مشكلة الدين في فلسفة كانط

The problem of religion in Kant's philosophy

بن العايب مسعود

جامعة الجلفة (الجزائر)، benmessoud32@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/08/08 تاريخ القبول: 2022/11/07 تاريخ النشر: 2022/11/14

الملخص:

الإيمان الحر الذي يتكلم عنه كانط هو إيمان العقل، وهو إيمان علماني لا شأن له بالشعائر والعبادات، ولا وجود إلا لهذا النوع من الإيمان القادر على تحقيق السلام الدائم بين الناس. وخاطئ من يرى عكس ذلك. ويمكن للإنسان أن يستغني عن الدين تماما، وعن كل ما يربطه بما هو خارج ذاته كمشرع أخلاقي له. إذن التنوير الحقيقي يكون بأن نساعد الشعوب حتى تنتقل من الإيمان التاريخي إلى الإيمان الحر.

الكلمات المفتاحية: الدين، كانط، الإيمان.

Abstract:

The free faith of which Kant speaks is the faith of reason, a secular faith which has nothing to do with rituals and worship, and which exists only for that kind of faith capable of achieving a lasting peace between men. The evil of seeing the opposite. Man can completely renounce religion, and all that binds him to what is external to him as a moral legislator. So the real enlightenment is that we help people move even from historical faith to free faith.

Key words: Religion, Kant, faith.

المؤلف المرسل: بن العايب مسعود ، **الإيميل:** benmessoud32@gmail.com

1. مقدمة:

من مغانم الفلسفة الحديثة التي لا زال الإنسان اليوم يقتات عليها اعتماد العقل و الإحتكام إليه في جميع أموره، بل ووضع الثقة التامة فيه منذ أن اعتبره "ديكارت "Descartes (1596–1650م) أعدل الأشياء قسمة بين الناس. والإيمان بقدرته على الكشف عن الحقائق سواء تلك التي تتعلق بالإنسان وبحدود معرفته للعالم من حوله و للطبيعة، أو تلك التي يرتبط فيها بالموجود الأعلى وهو الله، على خلاف ما درجت عليه الإنسانية في العصور الوسطى لما كان الدين يمثّل أهم المنابع الكبرى للحقيقة أيا كان نوعها. و بعد أن اتخذ شكل المؤسسة مُمَثلة في الكنيسة التي أصبحت تُشرّع للدنيا و الآخرة معا، و تورّطت في فضائح بيع صكوك الغفران، وإنشاء محاكم التفتيش، وكل ما قامت به من وصاية بشعة على عقول الناس. و رغم ألمعية "ديكارت" – باعتباره مؤسسا للفلسفة الحديثة– في مناقشة قضايا المعرفة و الحقيقة و الأخلاق و غيرها إلا أن موقفه من الدين كان واضحا، لأنه كان أقرب إلى مداهنة رجال الدين لاعتقاده أن فلسفته قادرة على تدعيم الدين(فال، 2012، ص08) ، ولم يكن في مقدوره أن يدخل معهم في صراع ما. ولعلنا نبالغ إذا قلنا أن صرامة المنهج الديكارتي في قبول الحقيقة لا نجد لها أثرا في القضايا المتعلقة بأمور الدين. بل على العكس من ذلك كان "الله" عند "ديكارت" ضامنا للمعرفة بكل ما تحمل هذه الكلمة، وإن شئت قل إنها نقطة البداية في كل معرفة. لكن الذي يمكن أن يمثل بحق أحد الآراء الحاسمة في النقاش الديني هو "سبينوزا" Spinoza (1632–1677م)، الذي كانت له الجراة على مناقشة كل ما يتعلق بحياة الإنسان و بمصيره دون خوف أو تردّد. وما قدّمه من إحراجات فكرية و تساؤلات محيرة لعلماء الدين في عصره يعبّر فعلا عن شجاعة حقيقية تُنحّي الغطاء عن مدى هشاشة الدين الذي سيطر على الشعوب وقتذاك، وأدخلها في بيات شتوي طويل. لكن ظهور الفلسفة النقدية مع "إيمانويل كانط" kant(1724–1805م) هو الذي يمثل حقيقة قيمة تطور الوعي الأوروبي، لما أفرزه من إجابات جديدة على مستويات معرفية و فلسفية متعددة نتيجة نوع الإستشكالات العميقة التي طرحها. لذلك تكاد تتفق أغلب المواقف الفلسفية أن فلسفة "كانط" كانت جد مُؤثرة على جميع الفلسفات التي جاءت بعدها. لقد مثّلت كتب كانط الثلاثة: "نقد العقل المحض" و " نقد العقل

العملي" و "نقد ملكة الحكم" منبعا لا ينضب للفكر الإنساني ككل. إذ لأوّل مرة يتم إخضاع هذا العقل للإمتحان، بغية تبيين مدى قدرته على الصمود في مناقشة جميع القضايا الفلسفية و غير الفلسفية. لكن الذي يهمّنا في هذا المقال وما نودّ مناقشته هنا هو موقف كانط من الدين في إطار فلسفته النقدية الصارمة، وتحديدا مدى قدرة كانط على تطبيق النقد في المسائل المتعلقة بالأخلاق و الدين. أي هل استطاع كانط أن يُخضع الدين للنقد مثلما فعل في نظرية المعرفة ؟ وهل فعلا كان كانط يؤمن بفكرة الدين كمصدر لسعادة البشر؟ و ما حقيقة الدين الذي تحدث عنه كانط؟ ولماذا اختار لمؤلفه عنوان" الدين في حدود مجرّد العقل"؟

