30. La "Critica della ragion pura" nell'Aetas kantiana, a cura di Raffaele Ciafardone. Japadre, L'Aquila, 1987, pp. 6-9.

57. ياكوبي، دافيد هيوم...، م. س، ص، 9.

58. ياكوبي، ن. م، ن. ص.

59. كانط، نقد العقل المحض، ك. أ ك، ج، . III ص، 156، (ت، ع)، ص، 112.

60. ن. م، ن. ص. (ت، ع)، ن، ص.

61. لقد امتدّ تأثير هذه الفكرة إلى جمع كبير من الفلاسفة ولا سيما منهم أتباع مدرسة ماربورغ إضافة إلى فلاسفة يشتغلون خارج إطار الكانطية الجديدة وفي عدادهم مثلاً كارل بوبّر (Karl Popper) ، الذي أعرب صراحة في قصّة حياته عن اقتناعه الكانطي أن القوانين الطبيعية ليست إلاّ إسقاطاً لقوالب ذهنية إنسانية على الطبيعة، ولا تكشف فعلاً عن الأشياء في ذاتها.

"A cette époque je relisais continuellement la première Critique de Kant. J'ai vite decide que son idée centrale était que les théories scientifiques sont artificielles, et que nous essayons de les imposer au monde: "Notre intelligence ne doit pas ses lois à la nature, mais elle impose ses lois à la nature". En

alliant ceci à mes propres idées, je suis arrive en quelque sorte à l'idée suivante. Nos théorie, qui sont d'abord les mythes primitifs, et deviennent ensuite les théories de la science, sont en effet artificielles, comme l'a dit Kant. Nous essayons en effet de les imposer au monde, et nous pouvons toujours nous y accrocher de façon dogmatique si nous le désirons, même si elles sont fausses (comme le sont non seulement la plupart des mythes religieux, semble-t-il, mais également la théorie de Newton, à laquelle pensait Kant). Mais, bien qu'au début nous devions nous en tenir à nos théories sans théories nous ne pouvons même pas débuter, puisque nous n'avons rien d'autre sur quoi nous appuyer avec le temps, nous pouvons adopter une attitude plus critique envers elle (...) Je pensai que Kant avait raison lorsqu'il disait qu'il était impossible à la connaissance d'être, pour ainsi dire, une copie ou une empreinte de la réalité. Il avait raison de croire que la connaissance était à priori génétique ou psychologique... Nos théories sont nos inventions. Mais elles peuvent être simplement des estimations mal raisonnées, des conjectures audacieuses, des hypothèses. Avec celles-ci nous créons un monde: non pas le monde réel, mais nos propres filets avec lesquels nous essayons de prendre le monde réel" KARL POPPER, Unended quest, An Intellectual Autobiographie. The Library of Living Philosophers In., 1974 (trad., fr, KARL POPPER, La quête inachevée. Autobiographie intellectuelle, Calmann-Lévy, Paris 1981, p. 79-80).

62. كانط، نقد العقل المحض، م. س، ص، 314، (ت، ع)، ص، 189.

63. ن. م، ص، 331، (ت، ع)، ص، 200.

64. ن. م، ص، 332، (ت، ع)، ن، ص.

65. ن. م، ص، 672 ـ 673، (ت، ع)، ص، 382 ـ 383.

66. ن. م، ص، 673، (ت، ع)، ص، 383.

67. ن. م، ص، 690، (ت، ع)، ص، 393.

68. ن. م، ص، 691، (ت، ع)، ص، 394.

69. ن. م، ص، 691 ـ 692، (ت، ع)، ن. ص. التسطير من عندي.

70. ن. م، ص، 692، (ت، ع)، ص، 394.

71. ن. م، ن، ص، (ت، ع)، ص، 395.

72. ن. م، ص، 692 ـ 693، (ت، ع)، ن. ص.

73. ن. م، ص، 693، (ت، ع)، ن. ص.

74. ن. م، ص، 695، (ت، ع)، ص، 396. (مع تغيير طفيف).

75. Cfr., P. CHARLES, art., KANT, in, Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1911, col. 23 29.

76. J. G. HERDER, Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Leipzig, 1799, Impression anastatique, Culture et civilisation, Bruxelles 1966, Erste Band, pp. 3 - 4. Kritik der reinen Vernuft, der Titel befremdet. Ein Vermögen der menschlichen Natur kritikirt man Nicht; sondern man untersucht, bestimmt, begrenzet es, zeigt seinen Gebrauch und mißbrauch. Künste, Wissenschaften, als Werke der Menschen betrachtet, kritikirt man, entweder in ihnen selbst oder in ihren Hervorbringunen; nicht aber Naturvermögen.

.Locke, Essay concerning Human Understanding, Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain, Hume, Treatise of Human Nature etc .77

78. J. G. HERDER, Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, op., cit., p. 6.

79. J. G. HERDER, Ibid, Zweite Band, pp. 334 - 335. "Statt daß man die kritische Philosophie die zermalmende genannt hat, (sie hat bisher nichts zermalmet) hätte man sie also eher die zerspaltende (philosophia schismatica): denn wohin sie blickt, werden Antinomieen und Spalten. Dicotomieen sind ihr Werk, sie wundert sich irgendwo sogar, daß sich nicht Alles in zwei spalte. Eine scharfsinnige Philosophie! Bis auf Silben und Buchstaben, wie z. B. Deist und Theist, Transzendent und Transzendental und so viel andres gespaltenes Spinnengeweb zeiget sie den künstlich-gespinsten Wortscharfsinn, den die Englische Sprache mit dem Wort cant längst nannte".

80. J. G. HERDER, ibidem.

81. J. G. HERDER, Ibid, pp. 336 - 37. "Wie Nebelsterne durchs Fernruhr sich in Mildstrassen auslösen: so entwickelt sich uns aus dunkeln Empfindungen ein Welt von Gegenständen, Farben, sobald der Verstand sich zu ihrer Erkennung eine Werkzeug zu verschaffen weiß. Viele Nebel sind ausgelöset, andre werden aufgelöset werden, die Aussicht muntert auf, ein Unendliches liegt außer und in uns, zu dem wir kommen mögen; dagegen der kritischen Philosophie zufolge die uns einwohnende Thörinn Vernunft a priori ewig und ewig nach Wortphantomen jaget".

82. Ibidem.

83. Ibid, p. 169.

84. Ibid, p. 342.. da die sogennante krituk der reinen Vernunft eine Zwittergestalt von Logik und Metaphysik, und (rückt ibre Theile zusammen!) eine sich selbst sehende und selstaufhebende Dichtung ein Spiel unit sich selbst ist.

85. H VON KLEIST, Lettere alla fidanzata, Guanda Editore, Milano, 1978, pp. 114-115. (lettera a Wilhelmine von Zenge, Berlino 22/III/1801).

86. H VON KLEIST, (lettera a Ulrike v. Kleist, Berlino 23/III/1801), cit in, Domenico Losurdo, Hegel. Questione nazionale e restaurazione. Università degli studi di Urbino. Urbino 1983. p. 357.

87. A. GUERRA, Introduzione a Kant, Laterza, Roma-Bari, 10° ed. 1997. p. 79.

88. W. GOETHE, Anschauende Urteilskraft (1817-1820), cit., in Antimo Negri, Caduta e conoscenza. Interventi sul razionalismo critico. Pellicani, Roma

1997. p. 24. n. 22.

89. Über die Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, oder aller speculativen Bewiese für das Daseyn Gottes in Vorlesungen, in Materialen zur Geschichte der critischen Philosophie, II, pp. 229-230. cit., in, La "Critica della ragion pura" nell'Aetas Kantiana. Japadre, L'Aquila 1990, p. 289.

90. في فترة لاحقة من حياته أصبح كانط مشاكساً لا يُحبّ المعارضة والنقد وكان يتألّم إنْ أبدى أحد معرفة أكثر منه حتى في مواضيع بعيدة بعداً سحيقاً عن الفلسفة. الكونت بورغستال (Purgstall) ، من فيينّا، وأحد المعجبين بكانط الذين توجّهوا خصيصاً لرؤيته في مدينة كونكسبارغ يصفه قائلاً: «كان يفقد صبره إن أبدى أحد معرفة تفُوقُه في الموضوع المتناوَل. كان يستبدّ بالنقاش، قائلاً إنه لا يجهل شيئاً عن الأقطار الأخرى. فهو، مثلاً، يزعم أنه يفوقني معرفة بأنواع الطيور عندنا في النمسا، والجوّ السياسي العام في البلاد، والمستوى الثقافي للرهبان الكاثوليك... في كلّ هذه المسائل عارضني بشدّة» .

عندما يتمثّل نظرية ما ويقتنع بها لا أحد يقدر أن يثنيه عنها: لقد منح الخدّام من فتح نوافذ غرفة نومه لكونه تشبّث بفكرة خيالية مفادها أنّ وجود البرغوث في فراشه سببه ضوء الشمس. عارض فكرة التلقيح بل اعتبرها نافلة وخطيرة لأنها توحش الإنسان. نظرياته عن عَرَق الأفارقة السّود، التي تأتي من الدم الفاقد لمادّة الفلوجيستيك بسبب سواد البشرة، أو تفسيره للون الهنود الحمر بقربهم من البحار الجليدية، كلّ هذا لا يمكن أن يفسّر بضعف الشيخوخة ووهنها. ومن ذلك أيضاً تفسير الوباء الذي أصاب قطط كوينهاغن أنه «نوع جديد من الكهرباء»، أو الشكل الصابوني للسّحب. لذا كفّ أصدقاؤه عن معارضته واعتبروه مصاباً بداء الكلب.

91. ذكرها، P. CHARLES, art., KANT, in, op. cit, col. 2325.

92. Ibidem.

93. جميع الإستشهادات الواردة هنا مستمدّة من كتاب، دومينيكو لوسوردو:

D. LOSURDO, Hegel, questione nazionale, restaurazione. Presupposti e sviluppi di una battaglia politica. Università degli studi di Urbino 1983, p. 355 sgg.

94. Briefe von und an Hegel, herausgegeben von J. Hoffmeister und F. Nicolin, Hamburg 1969-81, II, 327.

95. F. W. J. SCHELLING, Sämtliche Werke, 1847-1842. II, 13-4.

96. G. W. F. HEGEL, Berliner Schriften, herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg 1956, p. 178.

97. F. W. J. SCHELLING, ibid, X, 164.

98. F.W. J. SCHELLING, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, herausgegeben von H. Fuhrmans, Torino 1972.

99. F.W. J. SCHELLING, X, 268.

100. المعارضون لفلسفة كانط في خضمّ تلك الفورة الجماعية تم إقصاؤهم أو تهميشهم ولن كانوا أساتذة فقد وجدوا أنفسهم مجبرين على التنحي عن كراسيهم. الفلسفة المعارضة الكانطية التي انتهجها كروزيوس (Crusius) حُرِّمت رسمياً بمرسوم من الوزير البروسي (von Zedlitz).

101. K. ROSENKRANTZ, Hegels Leben, trad it di Remo Bodei, Firenze 1966, p. 352.

102. G. W. F. HEGEL, Berliner Schriften, op., cit, p. 77.

103. G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie, = 22 Z.

104. G.W. F.HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, herausgegeben von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M 1969-1979. Ibid, Band V, p. 38.

105. Ibid, VI, p. 25 2-3.

106. D. LOSURDO, Hegel, questione nazionale, restaurazione. Presupposti e sviluppi di una battaglia politica. Università degli studi di Urbino 1983, p. 363.

107. Ibidem.

II: الدين في حدود مجرّد العقل تفسير ونقد

لم يكن كانط مؤمناً تقليدياً راكناً كلياً إلى ما تقدمه إليه تعاليم الدين الذي نشأ فيه، أعني الديانة المسيحية عموماً. في مقاله «جواب عن سؤال ما التنوير؟» يقول صراحة إنه وضع نقطة التنوير المركزية (...) أساساً في أمور الدين، إن الإهانة الكبرى في حياة الإنسان حينما تُقرّر مجموعة من القساوسة مصير العقيدة وتفرضها على الناس كما لو أنها تعكس بالفعل رسالة المسيح.

أما في المجال النظري فقد حسم كانط الموقف معتبراً أيَّ برهان عقلي عن وجود الله وعن خلود النفس ونهائية العالم، من الأمور المستحيلة نظرياً. لكن كانط كان أكثر تشدّداً وإدانة إزاء العبادات الخارجية: لقد أنكر مفعولها ونفى عنها أي صلاحية عقائدية، بل رفع عنها الصفة التي يقتنع بها أصحابها، أعني التقوى.

في رسالته إلى لافاتير (Lavater) لسنة 1775 يجيب فيها عن سؤال يتعلّق بالإيمان والصلاة، يقول كانط إن لافاتير يتوجّه بسؤاله: «إلى رجل [كانط] لا يعرف وسيلة أخرى يمكن أن تحافِظ على صلاحيتها التامّة في اللحظة الأخيرة من الحياة سوى الإخلاص النّقيّ بشأن المقاصد السرّية للقلب؛ إلى رجل، مثل النبي أيّوب يَعتبر التملّق إلى الله جريمة؛ والقيام بمراجعات للنفس ربما تكون مُملاة من الخوف، بحيث أن النفس لا تتوق للقيام بها بفعل إيماني حر».

هذا هو رأي كانط الذي مكث عليه طوال حياته؛ وكلامه أعلاه، إن أُخذ بحرفيّته وحُمل على مَحمل الجدّ، يخرج المرء من نطاق الدين، وينزع عن إيمانه كلّ مظاهر العبادات الخارجية والطقوس التي فرضت في جميع الأديان. وهذا التوجّه الذي من شأنه أن يقوّض أركان الدين الشعبي هو صنعة مستفحلة فقط عند المتألّهين الذين يَنظرون بعين الإزدراء للتملّق الخارجي ويأنفون من التظاهر بالتقوى عند المؤمنين الذين هم، في نهاية المطاف، عديمو التقوى لنقصان التوقير في القلب والإخلاص في النيّة.

الدين الحقّ عند كانط هو إذاً دين خَالٍ من الصلاة، وهناك تعارض مبدئي بين الدين كعقيدة داخلية والطقوس الظاهرة، ومن ثم فإن الإنسان المتدين بحقّ «يكفّ عن الصلاة» لأنها ليست إلاّ نفاقاً. هكذا يقول في كتاب «الدين في حدود مجرّد العقل». يجب المحافظة عليها، أي الصلاة، فقط لغرض نوع من بيداغوجيا الإرادة الأخلاقية. لكن في حقيقة الأمر «الصلاة هي نفاق؛ وسواء كانت سرّاً أو جهراً، فإن الإنسان يتمثّل اللهَ كموضوع حسّي، في الوقت الذي هو مبدأ عقلاني. وجود الله غير مبرهن عليه، ليس إلاّ مصادرة ولا يصلح إلاّ للاستعمال المحدّد الذي ألزمَنا العقل على افتراضه. يقال إن «الصلاة لله لا تضُرّني؛ وحتى في حالة عدم وجود الله فإن الصلاة ستغدو فعلاً حسناً نافلاً؛ لكن في حالة وجوده، فإن صلاتي ستكون عملاً صالحاً». إنه نفاق ـ يجيب كانط ـ لأن الصلاة تفترض يَقين مَن يؤديها بوجود من تُوجّه إليه. مَن أحرز تقدماً في عمل الخير يكفّ عن التعبّد، لأن الصراحة هي جزء من قواعد سلوكه؛ ومن هنا يأتي خجل من نكشفه على حين غرّة وهو يصلّي. ومع ذلك، يجب المحافظة على الصلاة لأن لها مفعولاً خطابياً صالحاً لاستثارة مشاعر الجمهور وتهييج حماسته.

إذا كانت الصلاة خارجة عن التديّن، حسب كانط، فإن الطقوس كلها أيضاً تفقد معناه، وحتى الزهد ذاته. هذه العبادات جميعها يسميها كانط جنوناً وهذياناً (Wahnsinn): الطقوس ليست إلاّ تعبيراً عن أوهام ذاتية، لأن الإنسان يَجد لذة في تقدير الآخرين له والثناء عليه، ولذلك يُسقط هذا الشعور على تصوّره لكيفية تعامله مع الله. ويتخيّل أنه بطقوسه يؤدي عملاً حسناً لله، ويعوِّض، من دون مبرر، بمفهوم العبادات الإلهية مفهوم الدين الأخلاقي البحت (der Begriff einer gottesdienstlichen, statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion). الدين الحقّ، بحسب كانط، يُعنى بالإنسان وبالسبل القويمة لتحسين أعماله، أما الدين الباطل فيُعنى بالإله ويطلب رضاه، ولذلك فإن «تصوّر إرادة إلهية محدّدة طبقاً لقوانين أخلاقية بحتة، لا يترك مكاناً إلاّ لإله واحد ولدين واحد، دين أخلاقي بحت». والعبادات في ذاتها تعبّر عن وحي تاريخي، ولذلك يعمد كانط بنوع «من كره للأحداث، إلى تطبيق مبدإه على الأديان الوضعية، وسحق كلّ مضامينها[108]». فالمسلمون مثلاً، عوضاً من تأدية الفرائض الخمس، عليهم أن يلتزموا الزكاة فقط، لأن الأخرى نافلة، وفريضة الزكاة وحدها تستجيب للقانون الأخلاقي، إذا ما أدّاها المسلمون من أجل الواجب الإنساني. الصلاة والصوم والحجّ عند المسلمين، أو القداس وزيارة القبور عند المسيحيين، أو الذكر وإدارة الاسطوانة عند اللاّما (Lama)، كلّها أشياء واحدة، ولها القيمة نفسها (das ist alles einerlei und von gleichem Wert)، أي خالية من أيّ معنى. بين طقوس الإنسان الأوروبي المتحضّر

وطقوس البدائيين، هناك فعلاً اختلاف شكلي، ولكن من حيث المبدأ، ينتمون كلّهم إلى فصيلة أولئك الناس الذين ينسبون قيمة تعبّدية على أفعال لا تجعلهم البتة أناساً أكثر أخلاقية.

أما الكنيسة الحقّة كمؤسسة دينية فهي ليست الكنيسة المنظورة، بل كنيسة القلوب المستقيمة من دون أي سلطة دينية خارجية، فلا تعبّد فيها ولا صلاة ولا حتى عقيدة، بل أشخاص يجمعهم الواجب الأخلاقي من دون وعي جماعي.

إن التربية الدينية تتماهى مع التربية الأخلاقية، وتعليم العقيدة للأطفال الصغار هو أيضاً نفاق، لأننا نبثّ فيهم روح العبودية إنْ علّمناهم أن واجبهم الأوحد يتمثّل في طاعة الله وعبادته.

كانط ينفي صورياً ألوهية المسيح: التجسّد إنْ أخذناه بمعنى تاريخي واقعي فهو مستحيل على الإطلاق. ولا يدخل كمكوّن فِعلي للدين العقلاني، لأن التجسّد ليس استتباعاً ولا مبدأ للفعل الأخلاقي. المسيح كمثال أوحد للإنسان الخيّر هو مفهوم يمكن أن يطابق مفهوم الإنسان المحبوب عند الله، وهو مفهوم مستقلّ عن العالم المخلوق، ومن ثم فهو خالد وأبديّ؛ إنه كائن متفرّد ولأجله خُلق هذا الكون، وبدونه لن يحدث شيئاً. فهو العلة المتممة للعالم، وفيه أحبّ الله العالم وبه يمكن أن نصبح أبناء الله. ومثال الإنسان الخيّر يجب أن يحوي في ذاته مثال الإنسان المتألّم والصابر، ولكي نبرّر أمام الله يجب علينا الإعتقاد المجاني في الوجود الواقعي لهذا المثال وجعله أسوة لنا. هذا المثال إذاً هو الوسيط والشافع المخلّص، من وجهة نظر عملية أخلاقية، من دون أن يرقى مثاله ذاك إلى الوجود العيني. وإذا تجاوزنا هذا الحدّ وجعلنا منه كائناً واقعياً فإننا نخرق حدود العقل النظري: المثال التاريخي، يسوع المسيح يمكن أن نعتبره فقط معلّماً قديراً، ومؤدّباً، من دون أيّ صفة إلهية متعالية.

أما عماد الصلاة المسيحية، أي الدعاء، الذي أمَر به المسيح «صلّوا أنتُم مِثل هذه الصلاة »: «أبانا الذي في السماوات، لِيَتقدّس اسمُك. ليأت ملكوتُك. لِتكُن مَشِيئَتك على الأرض كما في السماء. أرزقنا كفافنا خُبزَ يومنا. واغفر لنا ذنوبنا كما نغفر نحن للمذنبين. ولا تُدخلنا في تجربة، لكن نجّنا من الشرّير، لأن لك المُلكَ والقوّة والمجد إلى الأبد (متّى، VI، 13)»، فهو، بالنسبة إلى كانط، عكس ما تشير إليه كلماته، لا يحوي أي طلب قد يرفضه الله أو يستجيبه، بل إنه يُعبّر عن إرادة الفعل الصالح. وبما أن هذه الإرادة، إن كانت جدّية، تجعلنا بالفعل طيبين، يجب الاعتقاد بأن ذلك الدعاء بما هو كذلك، سيُقبل منا. هذا التأويل يقول فيه تشارلس (Charles) إنه مصطنع كليًا، لأن كانط، بما أنه قد أصرّ على أن الصلاة هي دليل على نفس لاأخلاقية، وأنها تناقض مع مقومات الدين، كان عليه إمّا أن يرفض تماماً تعاليم المسيح، وإمّا أن يحاول «المغامرة المستحيلة لإنجيلية من دون صلاة[109]».

لكن كانط لم يفعل لا هذا ولا ذاك، لم يركن إلى رأي واحد، لقد تناقض كثيراً، وفي بعض الأحيان، استعاد ما دمّره من قبل وأعاد تأهيله في ثوب جديد.

وفي ما يتعلّق بموقف كانط السلبي من الصلاة، ذاك الموقف الذي استثار حفيظة الكاتب الكاثوليكي تشارلس، فهذا ليس بالأمر الجديد بالنسبة إلى الثقافة الإسلامية، لأن ثمة فرقاً من الصوفية في الإسلام رفضت ذاك النوع من التعبّد الخارجي وركّزت على الداخل، على صقل القلب والتوجّه إلى تمتين علاقة وجدانية مباشرة بالإله، من دون ضرورة المُرور بِنصب تأدية الفرائض، أي عمل الجوارح. كانت هذه الفرق تسمّي المتعبّدين التقليديين أهل الظاهر، وهي تسمية احتقارية بالأساس، وهي لا تخفي ازدراءها بالطقوس التعبّديّة. لقد استثقلت الفرائض إلى حدّ أن أحدهم قال «إن الرُّسُل طولت الطريق إلى الله[110]» وقد ارتاع أحدهم لما شاهد تدافع الناس في الحجّ وقال مستنكراً: «ما فعل ابن آمنة بهذا الخلق؟». الصوفية ترفض التشبّث بدين دون آخر، لأن كلّ الملل متساوية ولا فضل لإحداها على الأخرى، وهذا ما عبّر عنه المتصوف الشمسي التبريزي في قوله: «لستُ مسيحيّاً ولا يهوديّاً ولا مسلماً[111]».

وقد أوغلت بعض الفرق في معارضة أهل الظاهر إلى حدّ إنكار أبسط العناصر المكوّنة لدين الإسلام، أي قدسيّة القرآن والشهادتين وحرمة أماكن التعبّد والفرقان بين الإيمان والكفر. وقد نُسِب إلى التلمساني، تلك العبارة المربكة جداً: «القرآن كلّه شرك وإنّما التوحيد في كلامنا»، أي في كلام الصوفية وتعاليمهم. لا القرآن ولا الحديث، الذِّكر فقط هو الكلام المناسب للتقرّب من الله، والتأمل هو الطريق الأقوم للوصول إلى الوحدة. لقد ذكر ابن الجوزي في كتابه «تلبيس إبليس» أن «رجلاً قرأ القرآن في رباط، فمَنَعوه [أي الصوفية]، وأنّ قوماً قرأوا الحديث في رِبَاط فقالوا لهم ليس هذا مَوضعه[112]». أمّا أبو سعيد الصّوفي فقد قال لصديقه ابن سينا: «ما دَامَت المساجد والمدارس لم تُهدمْ هدماً تامّاً، فلن يُنجِز الدّراويش عَملَهم. وما دام الكُفر والإيمان لم يتشابها ولم يتماثلا تماماً، فما مِن رجل يكون صحيح الإسلام والإيمان[113]». والشهادة عند أهل التصوّف ليست، في ذاتها، دليلاً على الورع بل هي من الكُفر بمكان، وهذا مغزى ما

أنشدَه الهروي في أبيات له اتّهم فيها بالكفر من يُوحِّد الله، قائلاً: «مَا وَحَّدَ الواحدُ مِنْ واحدٍ. إذ كلُّ مَن وحَّدَه جَاحِدٌ. تَوحِيدُ مَن ينطِقُ عن نَعْتِه. تَثنِيةٌ أبطَلَها الوَاحِدُ. تَوحِيدُه إيَّاهُ تَوحِيدُه. ونَعْتُ مَن يَنعَتُه لاَحِدٌ[114]». لقد كاد أهل التصوّف في الإسلام أن يدخلوا الإلحاد ويشرّعوا له أصلاً، تاركين الدين الإسلامي نهائياً، بل إن قولة أبي طالب المَكّي «ليس على المَخلوق أضرّ مِن الخالق» هي فعلاً بوادر ذاك الخروج النهائي ومحاولة تدشين عصر بلا دين.

أعود إلى كانط وأقول إن الرّجل، على الرغم من معارضته عبادات الجوارح، لم يصل إلى الحدّ الأقصى بشأن العبادة، وأرى أن الحدّ الأقصى هو إنكار الدين جُملة وتفصيلاً واعتباره من موروثات الماضي الظلامي الذي سجن الإنسان في قوالب محكمة من الخرافات وألزمه، عُنوة، بشعائر هو في غنى عنها. إنه، من وجهة نظر تاريخية موضوعية، إرث غير مُريح للوعي المتحرّر ولا بدّ من التخلّص منه بشتى الوسائل المناسبة. والوسائل لتحقيق ذاك التحرّر معروفة جداً، إنها التربية والتعليم ونزع كلّ العوائق الخرافية التي تحول دون تفعيل طاقات العقل النظري، وبثّ روح التفاؤل في القدرة النظرية العالية للإنسان. لكنّ كانط، بِنَقده المدمّر للعقل المحض، فهو، موضوعيّاً، لا يستطيع أن يُوكل إليه هذه المهمّة، وذلك لسبب بسيط هو أن العقل لا يقدر على معرفة أيّ شيء في هذا العالم، وغير متاح له إلاّ الظاهر من الأشياء، وبحكم وضعيّته تلك فالعقل لا يتسنّى له تأدية تلك المهمّة على أحسن وجه، وإنْ أداها فستكون ناقصة ومخرومة، لذلك لا بدّ من تدخّل الدين في شؤون الناس وتوطيد الإيمان في قلوبهم.

I. الدين في حدود مجرد العقل ـ مقدّمة الطبعة الأولى

مفارقات الأخلاق الكانطية

«الأخلاق، نظراً إلى أنها مَبنية على مفهوم الإنسان ككائن حرّ يخضع، بما هو كذلك وبواسطة عقله لقوانين لامشروطة، لا تحتاج إلى فكرة كائن آخر متعالٍ على الإنسان، لكي يَعرِف واجباته، ولا تحتاج إلى وازع مغاير للقانون ذاته، كي ينفّذه[115]».

هذه أولى الكلمات التي صدّر بها كانط كتابه «الدين في حدود مجرّد العقل»، وهي كلمات تقريرية مُعتدّة وواثقة بنفسها قد تصدم للوهلة الأولى القارئ المؤمن. بل إنّ كانط يُوبّخ هذا الأخير ويُحمّله المسؤولية لبحثه عن ركيزة نظرية لأفعاله خارج القانون الأخلاقي ذاته[116]: الأخلاق لا تحتاج البتة (سواء من جهة موضوعية، بحسب الإرادة، أو من جهة ذاتية، بحسب القدرة) إلى الإرتكاز على الدين، لكنها تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي[117].

فالقوانين الأخلاقية هي قوانين مُلزِمة بفضل صورتها البسيطة التي تتمثّل في المطابقة الكلّية معها، وهذه الصورة البسيطة هي الشرط الأسمى لكلّ الغايات. وبالجملة، فالأخلاق ليست في حاجة إلى أيّ علّة ماديّة محدِّدة للإرادة الحرّة (keines materialen Bestimmungsgrundes). ومَنْ يطلب غاية خارجة عن الواجب الأخلاقي فهو، في نظر كانط، إنسان خسيس (ein Nichtswürdiger).

من وجهة نظر عمليّة، يبدو أن انتزاع الفعل الأخلاقي من الدين هو أمر محمود لأن جلّ الفلاسفة عارضوا الفكرة السائدة من أن الفضيلة تكمن في اتّباع تعاليم الدين، وأن الحلال والحرام المباح والمحظور هي كلّ ما يطابق تعاليم الشرائع وما جاء في الكتب المقدّسة.

وهذه، فعلاً، نقطة سلبيّة على حساب رجل اللاهوت والإنسان المؤمن عموماً. وقرّاء كانط، كانوا وما زالوا ينقسمون قسمين: المؤمنين والملحدين. بتلك الكلمات يحوز كانط على تزكية الفيلسوف العقلاني اللامتديّن الذي يرغب في الاكتفاء بنفسه سواء من حيث إنتاجه النظري المعرفي أو إنتاجه العملي، أي سنّ قوانينه وتسيير أعماله؛ ولكن خطاب كانط هذا نفسه لا يحظى بتزكية رجل اللاهوت والإنسان المؤمن عموماً، لأنه يعتبر الإرادة الإنسانية ناقصة ولا بدّ لها من إطار مرجعي متعال يوجّهها، أي لا بدّ لها من وحْي صادق منزّل من السماء على غراره يستمدّ شرائعه ويسيّر أعماله.

لكنّ كانط لم يتمسّك، كعادته، بأطروحته تلك، ولم يذهب بها إلى مداها الأقصى: لقد حدّ من خطرها، بل انقلب عليها وتبنّى نقيضها. مثلما فعل في نقد العقل الخالص، بعد أن سدّ الأبواب في وجه أيّ تعقّل ممكن للكيانات الغيبية الدينية من وجهة نظريّة بحت، أعاد تأهيلها على المستوى العملي وجعل منها ركيزة الفعل الأخلاقي والإيمان، فإنه هنا أيضاً يعود أدراجه ويتدارك الموقف: الأخلاق لا تحتاج إلى تمَثّل أيّ غاية (keiner Zweckvorstellung) تؤسسها أو تسْبق تعيين الإرادة (Willensbestimmung)، هذه هي

الأطروحة المركزيّة والمبدأ الموجّه في النظرية الأخلاقية لكانط. أمّا الأطروحة النقيض فتقول: الأخلاق لها «علاقة ضروريّة (eine notwendige Beziehung habe) بغاية مُتمثَّلة[118]»، وأشدّد على كلمة ضروريّة لأن كانط نفسه يؤكّد أن الإرادة العمليّة، أي الفعل، لا تتحدّد معالمها ولا تستقرّ إن لم تكن هناك غاية ما. والعقل لا يمكن أن ينتهج نهج اللاّمبالاة حيال هذا السؤال: ما النتيجة التي نخلص إليها عند قيامنا بعمل سويّ ما unserem Rechthandeln وما الغاية التي نصبو إليها لتكييف تصرّفاتنا وفقاً لها؟ الجواب هو في انسجام مع توجّهات كانط، التي رأيناها من خلال نقد العقل الخاص ونقد العقل العملي، هذه الغاية لا يمكن أن تكون إلاّ «فكرة موضوع (Idee von einem Objekte) يحتوي في ذاته، موحّدة جميعاً على، (أ) الشرط الصوري لجميع الغايات التي ينبغي حيازتها (الواجب) وفي الوقت نفسه، (ب) كلّ التشريطات المتوافقة مع تلك الغايات التي تُحرّكنا (السّعادة المتطابقة مع القيام بالواجب)؛ إنها فكرة خير أسمى في العالم (Die Idee eines höchsten Gutes in der Welt)، ولأجل إمكانيّته فإننا مضطرّون لافتراض كائن (Wesen) أخلاقي متعال، مقدّس، قدير، بحيث إنه هو الكائن الوحيد الذي يجمع هذين العنصرين المكوّنين[119]».

وليست فكرة وجود هذا الكائن خيالية وفارغة من أيّ محتوى، فهي، في رأي كانط، ليست فكرة خاوية (leer)، ويكفي للوعي بدلالتها المهمّة في حياتنا العمليّة، أنها تُسعفنا في حاجاتنا الطبيعية، وترشدنا لتوجيه أفعالنا نحو غايات مُثلى.

نحن هنا بإزاء خطاب لاهوتي إيماني بالأساس يتضمّن شتاتاً من نظريات واردة في كتاباته السابقة، ويتضمّن أيضاً أطروحات من نقد العقل العملي، وهو بالجملة خطاب يصبّ في مصبّ التعاليم الدينية. فعلاً، هذا هو رأي كانط الصريح:«الأخلاق إذاً تقود ولا بدّ (unumgänglich) إلى الدين، الذي بواسطته ترقى إلى فكرة مُشرّع (Gesetzgebers) أخلاقي خارج الإنسان، بحيث تكمن في إرادته تلك الغاية القصوى (خلق العالم) التي، في الوقت نفسه، يمكن ويجب أن تكون الغاية القصوى للإنسان[120]».

الأخلاق بما تحمله من اعتراف بقدسيّة قانونها واعتباره موضوعاً يستحقّ الإجلال، ثمّ الدين، بدوره، حينما يعترف بذاك السبب الأسمى ـ كمُشرِّع لتلك القوانين ـ وموضوع للتقديس، هما في انسجام تام ويبرز أحدهما عظمة الآخر.

***

ما هو الشرط الأساسي لبناء أخلاق إنسانية بحتة والقطع النهائي مع المرجع اللاهوتي؟ ليس ثمة شكّ في أن الشرط الأساسي والأهمّ لانتزاع الأخلاق من الدين، هو الارتكاز على مبادئ فلسفة مادية. الفلسفة التي لا تبتّ في وجود الإله أو عدمه مآلها الترجّح بين أخلاق إنسانية وأخرى لاهوتية، وفي الأخير تتغلّبُ الثانية على الأولى، وتعود الأخلاق إلى أحضان اللاهوت والدين. لم يتحقّق نظرياً ذاك المشروع، أعني مشروع فك الرباط بين الأخلاق والدين، العقل والإيمان، إلاّ في القرنين السادس عشر والسابع عشر مع ثلّة من الفلاسفة الفرنسيين ذوي التوجّه المادي الإلحادي الصريح. الدين، بالنسبة إليهم، يملي تعاليم «أخلاقية» تدمّر الحياة الشخصية للأفراد، وتبرّر هيمنة السلطات الروحية والسياسية. يقول دولباخ (d'Holbach): «الدين الذي اتّخذ له دائماً كقاعدة الجهل وكمرشد الخيال، لم يؤسس الأخلاق على الطبيعة الإنسانية، على علاقات الإنسان بالإنسان، على الواجبات النابعة ضرورة من تلك العلاقات: بل فضّل تأسيسها على علاقات خيالية، زاعماً أنها قائمة بين الإنسان وقوى غيبية تخيّلها مجاناً وجعلها تتكلّم باطلاً[121]». الدين حينما «استحوذ على الأخلاق ـ يضيف دولباخ ـ عتّم مبادئها. لقد جعل من اللاجتماع الإنساني واجباً، وأرغم الناس على أن يُصبحوا متوحشين ضدّ كلّ من لا يفكّر مثلهم[122]». ديدرو (Diderot) أيضاً يصف الأخلاق الدينية عموماً، والأخلاق المسيحية، خصوصاً، بأنها «بربرية»، «شاذة»، «خرافيّة»، تلك الأخلاق التي تتوعّد بالعذاب نفسه سواء مَن اقترف خطيئة صغيرة أو كبيرة. إنها أخلاق «تأمر من دون رحمة بذبح كلّ من يبتعد عن الآراء السائدة»، ومن الفضائل «لا تعترف إلاّ بتلك التي تصلح للإكليروس، وتَعتبر إجرامياً فقط كل ما هو مُضرّ بمصالحه[123]».

ولتحرير الإنسان من الأخلاق اللاهوتية ينبغي، منذ البداية، تدمير أيّ شكل من أشكال الدين، ابتداءً من الديانات الوضعية وصولاً إلى تلك التي تُدعى «ديانة طبيعية»، لأنها مثل الأديان الأخرى مآلها التعصّب والأوهام[124]: الإلحاد إذاً هو النسق الفكري الوحيد القادر على تحرير الأخلاق من الدين. والفلاسفة الفرنسيون يُنبّهون إلى أن الإلحاد لا يعني التفسّخ الأخلاقي، وقد سبق لبيار بايل (Pierre Bayle) أن قال إن مجتمعاً من الملحدين لا ينبغي بالضرورة أن يكون متفسّخاً أخلاقياً، بل قد يكون أفضل وأعدل من المجتمع المتديّن. الشخص الذي يتبنّى الإلحاد لكي يُطلق العنان لشهواته وميوله الحيوانية فهو خسيس. فعلاً، رفضُ وجود الله لا يقود بالضرورة

إلى الإقبال على الرذيلة أو الانسلاخ من روابط الاجتماع البشري، بل على العكس من ذلك، فهو يصبو إلى إعادة غرس تلك الفضائل التي همّشها الدين ومؤسساته. إذاً المهم هو إزالة الأخلاق اللاإنسانية الزائفة القائمة على التسليم بوجود إله هو في الحقيقة «وهم باطل[125]». وهذا الوهم الباطل الذي صوّرته تخيّلات الدين دائماً كطاغية متفسّخ، أصبح نموذج الإنسانية المؤمنة، ومثالاً يُحتذى بصفاته وأفعاله. لذلك فإن «الإنسان أصبح شريراً ومتوحشاً طائشاً ومتقلباً ومتعصّباً، حينما أقبل على محاكاة أولئك الطغاة المُؤلَّهين أو التمسك بتعاليم مُألهيهم[126]».

إن الحلّ يكمن في ضرورة تعويض هذه الأخلاق المتوحشة بأخلاق حقيقية، أخلاق تُناسب الإنسان ومبنية على ضرورات حياته وترشده كي يكون خيّراً، إنسانيّاً واجتماعياً. هذه الأخلاق ينبغي أن تكون واحدة وكلية، أي صالحة لكلّ الناس، من دون إدخال المعتقد الديني فيها، لأن التجربة تبيّن أن «تأسيس الأخلاق على إله، كلّ واحد يتصوّره بطريقة مختلفة، كلّ واحد يتخيّله حسب صيغته الخاصة ويكيّفه طبقاً لمذاقه ومصالحه الشخصية، يعني في نهاية المطاف، تأسيس الأخلاق على النزوات وعلى خيال البشر؛ يعني أيضاً بناءها على استيهامات طائفة ما، أو زمرة أو جماعة، يعتقد أصحابها أن لديهم الإمتياز في عبادة الإله الحقّ، من دون الآخرين[127]». وكلّما تعدّدت تصورات الإله تعدّدت نظم الأخلاق، وهذا مدعاة للصراع والحرب. لكن الأخلاق الفاضلة لا ترمي إلى خلق الصراع بين الأفراد ولا إشعال فتيل الحرب بين الشعوب، بل إن مهمتها تكمن في تفادي أسباب الفتن وهَدي الناس إلى التكافل والمساعدة المتبادلة كي تكون الحياة سعيدة ومريحة للجميع. ينبغي أن يتوفّر في الأخلاق السليمة شرط الكلّية، ولكي تحوز هذا الشرط يجب أن تكون مطابقة للطبيعة الإنسانية التي يشترك فيها النوع وتسحب على جميع أفراده بلا تمييز.

الإنسان الفاضل في هذه الأخلاق هو الذي يفعل بحسب ضرورة طبعه، بحيث يَجلب بعمله الصلاح لأمثاله، والشرير يتصرّف بحيث يُسبب الإيذاء للمجموعة. لكن التربية والقوانين تدفع الإنسان إلى أن يكون فاضلاً بتعليمه وتوعيته وغرسه فكرة أن الفضيلة والسعادة لا يمكن تحقيقهما إنْ لم يَعنّ أيضاً بسعادة الآخرين، لأن الاجتماع البشري يجعل متعذّراً على الفرد نيل السعادة من دون الحفاظ على مصلحة المجموعة: كلّ إنسان مجبور على الاعتناء بسعادة من لا سعادة له بدونهم[128].

المذهب المادي جهد لغرس الإنسان في الطبيعة وقد أدّى به ذلك إلى حصر حركاته وأعماله في حتمية طبيعة محكمة؛ لكن كانط، بخلاف الفلاسفة الماديين، يرى أن الحتمية تتنافى مع المسؤولية الأخلاقية، لأن مَن فَقدَ حرية الإختيار فقد المسؤولية عن أفعاله، وغاب استقلال القانون الأخلاقي.

الإنسان لا ينتمي فقط إلى العالم المحسوس، مملكة الضرورة، بل هو كائن مزدوج، ينتمي إلى عالمين: عالم الظاهر (الأشياء المحسوسة)، من جهة، والعالم المعقول (عالم النومين، الأشياء في ذاتها) من جهة أخرى[129]. في المجال الأوّل وككائن محسوس، إرادته محدّدة من خارج، ولكن من حيث أنه كائن روحاني فإن العقل المحض، المستقل بذاته، هو الذي يملي عليه القانون الأخلاقي، وفي هذه الحال فإن الأسبقية هي للقانون الأخلاقي وليست للسعادة، إذ يجب على الإنسان أن يتفادى بكلّ حزم تأدية ذاك القانون من أجل تحصيل السعادة لنفسه أو لغيره. وهذا يتضارب مع المبدأ الذي نصّت عليه الفلسفة المادية، كما رأينا عند الفيلسوف دولباخ الذي أكد أن «الواجب الأخلاقي هو ضرورة استعمال الوسائل الكافية لكي نجعل من الناس الذين نعيش معهم سعداء، وندفعهم إلى أن يجعلوا منّا سعداء أيضاً[130]» وهذه الوسائل ليست إلاّ الواجبات التي تمليها التربية والقوانين الرشيدة.

الفعل الأخلاقي لا يقاس، حسب كانط، بنتائجه الخارجية، بل بالقصدية، أو النية التي تدفع إلى اختيار فعل دون آخر، كما أكد ذلك في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» حينما ذهب إلى أنّ: «الأخلاق لا تخُصّ مادة الفعل وما قد ينجم عنه، لكن الصورة والمبدأ اللذين يشتق منهما الفعل، ومن ثم فإن ما يكمن فيها من خير جوهرياً يتمثّل في النيّة، بغض النظر عن النتائج». فالعمل الخيّر هو الذي نقوم به احتراماً للقانون الذي يأمرنا أن نفعل من أجل الواجب، أما العمل الشرير فهو القيام بالواجب من أجل تحقيق المصلحة.

لا شيء يعلو على الواجب من أجل الواجب، وأن يستحدث المرء مبدأ تجريبياً لكي يبني عليه الأخلاق، فهذا، بالنسبة إلى كانط، هو عين الزيغ والتفسّخ. لذلك فإنه يعارض بشدّة الفكرة المادية التي تقول إن غاية الإنسان هي تحقيق السعادة له ولبني جنسه في هذه الحياة الدنيا. الفضيلة لا تتماهى مع السعادة، وهذه الأخيرة لا تؤدي إلى إرساء أخلاق سامية: «إن مبدأ السعادة الخاصة هو أوْلى المبادئ بالاستنكار، لا لأنه فاسد فحسب، ولا لأن التجربة تناقض الإدعاء الذي يذهب إلى أن الهناء يتناسبُ دائماً مع حسن السلوك،

ولا لأنه لا يسهم بشيء في تأسيس الأخلاق، إذ إن جعل الإنسان سعيداً أمر يختلف كلّ الإختلاف عن جعله فاضلاً، بل لأنه يقيم الأخلاقية على دوافع تعمل على هدمها والقضاء على ما فيها من سموّ وعظمة[131]».

لكن من جهة أخرى، لا ينفي كانط ضرورة تحديد دافع معيّن على غراره، يستطيع الإنسان أن يختار بين النزوع إلى السعادة، كمحرّك محسوس للإرادة، وبين القانون الأخلاقي. وقد ارتأى كانط هذا الدافع في ذاك الشعور الخاصّ الذي سمّاه «احتراماً (Achtung)»؛ والاحترام، حينما يضفي «هيبة على القانون»، يؤثر في الإرادة[132]. والخاصية المميزة لهذا الشعور أنه متولّد، حسب كانط، من العقل الخالص العملي فقط. ثم إن هذا الشعور باحترام القانون، الوحيد الذي نعرفه ما قبلياً، مختلف شديد الاختلاف عن الأحاسيس الطبيعية التي نعرفها ما بَعديّاً على أساس تجربتنا الخاصة.

كيف يتيسّر للكائن العاقل المُتجذّر في العالم الحسّي أن ينزع نحو الواجب الذي يرسمه له العقل؟ كيف يمكن لملكة متعالية أو فكرة بسيطة مجرّدة، لا تشمل في ذاتها أيّ عنصر حسّي، أن تُحدِث شعوراً ما؟ بالنسبة للفلاسفة الماديين لا يمكن أن تُعارض عاطفة ما إلاّ بعاطفة أخرى، والتقابل لا يتحقّق إلاّ بين أطراف متجانسة، أو بين كيانات تنتمي إلى الطبيعة نفسها. لكن كانط، على العكس من ذلك، ذهب هنا إلى أن التعارض يحدث بين عناصر غير متجانسة تتعلّق بنظامين مختلفين من الأشياء: بين المشاعر الطبيعية (الأهواء، العواطف)، من جهة، والشعور بالاحترام من جهة أخرى. فعلاً، إن ذاك التأثير يحدث، حسب كانط، نظراً إلى أن: «للعقل ملكة قادرة على أن تغرس فيه [الكائن البشري] شعورا باللذة أو الرضا المرتبطين بالوفاء بالواجب؛ كما يقتضي تبعاً لذلك أن تكون لديه علّيّة تمكّنه من تعيين الحساسيّة وفقاً لمبادئه[133]».

في الوقت الذي يعتبر فيه الماديون أن الدافع الطبيعي هو الأقوى في تحديد الإرادة، يرى كانط أن الإرادة الحرة التي تختار بين هذا وذاك من الدوافع، هي العامل المُحدد.

لكن كانط لم يتمسك بهذا المبدأ بل نقضه حينما ذهب إلى أن الاحترام قادر على التغلّب بذاته على النزعات الطبيعية، وأن يحدد بذلك الإرادة التي تفقد حريّتها في الاختيار. في كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» يقول: «إن تَمَثّل الواجب، وبصفة عامة، القانون الأخلاقي المحض وغير المختلط بدوافع خارجية محسوسة، يُحدِثُ في قلب (Herz) الإنسان[...] تأثيراً أقوى من أيّ دافع موجود على أرض التجربة، حتى أنه قادر على اختراق هذه النزعات والتحكم فيها رويداً رويداً». وفي «نقد العقل العملي» يقول: «احترام القانون[...] هو الضرب الوحيد (alleinige Bestimmungsart) الذي يُحدِّد فيه هذا الأخير الإرادة (des Willnes)[134]». إذاً القانون يحدّد الإرادة من خلال الشعور بالاحترام، وهذه تذكّرنا بأطروحة أخلاق سبينوزا وبالماديين الفرنسيين «كلّ عاطفة يمكن أن تُغلب فقط بعاطفة أخرى أقوى». وطبقاً لهذه الأطروحة، كما بيّن أحد الدارسين الإيطاليين، فإن النتيجة التي خلُص إليها كانط: «تضع موضع نقاش ما يُعتبر «الركيزة الأساسية» للنقد الثاني ـ الذي يتمثّل في التأكيد على حريّة الاختيار بين عناصر مختلفة ومتضادة ـ وتعيد الحتمية التي كانت فاعلة فقط في مجال الواقع الظاهري، إلى قلب الأخلاق ذاتها[135]».

إذاً، الأطروحة والنقيض جنباً إلى جنب: فعلاً، في ذاك النصّ نفسه الذي خلُص فيه كانط إلى تلك الحتمية الصريحة، يعمد، في صفحات أخرى، إلى إدانة فكرة حتمية أفعال الإنسان حتى ولو كانت متأتية من القانون الأخلاقي نفسه، لأنه في هذه الحال سيتحوّل: «تَصرُّف البشر إلى مجرّد آليّة، مثل مسرح الدمى (Marionettenspiel)، حيث الجميع يتحرّكون جيّداً، ولكن لا يمكن أن نجد داخل الأشخاص، أيّ أثر للحياة[136]».

وللخروج من مأزق الحتميّة اعترف كانط بأن أفعالنا مصحوبة دائماً بالوعي الداخلي والتيقّن من أنها صادرة منا شخصياً، ومن ثم فإن كلّ فرد يعرف أنه هو القائم بأعماله والمسؤول أخلاقياً عن نتائجها. لكن هناك مفارقة جدّ رهيبة، قد تُعيد كانط إلى أحضان الحتمية، التي أراد الفرار منها. الفعل الحرّ النابع من العقل المحض: «لا يَخضَع لصورة الزمان ولا حتى لشروط التسلسل الزماني، وعِلّيّة العقل في الطبع لا تتولّد أو تَبدأ في زمن معيّن بإحداثِ مَعلولها [...] فالعقل هو إذاً الشرط الدائم لجميع الأفعال الإرادية التي يظهر فيها الإنسان، وكلّ فعلٍ من أفعاله مُتعيِّن في طبع الإنسان الإمبيريقي حتى قبل أن يَحصُل. لكن بالنظر إلى الطَّبعِ [...] ليس ثمة ما قَبلُ ولا ما بَعدُ، وكلّ فعل...هو بلا توسّط معلول طبع العقل المحض المعقول[137]». وفي «نقد العقل العملي» يقول إن «هناك حالات يُظهر فيها بعض الناس منذ طفولتهم، حتى إن أدّبناهم... بَوادر شرّ، ويستمرّون على تلك الحال حتى سن الرشد، إنهم الأشرار منذ الولادة؛ إلاّ أنهم يحاكَمون على ما يفعلون وما لا يفعلونه، ويُعاب عليهم إجرامهم كأنه ذنب؛ لا بل إنهم (الأحداث) يَجِدون هذا التأنيب مشروعاً، كما

لو أنهم، على الرغم من الطبيعة المتفسّخة للطبع المنسوب إليهم، يبقون مسؤولين مثل أي إنسان آخر. هذا لا يمكن أن يَحدُث لو لم نفترض أن كلّ ما يتأتى لهم من الإرادة الحرّة... له أساسه في سببية حُرّة، تُمظهر، منذ حداثة السنّ، طبعه في ظواهره (أفعاله)».

إذن، الأفعال الخارجية للإنسان، بما هي ظواهر، تَبرُز في الزمان، أي في تسلسل ضروري لآناته، لكن لكونها تعبيراً عن كائن عقلاني فهي قد حدثت دائماً. الحرية هنا لا تعني غياب الإرغام المتأتي من شرط مسبق، بل إن الحرية تعني، غياب الشرط المكيِّف للإرادة. إذاً الفعل نفسه هو ضروري وحرّ: ضروري كظاهرة، وحرّ بصفته معقولاً خارج الزمان. ومن ثم فهو حرّ بقدر ما هو خالد. وبالجملة، فإن الفعل الإنساني هو نتيجة زمنية لاختيار حرّ مسبق قام به الأنا النوميني في بُعد خارج الزمان؛ ولذلك فإن كلّ فعل صادر عن الأنا الإمبيريقي، هو فعل مُحتَّم، في الأساس، من طرف كائن «غيبي» لامنظور. وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة، أعني إن كان كل شيئ في أفق الظاهر يجب أن يحدث (العلية الطبيعية)، وفي أفق النومين كان كل شيء قد حدث منذ الأزل، فمن غير المسموح لنا، كما علّق أحد الفلاسفة الإيطاليين «اختيار الأفق الذي نكون فيه»، والنتيجة هي أننا، في الحقيقة: «لا نختار بأن نكون أخلاقيين. عندما نختار بأن نكون كذلك، فسببه أننا كنّا أخلاقيين[138]». هذه حتمية شبيهة بتلك الحتمية التي توصل إليها دولباخ، ولكن مع اختلاف جوهري: هو أنه في الوقت الذي رأى الماديون أن حتمية أفعال الإنسان تتحرّك على مستوى أفقي، حيث تتتالى جميعها بحسب ضرورة طبيعية؛ فهي عند كانط تَحدُث طبقاً لعلاقة عمودية، تحكمها الضرورة، في مستويين من الوجود: الأوّل هو المستوى الزمني للأفعال الخارجية والثاني هو مستوى الإرادة «النومينية» التي اختارت في اللازمان، بحيث أن كلّ أفعال الإنسان، ولمدّة حياة كاملة، هي فعلاً محكومة ومُسيّرة من جانب كائن خفي لا ندري عنه شيئاً. النتيجة مربكة جدّاً ولكن لا يمكن تفاديها أبداً: وهي أنه، في ضرورة مزدوجة من هذه القبيل، لن يبقى للمسؤولية والذنب والجناية بل حتى للأخلاق ذاتها من معنى: «إن الضرورة التي رغب كانط في حذفها من الفعل الأخلاقي، تعود في لباس يقارب الأسطورة[139]». فعلاً، الإنسان طبقاً لتعاليم كانط، هو كائن متجذّر في سيرورة التاريخ ولكنه في العمق ليس إلاّ لعبة في يد أنا مجهول الطبيعة (نومين) ويرقب نعمة متأتية من إله لا يمكن التنبؤ بأفعاله.

الفضيلة من حيث هي الاحترام اللامبالي للقانون الأخلاقي هي الخير الأسمى، لكنها لا تستنفد في ذاتها الخير بتمامه، الذي يتمثّل في وحدة تركيبية تجمع الفضيلة والسعادة. بالنسبة إلى الماديين هناك علاقة تحليلية بين الطرفين، أي أن الثانية متضمَّنة في الأولى (يكفي أن يكون المرء فاضلاً كي يكون سعيداً). السعادة، في أخلاق كانط هي، على العكس من ذلك، عنصر مُغاير جدّاً نوعياً للفضيلة (spezifisch ganz verschiedene) وتُضاف إليها فقط حينما تكون الشخصية أهلاً لها، ذلك لأن أخلاقياً «القانون الأخلاقي في ذاته لا يَعد بالسعادة مطلقاً، فعلاً، هذه الأخيرة ليست بالضرورة مرتبطة بتأديته[140]»؛ ثم إن «الأخلاق ليست في ذاتها النظرية التي تعلّمنا كيف نصبح سعداء، بل كيف يجب أن نصبح أهلاً (würdig) للسعادة[141]». هذا على الرغم من أن العقل العملي يتيح إمكان ذاك الترابط بين الفضيلة والسعادة، بين المشروط والشرط؛ لكن، في حقيقة الأمر، السعادة ليست من هذا العالم. بالطبع هذا ليس رأي الماديين الفرنسيين: فعدم إمكان تحقّقها في هذا العالم يعود إلى سببين. إمّا لغياب أية ضمانة لتعويض الفضيلة بالسعادة، وإمّا لفقدان توزيع متوازن للسعادة. ما الحلّ إذاً؟ الحلّ معروف لكنه يصدمنا دائماً: «من الضروري أخلاقياً التسليم بوجود الله[142]» ومن ثم، طبقاً لهذا المعنى، فإن «القانون الأخلاقي، بفضل مفهوم الخير الأسمى الذي هو موضوع العقل الخالص العملي وغايته، يقود إلى الدين[143]»، أي إلى الإيمان العقلاني بوجود الله، وخلود النفس، والعالم المعقول الذي هو مملكة الله؛ وفقط حينما «يُضاف الدين، يتدخّل الرجاء أيضاً في أن نصبح، مستقبلاً، مشاركين في السعادة، بقدر ما اجتهدنا أن لا نكون غير أهل لها[144]». النتيجة هي أن الإنسان الذي لا يعتقد بوجود الله منذ البداية ليس هو فقط إنساناً متعرّياً من الدين، بل ليس هو بالإنسان الأخلاقي، لأن تحقيق الخير الأسمى لا يتمّ إلاّ بالإيمان بالله. اللاهوت هنا يتدخل بكلّ قوة لكي يشرّط الفعل الأخلاقي ذاته، بل هو في نهاية المطاف يصبح الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق نظراً لأن الدين ليس إلاّ «معرفة جميع واجباتنا على أنها أوامر إلهية». ومن هنا تغدو الأوامر الإلهية الضمانة الوحيدة لمشروعية القانون وليست مبادئ العقل الخالص العملي. وعليه، تبدو عبثية ادعاءات كانط من أنه ينبغي لنا دوماً اعتبارها «قوانين أخلاقية نابعة من إرادة حرّة في ذاتها» وليست «إلزامات اعتباطية فرضتها أوامر إلهية خارجة عن الإنسان».