يلاحظ "هيدجر" (1989 – 1976م) أن "كانط" يتميّز عن كل المفكرين الألمان قبله وبعده في شيء يشترك فيه مع اليونان – رغم اتساع المسافة التاريخية– هو الوضوح النزيه في التفكير و القول(هيدجر مارتن، 2012. ص 94). قد يكون هذا صحيحا إلى حد كبير عندما نتناول نظرية المعرفة عند "كانط" لنفحص طريقته في طرح الأسئلة، خاصة سؤاله الرئيس: هل يمكن للميتافيزيقا أن تصير علما؟. ثم طريقة الحلول التي يُقدّمها، و التي ضمّنها في كتابه "نقد العقل المحض" لما تعلق الأمر بالميتافيزيقا، و"نقد العقل العملي" حينما تعلق الأمر بالأخلاق. و غيرها من المؤلفات التي ظهرت لكانط فيها بالفعل قدرة عجيبة على بناء المفاهيم، وعمق الإشكالات التي يطرحها، بينما إذا انتقلنا إلى كتابه" الدين في حدود مجرد العقل" نجده متردّدا في كثير من القضايا المتعلقة بالدين. و يبدو لنا أنه يُخاتل بين عدة مصطلحات و معاني يمكن للقارئ أن يستشف منها غياب الوضوح الذي عرفناه لدى "كانط" في نظرية المعرفة. وهو ما جعله محلّ سخرية من طرف "نتشه" Nietzsche. وإن كانت نظرة "نتشه" إليه مزدوجة، فهو يشير إلى عظمته وقدرته على تحطيم النظرة التفاؤلية التي سبقته والتي مفادها أن العقل قادر على معرفة كل الحقائق و التأكّد من صحتها، فتساءل كانط عن إمكانية نفاذ العقل إلى الأشياء في ذاتها. لقد سعى كل من "كانط" و "شوبنهاور" حسب "نتشه" إلى التشكيك في إطلاقية المعرفة انطلاقا من العلم ذاته، وهو انتصار كبير على التفاؤل المخفي في قلب المنطق الذي تأسّست عليه ثقافتنا وأصبحت معرفة ماهية الأشياء عن طريق العلم مجرّد وهم(نتشه فريدريك2008 ، ص210)، بل ساعدنا كانط " على أن نشكّ في القيمة النهائية للمعارف العلمية، وتحديدا

في مشكلة السببية، بل له الفضل الأوفر في محاربة فكرة أن الميتافيزيقا يمكنها أن تعرف الأشياء في ذاتها. لكن مزاج "نتشه" سرعان ما يتقلّب، فتعود يده إلى حمل "مطرقته" من جديد و يبدأ في خلخلة جدران الفلسفة الكانطية و تحديدا في جانبها الأخلاقي. فهذا العقل الذي انتصب شامخا منتقدا كل مجالات المعرفة، أصبح في ميدان الدين والأخلاق مثيرا للشفقة. لأنه تخلّى بالفعل عن حقه في النقد الصارم لصالح العقل العملي الذي يبدو مسالما و متسامحا لا يتطلع إلى النقد أصلا، مادام هدفه طمأنة النفس، وهذا ما يجعل كانط مجرّد مسيحي مستتر. يقول نتشه:" إنه لمن الضروري أن نقول من هو الذي نشعر به عدوا لنا. إنهم اللاهوتيون وكل من يحملون في أجسادهم دما لاهوتيا. إنهم كل فلاسفتنا"(نتشه فريدريك، عدو المسيح،.ص34). ولعلّ كانط أخطرهم لأنه يُمثل بحق الإنحطاط الألماني كفلسفة خاصة في فكرة "الأمر القطعي"التي تدعو إلى الضحك(نتشه فريدريك، العلم الجذل، 2001. ص 184) و أقرب ما يكون إلى الثرثرة الأخلاقية التي تختبئ وراءها رغبة كانط في تحويل البشر إلى قطيع و السعي إلى تدْجينهم.

القارئ لكتاب "الدين في حدود مجرّد العقل" يُلاحظ أن كانط يميل كثيرا إلى استعمال كلمة "الإيمان" بدل الدين، ربما لاعتقاده أنه لا يوجد إلا دين حق واحد فقط، بينما ما يؤمن به الناس مجرّد معتقدات(إيمانويل كانط، لبنان 2012. ص 182)، فمن الأفضل حسب كانط أن لا نفرق بين المسيحي و المسلم و اليهودي والبوذي رغم أن لكل منهم "دينه" الخاص، بل الأحقّ أن نقول إن لكلّ منهم معتقده الخاص.

والعوام من الناس لا يفهمون إلا الإيمان الكنسي المتعلق بالقواعد و الأنظمة و الطقوس و"لا يعرفون أي دين" (إيمانويل كانط، لبنان 2012. ص 183)، أي أنهم لا زالوا في حالة قُصُور يجعلهم غير قادرين على استخدام عقولهم الخاصة بشكل حر، لذلك يصبح من السهل أن يعتبرهم الآخرون قُصّرا فيبسطون على سلوكاتهم نوعا من الوصاية التامة، بل على مصيرهم أيضا. و في مقالة له عن "التنوير" يُرجع "كانط" القصور إلى غياب العزم و الجرأة على استخدام العقل دون قيادة الغير لا إلى غياب الفهم كما يبدوا لأغلب الناس(كانط إيمانويل).

الكنيسة و الإيمان الكنسي:

من الصعب أن نتكلم عن الدين بمعزل عن سلطة الكنيسة، هذه المؤسسة التي أخذت على عاتقها التكفّل بكل ما يتعلّق بالجانب العملي للدين، بل أحيانا ما تجاوزت ذلك إلى التدخل في الجانب الروحي للإنسان من جهة حبّ الله وضرورة اتصال الإنسان به اتصالا حيا. فالله لا يراه أحد، ولكن إن أحبَّ الناس بعضهم بعضا حينها ينبت الله فيهم. أي أن المحبّة هي التشبّه بالله. ومن غير الممكن عزل الأعمال والعبادات و الطقوس عن الدين، كما يصعب عزل هذه الأعمال عن الكنيسة، ما دامت هي الهيئة المخوّلة دينيا و أخلاقيا أن تقوم بهذه الأعمال. بل إن ما يمْنحها المشروعية هو هذه الطقوس، لأن العبادات تفترض سلطة و طاعة، ولا تقوم الحياة العامة إلا على هذا الأساس. وقد حاولت الكنيسة دائما– سواء كانت صادقة في ذلك أم لا – أن تثبت وتؤكد أن هذه العبادات مجرّد وسيلة فقط لا غاية، هي ضرورية لأنها تحقق غايات دينية، كطهارة القلب وحبّ الآخرين و العيش معهم. ولعل أهم الوصايا في المسيحية "عليك أن تحبّ الرب إلهك وتخدمه من كل قلبك و بروحك كلها"(جلسون إيتين، 1996،ص 205). هكذا فإن الجماعات الأخلاقية التي تمثّل الكنيسة إنما تمثل في الحقيقة دولة الرب على الأرض. صحيح أنه ليس لها دستور سياسي على نحو ما هو موجود في الدول، لكن وجودها أخلاقي غير مرئي على نحو مباشر، يقول كانط:" قد يمكن مقارنتها على الأحسن بتعاونية منزلية(عائلية) تحت إمْرة أب خلقي، جماعي، إلا أنّه غير مرْئي، ومن حيث أن إبنه المقدّس الذي يعرف إرادته، و في الوقت نفسه يوجد في رابطة دموية مع كل أعضائها، وهو يأخذ مكانه في أن يعرفهم بإرادته و يقرّبها إليهم، ولهذا السبب هم أيضا يعظّمون الأب الذي فيه، ومن ثم هم يدخلون الواحد مع الآخر في اتحاد طوعي و كلّي و دائم بين القلوب"(كانط، إيمانويل. الدين في حدود مجرد العقل. ص 174). و غاية الإنسان في ما وراء حياته الأرضية، والله الخالق لا يسمح أن يخرج عن نطاق تدبيره و عنايته الإلهية أحد، ومن ثم تحاول الكنيسة تأكيد ذاتها في الحياة الفردية و الجماعية على السواء، وهو شرط أساسي، أي أن يتّجه الكل إلى هذه الغاية، وعليه "فإن إله الكتاب المقدّس يطلب لنفسه بطريقة مباشرة حق التشريع الأخلاقي كله"(جلسون إيتين، ص401). إنه حقٌّ تمْنحه له قدرته الخالصة. فهو يعرف كل شيء والإنسان مَدين له بكل شيء، وعلى ذلك يلاحظ كانط أن وجود الكنيسة مرتبط دائما بالإيمان التاريخي وهو إيمان مؤسس على الكتاب المقدس دوما.

إن ما تقدّمه الكنائس على تعدّدها و اختلافها من شعائر و طقوس تمثّل إلى حد ما سلطة عمودية، فيها يتم النظر إلى الناس من أعْلى، إن لم نقل تتم محاسبتهم على هذا الأساس. وحينها يظهر الإستبداد والعنف. لأن رجل الدين باعتباره المسئول والمفسّر والأقدر فهما للنصوص المقدسة و ترجمتها في شكلها العملي إلى الناس، يتجرّأ على أن يمتلك حق الحكم على إيمان الآخرين. وهنا تصبح له اليد العليا في تكفير أيّ كان لمجرّد أنه يخالفه في طريقة إيمانه، "ولعلّ أغلب النزاعات الدينية التي روّت العالم بالدماء ليست في الحقيقة سوى شغب وعراك من هذا القبيل"(كانط إيمانويل. الدين في حدود مجرد العقل. ص 183). حيث إنها صراعات مزعومة فقط تُغذّيها الخطابات الإنفعالية القائمة أساسا على التعصّب و ادّعاء كل طرف امتلاك الحقيقة الدينية. وما دامت الكنيسة تُقدّم نَفْسَها على أنّها كونية فإنها تبدأ في إصدار أحكامها على الناس بصورة تعسّفية، حيث ترمي بعضهم بالكفر و بعضهم بالضلال و بعضهم تصفه بالعدو(كانط إيمانويل. الدين في حدود مجرد العقل. ص 184). وما يترتب عن ذلك أن تندلع الحروب الأكثر دموية بين الناس، وهي في أساسها حروب دينية يصبح فيها الدين أداة حشْدٍ للجموع و تبريرٍ لمؤتاتهم، بل و لكل ممارساتهم القائمة على العنف. و يتعاظم الإعتقاد بأن حياة هذا الشعب وهذه الأمة كالشجرة لا ترتوي إلا من دماء أضاحي أبنائها. ومن ثم تهون الأرواح في سبيلها، و تصبح طاعة الدين مطيّة لكل عنف أو تسلّط. و في كل مرّة يتجدّد التبرير بأن ما يمارسه الإنسان من عنف في حق أخيه الإنسان إنما هو بغرض التطور و الإزدهار وخدمة التعاليم، بل قل من أجل التقرب إلى الله، وهو ما يعتبره "كانط" مجرد خرافة(كانط إيمانويل. الدين في حدود مجرد العقل. ص 275).

لا مَخْرج من الحروب الأهلية و الصراعات الدائمة بين الشعوب المتدينة إلا بالإحتكام إلى قوانين معينة يمكن وضعها معا والإتفاق عليها لاعتمادها على ما هو مشترك بيننا، ولن يكون ذلك إلا بتنصيب أعلى سلطة بيننا مُمَثلة في العقل، فيصبح المحكمة الشرعية الوحيدة لمعالجة جميع القضايا التي نختلف فيها. و على هذا يصبح الدين عند كانط ضيفا على الأخلاق. لأن من يكون متديّنا بمعزل عن الأخلاق هو خطر على نفسه وعلى الآخرين على السواء. فلا حديث عن تديّن خارج الأخلاق. هنا يتم التمييز بين الإيمان الحقيقي المخلّص و هو إيمان الأحرار، لأنه يتأسّس على النوايا الطيبة، و الإيمان بدين الشعائر

الذي هو أقرب إلى إيمان المرتزقة أو إيمان الذليل لأنه ليس خلقيا(كانط إيمانويل. الدين في حدود مجرد العقل. ص 194). فإذا كان الأول يُغيّر حياة الإنسان نحو الأفضل أو نحو حياة جديدة مطابقة لواجبه فإن الثاني من شأنه أن يُؤسس للتعصّب والتقليد، بل غالبا ما يكون مصدرا لظهور العنف إذا ما ارتبط بالجانب السياسي.