إن إدخال الإرادة الإلهية في شؤون الأخلاق وربطها بتعاليم الدين، أمر يبعث على الحيرة، خصوصاً إنْ قارنا كلامه بتعاليم الفلاسفة الفرنسيين الذين حقّاً كانوا أكثر تحرراً منه وأكثر جدية في معارضة الدين. وقد يكون هذا مرتقباً من كانط الذي لم يتخلّ طوال حياته عن اقتناعاته الدينية وخصوصاً فكرته المتشائمة التي ترى في الطبيعة الإنسانية طبيعة خرّبها الشرّ الجذري.

في الوقت الذي اعتبر فيه الماديون الفرنسيون الفضيلة وسيلة مضمونة لتحصيل السعادة في هذه الحياة الدنيا، رأى كانط، على العكس من ذلك، أن السعادة لا تعدو أن تكون الشرط الذي يخوّلنا أن نتمنّى استمرار الحياة في العالم الآخر. السعادة في الحالتين هي الغاية القصوى: لكن في حين عمد الفلاسفة الفرنسيون إلى تأسيسها على الفضيلة الدنيوية المكتفية بذاتها من دون إحالتها على مرجعية إلهية، فإن كانط أسسها على افتراضات لاهوتية ومن ثم فقدت من استقلالها الذاتي. يقول كانط إن القداسة هي: «الشرط الأعلى للخير الأسمى»، أي «المطابقة التامة للإرادة مع القانون الأخلاقي [...] وهو كمال لا يقدر عليه أي كائن عقلي في العالم المحسوس في أيّة لحظة من حياته. ولكن بما أنها مطلوبة كضرورة عملية [لنيل السعادة] يمكن أن توجد فقط في تقدّم لامتناه[145]». وهذه السيرورة «ممكنة فقط إذا افترضنا مسبقاً البقاء اللانهائي لنفس شخصية الكائن العاقل (الذي يسمّى خلود النفس)، وعليه فإن الخير الأسمى هو عملياً ممكن بشرط افتراض خلود النفس[146]». إن خلود النفس وبقاءها بعد الموت، ويوم القيامة، كما قال الفيلسوف دولباخ، معتقدات تذل عقل الإنسان وتهينه. إنها ليست أكثر من خرافات تستثير خيال العامي الذي لا يفكّر، ومن ثم «لا يمكن أن تبدو مقنعة ولا محتملة للعقول النيّرة[147]». هذه المعتقدات هي في الحقيقة مجرّد رغبات لا ترقى البتة إلى درجة التحقّق في الواقع؛ وأيّ منطق غريب هذا الذي يجرؤ على الزعم بأن شيئاً لا يمكن أن يحدث لأننا نرغب رغبة شديدة في أن يحدث؟ «إنكم تعتمدون على رغباتكم لكي تجعلوا منها معياراً للحقيقة».

دعْ عنك هذا: ما وضعية القداسة؟ وما علاقتها بالخير الأسمى في نسق الأخلاق الكانطية؟ الأولى تتمثّل في التماهي الكامل بين النيّة والقانون، وهي مثال متعالٍ، أي «كلّية مستحيلة التحقيق»؛ أمّا الثاني، أعني الخير الأسمى، بما أنه «تقدُّم لامتناه»، فهو غاية لا يمكن نيلها. الإعتراض إذاً: «كيف يمكن أن نتصوّر في الآخرة تقدّماً أخلاقياً لامتناهياً لأنفس مُتعرّية من شرط الحساسيّة، ذاك الشرط الذي بتجاوزه تتحقّق الأخلاقية؟ وهب أن هذا الأمر تحقّق فعلاً، ففي هذه الحال ستكون النفس الفاضلة سعيدة في الآخرة، ولكنها تكفّ عن القيام بالجهد الأخلاقي، وعندئذ تصبح غير «أهل للسعادة» [...]؛ وهكذا لكي يتمكّن الإنسان في أن يأمل بحياة أخلاقية»، فإن كانط «يخاطر بإزالة الأخلاق ذاتها[148]». لقد وجد نفسه، من دون أن يفطن إلى ذلك، بين فكيّ كماّشة مفارقة خطيرة «إما أن يكون الإنسان مُتخلّقاً من دون أن يكون سعيداً، أو سعيداً من دون أخلاق؛ إمّا أن يكون لديه حدّ يتجاوزه ولا شيء يقدر أن يزيح ذاك الحدّ ويزيل عنه عدم رضاه، وإمّا أن يكون ذاك الحد معدوماً، وهو من ثم ليس أخلاقياً؛ وقد يصبح سعيداً في الحياة الأخرى بتجاوزه نزعاته الذاتية، لكن وعيه بالحدود المستمرة التي تفرضها عليه نزعاته، سيُلقيه في التعاسة[149]». لا نُجحف أبداً إن قلنا بأن الخير الأسمى الذي نَظَر إليه كانط هو مثال متناقض، ليس كمفهوم نظري فحسب بل أيضاً كمُصَادرة للعقل العملي. النتيجة هي أن النسق «الأكثر عقلنة» للحياة الأخلاقية التي لم ير لها الإنسان نظيراً، حسب أتباع كانط، تؤول في نهاية المطاف إلى لاعقلانية مذهلة، بل إلى تناقض صارخ. وتفسيرها الوحيد هو أن الرجل بقي متعثّراً في اقتناعاته الدينية، ولم ينجح في التوفيق بينها وبين أخلاق عقلانية متكاملة. إن إرادة الجمع بين أخلاق دنيوية محايثة وأخرى دينية متعالية هو الوبال الأكبر على فلسفة كانط: الخير الأسمى الذي يصبو إليه كانط، إما أن يكون الإنعدام النهائي للشخصيّة الإنسانية، أي التماهي الكلّي في الذات الإلهية، وإمّا أنه التقدّم اللامتناهي، يعني غاية لا يمكن تحقيقها، وبالتالي تعاسة لامتناهية.

II. مثل دوائر موحّدة المركز (konzentrische Kreise)

في مقدّمة الطبعة الثانية من كتاب الدين في حدود العقل يقول كانط إنها لم تُجر تعديلات جوهريّة على ما جاء في الطبعة الأولى، فهو يتبنّى كلّ ما جاء فيه ولا ينكره، مع إضافة بعض الإيضاحات المهمّة، تخص علاقة الوحي بالعقل.

«إنّ الوحي (Offenbarung) يمكن، من دون شكّ، أن يحوي في ذاته، الدين العقلي الخالص (reine Vernuftreligion). لكن هذا الأخير لا يستطيع أن يحوي في ذاته الشكل التاريخي (Historische) للوحي[150]». هناك وحي، وهناك دين عقلي خالص، وهناك دين تاريخي، وهي ليست في علاقة تضارب أو تقاطع، بل إن مَثَلَها كمَثل دوائر بحيث يمكن اعتبار الوحي (الدين التاريخي) دائرة كبرى للإيمان تحتوي على الدين العقلاني البحت الذي يمثّل دائرة صغرى ليست خارجة عن الدائرة الكبرى وغير مستقلّة عنها، إنما تقبع في داخلها وتشترك معها في المركز: إنهما دائرتان وحيدتا المركز (konzentrische Kreise).

أين يَكمُن مجال الفيلسوف؟ «بما أن الفيلسوف سيّد العقل المحض (الذي يستخدم مجرّد مبادئ ما قبليّة)، يجب أن يلتزم حدود الدائرة الأصغر، وهنا يتجرّد من أيّ تجربة[151]».

إن مجاز الدوائر الموحدة المركز ليس جديداً في فكر كانط، لكن الجديد هنا هو الطريقة التي استعمله بها والمعنى الذي أضفاه عليها في سياق نظرته الفلسفية إلى الدين152. وقد جاء ذاك المجاز في مؤلفات الشباب المتصلة بموضوعات تخصّ علم الفلك وحركة الكواكب: «في التاريخ الطبيعي ونظرية السماء» صوّر المادّة والنظام الفلكي على شكل دوائر موحّدة المركز، ثم اعتبر الكون بأسره، طبقاً لنموذج الميكانيكا النيوتنية، متشكّلاً حسب مراكز جاذبية مختلفة تكوّن عوالم مستقلّة بذاتها، لكنها تخضع دائما لنقطة جذب مركزية توحّد حركاتها.

في كلّ ديناميكية الكون، هناك مركز تنجذب إليه المادّة ويمثّل مرجعاً قارّاً للحركة الدائرية، هذا المغزى الفيزيائي يسقطه كانط حتى على عملية المعرفة الإنسانية على غرار ما فعل في نقد العقل الخالص، حيث أن الذات العارفة تغدو كما لو أنها مركز جذب قادرة على تنظيم موادّ الحدس المتناثرة.

في المجال الذي استعمله كانط من كتاب الدين في حدود مجرّد العقل تَغِيب الحركة والديناميكية، وتحلّ محلّهما سكونيّة هندسيّة. ويبدو أن في هذا التشبيه الرمزي كانت تحضره اعتبارات حول المذهب التأليهي (Deism) المنحدر من الفكر الإنجليزي، والذي كان مدار حوارات كبيرة في ألمانيا، وبين المذهب الإيماني الديني البحت. لقد كان كانط ينوي بمجاز الدوائر تحديد مجال ثابت ونهائي تتمركز فيه النواة الأصلية للدين، بين العقلانية الميكانيكية والتأليه من جهة وبين الإيمان الديني من جهة أخرى. العقل بمفرده لا يكفي، سواء في ما يخص إدراك أمور الإيمان أو في ما يتعلق بتطبيقها، ولا يمكن أن يفعل أكثر من «انتظار أن تأتيه المساعدة الفوقية من السماء بكلّ ما يُضاف إلى قدرته، من دون السماح له بإدراك طبيعة تلك المساعدة[153]». وبناء على هذا الإقتناع، يرى كانط أن المُهمة تكمن في ضبط استعمال العقل وتحديد مجاله كي لا يسير في مسالك غير مأمونة. وما يؤكد ذلك هو أن كانط نفسه قال إن عنوان الكتاب «الدين في حدود مجرّد العقل» لا يقصد به رسم معالم دين عقلاني بحت، أي استنباط دين «من aus» العقل فقط (من دون الوحي)، بل يريد «أن يعرض، حسب إطار متماسك، فقط ما هو في نصّ الديانة المعتبرة منزلة، وفي الكتاب المقدّس، ما يمكن أن يُعرف أيضاً عن طريق العقل فحسب[154]» الحدود التي يمكن ضمنها أن تطوّر وتبرّر مشروعية دين عقلاني «الغاية إذاً، هي تثبيت معايير تمكّن من إرساء العلاقة الصحيحة بين العقل والوحي، بين النقد والتاريخ[155]».

لا أريد التوقّف كثيراً عند هذه النقطة ولم أوردها إلاّ للتنبيه على صعوبة التسليم بالتقسيم الهندسي الكانطي. بالنسبة إلى الفكر المتحرّر والناقد، هناك فعلاً دائرتان مختلفتان، دائرة العقل ودائرة الدين، والفيلسوف يرفض على الإطلاق لفظة دين عقلاني، لأنّ كلمة الدين تُقصي مبدئيّاً العقل، والعقل كذلك. هاتان الدائرتان، لا تشتركان في المركز، ولا يجمعهما جامع بل إن الأولى، حسب مذهب الفيلسوف اللاّمؤمن، هي دائرة العقل والعلم، والثانية هي دائرة اللاعقل؛ الأولى هي الحقّ والثانية هي الوهم؛ الأولى تقود الإنسان إلى العلم والتحرّر والتفاؤل والسلام، والثانية إلى الجهل والقيود والتشاؤم والحرب.

وهذا الاعتراض لا بدّ من تقديمه في هذا الموضع بالذات، لأنّ كانط أسّس تأويلاته على هذا التقسيم، (دين عقلاني ودين لاعقلاني)، أو بالأحرى على التوفيق بين تعاليم دين ما (المسيحية) والعقل (عقل نقد العقل المحض)، وهو تقسيم يبدو للوهلة الأولى مسالماً ومعقولاً، لكنه في جوهره خطر، وعملية التوفيق التي تنبع منه لا تؤدّي إلاّ إلى التعسّف على الدين والعقل على السواء.

ليس هناك ذرة من العقل في الأديان، والدين المسيحي ذاته هو من بين أكثر الأديان التي يوفر ضدها العقل اعتراضات جمّة، وهذا باعتراف المسيحيين أنفسهم: سرّ الثالوث؛ تجسّد الكلمة؛ موت المسيح لغفران الخطايا؛ مرور الخطيئة من آدم إلى ذريّته؛ اصطفاء قلّة من البشر للسعادة الأبدية؛ الحكم على الغالبية بعذابات لا نهاية لها في نار جهنم؛ انعدام حرية الإرادة منذ خطيئة آدم...إلخ، كل هذا لا يستوي عقلانياً بأي حال من الأحوال.

يقول بيار بايل: إذا اعتبرنا البداهة المعيار اليقيني للحقيقة (criterium veritatem)، فالمسيحية هي أول الأديان التي تخرق بتعاليمها هذا القانون: من البديهي مثلاً أن «الأشياء التي لا تختلف عن ثالث، لا تختلف في ما بينها[156]»؛ إنها قاعدة تفكيرنا وعليها نبني براهيننا العلمية وقياساتنا العقلية، إلاّ أن معتقد الثالوث يؤكد أن هذه البديهية خاطئة؛ لتصطنعوا كلّ أنواع التمييزات والتقسيمات التي ترغبون فيها لن تستطيعوا البرهنة إطلاقاً على أن هذه البديهية لا تتعارض مع سرّ التثليث. ثم من البديهي أيضاً أن لا فرق بين فرد وطبيعة وشخص: لكن هذا السرّ نفسه، أعني سرّ الثالوث يحاول إقناعنا بأن الأشخاص يمكن أن يتكاثروا من دون أن يكف الأفراد والطبائع على أن تكون واحدة. من البديهي أن الشرط في تكوّن إنسان مكتمل الشخصية هو أن يتمّ الجمع بين جسم ونفس عاقلة، لكن

سرّ التجسّد يعلمنا أن هذا غير كاف: ومن ثم لا نحن ولا أنتم قادرون على تأكيد أننا أشخاص، فقد تكون الشخصية مجرّد عرض طارئ يمكن أن يرفعه الله متى شاء. من البديهي أن جسماً إنسانياً ما لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه في أماكن مختلفة، وأن رأسه لا يمكن أن يتداخل مع أجزائه الأخرى في نقطة غير قابلة للقسمة، إلاّ أن سرّ الإفخارستيا يعلّمنا أن هذا يحدث كلّ يوم؛ النتيجة هي أنه لا أنا ولا أنت يمكننا التيقّن من أننا مختلفان عن الآخرين وأننا لسنا الآن في الباب العالي في القسطنطينية، في كندا، في اليابان، في أي مدينة من العالم، تحت أوضاع مختلفة. الله، الذي لا يفعل شيئاً عبثاً، أسيخلق أناساً كُثُراً، في الوقت الذي يكفيه خلق إنسان واحد ويضعه في الوقت نفسه في أماكن مختلفة وبأحوال متعددة؟ إن سرّ الإفخارستيا لا ينكر ذلك إطلاقاً. لكن هذه الفكرة تدمر يقينيّاتنا الرياضية؛ لن نعرف ما معنى العدد: اثنان وثلاثة، ولن ندري ما الهوية وما الإختلاف. حينما نحكم على زيد وعمر أنهما رجُلان، فذلك لأننا شاهدناهما في مكانين مختلفين، وأن أحدهما لا يملك كلّ أعراض الثاني. لكن بالنسبة إلى عقيدة الافخارستيا إن أساس هذا التمييز فاسد. وربّما لا يوجد في هذا الكون سوى مخلوق واحد متعدد بتعدد الأمكنة وباختلاف الصفات: ونحن نخترع قواعد الأعداد والجبر كما لو أن هناك أشياء عديدة مختلفة[157].

هذه هي بضعة محالات تطرحها تعاليم المسيحية على العقل النظري. لكن إذا انتقلنا إلى الجانب العملي، فإن المحالات لا تقلّ خطراً وجِدّة. من البديهي أنه يجب علينا منع الشر إنْ كنا قادرين، وإلاّ فإننا نرتكب ذنباً إن كان بمقدورنا منعه ثمّ سمحنا به. لكن علماء الكلام يقولون لنا إن هذا خطأ جسيم: لأن الله يسمح باقتراف الشرور على الرغم من أنه قادر على منعها. من البديهي أيضاً أن مخلوقاً غير موجود لا يمكن أن يساهم في فعل شرير، وأنه من الظلم عقابه على فعل اقترفه مخلوق آخر، إلاّ أن عقيدة الخطيئة الأصليّة تبين بطلان هذه البديهية. ثم من البديهي أنه يجب تفضيل الصِّدق على المصلحة الشخصية، وبقدر ما تكون العلة أقدس بقدر ما يُفضل الصدق على المنفعة، لكن اللاهوتيين يقولون إن الله في اختياره بين عالم محكم التنظيم تهيمن فيه الفضيلة، وبين العالم الحالي حيث الفوضى والرذيلة والشرور مستفحلة، فضّل هذا على ذاك، لأنه وجد فيه مصلحة عزّته[158].

إذا تركنا جانباً خصوصيات الدين المسيحي (الثالوث، التجسّد، الافخارستيا) فإن هذه المحالات التي عددها بيار بايل، يمكن أن نطبقها على جميع المعتقدات الدينية: لا شيء في تعاليمها (العقائدية والأخلاقية) ينسجم مع العقل، ولا يمكن للعقل أن يركن إلى أي منها. لذلك فادعاء كانط بأن هناك دائرة كبرى، هي دائرة الدين والوحي، تحوي في ذاتها دائرة أصغر تمثّل مجال العقل النظري، فهو كلام لا يستقيم أصلاً، بل هو خلف وتناقض.

III. في وجود مبدأ الشرّ ومبدأ الخير: أو الشرّ الجذري في الطبيعة الإنسانية

هناك رأيان متعارضان في ما يخُصّ مَسألة الشرّ وحَالة العالم وصيرورته: الرأي الأول تشاؤمي يذهب إلى أن العالَم يسير من سيئ إلى أسوأ. وحسب هذه النظرة ليس هناك تقدّم في سيرورة العالم ولا تطوّر، بل تراجع وسير نحو الإنحلال. لقد اقتربت نهاية العالم وجميع ظواهر الإنحطاط، والفساد تنبئ بقرب نهاية كلّ شيء.

وفي تعارض مع هذه النظرة القيامية التي تشترك فيها كلّ الأديان، هناك رأي ثان يسمّيه كانط «رأي بطولي» (heroische Meinung)، وقد تمسّك به الفلاسفة، ومفاده أن العالم يسير من دون توقّف نحو التّحسن، والطبيعة الإنسانية ذاتها تقدّم لنا الدليل على ذلك الإستعداد الكامن في الإنسان، والذي يقوده إلى فعل الأصلح «هذا الرأي لم يجد رواجاً إلاّ عند الفلاسفة، وفي أيامنا هذه عن البيداغوجيّين[159]».

«إننا نتألّم مِن عِلَل يمكن مداواتها، والطبيعة نفسها، التي ولّدتنا للإستقامة، تساعدنا إنْ أردنا ذلك»، الإنسان والطبيعة في وِئام، ويكفي أن يطوّع الإنسان إرادته لها كي يحيا في سعادة. هكذا يقول الفيلسوف الرواقي سينيكا، الذي استشهد كانط بجملة من كتابه في الغضب (De Ira).

ويبدو أنه حسناً فعل، لأن ذاك الكتاب يعبّر أحسن تعبير عن التفاؤل الإنثروبولوجي الإنسانوي الذي تميّز به الخطاب الفلسفي عند الرّواقيّين. «مَن ألْطَفُ مِن الإنسان؟ (Quo quid est mitius?).... مَن يحبّ الآخرين أكثر مِن الإنسان (Quid homine aliorum amantius?)... الإنسان وُجد لِكَي يتعاون مع أمثاله (Homo in adiutorium mutuum genitus est)... إنه يرغب في العيش مع بني جنسه (hic congregari vult). [...] حياة الإنسان مبنية على الأفعال الحسنة والوئام، وهي ليست مدفوعة... بالخوف ولكن

بالمحبّة المتبادلة[160]». إنها فلسفة التفاؤل والأخوّة والفضيلة، وهي نابعة من فكرة مركزيّة ومحدّدة بمقتضاها، تنظر إلى طبيعة الإنسان على أنها خيّرة بالأساس. أمّا الشرور فلا تفسد من جوهره ولا تخرّب براءته لأنها أمور عرضيّة يمكن أن تداوى بمساعدة الطبيعة ذاتها.

أين تكمن نظرة كانط في خضمّ هذين الطرفين المتقابلين؟ كانط يعارض كليهما ويحاول أن يشقّ طريقه الخاصّ بينهما. السؤال هو: هل من الممكن اعتبار الإنسان، حسب النوع الطبيعي الذي ينتمي إليه، ليس خيّراً ولا شريراً؟ أو بالأحرى، هل يمكن أن يكون الإنسان بالطبيعة هذا أو ذاك، يعني شريراً في بعض الحالات وخيّراً في حالات أخرى؟

في البدء، لا يجيب كانط عن هذين السؤالين، بل يحوّل وجهة الموضوع ويحاول، قبل كلّ شيء، إيضاح المسألة بإعطاء الإنسان وطبيعته الجوهريّة تعريفاً. ما هي طبيعة الإنسان؟ هي الأساس الذاتي لاستعمال الحرّيّة الإنسانية عموماً، (تحت قوانين أخلاقيّة موضوعيّة)، أساس سابق لجميع الأفعال الصادرة عنه[161]. وتلك الطبيعة، كأساس ذاتي، يجب أن تكون بالضرورة اختياراً حُرّاً، لأنه لو لم تكن كذلك لما تحمّل الإنسان مسؤوليّة انحرافاته وانتهاكاته للقانون الأخلاقي.

أساس الشرّ إذاً لا يُمكن أن يوجد في أيّ موضوع خارجيّ يحدّد الإرادة الحرّة ونوازعها، لا يمكن أن يوجد في أيّ دافع طبيعي، بل يكْمُن فقط في قاعدة أَقَامَتْها الإرادة الحرّة لذاتها في ممارسة حرّيّتها، يعني أنها لا توجد إلاّ في مُسلّمة (Maxime). وبخصوص ذاك الأساس الذاتي، منبع أفعال الإنسان والدّافع لها، نحن لا نعرف شيئاً ولا يمكننا إدراكه البتّة: «عندما نقول: إن الإنسان خيّر بالطّبع، أو شرّير بالطبع، فهذا يعني فقط أن الإنسان يحمل في ذاته أساساً أوّليّا (ersten Grund)، (لا نستطيع إدراكه) يمكنه بمقتضاه تَبنِّي مُسلّمات خيّرة أو مسلّمات شرّيرة (مخالفة للقانون)[162]».

لكلّ شخص طبع يميّزه من بقيّة الكائنات العاقلة الممكنة، وهذا الطبع غريزي لديه، لذلك فإن أيّ ذنب (إنْ كان هذا الطبع شريراً) أو استحقاق (إن كان خيّراً) ليس طبيعياً، بل هو نابع من الإنسان ذاته، لأنه هو فاعله.

يبدو أن كانط اختار الحلّ الذي يقول إن الإنسان يحوي في ذاته مبدأَي الشرّ والخير. أقول «يبدو» لأن الرجل عقّد الأمور وأطال، ولم يفصح بوضوح عن رأيه، بل استعمل لغة جافّة مُضنية وتقسيمات متشعّبة وتكراراً قد يلهي القارئ ويحول دون إمساكه بجوهر موقفه ومغزى أطروحته التي يتبنّاها فعلاً.

الأساس الأوّلي الذي على غراره نتبنّى مسلّمات عملنا الأخلاقي ليس هو معطىً تجريبياً؛ ومن ثم فالخير والشرّ الحاضران في الإنسان هما «غرائز» أي أنهما وُضِعا كأساس أوّلي في جبلّة الإنسان قبل أي استعمال للحرّيّة في المجال الخارجي، أي قبل أيّة ممارسة عمليّة، إذاً «هذان الأساسان الأوّلاَن يُتصوّران على أنهما غرائز شبّ عليهما الإنسان منذ الولادة، من دون أن تكون الولادة هي سببهما[163]».

المسألة التي خاض فيها كانط هنا هي مسألة خطيرة، تطرح تحدّيات نظريّة، فلسفية ولاهوتيّة كبرى وتثير قضايا أخلاقيّة وميتافيزيقية لا يمكن تخيّل صعوبتها. اللافت للنظر في العرض الذي قدّمه كانط، هو برودة الدّم والتماسك الواثق بنفسه. وأظنّ أن كانط كان يكتب نصّه هذا بكلّ تجرّد، ولا تختلجه أي عاطفة، بل همّه الوحيد التسلسل المنطقي وضبط المفاهيم والمقدمات ثمّ إحكام النتائج. وهذه بمعنى ما فضيلة كبرى في عمل الفيلسوف، والنهج الأقوم والأصحّ في تحييد الحقيقة الفلسفية من كلّ ما هو خارج عنها، ولكنها من جهة أخرى تصبح مخيّبة للآمال إنْ علمنا أن برودة الدم تلك، وذاك التجرّد المحمود يقبعان فوق نسيج من اللاعقل وتحرّكهما ترسّبات لاهوتيّة غير معلن عنها، لكنها تطفو إلى السطح بين حين وآخر.

على القارئ أن يكون حصيفاً هنا ويعي دقائق هذه الدوافع ويضعها في سياقها التاريخي والتعاليمي.

IV. الاستعداد الأولي للخير في الطبيعة الإنسانية

إن قراءة كانط بصفة عامة والتعمّق في أيّ عمل من أعماله، تحتّم الصّبر والتأنّي، وتفرض أيضاً على الدّارس مُتابعته في تقسيماته المتشعّبة وتعريفاته المدقّقة. إنه واجب ضروري للمَسك بجوهر أفكاره وتفادي الأحكام المتسّرعة. كان على الرجل أن يكون أكثر وضوحاً وأقلّ إطالة، لكنّه لم ينتهج هذا النهج لأن أعماله كُتبت، كما يقول هو، إلى النُّخبة مِن الفلاسفة لا إلى عامّة الناس. ولا يمكن على كلّ حال، أن نُرغم كانط على مجاراة رغباتنا وتطويع أعماله كي تتوافق مع نماذج تفكيرية وأساليب تعبيرية بعيدة عمّا اختاره هو نفسه.

كانط إمّا أن يُقرَأ أو لا يُقرَأ. ومع ذلك فإن قراءته عمل مُضنٍ وشاقّ حتى في لغته الأصليّة. ومن دخل في صُلب فلسفته، عليه أن يتحلّى بالصبر الجميل ويَخضع لقوانين اللعبة. ثمّ من كان يرغب في تقييم ونقد صاحب الفلسفة النقديّة، فجُهده مُضاعف وتعبه أكبر.

أقول هذا الكلام لأن كتاب الدين في حدود مجرّد العقل هو من بين النصوص الكانطية التي تغصّ بتقسيمات وتعريفات يجب على المؤوّل أن يبسطها بأمانة، وعلى قارئ المؤوِّل ألاّ يفقد صبره وأن يتأنّى معه كي لا تبدو له تقييمات المؤوِّل مجرّد أحكام ناتجة من عدم فهم. وأُنبّه القارئ إلى أن كاتب هذه السطور لا يرغب في ترك عمل كانط هذا من دون أن يُدلي بتقييم نقدي مجمل فيه.

***

في ما يتعلق بالطبيعة الإنسانية، يمكن القول إنها شرّيرة في ذاتها «مَا مِن أحد بارّ، لا أحد. مَا مِن أحد يُدرك، ما من أحد يبتغي وجه الله. ضلّوا جميعاً ففسدوا معاً. مَا مِن أحد يعمل الصالحات لا، ولا واحد». (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح III، 10 ـ 12). بهذه الآية من الإنجيل (نقلها بولس من العهد القديم، مزمور 14، 1ـ3) يختتم كانط الفصل المخصّص للنظر في الطبيعة الإنسانية وعلاقتها بالشرّ. ويبدو، في نهاية المطاف، أن هذه الآية تصوّر فعلاً ما يتبنّاه كانط وما يعتقده شخصيّا بشأن الطبيعة الإنسانية: إنها طبيعة متجذّر فيها الشرّ ومتمكّن من جميع البشرية، لا أحد بارّ، الكلّ في فساد. لقد استشهد كانط بهذه الآية في نهاية فصل «الإنسان شرّير بطبعه»، وقد يتساءل المرء هل كان يمتلك منذ البداية النتيجة وطوّع لها تحليلاته أم أنّ درسه الموضوعي لمسألة الشرّ جعله بمحض الإتفاق يخلُص إلى تلك الآية من رسالة بولس.

ولكن يبدو أن شتى الدلائل تقود إلى ترجيح الافتراض الأوّل؛ ونحن نعلم أن الثورة العقائدية التي أحدثها لوثر، تمّت عن طريق مباشرته أفكار بولس الرسول والنسق اللاهوتي للقديس أوغسطينوس، وهي أفكار تشاؤمية في جوهرها تعتقد أن الخطيئة الأصليّة قد أفسدت الطبيعة الإنسانية بلا رجعة، وأنه منذ عصى آدم أوامر الله وأنزله إلى الأرض وقضى عليه بالموت، أصبحت تلك الخطيئة إرثاً ملازماً لذرّيّته إلى الأبد.

هناك نزعة (Hange) للشرّ كامنة في الطبيعة الإنسانية منذ البداية. ما هي النزعة؟ إنها الأساس الذاتي لإمكانية ميل ما؛ وتتميّز من الاستعداد لأنها تصبح نزعة مكتسبة، إن كانت خيّرة، ومُحَصّلة، إن كانت شرّيرة[164]. وإذا كان من المسموح به الاعتقاد بأن تلك النزعة تنتمي كلّيّاً إلى الإنسان، أي إنها تخصّ طبع نوعه (Charakter seiner Gattung)، فإنه يمكن تعريفها والقول إنها «نزعة طبيعية للإنسان نحو الشرّ[165]» (einer natürliche Hange des Menchen Zum Bösen).

لا ينجو، حسب كانط، من هذه النزعة أيّ شيء مِن الإنسان: لا قلبه من الفساد (die Verderbtheit «corruptio» des menschlichen Herzens) لا إرادته الهشّة (Gebrechlichkeit) ولا طبيعته المُدنّسة (Unlauterkeit). وجميع هذه النقائص لا تنطبق على الأشخاص فقط بل تشمل الإنسانية جمعاء السابقة واللاحقة إلى الأبد. إنها، أي تلك النزعة، تكمن في صميم طبيعة الإنسان وترتبط بها على نحو وثيق.

هذا اقتناع راسخ عند كانط حتى أنه يصدّ أيّ رأي مغاير، ويفعل ذلك لا بحجج عقليّة بيّنة ولا بتقديم أي صنف من أصناف البراهين المنطقية، بل بنوع من التقرير الإيماني المتزمّت. ويبدو أن كانط، حين كتب هذا النصّ، كانت تجول في خاطره أفكار روسو والفلاسفة الماديين الفرنسيين الذين أجمعوا على خيرية الطبيعة الإنسانية. و يظهر انغلاق كانط هذا بوضوح حينما يعارض الفكرة القائلة إن ما هو شرّ أخلاقيّاً، أي ما يتحمّل الإنسان مسؤوليّته، يقتصر على الفعل الخارجي فقط. لكن، بالنسبة إليه، النزعة نحو الشرّ هي حقيقة فعل ما. ولكنها فعل مِن حيث أنها تملك وجوداً قائماً بذاته: فهي، من جهة، الأساس الصوري (der formale Grund)، أو المنبع الرئيسي للخطيئة الأصلية (Peccatum originans)، ومن جهة أخرى هي الأساس المادي لأيّ خرق للقانون، أي لكلّ رذيلة (الخطيئة الثانية). والنتيجة هي أنّ الأولى، أعني الأساس الصُوري، تبقى مطبوعة في الإنسان حتى ولو أنّ الثانية، أي الرذيلة، جرى تفاديها. وإذا عبّرنا عن هذه الفكرة بلُغة أقل تعقيداً نقول: الطبيعة الإنسانية (الأساس الصوري) فاسدة من الأساس بسبب الخطيئة الأصليّة (السقوط)، وفي حالة أننا افترضنا وجود إنسان لم يفعل في حياته أيّ رذيلة، فإن ذلك لن يجعل منه إنساناً خيّراً بالطبع، ولا ينزع عنه صفة الشرّ الملاصقة لطبيعته، لأن العمل الخارجي لا ينفي تلك الطبيعة المتجذّرة في النوع بأسره.

هنا تحوّلنا إلى خطاب ديني مسيحي، وبالتحديد بروتستانتي: لقد نسِي كانط التنوير ومبادئه الأخلاقية والنظريّة، وتغاضى عن قِيَم التفاؤل والتقدّم المستمرّ وخيرية الإنسان؛ هذا كلّه غاب عن ناظريه، وسقط في الخطاب الأكثر تشاؤماً ورجعية. الخطيئة الأصليّة كنزعة غريزية مجبول عليها الإنسان، لا يمكن اجتثاثها منه أبداً.

الإنسان شرّير بالطبع إذاً: (der Mensch ist von Natur böse) لا يمكن لكانط أن يردّد على مسامع الفلاسفة الذين هم دائماً حاضرون في ذهنه ـ لأن كتاباته تتوجّه دائماً إلى المفكرين والمنظّرين المختصين لا للعامة ـ أقول لا يمكنه أن يردّد أطروحات اللاهوت البروتستانتي هكذا في عرائها، (وهو واعٍ بذلك لأن الاعتقاد بأن الإنسان شرّير بطبعه هو أحد الثوابت الأساسية في اللاهوت البولسي الأوغسطينوسي والتي شيّد عليها لوثر مذهبه الجديد[166])، من دون أن يُلطّف من حدّة وقعها. والمخرج الذي ارتآه كانط هو إدماجها في صلب تعاليمه الأخلاقية وإعادة صهرها في نسقه الفلسفي، بلُغة مُعقّدة ومتكلّفة بعض الشيء، لكن الفكرة واحدة ومغزاها الأنثربولوجي يبقى هو هو: «القضيّة «الإنسان شرّير» لا تريد أن تقول أكثر من هذا: أي إنّ الإنسان واعٍ بالقانون الأخلاقي، ولكنّه في مسلّمته (Maxime) وافق على الابتعاد (ظرفيّاً) عنه[167]».

بمثل هذه التقنية التعبيرية، يمكن أن تُحَيّد خطورة الأطروحة الدينية اللاهوتيّة، بل تصبح خارجة حتى عن مجال اللاهوت نفسه، ويمكن أن يتفوّه بها أي إنسان يشاهد في ذاته وفي الآخرين الفرق بين الوعي بالفضيلة والعزوف عن تحقيقها في الواقع. وهذا أمر يدخل في إطار ضعف إرادة الإنسان وعزمه الواهن، ولا يمسّ طبيعته الخيّرة بكلّيتها.

لكن كانط ـ وهذا رأيي ـ لا يريد أن يحيد عن اقتناعاته الدينية البروتستانتية القائمة على أن الطبيعة الإنسانية، مع سقوط آدم، حُكم عليها بالفساد وطُبعت جذريّاً على الشرّ. وقد يستثير فينا نوعاً من التعجّب تأكيده أن الرأي النقيض هو رأي الفلاسفة. فكما لو أن الرّجل لا يعدّ نفسه من زمرتهم، ولا يتبنّى رأيهم البطولي في الطبيعة وخيريّتها المبدئية، ولا حتى يوافقهم على نعتهم معتقد الخطيئة الأصليّة بأنه معتقد دنيء (infâme)، مقزّز وفظّ (cruel).

ونحن المسلمون، وكلّ من ينتمي إلى الثقافة الإسلامية، لا نستسيغ إلى حدّ ما، هذه الأطروحة، لا لأننا نملك بديلاً متفائلاً بخصوص الطبيعة الإنسانية، بل لأنه جرى إهمالها، نظراً إلى أن الخطيئة الأوليّة، في اللاهوت الإسلامي، لا تملك على غرار اللاهوت المسيحي المغزى الكبير والمحدّد في اقتصاديات الخلاص. ويبدو أن تعاليم الدين الإسلامي، والقرآن نفسه، لا يمكن أن نشتقّ منهما نظرة أنثربولوجيّة تفاؤليّة: فوجود الإنسان على وجه الأرض يبقى دائماً نتاج خطيئة، أو معصية اقترفها أبو البشر في حالته الأولى، وجرّ بها ذريته إلى مصيره نفسه؛ وخلاص الإنسان غير متاح في هذه الأرض بل في الآخرة بعد جُهد الطاعة والعبادة والتمسّك بتعاليم الرسالة المحمّديّة. واللاهوت الإسلامي لو ناقش الأمر بجدّيّة لتوصل إلى النتيجة نفسها التي انتهى إليها اللاهوت المسيحي: وهي أن كلّ بني آدم المُمكني الوجود أصيبوا بعد الخطيئة بهذه اللعنة، وأن الطبيعة الإنسانية فعلاً قد دُنّست بلا رجعة[168].

ولا أدري، إن سلمنا بتفرّد الإرادة وبأن المسؤولية ترجع إلى الشخص مباشرة، كيف يمكن أن نعتقد بتحمُّل أجيال من البشرية ضنك العيش على هذه الأرض بسبب خطيئة لم يقترفوها ومعصية هم في حِلّ منها؟ كيف يمكن أن يقترف الإنسان خطأً ما وهو لم يولد بعد؟ ومن وجهة نظر لاهوتية، إن هذا المعتقد يخالف فكرة العدل الإلهي: لماذا لم يمنع الله آدم من اقتراف الخطيئة إنْ كان يعرف مسبقاً أنه سيقترفها؟ إن الإله الذي لأجل خطيئة شخص واحد يَحكم بسقوط الجنس البشري كلّه، ويُعذب الأطفال الرضع غير المعمدين في نار جهنّم، على الرغم من أنهم لم يقترفوا أي ذنب، هذا الإله ليس بحكيم ولا عادل ولا خيّر. كيف لا وهو الذي يعاقب الأبرياء بذنوب المجرمين، ويُجَرِّم من لم يفعل شيئاً: «إنه الإنتقام الوحشي وليست عدالة الناس المتنورين [...] إننا نخجل أن ننسب إلى الله ما سنندم عليه نحن أنفسنا، لو كنا، كبشر مُشرِّعين، قد وضعنا هذه القوانين[169]».

لكن قد يعترض رجل الإيمان قائلاً إن هذه أسرار دينيّة وغيبيّات لا يمكن الغوص فيها بالعقل وإلاّ فإنها تفقد من سرّها، وتنقشع عنها هالتها القدسية. وبعد، فالعقل الإنساني بطبيعته محدود ومعرفتنا لا تتجاوز إطار ما تقدمه لنا التجارب الحسيّة، التي تخضع دائماً للجواز والتزمّن. والكون هو أرحبُ من أن يُستنفذ في مداركنا الحسية أو العقلية.

إنه اعتراض العقل المستقيل، عقل الإيمان والتصديق لا العقل الكاشف المتحرّر: الفيلسوف المخلص لعلمه يردّ بأن لا سرّ في تعاليم الدين ولا شيء في لاهوته يفوق العقل أو يتجاوز حدوده، بل إن العقل، كما قدر على سبر أغوار الطبيعة وكشف أسرارها، قادر، بالمثل، على فحص «الأسرار» الدينية وإماطة اللثام عنها وإرجاعها إلى أسبابها وعللها المادّيّة الطبيعية.

وأراهن على أن كانط بين هذين الخيارين، وبين الموقفين المتضاربين، سيتحالف مع رجل الإيمان ويترك الفيلسوف في شأنه، لأنه سدّ الباب أمام أيّ تطلّع نحو معرفة حقيقية تامّة بالطبيعة، وطوّق العقل في بوتقة من المقولات الأبدية المُحكمَة التي لا يمكنه أن يتجرّد منها أبداً. ومن هذا المنطلق، فإن المرور إلى سدّ الباب أمام معرفة أسرار الدين سهل جدّاً؛ هذا أمر وارد ومُعاين، فجميع الذين حدّدوا مجالات العقل أو قسّموا مناطق نفوذه، ارتموا أخيراً في أحضان اللاعقل والإيمان. وهذا ما فطن إليه أحد الفلاسفة الفرنسّيين الجريئين (Pierre Bayle) حينما قال: «إن التركيز على نقائص العقل لهو تهيئة سعيدة للإيمان: ومن هنا فإن السيد باسكال (Pascal) وبعض المفكرين الآخرين قالوا إنه لكي نهدي الملحدين يجب إذلالهم في شأن العقل وتعليمهم كيف يَتحدَّونه[170]».

مِن الصّعب جدّاً أن يوفّق المرء بين مَطلبين مُتضاربين، لا يمكن للفيلسوف أن يخدم إلَهين؛ يجب الإختيار: إمّا العقل وإمّا الإيمان ولا ثالث بينهما. لكن يبدو أنّ كانط قد اتّبع الطريق الأصعب والأعسر، أي طريق الجمع والتوفيق، لأن الرجل لا يمكنه أن يفرّط في «العقل» وبالمثل لا يمكنه أيضاً أن ينتقص من الإيمان ولا يدخل حتى في مشمولات تنظيره كلّها إبعاد الدين عن أن يكون عاملاً مهمّاً ومحدّداً في حياة البشر. سأناقش بالتفصيل هذا الخيار الكانطي في ما بعد.

أعود إلى ما كنت فيه: الإشكالية المطروحة هنا هي إشكالية الخطيئة الأصليّة وما تبعها من انغراس الشرّ في طبيعة الإنسان، وكيف تعامل كانط مع هذه الفكرة الدينية التي استحوذت على تعاليم اللاهوت المسيحي عموماً والبروتستانتي خصوصاً.

خلاصة القول والنتيجة النهائية التي توصّل إليها كانط هي أنّ «الإنسان شرّير بطبعه»، وهذه العبارة تذكّرنا بنقيضتها «الإنسان خيّر بطبعه»؛ والأمثلة التي أوردها كانط، للبرهنة على أطروحته تلك، هي أمثلة مُستمدّة من الإطار المرجعي نفسه الذي اتخذه الفلاسفة الفرنسيّون للبرهنة على أطروحتهم النقيض، أي، من نمط حياة الشعوب «البدائيّة». وكانط نفسه يقودنا إلى هذه الملاحظة، وهو مدرك أنه يعارض أولئك الفلاسفة، إذ يقول: «إذا أردنا أمثلة مستمدّة من تلك الحالة التي رغب الفلاسفة في أن يقفوا بواسطتها، وبصورة شفافة، على الطبيعة الخيّرة المجبول عليها الإنسان، يعني ما يسمّى حالة الطبيعة، يكفي [لنقض تلك الفرضيّة] مقارنتها بالمشاهد المرعبة للوحشية التي تقدّمها لنا مذابح طوفو في زيلندا الجديدة، وفي جزر الملاّحين، والمذابح اللامتناهية التي تحدث في الصحارى الشاسعة من الشمال الغربي في أميركا من دون أن يربح أيّ منهم ربحاً ما[171]». هذه الأمثلة تُبيّن، حسب كانط، أن تلك الحالة الطبيعية التي أشاد بها الفلاسفة الفرنسيون وجعلوها مقدّمة للبرهنة على خيريّة الطبيعة الإنسانية قد كذّبتها الوقائع، ولا تفسير لمظاهر العنف تلك إلاّ بالقول إن أولئك الناس «مدفوعون بغريزة طبيعية نحو الشر».

هذا الاستنتاج يتفق مع ما جاء في الكتاب المقدّس. كيف تروي لنا التوراة والإنجيل (والقرآن) الخطيئة الأصليّة؟ وماذا يمكن أن نستخلص منها عقليّاً بشأن مسألة الشرّ الجذري وطبيعته؟ يُجيب كانط: «حسب الكتاب المقدّس، إن الشرّ لا ينشأ على أساس نزعة ما، لأنّ نشأة الشرّ في تلك الحال لن تنبع من الحرّية، بل من الخطيئة (أي من خرق القانون الأخلاقي باعتباره أمراً إلهيًّا). الحالة التي كان عليها الإنسان قبل أي نزوع إلى الشرّ، تسمّى إذاً حالة البراءة (Unschuld). القانون الأخلاقي فُرض على الإنسان في البداية على شكل منع (تحريم) (Verbot). ومن الضروري أن يكون كذلك لأن الإنسان كائن غير طاهر، بل هو عرضة للإغراء. لكن عوضاً من أن يتمسّك مباشرة بذاك القانون كدافع كافٍ (الدافع الوحيد اللامشروط الخيريّة)، ذهب الإنسان إلى البحث عن دوافع أخرى، ليست خيّرة إلاّ بصيغة مشروطة. وهكذا [...] فقد تبنّى مسلّمة تقوده إلى اتّباع الواجب لا من أجل الواجب ذاته، وإنّما من أجل غايات أخرى أيضاً. عند هذا الحدّ، بدأ الإنسان يضع موضع شكّ صرامة الأمر، الذي يستبعد تأثير أيّ دافع آخر؛ وبعد هذا، بدأ يجادل في طاعة هذا الأمر، حتى اختزلها إلى وسيلة مشروطة (في خدمة مبدأ حبّ الذات)؛ الشيء الذي دفعه أخيراً إلى إضفاء المكانة الأسمى، في بديهيّة أفعاله، للدوافع الحسّيّة على حساب الدّافع المستمدّ من القانون، وهكذا سقط في الخطيئة[172]».

حكاية خياليّة، إنّها أسطورة النشأة الأولى المستمدّة من أساطير شرقيّة قديمة جرى هنا تَهْذيبها لُغويّاً ثمّ صَهرها في قوالب فلسفة كانط الأخلاقية: جوهر الخطيئة الأصليّة التي اقترفها آدم يكمن في عدم احترامه القانون في ذاته من دون غايات أخرى. ما المغزى النظري لهذه الأسطورة؟ وما علاقتها بحياة الإنسان وبسلوكه الدنيوي؟ وهل من الممكن أن تكون قاعدة لتشييد أنثربولوجيا ما؟ يجيب كانط، مستشهداً بقول للشاعر اللاتيني هوراص (Mutato nomine de te fabula narratur» (Horace)»، «إذا غيّرنا الاسم، فالحكاية تتحدّث عنك»، ومن هو ضمير المُخاطَب يا ترى؟ إنه الإنسان. فعلاً هذه، حسب كانط، هي وضعيتنا في الحياة اليومية: كلّنا ورثنا الخطيئة الأصليّة، أي «كلّنا أخطأنا في آدم» وما زلنا إلى الآن نعيش في تلك الخطيئة. الفرق بيننا وبين الإنسان الأوّل هو أن

هذا الأخير كان ينعم بحالة من البراءة سبقت زمنياً اقترافه الخطيئة، ولذلك فذنبه يُسمّى خطيئة أولى، أمّا بالنسبة إلينا نحن فأخطاؤنا هي نتيجة شرّ مجبولة عليه طبيعتنا.

إنّه إصرار عنيد، أمر حقاً يدعو إلى الشفقة والحنق: هذا التذبذب وعدم البتّ في أي شيء، ثمّ هذا الموقف المرعب من الطبيعة الإنسانية على المستويين النظري والعملي. فأسطورة الهبوط مَهْمَا هُذّبت لغوياً ومهما ضُخّ فيها مِن مَدَدٍ فكري، لا يمكن البتة أن ترقى إلى درجة المعقولية: إنها أسطورة لا أكثر ولا أقلّ، أي خارجة على العقل بل نقيضة له. المؤمن يكتفي بحرفية تلك الأسطورة ويعتقد في واقعيتها، والفيلسوف يرفضها جملة وتفصيلاً، بل يناهضها لأنها سَجنت عقول الناس وحجبت عنهم التفسير العلمي للأشياء. لكنّ كانط لم يرفضها، بل اكتفى بالتعبير عنها بلُغة رصينة وبأفهمتها والتنظيرلها طبقاً لقواعد فلسفته العملية.

قبل أن ينهي كلامه عن الشرّ وبعد أن قال عنه ما قال، وحدّده طبقاً لقوالب فلسفته، فإن كانط، كما حدث لموضوع العقل الخالص والأشياء في ذاتها، ادّعى أنّ «المصدر العقلي لتلك النزعة نحو الشرّ تبقى مستحيلة الإدراك ». فعلاً، الشرّ لا يمكن أن يصدر إلاّ من شيء قبيح أخلاقياً، لكن الاستعداد الأوّلي للإنسان هو استعداد للخير. النتيجة هي أننا لا نقدر على إدراك الأساس الذي منه نبع الشرّ الأخلاقي الذي فينا[173].

أقول: لا يمكن الجمع بين المتقابلات، ومحو أثر التناقضات؛ كانط يقود الكتاب المقدّس إلى هذه النتيجة. وهذه التأويلات الكانطية قد استثارت غضب اللاهوتيين المحترفين واستياءهم من اجتياح فيلسوف مجال اختصاصهم.

لقد عبّر الكتاب المقدّس عن هذه المعضلة، أي كيفية صدور الشرّ «بتلك القصّة التاريخية، إذ وضع الشرّ في بداية العالم، ولكن ليس في الإنسان بعد، بل في كائن روحي كان في البداية ذا مرتبة عليا[174]». ومغزى هذه القصّة، حسب تأويل كانط، هو أن الإنسان قد سقط في الشرّ بعد أن أغواه الشيطان، لا لأجل أنه فاسد من أساسه، بل لأنه كائن يملك القدرة على تحسين حاله، في مقابل الوضع الميؤوس منه لذاك الروح الغاوي، وعليه فالمجال يبقى مفتوحاً للإنسان كي يأمل في العودة إلى الخير الذي ابتعد عنه.

هذه قصّة خلق الإنسان وسقوطه والمأساة التي يعيشها بين مشقّة الفعل وغياب التحقّق من الخلاص. إنها أسطورة رهيبة، أضنت اللاهوتيّين وأتعبت أذهان المؤمنين، لكنّها فقدت مفعولها على جمهور الفلاسفة والعلماء.

وهناك مثال لكيفية تعامل المفكرين العقلانيين مع هذه الأسطورة، هو الفيلسوف الأفلاطوني كالسوس (Celsus) الذي عاين الأمر في بدء بروزه: إنه ارتطام الفكر الفلسفي بدين حديث ورث كلّ الميثولوجيا «المقدّسة» من الديانة اليهودية وقدّم نفسه بديلاً جديداً لخلاص الإنسانية. يقول كالسوس مُحوصلاً أسطورة الخلق: «إنسان ما صنعه الله بيديه (anqrwpon tina ceirwn qeou plattomenon) ثمّ نَفخ عليه، ثمّ اشتقّت امرأة (gunaion) من ضِلعه (ek thz pleqraz)، ثمّ فُرضت عليه بعض الأوامر التي خرقها (antiprattonta) ثعبان وفي نهاية الأمر، تغلّب ذاك الثعبان (ton ofin) على أوامر الله». ويعلّق الفيلسوف قائلاً: «خرافات من هذا القبيل، صالحة فقط لأن تُروى للعجائز»، وهذه الخرافة، حسب رأيه، تحطّ من قيمة الإله وتحقّر قدرته. ولذلك هي، من وجهة نظر دينية، عديمة التقوى، لأنها «تتمثّل الإله على أنه عاجز وغير قادر على جعل ذاك الإنسان الوحيد الذي صنعه [بيديه] مطيعاً له[175]».

إن كلام الأفلاطوني كالسوس يمثّل تحدّياً كبيراً لجميع الكتب المقدسة التي، إنْ أخذت على حرفيتها، تقود حتماً إلى هذه النتائج التشبيهية المدمّرة. ولكن اللاهوتيين والمؤمنين العالمين لا يركنون إلى مثل هذه القراءة الحرفيّة، بل يحاولون استخراج المعنى الرمزي من حرفية تلك القصص الفجّة، والفيلسوف واعٍ بهذه الهموم الدينية لأصحاب الكتب المقدّسة ولكنه يعارضها قائلاً: «إن العقلاء مِن اليهود والنصارى، الذين هم في حيرة حيال تلك الحكايات، حاولوا تفسيرها تفسيراً مجازياً. لكن تلك الخرافات غير قابلة لأيّ نوع من أنواع التأويلات المجازية، لأنها قصص نافلة». وبالنسبة إلى كالسوس، وهذا هو حكمه النهائي، إن تلك العملية التأويلية لا تجدي نفعاً، بل «هي أبشع وأكثر عبثيّة من تلك القصص نفسها، لأنهم [العقلاء من اليهود والنصارى] يرغبون، بِطُرق غريبة جُنونية، في التوفيق بين أشياء لا يمكن البتة أن ينسجم بعضها مع بعض[176]».

أين يمكن أن يضع الأفلاطوني كالسوس كانط؟ المؤكّد، أنه لو أتيحت له قراءة كتابه الدين في مجرّد حدود العقل، لصنّفه في خانة اليهود والمسيحيّين العقلاء الذين اختاروا، للخروج من مأزق القصص الخرافي، تأويلها حسب أطر فلسفة عجيبة، نظراً إلى أنها جعلت من أمور تشبيهية صِبيانية أموراً عالمة موغلة في التجريد وذات مغزى فكري فذّ وفريد. إنها بالنسبة إلى كالسوس، وكاتب هذه السطور يتفق معه، عبث نظري لا أكثر ولا أقلّ.

ويبدو أن مأساة أولئك المفكّرين الذين اختاروا لأنفسهم التوفيق بين المتناقضات، أنهم أخفقوا في إرضاء المؤمنين وفي إقناع الفلاسفة. لا يرضى الفيلسوف أن تُهدر طاقاته الذهنية في التواءات تأويلية لإنقاذ ما لا يمكن إنقاذه، أعني إضفاء معنى فلسفياً على خرافات وهمية، ولا يرضى المؤمن أن تُمحَى على مرأى منه تلك الصّور الحيّة لحوادث يعتقد في صحة وقوعها.

أعود إلى نصّ كانط، كيف يمكن إعادة إقامة ذاك الاستعداد الأصلي للخير في الإنسان؟ يُجيب كانط بأنه «من وجهة نظر أخلاقية الإنسان هو إمّا خيّر وإمّا شرّير، ومن الضروري أن يصبح كذلك (أي إمّا خيّراً وإمّا شرّيراً) بفضل إرادته الحرّة[177]». نحن دائماً هنا في صُلبِ المُفارقات: فطبيعة الإنسان شرّيرة لكن تصرّفاته وسلوكه يمكن أن تكون خيّرة أو شرّيرة بمحض إرادته. وكانط نفسه مُدرك لهذه المفارقة، وهو الذي يطرح الاعتراض الآتي «كيف يستطيع الإنسان ذو الميل الطبيعي الشرّير أن يصبح خيّراً من ذاته؟» ويمكننا أن نحدس مسبقاً الإجابة «هذا شيء يتخطّى مفاهيمنا».

بالنسبة إلى الفيلسوف هذا الأمر يسمّى مُعضلة، والمعضلة، كما يقول أرسطو[178]، وحسب ما يدلّ عليه اللفظ اليوناني (aporia)، مأزق عقلي، حيث يجد المرء نفسه في موقف حرج بين الحلول المتساوية. لكن يجب عليه عدم المكوث فيه بل ينبغي الخروج منه والعمل على حلّ تلك المعضلة واختيار الطرف الأكثر إقناعاً. وكانط الذي يطرح تلك المعضلة رغب في حلّها، على الرغم من أنه اعترف، منذ البدء، بأنها تفوق مدارك عقولنا؛ ولحلّها لم يقدّم براهين عقلية، بل مثالاً كالأمثلة العديدة في الإنجيل[179] (والقرآن): «كيف يمكن لشجرة فاسدة أن تعطي ثماراً طيبة[180]». الجواب هو: «بما أن الشجرة التي هي في البداية طيّبة (خيّرة) طبقاً لاستعدادها، قد تعطي ثماراً فاسدة»، وقياساً على هذه الحالة، فالنتيجة التي يستخلصها كانط لا تخلو من الاعتباط والخلط. علينا أن نستمع إلى أقواله الصريحة: «وبما أنّ تصوّر السقوط من الخير إلى الشرّ (إذا اعتبرنا على نحو جاد أن الشرّ ينتج من الخير) ليس أسهل من تصوّر (النهوض) من الشرّ إلى الخير، لا يمكن إذاً إنكار إمكانية ذاك النهوض. وعلى الرغم من السقوط، فإنه يدوّي في داخلنا دائماً، وبقوّة لا تنضب، ذاك الأمر «يجب علينا أن نكون أناساً أفاضل».