لا يمكن أن توجد أية رابطة بين الدين و العنف إلا إذا تحوّل الدين إلى سياسة والإيمان إلى استبداد روحي(كانط إيمانويل. الدين في حدود مجرد العقل. ص 28)، أي عندما تُحوّلُ الدولة الدين إلى مؤسسة، وتوظّفه بما يخْدم أغراضها. فالجماعة الأخلاقية عند كانط تتميز دائما عن الجماعة السياسية. و يحذّر من مغبّة أن يستعمل الحاكم أو المشرّع الإكراه من أجل تحقيق دستور مُوجّه نحو الغايات الأخلاقية، "لأنه بذلك يقوّض دستوره السياسي و يجعله في غير مأمن"(كانط إيمانويل. الدين في حدود مجرد العقل. ص 164)، و لأنه بالقانون الأخلاقي فقط نعرف أننا أحرار(دولوز جيل، 1997. ص 49). لا ينبغي أن تُقدّمَ الدولة نفْسَها حامية للدين، أو أنها المُخوّلة رسميا بحفظ تعاليمه. قد يساعدها ذلك ولو بشكل مؤقت على توحيد الناس و تحقيق السلم المدني، خاصة حين يظهر خوفها من تأثير ديانات و معتقدات أخرى تهدّد وجودَها لكن ليس من حقّها على الإطلاق أن تُمارس أية سلطة أو وصاية على عقول الناس و على نفوسهم. خلافا لما كان يقوله "جون لوك" (1632-1704م) من أن الدولة مُجْبرة على عدم التسامح مع الآراء الدينية التي تتنافى مع المجتمع، ولا يَحق لها أن تتسامح مع الملحدين أو ذوي المذاهب المخالفة للمذهب السائد لأن ذلك يفجّر ألغاما خطيرة من الفتن و ألوان العصيان(لوك جون ، 1988. ص 58). و يأخذ كانط على اليهودية أنها ليست دينا بل مجرّد اتحاد بين جمهرة من الناس ينتمون إلى سلالة خاصة، ومن ثم يؤلفون كيانا مشتركا تحت مجرّد قوانين سياسية(كانط إيمانويل ، ص 207). وهم لا يؤلفون أبدا كنيسة بل دولة دنيوية تفتقد لكل إيمان ديني، وهذا يعود حسبه "إلى أن مشروع هذا الشعب لم يكن ليهتم بالحياة المستقبلية بقدر ما كان يهدف فقط إلى تأسيس جماعة سياسية لا جماعة أخلاقية"(كانط إيمانويل ، ص 208). و ما يُلاحَظ لدى اليهودية أنّ ما يُعرف عندها بالوصايا يمكن لأي نظام سياسي أن يحافظ عليها، بل و يفْرضها بوصفها قوانين إكراه لأنها تتعلق بالأفعال الخارجية، ولا علاقة وطيدة لها بأخلاقية الإنسان أو ضميره(كانط إيمانويل ، ص 208). أما الإيمان فيتحوّل إلى استبداد عندما يوجد

من يفتّش في مسائل الضمير الخاص بكل فرد، ومن يتقدّم ليُنصّبَ نفسَه مثلا أعلى لكل إيمان، عندها سيتحدد إيمان الناس بإيمان هذا الشخص و يصبح مُخوّلا على نحو ما لإصدار رأيه في إيمان الآخرين. و هنا تظهر مشكلة التكفير و ينفتح الباب على مصراعيه لكل عنف، مثلما هو حاصل في العالم العربي اليوم خاصة بعد ما عُرف بـ "الربيع العربي" أو الثورات التي أخذت في الإنتشار، و أظهرت انقسامات رهيبة داخل المجتمع الواحد. حيث ظهر على الركح تيار إسلامي يحاول أنصاره توفير جدار "راحوي" (من الراحة) معين لإرضاء حاجات الناس و لو بطريقة دعَوَيّة خطابية. و الطريف أن أغلبهم ينادي بالعودة إلى "حياة السلف الأول" على حدّ تعبيرهم، والحقيقة –كما عبّر عنها "فتحي المسكيني"*– "أن من يعود إلى الإسلام كما إلى منطقة تاريخية مغلقة على غيره هو يعامل الإسلام كتراث و ثني. إن أكبر عملية توثين للإسلام قد قام بها أهله أكانوا علماء أو دعاة. الإسلام السياسي إسلام أداتي بحت و ليس فقط أداة سياسية، بل حتى الإسلام الفقهي أو الصوفي أو الوعظي أو الرسمي هو إسلام أداتي. يتم استدعاء نصوص أو كتب أو مصنفات أو أقوال اندثر عالم الحياة الذي أنتجها و باتت مثل تماثيل لا تُكلّمنا و الإقامة مع التماثيل مُريحة لمن لا يحب الأسئلة"(فتحي المسكيني ،2016،). وهذه العودات إلى السلف أحدثت شرخا كبيرا داخل التيار الإسلامي ذاته، حيث تم اختزاله لدى بعضهم في "الجهاد" وهو ما رسَم طريقا للعنف و الإرهاب، وتحوّل لدى البعض الآخر إلى مجرد وسيلة لبلوغ الحكم. وهكذا ضاع جوهر هذا الدين بين أهله. و بالمقابل هناك موقف آخر للعلمانيين يَدّعي أنصاره أنهم أكثر "حداثة" من غيرهم، وأن تفتّحهم على الحداثة و نظرياتها ومنتجاتها الفكرية والمادية يُؤهلهم لقيادة المجتمع. ونسوا أن الحداثة "واقعة" فُرضت علينا و لسنا مخيرين في قبولها أو رفضها، بل إنه علينا التمييز جيدا بين استيراد المصطلحات و بين خلق المفاهيم(فتحي المسكيني، 2016،)، يعبّر الأول عن حالة الوهن التي تعيشها مجتمعاتنا نتيجة فقدانها القدرة على التفكير بنفسها، أو فقدانها لعِلْمها الخاص بها ممّا يجعلها تُعوّل على بضاعة نظرية تصلح للتثرثة بين نخبها الرسمية، بينما أهملت فلسفة خلق المفاهيم التي تُمكّنها من كتابة تاريخها بشكل خلاّق(فتحي المسكيني، 2016،). لذلك حمل "تتشه" بشدة على النزعات الدينية التي ترفع شعار الإيمان، وهو إيمان مخادع يستعمل باستمرار كغطاء