إنها مواعظ دينية خارجة على مجال الفلسفة، مواعظ كتلك التي استمع إليها كانط في طفولته وشبابه عندما زاول التدريس في المؤسسات التي يديرها اللاهوتيون من أتباع المذهب التقوي. وهذه ليست الموعظة الأولى أو الأخيرة في كتاب كانط الذي نحن بصدده الآن.

لقد أحرج كتاب «الدين في حدود العقل» الكثير من الكانطيين الجدد، ومن بينهم كاسّيرر (Cassirer) الذي عدّه مجرّد كتاب للجمهور، كتاب توفيقي (Kompromissschrift) لا يرقى إلى مستوى ثلاثية النقد ولا إلى تحاليله الفلسفية الخالصة[181]. لكن هذا الكلام هو في تضارب تامّ مع تأكيدات كانط الصريحة، ومفادها أن عمله ذاك مخصّص لقلة من الأساتذة الجامعيين المختصين، ولا يمس الوعي العامي. والدليل على ذلك قوله في رسالة إلى شتويدلن (Stäudlin): «إن مخططي، الذي أرسيته منذ زمن، في مجال الفلسفة المحضة يصبو إلى حلّ المسائل الثلاث الآتية: 1- ماذا يمكنني أن أعرف؟ (ميتافيزيقا) 2- ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ (أخلاق) 3- إلى أي مدى مسموح أن آمل؟ (الدين)[182]» ويضيف قائلاً: «بهذا العمل «الدين في حدود مجرد العقل» أردتُ أن أتمم الجزء الثالث من مخططي».

ولكن في حقيقة الأمر، وإن أردنا الدّقة، كاسيرر مُحقّ في رأيه ذاك، لأن هذا الكتاب تضمّن مجمل تناقضات فلسفة كانط ومآزقها النظرية، وعليه فهو كتاب ضعيف المحتوى. إلاّ أنه بإمكاننا، من دون تجنّ، أن نقول الأمر نفسه أيضاً عن ثلاثيته النقدية إن جرّدناها من التقسيمات المتشعبة والإطالة المُملة ونزعنا عنها ثقل اللفظ والخطابة.

ولكن أخشى أن نكون قد أخطأنا المرمى مرّة أخرى، لأن كانط يصدمنا حقّاً، يصدمنا بتقلباته وتناقضاته المستمرة. في مراجعة نقدية لكتاب «الدين في حدود مُجرد العقل» صدرت في مجلّة (Neuste Kritischen Nachrichten) قال فيها المراجع بأن: «هذا المُصَنف لا يُقدّم شيئاً مُهمّاً لأولئك الذين لا يعرفون ولا يفهمون النسق الكانطي، ولا يريدون معرفته وفهمه؛ بالنسبة إلى هؤلاء يمكن أن يعتبروه غير مَوجود[183]». كيف كانت إجابة كانط؟ قبل إيرادها ينبغي التذكير بأن الرجل أكّد مرّات عدّة أن كتابه هو للخاصة من الفلاسفة واللاهوتيين، ويتضمّن إجابة عن السؤال الثالث من مخططه النقدي. لكن في إجابته أعلاه أكد العكس إذ قال: «لكي نفهم هذا الكتاب في محتواه الجوهري تلزم فقط الأخلاق العامة (nur der gemeinen Moral)، من دون ضرورة التعثّر في «نقد العقل العملي» ولا أيضاً في «نقد العقل المحض»[184]».

لم يكتف كاسيرر بإخراج كتاب الدين من المجموعة النقدية بل عارض آرنولد (Arnold) في محاولته ادخال كتاب«أحلام عراف...» في صلب الفلسفة الكانطية، قائلاً: «من العبث إدماج هذا الكتاب، الذي هو بصورة مكشوفة وليد اللحظة، في نسق التطوّر الصارم للفكر الكانطي[185]».

لكن ماذا نقول عن كتاب «الأنثربولوجيا»؟ لقد رأى فيه بعضهم دليلاً على بوادر الوهن والخرف. وفعلاً إذا تصفّحنا ذاك العمل يمكننا، بشيء من التحفظ، أن نقرّ إجمالاً بهذا الحكم الذي أصدره تشارلز: الأنثربولوجيا هي خليط من التخمينات اللامتجانسة، تحوي ومضات عبقرية معزولة، لكن يغلب عليها الخلط والغموض والسطحية، لقد تناول موضوعات شتى لا يربطها رابط: منافع التبغ (التدخين)، الطريقة التي يُشرف بها على مائدة غداء، تعريف الحياة الحسنة «غذاء لذيذ وصحبة جميلة» (eine gute Mahlzeit in guten Gesellschaft) تقاسيم الوجه، شعر مستعار، ملكة التنبؤ، وملكة العِرافة، ليس هناك نقاش معمّق وجدّي بل سطحية مخيفة، وكأنّ الشحنة النقدية قد استنفذت مواردها[186].

V ـ صراع الأضداد. الإنسان بين الله والشيطان

أعود إلى مواعظ كانط: لكي يغدو الإنسان كائناً صالحاً وطيباً أخلاقياً لا ينبغي له فقط تقوية استعداد طبيعته الخيّرة بقيامه بالأعمال الصالحة، بل عليه أيضاً أن يصارع ضدّ النزعات اللاعقلانية التي تصدّه عن تحقيق أفعالها، وتمنعه من استكمال فضائله الإنسانية. هذه هي الأعمال النابعة من كرامة الإنسان وحرية إرادته: القوانين الأخلاقية مستمدة من العقل مباشرة، لأنه هو الوحيد القادر على التشريع والحكم العادل. وبالجملة، فالطبيعة الإنسانية خيّرة في ذاتها ويكفي أن يطوّع الإنسان إرادته لأوامر العقل، ويتفادى الأهواء العارضة حتى يبلغ السعادة.

كم هي جميلة ومسالمة هذه الأخلاق؛ فعلاً هي كذلك، لكنّها ليست أخلاق كانط، بل هي أخلاق المذهب الفلسفي الذي يناقض الدين المسيحي (والإسلامي واليهودي) بما فيه فلسفة كانط الدينية، أعني مذهب الرواقية. أين تخطئ هذه الأخلاق؟ في تَعقِيل الفضيلة، وفي إضفاء الإنسان إرادة متكاملة، غير متفسّخة (unverdorbenen Willen). لقد نادى الرواقيون بالحكمة (Weisheit) ضدّ الغباوة (Torheit)، واعتبروا انحراف الإنسان وليد الجهل، هذا ما يتعارض مع تعاليم كانط الدينية والأخلاقية ذات البعد التشاؤمي. بالفعل، يكفي النظر إلى حالتنا الأخلاقية، كي ندرك أنها «ليست دائماً شيئاً مُكتملاً (res integra)[187]» والتخلص من الشرّ، الذي هو أفضل الأعمال الخيّرة التي يقوم بها الإنسان «لا ينبغي البحث عنه في النزعات، بل في قاعدة السلوك الفاسدة، ومن ثم في الحرية ذاتها[188]». العدوّ الحقيقي والخفي والأخطر على الإنسان، الذي لم يفطن إليه الرواقيون، فلاسفة الفضيلة، هو الحرية ذاتها. هنا تكمن المعركة الحاسمة، ومن دون هذا الكفاح (Kampf) الداخلي، فإن كلّ فضائلنا تغدو «بؤساً رائعاً (glänzende Armseligkeit)[189]». هذه هي نقائص الأخلاق الرواقية: تصوُّرها للطبيعة الإنسانية على أنها خيّرة؛ عقلنة الفضيلة؛ وضرورة التصدّي للنزعة اللاعقلانية، التي هي العدوّ الأوحد لتحقيق الأفعال الخيرة، عن طريق الحكمة. لكن العدوّ، بالنسبة إلى كانط هو مبدأ واقعي شرّير في ذاته (ansich böses)، مبدأ مُتدثّر دائماً في الظلمة (ewig in Dunkel)، بعبارة أخرى، إنه الشيطان.

حقيقة إنه أمر يوتّر الأعصاب ويُفقد الصبر أصلاً: ما هذه الخرافات؟ وكيف يعرض كانط أساطير مرعبة من هذا القبيل ببرودة دم يحسد عليها؟ وهل يعتقد حقاً بوجود الشيطان والكائنات الغيبية؟ مرّة أخرى يعود كانط لينهل من معينه الأوحد، أي نصّ الإنجيل الذي يؤيد آراءه هذه ويدعّمها: «لا نعجب إذاً أن يُصوّر أحد الرسل هذا العدوّ الخفيّ، مخرّب المبادئ الأخلاقية، والمعروف فقط عن طريق تأثيراته فينا، كروح شرّير موجود خارجنا»، «فليس صراعنا مع اللحم والدم (يعني ضدّ النزعات الطبيعية)، بل مع أصحاب الرئاسة والسلطان، عالم الظلمات والأرواح الخبيثة في السماوات» (أفسس، 12 ،VI)[190]».

ليس هذا فقط، بل إن كلام الرسول بولس، حسب كانط، يدعّم نسق العقل المحض ويصبّ في مصبّ تعاليم العقل العملي: «لا يبدو أن تأكيد الرسول يصبو إلى تمديد معرفتنا وراء العالم المحسوس، ولكن فقط لكي يجعل حدسياً، لغاية الاستخدام العملي، مفهوماً غير قابل للإدراك عندنا. ولغرض الاستخدام العملي فإنه ليس مهمّاً وضع ذاك الروح الغاوي داخل نفوسنا أو خارجها: في هذه الحالة الأخيرة الذنب ليس أقلّ من الحالة الأولى لأننا ما كنّا وقعنا في إغواء الروح الشرير إنْ لم نكن مُتفقين معه سرّاً[191]».

كانط لا يعيب على أخلاق الأديان التوحيدية تصوّرها التشبيهي (الأنثربومرفي) لمبدأي الخير والشرّ، بل يبرره قائلاً: «هذا التّمثل، على الرغم من أنه تمثّل رمزي يستعمل تشبيهاً مقرفاً، لديه معنى فلسفي صائب. إنه يصلح فعلاً، لتفادي أن يكون الخير والشرّ، مملكة النور ومملكة الظلمة، متصورين أن ثمة ترابطاً بينهما، كما لو أنهما يتداخلان حسب سلسلة من الدرجات لا تُدرك بالحواس: لذلك فهو يتمثلهما مفترقين بهوّة سحيقة. فاللاتجانس الكامل بين المبدأين اللذين يمكن أن نقع تحت سلطة أحدهما أو الآخر، وفي الوقت نفسه الخطر الكامن في تخيّل تجانس بين الخواص الإنسانية التي تختار الأولى أو الثانية، تبرر بحق هذا الصنف من التمثّل الذي، على الرغم مما يتضمنه من سمات مرعبة، هو رائع في الوقت نفسه[192]».

***

إنها فقط«هلوسات رجل ثاقب الذهن» ليس غير، هذا هو رأي الفيلسوف التنويري كريستيان غارف (Christian Garve) الذي تأمل جيّداً النصّ الكانطي واستفزّته فكرة الشرّ الجذري في الطبيعة الإنسانية. لقد عمد كانط، حسب رأيه: «إلى التعبير عن الصعوبات التي اعترضته ويمكنه حلّها قليلاً على غرار جميع الناس، لكنه قام بذلك كما لو أنه فعلاً يفسر شيئاً ما[193]». ولا يمكن أن تروق تلك الفكرة لفيلسوف ولا حتى لمثقف متشبع بمبادئ التنوير، فهي مخيبة للآمال على جميع الأصعدة كما كتب غوته «كانط نفسه، بعد أن قضى حياة كاملة في تنظيف معطفه الفلسفي من ثقل مختلف الأحكام المسبقة، لوّثه إجرامياً بطابع الشرّ الجذري الدنيء، بحيث أن المسيحيين أيضاً منجذبون إلى تقبيل قطيفته[194]». إنه أمر يدعو للاستنكار كما قال شيلّر؛ لقد شبّهَهُ هردر بجحيم ميلتون (Milton)، جحيم يدعو إلى التخاذل والقنوط. ليس هناك مبدأ للشرّ خارجنا أو داخلنا، كلّ ما في الأمر، حسب هردر ـ أنه: «حيث يوجد الشرّ، فمردّه تربية فاسدة لنوعنا البشري، وليست طبيعته ذاتها. كسل، ادعاء، أنفة، خطأ، إصرار، تهاون، أحكام مسبقة، تربية رديئة وعادات سيئة؛ كلها شرور يمكن تفاديها أو إصلاحها[195]».

لم يتزحزح كانط عن موقفه السلبي من الطبيعة الإنسانية، بل أمعن في إهانتها ودعّم نظرته تلك بما وفرته له النصوص المقدسة ثمّ قال إنه لا يهمّ إنْ كانت تلك الطبيعة الشريرة مشخّصة في روح غاو أو موجودة داخلنا. في كلتا الحالتين نحن مذنبون، وحرية إرادتنا هي المسؤولة عن ذلك. وهذه هي عين البروتستانتية: إنها تعاليم لوثر في أقسى معانيها وأكثرها تشاؤماً.

الإرادة الحرّة هي أكبر وبال على الإنسان، في الحقيقة، ليس ثمة إرادة حرّة على الإطلاق، بل «إرادة عبدة (servo arbitrio)» هذا كلّ ما يملكه الإنسان: إرادة مثل الدابة، إن ركبها الله (التشبيه للوثر) سارت في الطريق المستقيم، وإن ركبها الشيطان زاغت وفعلت ما يريده هو[196]. ومن ثم فإن «كلّ ما يخلو من روح المسيح فهو تحت سلطة الشيطان، وتحت الكفر والخطأ، والإثم والموت وغضب الله[197]».

إنه الهوس الذي لازم لوثر طوال حياته، أعني هوس الشيطان، والذي قاده في النهاية إلى إدانة مطلقة لحرية الإرادة، بل تعدت إدانته حقل الإرادات الفردية، لكي تنسحب على سيرورة الطبيعة والتاريخ الإنساني. الكون بأسره هو ميدان صراع دامٍ بين محور الشرّ، الشيطان، ومحور الخير، الله، المتجسد في المسيح. ما يشدّ الإنتباه حقاً، هو أن كانط ردّد حرفياً ما جاء في تعاليم البروتستانتية، والتشابه بين كلامه وكلام لوثر والمصلحين واضح جدّا. وليتذكر القارئ الفصل الذي عقده كانط بعنوان «في صراع المبدأ الخيّر والمبدأ الشرّير للهيمنة على الإنسان». هذا الصراع نجده عند لوثر الذي بنى عليه مجمل نظرته الخلاصية مفسّراً به جميع أحداث التاريخ وسيرورته، على شكل ثنائي مانوي. لقد ميّز بين مملكتين متقابلتين: «الأولى يهيمن عليها الشيطان، لذلك سمّاه المسيحُ «سيّدَ هذا العالم» وبولس سمّاه «إله العالم»: وهو يُخضِع لإرادته أولئك الذين لم يُفتكّوا منه بروح المسيح [...] ولا يسمح بأن يُسرّحوا من طرف أيّ قوّة سوى قوة روح الله [...] في المملكة الأخرى، التي تقاوم وتصارع من دون هوادة مملكة الشيطان، يُهيمن المسيح؛ ونحن لن ندخلها بقدرتنا، بل بنعمة الله، وبها تحرّرنا من هذا العالم الشرير وتخلّصنا من سلطة قوى الظلام[198]».

وهذا الصراع المتحكّم بتاريخ الإنسانية منذ الخطيئة الأصليّة لا ينتهي إلاّ مع نهاية الأزمان عندما ينزل المسيح بنفسه لكي يُحقق مملكته على هذه الأرض ويحطّم نهائياً مملكة عدوه الشيطان.

هذا الخطاب القيامي الجيّاش، والذي أجرؤ على القول إنه صبياني، ولا يملك في ذاته أيّ ذرّة من المعقولية، قيّد حياة الملايين من الناس وما زال إلى يومنا هذا يؤدي مفعوله المدمّر على عقولهم وأحاسيسهم وتصرفاتهم. ولو توقّف خطره عند هذا الحدّ لما عنى الأمر لنا كثيراً ـ على الرغم من أننا ننعى على أناس يشاركوننا في الإنسانية جاهليتهم المخزية وبؤسهم الذهني ـ لكن هذه المعتقدات كانت لنا

نحن العرب، سبباً في الإذلال والمهانة والعنف والتقتيل. ومن المحتمل جداً أن يدوم هذا الخطب ما دام أولئك الناس يعتقدون بحرفية التوراة والإنجيل، وبأنه في يوم ما سيأتي المسيح ليخلّص البشرية من الشيطان ويبني الهيكل الثاني على أنقاض المسجد الأقصى بعد المعركة الكبرى.

الفيلسوف هو أوّل من ينبغي عليه أن يعارض هذا الهوس القيامي الخطير، وأن ينوّر الناس بتقشيعهم ظلام أوهامهم، وبثهم روح العقلانية وحبّ الحقيقة. وإنْ تخاذل في فعل ذلك فهو يجرّ الشكوك على نفسه وعلى مصداقية كفيلسوف. قد يكون هذا اللوم غير منطبق على كانط، لأنه لم يثبّت هذا المعتقد عقلانياً ولا دعمه كجزء من المعتقدات الصحيحة التي ينبغي أن يمتلكها الفرد، بل هو كعادته، رفض تأييدها بنسق العقل النظري، ثمّ ترك لها المجال لكي تحوز مصداقية في الجانب العملي، وقال إنه «من الحكمة التصرّف كما لو أن هناك حياة أخرى، وكما لو أن الحالة الأخلاقية التي أنهينا بها حياتنا الحاضرة، بكلّ استتباعاتها، تبقى عند ولوجنا فيها [في الحياة الأخرى] مستقرّة[199]». إنها فلسفة اللاّقرار: لا تنفي ولا تثبتُ شيئاً، بل تنفي من جهة، وتثبتُ من جهة أخرى. فهذه الأفكار القيامية، حسب كانط: «على الرغم من أنها تفوق العقل النظري، لا يمكن أن تُعتبر خاوية من جميع الزوايا؛ فالعقل المُشرع هو الذي يمنحنا إياها من أجل غرض عملي، لا لكي نرهق عقولنا في البحث عن موضوعاتها، وماهيتها في ذاتها، وبحسب طبيعتها، بل لكي نفكر فيها طبقاً لمبادئ أخلاقية موجَّهة إلى اعتبار الغاية القصوى لكلّ الأشياء[200]».

***

لكي يحظى الإنسان برضوان الله، عليه أن يتذكّر دائماً أن حياته فانية، وسيأتي يوم يقف فيه أمام حاكم يحاسبه عن أعماله، ثم إنه لكي لا يؤخذ على حين غرّة، يجب عليه: «القيام بمحاسبة نيّاته طول حياته[201]». وقد يدعّم هذا الأمر إنْ عمد المرء إلى استفتاء القاضي الذي بين جنبيه، لأن «في هذه الحال، ونظراً إلى عدم قدرته على خداع عقله، فهو يحكم على نفسه بكل صرامة[202]». أما إذا مَثُل أمام قاضٍ آخر، قصد محاكمته، فإنه سيطعن في حكمه متذرعاً بضعف الإنسان؛ وبالجملة، فهو يعتقد أنه قادر على التأثير فيه، إمّا مُسْتبِقاً عذابه، بالتوبة وحرمان النفس (لكنها غير نابعة من نية صادقة)، وإمّا باستمالته عن طريق الصلوات والأدعية. وفي حال استكان لهذا الإحساس، فإنه سيسلك هذا النهج ويكيّف حياته «بحيث أنه لن يضحي بالكثير من ملذات الحياة ويُغلق، عندما يحين أوان الموت، الحساب لمصلحته[203]».

هذا هو الإنسان بين وعيه الأخلاقي ونزوعه إلى دنيا الملذات. والإشكالية التي طرحها كانط هي في البدء إشكالية تخصّ مبادئ العقل العملي، ألا وهي فكرة تبرير الإنسان الجديد. ما الإنسان الجديد؟ إنه مصطلح مأخوذ من بولس الرسول (أفسس، IV، 22 ـ 24).

لكن الكتاب المقدس (Die heilige Schrift) في جزئه المسيحي «يعرض هذه العلاقة الأخلاقية المعقولة، على شكل حكاية يتعارض فيها مبدأ الطبيعة الإنسانية كتعارض السماء والجحيم، لقد صُوِّرا كشخصين خارج الإنسان، كل منهما يستعرض قوته ضدّ الآخر، ولكنهما يرغبان قانونياً أيضاً (أحدهما كمتَّهِم والآخر كمحام) في إثبات مزاعمهما أمام قاض متعال».

في البدء كان الإنسان سيّد المخلوقات ومالكها، مِلكيّة تفويض تحت سلطة خالقه ومولاه. لكن في وقت ما برز كائن شرير، عقب تمرّده على الخالق، وبعد أن فقد كل ما مَلكَه في السماء، أراد الحصول عليه في الأرض. ونظراً إلى طبيعته الملائكية فهو لا يقنع بالأشياء المادية الفانية، بل يبحث عن اقتناء سلطة على الأرواح جارًّا أبوي الإنسانية إلى عصيان ربّهما وإتباعه: فأصبح بذلك سيّد هذا العالم.

عند هذه النقطة يطرح كانط السؤال الآتي: لماذا لم يستعمل الله قوته ضد هذا المتمرّد الخائن كي يحبط، منذ البدء، المُلك الذي ينوي إرساءه على الأرض؟ ويجيب: «في الحقيقة، حكمة الله العليّة تهيمن وتحكم الكائنات العاقلة وتصرفهم بحسب مبدأ حريتهم، وأولئك الموجودات يجب أن يتحمّلوا مسؤولية أي خير أو شرّ يقترفونه[204]».

إنه مَخرَج سهل وليس بحلّ جدّي، لأنه لا يستقيم بالعقل ولا يُرضي حتى نسق اللاهوت «العقلاني». واللافت هنا هو الكيفية التي تناول بها كانط هذه الإشكالية والمرور بالمعضلات من دون أن تثير فيه أي تساؤل جدّي. وقد ذكر في الهامش حادثة وقعت مع أحد الآباء اليسوعيين (Charlevoix) اعترف فيها بعجزه عن إجابة مَن سأله: «لم لا يقتل الله الشيطان؟». فعلاً، ما الذي منعه من فعل ذلك؟ ثم لمَ طرح صاحب «نقد العقل» هذه المعضلة اللاهوتية ومرّ بها من دون أن يكترث لمغزاها الحرج؟

لا شيء أكثر تهرباً من القول إن الله لم يتدخل لإنقاذ الإنسان، إلاّ لأنه يراعي حريّته. وهذا الجواب يعزز أطروحات المانوية، ويجعل من الله مبدأ يتضارب مع مبدأ الشرّ، ولكنه محدود به.

لا نفهم: كيف دخل الشرّ إلى هذا العالم على الرغم من أنه، أيّ العالم، مخلوق من طرف إله قادر، حكيم، خيّر؟ إنها المعضلة التي تحطمت عليها الأنساق اللاهوتية التبريرية. لقد طرح أبيقور تحدياً عظيماً على مؤمني الأديان جميعاً، ووضعهم بإزاء معضلات ما زالوا متخبّطين فيها إلى اليوم: «إمّا أن الله يريد التخلّص من الشرّ ولا يستطيع؛ أو أنه يستطيع لكنّه لا يريد. إنْ كان يريد ولا يستطيع، فهو عاجز؛ وهذا محال على الله. إن كان يستطيع ولا يريد، فهو حسود؛ وهذا لا يليق بالله. وإنْ كان لا يريد ولا يستطيع؛ فهو إذاً حسود وعاجز؛ وهذا أيضاً لا يُنسب إلى الله. وإنْ كان يريد ويقدر، وهو ما يناسب الله، فمن أين تأتي الشرور إذاً؟». في كتابه «الغضب الإلهي»، يحاول لاكتانسيوس (Lactance)، أحد آباء الكنيسة الأوائل، أن يجيب عن اعتراضات أبيقور، واثقاً من أن نقض هذه الأقوال هو أمر هيّن: «فعلاً، إن الله قادر على ما يريد، وليس فيه عجز ولا حسد: الله يقدر أن يقضيَ على الشرور لكنه لا يريد؛ ومع ذلك فهو ليس بالحسود. فهو لا يلغيها لأنه يمنح، في الوقت نفسه، الحكمة؛ وهناك خير وسعادة في الحكمة أكثر من المتاعب التي تكمن في الشرور. إن الحكمة تتيح لنا معرفة الله، وبفضل تلك المعرفة نحقق الخلود، وهذا هو الخير الأسمى. لو كنّا لا نعرف الشرّ مسبقاً، لما استطعنا أن نعرف الخير. هذا هو بالذات ما لم يدركه أبيقور وآخرون: إن رُفعت الشرور فستُرفع الحكمة أيضاً، ولن يبقى في الإنسان أيّ أثر للفضيلة التي يُبرَّر وجودها فقط من حيث أنها تؤازر الإنسان وتساعده على تجاوز خطب الشرور. لذلك فإننا سنحرم حقيقةً من خير عظيم، في مقابل تفادي بعض الشرور الطفيفة التي أُلغيت. إذاً، مِن الواضح أن جميع الأشياء، الخيّرة والشريرة، هي من عند الله[205]».

إنه جواب يثير الشفقة (pitoyable) بحسب رأي بيار بايل، ليس هو ضعيف فحسب بل ملآن أخطاء، وربما أيضاً هو جواب هرطقي[206]، ذلك لأنه يفترض أن الله اضطرّ إلى إحداث الشرور كي يرينا الفضيلة والحكمة، ويُحبِّب إلينا الأعمال الخيّرة: «هل يمكن أن نجد تعاليم أكثر شناعة من هذه؟ ألا تَقلب كل ما قاله اللاهوتيون عن سعادة الجنّة، وعن حالة البراءة؟[207]». فعلاً، حسب روايات الكتب المقدسة فإن آدم وزوجه كانا ينعمان بحياة سعيدة في جنة النعيم، ولو لم يعصيا أمر الله، لمكثا فيها وذريتهما خالدين أبداً دون أن يمسهم سوء أو مرض أو موت. لكن الخطيئة، حسب اللاهوت الكتابي، هي التي جعلتهم عرضة للآلام والأمراض والبؤس والشقاء. وعلى عكس ما ذهب إليه لاكتانسيوس، من أن الشر كان السبب في الوعي بالفضيلة والحكمة، يجب القول إن الإنسان لم يصبح عرضة للشرّ إلاّ لأنه تخلّى عن الفضيلة والحكمة. ولو كانت أقوال لاكتانسيوس صادقة لوجب افتراض أنّ الملائكة الطاهرة هي عرضة لخطوب عديدة، وأن أرواح الصِّدّيقين تمرّ باستمرار من الغبطة إلى الحزن ومن الابتهاج إلى الغمّ، بحيث أنّ المُقرّبين والناظرين إلى وجه الله لا ينجون، هم أنفسهم، مِن البلاء والمِحن.

ولا يمكن لأطروحة لاكتانسيوس أن تصمد أمام اللاهوت ولا أمام العقل السليم، لأنه ليس من الضروري أن تتذوّق النفس الشرّ كي تعرف الخير، أو أن تمرّ على التوالي من اللذة إلى الألم، أو من الألم إلى اللذة، كي تدرك أن الألم هو شرّ، وأن اللذة هي خير. فالإنسان يعرف بالتجربة أن النفس لا يمكن أن تشعر في الوقت نفسه باللذة والألم، يجب عليها بالضرورة أن تحس للمرة الأولى إمّا بالألم قبل اللذة أو باللذة قبل الألم، فإن سبق وأن شعرت باللذة، فهي تستكين إليها حتى وإنْ كانت تجهل الألم، وإن سبق أن شعرت بالألم فإنها ستنفر منه وإنْ كانت لم تدرك الشعور باللذة: وهذا يدلّ على أن الإنسان يمكن أن يحيا باستمرار في حالة سعادة ويشعر بالخير المتواصل، أو العكس، أي أن يكون تعساً إذا تواصلت معاناته. لذلك فإن الحلّ الذي اقترحه لاكتانسيوس هو حلّ فاسد لأنه يناقض طبيعة الخير والشرّ، والذات التي تتحمّلهما، والفاعل الذي يحدثهما. والمشاعر المتأتية منهما لا يمكن أن تضعف بمرور الزمن، وهذا مدعم من اللاهوت والكتب المقدسة التي تؤكد أن المذنبين يتألمون آلاماً متواصلة في الجحيم، من دون أن تنتقص حدتها.

أمّا قول كانط من أن حكمة الله العليّة تسيّر الكائنات العاقلة بحسب مبدأ حريتهم، وعليه، فهم يتحمّلون تبعات أيّ خير أو شرّ يقترفونه، فهو قول في منتهى الإشكال ولا يخلو أيضاً من التناقض. لمَ حريّة الإرادة تلك؟ هل كان الله يعلم قبل خلق الإنسان أنه سيستعمل هذه الملكة استعمالاً سيئاً؟ إنْ كان الجواب نعم، فالله هو المسؤول عن جميع الشرور، لأنه علم ولم يتدخّل لتخليص الإنسان من الهلاك إنه في نهاية المطاف إله شرير غير مكترث لمصير الإنسان. ما الغاية من خلق العالم إذاً؟ وما الهدف من وجود الإنسان على وجه الأرض؟ الحلّ الوحيد والمعقول هو أن الله غير موجود. فعلاً إن وجود إله خير ووجود الشرّ أمران في منتهى التقابل ولا يجتمعان

أبداً. وقد اعترف توما الأكويني بهذه المعضلة، وبسط بأمانة مذهلة اعتراض الملحدين الذين ينفون وجود الله على أساس وجود الشرّ، ذلك لأن الخير المطلق يجب ألاّ يُبقي على أيّ نوع من أنواع الشرّ في هذا العالم. يقول في الخلاصة اللاهوتية، بخصوص سؤال «هل أن الله موجود» (Utrum Deus sit): «إذا كان هناك ضدّان، وأحدهما لامتناهٍ، فإن الآخر سيُدَمَّر تماماً (totaliter destruetur aliud). وعندما نسمّي الله فإننا نعني بهذه التسمية خيراً لامتناهياً، وعليه إنْ كان الله موجوداً فلن يبقى الشرّ أبداً. لكن في العالم، هناك الشرّ، إذاً الله غير موجود (Ergo Deus non est)[208]».

وقد قال بازيليوس (Basileus)، أحد آباء الكنيسة، شيئاً يذكرنا بأقوال كانط، حينما زعم أنه «من باب التقوى القول إن الشرّ لا يصدر من الله ذاته (neque a Deo ipsum malum profluxisse) لأن لا شيء يتولّد من ضدّه [...] لكن إذا كان الشرّ غير مخلوق وليس نابعاً من الله، فمن أين نشأت طبيعته؟ [...] يجب القول إن الشرّ ليس بكائن حي ومتنفس، بل هو استعداد نفسي مضادّ للفضيلة، ينشأ لدى الكسالى والمتخاذلين، مما يجعلهم يبتعدون عن الخير. يجب ألاّ تذهب إلى الخارج للبحث عن الشرّ، وألاّ تتخيّل طبيعة أولية مُخرَّبة؛ كلّ واحد يعترف في ذاته أنه مرتكب خطيئته. [...] عن الأفعال التي أنت سيّدها، يجب عليك ألاّ تفتش عن عِلاّتها خارجك، بل أن تعترف بأن ما هو شرّ حقاً يكمن مبدأه في اختيار إرادي وحرّ[209]».

مثل الجواب الذي قدمه كانط، فإن بازيليوس افترض، للخروج من مأزق تَجوير الإله، أن الرذائل منبعها إرادة الإنسان الحرّة، أي أن الشرور هي من أعمال الإنسان. كيف يمكن أن يحدث ذلك، إنْ قلتم بأن الإنسان هو مخلوق من طرف إله حكيم؟ إن مصنوعات كائن لا متناهي الخيريّة، لا يمكن إلاّ أن تكون خيِّرة هي ذاتها. وأن يزعم أحدهم بأن الشر يجب التفتيش عنه في داخل الإنسان لا يعفيه من السؤال الآتي: من الذي أودعه فيه؟ المانوي يردّ بأن إله الشرّ هو الذي ألهمه إياه، لأنه من الخلف أصلاً إفساد طبيعة بريئة في ظل عناية لامتناهية الخيرية.

إن الله أنعم على الإنسان بحرية الإرادة والقدرة على الاختيار، وهي أعظم الخيرات التي وهبها إلى الإنسان، وإنْ لم يتدخل لِمَنعه من القيام بالشر فذلك احتراماً لإرادته الحرّة. كلام غير مُقنع، لأن المُحسن يجب عليه أن يَسهر على أن المنتفع بنعمه يتصرّف بها على أحسن وجه، وأن لا تعود عليه الهبة بالوبال. وإنْ كان في سابق علمه أن المنتفع سيزيغ عن الطريق المستقيم فمن المستحسن عدم منحه إياها، وإن فعل، فيجب عليه أن يطوّع قلبه كي يتصرف بها على أحسن وجه، وهذا هيّن لو أراد ذلك. ولكن كما قال شيشرون في كتابه عن طبيعة الآلهة (De natura deorum): «مِن الهبة لا يمكن أن نعرف إرادة (voluntas) الواهب، ومن حسن استعمال الهبة لا يعني أن مَن أعطاها، قد أعطاها كصديق[210]».

مَن وهب شيئاً لشخص ما ويعلم مسبقاً أنه سيعود عليه بالوبال، فهو لا يحبّ ذاك الشخص ولا أعماله. ليست حرية الإرادة فقط هي الوبال، بل العقل ذاته، إن صدقنا الأديان التي تدّعي أنه أعظم هبة من الله، هو كارثة على الإنسانية لأنه لم يَقِهم العنف والتخريب. وإن قال الله إن «الذنب هو في رذائل الإنسان»، فهذا لا يعفيه، كما قال شيشرون، من الردّ الآتي: «كان مِن واجبِك أن تَمنح البشرية عقلاً يَقيها من الرذائل والخطيئة». هل أخطأ الإله؟ أكان غافلاً عن استتباعات أعمال مخلوقاته كما قد يغفل الآباء عمّا يفعله أبناؤهم؟ «أين يَكمُن خطأ الآلهة إذاً؟ (Ubi igitur locus fuit errori Deorum?) نحن نترك الثروات راجين أن تقع في أيدي ورثة صالحين، وفي هذا يمكن أن نخطئ؛ لكن كيف أخطأ الله؟ ربّما مثل الشمس، عندما أخذت على عربتها ابنها فيتونتس؟ أو مثل نبتون (Neptunus)، عندما حطّم تيزيوس هيبوليتس، لأن أباه نبتون منحه القدرة على التعبير عن أمنيات ثلاث؟ هذه من اختلاقات الشعراء؛ نحن على العكس، نودّ أن نكون فلاسفة نروي وقائع، وليس خرافات (fabularum) [...] إنْ كانت البشرية ستستعمل العقل الذي منحتها إياه الآلهة الخالدة عن حسن نية، للخداع والزور، كان من الأفضل إن لم تُعطهم إياه؛ فكما أن الطبيب الذي يعلم مسبقاً أن المريض الذي أوصاه بأن يأخذ جرعة من الخمر، سيشرب خمراً صافية ويموت للتو، يقترف خطأً شنيعاً، هكذا يجب تأنيب (إدانة) عِنَايَتكم تلك التي منَحت العقل لأولئك الذين تعلم أنهم سيستعملونه استعمالاً سيّئاً وخبيثاً. اللهمّ إلاّ إن قلتم إنها ربما لم تكن تعلم ذلك. ليت هذا صحيح! لكنكم لا تجرؤون على قوله؛ فعلاً لا يخفى مدى الأهمية التي تضفونها على هذا الاسم[211]».

وعلى هذا الأساس، يقول بيار بايل، «من الهيّن البرهنة على أن حريّة الإرادة عند الإنسان الأول ـ التي حُفظت سليمة وكاملة في ظروف استعملها لهلاكه هو شخصياً، ولتدمير الجنس البشري، وجرّ اللّعنة الدائمة على غالبية ذريته، بإدخاله طوفاناً مرعباً من آلام ذنوب، وآلام عقوبة ـ لم تكن على الإطلاق هدية حسنة[212]». ليس هذا فحسب، بل إن من يزعم مثلما فعل مالبرانش (Malebranche)،

ضرورة وجود كائنات حرّة لكي يُعبد الله ويُحبّ مَحبّة اختيارية، فهو إنسان ينقصه الصدق: لأنه عندما نتنبّأ بأن تلك الكائنات الحرة عوضاً من أن تختار نهج محبة الله، اختارت نهج الخطيئة، نتفطّن إلى أن الغاية التي كنا نريد بلوغها قد اضمحلت، ولذلك من الخلف الحفاظ على حرية الإرادة.

هناك اعتقاد راسخ في الأديان التوحيدية مفاده أن الشيطان هو سبب الشرور الأخلاقية، وبأن جميع نكبات الإنسان متولدة منه، لكنهم لا يعتبرون هذا الروح الغاوي كائناً خالداً وأبدياً. هذه مانوية محتشمة، بل مانوية متناقضة وغير منسجمة. من السهل جدّاً على المانوي أن يعترض على الأديان التوحيدية قائلاً: إنكم تحقّرون الإله أكثر ممّا نفعله نحن، لأن الله حسب رأيكم، هو سبب مبدأ الشرّ، وتزعمون أنه خلقه وتركه يغوي البشرية، على الرغم من أنه كان قادراً على إيقافه منذ اللحظة الأولى، وسمح له بتكوين مملكته الرحبة، بحيث أن الجنس البشري، إنْ وُزع على مملكتين، مملكة الله ومملكة الشيطان، فإن الأولى لن يدخلها إلاّ النزر القليل في الوقت الذي ستكتظ الثانية بالخلق. نحن على العكس من ذلك، لا نضطر إلى البحث عن السبب الذي جعل مبدأنا شريراً، لأن طبيعته الخالدة هي كذلك، ولا علة لها أصلاً. البحث عن السبب أمر مخصوص بالمخلوقات، لذلك من الضروري أن تعترفوا بأن الله، لكونه خالقاً ذاك الكائن، هو المُسبب لطبيعته الشريرة. ولكنكم هنا تشنّعون على الله أكثر ممّا لو أنكم اعترفتم بوجود مبدأ شرّ مستقل على مبدأ الخير.

لا مخرج لنسق الأديان التوحيدية من هذه الاعتراضات إلاّ برفع العقل والمنطق والتحصّن بالإيمان والوحي، وهذا ما فعله كانط.

VI ـ التشاؤم الإيماني

لا أحد شرّير بطبعه، كما يقول سقراط، والأفعال الشرّيرة مَنبَعُها «إمّا الجَهل وإمّا الضعف وإمّا كلاهما[213]»، لا أحد يريد الشرّ لذاته. وعندما يختار إنسان ما الشرّ، فهو في الحقيقة يخطئ في الحكم، لأنه اعتقد خيراً ما هو شرّ، وعليه «من يجهل الشرور ويعتقدها خيراً، فهو يرغب في الخير[214]». الشرّ إذاً هو خطأ يتموقع في مجال المعرفة، لا الإرادة، والعدوّ الأكبر للمعرفة هو «الإفراط في حبّ الذات[215]» الذي يجعل المرء يعتقد أن جهله حكمة. إمكانية التخلص من الشرّ هي في يد الإنسان، عن طريق درس الفلسفة وطلب الحكمة، وهذه كلها سبل تساعد الإنسان على معرفة طبيعة الخير الذي هو دائماً «مُساوٍ لنفسه[216]».

الفضيلة هي الوسط بين الإفراط والتفريط: إنها التوازن الذي يمكّن الإنسان من تحقيق صورته. الخطأ يكمن في الزيغ عن الطريق السويّ، وسببه الأساسي الجهل بالموضع الذي تقع فيه نقطة التوازن[217]. المخطئ هو الجاهل، وبجهله قد فقد أسباب السعادة، ولا شيء أكثر.

ثمة مكان للغلط والزلة في الفكر اليوناني، بحسب قول مؤرخ الفلسفة بروشار (Brochard)، ولكن ليس فيه مكان للخطيئة المدنِّسة لطبيعة الإنسان. من هذا المنطلق فإن الأخلاق التي تنبع منها، هي أخلاق دنيوية تبغي تحقيق السعادة في هذه الحياة الدنيا لأنّ لا حياة بعدها[218]. وهذا يؤدي إلى التفاؤل، على عكس الأخلاق المسيحية (وحتى الإسلامية وبعض المذاهب اليهودية) التي ترى أن الطبيعة الإنسانية مخربة من الأساس، ولا خلاص متاحاً لنا في هذه الحياة، بل هناك اليأس والقنوط وعدم التثبت حتى من إمكانية أن تُجازى الأفعال الحسنة.

في قاموس اللاهوت الكاثوليكي نقرأ التعريف التالي للخطيئة الأصلية: «الكنيسة تعلّم أنّ كلّ إنسان، وطِبقاً لِتَضامُنٍ غيبي (solidarité mystérieuse) يربطه بالزوج الأوّل، يُولَد في حَالة مِن الانحطاط (déchéance) والخطيئة سببها أبو البَشَر. كلمة «الخطيئة الأصليّة» تعبّر عن هذا الاعتقاد: وتُستعمل إمّا بمعنى أنها الخطيئة التي اقترفها أبَوَانا، أو بمعنى أنها حالة من التفسّخ والخطيئة الناتجة من هذا الخطأ وتمتدّ لتشمل طبيعة الإنسان كاملة[219]».

ويبدو أن المسيحية تدين بهذه النظرة للرسول بولس الذي كان أوّل من أوردها في بعض رسائله، وخصوصاً رسالته إلى أهل رومية. ولكنه لم يكن هو مبدع إطارها الديني، لقد كان لها في الديانة اليهودية صداها البعيد، وفي الكتاب المقدّس سندها النصّي. إنها قصة خروج آدم من الجنة وهبوطه هو وزوجه إلى الأرض بعد أن أغواهما الشيطان وعصيا أوامر ربّهما (سفر التكوين، 8 ،III ،II ـ 24). وهذه القصّة معروفة في الأديان التوحيدية الثلاث ومذكورة في القرآن إنها أسطورة البداية حيث يُصوَّر فيها أبو البشر على أنه كان في حالة براءة ينعم بحياة سعيدة في الجنّة إلى أن اقترف ذنباً لدى أكله من شجرة محرّمة بعدما أغراه الشيطان فأنزله الله هو وزوجه إلى الأرض وحُقّ عليهما غضبه.

الفيلسوف، كما قلنا سابقاً، غير ملزم بالاعتقاد في حقيقة هذه القصّة بل إنه يشكّ في حدوثها وفي قيمتها التاريخية والميتافيزيقية والخلاصية. ليس الفيلسوف فحسب بل إن اللاهوتيين لم يأخذوا بها حرفياً من دون إخضاعها لتطهير تأويلي مسبّق. وهذا ما ذهب إليه فيلون الإسكندراني حينما اعتبر تلك القصة مجرّد أقوال رمزية، أي «طرق لمظهرة [جعل مرئية] النماذج، طرق تعتمد على الاستعارة (...) وتتمثّل في تفسيرات تتمحور حول المعاني الموضوعة[220]».

لكن المُحدثين من المسيحيين (مَجمع ترنتو) عارضوا هذا التطهير التأويلي وأكدوا أن تلك القصة ليست مجازاً بحتاً بل حقيقة واقعيّة ذات قاعدة لاهوتية إذا لم يُسلّم بها فقد تُنسَف من الأساس عقيدة الخلاص في المسيح. ويبدو أن فكرة توريث الخطيئة الأصليّة والتركيز عليها وجعلها محور أنثربولوجيا الخلاص، استفردت بها المسيحية من دون الديانات التوحيدية الأخرى، فالفكر اليهودي، إلى حين ظهور المسيحية، لا يعرف شيئاً عن خطيئة خرّبت الطبيعة الإنسانية وانتقلت مِن آدم إلى ذرّيته. آدم فعلاً هو المخطئ الأوّل لكن بعد نزوله انتهت تلك الخطيئة معه؛ إن الخطأ الشخصي والذنوب التي يقترفها الإنسان هي الأسباب التي تقوده إلى التهلكة، ولا نتقاسم أيّ ذنب مع أبينا الأوّل. وهذه نظرة قريبة من اللاهوت الإسلامي الذي شدّد على المسؤولية الشخصية وعلى مبدأ «لا تزِرُ وَازِرَة وِزْرَ أُخرى». لكن التعاليم اليهودية تضيف عنصراً مهمّاً قد يكون هو السبب في ظهور اللاهوت البولسي، وفي تشبّثه بتلك الفكرة، وهو أنه سيأتي يوم يُعِيد فيه المخلّص (المسيح) ما قد أضاعه آدم بسبب خطيئته. وقد يكون منطلق بولس هذه الإشارة اللاهوتية اليهودية إلى ضرورة مجيء رجل إلهي يعتق الإنسانية من أسر خطيئتها ويخلّصها من الموت.

تعاليم المسيح، كما جاءت في الأناجيل، لا تقول شيئاً عن الخطيئة الأصليّة، ولا عن كيفية بثّها إلى الإنسانية. يقول المسيح مخبراً عن مهمّته إنه جاء ليحطّم مملكة الشيطان ويفسخ الخطايا «لأن ابن الإنسان أيضاً لم يأت ليُخدَم بل ليَخدِم وليبذل نفسه فدية عن كثيرين» (إنجيل مرقس، 45 ،X). وفي ليلة موته، حسب رواية الأناجيل، قال «هذا هو دمّي الذي للعهد الجديد يُسفَك مِن أجل كثيرين لِمَغفرة الخطايا» (إنجيل متّى، الإصحاح 28 ،XXVI)، لا يقول شيئاً عن أصل هذه الخطيئة التي جاء لمحوها عن طريق فدائه.

الرجل الذي سدّ هذه الثغرة هو بولس الرسول: لقد ركّز دعوته كلّها على فكرة مستقرّة وثابتة هي أنّ «المسيح مات مِن أجل خطايانا كما ورد في الكُتب « ... »» (رسالة بولس إلى أهل قورنتس، الإصحاح 3 ،XV). لا شيء قدّمه للبرهنة على هذه القضيّة إلاّ الإيمان وتصديق ما جاء في الكُتب، بل يضيف قائلاً إن المسيح «قُبر وقام في اليوم الثالث كما ورد في الكتب» (قورنتس، 4 ،XV). وإمعاناً في المفارقات يُنكر على أولئك الأتباع الذين في قلوبهم ريب ويتساءلون عن مدى معقولية قيامة الميت: «فكيف يقول بعضكم إنه لا قيامة للأموات؟» (قورنتس 12 ،XV). وإذا قرأ أهل الإسلام هذا الكلام فلن يستغربوه كثيراً، لأن إحياء الموتى مذكور في القرآن وهو من بين المعجزات التي اختصّ بها الله المسيح بن مريم، على الرغم من أنهم ينكرون موته وقيامته؛ ويعتقدون أيضاً، مثل المسيحيين، أن الموتى سيُبعثون أحياء يوم القيامة. هذا غير مهمّ وليس هو الموضوع. النقطة المركزية هي فكرة موت المسيح ثمّ قيامته وعلاقتها بالخلاص عند بولس: إنها تدمير للعقل وسحق له من الجذور. وإن رفضنا قيامة الأموات، وهذا ما يذهب إليه العقل والحسّ السليم، فإن استنتاجات بولس صادقة واستنكاره مردود عليه: صادقة حينما يقول «إن لم يكن للأموات من قيامة، فإن المسيح لم يقم أيضاً. وإن كان المسيح لم يقم، فتبشيرنا باطل وإيمانكم أيضاً باطل. بل نكون عندئذ شهود زور على الله، لأننا شهدنا على الله أنه أقام المسيح وهو لم يقمه، هذا إن صحّ أن الأموات لا يقومون» (قورنتس 12 ،XV ـ 15). وفعلاً الأموات لا يقومون أبداً؛ إن الموت إذا اعتُبر ظاهرة طبيعية، أي نهاية حتميّة لكل الكائنات الحيّة، فإنه يفقد معناه الخلاصي (الإسكاتولوجي) ولن تبقى من رغبة العزاء إلاّ الأوهام. وهذه النتيجة محبطة لكلّ المؤمنين وخصوصاً المسيحيين والمسلمين، ولكن الحقيقة هي هذه ويجب قولها والبوح بها؛ أمّا أن يعيش ملايين الناس على الأوهام وعلى مدى قرون فهذا لا يَقلبُ تلك الأوهام حقيقة إطلاقاً.

الفيلسوف عليه أن ينبّه الناس ويوقظهم ويبثّ فيهم روح الفكر النقدي وحبّ الحقيقة، وإنْ أدّى به ذلك إلى الدخول في مناطق محظورة. على كلّ حال في ميدان العلم، ليس هناك مناطق محظورة بتاتاً والكون بأسره قابل للمعرفة عن طريق العقل ومتاح للإنسان إدراك قوانينه والامساك بالدواليب التي تسيّره. المناطق المحظورة هي الجاهلية.

يقول بولس مخاطباً أهل قورنتس «وإذا لم يكن المسيح قد قام، فإيمانكم باطل ولا تزالون بخطاياكم. وإذن فالذين ماتوا في المسيح قد هلكوا. وإذا كان رجاؤنا في المسيح مقصوراً على هذه الحياة، فنحن أحقّ جميع الناس بأن يُرثى لهم» (قورنتس 16 ،XV ـ 19). في الحقيقة، إن كان الاعتقاد في إحياء الموتى محدّداً في المسيحية والإسلام، فإن الرثاء يجب أن يقدّم إليهم جميعاً وإلى كلّ من يرى

أن الميت، الذي كفّ تماماً عن التغذي والنموّ والحركة، يمكن أن يقوم مرّة ثانية، أو أن يعود إلى الحياة في عالم آخر: هذا لا يقبله العقل، إنه من المحالات المطلقة.

لقد شرّط بولس، عن طريق بسيط هذه العبارات وبألغازه المتأثرة بالغنوصية، اللاهوت المسيحي المتأخّر وصولاً إلى لوثر وكانط. وقد قال أحد المؤرخين إن بولس هو أول لاهوتي ومبدع لتراث اللاهوت المسيحي[221]. لكن الرجل لم يكن مفكراً ذا ذهنية نسقيّة؛ أفكاره تلبّي الحاجة الراهنة وهي وليدة الأحداث التي هي في طور وقوعها[222]. لقد انتهج نهج الغموض والتلميحات والإشارات الرمزية؛ لم يذكر من أعمال المسيح الواردة في الأناجيل إلاّ النزر القليل وفي نقاط ثانوية: لم يقل شيئاً عن القدرة الشفائية للمسيح، والتي تمثّل الجزء الأكبر والأهمّ من الأناجيل؛ لا يعرف جيداً الأمثلة التي استخدمها يسوع المسيح؛ لم يأتِ البتة على ذكر قصة آلام المسيح وعذاباته التي روتها الأناجيل ووصفتها وصفاً دقيقاً؛ لم يورد كلمة واحدة من أقوال المسيح التي عارض بها أحبار اليهود. ليس هناك إشارة ولو عابرة إلى فكرة التعميد، الاختبار، مهمة المسيح في الجليل وأيامه المأسوية الأخيرة في أورشليم. ولقد رأى بعض الدارسين أن تركيز بولس على فكرة موت المسيح وقيامته تعود إلى جذور ثقافية متأتية من الغنوص اليوناني الشرقي. لقد بدا لهم أن اللاهوت البولسي في التعميد والافخارستية كمشاركة المؤمنين في حدث موت المسيح وقيامته هو نقل للطقوس الوثنية التي تحتفل بموت الإله وقيامته، كي يهبها الخلاص والحياة الأبدية.

إن ما يميّز تعاليم بولس نظرته الأنثربولوجية التشاؤمية إلى الإنسان واقتناعه الراسخ بالتناسب (والاختلاف) بين وضعية آدم ووضعيّة المسيح. آدم هو منبع الخطيئة والموت للإنسانية، المسيح هو آدم جديد ولكنه منبع القداسة والحياة. مِن هذا التقابل خلص بولس إلى ضرورة التدارك الشامل عن طريق الخلاص في يسوع بعد أن ضرب الشرّ الإنسانية كلّيّاً. وشمولية الخطيئة التي عن طريقها انجرّت البشرية إلى الموت يتحمّل مسؤوليتها إنسان واحد: أبو البشر آدم «فكما أن الخطيئة دخلت في العالم عن يَدِ إنسان واحد، وبالخطيئة دخل الموت، وهكذا سرى الموت إلى جميع الناس، لأنهم جميعاً أخطئوا» (رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح 12 ،V). هذا دأب الفكر الديني الميثولوجي، إنه فكر لا يقبل الموت ولا ينصاع لحتمياته الطبيعية، يبحث عن شيء يفسّر به هذا الحدث الفاجعة، ولم يجد له تفسيراً إلاّ في أسطورة الخطيئة الأصليّة.

كم نحن بعيدون عن الذهنية العلمية اليونانية التي اعتبرت الموت ظاهرة طبيعية محتّمة على كلّ كائن حيّ؛ وعوضاً من التفكّر في الموت وجعله أمراً محورياً في اقتصاديات الخلاص، اعتنى العلم اليوناني بالحياة وتطرق إلى آلياتها وقوانينها. لكن الحياة بالنسبة إلى الذهنية المتدينة، عرض زائل من دون معنى، ولا تستثير الرهبة بقدر ما يستثيرها الموت. ليس هناك خلاص أخروي ولا قيامة ولا بعث، كلّ ما في الأمر هو دورة حياة وموت؛ الخلاص الوحيد المتاح للإنسان مشروط بالسعادة التي هي ممكنة في هذه الحياة الدنيا ولا تتمّ إلاّ بالفضائل النظرية. لو أن هذه النظرة العلمية تجذّرت في وعي الناس لكان بمقدورها أن تبثّ فيهم روح التفاؤل وتكشح عنهم جهالاتهم، ولتفادت الإنسانية كثيراً من الويلات جراء الأساطير والخرافات التي كبّلتها وسجنتها على مدى قرون. لكن ردّة فعل الدين وآلياته الخرافية ضدّ العقلانية اليونانية كانت عنيفة وحربية، لأنه رأى في ذاك الصنف من التفكير، مزاحمه الأكبر على أرواح الناس. وتصدّى له بالقوّة العمياء، كي يستفرد بالمجال وحده وينقضّ على عقول الناس ويزيد جهلهم جهلاً وعماءهم عماء، إنها مؤامرة ضدّ الإنسانية، ولم تنته آثارها السلبية بعد وما زالت تؤدّي مفعولها المدّمر إلى اليوم. من السهل أن يكون المرء نبيّ قومه ومن السهل جرّ الناس وراءه عازفاً على أوتار قلوبهم، لكن من الصعب جدّاً أن يكون المرء فيلسوفاً، وأصعب منه أن يُربّي أناساً على التفلّسف ويروّض عقولهم على حبّ الحقيقة.

أعود إلى بولس وأقول: في مقابل الصورة السلبية القاتمة التي صوّر فيها آدم، منبع الخطيئة والمسؤول عن سقوط الإنسانية جمعاء، تأتي صورة المسيح الذي هو كما قلنا أعلاه، آدم النقيض، منبع النعمة والحياة: «ولكنّ مفعول المَعصية (...) ليس كمفعول النعمة (...). فإذا كان الكثيرون بمعصية إنسان واحد قد ماتوا، فكم بالأحرى في الإنسان الواحد يسوع المسيح تتوافر للكثيرين نعمة الله والعطية المجانية بالنعمة [...] فما دام الموت بمعصية الإنسان الواحد، قد ملك بذلك الواحد، فكم بالأحرى يملك في الحياة يسوع المسيح الواحد أولئك الذين ينالون فيض النعمة وعطية البرّ المجانية. فإذن، كما أن معصية واحد فقط جلبت الدينونة على جميع البشر، كذلك فإن بِرّ واحد فقط يجلب التبرير المؤدي إلى الحياة لجميع البشر. فكما أنه بعصيان إنسان واحد جُعل الكثيرون خطائين، فكذلك أيضاً بطاعة واحد سيُجعل الكثيرون أبراراً » (رسالة بولس إلى أهل رومية، 15 ،V-20).