و حجّة و ستار لإخفاء الغرائز الكامنة وراءه، إنه الدهاء المسيحي الحق(نتشه فريدريك، عدو المسيح، ص109)، وهو انتحار لعقل لا يمكن قتله دفعة واحدة وبضربة واحدة.الإيمان المسيحي هو منذ البداية تضحية و استعباد و سخرية من الذات وشرطه المسبق دائما هو أن يكون إخضاع الروح موجعا إلى حدّ لا يوصف(نتشه فريدريك، ما وراء الخير و الشر، ص79).و يلاحظ نتشه أن اليهود هم أوّل شعب كهنوتي وظّف الإيمان لخلق عملية ثأر هي الأكثر روحانية في التاريخ، وهم من تجرؤوا بحق على قلب معادلة القيم الأرستقراطية، لذلك أصبح الثأر والإنتقام و الكراهية أهم صفاتهم.

كانط و فكرة الإيمان الحر:

لكن هل يُفهم من هذا أن كل إيمان يقود إلى الصراع وإلى التشتت؟ طبعا لا، فقد يكون على غاية من الضرورة بمعنى ما في الوجود، خاصة ذلك الإيمان المؤسس على الكتاب المقدس كالتوراة مثلا. حيث يعتقد "كانط" أن التاريخ يثبت صعوبة القضاء عليه، على عكس الإيمان المؤسس على التقاليد و المناسك العمومية القديمة الذي وجوده مرهون بوجود الدولة، وبمجرد زوالها يختفي إلى الأبد(كانط ايمانويل، الدين في حدود مجرد العقل.ص 181). بل إن تأويل الكتاب المقدس نفسه يؤثر على عملية فهمنا لمسألة الإيمان، وقد رأينا كيف أن الكنيسة تحتكر عملية التأويل، وتحوّلها إلى طريقة للهيمنة على أعضائها أو لخدمة الكنيسة دون مراعاة مصلحة الناس. و لئن كان التأويل بدأ متكلفا حسب كانط إلى حد كبير، سواء في اليهودية أو المسيحية فإن غاياته كانت إلى حد ما بريئة و حسنة و ضرورية بالنسبة إلى الناس(كانط ايمانويل،.ص 187). لذلك على "المُؤول" أن يمتلك معرفة تاريخية واسعة و نقد عميق يستطيع بهما انطلاقا من حالة الأخلاق، و ممّا هو سائد من معتقدات شعبه في عصره أن يتخذ الوسائل التي بها يتم فتح المجال أمام الجماعة الكنسية كي تفهم(كانط ايمانويل،.ص 190). معنى هذا أن تأويل الكتاب المقدس مهمة صعبة ليست في متناول أي كان من الناس أو خدام الكنيسة. وواهم من يعتقد أن فهم الكتاب المقدس يكون فقط بواسطة حالات شعورية داخلية تمكّن الإنسان من معرفة معانيه. فالشعور شيء خاص ولا نتعلّم به شيئا على الإطلاق، "بل هو فقط طريقة الذات في تأثرها باللذة و الألم" (كانط ايمانويل،.ص 191)

وأبعد من ذلك لا يمكن فهم الوحي أو نقله، وحتى فهم المعجزات التي أرهقت كاهل الشعوب إلا بواسطة العقل، ومتى لم نلجأ إلى العقل المحض مُفسرا للكتاب لن نحصل مطلقا على أي اتفاق(كانط ايمانويل،.ص 213). و لعلّ أغلب مظاهر الخلاف و الصراع و الحروب عائدة في الأساس إلى الإبتعاد عن التفكير العقلي في مسائل الدين، و يضرب كانط أمثلة كثيرة عن ما حدث في الغرب و تحديدا في العالم المسيحي. حيث كان القديس يتحكّم في الملوك ويعاقبهم مثل الأطفال باعتماد عصاه السحرية المهددة بالخلع من الجماعة، بل ودفعهم إلى خوض حروب خارجية للقضاء على شعوب أخرى. وكذا " تغذية الكره الدموي ضد من يخالفهم و ينتمي إلى المسيحية ذاتها التي تدّعي الكونية"(كانط ايمانويل،.ص 214). فلا مفرّ إذن من اللجوء إلى العقل، لأن وثوق العقل بذاته ستكون له آثار تاريخية باعتباره المُخوّل الوحيد للتدليل على كيفية إعادة تفصيل الحاضر على مقاييس مستقبل أفضل(جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس و جاك دريدا، 2012. ص 34).

الفلسفة حسب كانط هي تفكير في معنى الدين لكن داخل حدود العقل. ولا ينقص هذا من قيمة الدين، ولا من قيمة العقل، بل هذا يؤكد الحرية التي تفترض رفض كل وصاية خارجية، لذلك لا ضير في أن يطرح علماء الدين تأويلاتهم بصورة حرة أمام جميع الناس. ولا ينبغي لهم أن يخافوا من عملية فحْصها من طرف الجمهور، بل "ينبغي أن تتوفّر لديهم الجرأة للإنفتاح باستمرار على كل رأي"(كانط إيمانويل، ص 192). أي أن الحقيقة الدينية مهما كان شكلها لا ينبغي أن تكون حكْرا على رجال الدين أو علماء الدين الذين عادة ما يقدّمون أنفسهم أوصياء على الكتاب المقدس، و أكثر الناس فهما له. تماما كما يحدث عند المجتمعات الإسلامية اليوم. حيث يرتفع شأن المفسّرين و العارفين بالقرآن إلى مرتبة التقديس، وعندها يتماهى النص القرآني و السنة النبوية مع الفهم الإنساني لهما، فيسود توظيف النصوص لأغراض سياسية أو مدنية راهنة بهدف الحصول على السلطة أو السيادة، كما هو الحال في فهم فكرة الإستخلاف في الإسلام، حيث ارتبطت غالبا عند العلماء بمقاصد سياسية معينة. رغم أن دلالتها اللغوية تفيد معنى الإستبدال أو التبدّل أو التغيير. و الغريب أن تصور المسلمين اليوم للخلافة الراشدة هو الذي رسّخ فكرة العودة

الدائمة لها كحلم أبدي مؤجل يراودهم باستمرار، دون اعتبارها مجرّد فترة في مسيرة تاريخية معينة كحال الأزمنة و الشعوب الأخرى. إن سلطة القائمين على التفسير من الفقهاء وعلماء الدين في عالمنا العربي اليوم تمثّل قمّة الإستخفاف بالعقل، خاصة عندما ينصّبون أنفسهم المتكلمين الوحيدين باسم الدين و الأكثر دراية من غيرهم، رغم أنهم يأخذون فقط بالرواية. ولا يسمحون لأحد أن يدخل حدودهم التي رسموها لأنفسهم. وهم بذلك يحافظون على وضع مسافات بينهم و بين كل من يرغب في التفكير الحر، حتى أصبح أكثرهم يمثل دور الوسيط بين الله و الإنسان. حجتهم في ذلك ما ذكُر عن الأولين القائلين بضرورة إلجام العوام عن الإشتغال بكثير من قضايا الدين وعلم الكلام. وقد تصبح المناقشات الحرة أو الإنقياد للقوانين يمثل سوء أدب عند هؤلاء، في الوقت الذي "يضع كانط محبة القانون و الإمتثال له من أسمى أهداف الكمال الخلقي للإنسان"(كانط إيمانويل، الدين في حدود العقل. ص 233). إن أصل حاجة البشر إلى الدين لا يتضمّن أي نوع العبودية، بل على العكس من ذلك يُؤكد ما يتوفرون عليه من قدرة على الحرية. وهي حرية تتوافق مع عقولهم، لأنها تكفل لهم ما يستطيعون تحقيقه في الحياة انطلاقا من قدراتهم وطبيعتهم البشرية. "أي أن هذا النوع من الإيمان مناسب تماما للطبيعة البشرية الأكثر اشتراكا بين البشر"(كانط إيمانويل، الدين في حدود العقل. ص 285). وبعبارة أوضح يمكن القول أن الدين الذي يدافع عنه كانط هو دين العقل الخالص، لا دين الشعوب التي لم تنجح في تشكيل حياتها على الأرض فحاولت تحقيق ماهية الإنسان في عالم آخر هو أبعد ما يكون عن الإنسان. وأحْسَب أن ماركس لا يبتعد كثيرا عن هذا الموقف رغم المسافة الكبيرة بينه و بين كانط، إن على مستوى المنهج أو النزعة

و الإتجاه، فقد أقرّ ماركس أن الدين جعل الإنسان يغايُر طبيعته، و يعيش في صراع و توتر لا سبيل للخروج منه. لماذا؟ لأن الدين تحوّل إلى مجرّد وسيلة تَحُولُ دون تحقيق الإنسان لغاياته في الحياة، لا ينادي ماركس بالتخلص من الدين كما يفهم البعض من خلال مقولته الشهيرة" الدين أفيون الشعوب"(ماركس كارل، 1970، ص385.)، وإنما يقول أن اللاهوتيين أو رجال الدين زيّفوا حقائق الدين وحوّلوه إلى مُثل عليا بعيدة عن الواقع، فأصبحت السعادة و الحب والعدل مجرّد مثل بعيدة المنال لن تتحقق في هذه الدنيا بل في حياة أخرى في السماء، و أضحى الدين تحقيقا خياليا لماهية الإنسان، بينما الأصل في

الدين أنه يجب أن يُحقق المساواة و العدالة و السعادة في التاريخ. وكان "كانط" قد انتبه قبل ذلك إلى أن رجال الدين يدافعون بشراسة عن الكتاب المقدس وعلى العبادات و الشعائر، بهدف بسْط سيطرتهم على غيرهم، فلا عجب إذن أن يكون أشدّ الناس خطرا على الدين هم هؤلاء، لأن الدين لا يحتاج إلى من يستعمل شعائره دون فهم وتفكّر، ولا يحتاج إلى من يفرضه بالقوة على الناس. يقول كانط:" و إن إيمانا من هذا النوع(يقصد الإيمان العقلي) هو وحده له قيمة خلقية محضة وذلك من اجل أنه إيمان حر ولا يمكن أن يُغتَصب منا بواسطة أي ضرب من التهديد"(كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل. ص 286). الإيمان الحر لا يحتاج فيه الإنسان إلى شعائر لإقناع الناس،لأن الله الذي يؤمن به الإنسان كامن في قلبه، وبداخله. كما سيقول بعد ذلك الفيلسوف الفرنسي "برغسون"(1859-1941) وإن كانت نظرته إلى الدين مخالفة لكانط، فالدين عنده تجربة نحياها، إنه رابطة وعاطفة لاتصال إنسان بموجود هو أكبر منه يعتبره منبعا لا ينضب من الطاقة والقدرة. "وهذا الشعور هو الذي يجعل الدين شيئا واقعيا و يجعل للحياة معنى، لأن ثمرة الحياة الدينية تبقى دائما هي القداسة"(Boutroux Emile. 1913. p308). وعلى هذا النحو يرفض برغسون كل الأدلة التقليدية التي اعتمدها الفلاسفة لإثبات وجود الله. خاصة دليل "أرسطو" الذي جعل من الألوهية مجرد فكرة. وليس للدليل العقلي أية قيمة في إثبات وجود الله. ومعنى هذا أن الوجود السيكولوجي العميق هو المُوجّه إلى الوجود الإلهي.