لكن في الإصحاح السابع من الرسالة نفسها بولس يعزز فكرة الخطيئة في أعماق الإنسان ويجعلها خارجة تماماً عن مشيئته: لا شيء من الإنسان يمكن أن يقاومها لا الجسد ولا الإرادة ولا الإنسان نفسه؛ لا شيء يخرج من قبضتها المحكمة: «إننا نعلم أن الشريعة روحيّةٌ (...) وأما أنا فجسديٌّ (...) مَبيع تحت الخطيّة (...). لأني لست أعرف ما أنا فاعله إذ لست أفعل ما أريده، بل ما أبغضه إياه أفعل [...] فالآن، إذن، لست بعد أنا من يفعل ذلك بل الخطيئة الساكنة فيَّ. إني أعلم أنه ليس ساكن فيّ، أي في جسدي، شيء صالح، لأن الإرادة حاضرة عندي وأمّا أن أفعل الحسنى فلا أستطيعه. لأني لست أفعل الصالح الذي أريده بل الشرّ الذي لست أريده فإياه أفعل. ولكن إن كنتُ ما لا أريدُه أنا إياه أفعل، فليس بعد أنا من يفعل ذلك، بل الخطيّة الساكنة فيّ (...) رسالة بولس إلى أهل رومية، 14 ،VII ـ 20). مغزى الفكرة هنا هو أن الخطيئة الأصليّة خرّبت الطبيعة في أعمق جذورها ومنعت الإنسان حتى من القيام بالعمل الخيّر وتبنّي مسؤوليّته.

إن تركيز دين ما على صورة سلبية وقاتمة للإنسان قد يبعث اليأس في النفوس، ولكنه قد يحدث أيضاً مفعولاً نقيضاً، أي أنه يبثّ في العارفين كذلك روح المعارضة والعصيان. وفعلاً، من وجهة نظر تاريخية، لم يجمع اللاهوتيون المسيحيون على النظرة السلبية للطبيعة الإنسانية. الرجل الذي اشتهر اسمه بمعارضة ذاك المنحى التأويلي هو بيلاجيوس (Pélage) ومعه سلستيوس (Célestius)، وجوليان الإكلاني (Julien d'éclane) في القرن الخامس، وقد عدّت الكنيسة آراءهم هرطقية وتصدّى لها أوغسطينوس في العديد من كتاباته. وقد عرضها في كتابه حول البدع (Liber de haeresibus) قائلاً: «بدعة البيلاجيين، هي آخر ما ظهر في وقتنا هذا (hoc tempore)، كان مبتدعها الراهب بيلاجيوس، سلستيوس وأتباعه الذين أتوا بعده يسمّون السيلستيين. هؤلاء الرجال، أصحاب البدعة، رفضوا النعمة الإلهية، التي بفضلها «سبق أن عيّننا [الله] في المحبة ليتخذنا أبناء له بيسوع المسيح» (بولس إلى مؤمني أفسس، 5 ،I) وبها نُخلّص من قوى الظلمات (De potestate tenebrarum) لكي نؤمن به وندخل مملكته. لأنه قال «لا يقدر أحد أن يأتي إليّ إلاّ إذا وهبه الآب ذلك» (إنجيل يوحنا، 65 ،VI). إن هؤلاء المارقين قد رفضوا النعمة التي بها تبثّ الرحمة في قلوبنا، كي يعمل الإيمان بالرحمة، إلى حدّ الاعتقاد أن الإنسان يستطيع تأدية جميع الأوامر الإلهية (omnia divina mandata) من دون معونتها. إن كان هذا صحيحاً فإنه سيصبح باطلاً (frustra) قول الربّ «بدوني أنا لا يمكنكم أن تفعلوا شيئاً»[223]».

والقول الذي دعاه أوغسطينوس بالهرطقي يوافق حرفياً آراء علماء الكلام المعتزلة من أهل الإسلام الذين قالوا بأن الإنسان يستطيع بمداركه العقلية أن يعرف واجباته وأن يعمل الصالح وإن لم تأت الشرائع، لأن العقل قادر على معرفة الخير وتوجيه الإرادة نحوه.

ويضيف أوغسطينوس: «بيلاجيوس، حينما عاب عليه أصحابه إنكاره تدخل الرحمة الإلهية في تأدية التكاليف، نزل عند رغبتهم، لكنه استجاب لهم إلى حدّ ما، لأنه لم يُقدِّم (praeponeret) النعمة على الإرادة الحرّة، بل إنه، بمكرٍ كافرٍ (infideli calliditate)، جعلها تابعة لها؛ قائلاً إنّ النعمة قد مُنحت للعباد، لكي يفعلوا، على أيسر وجه، ما هم قادرون على تأديته بمحض إرادتهم الحرّة. كان يريد أن يُثبت بكلمة «أيسر (facilius)»، أنه على الرغم من صعوبتها، فإن الإنسان قادر، من دون النعمة الإلهية (sine gratia divina)، على تأدية الواجبات الإلهية (facere iussa divina).

«ويقولون أيضاً إن نعمة الله (gratiam Dei) تلك، التي بدونها لا نقدر أن نفعل أيّ خير، ليست شيئاً أكثر من حرّيّة الإرادة التي تلقّتها منه طبيعتنا [الإنسانية] من دون استحقاق مسبّق (nullis suis praecedentibus meritis) ثم إنهم «ينكرون أيضاً أن يكون الولدان (Parvulos) الذين ولدوا من آدم بحسب الجسد (secundum Adam carnaliter natos)، أصيبوا بعدوى الموت (contagium mortis) قبل أن يولدوا. لأنهم يؤكدون أن أولئك الأطفال الصغار يولدون مطهرين من الخطيئة الأصليّة بحيث أنه لا شيء فيهم يحتاج إلى أن يُطرح بولادة ثانية. وهم يعمّدون فقط لكي يُقبَلوا، عن طريق النشأة الجديدة، في مملكة الله، مارّين من حسن إلى أحسن (de bono in melius translati)، ولكن من دون أن تَغفِرَ لهم تلك النشأة الجديدة أيّ شرّ كانوا قد اقترفوه قديماً. وحتى إن لم يُعمّد الأطفال، يَعِدُونهم (promittunt eis) بحياة خاصّة، وإن كانت خارج مملكة الإله، فهي أبدية وسعيدة».

لكن أوغسطينوس يعارض هذه النظرة الأنثربولوجية الخلاصية المتفائلة، والتي استشفّ منها نوعاً من الإستقلال الذاتي، على غرار أخلاق الرواقية. وهو يشدّد، في مقابل ذلك، على ضعف الإنسان معتقداً أنه لا يمكنه أن يكون خيّراً إلاّ إذا منحه الله الإرادة والقدرة على ذلك، يعني حينما يسعفنا بالرحمة، ومن ثم فإن الإنسان إذا أخلي سبيله فلا يفعل إلاّ السيئات.

ولماذا نحن هكذا؟ نعود هنا إلى الأطروحة المركزية التي بنى عليها أوغسطينوس ولوثر، وكذلك كانط، تعاليمهم الأنثربولوجية، والتي تحوم حول الخطيئة الأصليّة كحلّ وحيد على شكل (Deus ex machina). يُجيب أوغسطينوس بأننا نحن هكذا جرّاء خطيئة آدم، ومِنها نَبَعت كلّ نزعاتنا السيئة، وحتى قصورنا الجسدي والعاهات والأمراض والموت، كلّها متأتية أساساً من تلك الخطيئة الأصليّة، «ومن هنا تأتي كل تلك الكتلة الملعونة (massa damnata) مِن الآدميّين، لأن ذاك الإنسان الأول الذي اقترف الذنب عُوقب في ذريته. ولذلك فلا أحد قد تحرّر من هذه العقوبة العادلة والمشروعة، وهكذا فإن الجنس البشري يتوزّع بحيث تتمظهر في البعض النعمة الرَّحِيمة، وفي البعض الآخر العقوبة العادلة[224]». آدم أخطأ، كلّ ذرّيته أُخطئوا فيه، لأن سقوطه لم يكن سقوطاً عفوياً بريئاً بل سقوطاً آثماً، مما يسمح للإله بأن ينتقم من كلّ واحد من بني آدم فرداً فرداً. الجنس البشري أمام الله هو كتلة من الآثمين (massa peccati) كتلة من الضالين (massa perditionis).

ولم يخطئ أوغسطينوس حينما تفطّن إلى أن تلك الهرطقة تنبع من تراث الفلسفة الرواقية، ليس هناك فكر أكثر تفاؤلاً في شأن الطبيعة الإنسانية من الفكر الرواقي: نحن هنا بإزاء نظرتين للعالم، نظرتين تناقض إحداهما الأخرى، إذ يتقابل التشاؤم المطلق والتفاؤل المطلق.

وإن أردنا إجراء مقارنة بين اللاهوت المسيحي واللاهوت الإسلامي، يبدو أن البدعة التي استحدثها بيلاجيوس، حسب الأرثوذكسية الكاثوليكية، شبيهة بالنظرية التي أصرّ عليها المعتزلة، أعني حرية الإرادة الإنسانية والعدل الإلهي. وهذه النظرية تتضارب والمنحى اللاهوتي البروتستاني والجانسينية (Jansénisme)، التي نفت تماماً من الإنسان حرية الإرادة وربطت الخلاص باعتباطية الفعل الإلهي. بيلاجيوس يركّز على حرّية الإختيار ويكمن جوهر الحرّية عنده في تساوي إمكانية فعل الشيء وتركه، كما هو المبدأ في أخلاق أرسطو. الحرية الأخلاقية هي ملكة خالية من أي خاصيّة مسبقة قبل الفعل، وهي ليست محكومة قبلياً بنزعة إلى الخير أو إلى الشرّ.

بناء على هذا التصوّر، يفرغ بيلاجيوس الخطيئة الأصليّة من معناها السلبي، بل لا يمكن حتى التحدّث عن استتباعاتها الأخلاقية والطبيعية، أعني تأثيرها في الروح والجسد. فعلاً، الموت الذي اعتبرته الأرثوذكسية جَزاء الإنسان لارتكابه الخطيئة، يصبح أمراً مقدراً منذ الأزل، هو سُنّة الله في الخلق: «وحتى إن لم يخطئ، فإن آدم ميت بالطبع، ومن ثم فإن موته لا يحدث بسبب خطيئة بل هو حالة طبيعية».

وإذا أصبحت الأخطاء شاملة والناس ينزعون نحو الأفعال الشريرة، فإن السبب في ذلك يعود إلى التقليد والعادة. إنّ رَفضَ الخطيئة الأصليّة يؤدي حتماً إلى تحرير الإنسان ويفرغ التعميد من محتواه الخلاصي: فالولدان لا يحتاجون إليه لأنهم مطهرون منها؛ ثمّ إن الإرادة الحرّة للإنسان البالغ ليس لها أيّ ميل نحو الخطأ (الإثم) قبل أن تفعل، وهي لا تُدنّس أو تخرب بالخطيئة المقترفة. ذلك لأن الخطيئة في ذاتها ليست إلاّ فعلاً عرضياً وظرفياً وعليه فإن التغيير الذي تحدثه الخطيئة لا يمكن أن يؤثر جذرياً في طبيعة الإنسان. الشيء الوحيد الذي يمكن أن يتغيّر هو الكيفية التي يكون عليها الاستحقاق: عندما يخطئ الإنسان فإنه يصبح مذنباً ويفقد الوعي بالعدالة؛ الخطيئة لا تَبقى إلاّ في الذاكرة.

مفهوم الخلاص أيضاً يفقد من معناه اللاهوتي، وعندئذ لا يغدو المسيح مبدأً حيّاً للقداسة، بل مجرّد نموذج يشجعنا على استكمال نفوسنا في العدالة، ولكي نصبح بدورنا أفضل من الناس الذين جاؤوا قبله. استكمال الإنسان هو رهن مسؤوليته الشخصية والوصول إلى القداسة الكاملة هو فعل إنساني بحت، أما النعمة فهي ليست إلاّ التأثير الذي يحدث فينا على هدي ذاك النموذج. ثمّ إن الإيمان الذي هو شرط الخلاص، ليس هبة من الله، بل فعل ينجزه الإنسان، وناتج من إرادته الحرة، وعليه فالإنسان هو الذي يبرر نفسه وليس الله[225].

لقد اعتبر أوغسطينوس آراء بيلاجيوس بدعة من أخطر البدع، وجعل من الخطيئة الأصليّة محور أفكاره اللاهوتية حتى إنه استحق لقب «علاّمة الخطيئة الأصليّة والرحمة».[226] وقد اعترف بأنه استقرّ منذ البداية على معتقده ذاك «منذ اهتدائي، اعتقدتُ دائماً في ما أعتقده الآن، أعني أنه بسبب رجل واحد ولجت الخطيئةُ العالمَ، وبالخطيئة الموتُ، وهكذا فإن الخطيئة التي أُخطئوا فيها الجميع انتقلت إلى البشرية جمعاء». لكن السؤال المحيّر الذي يطرحه أوغسطينوس هو: كيف يمكن لمخلوق بريء، صنعه الله بيديه، أن يسقط في حالة شقاءٍ مرعبة؟ يجيب بأن تلك الحالة ناتجة من عقاب عادل، وهذا بدوره جاء إثر معصية اقترفها آدم، معصية لا تتناسب مع غاية الخلق، وعليه فإن بني آدم هم أيضاً يستحقون ذاك العقاب في أبيهم.

لكن هذا الجواب يحيلنا إلى سؤال آخر: من هو المسؤول عن الخطيئة الأصليّة؟ الله أم الإنسان؟ إذا كان الله خالق كلّ شيء وليس هناك خالق غيره فإن اللاهوتي ملزم بالاعتراف بأن الله هو العلة الأولى للخطيئة. يقول توما الأكويني يبدو أن الله هو السبب في اقتراف آدم تلك المعصية ويؤيد ذلك ما جاء في رسالة بولس إلى أهل رومية: «لقد أسلمهم الله إلى ذهنٍ عاطل عن التمييز دفعهم إلى ممارسة الأمور غير اللائقة» (رومية، 28 ،I) وقد فسّرها أوغسطينوس في الرحمة وحرية الإرادة قائلاً: «من الواضح أن الله يفعل في قلوب الناس، ويسيّر إرادتهم كيفما شاء، للخير أو للشر»، وبما أن الخطيئة نزوع نحو الشرّ فالله هو سبب الخطيئة. ويؤيد توما الأكويني هذا الرأي (لكنه لا يتبنّاه طبعاً) قائلاً: «كل ما هو سبب لسبب آخر فهو سبب أيضاً للمُسبَّب، وبما أن الله هو السبب في حرية الإرادة التي هي السبب في الخطيئة، فإن الله هو السبب في الخطيئة[227]». ليست الخطيئة إذاً هي العلّة في انعدام الرحمة، بل العكس صحيح، أي إن انعدام الرحمة هو السبب في الخطيئة، والله هو الذي يسحب الرحمة، وعليه فهو الذي يسبّب الخطيئة. ولكن أكثر ما يبيّن أن الله هو مسبّب الخطايا ما ورد في العهد القديم حيث يأمر الله بالفحشاء (سفر الملوك، 1، 22 ـ 22) وبارتكاب المحارم والكذب والخداع.

الفكرة المركزية عند أوغسطينوس هي أن كلّ بني آدم وقعوا في مملكة إبليس (Diabolus)، لأنهم يشتركون في نفس واحدة، ومع ذلك فإن الإنسان، وإن خُلق على هذه الحالة من البؤس والتفسّخ، يجب أن يحمد الله على ذلك، وأن يتفادى السقوط في حبال المانوية التي تنسب الشرّ إلى إله الظلمة. الله وحده هو خالق كلّ شيء ومُقدّره: هذا هو التفاؤل الوحيد الذي يقدمه أوغسطينوس. وهو في حقيقة الأمر إدانة واضحة لله وتجوير لأفعاله كلّها. ماذا فعلنا نحن التعساء لكي نولد في عماء الجهل، ونصبح غير قادرين على إدراك ما يجب أن نفعله، ثم نعجز حتى عن تحقيق العدالة والاستقامة التي أمرنا الله بهما؟ لماذا خلق الله الإنسان الأول ضعيفاً وركّب فيه تلك النزعة الشهوانية التي قادته إلى الهلاك وانتقلت إلى نسله أجمعين؟ هذه الأسئلة يطرحها أوغسطينوس نفسه، وجوابه لا يخلو من القسوة: «مِن الأجدر ومِن الأعدل أن يَبُثّ أبوانا المخطئان إلى ذريتهما تلك الطبيعة الإنسانية التي هم عليها الآن [...] مِن الأصلح أن ما كان عقاباً مُستحقاً يصبح طبيعة في الذرية».

لقد كانت تأملاته في «رسالة بولس إلى أهل رومية» هي التي قدحت فيه زناد الفكر، كما كانت قد قدحت الشرارة في لوثر بعد ألف سنة تقريباً: كلّ الناس هم «كتلة من الضالين» (massa damnata) وفقط قِلّة قليلة يحوزون الرحمة المجانية ويدخلون مملكة الله. الإنسانية كُتِبَت عليها الخطيئة منذ الأزل وحكم عليها بالموت؛ كل من لم ينفصل عن هذه الكتلة الخاطئة بالرحمة، قضاء الله المقدر، فإن مآله الجحيم. لا ينجو من هذا المصير أي كائن حتى الأطفال الصغار والرضّع، لأن من مات من دون أن يتلقى التعميد يدخل النار خالداً فيها أبداً. أمّا حرية الإرادة، أو القدرة على الاختيار بين الشيء وضدّه، فهي غير فاعلة، وإنْ كانت حاضرة فينا فهي لا تنزع إلى فعل الخير، بل إن مالت إلى الخير فإنها عاجزة عن تحقيقه. بدون موهبة من الله فلا شيء يجلب الخلاص: لا صلاة الإنسان ولا الدعاء ولا الحسنات: «لا نستطيع أن نريد وأن نجري لو أن الله لم يدفعنا ولم يستحثّنا».

كيف يمكن أن نحكم على هذا الصنف من اللاهوت؟ إنه لاهوت لاإنساني في جوهره، ولا يشجّع على الأعمال الفاضلة بل على القسوة وعدم الإكتراث للآلام البشرية. ولست أدري كيف نسمّي فكراً يحكم على الرُّضع غير المعمّدين بأنهم مخلّدون في نار جهنّم؟ هل هذا إفراط في التقوى أم إفراط في القسوة؟ قد يكون هذا وذاك، والواقع يشهد بأنه كثيراً ما تكون الأولى قرينة الثانية. لقد أعاد أوغسطينوس إدانة المفكر المسيحي أوريجينس (Origène) وأتباعه، كما أدانتهم الكنيسة من قبل، وسمّاهم الرُّحماء لأنهم رفضوا الاعتقاد بأن الله يُديم عذاب الإنسان في جهنّم، وتفاءلوا بأن كلّ المخلوقات، مِن كافرين ومُشركين وحتى الشيطان، سيَغفر الله لهم ويتحرّرون من العذاب، لأن رحمة الله تتغلّب على غضبه. لكن، حسب أوغسطينوس، هؤلاء يخطئون، لأنهم يُبدون شفقة ورحمة أكثر من الإله ذاته[228].

أقول ليس هذا الاختلاط بين التقوى المفرطة والقسوة المفرطة (على الأقلّ في النيات) مقتصراً على المسيحية، بل نجده عند اليهود والمسلمين: يكفي الإطلاع على صفات ذاك الإله الغيور وحروبه التي عذّب بها الأمم الأخرى، أو تلك الصُّور الحية من العذابات والآلام التي أعدّها الله للكافرين حتى نتأكد من ذلك.

في كتابه «المسيحية» يقول هانس كونغ (H. Küng) إن أوغسطينوس «عمد إلى التبرير اللاهوتي لاستخدام العنف إزاء الهراطقة والمنشقين. وقد فعل ذلك مستعملاً عبارة المسيح، المتضمنة في مثال الوليمة، في ترجمتها اللاتينية الأكثر جذرية (Coge intrare) « أرغمهم (عوضاً من ادعهم) على الدخول»... والنتيجة هي أن الأسقف والمسيحي أوغسطينوس، الذي يجيد التكلّم بلباقة في محبة الله

والإنسان، بمجادلاته المشؤومة في أزمة الدوناتية (Donatist) يجب أن يُعدّ الشاهد الرئيسي. على ماذا؟ على التبرير اللاهوتي للإكراه، لمحاكم التفتيش وللحرب المقدسة على أصناف البدع كلها[229]». لقد كتب ضدّ نقاده دفاعاً شرّع فيه للدولة كي تمحو من الوجود كلّ من لا يدين بالديانة الكاثوليكية.

VII ـ كانط فيلسوف البروتستانتية

ينبغي ألاّ يتملّكنا العجب لدى قراءة هذه الجُملة من مقال عن مارتن لوثر للكاتب باكييه (Paquier) في «قاموس اللاهوت الكاثوليكي»، يقول فيه إن كانط وارث الاسمية التي تأثر بها لوثر وجعلها قاعدة تعاليمه الدينية، هو: «فيلسوف البروتستانتية بامتياز[230]». وأن يكون كانط كذلك فهذا ليس إدانة له، وأرى أنه ليس من العيب أن يكون أحدنا فيلسوف المسيحية أو اليهودية أو الإسلام أو البوذيّة أو أيّ ديانة أخرى؛ والمفكّر، إن كان مقتنعاً بتوجّهه الفلسفي، عليه أن يعلنه على الملأ وألاّ يخجل من خياره الفكري أو على الأقلّ، أن يترك لقارئه آثاراً واضحة وجليّة تجعله يستنتج بيسر مقاصده الفكرية ويفسح له المجال لتقييمها عقليّاً.

كانط هو فيلسوف البروتستانتية، لكنه لم يفصح عن ذلك، ومِن المحتمل جدّاً أنه لن يستسيغ تلك التسمية بسهولة، بل إن هذا الاستنتاج جاء إثر دراسات متأخّرة دقيقة وتحاليل معمّقة لنصوصه الفلسفية التي لم يجهر صراحة فيها بتوجّهه الديني. ويبدو أن هناك شهادة عابرة من سيرة حياته، حينما وُضع أمام الأمر المقضي، ولتبرير موقفه إزاء الملك فريدريك، اعترف بأنه لم يستنقص بعمله ذاك، أعني الدين في حدود العقل، من المسيحية بل إنّه ناصرها وثبّت دعائمها عقليّاً، من جهة الأخلاق، وهي الموضوع الأكثر رسوخاً. فعلاً، لقد كان كانط مقتنعاً أنه أدّى خدمة جليلة للدين الرسمي، أفضل مما قدّمه التبحّر الفيلولوجي التاريخي لأصحاب اللاهوت العالم، أعني إثباته توافق المسيحية مع أنقى أصناف الإيمان الأخلاقي للعقل العملي. بل إنه ادّعى لنفسه الأحقية في إحياء المسيحية «التي كثيراً ما أصابها الضمور، وفقط لأجل هذا يمكن أن يُعاد إقامتها مرة أخرى في خطوب من هذا القبيل[231]». والمسيحية بالنسبة إلى كانط هي البروتستانتية. أمّا الكاثوليكية، ديانة البابويّين الرومان، فهو لا يوليها أدنى أهمّيّة، هذا إن لم يكن يزدريها، كما هو دأب أتباع الملّة البروتستانتية عموماً.

ولكي نثبت أن كانط هو فيلسوف البروتستانتية يجب أن نعرف أوّلاً جوهر تلك الملّة وعناصرها المكوّنة وجملة التعاليم الفلسفية السابقة التي أثرت في مؤسسها وجعلته ينشقّ عن المذهب الكاثوليكي.

لقد تميّزت ثورة مارتن لوثر اللاهوتية منذ البداية، بعدائها الشديد للكنيسة الرومانية والبابا، ثم اعتقاده الراسخ بالمهمة التي أوكلها الله إليه لتخليص المؤمنين من الزيغ والشرور وإرجاعهم إلى نقاء الدين المسيحي الأوّل. وقد استحوذ على وجدانه الحقد على البابا حتى أنه لم يدّخر أي نعت من النعوت القبيحة إلاّ وصف به الكنيسة الكاثوليكية وأتباعها. البابا والكاثوليكية، الإسلام والأتراك هم أبشع الناس على وجه الأرض، ولذلك فهو يسمّي البابا «[التُّركي] الأكثر تُركية بين الأتراك» (Turcissimum Turcarum)، ويقول أيضاً بلهجة معتدّة وصلفة: «إن عدوّ المسيح [المسيح الدجّال] الحقيقي هو الذي يحكم في الكورية الرومانية، أعتقد أنني قادر على البرهنة أن [البابا] الآن هو أبشع من الأتراك[232]». مَن اقتنع بأن الله أوكل إليه مهمّة تخليص الأرواح الضائعة، كما يعتقد جميع الأنبياء أو أشباه الأنبياء الدجالين، فإن أوّل ما ينقضّون عليه هو السلطة الدينية القائمة التي تنسب إلى نفسها القداسة وامتلاك مفاتيح تأويل كلام الله؛ وهذا ما عارضه لوثر بكلّ شدّة رافعاً شعار«الكتاب فقط» (« Sola scriptura»): لكل الناس الحق في قراءة الإنجيل وتفكّره وتأويله؛ ذلك لأن روح القدس قادر أن يحلّ في أيّ شخص مؤمن، وأن يهبه من الكرامات بحسب قدر إيمانه، وتلك البركات لا يحظى بها القساوسة وأرباب الكنيسة، الذين هم ذيول الشيطان. هذه هي أطروحة مارتن لوثر المركزية: التخلّص من احتكار البابا والكنيسة تأويل الكتاب المقدس، ثم جدارة المؤمن الصادق بحلول روح القدس فيه. وفكرته التصوفيّة الأخيرة هذه قد أفسحت المجال لكلّ من جاؤوا بعده من ملّته، ادّعاء الاتصال المباشر بروح القدس والتكلّم باسمه. وهذه العادة متواصلة إلى اليوم في العالم البروتستانتي: الوحي أصبح معمّماً ويشترك فيه الجميع حتى أن الله يوحي لأبشع الناس وأجهلهم (جورج بوش) أن يشنّوا الحروب على الناس ويقتلوا الأبرياء بأمر منه.

لقد أحسّ لوثر في ذاته بإلهام إلهي يدفعه إلى نقض العقيدة القروسطية الكنسية وتبديلها بعقيدة جديدة؛ وهذه العقيدة الجديدة (القديمة)، ترتكز على رُكنين: الفساد الكلّي للطبيعة الإنسانية والتبرير بالإيمان وليس بالأعمال. لقد كانت مبادئ لوثر اللاهوتية متأثرة

إلى مدى بعيد بما استطاع أن يستمدّه من تعاليم التيّار الفلسفي الاسمي (Nominalismus) التي لوّنها بألوان التشاؤم الأخلاقي. وقد بلغت هذه النزعة كانط الذي تخلّى عن العقل النظري الخالص وتشبّث بالعقل العملي الأخلاقي[233].

والفلسفة الإسمية مبنية على مبدأين: المبدأ الأوّل والمحدّد، في المجال الميتافيزيقي، هو قدرة الله المطلقة؛ ثم، في المجال المعرفي، على الرفض التام لمفهوم الكلّي. قدرة الله المطلقة تؤدي إلى نفي الضرورة في الكون وإنكار الطبائع، وهذه ليست بالأفكار الجديدة علينا، فإنكار الطبائع ورفض السببية هما من الثوابت العقائدية عند المتكلمين الأشاعرة من أهل الإسلام. وأقول، عابراً، أنها خاطئة ومضلّلة تلك الفكرة التي تبنّاها بعض الفلاسفة العرب المحدثين، أسوة بمؤرخ العلم بيار دوهايم (Pierre Duhem)، ومفادها أن بروز العلم الحديث جاء نتيجة الثورة الاسمية. إنها كذبة تاريخية لا أكثر ولا أقل: مَن ينكر ضرورة القوانين الطبيعية ويزعم الجواز المطلق فلا يمكنه أن يستمدّ قوانين ولا أن يُقبِل حتى على دراسة الطبيعة، لأن الكون بمن فيه ليس إلاّ ركاماً من الأعراض المتحولة، لا قيمة له أمام عظمة الله.

العالم ليس قديماً ومستقلاً بذاته، بل هو نتيجة فِعل إرادة (volitum) والأشياء الموجودة يمكن أن تكون مغايرة لما هي عليه الآن، وقول أرسطو في كتاب العبارة إن «كلّ ما هو موجود حين وجوده هو موجود بالضرورة » (omne quod est quando est necesse est esse) مرفوضة من الأساس لأنها تقوّض القدرة الإلهية وتحدّ من حرية الله في ابتداء الخلق وإعادته كيفما شاء. ليست هناك ضرورة حتى في الفعل الإلهي، هذا مبدأ الأشاعرة، وهذا ما قاله المتكلمون المسيحيون، مثل توما الأكويني الذي أكّد على أن كلّ ما يفعله الله يفعله بإرادة حرّة[234](Quidquid Deus facit, volontarie facit). وإرادة الله الحرّة في فعل كلّ شيء تطابق مبدأ العقيدة المسيحية (والإسلامية واليهودية) «أعتقد بإله واحد آب قدير» (Credo in unum Deum Patrem omnipotentem). هذا المبدأ يتعارض مع العقل ومع مبادئ العلم: بدون الانطلاق من فكرة أن الكون قديم ومكتف بذاته ومنظم بحسب قوانين ضرورية وحتمية، فإننا لا ننتج علماً بل استيهامات لاهوتية. الواقع العيني يجب أن يحوز كثافته الأنطولوجية، وينبغي ردّ الاعتبار إلى القوانين الحتمية التي تسيّر الكون؛ هذا ما تفطن إليه بعض الفلاسفة اللاتين الذين ساروا على هدي كتابات أرسطو وابن سينا وابن رشد حينما قالوا إن «لا شيء يحدث مصادفة، بل كلّ الأشياء التي ليست مستحيلة الوقوع تحدث بالضرورة. وإذا اعتبرنا الأسباب جميعها لا شيء يحدث على الجواز[235]». لكن توما الأكويني الذي قال إن كلّ ما يحدث في الكون هو نتيجة اختيار إلهي حرّ، يتبنّى، في بعض الأحيان، موقفاً رُشدياً، مناهضاً للجواز المطلق ويعترف بضرورة ثبات مبادئ العلوم وطبائع الأشياء، وقد أدّى به ذلك إلى أقوال عُدّت في ذاك الوقت من الهرطقة بمكان: «إن مبادئ العلوم مثل المنطق، والهندسة والأرثميطيقا... تعتمد على ماهيتها الأشياء، وعليه فإن الله لا يستطيع (non possit) أن يفعل شيئاً ضدّ هذه المبادئ[236]». بل إنه في مواضع أخرى من كتبه عدّد الأشياء التي لا يقدر أن يفعلها: الله مثلاً، لا يقدر أن يجعل من نفسه جسماً؛ لا يمكن أن يتغيّر، أو يملك مشاعر وجدانية إنسانية، مثل الندم، والغضب، أو الضيم؛ لا يمكن لله أن يخرق مبدأ عدم التناقض، وأن يجعل الشيء موجوداً ومعدوماً في الوقت نفسه؛ لا يمكن أن يجمع بين المتقابلات في نفس الوقت وتحت نفس الشروط؛ الله لا يقدر أن يخلع عن الكائنات مبادئها الجوهرية، مثل أن يصنع إنساناً من دون نفس؛ لا يستطيع الله أن يغيّر من مجموع زوايا مثلّث ويجعلها غير مطابقة لمجموع زاويتين قائمتين؛ لا يمكن لله أن يصنع كائناً مطابقاً له، ولا يمكن أن يخلق إلهاً (Deus non potest facere Deum)؛ لا يمكن أن يجعل من نفسه غير موجود، أو أن لا يكون خيّراً أو سعيداً؛ لا يمكن أن يريد الشرّ وبالتالي لا يستطيع أن يقترف أي خطيئة (Deus peccare non potest).

لكن بالنسبة إلى المدرسة الاسمية ليست هناك مبادئ نظرية ثابتة، ولا أسباب وطبائع يؤثّر بعضها في بعض، لأن كلّ الأشياء تخضع لمبدأ الخلق المجاني المطلق. العالم والأحداث وأفعال الإنسان كلها نتيجة قدرة إلهية، وهذه القدرة حرّة لا تخضع لأيّ معيار من معايير العقل والمنطق الإنسانيين[237]. القدرة الإلهية تتجاوز المنطق لأنها لا تحتاج في أفعالها إلى الأسباب الفاعلة والطبائع، بل إن كلّ شيء يصدر منها مباشرة وبلا واسطة[238]. أما العلل الطبيعية، أي ما سُمّي بالعلل الثانية (causae secundae)، فهي تعبير رمزي عن اعتباطية الإرادة الإلهية، لأننا حتى وإن شاهدنا في الواقع مفعولها المباشر فإن ذلك لا يضفي عليها استقلالية تامة عن المبدأ الأوّل: السؤال عن ماهية تلك المخلوقات وطبائعها الذاتية الملازمة لها، هو بلا معنى لأنه من أسرار الإرادة الإلهية الحرة[239].

الكلّي لا وجود له إلاّ في الأذهان[240] والمفهوم هو كلمة مقولة أو مكتوبة. الاسمية تقف عند حدّ المعطيات الحسيّة الفردية: العقل الإنساني لا يعرف إلاّ الأعيان المشخّصة ولا يدرك إلاّ الظواهر الخارجية التي تستنفد جميع مداركنا العقلية. أمّا الكيانات الغيبية،

فالعقل غير قادر على البرهنة على وجودها والتحقّق منها. مفاهيم الخير والشرّ، الحقيقة والخطأ، ليست ذات قيمة ثابتة، ولا تفرض نفسها، بما هي كذلك، على العقل البشري، لأنها أمور جائزة. وهذا يتعارض مع آراء فلاسفة السكولاستية من الأرسطيين الذين اعتبروا تلك الكيانات ذات وجود واقعي في العقل الإلهي وهو ضامن وجودها، ولا يمكن أن تفسد إلاّ إذا فسدت الذات الإلهية، وهذا محال. وطبقاً لهذه النظرة الواقعية، يغدو نظام العالم مصوناً من الاعتباط لأن هناك مُثلاً خالدة يجب على الله أن يحترمها في إنشائه للعالم. الله حرّ، لكن حريته ليست بلا قواعد. والوجود منظّم في بنيته الداخلية ومقنن بحيث يمكن درس الموجودات ومعرفة قوانينها. لكن الاسميين برفضهم الكلي، وبتعليقهم كلّ شيء بإرادة إلهية حرّة جعلوا مجال الإمكان أكثر اتساعاً لكي يشمل جميع الكائنات حتى التي اكتملت وتشخّصت بالمادّة المُشار إليها (materia signata)، والفعل الإلهي لا يملك ضرورة مطلقة في ذاته. إن عالم الوقائع الفعلية في هذه الحال يفقد من أسبقيته والأولوية تصبح، عند الإسميّين، لعالم الإمكان، وبالتالي حتى عملية المعرفة ذاتها لا ترتبط ضرورة بما هو واقع بل بما هو ممكن، حتى وإنْ كان هذا الممكن غير موجود، مجرّد وهم أو شبح خلقه الله فينا من دون وجود ما يقابله في الواقع. المعرفة الحدسية بأشياء غير موجودة (cognitio intuitiva de obiecto non existente) ممكنة لأن المعرفة الحدسية، كحدث فردي، لا تتعلّق بالموضوع المدرك الذي يقابل الذات الفردية وهو في ذاته مغاير لها، ومن ثم فإنه ليس من الخلف تصور فعل معرفة بموضوع غير موجود. وهذا جوهر الحدس والإلهام والنبوّة التي يمكن أن يمنحها الله مجاناً إلى عباده المصطفين بقدرته اللامحدودة، تلك الإلهامات تقطع سلسلة الأسباب والمسببات وتتجاوز دائرة الواقع الضيق لتلج عالم الممكن الرحب.

إنه الجواز المطلق المتمركز حتى في ميدان المعرفة الإنسانية: الأشياء الفردية لا تدرك في ذاتها، ومن الممكن أن يحدث الله فينا حدساً معرفياً لأشياء غير موجودة، وهذا الجواز يشمل أيضاً دنيا الغيب: نحن لا نستطيع أن نعرف الله في ذاته (Deus non potest cognosci in se)، ولا يمكن أن نعرف الله في حياتنا هذه من خلال مفهوم بسيط ذاتي يخصّ الله.

وهذا الجواز يشمل كذلك الجانب الأخلاقي العملي من حياة الإنسان، ويؤثر في نظرته إلى مصيره بعد الموت: خلاص الإنسان لا يتمّ بأعماله، لكن بالرحمة الإلهية وحدها. ليس هناك ترابط سببي وضروري بين الفعل والرحمة: الأعمال الصالحة لا يمكن أن تجبر الله على مجازاة الإنسان بالحياة الأبدية. الله ليس له دَيْن مع أحد من مخلوقاته (ipse nullius debitor est)، هذه القولة لغليوم الأوكامي تذكّرنا بمثيلتها عند الغزالي في كتابه الإقتصاد في الاعتقاد حينما ادّعى أن «الله قادر على إيلام الحيوان البريء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواب» نظراً إلى أنه حرّ في أن يتصرّف في مُلكه كيفما شاء وليس له دين مع أحد من مخلوقاته، ومن ثم فإن «الظلم مسلوب عنه[241]» حتى إنْ فعل الشرور وعذّب مخلوقاته الأبرياء. الخير والشرّ والجمال والقبح لا وجود لها ولا تفرض نفسها على العقل الإنساني بل تعتمد في نهاية المطاف على الإرادة الإلهية الحرة. والعقل الإنساني لا يستطيع بمفرده أن يحدّدها ويعرف حقيقتها إن لم ينزل الوحي؛ وقد يكون الشرّ في عبادة الله، والخير في عدم عبادته، بل قد يكون كره الله (Odium Dei) أمراً جائزاً ولا أحد يستطيع التثبّت في الحياة الدنيا من أنّ الله لا يمكر ولن يخدع الإنسان، هذا جائز بالوحي، و«العقل» لا يلزم الله بفعل الأصلح[242]. ويبدو أن اعتراف لوثر بأنه لا يدري، في بعض الأحيان وتحت ضغط الإغواء، مَن هو الله ومن هو الشيطان، ويصل به اليأس إلى التساؤل «ألا يكون الشيطان هو الله ذاته؟»، نابع من تلك الفكرة المبدئية عند الإسميين التي تجوّز كلّ شيء حتى الله ذاته.

أما بشأن علاقة الوحي بالعقل فإن الاسميين يرون أنه لو لم يكن هناك الوحي لما استطاع الإنسان أن يعرف شيئاً خارج دائرة المحسوسات. وهم لا ينكرون الغيب، بل يجعلونه مكمّلاً لملكات الإنسان العقلية المحدودة، ولذلك اعتبروا الإيمان أمراً لازماً في حياة الإنسان العملية.

لقد هيمن اللاهوت الإسمي على التعليم الجامعي في عصر لوثر، وقد درس اللاهوت على كتاب غابريال بيال (Gabriel Biel) من أتباع غليوم الأوكامي، رأس الإسميّين في القرن الرابع عشر، والذي قال فيه لوثر إنه: «الأوّل وأكبر عبقري من علماء السكولاستية[243]».

لكن السكولاستية التي يعنيها لوثر هي السكولاستية المتأخّرة، التي تخلّت عن العقل النظري والمنطق الأرسطي، وتشبثت بأفكار أوغسطينوس وجعلت من مبادئها الثابتة الجواز المطلق وإرادة الله اللامحدودة. لذلك كان لوثر يكره السكولاستية الأولى وأعلامها من الأرسطيين والرّشديّين؛ ويقول إنه رغب في التخلّص من براثن أرسطو وابن رشد «المسمومة» متوجّهاً إلى الأفلاطونية الأوغسطينية المتأخّرة، التي كان زعيمها فيتشينو (Ficino) في فلورنسا.

ولذلك لا نعجبُ من أحكامه القاسية على علاّمة المسيحية توما الأكويني (Tommaso d'Aquino)، مُفَضّلاً عليه المتصوّف بُونَافِنتُورا (Bonaventura). ذلك لأنّ الأوّل استعمل المفاهيم الأرسطية في كتاباته واستثمرها لغرض عقلنة الوحي المسيحي، أما الثاني فإنه استشفّ خطر الأرسطية على تعاليم الدين الحق، واكتفى بالإيمان وترك العقل الأرسطي. يتساءل لوثر: «هل فاز توما الأكويني بالخلاص؟»، يجيب: «لست أدري على الإطلاق؛ لكني أعتقد بخلاص بونافنتورا. لقد بَسَطَ توما كثيراً من الآراء الهرطقية، إنه هو الذي أدخل [إلى المسيحية] تعاليم أرسطو، ذاك المخرّب للتقوى[244]».

في القوت الذي يسمّي فيه الشاعر الفيلسوف دانتي أليغياري (Dante Alighieri) أرسطوطاليس في الكوميديا الإلهية (La divina commedia)، «مُعلّم العارفين (Il maestro di color che sanno)»، فإن لوثر أطلق عليه بكلّ صلافة لقب «أمير الثّرثارين»، لقد ضلّ السّبيل جرّاء أفكاره الميتافيزيقية؛ واللاهوتيون القدامى هم «خنازير»، أمّا أتباع توماس الأكويني فهم «خنازير كبيرة» وتعاليم توما هي تعاليم «أحْمِرَة».

في مُقابل العقلانية الأرسطية واللاهوت التوماوي، يُثني الرّجل على المدرسة الأوغسطينيّة العرفانية، وقد رَكّبت هذه المدرسة على تعاليم الاسمية وأفرزت أخيراً ذاك الخليط من الأفكار التي كوّنت هيكل البروتستانتية.

لقد استمدّ مِنَ المدرسة الأوغسطينيّة تعاليمه المأسوية التشاؤمية عن نشأة الإنسان ومصيره: الخطيئة الأصليّة هي محور تفكيره. وقد اعتبرها لطخة شوّهت طبيعة الإنسان، لا تُمحى، ولن يضعف أثرها ولو عن طريق التعميد؛ لا يمكننا أن نؤدي تعاليم الشريعة؛ الخطيئة تخترق كلّ عمل خيّر؛ الناموس اليهودي نسخه الإنجيل؛ الإيمان فقط هو الذي يبرّرنا أمام الله، والأعمال لا قيمة لها.

وجملة هذه الآراء وجدها لوثر في كُتب اللاهوتيين المتأخرين، أتباع المذهب الأُوغسطيني: وجد فيها عناصر محورية ومحدّدة في تكوين ثورته الدينية. ومن هؤلاء الرجال نذكر غريغوريو دي ريمني (Gregorio di Rimini) الذي ذهب إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل فعلاً حسناً من دون تدخّل العون الإلهي والرحمة، وأن طبيعة الإنسان مخرّبة جذرياً، وبعد السقوط فَقَدت حرّيّتها تماماً.

وهذه هي الفكرة الأساسية الموجّهة في اللاهوت اللّوثري، فكرة التفسّخ والانحطاط والتخريب الجذري التي أصابت الطبيعة الإنسانية، وذلك التخريب لا يمكن تلافيه ولا معالجته إطلاقاً. مِحْنة الإنسان لم تنته حتى بعد السقوط لأنه ورث من أبويه تلك النّزعة الشهوانية التي أصبحت له غريزة ثابتة، أي أنّه وقع فريسة الملذات التي تلهيه عن خالقه وتبثّ لديه الرغبة في المكوث بين الأشياء المتناهية والإعراض عن الخلاص. ولذلك فإن حياة الإنسان على وجه الأرض تمرّ في كبدّ مستمرّ ضدّ خطيئة لم يقترفها ولا يمكنه حتى التغلّب عليها: «هذه الحياة هي مداواة للخطيئة، من دون أن تكون المعالجة مكتملة بالقضاء التامّ على تلك الخطيئة والحصول على الشفاء[245]». التشاؤم أصبح عنده بديهية غير قابلة للمراجعة والدّحض.

ما هي الخطيئة الأصليّة؟ يجيب لوثر: «من جهة أولى، وحسب آراء السكولاستية المُعقّدة، تتمثّل في انعدام (أي في غياب) العدالة الأوّلية. والعدالة، بالنسبة إليهم، كعنصر مكوّن للفرد، تكمن فقط في الإرادة. ومن ثم، ينطبق على الحرمان (privatio) الملازم لها، والذي يكمن هو أيضاً في مقولة الكيف، طبقاً لمصطلحات المنطق والميتافيزيقا. لكن، من جهة ثانية، وحسب الرسول [بولس] والحسّ المسيحي البسيط، ليست هي نقصاً كيفياً في إرادتنا[...] بل هي الإنعدام الكلّي للإستقامة والقدرة [على الفعل]، بكلّ ما أوتي الإنسان بأكمله، الداخلي والخارجي، مِن جُهد جِسمي ورُوحي. بالإضافة إلى ذلك فهي شيء واحد مع النزعة إلى الشرّ، والقرف من الخير[246]». الخطيئة الأصليّة تنخر كيان الإنسان كالمرض العضال الذي لا يصيب عضواً واحداً بل الأعضاء كافة[247]. إن التشديد على تجذّر الخطيئة في طبيعة الإنسان يؤدي حسب لوثر، دوراً كابحاً للتفسّخ الأخلاقي والتخاذل، لأن من يعتقد أن الخطيئة هي فقط انعدام العدالة في الإرادة يعطي «تعلّة للتخاذل ويمحو مجهود التوبة». نحن أخطأنا في آدم لأننا منه وأبناء الخطائيين بطبيعتهم خطّاؤون.

وقد كان مرجعه المفضل هو أوغسطينوس الذي أتاح له توحيد الخطيئة الأصليّة بالنزعة الشهوانية، والتشبّث بتلك الفكرة البغيضة عند الكاثوليك، ومفادها أن التعميد لا يقضي على تلك النزعة بل تبقى ملتصقة بنا حتى الموت. هذا الرأي يعارض ما ذهب إليه أنسيلمو (Anselmo) وتوما الأكويني اللذان اعتبرا النزعة الشهوانية مجرّد نتيجة للخطيئة الأصليّة وليست الخطيئة ذاتها. لكن لوثر اتهمهما باتّباع تعاليم أخلاق أرسطو الذي أثبت تلازم الخطيئة والفعل الخارجي: «لقد تكلّما بلغة أخلاق أرسطو، الذي وضع الخطيئة والعدل في الأعمال[248]».

الخلاص من تلك الخطيئة لا يأتي من المبادرة الإنسانية ولا ينبع من أفعالنا حتى إنْ كانت أفعالاً تقية، بل من الله وحده وبمحض مَشيئته الحرّة التي لا تُشَرَّط بشيء من أعمالنا الخارجية. الإنسان ليس له إلاّ الإيمان بكلمة المسيح المُعزِّية، والإسلام له بثقةٍ يائسة (disperatio fiducialis)[249]. والنتيجة هي أنه «بهذا الإيمان ستُغفر لك كلّ ذنوبك، ويُقهر فسادك كلّه، وستصير عادلاً، مطمئناً، تقياً، وستؤدَّى جميع الفرائض، وتصبح حرّاً من كلّ شيء. كما قال بولس في رومية 1: «إن البارّ بالإيمان يحيا»، وفي رومية 10: «غاية الشريعة هي المسيح لتبرير كلّ مؤمن»[250]». هذا هو العمل الوحيد الذي يجب أن يقوم به الإنسان المسيحي الجديد، أي «الإسلام» ولا شيء غيره، ولذلك فإن «إيماناً حقيقياً في المسيح هو غناء كبير ويُبعد كل الأحزان[251]».

لقد رفع الإيمان عن المسيحيّين أغلال التعبّد الظاهري والقيام بأوامر الوصايا؛ فعلاً، الوصايا «تأمر لكنها لا تساعد؛ تُعلّم ما يجب أن يفعله الإنسان، لكنها لا تتيح له أيّ مقدرة على إنجازها». لماذا أنزلت إذاً تلك الشرائع والوصايا؟ يجيب لوثر ـ مُتّبعاً نهج بولس الذي أكد العقم الأخلاقي للشريعة الموسوية بما فيها الناموس المنزّل، وبوظيفته السلبية و التحضيرية فقط لمجيء المسيح ـ قائلاً إن الشرائع «فُرضت لهذا الغرض، أي لكي يرى فيها الإنسان عجزه عن فعل الخير، ويتعلّم كيف ييأس من نفسه. ولذلك فهي تسمّى أيضاً العهد القديم، وكلّها تنتمي إلى الميثاق القديم[252]».

أمّا التعميد فإنه لا يغيّر شيئاً من تلك الخطيئة الساكنة فينا؛ إنّ علماء اللاهوت قد ضلّوا السبيل جراء ميتافيزيقا أرسطو والفلسفة الإنسانية، لأنهم اعتقدوا أن «الخطيئة تمحى بالتعميد أو بالتوبة، ولذلك فقد رأوا أنه من الخلف أن يقول الرسول بولس «الخطيئة التي تسكن في». إن هذه الجملة خصوصاً تقلقهم حتى أنهم سقطوا في الرأي الخاطئ والخطر وهو أن الرسول هنا لا يتكلم باسمه، لكن باسم الإنسان الجسدي [...] إنها أطروحة حمقاء، لكنها أصبحت خطيرة المفعول حتى أن المعمَّدين أو الذين تقبّلوا الغفران، يشعرون بأنهم تحرروا مباشرة من أيّ خطيئة[253]».

وإذا كانت حالة الإنسان (المؤمن) على هذه الشاكلة حتى بعد التعميد، فإن فضائله ليست إلاّ «فضائل ظاهرية، وهي في الحقيقة رذائل[254]»؛ بَعْد السقوط لم نَعُد نملِك القدرة على فعل الخير وسُحِبت حريّة الفعل مِن الإنسان. ولذلك لا أحد يستطيع في هذه الحياة الدنيا أن يحبّ الله بصدق «لأن الإرادة الحرّة قد مَاتت»؛ ليس هناك ولو فعل واحد يستحقّ الثناء أو التزكية: «مَهما تكن أفعال الإنسان جميلة وحسنة، فمن المحتمل أن تكون كلّها سيّئات مشينة[255]»، و«الإرادة الحرّة ليست إلاّ تسمية فاسدة؛ فالإنسان إذا فعل ما في وسعه لا يفعل إلاّ السيئات القاتلة». الإنسان هو شرّ حيّ وكلّ أعماله مخربة، لكن، وعلى الرغم من ذلك، ينبغي له أن يتفادى الشرور وأن يطمح إلى الخلاص، وهذه الغاية لا يمكن نيلها إلاّ بالعمل والسعي. إنه تناقض صارخ وقد اخترق هذا التناقض أيضاً أفكار كانط المتعلقة بطبيعة الشرّ الجذري المتمكّن من الإنسانية جمعاء وإمكانية التخلّص منه: الإنسان يجب أن يعمل ويسعى، ولكن أيّ عمل يُنجزه لا يكون إلاّ شرّاً؛ الإنسان مسؤول أمام الله، إلاّ أنه، في الوقت نفسه، مُجبر على أفعاله التي هي كلّها شرور ورذائل.

إنها تناقضات تنكّل بعقل الفيلسوف، لا يمكننا أن نطلب من أيّ لاهوتي متصوّف الانسجام المنطقي والبراهين العقلية والثبات على المبادئ، وإلاّ فإنه سيتعرّى من لاهوته ويكفر بدينه أصلاً[256].

يقول لوثر: «التقيّ ليس هو مَن يقوم بكثير من الأعمال، بل هو ذاك الذي مِن غير أن يفعل شيئاً يعتقد بشدّة في المسيح. الشريعة تقول: «افعلْ هذا»، والعمل لا يُنفّذ مطلقاً؛ الرّحمة تقول: «اعتقد» وكلّ شيء يتمّ إنجازه». إنه تناقض بين إرادة الفعل، بل ضرورته، وعدم جدواه، وقد اخترق هذا التناقض اللاهوت البروتستانتي ووصل صداه حتى كانط الذي عنون أحد فصول كتابه، في كيفية (تغلّب مبدأ الخير على مبدأ الشرّ وتأسيس مملكة الله على الأرض).

ويبدو أن هذه التناقضات لا يمكن أن يعبأ بها لوثر الذي تربّى على الفلسفة الاسمية، التي أثارت المعضلات وكشفت التناقضات وتركتها كذلك على حدّتها، ولم تقدّم، لتجاوزها، إلاّ الإيمان.

ويكفي أن يُذهب بهذا الإيمان إلى مداه الأقصى، في ما يتعلق بالتبرير، حتى يتجاوز حدود الريبية ويصبح في النهاية يقيناً راسخاً يجب على المسيحي أن يمتلكه، ويقتنع أنه على الطريق السويّ، وسيحصل حتماً بواسطة هذا الاقتناع على الخلاص. يجب على المؤمن أن يقتنع صدقاً أن المسيح قد مات من أجل خطاياه، وأنه واحد من أولئك الذين اجتباهم «هذا هو الإيمان الذي يبرّرك؛ وهكذا فإن المسيح سيسكن، ويحيا ويحكم فيك. إنها شهادة الروح القدس لأرواحنا بأننا أبناء الله[257]». مَن هم الشكاكون في الخلاص؟ إنهم

البابيون، وأتباع الكنيسة الكاثوليكية الذين يرون «أن المسيحي يجب أن يكون غير متيقن من الموضع الذي قد تحلّ فيه الرحمة الإلهية» هؤلاء الناس يبثون الشكوك في إمكانية خلاصنا، لأن الإيمان حسب لوثر «هو وعي مستمر بعدالة المؤمن وخلاصه[258]».

البروتستانتية هي الرحم التي احتضنت جميع الحركات الدينية والمذاهب التي جاءت بعدها. وقد قلنا إن كانط تأثر بالمذهب التقوي. وهذا المذهب هو وليد البروتستانتية وسماته الأساسية موجودة فيه. فهو ليس مجموعة من النظريات العقلانية، بل نزعة عَمَلية، وسلوك حياتي مَقرون بصرامة أخلاقية. اللاهوت العقلاني يجب أن يترك مكانه للحياة الفعلية: لا نظريات عقلية ولا تبحّر فيلولوجي بل ممارسة حياتية على أرض الواقع، والتأسّي بالسيد المسيح (Imitatio Christi) هو الشعار الأوحد للتقويّة: «نحن الذين نحمل اسم المسيح لا يطلق علينا هذا الاسم للاعتقاد في المسيح فحسب بل لكي نحيا في المسيح والمسيح فينا، بحيث أنّ التوبة الصادقة تنبع من أعماق القلب. إن قلوبنا، وأحاسيسنا، وأرواحنا تتغيّر، ونصبح متماهين مع المسيح والإنجيل المقدّس، لأنه، بواسطة كلام الله يجب علينا أن نتحوّل كلّ يوم إلى مخلوقات جديدة». المسيحية الحقيقية موجودة في نقاء الضمير، ومن ثم يجب تشييد كنيسة القلب لا كنيسة الحجر والمظاهر الخارجية.

وكما يلاحظ القارئ فإن كلّ هذه التوجهات الروحية موجودة في فلسفة كانط. لقد ركز دعاة التقوية الأوائل على الصرامة الأخلاقية، والرفض الشديد لكلّ مظاهر التحضّر والترفيه عن النفس، لأنها من أعمال الشيطان، وهي إغراءات تصدّ المؤمن عن شقّ طريق الخلاص. هذا المذهب المتشدّد وجد إقبالاً في بروسيا وتمركز خصوصاً في المدينة التي عاش فيها كانط، أي كونغسبرغ (Königsberg) حيث تم تأسيس المعهد الفريدريكي (Collegium fredericianum) الذي درس فيه كانط. ولقد أصبح أتباع التقوية من المتعصبين ضدّ المفكرين العقلانيين وضيقوا عليهم الخناق، إما بإجبار بعضهم على الصمت أو إلزام بعضهم الآخر مغادرة البلاد. فرانتس ألبرت شولتز (Franz Albert Schultz) كان يدير ذاك المعهد وهو ذو نفوذ واسع في الساحة الثقافية في كونغسبرغ آنذاك. وإذا أردنا أن نلتمس العوامل المكونة لشخصية كانط وكيفية بناء اقتناعاته يجب أن نتوجّه نحو مدير مدرسة الكوليج الفريدريكي وطرق التعليم، ويبدو أن كانط نفسه يقرّ بذلك.

الكوليج الفريدريكي مؤسسة تعليمية ذات نزعة تقوية يخترقها التصوّر اللاهوتي الديني في شتّى تمظهراته: هناك تقبّل كانط تكوينه الفكري، وهناك أيضاً تشبّع بالتعاليم الدينية وبتلك الذهنية المتعصبة لأساتذته ومعلميه، مما ترك شرخاً في ذاكرته وجعله في فترة لاحقة، حسب ردّة فعل نفسية مرتقبة، يتنكّر لماضيه ويأنف من التقوى الظاهرية وما سمّاه بالتعصّب الديني (die schwärmerische Religiosität).