و ليس الإله فعلا خالصا، ولا قوة فيه بقدر ما هو متغير. لأن الديمومة هي أساس كل وجود، وإله الفلاسفة وليد العقل ونتاج فعله الجامد. أما إله برغسون فهو الإله الحق، لأنه إله الأحياء، إله المسيح الذي يعتبره برغسون أكبر شخصية صوفية في التاريخ. وهو إله أحياء طالما أنه حي، فهو ديمومة، والديمومة حياة. إن الله موجود فينا، لا مفارقا لنا. و ليس بيننا و بينه إلا اللحظة التي لا نتوغل فيها إلى الأنا العميق، فيضل شعورنا طافيا على السطح مع الأنا الاجتماعي. أي أنه كلما انعكف الإنسان على نفسه وارتد إلى أناه العميق عثر على الله.

الإيمان الحر عند كانط يتأسس على الأخلاق التي تجعل الإنسان غاية في ذاته،لا وسيلة لتحقيق نعمة معينة، لأن الإنسان كائن أخلاقي بالدرجة الأولى، ولا مُبرّر للتساؤل عن سبب

وجوده، "فوجوده ينطوي في ذاته على الغاية القصوى، وهذه الغاية القصوى هي تنظيم الكائنات العاقلة تحت سيادة القانون الأخلاقي أو الحرية كسبب وجود متضمّن في ذاته في الكائن العاقل"(دولوز جيل، 1997، ص 118). لا يمكن للإيمان أن يستمدّ مشروعيته من مصدر خارجي يتقوّم به، لأنه حينها ينفتح الباب واسعا للشروط العرضية والإستثناءات، "بل إن أشدّ إساءة للأخلاق أن نحاول استخلاصها من أمثلة تجريبية، وحتى من القديسين أنفسهم(كانط إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، 2002،.ص69). فالكائن العاقل وحده من يملك أن يتصرف وفق القوانين، وبحسب مبادئ، طالما أنه يملك الإرادة لذلك، وعليه فإن كل من يسعى إلى إقناعه – بالقوة أو بالحجة– بنوع معين من الإيمان هو يسْلبه إرادته و يستبدّ به، بل يمثل الخطر المهدد لحياته.

أحسب أن المشكلة عند كانط لم تكن أبدا في الدين، و إنما في الإستعمال العمومي له، أي نظرة الدولة إلى الدين باعتباره مؤسسة تستعملها لصالحها و ضد الآخرين أيا كانوا بهدف تقوية وجودها، أو الحفاظ على بقائها واستمرارها، ولو كانت دولة ظالمة. و يمكنها أن تحوّله إلى أداة عنف متى شاءت، حينها لن يستطيع الفرد أن يفكّر بطريقة يعتمد فيها على نفسه، بل إن تجلّي فكرة حب الله عنده تصبح مرهونة بما تُقدّمه الدولة له من سبل تنويرية تهديه إلى الطريق المستقيم. لكن هذا لن يفيده بقدر ما يشكّل خطرا محدقا بنفسه، "لأن الذي يفكر بطريقة حسنة لا يحتاج إلى أي معتقد حتى يصبح من محبي الله الراغبين في مرضاته"(كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل. ص 34). وهنا يبرز الطابع العلماني لتصوّر كانط للمشكلة الدينية. و كأنه يقول أن هذه الديانات لم تعد محتملة لدى الإنسان و ما تقدّمه على مستوى الأخلاق و السلوك لم يعد مُجديا، حتى إنها ليس لديها ما تقوله للإنسان في عصر العقل. إذ ما تقدّمه مجرّد خطابات مغلقة تقْتات على العواطف و على أطماع اللاهوتيين، وعلى الكتاب المقدّس ذاته، لأن هذه الديانات لم تستطع أن تُعبّر عن نفسها من خلال مفاهيم العقل، لذلك لم تكن يوما ديانات كونية تدعم الحرية الفردية، وليس بمقدورها أن تنفتح على بعضها، أو أن تُطوّر نفسها، "ولم تقوّي وُجودها إلا من خلال ضمانات خارجية متعددة، وهو ما يتعارض مع الإيمان العقلي الذي لا يحتاج في تصميمه أو قوته أو صدقيته إلى أي ضمان خارجي"(كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل. ص 20). صحيح أن كانط لم يقل ذلك صراحة، ولم يكن قادرا على مواجهة المجتمع و الدولة و العصر ككل،