أفكار شولتس (Schultz) معروفة من خلال شهادات كثيرة ومباشرة لمعاصريه: تعاليمه مبنية على قاعدة التشاؤم الأخلاقي الذي كوّن القاعدة الموحدة للوثريّين والتقويين قبل عصر الأنوار. والبروتستانتية منذ بدايتها كان هاجسها الوحيد إشكالية الخلاص، والخلاص غير متاح إلاّ بتطهير القلب والتوبة إلى الله. كلّ برامج التعليم، في الكوليج الفريدريكي، كانت محكومة بهذا الإنشغال الخلاصي، وموجّهة نحو كيفية خلق إنسان جديد. لم يكن التعليم النظري والتكوين العلمي هما الهدف الأسمى، بل إن الغاية هي تخليص النشء من فساد الخطيئة الأصليّة. لقد كانت دروس التربية الدينية هي الطاغية لكن اللاهوت البروتستانتي العالم وقع إهماله من طرف التقوية: الخلاص غير متاح إلاّ عن طريق الإيمان، ويجب أن يكون الإيمان إيمان ثقة يرتكز، في نهاية المطاف، على محبة المسيح. التدريس اليومي كانت تغلب عليه حصص التربية الدينية: تسرد فيه بعض قصص العهد القديم، وتُقرأ خلاله مقاطع من رسائل بولس والإنجيل: تلك هي مكونات التعليم في كوليج فريدريك. ولنا أن نحدس أنه في نظام تعليمي كهذا فإن الآداب اليونانية وفلاسفتها ليس لهما حضور قطّ لأن الفلسفة اليونانية تعلّم الكفر. واللغة اليونانية ذاتها لا يتمّ تعليمها من خلال نصوص أعلامها بل من خلال آيات العهد الجديد. ثمة مكانة خاصة تحظى بها التمارين الروحية: يومياً كانت هناك صلاة جماعية لمدّة ساعة كلّ صباح، تعليمات دينية، عظات، خطب، أناشيد، في اكتمال مع الانضباط العسكري البروسي والتصوّر البروتستانتي للفساد الأولي للطبيعة الإنسانية، والكلّ موجّه نحو هدف الحصول على توبة الشباب وإرجاعهم إلى الطريق الديني المستقيم.

وقد ترك كانط الشاب المدرسة مقتنعاً بالتشاؤم الأنتربولوجي، ولكن في نفسه قرفاً من ذاك النظام التعليمي الذي انتهجه معلموه لمداواة النفوس المريضة. وقد انعكس ذلك على سيرة حياته، كردّة فعل على قسوة المعاملات وتعب التعبّد، إلى درجة أنه حذف من سلوكه الحياتي جميع الأعمال التعبّدية حتى أبسطها. وقد رأينا كيف كانت نظرته إلى الصلاة جذريّة إلى أبعد الحدود: اعتبرها لا أخلاقية

وعديمة التقوى، أمّا التزهّد فهو بهتان، وكلّ الواجبات الدينية أمور متفسّخة، والدعاء أمر قبيح. الرجل كان يكره الصلاة حتى أنّه كان لا يسمح لضيوفه بإقامة صلاة الشّكر قبل الأكل أو بعده. لكن هذا لم يمنع كانط من استبطان جوهر تعاليم البروتستانتية التي حكمت في الأخير تصوره للعالم وقيّدت إلى حدّ بعيد إنتاجاته الفلسفية.

***

أعود إلى أصحاب الأديان وأقول إن جميع تلك الآراء اللاهوتية التي قسمتهم وأضنت عقولهم، تعتبر، من وجهة نظر فلسفية، تخمينات عديمة القيمة، لأنها مجرّد استيهامات وبروج مُركّبة على خرافات غريبة عن العقل، إنْ لم تكن نقيضة له أصلاً. ويبدو أن أساسها الأوحد هو فكرة وجود الله. إنها المنبع لجميع تلك الأفكار اللاإنسانية: من سقوط آدم، والخطيئة الأصليّة، والموت والقيامة، إلى الحساب والعقاب، هذه كلها ما كانت لترى النور لولا ذاك الاعتقاد الزائف في وجود إله ما هو الضامن لوجود العالم. كانط لم يعارض فكرة وجود الله ولم يفندها، إنما اكتفى بالقول إن العقل لا يمكن إثبات وجوده أو نفيه، ولكن لا بدّ من التسليم بتلك الفكرة لأغراض أخلاقية عملية. هذا هو المدخل الأضمن للإيمان ولتثبيت الاقتناعات الدينية في أذهان الناس بضرب العقل في صميمه.

الأطروحة النقيض تقول إن هذا الكائن غير موجود والعقل الإنساني قادر أن يبرهن على ذلك، وأن يفنّد الأطروحة المعارضة. من يجهل الكون وقوانين الطبيعة والأسباب الحقيقية التي تتحكم في الظواهر، فإنه عرضة لتبنّي الخرافة والأساطير. وكل ما في الكون، وكل ما يحدث في العالم مؤشر إلى عدم وجود الله: الكوارث الطبيعية، الشرور، آلام الحيوان البريء، الحروب: كلها تدلّ على أن هذا العالم يخضع لحتمية عمياء لا عقل فيها ولا حكمة.

أما البراهين المزعومة على وجود الله فهي كلها، كما يقول أحد المفكرين الفرنسيين في أوائل القرن المنصرم، «براهين لا يمكن دحضها بالنسبة إلى أولئك الذين يستعملونها؛...[إنها براهين صالحة] لهم فحسب؛ تبرهن أنهم يعتقدون بالله، هذا كلّ ما في الأمر[259]». لكن، على عكس تلك الأوهام التي تقف عند حدّ الذات، فإن «البرهنة على قاعدة هندسية هي في متناول الجميع؛ وتُخلِص الجميع إلى يقين لا جدال فيه؛ عند المؤمنين، إن اليقين بوجود الله يسبق البرهان؛ والبرهان لا يضيف شيئاً[260]». المخرج الوحيد المتاح لكل المؤمنين في جميع الأديان، هو الكفّ عن تقديم البراهين والركون إلى الإيمان اللاعقلاني، وقول باسكال إن «الإيمان هبة من الله» هو أكثر الأقوال تدعيماً لإلحاد الملحدين، لأنها تجعل نافلاً أي رجاء، عند أولئك الذين يرغبون في «بثّ تعاليم الدين أو تقبُّلها عن طريق العقل[261]».

VII - من عبادة الله إلى عبادة الإنسان

إن الموقف الإلحادي أعلاه، واضح وصريح من حيث إن العقل، بالنسبة إلى الكثير من الفلاسفة، قادر بمفرده أن يُبرهن على عدم وجود الله. يبقى الإنسان المؤمن الذي يعتقد بوجود الله، مُقتنعاً أتمّ الإقتناع بواقعيته؛ وهذا بالنسبة إليه أمر جوهري لأن الإنسان لا يستطيع أن يتوجّه في صلاته وشعائره وطقوسه إلى كائن عديم الوجود. لكن كانط لا يتموقع في أي من هذين الموقعين: لأن مطلب الوجود الواقعي لله والبرهنة عليه بالعقل، كما هو واضح من خلال نسق العقل النظري، مطلب، مُستحيل المنال. كلّ الديانات ولاهوتها تبثّ في الناس الاعتقاد الراسخ، بل اليقين، بأنها تتوجّه بشعائرها لإرضاء الإله الحقّ الذي بعث الرسل وأيدّهم بروح منه وأمرهم بهدي الناس إلى الدين الحقّ. لكن الدين بالنسبة إلى كانط هو أمر آخر، «الدين، من وجهة نظر ذاتية، هو معرفة كلّ واجباتنا على أنها أوامر إلهية[262]».

بهذا التعريف يمكن، حسب كانط، تفادي جميع التأويلات الخاطئة لمفهوم الدين عموماً. فمن زاوية نظريّة، إن المعرفة والعقيدة لا تحويان أيّ نوع من أنواع الإقرارية (ولا حتى إقرار هذه القضيّة «إن الله موجود»)، لأن هذا الاعتراف، نظراً إلى جهلنا بالأشياء الغيبية (الفوق طبيعية) لا يمكن التحقّق منه. جلّ ما يُطلب من زاوية نظرية بحت، بخصوص المبدأ الأوّل، هو «تسليم إشكالي فحسب، أي مجرّد فرضيّة (problematisches Annehmen Hypothesis).

لكن من زاوية أخلاقية، يُطلب إيمان تقريري عملي، حرّ. هذا الإيمان يحتاج فقط إلى فكرة الله (der Idee von Gott)، ككائن ضامن لكلّ التزام أخلاقي جدّي بالعمل الخيّر، دون أية ضمانة نظرية في الوجود الموضوعي (die objektive Realit) لتلك الفكرة.

ومن أجل القيام بالواجب الأخلاقي يكفي الإنسان الحدّ الأدنى (minimum) من المعرفة (أي «من الممكن أن يكون الله موجوداً»). وفي كلتا الحالتين، يتاح للإنسان أن يعيش ويعمل «كما لو أن» (als ob) الله غير موجود أو كما لو أنّ الله موجود. وهذا الإجراء الوقائي، حسب كانط يُمَكّن مِن تفادي الفكرة الخاطئة التي ترى الدين مجموعة من الواجبات الخاصّة الموجّهة مباشرة إلى الله، والتي هي مجرّد تعلّة لتعويض التخاذل في أداء الواجبات المدنية، ولذلك فإن ذاك الحدّ الأدنى من «شبه اليقين» يمنع من التسليم بأية واجبات أخرى خارجة عن الواجبات الأخلاقية السلوكية (واجبات الإنسان نحو الإنسان)[263].

ليس هناك في الديانة الكلّيّة (universal) واجبات خاصّة تجاه الإله: الله لا يمكن أن يتقبّل منّا شيئاً ونحن لا يمكن أن نوفّر له شيئاً أو نؤثّر فيه بأي حال من الأحوال. وإنْ اعترض أحدهم قائلاً إنه «يجب طاعة الله على طاعة الناس» هذا يعني فقط، حسب كانط، أنه عندما تتضارب الأوامر التشريعية التي يمكن للبشر أن يكونوا مشرّعين فيها وحكاماً، مع الواجبات التي فرضها العقل بصيغة لامشروطة، والتي يكون فيها الله فقط هو الحاكم، إذن في هذه الحال «تلك الأوامر يجب أن تترك مكانها لهذه الواجبات[264]».

الدين المُوحى (المُنزّل) هو ذاك الذي يجب عليّ أوّلاً أن أعرف أن شيئاً ما، هو أمر إلهي كي أعرف أنه واجبي، أمّا ذاك الذي ينبغي لي أوّلاً أن أعرف فيه أنّ شيئاً ما هو واجبي كي أتمكّن من معرفته على أنه أمر إلهي، يُسمّى الدين الطبيعي (دين الفطرة). ومن يعتبر أن الدين الطبيعي هو وحده الضروري أخلاقياً، يُعدّ عقلانيّاً « Rationalist» (في أمور الإيمان). أمّا ذاك الذي ينكر حقيقة أيّ وحي إلهي (تنزيل)، يسمّى طبعَانيّاً (Naturalist).

أين يُمكن أن نضع كانط بين هذين الطرفين «المتقابلين»؟ لا يمكن أن نضعه في مصاف الطبعانيّين، بالتأكيد، لأن الرجل لا ينكر الوحي ولا قُدسية الإنجيل ولا ألوهية المسيح ولا الثالوث المقدّس، إنّه عقلاني طبقاً لتعريفه الخاصّ للمفكر العقلاني، أي ذاك الذي «يجب أن يمكث في حدود النظرة العقلانية للإنسان. بهذا المعنى، إذن، لا يستعمل النبرة التقريرية للطّبعاني، ولا يعارض إمكانية الوحي عامّة، ولا ضرورته كوسيلة إلهية لإرساء الدين الحق».

هذه مفارقة أخرى من المفارقات العديدة في تفكير كانط: العقلاني عليه أن يكبح جماح عقله، ويعترف بالوحي، أي أن يصادر ملكة التفكير النقدي التي لا تسلّم بالمعتقدات الدينية مهما كانت، ومن أيّ جهة أتت. كانط لا يصدمنا كثيراً. وبالفعل تبدو أطروحته هذه منسجمة جداً مع مبادئه الفلسفية ومطابقة لمساره الفكري ككل ذلك لأنه، حسب رأيه «في تلك الأمور [أمور الدين]، العقل البشري لا يستطيع أن يقرّر شيئاً[265]»، وهذه أطروحة معروفة وتكررت مرات عديدة وبألوان شتى في غالبية كتاباته.

في أمور الدين، هناك العقلاني والطبعاني (المُلحِد): الأوّل يعترف بإمكانية الوحي، بل بضرورته للتعبير عن الدين الحقّ، والثاني ينكره أصلاً. وبمبدأ الرحمة فقط يمكن أن نقبل بتسمية الأوّل عقلانياً، لأن هذه التسمية تعني، بالدّرجة الأولى، كلّ من يُفضّل استخدام عقله في التقصّي عن الأشياء واتباع نهج علمي سببي. الوحي هو أمر لاعقلاني بالأساس ويتضارب مع العقل لأنه أوهام أو مجرّد أضغاث حقائق في أحسن الأحوال. نسلّم جدلاً بأن العقلاني هو كما وصفه كانط، لكن الرجل يزيد في تصعيد حدّة التناقضات ويمعن في زحزحة معاني الألفاظ عن مدلولاتها البسيطة: بالتوازي مع العقلاني ونقيضه الطبعاني، هناك العقلاني الخالص (reine Rationalist) والغيبي الخالص (reine Supernaturalist): الأوّل يسلّم بإمكانية الوحي، لكنّه يعتبره غير ضروري للدّين، أمّا الثاني فعنده أن الإيمان بالوحي أمر ضروري للدّين الكلّي.

ما الفرق بين العقلاني والعقلاني الخالص، وبينهما وبين الغيبي الخالص؟ موضوعيّاً ليس هنالك من فرق يذكر. جميعهم يقفون على أرضيّة واحدة وهي الإيمان والتسليم بإمكانية الوحي يشملهم. والكلّ مجتمعين يتعارضون مع الطبعاني الذي يستحقّ بجدّ تسمية عقلاني.

لكن بالنسبة لكانط، التعارض يَكْمُن في داخل إطار المتديّنين، لأنّ الأمر بينهم وبين الطبعاني مَحسُوم مُسبّقاً ولا جدال فيه: التّعارض يَبرز من خلال الأطروحتين المتقابلتين لـ«العقلاني» الخالص والغيبي الخالص، أي بين تصوّر يحتّم ضرورة الوحي للإيمان وبين مَن يجعل الإيمان مستغنياً عنه[266].

كانط يريد أن يُوضّحَ هذه النقطة ويفصِل بين المتنازعين، لكن قبل ذلك، وكعادته، يجري التقسيم الآتي: يجب التمييز بين الديانة الطبيعية التي يمكن لأيّ شخص أن يقتنع بها عن طريق مداركه العقلية، وبين الديانة العَالِمَة (gelehrte Religion) التي لا يمكن أن يقتنع بها الآخرون إلاّ عن طريق الدرس والتعلّم.

لماذا هذا التقسيم؟ وما الفائدة منه؟ يجيب كانط بأن هذا التقسيم «مُهمّ جدّاً (sehr wichtig) لمعرفة ما إذا كانت [ديانة ما] قابلة للتبليغ أم لا ـ وقابليتها في أن تكون كلّية شاملة تمثّل الطبيعة الجوهريّة لتلك الديانة التي يجب أن تكون إلْزَاميّة لكلّ الناس[267]».

النتيجة التي خلص إليها كانط، هي أنّ ديانة طبيعية ما، من الممكن أن تكون أيضاً منزّلة إذا تمكّن الناس مِن الوصول إليها باستخدام مداركهم العقلية الذاتية. وبهذا المعنى، فإنّ تنزيلاً ما، حدث في عصر محدّد ومكان معيّن، يمكن أن يكون أمراً حكيماً يخدم مصلحة الإنسانية جمعاء، أي يتخطّى حدوده الزمانية والمكانية ويحوز على مصداقية شاملة. ولا يمكن لهذا التنزيل أن يفي بشرط الكلية إلاّ إذا استطاع أي شخص الاقتناع بحقيقته من ذاته مستعملاً مداركه العقليّة الخاصّة. لذلك فهي من وجهة نظر ذاتية، ديانة منزّلة، ومن وجهة نظر موضوعية، ديانة طبيعية.

إنها الديانة الإسلامية، ديانة الفطرة: كلّ الناس يولدون عليها، أي يملكون بالقوّة عناصرها الأساسية، وتلك الديانة، وإنْ كانت وحياً تاريخياً، فهي في ذاتها، كلّيّة وأزلية. إن العقل بمفرده يستطيع التوصّل إليها، والطبيعة الإنسانية ذاتها تقبلها لأنها تجاري متطلباتها العملية وميولها الطبيعية. ليس هذا رأي كانط، بل رأي المسلمين، وأظنّ أن جميع الديانات تتبنّى هذه الأطروحة. وقد وصل ببعضهم الأمر إلى رفض أيّ تعارض بين الدين والعقل، وهؤلاء هم اللاهوتيّون العنيدون ومن تبعهم من المؤمنين من شتى الملل.

صحيح المنقول يوافق صريح المعقول، لا تضارب ولا تعارض إذن، بل وفاق وانسجام. ويبدو أن هذا التشبّث المَرَضِي بقيمة العقل ناتج من عقدة نقص لازمت أهل الملل بإزاء الفلسفة اليونانية. لا أحد من اللاهوتيّين والمؤمنين قادر على تَنْسِيب ديانته لكي تقبل الملل الأخرى، أو الإعتراف بأنها تناقض العقل: أصحاب الملل يخجلون من ذلك ويرغبون في فك العقل من أصحابه والاستحواذ عليه لتطويعه وفق أغراضهم، أي تشويهه. ولذلك، إن رفض العقل الإنصياع لأوامرهم فإنهم يقصونه أو يقلّلون من شأنه. وفعلاً، لقد تخبّط أهل الأديان في تناقضات جمّة بشأن العقل ولم يتمسّكوا بمواقفهم منه. فالقول بأن عقائدهم تجاري العقل ينطوي على مخاطر أن ينقض العقل ـ إذا تُرك يشتغل بحرّية ـ مزاعمهم جملة وتفصيلاً، وهناك أيضاً خطر فسخ الأسرار ومَحْو الإيمان العامّي المبني على التسليم.

لقد اختار كانط، مرّة أخرى، لنفسه الطريق الأصعب، أي التمسّك بخياره من مطابقة العقل للدّين مع المحافظة على خطر إفراغ الأسرار الدينية من أيّ محتوى غيبي إيماني. ولكن هناك خطراً أكبر لم يكن كانط ليعيره اهتماماً كافياً، وهو أنّ أطروحته تلك قد تقوّض الفلسفة والعقلانية وما تبعهما تقويضاً تاماً.

من وجهة نظر موضوعية، هذا الاعتراض لا معنى له أصلاً، لأن الفلسفة بالنسبة لكانط لا قيمة لها، أمّا العقل النظري فهو لا يثق بقدراته المعرفية على الإطلاق، وعلى هذا الأساس يكتب كانط فصلاً كاملاً «يبرهن» فيه على أن الدين المسيحي هو تلك الديانة الطبيعية (الفطرية) الصالحة لكلّ الناس. بل إنه قال في نصه «نهاية كلّ الأشياء» إن الديانة المسيحية هي ديانة المستقبل، وتنبّأ بأنها ستسود العالم بأسره، وإن لم يتحقق ذلك في المستقبل، فإن الدمار سيلحق بالبشرية جمعاء. أتمنى أن لا يحدث ذلك على الإطلاق، ولا أرجو لأيّ دين على وجه الأرض، أن يسود العالم، لأن في هذه الحال فإن فناء البشرية محقق حتماً.

دع عنك هذا: ما الديانة الطبيعية؟ يجيب كانط: «إنها مفهوم خالص للعقل العملي (einer reiner praktischer Vernunftbegriff)، ولا تخصّ العقل النظري. فهي من مجال الأخلاق، ومرتبطة بحرّية الإنسان، وبمفهوم الإله كخالق للعالم، وبخلود النفس[268]».

الديانة الطبيعية هي فلسفة كانط الأخلاقية، أمّا مبادئها فهي مسلمات العقل العملي كما حدّدها هو. الديانة الطبيعية تحوي المعيار الأكبر للكنيسة الحقّة، أي الشمولية، بمعنى صلاحيتها للناس كافّةً [«الإجماع العام» (allgemeine Einhelligkeit)]. إنها شمولية (كلّية) توزيعية (universitas vel omnitudo distributiva)، بخلاف الكنيسة الأخرى التي هي «وحدة شاملة» (allgemeine Vereinigung)، لذلك فهي لا تحتاج إلى زعماء بل إلى معلّمين. إلاّ أن ذاك الإجماع لا يمكن أن يُحافِظ على وجوده ولا على إمكانية نشره، إذا لم يصبح بدوره كنيسة منظورة (sichtbar Kirche)، أي، بعبارة أخرى، مؤسّسة دينيّة مكتملة [كانط هنا يجتذب قارئه المسيحي الكاثوليكي للتسليم بأفكاره، وفي الوقت نفسه يستدرج قارئه غير المسيحي لقبول استنتاجه. هل يستطيع أن يقنع الفيلسوف؟ لديّ شكوك جمّة في ذلك]. وهذا المطلب، أي مطلب الإجماع، يحتّم توحيد الأتباع المؤمنين في إطار كنيسة منظورة تحتضن في ذاتها مبادئ دين عقلاني بحت (nach Prinzipien einer reinen Vernunftreligion). وعلى هذا الأساس من الضروري إذن لتتميم الواجب الإنساني الخاصّ، أن تكون هناك أوامر شرائعية (statutarie) حائزة هيبة تشريعية، أي كنيسة عامّة متجسّدة. ثم إنه لكي

تتوافر لنا وسيلة نُحقّق بها الغاية العليا للإنسانية، يُشترط، على كلّ حال، وجود حدث معيّن في التاريخ يمثّل القاعدة الواقعية لتحقيق ذاك الأمر، نظراً لأنّ إمكانية تأسيس هذه الكنيسة يفترض حدثاً تاريخياً متعيّناً، ولا يكتفي بمجرّد المفهوم العقلاني البحت، على غراره يتم إثبات ذلك الدين، وهذا الحدث التاريخي هو يسوع المسيح.

إنه المؤدّب (Lehrer) الذي «دعا إلى دين خالص، دين في متناول الناس كافة (طبيعي)، له قوّة إقناع شديدة، وتعاليمه يمكن أن نفحصها بمفردنا لأنّنا نملكها مسبّقاً في ذاتنا[269]».

إنّه الدين المسيحي. سأناقش هذه النقطة لاحقاً، وأنبّه القارئ إلى أنّ كاتب هذه السطور لا ينتصر لأيّ دين ولا يرغب في إعلاء أيّ منها على الآخر، لأنّه لا يعتقد أن هناك ديناً صادقاً حقيقياً، وآخر كاذباً وباطلاً: كلّ الأديان متكافئة؛ الحقيقة هي خارج الدين. طبقاً لهذه المبادئ فإنّ كاتب هذه السطور، يعارض أولئك المفكّرين الذين ينتصرون لدين ما، أي للدّين الذي شبّوا عليه، وخصوصاً أولئك المفكرين الذين يُجنّدون العقل للبرهنة على اعتقاداتهم المسبّقة وإعطائها نوعاً من المعقولية. ولفعل هذا يجدون أنفسهم مُرغمين على الحطّ من الديانات الأخرى، إمّا بتشويه دينهم أو بمسخ الأديان الأخرى، أو بالتنكّر لمبادئ العقل.

ويؤلمني القول إنّ كانط فعل هذا وذاك وذلك: الديانة التي ارتآها كانط، نقيضاً للمسيحية، هي الديانة السابقة عليها، أعني اليهودية (وضِمنيّاً الإسلام).

«لقد دعا [المؤدّب] إلى ذاك الدين عَلَناً وفي تعارض مباشر مع عقيدة إكليروس مهيمنة (herrschenden Kirchenglauben)، خانقة وعديمة الغايات الأخلاقية (عقيدة ذات طقوس عبودية...)[270]». ما هي هذه الديانة ذات الطقوس العبودية؟ إنها الديانة اليهودية، بل إذا أردنا الدّقة فإنها «ليست بدين (keine Religion)، بل هي مجرّد جمعية لعدد من الناس، ينتمون إلى عرق خاص، أعطوا أنفسهم شكل مجموعة مُقامة على أساس قوانين سياسية فحسب، من دون أن تُشكّل كنيسة[271]». وبما أن الديانة اليهودية مَبنية على احترام الطقوس وعبادات الجوارح، فإن «إيمان ديانة شعائرية [طقوسية] هو إيمان مُرتَزقي، عبودي (fides mercenaria, servilis)، ولا يُمكن أن يَجلب القداسة، لأنه ليس إيماناً أخلاقياً. الإيمان القداسي، يجب أن يكون ضرورة إيماناً حرّاً مَبنيّاً على النيّات الخالصة للقلب (fides ingenua)[272]».

هذا إطراء للديانة البروتستانتية عموماً وإجحاف في حقّ الديانة اليهودية خصوصاً، بل في حقّ كل الأديان التي تولي أهمية كبرى للطقوس والعبادات (الدين الإسلامي مثلاً)، وهو موقف لاهوتي عقائدي وأيضاً أخلاقي، دأبت عليه المسيحية منذ نشأتها. إنها كانت تنظُر دائماً إلى اليهودية، التي ولّدتها، نظرة ريبيّة عدائيّة، كما فعلت لاحقاً مع الديانة الإسلامية. كيف يمكن لديانة حقّة أن تُبقِي على ديانة أخرى سابقة عليها استنفدت مهمّتها التاريخية ووقع تجاوزها مع مجيء المسيح الذي أرسى دعائم العهد الجديد؟ لقد تواصلت هذه المفارقة العقديّة المسيحية قروناً عدة وازدادت من حدّتها مع ظهور دين جديد هو الإسلام الذي اكتسح مجالها في الشرق، وهدّد وجودها في الغرب: كيف يمكن أن يحدث ذلك؟ وكأنّ العناية الإلهية قد اختفت؛ فعلاً كيف يمكن أن تُترك في الوجود ديانة خاطئة ثمّ تَبرُز إلى الوجود ديانة أخرى تزيد من عذابات الدين الحقّ؟ هذا لا يمكن أن يكون إلاّ من عمل الشيطان، وفعلاً الدين الاسلامي حسب اللاهوت الدفاعي المسيحي، هو دين شيطاني، ومحمّد مبدع ذاك الدين كان تحت سلطته واستمدّ تعاليمه منه[273].

لكنّ الحال بالنسبة إلى الديانة الإسلامية تختلف عمّا هي عليه بالنسبة إلى الدّيانة اليهوديّة، لأنّ كلّ ما قيل في حقّ الإسلام ومحمّد ليس وارداً في الأناجيل بل هو نتيجة تخمينات لاهوتيّة متأخّرة: إنها آراء شخصيّة يمكن إعادة النظر فيها وتحويرها أو نقضها؛ لكن، مع اليهودية، لا يمكن فعل ذلك لأنّ الصراع ضدّ تلك الديانة والشريعة الموسوية وارد في الكتاب المقدّس، ونصوص الإنجيل إنْ أُخذت بحرفيّتها فإنها تؤدّي حقّاً إلى كارثة (كما نصوص التوراة والقرآن، لأن مفهوم التسامح غير وارد فيها بتاتاً).

الرّسول بولس يصور تاريخ الإنسانية على شكل مأساة ذات نهاية محتّمة ومقرّرة منذ الأزل: الواقعة الفاصلة بدأت مع مجيء المسيح وصَلبِه وقيامه، وعليه فإن ميثاق الله مع بني إسرائيل قد انحلّ وشريعتهم ليس لها إلاّ مغزى ظرفي وعرضي: مجرّد تهيئة للحدث السعيد: «الشريعة هي مؤدّبنا (...) حتى مجيء المسيح، لكي نبرَّر بواسطة الإيمان. لكن حينما ورد علينا الإيمان (...) تحررنا من سلطة المؤدب» (بولس إلى مؤمني غلاطية، 24 ،III-25)، ويغتبط بهذا الحدث، الذي حسب زعمه، حرّرهم من ربقة الناموس الموسوي «نحن الآن تخلّصنا من سلطة الشريعة [الموسوية]... كي نخدم في النظام الجديد للروح ولا في النظام القديم للحرف» (بولس إلى أهل رومية، 6 ،VII).

هذا الإرث البولسي مُرّر للتراث اللاهوتي المسيحي وثبّت على قواعد تعاليمية محدّدة: 1) نقد الشريعة اليهودية وخصوصاً الطقوس التحريمية؛ 2) البرهنة على رفض إسرائيل دعوة المسيح وقبول الأمّيين بها؛ 3) مشروعيّة قيام العهد الجديد وإسرائيل الجديدة، أي الديانة المسيحية التي خلّفت وراءها عهد اليهود القديم وشريعتهم.

ولقد مَكّنهم تبنّي العهد القديم وتقبّله ضمن النصوص المنزّلة من تحقيق مآربهم تلك، وذلك بالاستغلال المكثّف لتقنية تأويلية موجّهة دائماً للحطّ من شأن اليهودية، وتقوم على قراءة استعارية لنصوص التوراة، ثم تأويل كلّ نبوءات العهد القديم على أنها تؤشر إلى قدوم المسيح وموته لأجل الإنسانية، وهذا الحدث هو الذي مكّن مِن بناء الشعب المختار الجديد وتأسيس ميثاقه[274].

وقد ألّف مارتن لوثر كتاباً عنوانه «في اليهود وفي أكاذيبهم (Von den Juden und ihren Lügen)» أعاد فيه عرض جميع التهم الكلاسيكية المترسبة في المسيحية، وأضاف إليها، علاوة على عباراته القاسية المتشدّدة، نصائح لاجتثاثهم من ألمانيا، تذكرنا بأعمال النازية: «يجب في البداية إضرام النار في معابدهم أو مدارسهم، وما هو غير قابل للإحراق يجب ردمه ودفنه بحيث إن لا أحد يستطيع أن يشاهد منه حصاة أو بقايا. وهذا يجب فعله لمجد ربّنا وللمسيحية، لكي يرى الله أننا مسيحيون، وأننا ما تحملنا ولا سمحنا ـ بوعي منا ـ هذه الأكاذيب البلقاء، لعنات وشتائم لابنه ولمسيحيّيه[275]». ليس هذا فحسب بل ينبغي بالمثل «تدمير منازلهم وتفكيكها، لأنهم يمارسون فيها الأمور نفسها التي يمارسونها في معابدهم. لذلك ينبغي وضعهم تحت سقف أو مربض، مثل الغجر، لكي يعرفوا أنهم ليسوا أسياداً في بلادنا، بل مُهجّرون وأسرى [...] يجب تجريدهم من جميع كتب الصلاة والنصوص التلمودية، التي يُعلّمون بها الشرك والأكاذيب، واللعنات والشتائم. يجب منع أحبارهم من مواصلة التعليم [...] يجب منعهم من تعاطي الربا، ومصادرة كل ما يملكونه من نقود ومجوهرات من ذهب وفضة، والاحتفاظ به. والسبب هو هذا: كلّ ما يملكونه، كما قيل أعلاه، سرقوه منا وسطوا عليه عن طريق الربا، لأنهم من دون ذلك لا يملكون وسائل أخرى للعيش[276]».

«لقد جعل وضعيتنا خطيرة جداً» هكذا اعترف أحد الرجال اليهود المعاصرين لمارتن لوثر[277]، لكن الأخطار امتد تأثيرها على مدى قرون بعد لوثر، وأوجدت في النهاية ذاك الخليط من العنصرية واللاعقل والعداء للسامية ولكلّ من لا يؤمن بالمسيح. ونتيجتها تعدّت اليهود وانصبّت علينا نحن العرب أيضاً، لأن أولئك الذين ذاقوا الاضطهاد والتنكيل والقتل، يمارسونه الآن على نحو مكشوف منذ أكثر من نصف قرن على شعب عربي أعزل لم يكن له أدنى مسؤولية في فضيحة الهولوكوست.

في كتابات لوثر هناك تناقضات مخيبة للآمال «إن التناقضات المرعبة، التي يسمح بها لوثر لنفسه في غضون بضع سنوات، بنوع من راحة البال تثير الشك في مداركه العقلية حيناً وفي صدقه أحياناً أخرى[278]».

والمسيحيون الإصلاحيون تارة يظهرون عداءهم للسامية، وتارة أخرى تعاطفهم المفرط مع اليهود كما دأب الكتاب المقدس. وهذه الازدواجية واردة في الإنجيل ذاته: لقد جاء على لسان المسيح، حسب رواية متّى، كلام فيه إعلاء لشريعة موسى إلى درجة التأليه: «لا تظنّوا أني جئتُ لألغي الشريعة أو الأنبياء [...] الحق أقول لكم إلى أن تزول الأرض والسماء لن يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الشريعة حتى يتم كلّ شيء (متى، 17 ،V ـ 18)».

في أوج صراعاته مع الكنيسة الكاثوليكية ومع السلطة الموالية لها، لم يكن لوثر عدوّا لليهود، لقد راودته حتى فكرة إدخالهم في ملّته، وهذه الرغبة دفعته سنة 1523 إلى نشر كتيّب «يسوع المسيح نشأ يهودياً»[279] لكي يبرهن لليهود أن التوراة ذاتها تنُصّ على أن يسوع المسيح هو المخلّص الذي ينتظرونه. وينعى حظ اليهود قائلاً: «إن حُمقاءنا، من بابويّين (Papisten) وأساقفة، سفسطائيين ورهبان، عاملوا اليهود بطريقة [بشعة] حتى أن المسيحي الصادق يجب عليه أن يصبح يهودياً. لو كنتُ يهودياً لفضلتُ أن أصبح خنزيراً على أن أكون مسيحياً، إذا نظرنا إلى كيفية قيام هؤلاء الحمير الكَاسِيَة بتنظيم الكنيسة وتعليم العقيدة المسيحية. لقد عاملوا اليهود كما لو أنهم كانوا كلاباً لا بشراً [...] إن اليهود هم أقرباؤنا، بنو أعمام وإخوة ربّنا [...] إنهم ينتمون إلى المسيح أكثر منا نحن [...] لذلك أنصح بأن نكون رحماء بهم: كيف يمكن أن يقبلوا علينا ما دُمنا نلجأ إلى العنف وإلى الكذب، ونتهمهم باستعمال الدم المسيحي للتخلّص من الرائحة الكريهة، وأكاذيب أخرى، ونمنعهم من العيش والعمل بيننا في مجموعتنا، ونرغمهم على ممارسة الربا؟ إن أردنا مساعدتهم يجب أن نطبّق عليهم قانون المحبة المسيحي وليس القانون البابوي[280]».

لكن الغرض من كلّ تلك المحاباة هو تنصيرهم وإدخالهم في ملّته الجديدة. ولا أحد من المتنبّئين الجدد لم تراوده فكرة إدخال مؤمني الديانات السابقة في دينه الجديد، لأن هذا الأمر يعني تأييداً إلهياً لصدق دينه وإظهاراً له على الملل الأخرى. ولكن أكبر خيبة أمل

لأولئك الأنبياء تأتي حينما لا يستجيب أصحاب الدين القديم لدعواتهم، وهنا تبرز الطامة الكبرى والعنف. بعد اليأس من اعتناق اليهود ملّته تغيّر طبع لوثر وبدّل موقفه من النقيض إلى النقيض: «إن وجدتُ يهودياً لتعميده، لوضعته على جسر نهر الإلبا (Elba)، ولربطتُ في عُنقه حجراً، ولرميته في الماء معمِّداً إياه باسم ابراهيم. هؤلاء الأنذال يسخرون منّا ومن ديننا[281]».

وفي كلتا الحالتين، أي باضطهاد اليهود أو بتبني مشروعهم التوراتي لاسترجاع مملكة يهوذا كي يعود المسيح إلى الأرض، فإن الكوارث تقع على كاهل العرب والمسلمين الذين أصبحوا الآن في حال مشابهة لحال اليهود.

الموقف المعادي للأديان الأخرى هو موقف مرتقب من اللاهوتيّين والمؤمنين في جميع الأديان، وليس المسلمون أو اليهود أقلّ شراسة في الدفاع عن دينهم من المسيحيّين، وفي تحقير ما سبقهم ولحقهم من ديانات: كل دين يتّهم الآخر بأنه ضلّ الطريق المستقيم وابتدع ديناً خاطئاً مناقضاً للعقل ومتضارباً مع مقوّمات الطبيعة الإنسانية. ولكن أن تصدر هذه الأحكام عن فيلسوف وخصوصاً عن فيلسوف عقلاني، ذي طاقة نقدية فائقة، وفي ذاك العصر بالذات، أي في عصر الفلاسفة (Les Philosophes) التنويريّين الذين اعتبروا جميع الأديان مجرّد ركام من الخرافات في طريقها إلى الأفول، فهذا يدعو إلى الحيرة حقّاً.

وبمبدأ الرحمة فقط لا أُريد اتهام كانط بالعداء المَرَضي للديانة اليهودية، ولكن هذه الملاحظة لم تمرّ على حذّاق القوم المختصّين: وقد اعترف كاسّيرر (Cassirer) بأن كانط فعلاً لم يتخلّ عن موقفه ذاك[282].

وهذه عادة مستفحلة لدى المسيحيين على اختلاف مشاربهم، وقد ردّد كانط الأحكام المسبقة، والمتأصلة في الوعي الغربي منذ قرون، هكذا بحرفيتها ولم يفعّل امكاناته النقدية لتفاديها، وهو أمر نستغربه جداً. في كتاب الأنثربولوجيا يسميهم كانط الفلسطينيين (وهي تسمية تحقيريّة بالأساس) مستعملاً عبارات لا تليق بالفيلسوف إطلاقاً، واصفاً إياهم بالمكر والخداع والغشّ: «الفلسطينيون الذين يعيشون بيننا (Die unter uns lebenden Palästiner) سقطوا، بعد منفاهم، وبسبب روح الربا [...] في صيت الغشّ. يبدو مستغرباً تصوّر أمّة مكوَّنة من غشّاشين، ولكن العجيب في المقابل تصوّر أمّة من التجار مخلصين[...] إنهم لا يبحثون عن أيّ شرف مدني، بل هم يريدون تعويض هذا النقص بالفوائد التي تعود عليهم من خداع الشعب الذي يعيشون وسطه وخداع بعضهم بعضاً أيضاً. إذن هذا لا يمكن أن يكون مغايراً في شعب كامل من التجار بما هم عناصر غير مُنتجة (كما هو الحال مثلا ليهود بولونيا)[283]».

أعود إلى ما كنت فيه: أقول بأنه حتى الدين العقلاني الصافي النقيّ الذي دعا إليه ذاك المؤدّب لم يكن خالياً تماماً من الطقوس والعبادات، على الرّغم من أنها أمور عرضيّة متنافية مع التقوى كما أكد ذلك كانط. لا نريد أن يجرّنا في تناقضاته ولا أن يسحبنا للتسليم بتقلّباته، ويجب التذكير بأن الرجل يعارض بشدّة كل أشكال الطقوس الخارجيّة ويعتبرها أعمالاً رديئة لا تليق بعظمة الإله.

التعاليم التي جاء بها هذا المؤدّب، والمؤكّدة لرسالته الإلهيّة (als göttlichen Sendung)، لا يمكن إلاّ أن تكون تعاليم عقلانية بحتة: إنّه يؤكّد أن النيّة الأخلاقية الخالصة يمكن أن تجعل من المرء محبوباً عند الله (متّى، 20 ،V-48)، أمّا القيام بالواجبات الطقوسيّة الظاهرة فليست شرطاً أساسيّاً في الخلاص (متّى، 28 ،V)؛ وهكذا فإن للخطيئة المُضمرة، عند الله، القيمة نفسها المتأتية من اقترافها (متّى، 48 ،V)؛ القداسة هي الهدف الأسمى الذي يجب أن يصبو إليه الإنسان؛ ينبغي قلْب ذاك الميل الطبيعي الإنساني بحيث يصبح ممكناً تحويل الرغبة في الثّأر إلى صبر على البلاء (متّى، 39،V-40)، وكره العدوّ إلى تسامح (متّى، 40،V). في شأن هذه التعاليم التي ذكرها كانط يمكن تقديم اعتراضات عقلانية ولاهوتية تقوضها من الجذور:

ـ الأولى، أي ما قاله المسيح، حسب إنجيل متّى وأوّله كانط طبقاً لمقولات البروتستانتية، من أن النيّة الخالصة هي عماد الدين والأخلاق، أرى أن هذا التأويل يُثير تساؤلات لاهوتية عقائدية يتعذّر تخيل صعوبتها: كانط مرّ بها مرّ الكرام دون أن يكترث للمعضلات التي تجابهها، ولكن تلك التعاليم نفسها أثارت شكوكاً جديّة لدى أحد الفلاسفة المسيحيين العرب في القرون الوسطى، وهو الفيلسوف الطبيب ابن بطلان. لقد عبّر عن شكوكه في التعاليم الدينية المسيحية التي تتباهى بأنها تجاوزت الناموس الانتقامي الموسوي، قائلاً: «هب أننا سلمنا بأن شريعة المسيح هي التسامح وقانونه هو الرحمة، وأوامره هي العفو والصفح والغفران، فكيف نفسّر إذن معاقبة المُذنبين في نار جهنّم التي تتعارض مع هذا القانون. هل يجب أن نستخلص من هذا أن المسيح ناقض مبدأه، أم أن عذابات جهنّم ليست إلاّ حكايات رمزية الغاية من ورائها ترهيب الناس؟ وهب أننا سلّمنا بذلك، ألا يبدو بالمثل، أن الوعد بالجنّة ليس إلاّ ترغيباً رمزياً؟ إنها معضلة خطيرة: كلا الحلّين لا يمكن قبولهما».

«أقول لكم: كلّ من ينظر إلى امرأة بقصد أن يشتهيها، فقد زنى بها في قلبه (متّى؛ 28 ،V)»، قولة المسيح هذه حسب ابن بطلان تعني أن إرادة (نية) الزنا فقط، دون تحقيق الفعل، تكفي بمفردها لاعتبار المُريد زانياً وبالتالي يستحق العقاب يوم القيامة. إذا طبقنا هذا القانون، وجعلنا من جميع الإرادات الخبيثة الغير مردفة بالفعل المباشر (غير مُنفّذة)، ذنوباً تستحق العقاب، فإن هذا المبدأ، يجب أن ينطبق بالمثل على كلّ النوايا الطيبة الزكية التي لم يقع تنفيذها واعتبارها حسنات تُوجب الثواب. وهكذا مَن رغب في أن يتصدق بأموال كثيرة على الفقراء، فله نفس حسنات مَن فعل؛ ومن يريد الشهادة في سبيل دينه يوضع في الدرجة نفسها لأولئك الذين استشهدوا بالفعل. والنتيجة هي أن الثواب والعقاب يوم القيامة ليس لهما أيّة علاقة بأعمالنا. وهذه النتيجة يعتبرها ابن بطلان خلفاً لا يمكن تصديقه، لكنه يضيف أنه لو لم نسلّم بها لأفرغ كلام الإنجيل من معناه أصلاً[284].

هذه هي مفارقات اللاهوت، التي عبّر عنها ابن بطلان بمنطق حادّ لا اعوجاج فيه. وأراهن على أن كانط لن يعبأ بمثل هذه الاعتراضات لأن الرجل ثبت على أطروحات العقيدة البروتستانتية ولم يمحصها بالعقل: المسيحية بالنسبة إليه هي دين الحرية، دين مُحبَّب إلى النفس، وإن كان قد أعلن المؤدب عِقَاب المذنبين (أشياء غير مطابقة لطبيعة المسيحية) «لا ينبغي فهمها كما لو أنها كانت دوافع لاحترام القوانين [...] على العكس من ذلك، يجب تأويلها كتنبيه لطيف، صادر من طيبة مشرّع، لتفادي الدمار الذي يلحق بنا حتماً عندما نخرق القانون[285]».

ـ أمّا القداسة كمبتغى أوحد يحرّك أعمال الإنسان فإنها طموح في الطرف النقيض لفعالية النظر العقلي؛ الفلاسفة، على كلّ حال، لا تعنيهم القداسة الجاهلة، بل الحكمة هي الغاية الأسمى والفعالية الأشرف التي يبتغونها في هذه الحياة الدنيا التي ما بعدها حياة أخرى. الحكمة النظرية هي الوحيدة التي تمكّن من بثّ روح التسامح في الناس وزرع الفضول النظري وحبّ الحقيقة. لماذا لم يقل كانط هذا؟ أغامر بالقول، إن كانط لم يكن يرغب في المعرفة العميقة وما كان مثاله هو الإطلاع على كلّ شيء، وهو نفسه يقول في درسه عن تاريخ الفلسفة: «العلم ليس هو ما نصبو إليه تحديداً (Die Wissenschaft ist eigentlich nicht unsere Bestimmung)» ذلك لأن «العلم الغزير يخلّف الإعجاب بالنفس» ولذلك يجب على المرء «أن يكون حكيماً ولا يكتفي فقط بجمع معارف نظرية، لأن المعرفة تترك فراغاً كبيراً (Das Wissen läßt eine große Leere)».

مِن السّهل إدانة العلم الغزير ونبذ التبحّر التاريخي الفيلولوجي على أساس أخلاقي، وهذا دأب أصحاب الإيمان الذين تعتريهم عقدة النقص بإزاء صاحب العلم الغزير. ثمّ متى كانت المعرفة العميقة والواسعة تخلّف فراغاً؟ لا أدري كيف نفسّر هذه التخمينات الكانطية؟ من المحتمل جدّاً أن كانط استعار هذه القولة من رسالة بولس إلى أهل كورنثوس الذي يقول فيها: «إن المعرفة تَنفخ تكبّراً، لكن المحبة تَبني 1 ،VIII». غير أن الفيلسوف يمنعه حبّه للمعرفة وقرفه من الجهل، التفوّه بكلام من هذا القبيل، على كلّ حال، إن لتلك الأقوال مبرّرات، إذ يبدو أن ذهنية كانط كانت منغلقة وأفقه العلمي كان محدوداً، حتى أن أحدهم قال: «يُمكننا، من دون تجنٍّ، اعتبار حقله النظري، عامة، ناقصاً. وحتى بين معتنقي التنوير نعثر على عقول أكثر انفتاحاً منه[286]».

وقد يكون كاتب سيرته بوروفسكي صادقاً حينما روى أن مكتبة كانط الشخصية، تخلو من أيّ مؤلف في العقيدة المسيحية القديمة أو الحديثة. من المحتمل جدّاً أنه لم يتسنّ له قطّ قراءة أيّ عمل من أعمال توما الأكويني، لم يستشهد بأي كتاب كاثوليكي، بخلاف لايبنيتز الذي قرأ السكولاستية وألمّ بإشكالاتها (أحد أعماله الأولى كتبه عن مسألة فلسفية لاهوتية شهيرة في القرون الوسطى وهي مبدأ التفرّد)، كما قرأ توما الأكويني والمفكّر الكاثوليكي اليسوعي سوارز (Suárez). لا نجد شيئاً من هذا القبيل عند كانط، وقد كشف بوروفسكي أن كانط لم يلج أبداً بالتزام جدّيّ حقل الأدبيات اللاهوتية، وأنه لم يولِ أهمّيّة كبيرة للتفاسير والمصنّفات العقائدية: لا يعرف شيئاً عن أعمال سملر (Semler)، تيلر (Teller) أو إرنستي (Ernesti). إنه يجهل حتى وجود ييروسلام (J. F. Jerusalem) على الرغم من أن عمله «اعتبارات حول الدين» (Betrachtung über die Religion) كان مشهوراً جدّاً. وقد اعترف كانط بأنه منذ عام 1742 وهو في مقتبل العمر، لم يقرأ شيئاً عن تلك المادة، ولا يعرف إلاّ كتاب (1775) (J. F. Staffer)) أسس الدين الحقيقي ـ (Grundlegung zur wahren Religion) وحفظ في ذاكرته الخطب والمواعظ التقوية التي استمع إليها في مدرسة الفريدريقيوم. في هذه المعرفة فقط وطبقاً لهذه المعطيات تنحضر معرفة كانط باللاهوت. وقد انعكس هذا النقص بكلّ ثقله على عمله المتأخر «الدين في حدود العقل». وهناك شهادة عابرة قد تدعّم هذا الرّأي: لقد أكّد بوروفسكي أن كانط حينما كان يكتب عمله ذاك اقتنى كتيّب «مبادئ العقيدة المسيحية» (Grundlegung der christlichen Lehre)، أي واحداً من تلك الكتيبات الشعبية في التربية الدينية

(Katechismus) المتوافرة في البلدان البروتستانتية إنه كتاب تربية دينية نشر في 1732، قرأه بتمعّن واستخدمه مادّة لتحاليله الفلسفية[287].

«ما من مرّة تناول فيها نقطة من نقاط تعاليم الكاثوليكية إلاّ تجلّى جهله. لم يحمّل نفسه البتة عناء التحقّق من نظرية الفعل (opus operatum) أو الإيمان المفروض (fides imperata): في تعريف الاحتمالية، الرحمة، تنظيم الكنيسة الرومانية، سلطة البابا، دور المؤمنين، الخطيئة الأصليّة، كان عنده عدم فهم كامل، وضمير مرتاح. مِن النافل القول إنّ آباء الكنيسة والسكولاستيين ليس لهم وجود عنده. وإذا أزمع أحد اليوم أن يحكم على الكانطية مطبّقاً الطريقة التي انتهجها كانط للحكم على المسيحية، فهذا العمل دون شكّ، لن يأخذه أحد على محمل الجد[288]».

ويواصل كاتب السطور أعلاه قائلاً إن كانط لا يجهل فقط التراث الفكري الكاثوليكي بل ـ وهذا الكلام ذو وقع شديد على مسامعنا ـ إنه يجهل تاريخ الفكر البشري بأسره. ولهذا الرأي مؤيدون من الكانطيين: كونو فيشر (Kuno Fischer)، [بَعد همان (Hamann)، رينك (Rink)، نيكولاي (Nicolaï)...] اعترف بأن هذا الجهل عند كانط كان جهلاً مُطبقاً، ولكنه يضيف (فيشر) بأن ذلك كان لصالحه لأنه منحه قدرة كبيرة على التنظير والإبداع. أفلاطون وأرسطو بالنسبة إلى [كانط] ليسا إلاّ شيمين (Schema) لا يعرفهما إلاّ من خلال الكتيّب المدرسي ومنه لخّص فلسفة أرسطو في منهج الاستقراء، وأفلاطون في الحدس الماقبلي. لم يقرأ سبينوزا، ومن كتاب فيخته لم يطّلع إلاّ على بعض الصفحات.

ـ النقطة الثالثة يُكذّبها العيان وتفندها أحداث التاريخ، أعني تحويل الرغبة في الثّأر إلى صبر على البلاء، وكره العدوّ إلى تسامح. هذا ما لم يكن إطلاقاً في المسيحية، وتاريخها مسطّر بالدماء والحروب (على غرار جميع الأديان التوحيدية)، وزعيم الإصلاح ذاته تسبّب في فتنة ذهب ضحيتها مئات الآلاف من الخلق. ولكن المسيحيين يصرون إلى الآن، على أن الإسلام هو الذي فعل ذلك، أي أنه استعمل السيف لنشر دعوته. يجب ألاّ ننكر ذلك على الإطلاق، لأن ما جدّ من أحداث في الماضي يشهد بها التاريخ الوقائعي ولا يمكن للأحداث الماضية، مهما حصل، أن تُمحى من ذاكرة الكون. ولكن أن تُلصق هذه التهمة بدين واحد ويجعل منها صفته المميزة، فهذا بهتان ونكران للبداهة. ولقد اعترف المفكرون الغربيون أنفسهم بهذه الحقيقة. يقول بيار بايل في مقاله «محمد» من «القاموس التاريخي النقدي» إنه إن اعترضنا على المسلمين هكذا فإنهم سيسكتوننا ويستشهدون بالتاريخ، وبما قاله المسيحيون أنفسهم. فهذا اللاهوتي جوريو (Jurieu) مثلاً يقول: «أننكر أن الوثنية قد سقطت على أيدي سلطة أباطرة روما؟ يمكننا أن نؤكد دون مواربة أن الوثنية كانت ستكون قائمة إلى الآن، وأن ثلاثة أرباع أوروبا ستبقى وثنية، لو أن قسطنطين وخلفاءه لم يستخدموا القوة لمنعه. إن أباطرة روما المسيحيين هم الذين حطموا الوثنية، مدمرين معابدها، مزيلين من الوجود معالمها، ومانعين عبادة آلهتها. ولولا سلطتهم لبقي معبد جوبيتار (Jupiter) ومارس (Mars) ولكان لآلهة الوثنية أتباع لا يحصون». التاريخ يشهد أن المسيحيين استعملوا الطرق نفسها التي استعملها المسلمون لنشر دينهم الجديد وهذا أمر «يُرعب الناس المعتدلين». المسيحيون لم يكتفوا بذلك بل إنهم استعملوا أيضاً تلك الأساليب نفسها ضد الفرق التي تجاسرت على عصيان البابا، ومن هذه التصرفات يستخلص بايل (Bayle) أنه لا يمكن للمسيحيين أن يُحاجّوا المسلمين لنشرهم دينهم بالقوّة. المسلمون سيردّون: «لقد استخدمتم أنتم أنفسكم القوّة منذ القرن الرابع إلى يومنا هذا، وتزعمون أنكم كنتم على حق في استعمالها: ينبغي لكم إذن أن تعترفوا أنّ هذا التصرّف ليس هو بالشيء القبيح في ذاته وبطبيعته وبالتالي فإن لدينا المبرر لاستعمالها منذ بداية الدعوة. وعلى كلّ حال من الخُلف الزعم بأن شيئاً ما هو إجراميّ للغاية في القرن الأول، يغدو مباحاً في القرن الرابع، أو أن شيئاً يصبح حسناً في القرن الرابع لم يكن كذلك في الأول. يمكن زعمه لو أن الله يسنّ قوانين جديدة ويغيرها من حين لآخر. وبعد، ألم تبرروا صحة أفعالكم، من عهد قسطنطين إلى يومنا هذا، بكلمات المسيح هذه: «أجبر الناس على الدخول» وأرسيتموها على سلطة الحكام؟ كان بإمكانكم، إن استطعتم ذلك، استعمال القوّة بعد قيام المسيح بيوم. بل إن بلارمينو (Bellarmino) والعديد من الكتاب أتباع البابا، يقرّون بذلك ويبررون استخدام القوّة لتمسيح المُلكِ؛ لقد أكدوا أن المسيحيين الأوائل إنْ لم يستطيعوا خلع نيرون (Nerone) وديوكلزينوس (Deoclesianus)، فهذا راجع إلى فقدانهم القوة الدنيوية لإنجاز ذلك؛ لكن، من وجهة نظر شرعية، لهم الحق في ذلك، نظراً لأنه يجب عليهم ألاّ تحكمهم سلطة غير مسيحية، إذا سعت إلى إبعادهم عن الإيمان. لقد كانوا ملزمين أن يتخذوا حكاماً يحققون ما جاء في الإنجيل ويقضون على الشرك، ولا يتسنى لهم ذلك إلاّ بالحرب. ومَن زعم من المسيحيين المحدثين أن الدين الإسلامي هو دين القوة والحرب، وأن الدين المسيحي هو دين السلم والمغفرة، فهو مكابر وجاحد للتاريخ ولأقوال

المسيح ذاته. لقد قال أحد المفكرين الإيطاليين إن المسيحية، لو كانت ديناً مثل الأديان الأخرى، تصبو إلى إرساء لحمة اجتماعية بين الأفراد وجمْعهم تحت قيم أخلاقية موحدة لمُجابهة مشاكل الحياة ومتاعب البقاء، لما أُخذ عليها ما أُخذ، لكن «خطيرة هي الطريقة التي قيدت بها حياة الإنسانية [...] لمدة ألفي سنة من التاريخ قريباً[289]». الملايين من الناس عانوا مظالم لا يمكن تصوُّرها: منعوا الناس من حرية التفكير، من أبسطهم إلى أكثرهم علماً؛ هدّدوهم بالعذاب الإلهي ونار جهنّم، أثاروا الرعب في قلوب الناس، مسببين لهم أمراضاً نفسية وعاهات جسدية، ذلك كله لحرمانهم من ذاك النزر القليل من السعادة التي يمكن أن توفرها لهم حياة إنسانية قصيرة وشاقة. وقد استمرّت المسيحية لمدة قرون في إنتاج مرضى نفسانيين، من العُصابيّين المسالمين الضعفاء إلى المُجرمين الخطرين كهتلر، ثمّ أمثاله المحدثين (بوش، رامسفيلد، تشيني،...)؛ اضطهدت خلقاً كثيراً، لاحقتهم، أحرقتهم، أبادتهم، فقط لأنهم يهود أو مسلمون أو كافرون أو لأنها اعتبرتهم سحرة ومشعوذين. أمّا النساء، إن لم تلاحقهن كساحرات، فإن الكنيسة قد أهانتهن باستمرار واعتبرتهن دائماً كما تعتبرهن الآن أدنى من الرجال. وقد احتدم نقاش في القرن الحادي عشر محوره هل تملك المرأة نفساً مثل الرجل أم لا؟، أمّا في القرن السادس عشر فقد استعر هذا النقاش مرة أخرى ولكن للبت في وجود أناس تم اكتشافهم مجدداً، أعني هنود أمريكا، وتبرير إبادتهم بالسيف والصّليب. ودائماً بسبب الكنيسة استعرت حروب شنيعة لا تحصى، حروب جلبت الموت والدمار والعنف والإرهاب، والمجاعات والفقر والإضطهاد. ولم يقف هذا التدمير عند حدّ البشرية العاقلة فقط بل إنه طال أيضاً الحيوانات البريئة، التي لم تحز أبداً على الروح. ولقد ذكر مؤرخو القرون الوسطى أن قططاً وكلاباً وحميراً وخنازير وجرذاناً ـ اتّهمت بالسّحر ثم قِيدَت إلى محاكم التفتيش، وعَذّبوها ونكّلوا بها ثم رَموها في النار[290].