لأنه لا بدّ أن ننتظر من يفصح عن ذلك دون خوف و هو "نتشه"، لكنه بتجريد الدين من ملابس الشعائر السائدة و العقائد المختلفة و التي يمكن أن تَستعمل وسائل خارجية للهيمنة على الناس و على ضمائرهم، والإبقاء فقط على ما تحمله الطبيعة الإنسانية القائمة على العقل، قلت يؤكد ذلك أن كانط لم يكن فعلا مؤمنا بمشروعية أو صلاحية الدين و كفايته في قيادة الإنسان إلى السعادة. و قد نبالغ بعض الشيء إذا قلنا أن الدين يناقض التنوير. و أن الجرأة على قول هذا لم تكن متوفرة لدى كانط، ولا يقلّل ذلك أبدا من قيمة فلسفته في شيء، طالما أنه قدّم ما يحتاجه الإنسان في ذلك العصر. فلم تكن جرأة كانط كافية لقول ذلك، ولم تكن طاقة الإنسان كافية أيضا لتحمّل ذلك. أعتقد أن كانط كان على دراية بعجزه عن إقامة تآخي بين الميتافيزيقا و اللاهوت، حيث يكون الإنسان هو المركز وليس الإله. لقد حاول أن يبني فلسفة أخلاقية للإنسان تحقق له في نفس الوقت أكبر قدر ممكن من رضى الله، لكنه لم يستطع أ يتخلّص من الإرث الفلسفي اللاهوتي الضخم من جهة، ولم يستطع أن يتحمّل قصور عقل الإنسان في عصره و الوصاية اللعينة التي يفرضها عليه غيرهمن جهة أخرى. و قد ذكر "هيدجر" أن كانط قال ذات مرّة في معرض حوار خلال سنواته الأخيرة أنه جاء مع كتاباته قبل الأوان بقرن من الزمان و لن يفهمه الناس بحق إلا بعد مائة عام، و إثر ذلك سيدرسون كتبه من جديد و يعترفون بقيمتها(هيدجر مارتن، السؤال عن الشيء ، 2012،ص95). وقد يكون "هوركهايمر" نفسه قد فَهم كانط على هذا النحو عندما نظر إليه على أنه بنى عقلا شكلانيا يقف على الحياد بالنسبة إلى الأخلاق، وأن أفكاره كانت إلى حد كبير تبريرية في المسألة الأخلاقية، جعلت من نقد الفلسفة جواز مرور لكل فلسفة تريد أن تؤكد ذاتها حول قضايا العصر(هابلاماس يورغن، 2016، ص8). ولعلّ أفضل طريقة لفهم الموقف الكانطي من الدين و الإيمان هو طرح الأزمة التي عانت منها أوروبا في تاريخها مع الكتاب المقدس و اللاهوتيين، أو مع الأديان بصورة عامة.

خلاصة

مهما تعددت دراسات الفلاسفة عبر العصور في مسألة الدين، ومهما اختلفت آراؤهم بين مؤيد و رافض، بين مؤمن وملحد فإن الإنسان يبقى دوما كائنا ديّنا بطبيعته. وما هو باطني فيه يؤثر أكثر مما تؤثر العوامل الخارجية، فلا عجب أن كان حضور الوحي الإلهي هو المُوجّه الحقيقية للإنسان في تاريخه، بل إن فهم أي تغير في حياته من المألوف إلى الجديد لا بد أن يتغذى على هذه الطاقة الروحية بتعبير "برغسون"، غير أن المشكلة تحدث دائما عندما يحاول من يعتبرون أنفسهم مسؤولين عن الدين امتلاك المسؤولية عن سلطة مرجعية لا مشروطة على غيرهم. هنا لا بد من تنوير جديد، يجعل الإنسان ينتبه إلى ما ينبغي أن يتقاسمه مع غيره، أفضل بكثير مما لا يمكن أن يُتَقَاسم، حينها فقط يمكن الحديث عن إنسان ديّن في مجتمع ما بعد ديني وما بعد علماني. لقد دافع كانط عن الإيمان الحر، هو إيمان العقل، وهو إيمان علماني لا شأن له بدين الشعائر و العبادات و الطقوس. ولا وجود إلا لهذا النوع من الإيمان القادر على تحقيق السلام الدائم بين الناس. وكل من يرى غير ذلك فهو واهم. ويمكن للإنسان أن يستغني عن الدين تماما، وعن كل ما يربطه بما هو خارج ذاته كمشرّع أخلاقي له. إذن التنوير الحقيقي يكون بمساعدة الشعوب لتنتقل من الإيمان التاريخي النظامي، إلى الإيمان الحر.

قائمة المراجع

1. *جان فال(2012)،الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، م ، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة .*
2. *هيدجر مارتن،(2012)السؤال عن الشيء، ترجمة اسماعيل المصدق، مراجعة موسى وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط1.*
3. *نتشه فريدريك،(2008)، مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر و التوزيع، سورية ط1.*
4. *نتشه فريدريك، (2012)،عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، ، دار الحوار. ط2.*
5. *نتشه فريدريك،(2001)، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، لبنان،ط1.*
6. *إيمانويل كانط،(2012)، الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية فتحي المسكيني، جداول للنشر و التوزيع، ، لبنان. ط1.*
7. *كانط إيمانويل، الإجابة عن السؤال ما هو التنوير؟ ترجمة اسماعيل المصدق، مجلة الجابري العدد الرابع.*

8. جلسون إيتين،(1996)، روح الفلسفة المسيحية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي ، ط3.
9. دولوز جيل ،(1997)، فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ،لبنان. ط1
10. لوك جون ،(1988)، رسالة في التسامح،ترها عن اللاتينية عبد الرحمن بدوي،دار الغرب الإسلامي، لبنان. ط1
11. فتحي المسكيني (2016)،بعنوان هل يمكن تطوير حداثة إسلامية مغايرة للحداثة الغربية؟ نشر في جريدة الفير .
12. جيوفانا بورادوري،(2012)، الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس و جاك دريدا، ترجمة خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات مراجعة فايز الصياغ، ط1 لبنان
13. ماركس كارل،(1970)، نحو نقد فلسفة القانون لهيجل، مؤلفات ماركس دينيس، ج1،
14. كانط إيمانويل،(2002)، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي،مراجعة عبد الرحمن بدوي،منشورات الجمل،كولونيا،ط1.
15. هيدجر مارتن، (2012)،السؤال عن الشيء ، ترجمة اسماعيل المصدق،مراجعة موسى وهبه، مركز دراسات الوحدة العربية،لبنان،ط1.
16. هابلاماس يورغن،(2016)، الدين و العقلانية، ترجمة حسن صقر، دار الحوار للنشر و التوزيع سورية ،ط1.
17. Boutroux Emile (1983).science et religion .dans la philosophie contemporaine. Ernest flammarion. Paris.