أما زال هناك مِن مَجال لإنكار البداهة؟ أما زال هناك حقّ لأصحاب الأديان أن يتناسوا هذه الحقائق ويشوهوا التاريخ؟ لقد قال أُسقف روما (Joseph Ratzinger)، حاكياً كلام الإمبراطور البيزنطي، عمانوئيل الثاني الذي اعترض فيه على العالِم المسلم: «أرني ما الجديد الذي جاء به محمد، لن تجدَ إلاّ أشياء شريرة وغير إنسانية مثل أمره بنشر الدين الذي كان يُبشّرُ به بِحدّ السيف[291]». نحن نُدير إليه هذا السؤال: ما الشيء الجديد الذي جاء به أنبياء بني إسرائيل والمسيح، إبن الله، والتوراة والإنجيل؟

أودّ أن أوكّد للقارئ مرة أخرى أن كاتب هذه السطور لا يُنافح عن دين ضدّ آخر، ولا يَودّ أن يتحامل على شخصيّة مقدسة عند المسيحيين، وبالتالي فإنّ كاتب هذه السطور يتحاور مع راتسينغر بوصفه أستاذاً جامعياً وعالم لاهوت، ويناقشه في ميدانه الخاصّ، بالحجّة والنصوص. ما الشيء الذي فاقت به المسيحية الأديان الأخرى؟ كان عليه أن يفتح الكتاب المقدّس وأن يَتَصفّح العهد القديم فسيرى أن المسيحية، التي تُعظّم وتُقدّس ذاك الكتاب، لم تأتِ بالشيء الجديد بل إنها أدامت قانون الحرب والتقتيل الذي جاء مفصّلاً فيه[292]. ثم لا أدري كيف يَردُّون على كلام المسيح: «لا تظنّوا أنّي جئتُ لأُلقيَ سلاماً على الأرض بل سيفاً» (متّى X، 34) أو في الأخرى: «جئت لأُلقيَ ناراً على الأرض وما أريد إلاّ اضطراماً » (لوقا، XII، 49). الحرب هي أمر ضروري ومشروع بل مُحبّذ في ذاته، هذا ما خلص إليه القديس أوغسطينوس على أساس تأويلاته للعهد القديم ولأقوال المسيح. في كتابه (Contra Faustum) يقول حرفياً: «ما الشيء الذي نعِيبُه على الحرب؟ أن يُقتَل أناس سيَمُوتون يوماً ما؟ هذه ليست من العيوب التي تليق بالإنسان المؤمن[293]». ثم إن الحرب، حسب زعمه، هي قانون شامل داخل الإنسان وخارجه: «فالإنسان يَحمل معه الحرب أينما فرّ... وهو يكتشفُ في داخله تلك الحرب التي تكلّم عنها الرسول بولس». ولذلك فإن «الجُندي الذي يقتل إنساناً، كي يطيع أوامر السلطة، يجب عليه ألاّ يخاف العقاب لأنه لم يقترف جريمة قتل، بل إنه إنْ لم يفعل ذلك فسيُتّهَم بالتخلّي عن مهمته وخرق الأوامر[294]».

أعود إلى كانط وأقول: الكلّ يستطيع أن يُجرّد دينه من طقوسه الخارجيّة ويجعله معبّراً عن التعاليم التي أوردها أعلاه، وهي في حقيقة الأمر لا تمثّل علّة كافية لإعلاء دين على آخر أو معياراً للفصل بين دين الحقّ ودين الباطل. وفي مسألة محبّة العدوّ والتسامح في حق من لطمك على خدّك الأيمن، لا أدري ماذا يقول كانط في ادعاء المسيح بأنه لم يأت ليلقي سلاماً على الأرض بل سيفاً؟ لم يقل شيئاً في ذلك، لكن التقيّ، التقيّ جدّاً باسكال (Pascal) علّق عليها قائلاً: «إنّ أقسى حرب يُمكن أن يُعلنها الله على البشر في هذه الحياة، هي أن يعفِيهم من تلك الحرب التي جاء لِيعلنها[295]». مهما قلّبنا هذه الكلمات ومهما أوّلناها فإن مغزاها واضح: إعفاء الناس من الحرب هو أقسى حرب يمكن أن يعلنها الله، ليست الحرب والسيف والتقتيل هي الأشياء المُدانة بل عكسها، أي السلم والأخوة.

أعتقد أن كلام باسكال على الإنجيل هو دليل واضح على أن التقوى لا تجعل من المرء إنساناً مسالماً أو متسامحاً. ومغزى كلامي هو أنه لا يمكن أن يستمدّ الفيلسوف من أيّ دين كان تعاليم عقليّة أخلاقيّة أو نظريّة، لا يمكن ذلك على الإطلاق.

الفيلسوف يترك المؤمنين يتنازعون في ما بينهم ولا تعنيه صراعاتهم التي هي، بالنسبة إليه، شاهد واضح على فسادها جميعاً؛ لا يمكن للفيلسوف أن يفضّل ولو واحدة منها على الأخرى، ومِن وجهة نظر عقلانية، الجميع في ضلال والمعتقدات الدينية كافّة لا تستحقّ عناء التمعّن أو تعب الدّحض. الفيلسوف، إن وَلَج في تلك النزاعات، لا يلج كي يفصل بين الحقّ والباطل وإنما ليفكّ ادعاءات المؤمنين ويبسط تناقضاتهم وعجرفتهم. إنّ مشهد الصراعات التي يخوضها أصحاب الدين في ما بينهم تُدعّم موقفه مِن أنّ عليه أن يتشبّث بنهجه، ويتمسّك بمبادئه العقلانية. وقد تثير فيه تلك المشاهد المزرية نوعاً من السخرية لأنه هو الوحيد الذي يعلم بُطلان تعاليم أولئك الناس، وأنّ عويلهم ليس إلاّ عويل كلاب.

وأتمنى أن يسمح لي المؤمنون بهذه الدّعابة، برغم أني واثق أنهم لن يستسيغوها بسهولة، ذلك لأن مبدأهم في معاملة الخلق هو مبدأ حربي: «مَن ليس معي فهو ضدّي»، حتى وإن كان خصمهم عالماً جليلاً أو فيلسوفاً عبقريّاً: حرّيّة التفكير لا معنى لها والولاء الإيماني أهمّ عندهم من الولاء العقلاني. وعلى أساس هذا المبدأ ينبغي الاحتراز منهم واتخاذ الحيطة، لأنّه لا يمكن أبداً الثقة بهم وبما يكنّونه في قرارة نفوسهم. وليس مستغرباً أن ينسى أصحاب الدين نزاعاتهم ويعلّقوا موقّتاً خلافاتهم العقائدية كي يتحالفوا ضدّ أعدائهم الموحّدين، أي الفلاسفة.

الديانة المسيحية، حسب كانط، على الرغم من أنها، من وجهة نظر ذاتيّة، ديانة منزّلة، فهي، موضوعيّاً، ديانة طبيعية. ظاهرة الوحي في تلك الدّيانة، مع مرور الزمن، يمكن أن يُستغنى عنها، إلاّ أن تعاليمها تجعل منها ديانة مكتملة، ومتاح لكل امرئ إدراكها عن طريق العقل. وقد اضطر المؤدّب ـ لِعَرض تعاليمه وإيصالها إلى جمع مِن الناس غير قادرين على استيعاب الرّمز والتجريد ـ إلى استعمال كلام تشبيهي يبدو لنا الآن مُلغزاً، ويحتاج إلى تأويلات دقيقة. وهذا أمر معروف، لأنه من الصعب تعليم عامّة الناس التي شبّت على عقائد ذات طقوس خارجية، وهي غير قادرة على استيعاب دين عقلاني بحت. ومن هنا تأتي ضرورة اللاهوت كعلم يساعد الناس على توطيد إيمانهم وتقريب معاني الكتب المقدّسة لأذهانهم، لذلك فإن الديانة المسيحية هي ديانة عالمة (gelehrte Religion)، من حيث أنّ الإيمان بعقائدها، هو، في الوقت نفسه، إيمان عقلاني بحت، وإيمان شريعي (منزّل) (fides statutaria). فالهدف الذي يرمي إليه الدين العقلاني البحت، حسب كانط، هو الإقناع الشامل لجميع العقول بالنقاط المركزية الآتية[296]: 1) الشرّ مَجبُول في الإنسان ولا أحد مُعفَى مِنه؛ 2) لا يمكن أن نُبرّر أنفسنا أمام الله على أساس أعمالنا؛ وعلى الرغم من ذلك، يجب في الوقت نفسه، اعتبار تلك الأعمال ذات قيمة ما عند الله؛ 3) لا يُجدي نفعًا تعويض نقص الفضيلة فينا عن طريق الشعائر التعبّديّة، بل يجب القيام بثورة ذاتيّة في داخل الإنسان تجعل منه إنساناً جديداً.

هذه، هي عموماً الديانة العقليّة وبنودها الأساسية التي آلت إليها تحاليل كانط: ليس من الإجحاف القول إن هذه الديانة العقلية هي فلسفته الدينية واقتناعاته الأنثربولوجية المتكاملة مع عناصر من اللاهوت البروتستانتي ذي النزعة التقوية.

وإنْ جُرّدت هذه النقاط مِن عناصرها الدينية، فلن يبقى من تلك الديانة العقلية المزعومة إلاّ مبدأ أخلاقي واحد يمكن أن يُسلّم به أي إنسان، وهو ضرورة نبذ الرياء في التعبّد واتقاء النّفاق في الأعمال. ومع ذلك فإنّ هذه الفضيلة السلوكية تبقى دائماً في عداد الفضائل الدّينية، لا علاقة لها بالعقل. ومن وجهة نظر لاهوتيّة فالقول إن أعمال الإنسان لا تشفع له أمام الله، ثمّ الإدعاء بضرورة القيام بها، هو تناقض واضح. وكثيراً ما يعمد كانط إلى هذه التقنية التحليلية: فهو يطرح مبدأ تفسيريّاً شاملاً، ثمّ يعمد إلى تقسيمه وتفريعه أو الحدّ من فعاليّته إلى درجة الإمّحاء. وهذه التقنية التحليلية متأثرة خصوصاً باللاهوت اللّوثري الذي يثير التناقضات ثمّ يبقي عليها. وفي مجال التبرير، تمسّك لوثر أيضاً بالمبدأ البولسي ـ الأوغسطيني ومفاده أنّ الأعمال لا تفيد في شيء لنيل محبّة الله والفوز بالخلاص الأخروي، وهذا أيضاً ما توصّلت إليه فِرَق المُجبّرة من الأشعرية في الإسلام، ولكنّها في الوقت نفسه وجدت نفسها مُلزَمة بالقول بضرورة العمل ولو أنها كانت واعية أن ذلك ينقض مبادئها الإيمانية البحت.

وهذا التناقض موجود في الأناجيل نفسها، لقد أعلن بولس في رومية: «إننا نقول إن الإيمان قد حُسِبَ لإبراهيم بِرًّا [...] فليس على أساس الشريعة كان الوعد لإبراهيم، أو لنسله، بأن يكون وارثاً للعالم، وإنما على أساس البرّ الذي بالإيمان (بولس إلى أهل رومية، IV، 10 و 13)». ولكنّ يعقوب يقول العكس في رسالته: «لنأخُذ أبانا إبراهيم مثلاً: كيف تَبَرّر؟ أليس بأعماله، إذ أصعد ابنه إسحاق إلى المذبَح، فأنتَ ترى أن إيمان إبراهيم قد رافقته الأعمال [...] فتَرَون إذاً أن الإنسان لا يَتبرّر بإيمانه فقط، بل بأعماله أيضاً [...] فكَمَا أن جسم الإنسان يكون مَيْتاً إذا فارقَته الروح، كذلك يكون الإيمان مَيتاً إذا لم تُرافقه الأعمال (رسالة يعقوب، II، 21 ـ 26)».

***

«كم كُنتُ أودّ، مِن كلّ قلبي، لو أَنْ كانط لم يَعتبر الديانة الوضعية، المسيحية، ضرورة للدولة، أو مؤسسة مُتسامَحٍ معها عَطفاً على الضعفاء، بل اعترف باستقرار المسيحية، وبوظيفتها في تحسين حال الإنسان وجعله سعيداً؛ ولو أنه لم يعتبر الكتاب المقدّس، مجرّد كتاب مقبول أو مرشد مُرضٍ للجمهور في ديانة البلد السائدة، بل كمؤسّسة إلهية حقّة، وخصوصاً كتاب المسيحية المُوَثَّق جيداً؛ ولو أنه قد قَبِلَ بامْتِنَان هذا الكتاب كحافز من الخالق للعقل الإنساني الذي، إن تُرك لشأنه، فشل وسيفشل إلى الأبد، ولا كتأويل شخصي، دعاه أخلاقياً؛ ولو لم يعتبر المسيح ليس فقط كمثال متشخّص، بل يصرخ، بأعلى صوته أمام الجميع، إنه رسول الله وابنه، ومخلص البشرية. وددت مخلصاً لو أنّ الصلاة الموجّهة إلى الله لم تبدُ له صنميّة (فيتيشية) وفِعلاً غير لائق بحيث أن مَن أقدم عليه ينبغي أن يخجل من فعلته تلك؛ ولاحترازه من السقوط في التصوّف اعترف للمشاعر الدينية الصادقة بصلوحية فريدة..[297]».

هذا ما كتبه تلميذه وكاتب سيرته بوروفسكي (Borowski) المؤمن، الذي لازمه طويلاً وذكر تفاصيل كثيرة عن حياته الشخصيّة؛ لكنني أشكّ، على كلّ حال، في أن بوروفسكي أمسك بجوهر فلسفة كانط الدينية على حقيقتها، وقد يكون كانط هو الذي أشكل عليه الأمر، نظراً إلى تذبذبه وعدم بتّه، وقد قال في بعض المَواضِع مِن كُتبه عكس ما قوّله إياه بوروفسكي. الفيلسوف اللامتديّن يَرُدّ على كاتب سيرته: «ليْتَ كانط لم يُحدّد العقل البشري ولم يسجنه في قوالب الظاهر، ليته لم يناهض التنوير والماديّة والإلحاد. وليته كان واضحاً وقاطعاً في موقفه من الدين».

لقد جعل كانط الأمر ملتبساً حتى على أولئك الذين لم يكونوا من المؤمنين، وبخصوص نقد العقل المحض يقول هاينريتش هاين إن «هذا الكتاب [نقد العقل المحض] هو السيف الذي جزّ رؤوس المتألهين». ويضيف «إنه تضارب مذهل بين نمط الحياة من جهة والفكر القاتل المُعدم من جهة أخرى» ولئن كان عمانوئيل كانط «هذا المدمّر لملكة الفكر قد فاق روبسبيار (Robespierre) في الإرهاب، فإنه يُبدي تشابهات عدّة مع هذا الأخير: الطبيعة اصطفتهما لكي يزنا السكّر والقهوة، لكن القدر أراد لهما أن يزنا أشياء أخرى؛ واضعاً على كفة الميزان رأس ملك والآخر إلهاً»، ذلك «لأن الله، حسب كانط، هو نومين، وعلى أساس براهينه فإن ذاك الكائن، المثال الأعلى، الذي دعوناه إلى الآن الله، ليس هو أكثر من اختراع، تولّدَ جرّاء وهم طبيعي. بل إن كانط يبرهن على كيفية أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن هذا النومين، عن الله، وكيف أن أيّ برهنة مستقلّة عن وجود الله مستحيلة. يجب أن نكتب فوق هذا الجزء من نقد العقل المحض كلمات دانتي (Dante) «أنتم أيها الداخلون اتركوا أيّ رجاء».

هذا هو مصير نقد العقل المحض: كانط الذي يسحق كلّ شيء، كما وصفه مندلسون[298]، لم تكن فلسفته دعماً لإعانة هذا التوجه الفكري، لأنه يعرب صراحة ضدّ من يريد استعمال نقده لمصلحة التنوير بأنه رغب في تحطيم الكفر والمفكرين الأحرار. وقد يدعّم هذا الرأي ما ذهب إليه الكانطيون الأوائل في جامعة ينا (Jena) وهم في غالبيتهم لاهوتيون بروتستانت ـ لأنّ في ألمانيا، وهذا معروف، جلّ الفلاسفة هم من اللاهوتيّين (فيخته، شلينغ، هيجل، هايدغر) من أن نقد العقل المحض، ليس فيه تدمير للدين بل، على العكس من ذلك، ضمانة له وتوطيد للإيمان. وهذا هو اقتناع كريستيان شوتس (Christian Schütz) الذي كتب: «حتى لو أن كلّ البراهين على حقائق وعلى أخرى مماثلة (الله وخلود النفس) لا تستطيع أن تصمد أمام الريبية الصارمة، فقد برهن كانط أخيراً بوضوح شديد، في نقد العقل المحض، على أن أولئك الرافضين لتلك الحقائق لا يمكنهم تقديم براهين عقلية نقيضة، وأن الإيمان بالله والخلود [...] نظراً للمصلحة الأخلاقية هو أكثر مصداقية من الكفر[299]».

وما يؤيد رأيي في أن كانط قد حدّد أيضاً مجال المعرفة الإنسانية العلمية، هو أقوال أحد الكانطيّين المحدثين نوربرت هنسكا (Norbert Hinske) الذي بيّن أن كانط قد أقام حدوداً للعقل في مجالين: في مجال الميتافيزيقا، والمعرفة التجريبية وخصوصاً العلوم الصحيحة. ولا يمكن أن نفصل بينهما لأن الأولى تدعم الثانية وكلتاهما تعطيان صورة كاملة عن مقاصد كانط ونتائج فلسفته. يعترف في المقدمات قائلاً: «بعد البراهين الساطعة (allerklärestеn Beweisen) التي قدّمناها سابقاً، يبدو أنه من السّخف (Ungereimtheit) أن نأمل، بشأن أيّ شيء ما (Gegenstande)، معرفة أكثر مما ينتمي إلى تجربته الممكنة، أو أن نأمل أيضاً في تحديد، حتى من طريق الحدس، شيئ نسلّم بأنه لا يمثّل موضوعاً لتجربة ممكنة، أن ندركه في تكوينه الداخلي، كما هو في ذاته[300]». ويقول أيضا إن «العلم الطبيعي (Naturwissenschaft) لا يكشف أبداً داخلية الأشياء، أعني ما ليس هو بظاهر[301]». العلوم ينبغي أن تنحصر في ظاهر الأشياء فحسب، هذه هي الفكرة المسبقة والمركزية التي حكمت تفكير كانط منذ البداية، وهي فكرة سائدة في

أوساط المفكرين البروتستانت كردّة فعل ضدّ الفلاسفة الماديين الفرنسيين الذين اعتبروا أن الدواء الأوحد للجهل والخرافات والدين هو العلم.

أما مطلب الوضوح والبتّ في أمور الدين فإن هذا المطلب لم يكن ناشزاً أو مستحيلاً. فعلاً، قد يكون الموقف القطعي معروفاً عند كانط ومطّلعاً عليه شخصيّاً مِن خلال كتابات الفلاسفة الفرنسيّين. وفي مسألة الخيار بين الفلسفة والدين، أي بين العقل والإيمان، أو بين أرسطو والإنجيل، يقول المُفكّر الحرّ بيار بايل (Pierre Bayle): «على المرء أن يختار بالضرورة بين الفلسفة والإنجيل. فإذا أردتم أن تعتقدوا في ما هو واضح فحسب، خذوا الفلسفة ودعوا المسيحيّة. وإذا أردتم أن تعتقدوا بأسرار الدين المستعصية على الفهم خذوا المسيحية واهجروا الفلسفة، لأن حيازة الوضوح والغموض في الوقت نفسه ليست ممكنة. والجَمعُ بينهما ليس أكثر استحالة من الجمع بين الشّكل المربّع والشكل الدّائري. هنا يجب الاختيار ضرورة: إذا لم تعجبكم ما توفّره لكم طاولة دائرية، اصنعوا طاولة مربّعة ولا تدّعوا أبداً أن الطاولة نفسها يجب أن توفر لكم رفاهية طاولة دائرية وطاولة مربّعة معاً[302]».

ولكن حتى هذا الموقف لا يشفي غليل الفيلسوف لأنّه لا يجزم جزماً نهائيّاً مطلقاً: إذا تيقّن العالم مِن أن الفلسفة أفضل من التوراة والإنجيل والقرآن وأرقى مِن كلّ الديانات وتعاليمها، لا يسمح لنفسه بوَضْع الخَلق أمام هذا الخيار، ويتركهم على حالهم، ينبغي له السعي إلى توعية الناس وإنقاذهم من أسر الخرافات. الأمانة العلمية والصدق النظري والنزاهة والوعي التام بمهمته كمثقف تُحتّم عليه القول صراحة بأن «الكتب المقدسة»، من توراة وإنجيل وقرآن تتناقض مع العقل، ومن الواجب التمسّك بالعقل وترك الدين نهائيّاً.

فلسفة كانط لا تخلّص الإنسان من الدين. ولم يكن من مهمّات فلسفته أو من مشمولات تفكيره الخروج من ربقة الدين وتحرير الإنسان منه. هذا ما لم يفعله كانط، أو، على الأقلّ، لم يكن جازماً فيه؛ وهذه مهمّة نتولاّها نحن.

108. Cfr., P. CHARLES, art., KANT, in, Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1911, col. 2318.

.P. CHARLES, art., KANT, in op. cit, p. 2322 .109

110. ذكره، هادي العلوي، مدارات صوفية، دار المدى للثقافة والنشر،ص14، دمشق 1997.

111. ذكره، اجناس جولدتزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى بغداد، 1959، ص، 169.

112. ابن الجوزي، تلبيس إبليس، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د. ت، ص، 226.

113. جولدتزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، م. س، ص، 181.

114. أوردَه، عبد الرحمن بن خلدون في المقدّمة، دار الفكر، بيروت، 1996، ص، 621.

115. "Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als ein freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetze selbst, um sie zu beobachten" I. KANT, Die religion innerhalb der bloßen Vernunft, Königsberg, 1794. (Werke in zwölf Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Erste Auflage. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977. Band VIII, p. 649).

116. «الذنب يعود إلى الإنسان ذاته إذا شعر في نفسه بحاجة من هذا القبيل، لا شيء ولا أحد يمكن أن يوفرها له: كلّ ما لا ينبع من الإنسان ذاته ومن حريته، ليس قادراً، فعلاً، على تعويض نقصه الأخلاقي».

117. Sie (die Moral) bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug". Ibidem.

118. كانط، الدين في حدود مجرد العقل، م. س، ص، 650.

119. كانط، ن. م، ص، 651.

120. "Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll". Ibid, p. 652.

121. P. T. d'HOLBACH, Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral, nouvelle édition avec des notes et des corrections, par Diderot, édité avec une introduction par Yvon Belaval, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe, Paris 1821, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1966, in 2 voll. (trad. it. Sistema della natura di Paul-Henry Thiry d'Holbach, a cura di Antimo Negri, UTET, Torino 1978, p.347).

122. P. T. d'HOLBACH, Il buon senso, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 1985, p. 149.

123. D. DIDEROT, L'uomo e la morale, a cura di V. Barba, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1991, p. 111.

124. P. T. d'HOLBACH,. Sistema della natura , op. cit, p. 527.

125. P. T. d'HOLBACH, Sistema della natura, ivi, p. 443.

126. Ibidem.

127. D. DIDEROT, L'uomo e la morale, op. cit, p. 135.

128. P. T. d'HOLBACH, Sistema della natura, op. cit, pp. 328-29.

129. «ولهذا السبب يتحتّم على الكائن العاقل، بوصفه عقلاً...أن يعدّ نفسه منتمياً لعالم معقول لا لعالم محسوس، وعلى ذلك فإن لديه وجهتي نظر يمكنه أن يتأمّل نفسه من خلالهما وأن يعرف قوانين ممارسة ملكاته، ومن ثم قوانين أفعاله جميعاً: فهو من ناحية انتمائه لعالم محسوس يخضع لقوانين الطبيعة، ومن ناحية انتمائه لعالم معقول يخضع لقوانين مستقلة عن الطبيعة، غير تجريبية، بل قائمة على أساس العقل وحده« . كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ك. أ. ك ، ج VII ، ص، 88. انظر الترجمة العربية، أمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد القادر الغفاري المكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا 2002، ص، 159.

130. P. T. d'HOLBACH, Sistema della natura, op. cit, p. 192.

131. كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، م. س، ص، 76. الترجمة العربية، ص، 136.

132. كانط، نقد العقل العملي، ك. أ. ك، VII ، ص 195 ـ 196.

133. كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، م. س، ص، 98. (ت. ع) ص، 175.

134. كانط، نقد العقل العملي، م. س، ص، 203.

135. Cfr, V. BARBA, La "Scappatoia" della libertà…, op, cit, pp. 36-37.

136. كانط، نقد العقل العملي، ص، 282.

137. كانط، نقد العقل المحض، م. س، (ت. ع)، ص، 279 ـ 281.

138. V. VITIELLO, Oltre l'ethos: la morale kantiana, in A partire da Kant. L'eredità della "Critica della ragion pratica", a cura di A. Fabris e L. Baccelli, Franco Angeli, Milano 1989, p. 66. cit. in V. BARBA, La "Scappatoia" della libertà…, op, cit, p. 45.

139. V. BARBA, La "Scappatoia" della libertà…, op, cit, ibidem.

140. "Aber das moralische Gesetz für sich verheißt doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht notwendig verbunden". I. KANT, Kritik der Praktischen Vernunft, Ibid, p. 260.

141. Ibid, p. 261.

142. "es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen", Ibid, p. 256.

143. "Auf solches Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion". Ibid, p. 261.

144. Ibidem.

145. Ibid, p. 252.

146. Ibidem.

147. P. T. d'HOLBACH, Sistema della natura, op. cit, p. 286.

148. G. MARPURGO-TAGLIABUE, Introduzione a I. KANT, I sogni di un visionario, spiegati coi sogni della metafisica, trad. di M. Venturini, Rizzoli, Milano 1995, p. 74.

149. Ibid, p. 75.

150. كانط، الدين في حدود مجرد العقل، م. س، ص، 659.

151. م. س، ن. ص.

152. A. FABRIS, Come cerchi concentrici: significati e implicazioni di una metafora kantiana, in, Kant e la religione, a cura di Nestore Pirillo, Morcelliana, Brescia 1996, p. 343- 66.

153. I. KANT, Epistolario filosofico, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990, p. 325.

154. I. KANT, Der Streit der Fakultäten, in Werke, Bd. XI, p. 268.

155. Cfr, A. FABRIS, Come cerchi concentrici: significati e implicazioni di una metafora kantiana, in ibid, p. 345.

156. "Qua sunt idem uni tertio sunt idem inter se".

157. P. BAYLE, PYRRHON, in. op, cit, pp. 732-733.

158. P. BAYLE, Ibid, p. 733.

يقول الفيلسوف المسيحي أبلاردوس في هذا الشأن: «كل الأشياء التي يفعلها الله، لا يعني بها سعادتنا، بقدر ما يقصد بها عزّته، حتى تلك التي تؤدي إلى هلاك شخص ما».

(Omnium, que Deus agit, non tam ad beatitudinem nostram quam ad gloriam suam convertit, ut illa, que nonnullis nociva sunt). P. ABELARDUS, Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum, a cura di Cristina Trovò, BUR, Milano 2000, p. 238.

159. كانط، الدين في حدود العقل، م. س، ص، 665.

160. SENECA, De Ira, a cura di C. Ricci, BUR, Milano 2000, p. 39.

161. "unter der Natur des Menschen nur der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht, verstanden werde" p. 667.

الترجمة أعلاه ليست حرفيّة، ولكنّها تؤدي المعنى ولا تنقص منه شيئاً.

162. "Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder, er ist von Natur böse: so bedeutet dieses nur so viel, als : er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen" pp. 667-668.

163. كانط، الدين في حدود العقل، م. س، ص، 668.

164. "Unter einem Hange (propentio) verstehe ich den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist. Er unterscheidet sich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf: sondern auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werken kann". Ibid, pp. 675-676.

165. م. س، ص، 676.

166. في ما يخصّ موضوع الخطيئة الأصليّة والشرّ عند القديس أغسطينوس، انظر:

É. GILSON, Introduction à l'étude de saint Augustin, Vrin, Paris 1987, pp. 185-216.

167. كانط، الدين في حدود مجرد العقل، م. س، ص، 680.

"Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem Obigen nichts anders sagen wollen, als : er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen".

168. يمكن الرجوع بشأن الخطيئة الأصليّة في الإسلام إلى مقال للأب جورج قنواتي:

G. C. ANAWATI, La notion de "Péchéoriginel" existe-t-elle dans l'Islam, in {Studia Islamica}, XXXI, pp. 22-40. Paris MCMLXX.

P. JANET, Les problèmes du XIXe siècle, p. 418. cit, in M. JUGIE, Péchéoriginel, in Dictionnaire de théologie catholique, Librairie Letouzey et Ané, Paris .169 .1933, T. XII, 1° Partie, col. 579

170. P. BAYLE, Dictionnaire historique et critique, Rotterdam, 1740; art. PYRRHON, p. 734. "C'est donc une heureuse disposition à la foi que de connaître les défauts de la raison: et de là vient que Mr. Pascal et quelques autres ont dit que pour convertir les libertins, il faut les mortifier sur le chapitre de la raison et leur apprendre à s'en défier".

171. كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، م. س، ص، 681.

172. م، س، ص، 691، 692.

173. م. س، ص، 693.

174. م. س، ن. ص.

175. CELSO, Il discorso della verità. Contro i Cristiani, a cura di Salvatore Rizzoli, testo greco a fronte, BUR, Milano 1994, p. 155.

176. المرجع السابق، ص، 159.

177. كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، م. س، ص، 694.

178. انظر: أرسطو، الميتافيزيقا، 995أ 24 ـ 995ب 5.

179. إنجيل متى، 17 ، VII ـ 19: «هكذا كلّ شجرة جيدة تثمر ثمراً جيداً. أما الشجرة الرديئة، فإنها تثمر ثمراً رديئاً. لا يمكن أن تثمر الشجرة الجيدة ثمراً رديئاً، ولا الشجرة الرديئة ثمراً جيداً» .

180. كانط، الدين في حدود مجرّد العقل ص، 695.

181. «إن كتاب كانط في الدين لا يمكن أن يقاس بالمقياس نفسه التي قيست عليه أعماله النقدية الأساسية والرئيسية. فهو لا يقف على أرضية كتابات تأصيل النسق، من نقد العقل المحض أو العملي، من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق أو نقد ملكة الحكم» . والسبب حسب كاسيرر هو أن النسق الكانطي تغيب فيه فلسفة الدين وهي لا تمثل مكوناً مستقلاً بذاته، لأن محتوى فلسفته للدين يشكّل فقط تدعيماً وتذييلاً لمضمون نظريته الأخلاقية. انظر:

E. CASSIRER, Kants Leben und Lehre, (trad., it, E. CASSIRER, Vita e dottrina di Kant, p. 452-53).

182. KANT, Epistolario filosofico 1761-1800, Il Melangolo, Genova 1990, p. 319.

183. ذكره كانط في المقدمة الثانية من كتاب الدين في حدود العقل. ك، أ، ك، XII ، ص، 661.

184. م. س، ن. ص.

185. E. CASSIRER, Das Erkenntnis-Problem in der Philosophie und Wissenschaft, 1907, trad. it. Torino, vol. II, p. 654., cit, in G. Morpurgo-Tagliabue, Introduzione a Kant, I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica, BUR, Milano 1995, p. 5.

186. P. CHARLES, Kant, in op, cit, col. 2306.

187. ص، 710.

188. "das erste wahre Gute, was der Mensch tun kann, sei, vom Bösen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrte Maxime, und also in der Freiheit selbst zu suchen ist". Ibid.

189. م. س، ن. ص.

190. ص، 711.

191. ص، 712.

192. ص، 713.

193. Briefe von Christian Garve an Christian Felix Weisse und einige andere Freunde, 2. Teil, Breslau 1802, p. 322. cit, in, R. MALTER, La prima ricezione de "La religione nei limiti delle semplice ragione", in Kant e la religione, op. cit, p. 187.

.Briefe der Jahre 1786 1814. Artemis-Ausgabe, Zürich-Stuttgart 1962, p. 213. cit, in R. MALTER, ibid, p. 185 .194

195. J. G. HERDER, Sämtliche Werke, hrg von B. Suphan, Berlin 1880, Bd. 18 (Hildesheim 1967), pp. 296 s. cit, in R. MALTER, Ibid, p. 187.

196. Cfr, F. de M. PINTACUDA, Tra Erasmo e Lutero, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2001, p. 71.

197. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 60 voll. Weimar, H. Böhlaus Nachfolger, 1883-1983. cit in F. de M. PINTACUDA, Ibid, p. 74.

198. Ibidem.

199. I. KANT, Das Ende aller Dinge, ibid, p. 179.

200. Ibid, p. 181- 182.

201. كانط، الدين في حدود العقل، م. س، ص، 732.

202. م. س، ص، ن.

203. م. س، ص، 734.

204. م. س، ص، 735.

205. (LACTANCE, De ira Dei, Cap. XIII, p. 548, cit, in P. BAYLE, op., cit., art, PAULICIENS , col. 625. "Sed nos ratione perspecta formidolosum hoc argumentum facile dissolvimus. Deus enim potest, quicquid velit; et imbecillitas, vel invidia, in Deo nulla est: potest igitur mala tollere, sed non vult, nec ideo tamen invidus est. Idcirco enim non tollit, quia et sapientiam (sicut docui) simul tribuit, et plus boni, ac jucunditatis in sapientia, quam in malis molestiae. Sapientia etiam facit, ut etiam Deum cognoscamus et per eam cognitionem immortalitatem assequamur; quod est summus bonum. Itaque nisi prius malum agnoverimus, nec bonum poterimus agnoscere. Sed hoc non vedit Epicurus, nec alius quisquam; si tollantur mala, tolli pariter sapientiam; nec ulla in homine virtutis remanere vestigia; cuius ratio sustinenda et superanda malorum acerbitate consitit. Itaque exiguum compendium sublatorum malorum maximo, et vero, et proprio nobis bono careremus. Constat igitur, omnia propter hominem proposita, tam mala, quam etiam bona".

206. ("Mais la réponse de Lactance est pitoyable; elle est non seulement faible, mais pleine d'erreurs, et peut-être même d'hérésie". P. BAYLE, ibidem.

207. P. BAYLE, ibidem.

208. S. Th., Ia, q. 2, a. 3, ob. 1 "Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo non est".

209. BASILIUS, Hexaëmeron, homil. II, apud Tobiam Pfannerum, Systema Theologia gentilis, cap. IX, p. 253. cit, in P. BAYLE, art, PAULICIENS, in ibid, col. 626.

210. M. CICERO, De natura deorum, trad. it. Cicerone, La natura divina, a cura di C. M. Calcante, Rizzoli, Milano 1998, p. 371. "Ita non fit ex eo quod datur voluntas eius qui dederit appareat". nec si is qui accepit bene utitur idcirco is qui dedit amice dedit.

211. M. CICERO, ibid, pp. 376-78 "in homine vitiis ais esse culpam: eam dedisses hominibus rationes quae vitia culpamque excluderet. Ubi igitur locus fuit errori deorum? nam patrimonia spe bene tradendi relinquimus, qua possumus falli; deus falli qui potuit? an ut Sol in currum quom Phaethontem filium sustulit, aut Neptunus cum Theseus Hippolytum perdidit, cum ter optandi a Neptuno patre habuisset potestatem: poetarum ista sunt, nos autem philosophi esse volumus, rerum auctores non fabularum.... Sic, si homines rationem bono consilio a dis immortalibus datam in fraudem malitiamque convertunt, non dari illam quam dari humano generi melius fuit. Ut si medicus sciat eum aegrotum, qui iussus sit vinum sumere, meracius sumpturum statimque periturum, magna sit in culpa, sic vestra ista Providentia reprendenda, quae rationem dederit is quos scierit ea perverse et inprobe ussuros. Nisi forte dicitis eam nescisse. Utinam quidem; sed non audebitis, non enim ignoro quantis eius nomen putetis".

212. (P. BAYLE, op., cit., art, PAULICIENS , col. 628. "Avec ses raisons il est facile de montrer que le libre arbitre du premier homme, qu'on lui conservait sain et entier dans des circonstances où il s'en devait server à sa propre perte, à la ruine du genre humain à la damnation éternelle de la plupart de ses descendants, et à l'introduction d'un effroyable déluge de maux de coulpe, et de maux de peines, n'était point un bon présent".

213. أفلاطون، النواميس، 734 ب.

214. أفلاطون، مينون، 77ي.

215. أفلاطون، النواميس، 731 ي.

216. أفلاطون، فيلاب، 58 أ.

217. أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، 1115أ 33، ب 17 ـ 28، 1118أ 23.

.V. BROCHARD, La morale ancienne et la morale moderne, in {Revue philosophique}, T- LI, 1901, p. 5 .218

219. M. JUGIE, Péchéoriginel, in Dictionnaire de théologie catholique, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1933, T. XII, 1° Partie, col. 275 "L'Église enseigne que chaque homme, en vertu d'une solidarité mystérieuse qui le relie au premier couple dont il descend, naît dans un état de déchéance et de culpabilité, causé en lui par la faute du chef du genre humain. L'expression de "péchéoriginel" exprime cette croyance: on l'emploie pour signifier, soit la faute même de nos premiers parents, soit l'état de déchéance et de péché consécutif à cette faute et qui s'étend à la nature humaine tout entière".

220. F. ALESSANDRINO, Commentario allegorico alla Bibbia, Bompiani, Milano 2005, p. 79.

221. G. BARBAGLIO, Introduzione a San Polo, Le lettere, BUR, Milano 1997, p. 44.

222. G. DIBELIUS W. G. KÜMMEL, Paulus, Berlin 1951, p. 37.

223. S. AUGUSTINUS, Liber de haeresibus ad Quodvultdeum, XXXVIII, P. L., t. XLII, col. 47-48 "PELAGIANORUM est haeresis hoc tempore omnium recentissima a Pelagio monacho exorta. Quem magistrum Caelestius sic secutus est, ut sectatores eorum Caelestiani etiam nuncupentur. Ipsum quoque Adam dicunt etiamsi non peccasset, fuisse corpore moriturum, neque ita mortuum merito culpae sed conditione naturae. Obiciuntur ab eis alia nonnulla, sed ista sunt maxime ex quibus intelliguntur etiam illa vel cuncta, vel paene cuncta pendere.

224. AGOSTINO, La città di Dio, Città Nuova Editrice, Roma 2000, p. 1192.

225. R. HEDDE et É. AMANN, art, Pélagianisme, in Dictionnaire de théologie catholique, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1933, T- XII, col. 683.

226. Ibid, col. 699 "Docteur du péchéoriginel et de la grâce".

227. T. D'AQUINO, Il male, Rusconi, Milano, 1999, p. 319.

228. AGOSTINO, ibid, p. 1200.

229. H. KÜNG, Das Christentum, Stephan Schlensog, 1994 (trad. it. Cristianesimo. Essenza e storia. A cura di G. Moretto, BUR, Milano 1997, p. 295).

230. J. PAQUIER, art., Luther, in Dictionnaire de théologie catholique, op., cit, Paris 1926. T- IX, 1° Partie, col. 1185. "Dans le protestantisme, au contraire, c'est le nominalisme qui est de plus en plus en faveur; sur beaucoup de point, Kant le philosophe par excellence du protestantisme, est un successeur des nominalistes. Il abandonne la direction de la raison pure pour ne se fier que de la raison pratique".

231. I. KANT, Der Streit der Fakultäten, in Werke, Bd. XI, p. 272.

.J. PAQUIER, art., Luther, in Ibid, col. 1156 .232

233. يقول كانط في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق إن «الإنسان ليس في حاجة إلى علم ولا إلى فلسفة كي يعرف ما ينبغي له أن يفعل، حتى يكون أميناً وخيّراً، لا بل ليكون حكيماً وفاضلاً...وهنا لا يستطيع الإنسان أن يملك نفسه من الإعجاب إذ يرى كيف أن ملكة الحكم العملية في الفهم الإنساني المشترك تتقدم على ملكة الحكم النظري فيه»(ص، 59).

234. T. d'AQUINO, Summa Teologica, I, q. 19, a. 7, arg. 3.

235. "Nihil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et quae non erunt impossibile esse, et quod nihil fit contingenter, considerando omnes causas". cit, in O. TODISCO, Guglielmo d'Occam. Filosofia della contingenza, Messaggero di S. Antonio Editrice, Padova 1998, p. 28.

236. "Cum principia quarandum scientiarum, ut logicae, geometriae et aritmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit".T. d'AQUINO, Summa contra Gentiles, II, cap. 25. "Non potest igitur Deus esse corpus, neque poenitere potest, neque irasci aut trastari: cum haec omnia in passionem et defectum sonent, Deus non potest, ut faciat simul unum et idem esse et non esse: quod est contradictoria esse simul, Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem, nec etiam potest facere quod rei desit aliquod quorum principiorum essentialium ipsa rimanente: sicut quod homo non habeant animam, quod triangulus rectilineus non habet tres angulos aequales duobus rectis, non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum, "ibidem,

237. إنه أيضاً رأي المتكلمين الأشاعرة ويؤكده قول الغزالي في كتاب الإقتصاد في الإعتقاد: «ندّعي أنه يجوز لله أن لا يكلّف عباده، وأنه يجوز أن يكلفهم ما لا يُطاق، وأنه يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية، وأنه لا يجب رعاية الأصلح لهم، وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية، وأن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع، وأنه لا يجب على الله بعثه الرسل، وأنه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً» . أبو حامد الغزالي، الإقتصاد في الإعتقاد، دار الفكر، بيروت 1997، ص، 132.

238. "ita-inquam-immediate quod sine omne cooperatione cuiuscumque alterius causae agentis". Cit, in O. TODISCO, op., cit, p. 31, n. 45.

239. في كتاب «البرهان الأوحد على وجود الله» أرجع كانط كل التناسق الموجود في الكون إلى إرادة الله الإعتباطية، يقول: «أسلّمُ بأن الأشياء موجودة لأنه [الله] أراد أن تكون [...] كلّ ما يجب أن يكون مبدؤه في اختيار حرّ ، يجب إذاً أن يكون جائزاً [...] الإنتاج الحقيقي لهذه الصلاحية، هو بحق جائز، نظراً لأنه يمكن أن تغيب واحدة من العناصر التي يدخل معها الشيء في علاقة، أي أن قوة خارجية يمكن أن تعطّل المفعول [...] بما أن الجائز، الشرط الضروري لكلّ اختيار...مبدأ تلك الوحدة يمكن أن نبحث عنه في كائن حكيم، ولكن ليس من خلال حكمته» .

240. G. de OCKHAM, Summa logicae, ed. Ph. Bohenner, G. Gàl and S. F. Brown, Opera philosophica, I, St. Bonaventure 1974, p." Quod enim nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens". Cit, in O. TODISCO, op., cit, p. 208.

241. أبو حامد الغزالي، الإقتصاد في الإعتقاد، دار الفكر، بيروت، ص، 133.

242. يقول غليوم الأوكامي في قضية كره الله الذي يأمر به أو يساهم فيه هو ذاته: «إذا سلّمنا أنّ الله يساهم في أي عمل من أعمال المخلوق على الأقلّ كعلّة جزئية، فإنه يمكن القول إذاً إن الله يساهم، بمعية الإرادة المخلوقة، في إحداث فعل كره الله:

(Deus concurrit cum voluntate creata ad causandum actum odii Dei)

وإن قلتَ إن الله يأثم في هذه الحال ويصبح شريراً، لأنه لا يريد أن يساهم في الفعل الحسن:

(Si dicas quod tune Deus peccate t est malus, quia non vult concorrere ad atum boum)

الإنسان لا يخطئ إلاّ لأنه لم يفعل ما يجب عليه أن يفعله أو يفعل ما يجب عليه تركه. ولهذا السبب يصبح الإنسان مداناً، الله على العكس ليس له دين مع أحد، وليس مجبوراً مثل الدائن، وعليه لا يمكن أن يفعل ما لا يجب فعله ولا عدم فعل ما يجب أن يفعله».

243. ذكره، J. PAQUIER, art., Luther, in Dictionnaire de théologie catholique, col. 1188.

244. J. PAQUIER, Ibidem.

245. M. LUTHER, Römerbriefvorlesung, Weimarer Ausgabe, vol. 56 (M. LUTERO, Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516), Marietti, Genova 1991, p. 206).

246. Ibid, p. 240 "Privatio universe rectitudinis et potentine omnium virium tam corporis quam anime ac totius hominis interioris et exterioris".

247. Ibid, p. 241.

248. Ibid, p. 204.

249. M. LUTHER, De libertate christiana (Von der Freyheyt eynisz Christenmenschen), Weimarer Ausgabe, t. VII, (trad, it, M. LUTERO, Libertà del cristiano, a cura di G. Miegge, Claudiana, Torino 2004, p. 27).

250. Ibidem.

251. Ibid, p. 28.

252. Ibid, p. 29.

253. Ibid, p. 279.

254. J. PAQUIER, art., Luther, in Dictionnaire de théologie catholique, col. 1213.

255. Ibid, col. 1230.

256. "Mais les contradictions étaient ce qui lui pesait le moins; il y voyait même une manière heureuse d'humilier la raison au profit de la foi". Ibid, p. 1221.

257. M. LUTHER, W., t. II, p. 458, 22. cit, in J. PAQUIER, art., Luther, in Dictionnaire de théologie catholique, col. 1233.

258. J. PAQUIER, art., Luther, in Dictionnaire de théologie catholique, col. 1234.

259. F. Le DANTEC, L'athiésme, Ernest Flammarion Editeur, Paris 1916, p. 24.

260. Ibid.

261. Ibid, p. 25.

262. كانط، الدين في حدود العقل، م. س، ص، 822.

263. ن، م.ن، ص.

264. ن، م، ص، 823.

265. "denn hier über kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen", p. 823.

266. "Also kann die Streitfrage nur die wechselseitigen Ansprüche des reinen Rationalisten und des Supernaturalisten in Glaubenssachen, oder dasjenige betreffen, was der eine oder der andere, als zur alleinigen wahren Religion notwendig, und hinlänglich, oder nur als zufällig an ihr annimmt" p. 823.

267. كانط، الدين في حدود مجرد العقل، م. س، ص، 824.

268. ن. م، ص، 826.

269. "eine reine aller Welt faßliche (natürliche) und eindringende Religion deren Lehren als uns aufbehalten wir desfalls selbst prüfen können", p. 827.

270. ن. م، ن. ص.

271. كانط، الدين في حدود مجرد العقل، م. س، ص، 789 ـ 790.

272. كانط، ن. م، 778.

273. انظر مثلاً ما أورده بيار بايل في مقاله «محمد» من كتابه «القاموس التاريخي النقدي»،

Il y a eu quelques Docteurs qui l'ont pris pour l'Antéchrist. Voyez la dissertation intitulée "Anti-ChristusMahometes, ubi non solum per S. Scripturam, ac" reformatorum testimonia, verum etiam per omnes alios probandi modos et genera, plenè, fusè, invictè, solidèsque demonstratur MAHOMETEM esse Unum illum verum, Magnum, de quo in sacris sit mentio, Anti-Christum". Elle fut imprimée l'an 1666. Corneille Uythagius, docteur en théologie, qui en est l'auteur, et qui témoigne beaucoup de zèle contre le Papisme, assure dans sa préface, qu'il ne fait que développer et que prouver le sentiment de quelques Réformateurs...Mr. de Meaux nomme d'autres écrivains qui sont de ce sentiment. Voici ses paroles: "S'il fallait tout réserver à la fin du monde, et au temps de l'Antéchrist aurait-on permis à tant de savants hommes du siècle passé, à Jean Annius de Viterbe, à Jean Hantenius de Malines, à nos Docteurs Josse Clitou, Génébrard et Feuardent qui loue et qui suit ces graves Auteurs, de reconnaitre la Bête et l'Antéchrist dans Mahomet, et autre chose qu'Enoch et Elie dans les deux témoins de Saint Jean?"". P. BAYLE, art MAHOMET, in Dictionnaire..op. cit, p. 264.

274. G. GARDENEL, L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale. Morcelliana, Brescia, 2001, pp. 19-25.

275. M. LUTHER, Von den Juden und ihren Lügen, in Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 60 voll. Weimar 1883-1983, vol. 53 (1920), pp. 412-552. (trad. it, M. LUTERO, Degli ebrei e delle loro menzogne, a cura A. Malena, Einaudi, Torino 2000, pp. 188-189).

276. Ibidem.

277. Cfr, L. POLIAKOV, Histoire de l'antisémitisme du Christ aux Juifs de cours, Calmann-Lévy, Paris 1955 (trad, it. L. POLIAKOV, Storia dell'antisemitismo da Cristo agli Ebrei di corte, a cura di R. Salvatori, La nuova Italia, Firenze 1974, p. 229).

278. C. A. BERNOUILLI, La réforme de Luther et les problèmes de la culture présente, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1918, p. 557. "Les contradictions effroyables, incroyables, que Luther se permettait parfois dans le laps de peu d'années, avec un sans-gêne dans la versatilité qui fait douter tantôt de sa raison, tantôt de sa bonne fois".

279. M. LUTHER, Das Jesus Christus ein geborener Jude sei, cit, in L. POLIAKOV, Storia dell'antisemitismo da Cristo agli Ebrei di corte, op. cit, p. 230.

280. Ibid, pp. 230 -31.

281. Ibid, p. 231

282. E. CASSIRER, Kants Leben und Lehre, Bruno Cassirer, Berlin 1918 (trad, it, E. CASSIRER, Vita e dottrina di Kant, a cura di Gian Antonio De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1997. p. 461).

283. I. KANT, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in, Werke in zwölf Bänden, Band XII, pp. 517-518.

284. هذا المعلومات مستقاه من مقال شلومو بينس:

S. PINES, La philosophie orientale d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens, in "AHDMA", 1952, pp. 5-37. cit, pp. 19-20;

285. I. KANT, Das Ende aller Ding, in Werke, Bd, XI, op, cit, p. 189.

286. "On peut, sans injustice, considérer que son optique générale était bien défectueuse. Même parmi les doctrinaires de l'Aufklärung, on trouve des esprits infiniment plus ouverts". P. CHARLES, art., KANT, in, Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1911, col. 2305.

287. يقول بوروفسكي إن كانط: «لا يتناول بين يديه أبداً دراسات لاهوتية، من أيّ الأنواع كانت: لا تعجبه المؤلفات اللاهوتية ولا كتب المواعظ (Opuscula oratoria) لإرنستي (Ernesti) [...] ويعرف القليل جداً من أبحاث سملر وتيلّر وآخرين ومن نتائج أعمالهم. لقد وجد ذات يوم في إحدى المكتبات أحد تلامذته يقتني «اعتبارات حول الدين» لييروسالم (Jerusalem) : سأل من يكون ييروسالم هذا، وهل كتب أشياء أخرى... في الحقيقة أن معرفته في هذا المجال لا تتخطى وقت دروس العقيدة التي سمعها من الدكتور شولتس عامي 1742 و 1743. وقد يعتبر أحدهم غريباً النكتة الأكيدة التي تقول إن كانط، قبل أن ينشر «الدين في حدود مجرد العقل» قرأ بعناية أحد أقنم كتب العقيدة، «أسس التعاليم المسيحية» (1732-1733). وبذلك يمكن بيسر تفسير غرابة بعض الأقوال المتضمنة في عمله ذاك والنزعة لتبني، في عباراته الفلسفية، مصطلحات التأويل السائدة في تلك السنين».

L. E. BOROWSKI, R. B. JACHMANN, und E. A. WASIANSKI, Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, Herausgegeben von Felix Gross, Deutsche Bibliothek, Berlin 1912 (trad. it., a cura di Ervino Pocar, La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei, Editori Laterza, Bari, 1969, p. 72).

288. P. CHARLES, art, cit.

289. U. STORNAIOLO, Storia laica del Cristianesimo, Il Girasole, Napoli 1995, p. 18.

290. م، س، ن. ص. (بتصرّف).

291. أنظر نصّ المحاضرة في الموقع الإلكتروني للفاتيكان.

292. حقيقة أن إله العهد القديم هو إله دموي ولاأخلاقي كان قد نبّه إليها في القديم المانويون وفي العصور الحديثة الهراطقة الماديون. يقول دولباخ في كتابه «روح اليهودية أو فحص عقلاني في شريعة موسى وتأثيرها على المسيحية».

"Si nous voyons le léligslateur des Juifs occupé du soin de procurer un sort heureux à ses Prêtres, nous trouvons qu'il s'est très-peu embarassé de la morale de son peuple; bien loin de là, comme on a vu, il prit soin de le rendre insociable, injuste, inhumain; le Dieu d'Israël, qui entre dans les plus petits détails sur *tout ce qui conceme les sacrifices, les rites, les cérémonies, passe très légérement sur la morale, science qui parait avoir été entièrement inconnu et de ce* Dieu et de son prophète. A chaque page de la Bible nous trouvons la rapine, la trahison, la rebellion, la fraude, l'usurpation, les violations les plus manifestes du droit de la nature et des gens autorisées et commandées aux Hébreux par la Divinité". T. d'HOLBACH, L'esprit du Judaïsme ou examen raisonné de la loi de Moyse et de son influence sur la religion chrétienne, Londres, 1770, p. VII-VIII.

293. ذكرته،

M. T. F. BOENIO BROCHIERI, Cristiani in armi. Da sant'Agostino a Papa Wojtyla, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, p. 25.

294. AGOSTINO, La città di Dio, Città Nuova Editrice, Roma 2000, p. 48.

295. بليز باسكال، خواطر، ترجمة إدوار البُستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت 1972، ص،

296. كانط، الدين في حدود مجرد العقل، م. س، ص، 833 ـ 834.

297. L. E. BOROWSKI, R. B. JACHMANN, und E. A. WASIANSKI, Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, Herausgegeben von Felix Gross, Deutsche Bibliothek, Berlin 1912 (trad. it., a cura di Ervino Pocar, La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei, Editori Laterza, Bari, 1969, p. 97).

298. M. MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, vol. 32, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, p. 3. cit, in Norbert Hinske, La critica della ragion pura e lo spazio lasciato alla fede, in Kant e la filosofia della religione, a cura di N. Pirillo, Morcelliana, Brescia 1996, p. 25.

299. ذكره، N. HINSKE, La critica della ragion pura e lo spazio lasciato alla fede, in, Kant e la filosofia della religione, op., cit, p. 27.

300. I. KANT, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, in, Werke in zwölf Bänden, Band V, p. 224.

301. I. KANT, Ibid, p.227. "Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d.i. dasjenige, was nicht Erscheinungen ist."

302. "Il faut nécessairement opter entre la philosophie et l'Evangile: si vous ne voulez rien croire que ce qui est évident, prenez la philosophie et quittez le Christianisme: si vous voulez croire les Mystères incompréhensibles de la religion; prenez le Christianisme et quittez la philosophie; car de posséder ensemble l'évidence et l'incompréhensibilité; c'est ce que ne se peut, la combinaison de ces deux choses n'est guère plus impossible que la combinaison des commodités de la figure carrée et de la figure ronde. Il faut opter nécessairement: si les commodités d'une table ronde ne vous contente pas, faitesen faire une carrée et ne prétendez point que la même table vous fournisse les commodités d'une table ronde et celles d'une table carrée". PIERRE BAYLE, Dictionnaire historique et critique, Rotterdam, 1740 vol. IV, art. Eclaircissement sur les pyrrhoniens, p. 644.

III: نقد الوحي والنبوّة والكتب «السماوية»

هل هناك دين عقلاني كما يزعم كانط؟ وما معنى بالتحديد دين عقلاني؟ وهل يمكن جمع الدين والعقل؟ الدين هو مجموعة من المعتقدات التي تعتمد على السماع والتسليم والسلطة. ليس هناك فكر فلسفي أو علمي يعترف بالوحي أو بالسمع ويقدّم السلطة، أيّاً تكن، على العقل. التسليم ببادئ الرأي من دون إعمال العقل، وتنزيه الكتب المدّعوة منزّلة واعتبار محتواها وحياً إلهياً، هي معتقدات غريبة عن عقل الفيلسوف. ولا يمكنه أن يُنجِّي منها شيئاً وإنْ عمد اللاهوتي، أو الفيلسوف اللاهوتي، إلى تنقيتها من التشبيه وإدماجها في شبكة التعاليم الأخلاقية، على غرار ما فعل كانط. الدين هو الإيمان بوجود كائن متعالٍ، الله، وبوجود كائنات غيبية خارقة للطبيعة، غير منظورة، تملأ الكون وتسيّره بقوّة منحها إياها الله، ثمّ الإعتقاد بالتدخّل المستمرّ للإله في الكون ورعايته للإنسانية، وخصوصاً منها الإنسانية المؤمنة.

إنها أمور متضاربة تماماً مع العقل، ومن سابع المستحيلات تطويعها لكي تجاري المبادئ العقلانية، أو تطويع العقل لكي ينسجم معها. ولكن من الممكن الجمع بينهما إنْ أضعفنا قدرة العقل، أو إنْ شوّهنا الدين وأخرجناه من معناه الميثولوجي الخرافي إلى معان رمزية وأخلاقية. وهذا ما فعله كانط بعد أن سدّ الأبواب أمام العقل النظري، وعمَد إلى تفتيت أوصال الدين وإعادة تركيبه من جديد كي يتوافق مع بعض المبادئ الكليّة التي تجتمع عليها الإنسانية المتحضّرة[303].

التعارض بين الدين والفلسفة هو تعارض حقيقي وواقعي، لا يُمكن تذليله أو التغاضي عنه: اللامعقول هو وَكرُ الديانات جمعاء، وإن خَرجت منه وأرادت أن تكتَسح مجالاً غير مجالها فإنها تُخطئ في الحُسبان، وقد يعود عليها ذلك بالوبال. لكنّنا نسمع من كلّ صوب أن الدين يوافق العقل، لقد ألّف أحد علماء الإسلام قبل قرون عدة كتاباً ضخماً زعم البرهنة فيه على مُوافَقة صحيح المَنقول لصريح المعقول[304] ولكن أن يطلع علينا اليوم، وفي القرن الحادي والعشرين، لاهوتي مسيحي ويقول بالتوافق العميق بين ما هو يوناني عقلاني، وبين ما هو مسيحي، فهذا أمر لا يُطاق حقاً[305].

العَقل مذكور في الإنجيل، فعلاً، لقد بدأ يوحنا إنجيله بهذه الكلمات: «في البدء كان اللوغوس». ولكن أيّ لوغوس هذا؟ هل يَعني به العقل المنطقي؟ هل يعني به مبادئ البرهان والقياس العقلي كما عرضها أرسطو في التحليلات الأولى والثانية؟ هو أبعد ما يكون عن العقل والمنطق، إنه يذكّرنا من بعيد باللوغوس الرواقي، مجرّد تشابه لا غير. فكلمات يوحنا متناقضة سواء في المقدّمات أو في النتائج، لأنه يضفي على اللوغوس صفتين متناقضتين «في البدء كان اللوغوس، واللوغوس كان عند الله. وكان اللوغوس هو الله. هو كان في البدء عند الله (إنجيل يوحنا، 1 :1- 2)».

لكن على الرغم من كثرة الأدبيات الفلسفية التي بيّنت، بالنصوص والحجج، أن تعاليم الأديان تتضارب مع العقل، فإن الكثير من المثقفين ما زالوا متمادين في اقتناعهم اللاعقلاني، وما زالت فكرة راتسنغر القائلة إن هناك «التِقاء (Zusammentreffen) بين الإيمان والعقل، وبين التنوير الأصيل والدين»، مُتجذِّرة في وعي اللاهوتيين الكاثوليك، وخصوصاً أتباع التوماوية الجديدة. ولكن في العقد الأخير ذهبوا بها إلى مداها الأقصى، حتى أنهم ادعوا احتكار العقلانية في تلك الخلاصة التي استطاعت أن تقوم بها المسيحية بين الإيمان والفكر العقلاني اليوناني، وعليه، فإن التركة وَجَدت أخيراً مكانها الطبيعي في أوروبا، الوارثة الأصلية لروما وأثينا. كنتُ قد بَيَّنتُ من قبل فساد هذه الأطروحة، وتركتُ الكلمة لبيار بايل (Pierre Bayle)، الذي برهن بالدليل والحجة على أن أكثر الأديان التي تتضارب تعاليمها مع العقل، هي تعاليم المسيحية (وأنا أقول كل الأديان بلا تمييز). لا فائدة في التكرار.

وأرى أن الهدف الوحيد لهذه الأقوال هو تغييب الدّور الكبير الذي اضطلع به العرب في تطوير العلوم ونقل العقلانية اليونانية إلى العالم الغربي. ولكن من وجهة نظر تاريخية، مِن السّهل إبطال آرائهم وكشف محاولتهم إزاحة العالم العربي من حقل العقلانية، وقطع تواصله مع الفكر اليوناني كما تريد أن تفعل التيارات المسيحية المتشدّدة، التي لا تعترف بأي مساهمة للعرب والمسلمين في التقدّم الحضاري.

«يا قوم! إني لست أقول إن حِكمَتكم هذه الإلهية أمر باطل؛ ولكن أقول إني حكيم بحكمة إنسانية[306]»، كيف علّق أحد مؤرخي الفلسفة الإيطاليين على قولة ابن رشد هذه؟ قال: «إن الإنسانية الجديدة التي أيْنَعت في عصر النهضة، وُلِدَت مِن هنا[307]». إنه اعتراف

صريح بأن أعزّ ما يَفتخر به الغرب، أي عصر النهضة، نشأ من روح الرشدية. وهذا الاعتراف لا يصدمنا كثيراً لأننا نعلم الآن أن فلسفة ابن رشد هي التي طغت على مدى قرون في الساحة الثقافية الغربية. الحضارات ليست في ذاتها مجموعة من المونادات المنغلقة على نفسها، تُولد وتموت من دون أن تُؤثّر في مُحيطها أو العكس. فكما أن العرب تقبّلوا الإرث اليوناني وطوّروه وساهموا في تقدّمه، فكذلك فعلت الحضارة الغربية مع العقلانية الإسلامية. ثم إن العقلانية ليست حكراً على حضارة واحدة، أو صفة مميّزة لشعب واحد، بل هي عامل مشترك وجوهري في طبيعة الإنسان ذاته، يميّزه من بقيّة الكائنات الأخرى.

لكنني لا أودّ السكوت عمّن يَعمدُ، لأجل الدفاع عن دينه، إلى تهميش صناعة الفلسفة أو الحطّ منها وجَعلها خادمة للاهوت، أو يُفاضل بين دين وآخر، على أساس محض استيهامات وأحكام مسبقة. الأطروحة التي يدافع عنها راتسنغر ليست جديدة العهد في تاريخ الفكر المسيحي، والأمثلة وافرة. فأشد المدافعين عنها في الغرب، هم أولئك الذين ينتمون إلى تيار الفلسفة المسيحية الجديدة، أو ما يسمون التوماويّين الجُدد (les Néothomistes). ولقد كان من بين مشمولات أعمالهم إظهار الجدّة والثورية النظرية التي أحدثتها الديانة المسيحية ونسقها اللاهوتي مقارنةً بالفكر الفلسفي اليوناني.

ومن بين هؤلاء يتألق اسم إيتيان جيلسون (Gilson) ذي الالمام العميق بالفلسفة القروسطية وبأعلامها المسيحيّين والعرب. ولكن معرفته الواسعة لم تَمنعه مِن إصدار أحكام قيميّة سلبيّة على الفكر اليوناني، وأطروحته في الطرف النقيض من أطروحة راتسنغر، لأن جيلسون يبرهن بحذق على جدّة الفكر المسيحي واختلافه الجوهري، من حيث المبدأ، عن العقلانية اليونانية. في كتابه «روح فلسفة القرون الوسطى»، يعترف جيلسون بتَجَهّم الإشكالية ويقِر بالفرق بين الفكر الفلسفي والمعتقد الديني الذي جاءت به التعاليم المسيحية: «حسب أقوال الرسول [بولس]، فإن المسيحية ليست بفلسفة على الاطلاق، بل هي دين. فهو لا يعرف شيئاً، لا يدعو إلى أيّ شيء، ما عدا يسوع المصلوب وخلاص الإنسان المُخطئ عن طريق النعمة [...] مسيحية القديس بولس ليست فلسفة تُضاف إلى فلسفات أخرى، ولم تأتِ كي تأخذ مكان تلك الفلسفات، هي دين يجعل ما يُدعى فلسفة شيئاً نافلاً، ويُريحنا منها. ذلك لأن المسيحية هي منهج للخلاص، أي مختلفة كل الإختلاف عن الفلسفة، وهي أكثر من أن تكون طريقة في المعرفة[308]».

الديانة المسيحية ليست من الفلسفة في شيء، ولم تكن غايتها مَعرفية، بل هي منهج عملي للخلاص والظفر بملكوت السماء؛ هذه مسائل واضحة بذاتها ولا مماحكة فيها. لكن الرجل لم يتمسك بفكرته تلك، بل إنه، حينما أقدم على المقارنة بينها وبين الأنساق التي سبقتها وخصوصاً نسق الفلسفة اليونانية، أبرَز نزعته في المُماحكة الجدالية والدفاع العقائدي، تاركاً إلى جانب الروح النقدية التي تُميّز الفعل الفلسفي. ويتجلّى ذلك حينما يُقارن مفهوم الألوهية عند أفلاطون وأرسطو بالوحي اليهودي ـ المسيحي. وقد أدّت به هذه المقارنة إلى إصدار حكم قيمي تفاضلي يغلّب الجانب اللاّعقلاني الديني للمسيحية على الجانب العقلاني عند أعلام الفلسفة اليونانية: «حتى إذا اعتُبر في مُمَثَلَيْه العظيمين [أفلاطون وأرسطو]، فإن الفكر اليوناني لم يُدرك تلك الحقيقة الجوهرية التي عَبَّرت عنها في لَمحَة واحدة من دون استنادها إلى أي برهان، الكلمة التوراتية: «اسمع يا إسرائيل: «إن الرّب إلهنا هو رب واحد» (التثنية، VI، 4). (Audi, Israel, Dominus noster, Dominus unus est (Deut.VI, 4)).[309]

كل الذين ينتمون إلى الديانات التوحيدية ويتعصّبون لها، إنْ لم يفتَكُّوا من الفلسفة اليونانية إرثها العَقلاني ويَستَحوذوا على إنجازاتها المعرفية، على غرار ما فعل راتسنغر وغيره، فإنهم يعيبُون عليها أشياء لم تَكن لتشمل اهتماماتها أو تعنيها بالدرجة الأولى. وجيلسون يعلم أن روح الفلسفة اليونانية نشأت حينما أحدثت قطيعة مع الفكر الأسطوري اللاهوتي؛ الفيلسوف اليُوناني كان يحدوه شغف اكتشاف قوانين الطبيعة وملاحظة ظواهرها ومعاينتها من قرب، أما الألوهية فقد كانت أمراً فاضلاً ولا تَتصدّر أولويات بحوثه. لقد كان الفكر اليوناني أكثر تواضعاً في ما يتعلّق بموضوع الإله؛ لم يدَّع أحد أن الإله اتصل به مباشرة وكلّمه مُخبراً إياه أنه إله واحد، كما جاء في سفر التثنية. لا يستطيع أن يَزعم ذلك أو يدرك ما سمّاه جيلسون «الحقيقة الجوهرية »، لأنها لا تنتمي إلى مجالات الحقيقة ولا يقوم عليها أي برهان عقلي.

ومِن العَجب أن يُهدَر مفهوم الحقيقة هكذا على تَخمينات هي أبعد ما تكون عنها: الحقيقة بالنسبة إلى الفكر اليوناني، الذي غايته استكشافية، هي كسب إنساني يأتي في نهاية صيرورة نظرية مُضنية حيث يَنكَبّ فيها الإنسان، بكل قواه العقلية، على استنطاق الطبيعة وملاحظتها والغوص في أغوارها بكل ما أوتي من فضول عقلي. لقد ترك لنا فلاسفة اليونان بحوثاً علمية تشمل تقريباً كل ما يحيط بالإنسان وتعمّ شتى مجالات المعرفة النظرية والعَمَلية: في السماء والعالم، في الطبيعة، في الكون والفساد، في الحيوان، في

النفس، في قوانين التفكير، في معايير العلوم (المنطق والتحليلات) في الأخلاق، في السياسة، وهي تركَة لم تنضب روحها ولم تستنفد مواردها إلى اليوم؛ لكن في مقابل ذلك، فإن عقلية الديانة التوحيدية لم تترُك شيئاً يُغذّي الفضول الذهني ويحثّ الناس على الفحص النظري المتجرّد في الطبيعة، لأن الكون والطبيعة والإنسان هي أشياء لا تستحق عناء التفكير والإلتفات التأملي إليها في ذاتها، لأنها عديمة القيمة أمام عظمة الإله وقدرته.

ليست وحدانية الإله بالفكرة المُتميّزة والفذّة، بل هي تَخمين متناقض لا يفضي إلى الثورة النظرية التي عُزيَت إليه، بل إلى نسف الفكر العلمي والقضاء على إرادة المعرفة كلّها.

لكن جيلسون يُواصل، على غرار كلّ مَن عزَّت عليه المقارنات السهلة والتفاضل الهرمي بين مجالات ذهنية لا يجمعها جامع، استنباط الجدّة التي تَميزت بها الديانة المسيحية في حقول الفكر والفلسفة. هذا على الرغم من أنه انطلق مسبقاً من أن الوحي اليهودي ـ المسيحي ليس من الفلسفة في شيء، ولا توجد نقاط تقاطع مشتركة وثابتة بينهما، يقول: «الوحي المسيحي قد أحدث تأثيراً مُحدِّداً في تطور الميتافيزيقا، حينما أدخل فكرة التماهي بين الله والوجود (Esse). وهذه أدّت إلى تَغيير مُناسب لنظرتنا إلى الكون. إذا كان الله هو الوجود الكلّي، وليس فقط جُملة الوجود (totum esse) بل أيضاً الوجود الحق (verum esse) فهذا يعني أن سائرالوجود ليس إلا وجوداً جُزئياً ولا يستحق أصلاً اسم الموجود[310]».

هذا إذاً ما يدعوه جيلسون كسباً ميتافيزيقياً عظيماً وأفكاراً فَذة لم يَرقَ إليها فلاسفة اليونان. وها هي الآن تطفو على السطح ميتافيزيقا الإرادة والجواز والاتفاق التي لا مفر منها، والتي ادعى راتسنغر بأنها من روح الحضارة العربية الإسلامية وتَتنافى واللوغوس اليوناني واللاهوت المسيحي. لقد تفنَّن قَبله اللاهوتيون والفلاسفة المسيحيون في إضفاء هذه الفكرة على الدين المسيحي واعتبارها من بين خاصياته التي تميّزه جوهرياً من الفكر اليوناني وتسمح له بالتفوّق عليه وتجاوزه، فلنقرأ المفكر المسيحي جيلسون: «ما يُميز الفلسفات المسيحية من الهلنستية، هو أنها ترتكز تحديداً على فكرة الوجود الإلهي، التي لم يَرقَ إليها أفلاطون ولا أرسطو. في اللحظة التي يُصرَّح بأن الله هو الوجود الكلّي، يُصبح من الواضح أن الله فقط هو الموجود[311]».

إن هذا المبدأ الأولي البسيط، حسب جيلسون، يُمثّل النقطة الأولى التي انبثق منها كل البناء الفكري للفلسفات المسيحية التي خَلّفت وراءها عصراً كاملاً من الفكر اليوناني: «لكن ـ وهذا أمر جدير بالاعتبار ـ هذه أيضاً إحدى النقاط [أي حضور الحركة في موجود ما يُمَظهر نوعاً من نقصان الفعل]، التي نرى فيها جليّاً كيف أن الفكر المسيحي قد تجاوز الفكر اليوناني، متعمّقاً في المَفَاهيم ذاتها التي تجمعهما[312]».

هذا كله يعود فضله إلى التوراة والإنجيل حسب جيلسون المسيحي. أما عند راتسنغر فهو أمر يخصّ الدين الإسلامي[313]: أي مبدأ الجواز ونقص الكمال الذي تخضع لهما كل الموجودات بحُكم كونها مخلوقات من عدم: «حينما نقرأ في التوراة والإنجيل وحدة الوجود والماهية في الله، فإن الفلاسفة المسيحيين لا يمكنهم ألاّ يَروا أنّ الوجود والماهية لا يتّحدان في شيء آخر إلا في الله. منذ ذاك الحين لم تعد الحركة تعني جواز حالات الوجود فحسب... بل تعني الجواز الجذري للوجود الذاتي للكائنات المتحوّلة... ليس فقط من الصواب القول، إن كل ما هو كائن، باستثناء الله، يمكن أن لا يكون. هذا الجواز الجذري الذي يطبع العالم، يُضفي عليه طابعا مهماً من الجِدّة الميتافيزيقية[314]».

وفي حين يرى جيلسون أن مبدأ الجواز الجذري الذي يلفّ العالم بأسره يُدخل صفة ميتافيزيقية مهمة ويَنزع عن العالم هَالة الضرورة، فإن الفيلسوف، على العكس من ذلك، لا يرى فيه إلا انتهازية فكرية، بل تضارباً مع مبادئ العقل ونسفاً من الجذور لشروط البحث العلمي. لأن هذه الأقوال تُزحزح مفهوماً علمياً بحتاً عن حقله الدلالي وتحوِّله إلى سلاح خطر ضد العلم نفسه: الحركة الطبيعية التي هي من المفاهيم الأساسية في فيزياء أرسطو وفي الفيزياء الحديثة، هي مفهوم علمي بالدرجة الأولى: إنها، حسب التعريف الأرسطي، استكمال ما هو بالقوة بما هو كذلك، فلو لم يكن هناك شيء بالقوة لما كان هناك خروج للفعل، ولو لم يكن النقصان لما كان الاستكمال ولما وُجِدت الحركة إطلاقاً.

ليس في هذا التعريف، أعني تعريف أرسطو للحركة، أيّ ذكر لكلمة الله، وهو لا يسمح باستنتاج لاهوت وجواز مطلق في الطبيعة، أو إرادة إلهية فاعلة ومُحدثة من العدم: إنه مفهوم علمي فقط بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى.

لكن كل الفلاسفة الذين لم تكن غايتهم البحث النزيه في تاريخ الفلسفة، بما هو كذلك، لا يبدون أدنى أهمّية لهذه المفاهيم ولمغزاها الحقيقي، بل إن هدفهم الأوحد يرتكز في المنافحة عن الدين وإظهار الجِدَّة حيث لا جدة. ثم يضيف جيلسون: «لا شيء أكثر شُهرة من الآية الأولى الواردة في التوراة » في البدء خلق الله السماوات والأرض (سفر التكوين، 1 ،I). حتى في هذه الآية، ليس هناك أثر للفلسفة. الله لا يُبرِّر ما يَفعله بطريقة ميتافيزيقية. [...] إذا كان الله هو الوجود المطلق، الوجود وحده، فكل ما هو ليس الله، لا يُمكن أن يَستمدّ وجودَه إلاّ منه[315]». ثم يخرج جيلسون بالنتيجة الآتية: «هذا الكسب الميتافيزيقي دشَّن بوُضوح تقدُّماً عظيماً في مفهوم الله؛ ولكن أيضاً تُغيّر بالتوازي، وعلى نحو لا يقل عُمقاً، مفهوم الكون الذي كان قد تُصُوِّر حتى ذلك الحين[316]».

ما هي خاصيات هذا التصوّر الجديد للعالم الذي دشّنَته فكرة الخلق من عدم، التي أدخلتها المسيحية؟ هنا نكتشف بكل بساطة ما كان قد عزاه جميع اللاهوتيين اليهود، والمسيحيين والمسلمين إلى أديانهم، والتي أصبحت الآن عند المفكرين الكاثوليك المعادين للإسلام والبروتستانتية من الرّذائل الكبرى لهذه الملل: «في اللحظة التي يُعتبر فيها العالم الحسِّي نتيجة لفعلِ خالقٍ، لم يَهبهُ الوجود فحسب، بل يَحفظه في شتى الأوقات المتوالية لديمومته، فهو يوجد في وضع من عدم الاستقلال الذاتي بحيث يكون مطبوعاً بالجواز حتى الجذور. فعوضاً أن يكون مُعلَّقاً بضرورة فكر يفكر في ذاته، فإن الكون سيصبح مُعلقاً بحرية إرادة تريده. هذا المنظور الميتافيزيقي هو اليوم بديهي عندنا، لأن العالَم المسيحي ليس هو عالم القديس توما الأكويني والقديس بونافنتورا ودونسكوتس فحسب بل هو أيضاً عالم ديكارت ولايبنيتز ومالبرانش؛ نحن لا نعي إلا بصعوبة تغيير وجهة النظر التي تفرضها بالنسبة إلى التصوّر اليوناني للطبيعة. لكن من المستحيل أن نُفكر تفكيراً جاداً في ذلك من دون أن نشعر بشيء من الرهبة. بمعزل عن الصّور، والتناسق، والأعداد، والموجودات نفسها لا تكفي بعد؛ هذا الكون المخلوق، الذي يقول فيه القديس أوغسطينوس، إنه لو تُرك لذاته لنحى بلا توقّف نحو العدم، لا ينفكّ في كل آن من تخليصه من اللاوجود، إلا بفضل هبَة الوجود المتواصلة، التي لا يقدر أن يمنحه [الوجود] لذاته أو أن يحفظه لنفسه. ليس فيه شيء، ولا يحدث فيه شيء، ولا يفعل شيئاً، من دون أن يكون وجوده وتغيّره وفعله مُستعارة مِن الوجود المستقر والساكن للموجود اللامتناهي[317]».

القارئ المتبصّر والمُلم بتاريخ العلم وبالأنساق الفلسفية يدرك جيداً أن العناصر الفكرية التي عزاها راتسنغر إلى العقيدة المسيحية، أعني التنوير اليوناني وجعل الإله يتصرّف بعقلانية، لا تُطابق البتة ما جاء في كتابات المؤرخين المحترفين والفلاسفة الغربيين أنفسهم. وأكثر من ذلك إن نصوص الفكر الإسلامي هي المُحدّدة في هذا الشأن، لأنها تَنقض أقوال راتسنغر جملة وتفصيلاً. لقد قال إن في «تعاليم الإسلام، الله مُطلق التعالي، وإرادتُه ليست مرتبطة بأيٍّ من مقولاتنا، ولا حتى بمقولة العقلانية»، ثم استشهد بالمُستشرق روجي أرنالدز (Roger Arnaldez)، الذي قرأ في كتاب ابن حزم أن الله غير مُلزَم بالوفاء بكلمته، ولا شيء يُرغمه على أن يكشف لنا الحقيقة. ولو لم تسبق إرادة الله، لكان اعتناق الشرك أمراً جائزاً.

إن أطروحة ابن حزم هذه معروفة في العالم الإسلامي، ومتداولة قبله بقرون، وهي أطروحة المؤمنين في الملل الثلاث، فهُم يُعلون من شأن قدرة الإله على حساب حِكمته. ومعروفة أيضاً الأطروحة النقيض عند المفكرين العقلانيين من معتزلة وفلاسفة، والتي تُعلي من الحكمة على حساب الإرادة، مما أدّى بهم إلى الحدّ من إرادة الله، وقُدرته وتقييد أفعاله بمعايير عقلانية. وابن حزم الذي استشهد به إرنالدز وراتسنغر، هو الذي يُورد أقوال المعتزلة بأمانة ويعرض آراءهم بشفافية وموضوعية. يقول حاكياً آراء المعتزلة في شأن أفعال الله وعلاقتها بأفعال الإنسان: «قالوا إن جميع أفعال العباد، مِن حرَكاتهم وسُكونهم في أقوالهم وأفعالهم وعُقودهم، لم يخلقها الله[318]»؛ ثم قالوا: «إن الله ليس في قوَّته أحسن ممَّا فَعَل بنا، وأنَّ هذا الذي فَعَل هو مُنتهى طاقته وآخِرُ قُدرته ولا يقدر على أكثر». وكما ذهب إلى ذلك توما الأكويني في النصّ المذكور أعلاه، فإن المعتزلة يمنعون الله من أن يقدر على الخُلف المنطقي وعلى أن يقلب قوانين الطبائع، أو أن يخرق مبدأ عدم التناقض. قالوا: «إنه لا يقدر على المُحال، ولا على أن يجعل الجسم ساكناً متحرّكاً معاً في حال واحدة، ولا أن يجعل إنساناً واحداً في مكانين معاً». وبالجملة، فإرادة الله مُنتهية لا تَمتدُّ إلى كل المقدورات أو تشمل اللانهائي، هذا ما قاله أبو الهذيل العلاّف: «إنّ لِمَا يَقدِر الله عليه آخِراً، ولِقُدرته نهاية لو خرج إلى الفعل ـ ولن يخرُجَ ـ لم يقدر الله بعد ذلك على شيء أصلاً، ولا على خلق ذرّة فما فوقها، ولا على إحياء بعوضة ميّتة، ولا على تحريك ورقة فما فوقها، ولا على أن يفعل شيئاً أصلاً». لقد استنكر ابن حزم هذا التقييد للإرادة الإلهية وتحديد قدرته، كما استنكر جميع المتكلمين المسيحيين من أقدمهم إلى أحدثهم عهداً، قائلاً: «هذه حَالَةٌ من الضَّعف والمهانة والعجز قد ارتفعت البَتُّ والبراغيث مُدَّة حياتها عنها، وعن أن تُوصف بها، وهذا كفر مُجرّد لا خفاء».

سوف نرى كيف أن المتكلم المسيحي المعاصر لتوما الأكويني، جيل دي روم، استنكر على ابن رشد نفيه على الملائكة، نظراً إلى أنها كائنات روحانية، القدرة على تحريك أي جسم مادي، ومِن الهيّن تصوّر رَدّة فعله على أقوال المعتزلة التي عَجَّزت الله عن أن يتدخّل في أفعال العباد وسَحَبت منه القدرة على فعل أكثر مما فعله. وهذه هي الأطروحة المركزية التي بَنى عليها المعتزلة نسقهم اللاهوتي. لقد أصرّوا على أن قدرة الله محدودة، ولا يمكن أن تتجاوز إطار المعقول الإنساني. وفي هذا الشأن، يُورِد الإيجي في «المواقف» رأياً للنظّام وأتباعه من المتكلمين شبيه جداً برأي أبيقور: «قالوا: [إن الله] لا يَقدر على القبيح، لأنه مَع العِلمِ بِقُبحِه سَفهٌ، ودونَه جَهلٌ، وكِلاهُما نَقص[319]». لكن الإيجي يُجيب، كما أجاب علماء اللاهوت في الملّتين اليهودية والنصرانية، بأن «لا قبيح بالنسبة إليه [الله]؛ فإنّ الكلّ مِلكه». أما فرقة الجُبّائية فقد ذهبت إلى أبعد من ذلك في تحديد مجال القدرة الإلهية، وقالت إن الله: «لا يقدر على الفعل عينه الذي يقوم به العبد بدليل التمانع». وعدم القدرة هذه تُبرِّرها الجبائية بأسباب منطقية مناسبة لمبادئ الحرية الإنسانية: «وهو أنه لو أراد الله فعلاً، وأراد العبد عدمه، لزم إما وقعوهما، فيجتمع النقيضان، أو لا وقوعهما، فيرتفع النقيضان، أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر[320]». ثم إنه بالنسبة للمعتزلة، كما هو الحال عند الفلاسفة، إرادة الله محدودة لاعتبارات أخلاقية، نظراً إلى أنه لو كان مريداً لكلّ شيء، لكان مريداً لكفر الكافر، لكن الله أمَرَه بالإيمان والنتيجة هي أن «الآمِر بخلاف ما يُريده يُعدّ سَفيهاً». ثم هناك اعتراض آخر جِدّ مُحرِج ضد أطروحة الإرادة الإلهية الشاملة، وهو أنه «لو كان الكُفرُ مُراداً لله لكان فِعلُه مُوافقَة لِمُراد الله، فيكون طاعةً مُثاباً به[321]»، ثم إنهم يُضيفون اعتراضاً آخر يُلزم أصحاب القدرة اللامحدودة بشناعات خطيرة، ومفاده «لو كان الكُفر مُرادَ الله لكان واقعاً بقضائه، والرضا بالقضاء واجبٌ، فكان الرضا بالكُفر واجباً[322]». ليس هذا فقط بل إن الله «لو أراد الكُفر ـ وخِلافُ مُرادِ الله مُمتَنِع ـ كان الأمرُ بالإيمان تَكليفاً بما لا يُطاق». والقرآن نفسه يبيّن حجّة المعتزلة ضدّ فرق المجبّرة، فهم يتشبّثون بالآية {وما الله يُرِيدُ ظُلماً للعِبَاد}[323]؛ لكن المُتكلّم الأشعري كما هو مُرتَقب، يُجيبُ بأن: «تصرُّفُه تعالى فيما هو مُلكه، كيف كان، لا يكون ظلماً»، ويستشهدون، أي المُعتزلة، بحشد من الآيات مثل: {والله لا يُحبّ الفساد}[324]، و{ولا يَرضَى لِعِبَادِه الكُفر}[325]. إلاّ أن الخصم لا يعتبر نفسه قد انهزم لأنه يستطيع أن يُقدّم هو بدوره آيات من الكتاب تبرهن على صحة دعواه، مثل: {ولو شاء الله لجمعهم على الهدى}[326]، {ولو شاء الله لَهَدَى الناس جَمِيعاً}[327]. وفي ما يتعلق بقول المعتزلة إن الكفر لو كان مراداً لله فهو إذاً طاعة ويجب الثواب عليه، يردّ الآمدي على شكل أصحاب الرواق الذين يفرقون بين تأدية الأمر والحصول على النتيجة من دون تروّ أو نيّة صادقة، وبين تأديته طبقاً للنيّة الصادقة من دون أن يُثمر نتيجة مطابقة له. الرواقيون يفضلون النتيجة الثانية وإن لم تستكمل غايتها. يقول الآمدي: «ويدلّ على أن مُوافقَة الإرادة ليست طاعة، أنه لو أراد شخص شيئاً من آخر، فوقع المُراد من الآخر على وفق إرادة المُريد، ولا شعور للفاعل بإرادته، فإنه لا يُعَدّ منه طاعة له. كيف والإرادة كامنة والأمر ظاهر![328]». ولكن دقيق الكلام هذا وصل إلى حدّ قال فيه الجرجاني، في شرحه على «المواقف»، أن «ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال: الكُفرُ مُرادٌ بالكافر، غير مُرادٍ من الكافر[329]».

أما الإله الذي يتصرّف بعقلانية توافق عقلانية الإنسان (الغربي)، على خلاف الإله الإسلامي الذي يخرق قوانين الطبيعة، ولا يَحتَرم حتى إرادته، فإن هذا الاعتراض يُلزِم الملل كلها بما فيها اليهودية والمسيحيّة. ولا ينجو منه حتى الفلاسفة الغربيون المحدثون، لقد قال ديكارت إن الله لا يمكن أن يخدع الإنسان أو يُضلّه، وجعل من هذه الفكرة أساس يقينياته العلمية، ولكن اعتُرض عليه بأن هناك مِن السكولاستيّين، مثل غريغوريوس دي ريمني (Gregorio di Rimini) وغابريال بيل (Gabriel Biel) وغيرهما، مِمّن يَرون أن الله يكذب على وجه الإطلاق (que Dieu ment absolument parlant)، أي أنه: «يقول شيئاً للناس ضد مقصوده، وضدّ ما قَرَّرَه وسَنَّه، مثلاً، عندما قال، من دون أن يضيف أي شرط، لأهل نينوى على لسان نبيّه بأنها ستُهلك بعد أربعين يوماً، وعندما قال أيضاً أشياء أخرى لم تَتحقق، لأنه لم يرد أن تكون تلك الكلمات معبّرة عن مقصوده وقضائه[330]». طبقاً لأقوال الكتب المقدسة، وإذا علمنا أن الله ذاته هو الذي جعل قلب فرعون قاسياً، وألهَم الأنبياء روح الكذب، السؤال الملحّ الذي يطرحه كاتب الاعتراض الثاني على ديكارت هو: «كيف تستطيعون أن تقولوا إننا لا يمكن أن نكون عرضة لخداعه؟[331]».

ولكن أكثر استثارة لنا هو الزّعم بأن الفكر اليوناني له تصوّر عقلاني أخلاقي في شأن أفعال الله، تَصوُّر يَلتقِي مع الإيمان المسيحي. هذا ما لم يكن البتة: لقد وَصف بعض حكماء اليونان الإله (Zeus) بأنه أوّل سفسطائي، أما الحكمة والعمل الخيّر المُلزِمان لطبيعة الله فإن أرسطو يقول في «طوبيقا» إن مَلكة فعل الشرّ توجد عند الله، وعند الإنسان الخيّر. ولذلك فإن «الله والإنسان الفاضل يقدران على أن يفعلا الشرّ، وليسا بشرّيرين، لأن جميع الأشرار يُوصفون بذلك بحسب الاختيار[332]». وهذه العبارة أحرجت اللاهوتي

توما الأكويني الذي قال: «إن الله لا يمكن أن يفعل السيئات لأنه على كلّ شيء قدير (Deus peccare non potest, quia est omnipotens)، برغم أن الفيلسوف [أرسطو] يقول في الرابع من «المواضع الجدلية» إن الله والإنسان الفاضل يمكن أن يقترفا أعمالاً شرّيرة. لكن هذا يُمكن تفسيره: إمّا تحتَ شرط مُقدّمة مستحيلة، كما لو قلنا مثلاً إن الله يقدر على فعل أشياء قبيحة، لو أراد ذلك؛ لا شيء يَمنع من أن تكون صادقة الشرطية في حين أن مقدمتها ونتيجتها مستحيلتان، كما في حالة من يقول إن كان الإنسان حماراً، فله أربع قوائم. هكذا يُفهم أن الله يُمكن أن يفعل أشياء تبدو في لحظة حدوثها شريرة، ولكن إن فعلها، تُصبح حسنة. أو أنه [أرسطو] يتكلّم طبقاً للمعتقدات الشعبية التي تقول إن البشر يتحوّلون إلى آلهة، مثل زيوس ومركوريوس[333]». حول التفسير الذي قدّمه توما الأكويني لأقوال أرسطو، هناك من اللاهوتيين من وصفه بالسُّخف. فهذا فوغلسانغ[334] (Vogelsang) يحمل على الأكويني قائلاً: «يتكلّفون القول إن أرسطو عبّر حسب آراء عامة الناس الذين يعتقدون أن البشر يتحولون إلى آلهة، مثل زيوس ومركوريوس.كما هو سخيف كلّ هذا؛ (quam hoc plane frivolum est!). فعلاً، بالنسبة للرأي الشعبي، فإن الآلهة، ليس لديها فقط القدرة على فعل أشياء شريرة وخبيثة، بل إن لديها الإرادة[335]».

أقول: لا أحد من اللاهوتيّين استطاع أن يُوفّق، على نحو جاد، بين قدرة الله اللامحدودة وضرورة التقيّد بمبادئ عقلانية واحترام العلل الطبيعية. حتى كلام الفيلسوف أرسطو في «طوبيقا» لا ينفي عن الله قدرته على فعل أشياء قبيحة، ولكن ينفي عنه الإرادة (والنية) في فعل الشّرور. هذا ما قاله علماء الكلام في الإسلام، كذلك علماء الكلام المسيحيون. وفي الطرفين، هناك مَن بالغ في الإعلاء من الإرادة على حساب الحكمة، مثل الأشعرية في ملة الإسلام، والاسميّين أتباع مدرسة أوغسطينوس في ملّة النصارى، وهناك من عارض الإرادة الإلهية مثل ابن رُشد الذي كان أكثر حزماً ووضوحاً من أقرانه في العالم المسيحي، لأن توما الأكويني لم يبتّ في هذا الأمر، بل إنه تراجع في بعض الأحيان، أو ناقض مبدأ أن الله قادر على كلّ شيء حتى الخلف المنطقي[336].

وهذا هو اعتراض الفلاسفة الدائم على التصوّر الديني للإله. لقد اعترض جالينوس في كتابه «حول صلاحية أعضاء الإنسان» (De usu partium) على الإعتباط الإلهي، ناقداً بشراسة التصوّر اليهودي المسيحي لقدرة الله على فعل كلّ شيء وامكانية خرق قوانين الطبيعة والعقل، وهو بالنسبة إليه تصوّر يُنافي تماماً العقلية اليونانية: «لا يُمكن لله، حتى إن أراد ذلك، أن يُنشِئ مِن حَجر إنساناً. هذا ما يُفرّق بين تعاليم موسى وتعاليمِنا نحن، تعاليم أفلاطون واليونان الذين فحصوا بصواب في الطبيعة. بحسب موسى، يَكفي أن يُريد الإله إعطاء الطبيعة نظاماً حتى تستجيب مباشرة؛ فهو يعتقد أن كلّ شيء ممكن عند الإله حتى إن أراد صنع حصان أو ثور من التراب. نحن لسنا من هذا الرأي، لكننا نقول إن ثمة أشياء مستحيلة بالطبع ولا يمكن للإله حتى الإقتراب منها، لكن بين الأشياء الممكنة يختار الأفضل[337]». فلنقارن أقوال جالينوس هذه بأقوال ابن رشد في المسألة ذاتها: إن التشابه مذهل على الرغم من أن أحدهما يتشبّث ببونانيته والآخر ينتمي إلى عالم الإسلام، ولكن هذا لم يَمنَع الرجلين من أن يلتقيا على رأي واحد، وسببه الرئيسي هو أن الذهنية العلمية الفلسفية تنفر من فكرة الجواز التي تجعل من كلّ شيء ممكناً في الطبيعة بما فيها القوانين العلمية والعملية: «وأمّا أن الأمور ليست كلّها ممكنة فظاهر جدّاً: فإنه ليس يمكن أن يكون الفاسد أزليّاً ولا يمكن أن يكون الأزلي فاسداً كما أنه لا يمكن في المثلّث أن تعود زواياه مساوية لأربع قوائم، ولا في الألوان أن تعود مسموعات، والقول بهذا ضارّ في العلوم الإنسانية جدّاً[338]».

نعود إلى جيلسون ونختتم بذكر المقارنة المزدوجة التي أقامها بين الفكر اليوناني والفكر المسيحي، وهي مقارنة تشدّد على عناصر التقابل والتنافر، وتتعارض رأساً مع القول بأن الفكر المسيحي والفكر اليوناني يلتقيان (Zusammentreffen) على أرضية موحّدة، كما تغنّى بها الكثير من اللاهوتيّين وردّدها راتسنغر في درسه «العقل والإيمان».: «يبدو إذاً... أن الذهنية المسيحية تتميز عن الذهنية اليونانية باختلافات بنيوية أعمق دوماً. فمن جهة، هناك إله يُعرَّف عن طريق الكمال على مستوى الكيف: الخير عند أفلاطون، أو عن طريق الكمال على مستوى الوجود: الفكر عند أرسطو؛ ومن جهة أخرى الإله المسيحي الذي هو الأول في ترتيب الوجود والتعالي [...]. من الجهة اليونانية، هناك إله يمكن أن يكون علّة لكل الوجود، بالإضافة إلى معقوليته وفاعليّته وغائيته ما عدا وجوده؛ من الجهة المسيحية، هناك إله هو العلّة المُحدِثة للموجود. من الجهة اليونانية، هناك كون قديم التشكّل أو قديم الحركة؛ ومن الجهة المسيحية، هناك كون مُحدَث بفعل خَلق. من الجهة اليونانية، هناك عالم جائز على مستوى المعقولية أو التحول؛ ومن الجهة المسيحية، هناك عالم جائز على مستوى الوجود. من الجهة اليونانية، هناك الغائية المحايثة لنظام داخلي للموجودات، من الجهة المسيحية، هناك الغائية المتعالية لعناية تخلق وجود النظام إضافة إلى الأشياء المُنظَّمة[339]».

هل بقِيَت ثمة نقاط التقاء بين العقلانية اليونانية والتعاليم المسيحية؟ لقد أوردنا هذه الشهادة من فم فيلسوف مسيحي كي لا نتَجنّى على أحد، وكي لا تبدو استنتاجاتنا اعتباطيّة. ويمكن أيضاً أن نورد شهادة تاريخية تدعّم هذا الرأي وتؤيّده: في كتابه «خطاب الحقيقة» الذي كتبه الفيلسوف الأفلاطوني كالسوس ضدّ المسيحية، يُبرهن على التنافر المطلق بين المسيحية والفلسفة اليونانية، وذلك بالنقد العميق للكُتب «المقدّسة»: فهو يكشف عن التناقضات بين العهد القديم والعهد الجديد؛ يَرُدّ، ضدّ إله العهد القديم، التّهمة باللاأخلاقية والخلاعة التي ألقاها المسيحيون على آلهة اليونان وروما؛ يَدحض فكرة الخلق من عدم، يسخر من عقيدة التشخّص والخلاص، يعارض التصوّر المسيحي لقدرة الله بالتصوّر اليوناني، وتحديداً الأفلاطوني، لإله لا يقدر على فعل أي شيء خسيس، ولا على إرادة أي شيء ضدّ الطبيعة؛ يُنكر فكرة يوم القيامة ويؤنّب المسيحيّين على حطّهم من قيمة العقل[340].

إن لم تكن أقوال اللاهوتيّين مُجرّد ادعاءات، فهي رُكام من الأخطاء، تنقصها الدقة والتمحيص، وأرى أن فلاسفة الإسلام مُحِقّون في إعراضِهم عن مناقشة أهل الكلام، ويعتبرونهم مُجرّد سفسطائيين لا ترقى علومهم إلى درجة اليقين البرهاني. أودّ أن أختم بملاحظة على كلام جيلسون، وهي أن نقاط الاختلاف التي استعرضها ـ إن كانت فعلاً مطابقة للوقائع التاريخية ـ فإنها بالنسبة إلى التفكير العلمي والفلسفي ليست ذات أهمية كبرى ولا تُعتبر في ذاتها كسباً نظرياً على الإطلاق.

وليس غريباً أن تكون تلك الاختلافات قد وردت كلها مُركّزة على تصوّر الألوهية، الذي هو بالنسبة إلى الفكر اليوناني موضوع هامشي لا يُمثل في ذاته مبدأ المبحث النظري والعملي وغايته. على عكس ما هو عليه الحال لدى الذهنية اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلامية، التي هي ذهنية مهووسة بالألوهية، هذا على الرغم من أن نصوصها المقدسة لم تقل في ذلك قولاً نظرياً واضحاً بل جاءت كلها تشبيهاً[341].

ليس هناك وجه للمقارنة بين الذهنيتين، أي بين ذهنية علمية وذهنية دينية، ومَن أقدم على ذلك فإن عليه قبل كل شيء، أن يُنبّه إلى الدلالات المختلفة لكل من طرفي المقارنة، وأن يُبيّن المجالات النظرية لكل منهما، والإشكالات التي تميّز كل من العوالم النظرية. ومَن أقدم على هذا العمل بنزاهة فمن الصعب جداً أن يفضِّل الدين على الفلسفة مهما كانت ثورته وجدّته، لأنه على المستوى النظري البحت، لا يمكن أن يقدّم شيئاً يذكر، هذا إنْ لم يكن دائماً عامل عرقلة لتقدّم العلم.

لكن الانطباع الأخير الذي يتركه المفكرون ذوو الإيمان من يهود ومسيحيين ومسلمين في دفاعهم عن معتقداتهم، هو إجحافهم في حق الفلسفة، الأمر الذي يفضي بهم إلى آفاق نظرية مسدودة لتبنّيهم، منذ البدء، موقفاً اختزالياً وسطحياً، الغاية من ورائه إبراز التفاضل بين ذهنيتين مختلفتين إلى حدّ التقابل، ومجالين نظريين لا يجمعهما جامع: إنه عمل جدالي يائس من الأساس، ولا فائدة فيه أصلاً.

***

أعود إلى ما سبق وأقول: يكفي لتدعيم الرأي القائل بالتعارض التامّ بين العقل والدين، مقارنة أفكار الفلاسفة ونظرياتهم، منذ بدايتها، بما جاء في تعاليم الأديان، حتى نعي ذاك التضارب ومأسويته. تعاليم الأديان التوحيدية معروفة ويمكن سردها كالآتي: هناك إله خلق العالم من العدم، وبمحض إرادته الحرّة، ثمّ خلق الإنسان وأسكنه الجنّة وكرّمه، لكن هذا الإنسان اقترف إثماً فأنزله الله هو وزوجه إلى الأرض، ثمّ أمره باتّباع نهج رسله للحصول على الخلاص. الرسل أيدّهم الله بمعجزات مدعّمة لصدق رسالتهم؛ الإنسان هو مخلوق صنعه الله ونفخ فيه من روحه، وتلك الروح هي سرّ لا يعلم جوهرها إلاّ خالقها؛ الله يمتحن الإنسان في هذه الدنيا، يُميته ثمّ يحييه ثم يحاسبه يوم القيامة، بعد أن يفني العالم ومن فيه.

هذه المعتقدات بالنسبة إلى فيلسوف عربي مشّائي قطع على كتب أرسطو وشُرّاحه الكبار، هي في تناقض تامّ مع العقل، وتتضارب مع الإرث الأرسطي الذي لم يترك شيئاً في هذا الكون إلاّ نظر فيه طمح إلى معرفته: الطبيعة، الحركة، الزمان، المكان، السماء والعالم، الكون والفساد، النفس، العقل، مشي الحيوان، التنفّس، طول العمر وقصره، الرؤيا، البرهان، القياس، المقولات، كلّها قابلة للمعرفة والدرس ولا شيء منها يخرج من قبضة العقل.

نأخذ مثالاً إجرائيّاً لكي نبيّن مدى الشرخ الذي تحدثه هذه المعارف العقلية في نفسيّة العالِم الذي يبغي المعرفة الحقيقية بالأشياء، لكنه، لسبب أو لآخر، لا يريد أن يكفّ عن الاعتقاد بأمور الدين، أو لأن الحصافة والتقية تمنعانه من البوح بآرائه جهاراً. مِن المحتمل أن

يكون هناك انكسار وتذبذب حيث يمكن أن نجد في نصوصه مواضع جريئة قد توحي بتخلّص من الدين ومواضع أخرى تقدم تنازلات للوعي الديني.

بالنسبة إلى فيلسوف عربي إسلامي نشأ على كتب أرسطو وتشبّع بالفلسفة اليونانية، فإنّ ما جاء في القرآن يتناقض مع اقتناعاته الفلسفية: في الوقت الذي يتمحور الفكر الديني حول الإله وانتظار الخلاص الأخروي، فإن الفكر الفلسفي يتمحور حول الطبيعة والفضيلة النظريّة. الطبيعة هي كيان مكتفٍ بذاته، يسير حسب قوانين ضرورية وشاملة. ليس هناك في أيّ نص من النصوص القديمة، وفي أيّ حضارة أخرى، تعريف للطبيعة دقيق ومجرّد من أيّ بعد من الأبعاد الدينية، على غرار ما نجده عند أرسطو. حسب هذا التعريف، فإن الطبيعة ليست إلاّ: «مبدأً ما وسبباً لأن يتحرّك ويسكن الشيء الذي هي فيه أوّلاً بالذات لا بطريق العرض[342]». ليس هناك خلق ولا بدء من عدم، فكلّ تغيّر يحدث في الطبيعة هو نتيجة حركة سابقة[343]، ومن المستحيل أن يحدث شيئ من دون حركة، ومن ثم فإنّ الحركة لا بداية لها، لأنه لو كانت لها بداية لكانت محدثة، ولكانت هناك حركة أولى غير مسبوقة بحركة، وهو خلف. الزمان أيضاً ليس له بداية، لأن الزمان عدد الحركة بحسب السابق واللاحق. وبما أن الحركة ليس لها بداية فالزمان هو أيضاً كذلك[344]. الزمان متكوّن من آنات. وبما أن الآن، كوحدة زمنية، هو نهاية الزمن الماضي وبداية الزمن المستقبل، فليس هناك آن أوّليّ، لذلك قبل أيّ آن، هناك زمان وقبل أيّ زمان، هناك آن ما[345]. ومن هذه المبادئ يُستخلص أن المتحرّك قديم، وعليه فإن العالم قديم أيضاً[346]. السماء غير متكوّنة وغير فاسدة، وهي إذاً ليست مخلوقة، بل قديمة وأبدية. بين كلّ أنواع الحركات، إن الحركة الدائرية هي الحركة الوحيدة المتصلة[347]، وبما أن الحركة الدائرية هي التي تسير بها السماء، كما تبيّن ذلك في السماء والعالم، فالنتيجة هي أن السماوات ليست متكوّنة ولا بداية لها[348].

وللبرهنة على هذه النتيجة، ينطلق أرسطو من مبدأ أن كلّ ما لديه القوّة على الوجود الدائم في المستقبل، يملك القوّة على الوجود الدائم في الماضي، وبما أن السماوات لمّا تزل، فلا بداية لها في الماضي[349]. كلّ ما هو متكوّن فهو متكوّن من مادّة سابقة[350]، ونظراً إلى أن هذا العالم يستنفد كلّ المادّة، فلا يمكن أن يوجد عالم آخر خارج هذا العالم. ومن ثم فإن الله لا يستطيع أن يحدث عالماً مغايراً للعالم الحالي[351]. صيرورة الكون والفساد التي تحدث في عالم ما تحت القمر، حسب أرسطو، هي صيرورة لا تنتهي البتة وليس لها بداية في الزمان. ذلك أن الفساد الطبيعي يسبق أيّ تكوّن ويلحقه، والتكوّن يسبق ويلحق أيّ فساد، ولذلك فإنه من المحال أن تكون لصيرورة الكون والفساد بداية أو نهاية ما، ففساد الشيء هو تكوّن شيء آخر[352]؛ وإذا كان ذلك كذلك فليس هناك شيء جديد في الكون بقادر أن يفعله الله[353].

أكثر من ذلك، فإن النسق الأرسطي لا يتحمّل الاعتقاد الديني بإمكانية قيام الميت، ويعتبر أن من غير اللائق أن يعود الميت إلى الحياة[354]. إنّ الميت يمكن أن يعود إلى الحياة إنْ كانت النفس تملك القدرة على التحرّك في المكان، لكن هذه الفكرة يرفضها أرسطو[355]. لذلك فإنه في الكتاب الثامن من الميتافيزيقا يذهب إلى أن من مات لن يعود إلى الحياة إلاّ بعد توسطات عديدة[356]؛ وإن عاد «الميت إلى الحياة» فلن يعود هو ذاته، لأن الأشياء التي فسدت جواهرها لا تعود عدديّاً بذاتها، كما أعرب أرسطو عن ذلك في خاتمة الكتاب الثاني من الكون والفساد[357]. وهذا الاعتقاد، أعني الاعتقاد بأمر المعاد وإمكان قيام الميّت، هو اعتقاد محوري في اقتصاديات الخلاص في الأديان التوحيدية وخصوصاً المسيحية والإسلام وبعض فِرق اليهودية. وغيابه التامّ عند أرسطو، بل معارضة أرسطو فكرة قيام الميت قد أوقع الفلاسفة والمتكلمين المسيحيّين في حرج كبير، وبعضهم مثل توما الأكويني أوّل كلام أرسطو على أنه مجرّد مبحث في الأسباب الطبيعية، ولم يكن ذلك اعتقاده الخاصّ، أي فناء الإنسان بعد الموت. لكن المتكلّم المسيحي جيل دي روم (Gilles de Rome) يردّ: «لا يجوز، إنْ أراد أحدهم طلب العذر له، القول إنه تكلّم طبقاً لنهج العلل الطبيعية (per viam naturae) لأن أرسطو يعتقد بأن لا جديد يمكن أن يصدر مباشرة من الله، بل إن كلّ مُحدَث يَحدُث عن طريق الحركة وبفعل الطبيعة[358]».

ليس هناك إنسان أوّل، أيّ ما تدعوه الأديان التوحيدية آدم أبا البشر، أو حدث أولي لأن الظواهر الطبيعية تتعاقب باستمرار في دورة متواصلة ولانهائية[359]. الله لا يقدر أن يجعل جسمين في مكان واحد، لأن الأحجام تقاوم الأحجام الأخرى ولا يمكن أن تَبقى الأولى على حالها لدى دخول الثانية[360]. ومن ثم فإن القول المسيحي بالافخارستيا لا معنى له.

هذا ما قدّمه بشيء من الأمانة والدقة، أحد المتكلمين المسيحيين المناهضين لفلسفة أرسطو، جيل دي روم: وهو موقف يتضارب مع أولئك الذين أرادوا جمع فلسفة أرسطو والمعتقدات المسيحية؛ وأقوال أرسطو تعارض معتقدات جميع الأديان السماوية، ممّا أضنى

الموفقين وأتعبهم. ولكن عملية التوفيق تلك، إن كان لها بعض المشروعية في زمانها ـ أقول بعض المشروعية لأن هناك من عارضها في العالم الإسلامي ورفضها جملة وتفصيلاً، مثل الرازي الطبيب الذي قال: «كيف يكون [المرء] ناظراً في الفلسفة وهو معتقد بهذه الخرافات، ومُقيم على الاختلافات، ومُصِرّ على الجهل والتقليد» ـ فإن مشروعيتها آنذاك تكمن في إرادة الحيطة واتقاء شرّ المؤمنين المتعصّبين وحرّاس الدين من الفقهاء، الذين هم، بحسب وصف الكندي: «أهل الغربة عن الحق». لكن بعد تغيّر الدهور والعقليّات وبعد أن سارت الإنسانية شوطاً طويلاً في درب التنوير، فإن ذاك التوفيق لا معنى له، بل من الخلّف أصلاً إعادة إحياء تلك العقلية وتكريسها في نفوس الناس.

على كلّ حال، يجب عدم الحكم على فلاسفة الإسلام بأن همّهم الوحيد هو التوفيق بين تعاليم الدين وفلسفة أرسطو: لقد تمكّنت منهم العقلية الوضعية وتجذّرت فيهم إرادة التفلسف حتى أنهم لم يستطيعوا التملّص منها بسهولة. وللبرهنة على ذلك يمكن أن نقدّم ما قرأه المفكرون الغربيون من فكر فلاسفة الإسلام، وكيف بدا لهم أنه فكر مارق من الدين ومنافٍ له أصلاً.

إنّ العالم الإسلامي اليوم يُتّهم بأنه عالم يغيب فيه العقل ويكتسحه الفكر الديني الإيماني ويعيش فقط على اللاعقل، وعلى الاعتقاد بالخرافات. لم يكن هذا رأي فلاسفة الغرب المعاصرين لهم، مِن بونافنتورا (Bonaventura) وألبارتوس الأكبر (Alberto Magno) وتوما الأكويني (Tommaso d'Aquino) وغليوم الأوكامي (Guglielmo d'Occam)، الذين رأوا في الفكر الإسلامي فكراً هرطقياً. بل إن معارضتهم الفلسفة الإسلامية ركّزت على هذه النقطة بالذات، أي أنها فلسفة مناهضة لتعاليم الدين ومقوّضة لأسسه العقائدية جملة وتفصيلاً.

فإضافة إلى «الأخطاء» المنافية للدين المسيحي، التي وقع فيها أرسطو، فإن أتباعه من الفلاسفة العرب لا يقلون عنه خطراً، بل هم في الحقيقة أخطر منه، لأنهم ينتمون إلى ثقافة دينية تعتقد بوجود الله وبالخلق من عدم، لكنهم عارضوها ونقضوا بذلك أسس الأديان بما فيها الدين المسيحي. هذا هو رأي المتكلّم المسيحي جيل دي روم الذي قال بأن: «الشارح (Commentator) [ابن رشد] أعاد تكريس أخطاء الفيلسوف (Philosophi) [أرسطو] لكن بإصرار عنيد، وقد هاجم بحدّة الذين جعلوا العالم محدثاً أكثر مما فعله أرسطو[361]». ثمّ يضيف أنه: «ينبغي، من دون مساومة، معارضته أكثر من الفيلسوف [أرسطو]، لأنه تهجّم على مِلتنا مُبيّناً أنها باطلة، تعاليم لا يمكن أن تكون خاطئة [مبدئياً] على الحقيقة الأولى[362]». ابن رشد هو رجل مارق من الدين لأنه لم يكتف فقط بالتهجّم على الديانة المسيحية، بل تهجّم على جميع الديانات: «يجب معارضته ليس لتبنّيه أخطاء الفيلسوف فحسب، بل لأنه ذمّ الشرائع كلها (vituperavit omnem legem)، كما يَظهر ذلك من المقال الثاني في تفسيره للميتافيزيقا، وفي الحادي عشر، حيث طعن في الشريعة المسيحية، التي هي شريعتنا الكاثوليكية وأيضاً في الشريعة الإسلامية، لأنهم مِثلنا يَعتبرون العالم مخلوقاً ويقولون بإمكانية أن يَحدُث شيء من لا شيء. هكذا نجد أيضاً تلك التهجّمات في بداية المقال الثالث من تفسيره لكتاب الطبيعة، إذ ذهب إلى أن بعض الناس، بسبب العادات المُنافية للقوانين، يرفضون المبادئ البديهية مثل مبدأ أن لا شيء من لا شيء [...] في المقال الثامن من السماع الطبيعي، ليس مَرّة واحدة أو مَرتين بل عديد المرات، يصوّب سهام تهجّماته ضدّ الشرائع التي تقول بالخلق[363]».

وفي تفسيره للكتاب السابع من الميتافيزيقا، ينكر أن تكون الملائكة قادرة على تحريك أي شيء في هذا العالم؛ لقد قال: «لا شيء مفارق للمادة يحرك شيئاً مادياً إلاّ بواسطة جسم غير فاسد. ولهذا السبب (propter quod) لا يستطيع أيّ ملاك من الملائكة أن يحرّك حجراً في هذا العالم[364]». لقد كان ابن رشد، حسب رأي جيل دي روم، قاسياً جدّاً على يحيى النصراني (Johannem Christianum) لقوله بمبدأ الخلق، ذلك لأن ابن رشد يعتقد جازماً بأن «القوة لتكوّن شيئاً ما (potentia in productione alicuis) لا يمكن أن تكون إلاّ في الفاعل[365]». لكن ابن رشد قد أخطأ حينما قال بأن الأشياء المختلفة والمتقابلة لا يمكن أن تصدر مباشرة (progredi immediate) من فاعل واحد، «ولذلك فهو يذمّ (vituperat) المتكلمين في الشرائع الثلاث، أعني في شريعة المسيحيين والمسلمين واليهود، لأنها تقول بذلك[366]».

لقد أنكر ابن رشد العناية الإلهية بأشخاص النوع، وقال بأنها «شيء لا يقتضيه الجُود الإلهي (hoc non est fas bonitati divinae)[367]». ولكن خطر أفكار ابن رشد على العقيدة المسيحية يَكمن في ضرب الركن الأعظم من مبادئها، ألا وهو التثليث، قائلاً، في شرحه على أرسطو من كتاب اللام: «ومن هنا غلطت النصارى فقالت بالتثليث في الجوهر وليس يُنجيهم مِن هذا أن يقولوا إنه ثلاثة والإله واحد لأنه إذا تعدد الجوهر كان المجتمع واحداً بمعنى واحد زائد على المجتمع» وطبقاً لهذا فإن «حسب رأيه [ابن رشد] لو أن الله

كان ثالوثاً وواحداً، لكان مركباً (compositus). وهذا تناقض[368]».أما فلسفة ابن سينا فهي لا تقلّ خطراً، بالنسبة إلى تعاليم الديانات السماوية، مِن فلسفة ابن رُشد، لقد أخطأ ابن سينا، حسب المتكلّم المسيحي، حينما اعتبَر وجود صورة واحدة في المُرَكّب (ponens unam formam in composito) كما يبدو واضحاً من كلامه في الفصل الثاني من الإلهيات، حيث ذهب إلى أن صورة الجنس لا تتميّز بشيء خارجي عنها، وبهذا استنتج أن صورة النوع ليست ماهية تُضاف إلى جوهر صورة الجنس[369]. لقد أخطأ ابن سينا أيضاً لأنه وضع الحركة قديمة (ponendo aeternitatem motus) « وقد قال في المقال التاسع من الإلهيات، في الفصل الذي جاء تحت عنوان «في صِفَة فاعليّة المبدأ الأوّل» إنّه: «قد ظهر واضحاً أن الحركة لا تَحدُث بعد إنْ لم تكُن إلاّ لحادث، وذلك الحادث لا يَحدُث إلاّ بحركة مماسة لهذه الحركة». وعليه فهو يوافق مبدأ أرسطو ومفاده أن لا شيء يتحوّل إلاّ بحركة سابقة، والحركة ليست لها بداية، لأنها لو كانت لها بداية، لكانت هناك حركة قبل الحركة الأولى[370]».

ليس هذا فقط بل إن ابن سينا ـ حسب اعتراضات جيل دي روم، التي تذكّرنا باعتراضات الغزالي ـ عطّل الإله لأنه اعتبر محالاً أن يصدر شيء متغير من إله لا يتغيّر. فإن حدث شيء مباشرة من الله كنتيجة لطبيعته، فإن طبيعته تتغيّر؛ وإن كانت لغرض، فإن غرضه أيضاً قد تغيّر؛ وإذا كان بالإرادة فإن إرادته تتغيّر كذلك. أين الاعتراض إذاً؟ الاعتراض هو أن ابن سينا «سمّى هراطقة (haereticos) أولئك الذين يقولون بأن الله يسبق الخلق سبقاً زمنياً، لأنهم بقولهم هذا، حسب رأيه، ينكرون حرية إرادة الله؛ ذلك لأنه إن لم يفعل الله المخلوقات آنياً، فلا تكون لديه الحرية في أفعاله، ويكون قد انتظر الزمن والساعات لكي يفعل[371]».

ثم إن ابن سينا قد أنكر أن يتعلّق علم الله بأعيان الأشخاص، وهذا حسب جيل دي روم هو الهرطقة نفسها «كما تُظهر ذلك المقالة الثامنة من الإلهيات، الفصل الأخير[372]».

الفلسفة إذاً هي التي عَلّمت المسلمين التحرّر من الشرائع وإنكار مبادئ العقائد الدينية: مِن خلقٍ وعناية وحياة أخرى وسعادة أبدية ما بعد الموت. وقد ذهب أحد المفكرين الغربيين في القرن السابع عشر، إلى أن المسلمين، على عكس المسيحيين، تخلّوا عن دينهم «الخاطئ»، حسب زعمه، وتركوا شريعتهم حينما مارسوا التفلسف: «كما فعل ابن سينا وابن رشد اللذان، بما أنهما كانا مُسلمَين (Maumethani)، بعدما تعلما الفلسفة، احتقرا شريعته [شريعة محمد] (despexerunt legem eius). ولذلك فإن ابن سينا في الكتاب الثامن من الميتافيزيقا، ازدرى شريعته قائلاً «وأنتَ تَعلمُ سعادة الأبدان ولذّتها ما هي، وقد بَسَطَت الشريعة التي أتانا بها محمد حالة السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ورغبة الحكماء الإلهيين في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطُوها، لا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحقّ الأوّل[373]».

إن الأديان المدعوة سماوية تطرح على الفيلسوف تحدّياً كبيراً وهذا التحدّي يكمن تحديداً في زعمها امتلاك الحقيقة المطلقة والادعاء بسموّ تعاليمها الأخلاقية وتعاليها على الزمن وعلى جميع أشكال الحياة الأخرى. والذين جاؤوا بتلك الأديان، أعني الأنبياء، يدّعون بأنهم تلقّوا تعاليمهم من الله عن طريق الوحي، باستثناء واحد منهم ادّعى هو، أو أتباعه، أنّه ابن الله، وقد جاء ليخلّص الإنسان من خطاياه وينقذه من الموت الدائم. ومَن كان يبغي التفكير لا الإيمان، فإنه مُجبر على مواجهتهم وفضح ادعاءاتهم، وملزم أيضاً على سبر أقوالهم وتفنيد مزاعمهم. ومِن الهيّن على الفيلسوف، إن تُرك وشأنه ولم يعترض طريقه حرّاس الدين، أن يُهشّم معاقلهم الواحد تلو الآخر، ويبدأ أول ما يبدأه، بالتحقيق في مصادرهم الأولى، أعني النبوّة والاعتقاد بوجود إله ما هو مصدر الوحي والكتب المقدّسة.

طبقاً لمبادئ المنطق والعقل النظري والعملي والحسّ الإنساني السليم، إن النبوّة باطلة ولا حقيقة لها، والأنبياء الذين يدّعون الوحي، أي الاتصال بالإله، يبدون لنا في عرائهم إمّا مُمَوِّهين وإمّا مرضى نفسانيّين، وفي كلتا الحالتين يجب عدم تصديقهم، بل يجب دحض الصنف الأول ومعالجة الصنف الثاني. وأقوالهم الواردة في كتبهم (التوراة والإنجيل والقرآن) هي من خيالهم أو من اصطناع أتباعهم، لأن المُوحِي بها المزعوم، أي الله، هو معدوم الوجود والموحَى له هو متوهّم أو كاذب؛ اللاهوت هو نسق من القضايا الخيالية المستحيلة، هو نظام تعاليم قاهر لأنه يسجن عقل الإنسان ويؤطّره في قوالب ذهنية ضيّقة، ويرعبه ويشلّ إرادته بكائنات أسطورية ساحقة. والتجربة تبيّن أن جميع هذه الأوهام الدينية التي شكّلت ذهنية الإنسان المؤمن لم تولّد فيه إلاّ التزمّت والعنف. فالمؤمنون لا يقبلون النقد بل هم في نزاع في ما بينهم والكل يدّعي لنفسه امتلاك الدين الحقّ، ويحاربون كلّ من يعارضهم، بل هم مستعدونّ لنسيان اختلافاتهم ليتحالفوا ضدّ من ينكر أديانهم وكسر من لا يعتقد في آلهتهم.

فضيلة الإنسان تكمن في الخروج من الأديان وفي طلب العلم والإنكباب على البحث، أمّا الكتب المقدّسة التي تدّعي الكمال، كما يزعم المسلمون في قرآنهم، فهي لا تُجدي نفعاً في تحصيل العلوم. ومَنْ أراد اكتساب العلم وتحصيل المعرفة، فليرجع إلى كتب العلماء التي هي أنفع وأصلح.

لكن قد يعترض معترض قائلاً بأن هذا الكلام، علاوة على أنه كفر، هو مجرّد افتراضات. والواقع يكذّب ذلك إذ لا أحد قال به أو تبنّاه حرفياً، على الأقلّ في عالمنا الإسلامي. هذا خطأ جسيم، لأن تراثنا الإسلامي هو من بين أكثر الثقافات الإنسانية التي تزخر برجال تبنّوا الآراء المذكورة أعلاه ودافعوا عنها وهم مقتنعون بها اقتناع المؤمن بوجود إلهه، وبفضل دينه على جميع الأديان. ومِن هؤلاء الرجال، نذكر ابن المقفّع والراوندي، والرازي، والمعرّي وآخرين غيرهم.

الطبيب الفيلسوف الرازي أبدى بعض الاعتراضات التي تنهك الآن حساسيّة المؤمنين على غرار ما فعلت في عصره. واعتراضاته نابعة من تصوّر إنسانوي تنويري لمصائر البشر. وهو يطرح تحدّياً على مؤمني الأديان كلها، ويسألهم: «مِن أين أَوْجَبْتم أن الله اختصّ قوماً بالنّبوة دون قوم وفضّلهم على الناس وجعلهم أدلّة لهم وأحوجَ الناس إليهم؟ ومِن أين أجزتُم في حِكمةِ الحكيمِ أن يَختار لَهم ذلك ويُشلي بعضهم على بعض، ويؤكد بينهم العداوات ويُكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس؟[374]».

إن كان الله حكيماً، كما يزعم جميع المتديّنين، فالأولى به أن «يُلْهِم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارّهم في عاجلهم وآجلهم؛ فلا يفضّل بعضهم على بعض ولا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض؛ فتُصدّق كلُّ فرقة إمامها وتكذِّب غيره، ويضرب بعضهم وُجُوهَ بعض بالسّيف، ويعمّ البلاء ويهلكون بالتعادي والمُجاذبات، وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى[375]».

بين العقل والتقليد لا يمكن إرجاع الدين إلاّ إلى أصل واحد هو الانقياد الأعمى لما تربّى عليه الفرد منذ صغره. هذا أمر بديهي و مشاهد من أحوال الناس، ولا يمكن أن تخفى هذه الحقيقة على الرازي: منبع التدين هو التقليد وما ينجرّ عنه من كبتٍ للنّظر وتدمير لملكة التفكير النقدي؛ ولا دين يمكن أن يجعل من العقل قاعدته ومنهجه: «إن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد؛ ودفعوا النظر والبحث عن الأصول، وشدّدوا فيه ونهوا عنه؛ ورَوُوا عن رؤسائهم أخباراً تُوجب عليهم ترك النظر ديانةً، وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التي رُوُوها. من ذلك ما رَووه عن أسلافهم: أن الجدَل في الدين والمِراء فيه كفر؛ ومن عرّض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس؛ ولا تتفكروا في الله وتفكروا في خلقه؛ والقدر سرّ الله، فلا تخوضوا فيه؛ وإياكم والتعمّق، فإن من كان قبلكم هلك بالتعمّق[376]».

وهذا الذي يذكره الرازي هو أمر معاين في الواقع حتى يومنا هذا، لأن الدين مرتبط بالتقليد وبالمبادئ العقدية التي تبغي الإيمان لا التعقّل، ومن هنا تأتي معارضة كلّ من أراد أن يستخدم عقله أو ينقد السائد من الأفكار والعقائد، ويسبر مدى صدقها أو انسجامها مع مبادئها ومع مبادئ العقل. فعلاً: «إن سُئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم، استطاروا وغضبوا وهدروا دم من يطالبهم بذلك، ونهوا عن النظر، وحرّضوا على قتل مخالفيهم. فمن أجل ذلك، اندَفنَ الحقّ أشدّ اندِفَان، وانكَتَم أشدّ انكِتَام[377]».

وعادة الأديان هي التناقض سواء في نصوصها أو في ما بينها، وكلّ نبيّ يأتي بكتاب وبتعاليم مخالفة لما جاءت بها الأديان السابقة، والكلّ يكفر الطرف الآخر ويناقضه: «زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس. وماني وزرهشت خالفا موسى وعيسى ومحمداً في القديم وكوْن العالم، وسبب الخير والشرّ، وماني خالف زرهشت في الكونين وعللهما ومحمد زعم أن المسيح لم يُقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قُتل وصُلب[378]».

والكتب السماوية تزخر تشبيهاً وفيها من الكلام ما يحطّ من قدرة الله: «إن اليهود قالت إن موسى قال: إن الله قديم[379] غير مؤلف ولا مصنوع، وإنه لا تنفعه المنافع ولا تضرّه المضارّ. وإن في التوراة: أن يوضع الشحم على النار ليشمّ الريح منه الربّ. وإن في التوراة: أن قديم الأيام في صورة شيخ أبيض الرأي واللحية. وفيها: ما لكم تقرّبون إليّ كلّ عرجاء وعوراء؟ أتراكم لو أهديتُم ذلك إلى أصدقائكم قبلوه منكم إلاّ صحيحاً؟ وفيها: اتخذوا إليّ بساطاً من إبريسم دقيق الصنعة وخواناً من خشب الشَّمشار[380]». هذا في حقّ التوراة، التي تعجّ تشبيهاً يصل، أحياناً، إلى حدّ الصبيانية، ويعلّق الرازي بأن «كلام أهل الفاقة أشبه منه بكلام الغنيّ الحميد».

والمسيحية لا تخلو من التناقضات، فقد زعمت «أن عيسى قديم غير مربوب وأنه قال: جئت لأتمّم التوراة، ثمّ نسَخ شرائعها وبدّل قوانينها وأحكامها. وأن النصارى زعمت أنه أبٌ وابنٌ وروح القدس...[381]».

أما الإسلام، ومعجزته القرآن، كما يدعي المؤمنون، فيردّ عليهم الرازي: «إنكم تدّعون أن المُعجزة قائمة مَوجودة، وهي القرآن. وتقولون مَن أَنْكَر فليأتِ بمِثله. إن أردتُم بمثله في الوجوه التي يتفاضل بها الكلام، فعلينا أن نأتيَكم بألفٍ مثله مِن كَلام البُلغاء والفُصحاء والسُّجعاء والشعراء وما هو أطلَق مِنه ألفاظاً وأشدّ اختصاراً في المعاني وأبلغ أداء وأشكل سَجعاً. فإن لم ترضوا بذلك، فإنّا نطالبكم بالمِثل الذي تطالِبون به[382]».

كلّ من لم يحصر قراءاته في مجال الكتب المقدّسة ووَسّع نظرته للعالم بالإطلاع على كتب العلوم والفلسفة، وخصوصاً على تلك التي جاءتنا من العالم اليوناني إلاّ وانتابه نوع من الذهول والتعجّب من قلّة تشبّث تلك الكتب بالخطاب الأسطوري اللاعقلاني. بالإضافة إلى أن الموضوعات التي تناولتها بالدرس، من النفس إلى الطبيعة إلى الإلهيات، غائبة تماماً عن الكتب المقدّسة: تعاليم الفلاسفة تلبّي الفضول النظري للعقول التي تبحث عن العلم لا الإيمان. الرازي يستنكر تحدّي المسلمين الناس على أساس فكرة إعجاز القرآن، قائلاً: «قد والله تعجّبنا من قولكم في كلام هو في حكاية أساطير الأوّلين، مملوء مع ذلك تناقضاً من غير أن تكون فيه فائدة أو بيّنة على شيء، ثمّ تقولون فأتوا بمثل هذا».

البدائل من القرآن ومن جميع الكتب المقدسة الأخرى، هي «كتب أصول الهندسة والمجسطي الذي يؤدي إلى معرفة حركات الفلك والكواكب، وكتب المنطق، وكتب الطبّ التي فيها علوم مصلحة الأبدان، أولى بالحجة ممّا لا يفيد نفعاً ولا ضرّاً ولا يكشف مستوراً». فعلاً، من السهل على من ترك العنان لمخيلته اصطناع الخرافات والأساطير، ولكن من الصعب جدّاً استحداث خطاب عقلاني يتضمّن مقدمات وحدوداً وبراهين عقلية: «مَن ذا الذي يعجز عن تأليف الخرافات بلا بيان ولا برهان إلاّ دعاوى أن ذلك حجة، وهذا باب إذا دعا إليه الخصم سلّمناه وتركناه، وما قد حلّ به من سكرة الغفلة والهوى، مع ما أنّا نأتيه بأفضل مِنه من الشعر الجيّد والخُطب البليغة والرسائل البديعة، مِمّا هو أفصح وأطلق وأسجع منه. وهذه معاني تفاضُل الكلام في ذاته، فأما تفاضُل الكلام على الكتاب فلأمور كثيرة فيها منافع كبيرة. وليس في القرآن شيء من ذلك الفضل، وإنما هو في باب الكلام، والقرآن من هذا الذي ذكرنا[383]».

على هذا الأساس، فإنه، حسب الرازي (وحسب الحسّ السليم)، مَن اشتغل بالعلم والفلسفة لا يقدر، بصدق، أن يتمسّك بالدين. أما الإيمان والتصديق بالكائنات الخرافية الأسطورية فهو أمر غريب عنه، بل هو أمر لا يطيقه أيّ عاقل: «كيف يكون ناظراً في الفلسفة، وهو معتقد لهذه الخرافات، مُقيم على الاختلافات، مُصِرّ على الجهل والتقليد[384]».

أجل، كيف يمكن لِمَنْ تعاطى الفلسفة أن يعتقد في خرافات الأديان؟ وهذا السؤال موجّه إلى الفلاسفة الذين اختاروا التفلسف من منطلق ديني صريح أو مضمر، ومطروح هنا على كانط، لأن الرجل لم يبتّ في أقواله، وهادن في بعضها وجمع ووفق في بعضها الآخر.

موقف نقدي نهائي

التفلسف مع كانط يعني تَخطّيه[385]؛ وفعلاً يبدو أنه من الضروري، في مجال فلسفة الدين، تجاوز الطرح الكانطي، وهذا يعني اختيار موقف واضح وصريح، وتفادي التأرجح وعدم البتّ.

لا أقول أن الكلام الوارد في هذه الخاتمة لا يعني الإنسان المؤمن، لأنه يتنافى ومعتقده ويناقض اقتناعاته الدينية، ولا أودّ أن يكون كلامي هنا مقتصراً على الفلاسفة ومحبّي الفكر الحرّ والنظر العقلي الخالص، إنما أريد التوجّه إليهم جميعاً وخصوصاً الأوّلين الذين من واجب المثقّف أن يوقظهم ويشركهم في همومه النظريّة ويحاول بقدر الإمكان تبيان استيهاماتهم الإيمانية.

أقول: لا يمكن تذليل العقبات واتّباع نهج التوفيق والمهادنة بين العقل والدين. ومن أقدم من رجال العلم، على دمج أحدهما في الآخر أو الإبقاء عليهما متفصلين، من دون اتخاذ موقف صريح، فقد جمع الضدين وفرّط في كليهما؛ إما العقل وإمّا الدين ولا ثالث بينهما.

وقد قال أحد المفكّرين الأحرار في العالم العربي (ابن المقفّع) إنه لا يرى شيئاً أخْبَث زبدة كُلّما مُخِّض وأَسْفه أهلاً وأبْتر أصْلاً وأمَرّ ثمراً وأسوأ أثَراً على الناس وأوحش سِيرة وأغفل عقلاً مِن الدين[386]. وفعلاً هذه النتيجة لا يمكن تفاديها حينما نضع الدين على محكّ العقل ونزنه بمعاييره. فآثاره على حياة الناس وعلى تصرفاتهم وأعمالهم وأقوالهم وطموحاتهم هي من الفساد بحيث أنه لا يشعر بذلك إلا من عاشه وذاق مَرَارته ثم خرج منه وتخلّى عنه نهائيّاً.

وكأني بالطقوس الدينية وجُملة العبادات العسيرة المفروضة على الناس ليست إلا شكلاً من أشكال التنكيل بهم في هذه الحياة الدنيا التي لا حياة بعدها؛ ولقد قال بعض المفكرين الأحرار في العالم الإسلامي إن العبادات نقمة، والتكاليف جديرة فقط بالجهال

والحيوانات: «إنما تَكليف الجَوارح في حَقّ مَن يَجري بجَهله مَجرى الحُمرِ التي لا يُمكن رِياضتها إلاّ بالأعمال الشاقّة. وأما الأذكياء والمُدركون للحقائق فدَرَجتهم أرفع من ذلك[387]» ويؤوِّلون صور التعذيب التي جاءت في القرآن على أنها أمور تخصّ المؤمنين في هذه الدنيا، فعلاً: «النار والأغلال عبارة عن الأوامر التي هي التكاليف فإنها موَظفة على الجهّال بعلم البواطن، فما داموا مستمرّين عليها فهم معذّبون[388]». والعبادات أيضاً عمل شرير، الغرض من ورائه إذلالهم والقضاء على ما يميّزهم من بقيّة الكائنات، أي النشاط العقلي، وذلك بصدّهم عن مهمتهم الكبرى ألا وهي اكتشاف المجهول والغوص العميق في دراسة الكون.

الخطيئة الكبرى التي اقترفها الدين في حق البشر، هي طمس حب المعرفة لذاتها، ومقته حرية النظر وعزوفه عن حب الإطلاع، وهي نشاطات تفترض النقد والتمحيص والمساءلة المستمرّة والتعويل على الملكات الذهنية الإنسانية. إن فكرة الانبهار، أو التعجّب حيال ظواهر الكون، كما يسمّى في لغة اليونان (qaumazein)، هي فكرة لا مَكان لها في الدين وغريبة عنه في الأصل. وإنْ كان هناك نشاط نظري يَعترفُ به الدين فهو محدود جداً، وقائم في مجال عملي أخلاقي أو دفاعي لا يتخطّاه، ومقيّد أيضاً بشتّى القيود، من عدم المسّ بالمبادئ، واحترام السلطات وتقديم آرائها على سلطة العقل والنقد الحرّ.

إن العلوم النظرية من فلك وطبيعيات ومنطق وإلهيات، لا تفيد في شيء لتحقيق الخلاص الأخروي ولا تعوّض الإيمان الذي يعتبره المؤمن أفضل من كل شيء.

ماذا مثلاً تفيد في المجال العملي والعقائدي نظريةُ أرسطو في المحرّك الأول؟ لا شيء. إنها نظرية علمية بحت. فالخطر الوحيد الذي يمكن أن تواجهه أيّ نظرية هو أن يتمّ نقض أسسها والتشكيك في قدرتها على تفسير الواقع أو بالأحرى أن تُبدل بنظرية أخرى أكثر صدقاً وأتمّ يقيناً. وهذا ما حدث فعلاً مع ثيوفراسطس تلميذ أرسطو وخليفته في اللوقيون، الذي أدرك الصعوبات التي تواجهها نظرية الإله كعلّة غائية للكون (ثيوفراسطس، الميتافيزيقا، 4 ب 16) واعترض عليها قائلاً: «ربّما يكون من السّهل وصفه هكذا، ولكن من الصعب البرهنة عليه برهنة أكثر وضوحاً وبطريقة مُقنعة »؛ «هناك خطر أن يكون [هذا البرهان] مجرّد برهان لفظي وغير قابل للتصديق (ouk لله xispiston): ينبغي تقديم برهان أكثر إقناعاً[389] (7ب 18)». وعلاوة على ذلك، فإن نظرية المحرّك الأوّل لا تمثّل البتة قاعدة لبناء معتقدات دينية وقوانين وأعراف ونُظم حياة تسيّر شؤون الدولة. إنها بالنسبة إلى أرسطو نظرية صادقة أو شبه صادقة، وموضوعيتها العلمية تَنبَع من استعداده شخصيّاً أن يُذعن للنتائج التي توصّل إليها العلماء «الأكثر اختصاصاً» (1073ب 10 ـ 16). وهذا فضل كبير يعود إلى أرسطو في تحييد الحقيقة العلمية عن كلّ ما هو خارج عنها.

والدليل على أن المحرّك الأول هو مجرّد مفهوم إجرائي، الغاية من ورائه تعقيل الحركة الكونية: هو أن هذا المفهوم لا يؤدي أي دور يعزوه المتديِّنون إلى آلهتهم. ففي النسق الأرسطي لا يمكن للمحرّك الأول أن يتدخّل في شؤون الإنسان وفي حركة التاريخ، إذ إن نظام الأسباب الذي يحكم تصرفات الأشخاص وأفعالهم وخياراتهم والتسلسل المنطقي الذي تخضع له الأحداث، مغروسة في العالم الدنيوي وفي الواقع المعيوش؛ الإلهي لا يلعب في ذلك أيّ دور موجّه ولا يمثّل علّة مباشرة للوقائع الإنسانية التي تأخذ مجراها في استقلال تامّ عنه. وكنظرية علمية محورها الإله يمكن نقدها ودحضها على غرار ما فعل تلاميذ أرسطو، من دون أن يشعروا البتة بأنهم اخترقوا محرّمات أو انتهكوا مقدّسات. لكن لا يمكن لمن عارض فكرة وجود إله، ولن نقض الوحي وما تبعه من معتقدات شُيِّدت على مفهوم الإله السّماوي، أن يتفادى تعريض حياته للخطر وأعماله للإتلاف. لا أقصد بذلك حضارة دون أخرى أو عقيدة دون سواها، بل إن الذهنية الدينية متساوية في جميع المجتمعات ومستقرة وثابتة في العصور كلها. فكما وُجِد في العالم اليوناني، منبع الفلسفة والعقل، أناس اتهموا بروطاغوراس وسقراط وأرسطو بالكفر والمروق، حدث هذا كذلك حدث تقريباً في كل الثقافات والديانات من يهودية ومسيحية وإسلام؛ لِكُلّ من هذه الأديان ضحايا، وقد خلّف مؤمنوها وراءهم دماراً كبيراً في شتى العصور.

حقاً إننا لنعجب لأولئك الذين أقدموا على نقض الدين في مجتمعات مؤمنة كليانية الإيمان كالمجتمعات الإسلامية في القرون الوسطى، ذات العقيدة الصلبة والمحكمة والتي يحرسها الفقهاء وأصحاب الكلام، بمن فيهم المعتزلة، لأن الرد على ابن الراوندي، المنعوت بالزنديق، من جانب الخياط المعتزلي المستنير، يُبيّن عدم تفريط المعتزلة في ذلك القدر من اللاعقل الذي يمثّل قاعدتهم الفكرية المشتركة مع خصومهم الأشاعرة. لا حياة للفكر بمعزل عن الدين، هذا مغزى نظرية التكليف التي أثبتتها جميع مدارس المعتزلة وشددت عليها كشرط للرّشد.

أمّا على مستوى المعرفة العلمية، وفي غمرة الاكتشافات الحديثة، فإن النسق الديني مفلس على نحو نهائي ولا رجعة فيه، وذلك على الرغم من محاولة بعض أشباه المفكرين، الذين ابتُليَ بهم العالم الإسلامي أشدّ البلاء، اللهاث وراء الاكتشافات العلمية والتنطّع لوجود سوابقها في القرآن: إنها مهزلة فكرية لا أكثر ولا أقلّ، لا تستحق عناء التحليل أو الدحض أو حتى المناقشة، لأنها معدومة الأساس وتنقصها أدنى مقومات الجدية العلمية.

وعلى الصعيد الأخلاقي، فإن نتائج الإيمان والنظرة الكليانية الإقصائية التي تبثّها روح امتلاك الحقيقة، وهي الذهنية التي تتميّز بها الديانات عموماً، تؤدي إلى تخريب الأخلاق ورفض الإنسانوية والتنكر لمفهوم المساواة بين البشر وتقود حتماً إلى العنف والحرب.

إن الاعتقاد الوهمي بامتلاك الحقيقة والاصرار على ذلك، برغم نقض العلم الحديث مزاعم الدين على المستوى المعرفي البحت، لا ينتج إلاّ التمادي في العماء ونشر الحقد والضغينة بين الناس والتصدّي العنيف لكل من عمل على نقض تلك الأوهام وفضحها. الذهنية الدينية تدمِّر الأخلاق وتحطم أبسط القيم الإنسانية، لأنها تقسم البشر إلى مؤمنين وكافرين، ناجين وهالكين؛ وتكرّس أيضاً روح المراوغة والكذب والخطأ والتأويل الخيالي والتبرير المشطّ لنصوص تعجّ تناقضات؛ ثمّ إنها تفرض على الناس الاقتداء بسيرة رجال يُعتقد عنوةً، وعكس ما كانوا عليه في الواقع، بقداستهم وتعاليهم على البشر العاديين.

الإعتراض المُحرج الذي يقدّمه الفلاسفة ضد أصحاب الأديان، هو صراعهم المستمر في ما بينهم وتكذيب بعضهم بعضاً واتهامهم المتبادل بالزيغ والكفر والخروج عن الحقيقة الإلهية المنزلة، ومن ثم مشروعية تخليص الآخرين من ضلالتهم، إما بتطويع إرادتهم أو بالقضاء عليهم بالحديد والنار.

كل الفلاسفة عارضوا سابقيهم، أو نقضوا بعض أفكارهم أو اختلفوا مع أقرانهم في مبادئهم النظرية، وهذا أمر طبيعي ومكوّن جوهري لفعل الفلسفة، بما هو كذلك. لكن لا أحد منهم، على ما أعلم، كانت له قصدية الإجهاز على خصومه أو التحريض على قتلهم. أنظر بأي أدب يتكلّم أرسطو على أستاذه أفلاطون ويبرّر مشروعية نقده؛ في أخلاق نيقوماخوس يأسف لرفضه نظرية المثل لأن من قالوا بها هم أصدقاء؛ لكن الأديان بجميع أشكالها وخصوصاً التوحيدية يوجد في تعاليمها، ضمنياً أو صراحة، تحريض على ردع أو تدمير من يعارضها ولا يخضع لأمرها أو لا يعتنق نسقها.

إن إقدام رجل سلطة مؤمن، وتحديداً الإمبراطور جوستنيان، على القضاء على الفكر الفلسفي الحرّ بإغلاقه الأكاديمية وتشتيت الفلاسفة بدعوى أنهم يبثّون تعاليم معادية للدين تجرح إحساسه كمسيحي، أو كما حدث في العالم الإسلامي من ملاحقة الفلاسفة واتهامهم بالاشتغال بعلوم اليونان الدخيلة، التي تعلّم الكفر والزندقة، هي أمور نابعة من الذهنية نفسها وتخضع للآليات عينها وما زالت متواصلة إلى يومنا هذا.

ماذا يريد أهل الدين من الفلاسفة: إنهم يريدون شيئاً واحداً ألا وهو التسليم، من دون حق النقض، بمعتقدات هي أقرب إلى الخرافة والأسطورة منها إلى العلم؛ وهذا يتنافى وذهنيتهم، ويتضارب مع أبسط شروط فاعلياتهم العقلية، ويناقض التزاماتهم النظرية. لذلك فإنه لمّا صعب على الفلاسفة، في العصور التي سادها التعصّب الديني، البوح بأقوالهم وإظهار آرائهم المتضاربة مع الدين، ابتكروا لغرض مواصلة الاشتغال بعلومهم، تقنيات شتى ومراوغات عدّة وصلت إلى حدّ التقية. لقد وجدوا أنفسهم مضطرّين، نزولاً عند رغبة حماة الدين، للتوفيق بين الشريعة والفلسفة، أو لإفساح المجال، بخجل، للإيمان ولمشروعيته في الحقل النظري البحت الذي هو النقيض الطبيعي له. وهم معذورون في ذلك. لكن، في تقييم ما بعدي للأشياء، يبدو أن إرادة توفيقهم باءت بالفشل، وأدّت إلى طرق مسدودة لأنّها لم تكن نابعة من روح متحررة، بل من عقدة الخوف، مثل التنظير لازدواجية الحقيقة أو لمفهوم اختلاف إدراك الحقائق الدينية بحسب قدرة الإنسان الفكرية. «عن طريق البرهان أستنتج بالضرورة أن العقل [الهيولاني] هو واحد بالعدد (per rationem concludo de necessitate quod intellectus sit unius numero)، لكن عن طريق الإيمان أعتقد جازماً بالنقيض (sed firmiter per fidem teneo oppositum)». أقول: لو لم يكن هناك التهديد اللاهوتي لما تفوّه صاحب هذا القول بالمقطع الثاني من كلامه، أي بنقض ما أثبته ضرورة من أنّ العقل واحد بالعدد بالنسبة إلى جميع الناس، وعليه فلا بعث ولا خلاص.

الحقيقة واحدة، وهي كسب إنساني لا وحي ربّاني، لذلك تعب أصحاب الدين وأتعبوا الفلاسفة.

303. وأقول المتحضّرة لأن كانط، وأتمنى أن أكون مخطئاً، اعتبر السود في أدنى المراتب الإنسانية: «إن سود إفريقيا (Die Negers von Afrika) لا يملكون بالطبيعة (von der Natur) أيّة مشاعر ترتقي بهم إلى ما فوق مستوى الطفولة» . هذا ما قاله كانط في كتابه «ملاحظات في معنى الجميل والخلاّب» ثمّ يضيف مدعّما رأيه «السيد هيوم يتحدّى أيّ شخص يقدّم له مثالاً واحداً لأسود لديه مهارة ما، ويقول إن من بين مئة ألف أسود انتُزعوا من أوطانهم، وعلى الرغم من أن الكثير منهم اعتقوا، لا نعثر على واحد منهم، سواء في الفنّ أو في العلم، أو في أيّ من

الأعمال المحمودة، حاز قسطاً يُذكر. أمّا البيض، حتى أولئك المنحدرون من الشرائح الوضيعة، فإنهم بمواهبهم الراقية يحرزون تقديراً جليلاً في العالم. إنّ التمييز بين هذين السلالتين من الإنسانية هو جوهريّ بمكان، ويبدو أنه، بشأن ملكات النفس، هو من الأهمية بحيث أنه يوازي فرق اللون».

I. KANT, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in I. Kant, Werkausgabe Band II, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p. 880.

304. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.

305. أقصد محاضرة البابا بنديكت السادس عشر في جامعة ريغنزبورغ في (12 ـ 9 ـ 2006) إذ يقول: «أعتقد أن في هذه النقطة بالذات يتمظهر التّوافق العميق (der tiefe Einklang) بين ما هو إغريقي في أحسن معناه وبين ما هو إيمان بالله على أساس الكتاب المُقدّس»، ثمّ يضيف البابا في محاضرته أن «الإلتقاء (das Zusammentreffen) بين رسالة الكتاب المقدس والفكر اليوناني (des griechischen Denkens) لم يكن مجرّد مصادفة (kein Zufall)».

306. ابن رشد، تلخيص الحس والمحسوس. تح. عبد الرحمن بدوي، أرسطوطاليس في النفس، الكويت ـ لبنان 1980. ص 224.

307. G. QUADRI, La filosofia degli arabi nel suo fiore, Edizioni La Vita Felice, 1997, p. 387.

308. E. GILSON, L'esprit de la philosophie médiévale, J. Vrin, Paris 1932 (trad, it, a cura di Pia Sartori Treves, Spirito della filosofia medievale, 5 ed., Brescia 1988 pp. 29 30).

309. جيلسون، روح فلسفة القرون الوسطى، م. س، ص، 58 ـ 59.

310. جيلسون، ن. م، ص، 85.

311. جيلسون، ن. م، ص، 86.

312. جيلسون، ن. م، ص 88.

313. من دون سخرية أقول إن الفيلسوف والعالم يتركان أصحاب الأديان يتخاصمون ويعمدان إلى درس الطبيعة وإشباع نهمهما من العلم.

314. جيلسون، ن. م، ص 88.

315. جيلسون، ن. م، ن، ص.

316. جيلسون، ن. م، ص، 91.

317. جيلسون، ن. م. ص 91.

318. ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ج3، ص، 128.

319. القاضي عبد الرحمن الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د. ت، ص، 284. وانظر أيضاً، كتاب المواقف بشرح السيد الشريف الجرجاني، دار الجيل، بيروت 1997، ج. 3، ص، 249 وما بعدها.

320. الإيجي، ن. م، ص، 285.

321. ن. م، ص، 321.

322. ن. م، ص، 322.

323. سورة غافر، آية 31.

324. سورة البقرة، آية 205.

325. سورة الزمر، آية 7.

326. سورة الأنعام، آية 35.

327. سورة الرّعد، آية 31.

328. ذكره الشريف الجرجاني في شرحه على المواقف للإيجي، م. س، ص، 256.

329. الإيجي، ن. م، ن. ص.

330. R. DESCARTES, Méditations métaphysiques. Objections et réponses, Flammarion, Paris 1992, p. 251.

331. Ibidem.

332. أرسطو، المواضع الجدلية، 126أ 34 ـ 36.

333. T. AQUINAS, XXV Quaest. Art. III. Apud P. BAYLE, art. GREGOIRE DE RIMINI, in Dictionnaire...op, cit, col. 58. "Deus peccare non potest, quia est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat in quarto Topicorum, quod potest Deus et studiosus (vir probus) prava agere. Sed hoc intelligitur vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile, ut puta, si dicamus quod potest Deus Prava agere si velit. Nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur, si homo est asinus, habet quatuor pedes. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in Deos, ut Jovem et Mercurium".

334. فوغلسانغ راينر (1640 1679 «Vogelsang Reinier») (لاهوتي هولندي وأستاذ في ديفنتر (Deventer)).

335. BAYLE, art. GREGOIRE DE RIMINI, in Dictionnaireop, cit, col. 58.

336. انظر إلى أي مدى وصلت فكرة لاعقلانية أفعال الله عند المتكلّم المسيحي أبيلار (Abelard) الذي يقول في كتابه «لاهوت الخير الأسمى» (Theologia Sommi boni) إنه ليس من الخلف أو القبح أن «يُعلّم الله نبيّاً على لسان حِمار (qui verbis asini prophetam docuit)» كما جاء في سفر العدد (28 ،XXII ـ 33) لأن الله لا يعزب عنه شيء، ولذلك فهو «يفعل الأشياء العظيمة على أيدي الوضعاء والكفار

.«(Bene autem et per indignos seu infideles maxima deus operatur)

.P. ABELARDUS, Theologia Summi boni, a cura di Marco Rossini, Rusconi, Milano, p. 70

337. C. GALENII PERGAMENII, De usu partium corporis humani, Ex officina Simonis Colinaei, Parisiis 1528, p. 338 339. "Non enim solum velle tales fieri sufficiebat. Neque enim si lapidem repente voluerit hominem facere, ille est possibile. Et hoc in quo ad Mosis opinione, nostra et Platonis et aliorum, qui apud Graecos recte pertractaverunt naturae ratiocinationes, differt. Ille enim sufficit et velit deus ornare naturam et illa mox ornabitur. Omnia enim possibilia esse deo existimat, etiam si cinerem, equum, vel bovem voluerit facere. Nos autem non ita cognoscimus, sed esse quaedam dicimus naturae impossibilia et haec omnino ad deo attentari, sed ex his quae fieri possunt, id elegit quod est melius".

338. ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، تحقيق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت 1994. ص، 172 ـ 173. (التشديد من عندي).

339. جيلسون، روح فلسفة القرون الوسطى، م. س، ص 99.

340. Cfr, P. DONINI, Le scuole, l'anima, l'impero: La filosofia da Antioco a Plotino, Rosenberg & Sellier, Torino 1982, p. 259.

341. انظر ما قاله ابن سينا في ما يتعلّق بهذه النقطة، أعني خلوّ الكتب المقدسة من أي تصور نظري عقلاني للألوهية والتوحيد: «ولذا ورد التوراة تشبيهاً كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر المهم شيء ولا أتى بصريح ما يُحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً لا تخصيص ولا تفسير له. وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى، ولكن القوم لا يقبلونها» . ابن سينا، الأضحوية في أمر المعاد، تحقيق حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1984. ص، 97 ـ 98.

342. أرسطو ، الطبيعة، 192 ب 21ـ23. استعملت الترجمة العربية القديمة، أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تح عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

343. أرسطو، الطبيعة، 235 ب 6ـ8.

344. أرسطو، الطبيعة، 251ب 10ـ15:«ثم مع ذلك على أيّ وجه، ليت شعري، يكون المتقدّم والمتأخر إذا لم يكن زمان، وكيف يكون إذا لم تكن حركة؟ فإن كان الزمان عدد حركة أو حركة ما، فإن الزمان إن كان سرمداً فواجب ضرورة أن تكون حركة أزليّة» .

345. أرسطو، نفسه، 251ب 19ـ26:«إن كان لا يمكن أن يكون الزمان أو أن يفعل خلوّاً من الآن، وكان الآن واسطة ما، وفيه مبدأ وانقضاء، لكن مبدأ للزمان المستقبل «وانقضاء» للزمان الماضي، فواجب ضرورة أن يكون الزمان سرمداً. وذلك أن أجزاء الزمان الأخير الذي ليس بعده زمان إذا حدث فواجب أن يكون في بعض الآنات؛ فإنه لا يمكن أن يوجد في الزمان شيء أصلاً سوى الآنات. فإذا كان مبدأً وانقضاء فواجب ضرورة أن يكون عن جنبتيه زمان. وإن كان عن جنبتيه زمان فظاهر أنه واجب ضرورة أن تكون أيضاً حركة، وإذا كان الزمان إنّما هو عرضُ ما من أعراض الحركة» .

346. م. س، 251 ب 28 ـ 252 أ1 . «وهذا القول بعينه يقال في حركة ليست فاسدة. وذلك أنه كما لزم القول بأن الحركة متكونة أن يكون تغيّر ما متقدما للتغيّر الأوّل، كذلك يلزم ها هنا أن يكون تغيّر بعد التغيّر الأخير، وذلك أنّه ليس كفُّ الشيء عن أن يكون متحرّكاً وكفُّه عن أن يكون شأنه التحرّك يكونان معاً. مثال ذلك أن يحترق وأن يكون شأنه الإحتراق، لأنه قد يمكن أن يكون شأنه الإحتراق من غير أن يكون يحترق؛ ولا كفّ الشيء عن أن يكون شأنَه التحريك وكفُّه عن أن يكون تحرّكَ يكونان معاً [...] فإذا كان ذلك مستحيلاً فمن البيّن أن ها هنا حركة أزليّة وليست ممّا كان حيناً ولم يكن حيناً، فإن مَن قال بذلك فقوله بالتخريف أشبه» ..

347. م. س، 265 أ 7ـ12: «ليس يكون تغيّر أصلا بلا نهاية، ولا متّصلا، ما خلا النقلة دوراً» .

348. أرسطو، في السماء، 269أ 7ـ12 و 270 أ 12 ـ24.

349. م. س، 283 أ 20ـ24.

350. م. س، 278ب 1ـ3.

351. م. س، 277ب 27، 278 أ 25ـ28؛ 279أ 11.

352. أرسطو، الكون والفساد، 317 ب 33ـ 318أ27؛ 336أ23ـ337أ7. انظر أيضا، أرسطو، الميتافيزيقا، 994ب5 .

353. أرسطو، الكون والفساد، 336أ 27.

354. أرسطو، في النفس، 406 ب 3ـ5.

355. م. س، 408 ب 30ـ31. وهذا تفسير ابن رشد لأقوال أرسطو : «وجميع التي تتغيّر بعضها إلى بعض هذا النوع من التغير فليس يعود الكون فيها دوراً بلا واسطة، بل إنما يرجع الكون فيها بعد أن ينحلّ الأخير إلى الأوّل، ثمّ ينتقل الأول إلى الوسائط، ثم تنتقل الوسائط أو الواسطة إلى الأخير. مثال ذلك أنه إذا تكوّن من الحي ميت، فإنه لا يكون من الميت حيّ حتى ينحلّ الميت إلى الإسطقسات الأربع، ثم تتولّد الصُّور التي بين الإسطقسات الأربع وبين الحياة، فتتولّد الحياة ضرورة» . ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ، دار المشرق، بيروت، 1990، ج. 3. ص، 1088 ـ 1089.

356. أرسطو، الميتافيزيقا، 1045أ 3.

357. أرسطو، الكون والفساد، 338 ب 16.

358. A. ROMANUS, Errores philosophorum, Marquette University, Milwaukee, Wisconsin, 1944. p. 8. "Nec valeret, si aliqui vellent excusare ipsum, quia loquitur per viam naturae, cum crediderit nihil novi posse immediate a Deo procedere, sed omne novum contingere per viam motus et per operationem naturae".

359. أرسطو، الآثار العلوية، 351 أ 19ـ26 .

360. أرسطو، الطبيعة، 209أ 2-7؛ 216 أ 26- ب 12.

361. A. ROMANUS, Errores philosophorum, op., cit, pp. 14-16. "Commentator autem omnes errores Philosophi asseruit, immo cum maiori pertinacia et magis ironice locutus est contra ponentes mundum incepisse quam Philosophus fecerit".

362. Ibidem. {Immo sine comparatione plus est ipse arguendus quam Philosophus, quia magis directe fidem nostram impugnavit ostendens esse falsum cui non potest subesse fasitas, eo quod innitatur primae veritati}.

363. Ibid, p. 16.

364. المقطع الذي أوله جيل دي روم من أقوال ابن رشد في تفسيره هو الآتي: «إن وُجدَ هاهنا ما ليس بجسم فليس ممكناً فيه أن يغيّر العنصر إلاّ بواسطة جسم آخر غير متغيّر وهي الأجرام السماوية. ولذلك ما يستحيل أن تعطي العقول المفارقة صورة من الصور المخالطة للهيولى» . ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م، س. ج. 2. ص، 886. والترجمة اللاتينية لهذا المقطع كالآتي:

"Sed illud (scilicet agens immateriale) impossibile est, ut transmutet materiam nisi mediante corpore aliquo non transmutabili, scilicet corporibus caelestibus, et ideo impossibile est, ut intelligentiae separatae dent aliquam formam formarum mixtarum in materia". Cit, in A. ROMANUS, Errores philosophorum, op., cit, p. 19, n. 44.

365. م. س، ص، 18. أما نصّ ابن رشد الذي يعنيه جيل دي روم فهو: «وأما مذهب أهل الإختراع والإبداع فهم الذين يقولون إن الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعاً وأنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل بل هو مخترع للكلّ وهذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملّة النصارى، حتى لقد كان يحيى النحوي النصراني يعتقد أنه ليس هاهنا إمكان إلاّ في الفاعل فقط» . ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م، س. ج. 3. ص، 1498.

366. م. س، ص، 20. نص ابن رشد هو: «فتوهّم اختراع الصور هو الذي صيّر من صير إلى القول بالصور وإلى القول بواهب الصور وإفراط هذا التوهم هو الذي صيّر المتكلمين من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم إلى القول بأنه يمكن أن يحدث شيء من لا شيء. وذلك أنه إن جاز الإختراع على الصورة جاز الإختراع على الكلّ...والخطأ في هذا كلّه لائح لمن كان له بعض ارتياض في هذا العلم، أي العلم الإلهي» . ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م، س. ج. 3. ص، 1503 ـ 1504.

367. A. ROMANUS, Errores philosophorum, op., cit, p. 20.

368. Ibidem.

369. الحصيلة التي قام بها جيل دي روم معقدة وغامضة ولكن أقوال ابن سينا ليست أقل منها غموضاً، إذ يقول في الإلهيات من الشفا: «فقد بان من هذا أن صورة الجسمية، من حيث هي صورة الجسمية، محتاجة إلى مادّة، ولأن طبيعة الصورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف. فإنها طبيعة واحدة بسيطة، ليس يجوز أن تتنوّع بفصول تدخل عليها بما هي جسمية، فإن دخلتها فصول تنضاف إليها من خارج، وتكون أيضاً إحدى الصور المقارنة للمادّة، ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية» . ابن سينا، الشفاء. الإلهيات، ص، 86.

370. A. ROMANUS, Errores philosophorum, op., cit, p. 26.

371. ن. م، ن. ص. نص ابن سينا هو: «إذ بَانَ أنّ الحادث لا يحدث إلاّ لحدوث حال في المبدأ، فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يَحدُث عن الأوّل بالطبع، أو بغرض فيه عن غير الإرادة، أو بالإرادة: إذ ليس بقسري ولا اتفاقي. فإن كان بالطبع فقط تغيّر الطبع، أو كان بالغرض فقد تغيّر الغرض، وإن كان بالإرادة، فلنترك أنها حدثت فيه أو مباينة له، بل نقول: إما أن يكون المراد نفس الإيجاد، أو غرضا ومنفعة بعده، فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته فلِمَ لم يوجد قبل؟ أتراه استصلحه الآن؟ أو حدث وقتُه؟ أو قدر عليه الآن؟ ولا معنى فيما يقول القائل: إن هذا السؤال باطل؛ لأن السؤال في كلّ وقت عائد، بل هذا سؤال حقّ لأنه في كلّ وقت عائد ولازم وإن كان لغرض ومنفعة، فمعلوم أن الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس لغرض، والذي هو للشيء بحيث كونه منه أولى فهو نافع، والحقّ الأوّل كامل الذات لا ينتفع بشيء [...] فإذا تَحقّقتَ علمتَ أن الأوّل إنما سبقَ الخلق عندهم ليس سبقاً مطلقاً، بل سبقاً بزمان معه حركة وأجسام، وهؤلاء هم المعطّلة الذين عطلوا الله عن جُودِهِ لا يخلو: إما أن يُسلّموا أن الله كان قادراً قبل أن يَخلق الخلق، أن يخلق جسماً ذا حركات بقدر أوقات وأزمنة تنتهي إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة؛ أو لم يكن للخالق أن يبتدئ الخلق إلاّ حين ابتدأ. وهذا القسم الثاني يُوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الإمتناع إلى الإمكان بلا علّة» . ابن سينا، الشفاء، م. س، ص، 378 ـ 380.

372. A. ROMANUS, Errores philosophorum, op., cit, p. 32.

373. "sicut fecerunt Avicenna et Averroes, qui, cum essent Maumethani, postquam instructi fuerunt in philosophia, despexerunt legem eius (= Mahumeti). Unde Avicenna in libro nono suae Metaphysicae, despiciens eius legem, inquit: Et tu scis delectationes corporum et gaudia quid sunt. Lex enim quam dedit Mahumetus ostendit dispositionem felicitatis et miseriae quae sunt secundum corpus. Sapientibus vero theologis multo maior cupiditas fuit ad consequendum veram felicitatem quam felicitatem corporum, quae quamvis daretur eis non tam apretiati sunt eam comparatione verae felicitatis quae coniuncta est primae veritatis. Haec ille". Cit, in F. LUCCHETTA, La cosiddetta "Teoria della doppia verità" nella Risala Adhawiyya di Avicenna e la sua trasmissione all'Occidente, in "Oriente e Occidente nel Medioevo", Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1971, p. 109.

374. يجب التنبيه إلى أن نصّ ابن سينا الأصلي يختلف بعض الشيء، من حيث العبارات، عن النصّ المترجم إلى اللاتينية أعلاه، ولكن معناه مطابق للأصلي. يقول ابن سينا: «يجبُ أن يُعلمَ أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يُحتاج إلى أن تُعلّم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبيّنا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلّم وعلى آله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مُدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدّقته النبوّة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس. وإن كانت الأوهام ههنا تقصر عن تصوّرها الآن لما نوضحه من العلل. والحكماء الإلهيّون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطُوها، ولا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحقّ الأوّل» . ابن سينا، الشفاء. الإلهيات. القاهرة د. ت. ص، 423.

375. أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة. الرد على الملحد أبي بكر الرازي، دار الساقي، بيروت 2003، ص، 15.

376. ن. م، ن. ص.

377. ن. م، ص، 39.

378. ن. م، ن. ص.

379. ن. م، ص، 65.

380. النصّ يورد (قدير) اخترت كلمة قديم لأن السياق يقتضيها ولإنسجامها أيضاً مع كلمتي غير مؤلّف ولا مصنوع.

381. ن. م، ن. ص.

382. ن. م، ن. ص.

383. ن. م، ص 172.

384. ن. م، ص 174.

385. قولة فيندلباند: «أن نفهم كانط يعني أن نذهب أبعد من كانط»، وردت في كتابه:

W. WINDELBAND, Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie, Mohr, Freiburgg/Tübingen, 1884, p. VI.

386. هذه القولة لابن المقفع وقد قالها في حقّ الإسلام ولكن يمكن إطلاقها على كلّ الأديان من دون تمييز. أوردها، القاسم بن ابراهيم، كتاب الردّ على الزنديق اللعين ابن المقفّع، تح ميشائيل أنجلو جويدي، مطبعة أكاديمية لينتشاي الملكية، روما 1927، ص، 28.

387. أورده أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، 2001، ص، 51.

388. أبو حامد الغزالي، ن. م، ص، 60..

389. THEOPHRASTE, Métaphysique, Les belles letres, Paris 1993, pp.4 et 12.

إصدارات رابطة العقلانيين العرب

رابطة العقلانيين العرب تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري،
وهي ترحب بأن تنشر ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية.

* 23 عاماً من الممارسة النبوية المحمدية، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب، الطبعة الثانية، دار بترا ـ دمشق.
* لننزع الحجاب، تأليف شاهدورت تجافان، ترجمة فاطمة بلحسن، دار بترا ـ دمشق.
* حرية الاعتقاد الدين، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب، دار بترا ـ دمشق.
* نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليقعة بيروت.
* مواقف من أجل التنوير، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة ـ بيروت.
* مدخل إلى التنوير الأوروبي، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت.
* يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة ـ بيروت.
* معضلة الأصولية الإسلامية، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت.
* فلسفة الأنوار، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة ـ بيروت.
* الإسلام نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت.

للإتصال بالرابطة:

arab.rationalists@wanadoo.fr

حول الكتاب

نبذة عن الكتاب

تعاليم كانط الأساسية ومواقفه من الدين، والعقل، والإيمان، والتنوير، يضعها هذا الكتاب على مشرحة النقد. ويعرض المحاولات النظرية والعملية التي تجابه الفكر الديني كله، وتذهب به الاستنتاجات والتحليلات إلى تبيان وسطية كانط ومنحاه التوفيقي الذي يجمع بين الاتجاه العقلي والاتجاه الديني.

فماذا لو برهنت المقارنة مع الفلاسفة الماديين الفرنسيين أن كانط، وهو أحد آباء التنوير، ليس سوى متذبذب أقدم على تنازلات جد محرجة لحساب اللاهوت البروتستانتي؟

هذه القراءة النقدية للمشروع النقدي الكانطي من المنتظر أن يكون لها صداها في أوساط الدارسين والمؤرخين والمتابعين وذوي الاختصاص.

نبذة عن المؤلف

محمد المزوغي كاتب تونسي، أستاذ الفلسفة بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، روما، إيطاليا.