فلسفة الدين عند كانط

د. نعيمة ادريس

المدرسة العليا للأساتذة . قسنطينة ⁂ الجزائر

ملخص

برزت فلسفة الدين كمبحث فلسفي ونسقي منظم مع إيمانويل كانط في كتابه"الدين في حدود العقل"، ولا شك أنّ لهذه الفلسفة إرهاصات قبل ذلك، حيث كان للفلاسفة السابقين تحليلات فلسفية لبعض الموضوعات الدينية، لكنّها لا ترقى لتشكل فلسفة للدين متكاملة العناصر ومحكمة المنهج، تعتمد على العقل وحده مبتعدة عن الدفاع اللّاهوتي أو العقائدي. هذا ما فعله كانط مع فلسفة الدين، لاسيما أنّه فحص الحقائق الدينية فحصا عقلانيا حرا، وحلّل نقديا الدين من حيث هو دين وتجنّب طرق اللّاهوت وأغراضه، ومن ثم فإن الإشكال الرئيس لبحثنا:

ما هي فلسفة الدين عند كانط؟ وكيف طبّق النزعة النقدية في مجال اللّاهوت؟ وما هي الآليات التي اتبعها في نقده ؟

Résumé

La philosophie de la religion est apparue comme recherche philosophique, systématique organisée avec E Kant dans son livre "la religion dans les limites de l'esprit". sans doute cette philosophie était précédée par des prévisions, les anciens philosophes avaient des analyses philosophiques de certains thèmes religieux, mais elles n'accèdent pas à former une philosophie dont les éléments sont complétés et la méthodologie est minutieuse, se basant sur l'esprit seul et loin de toute défense théologique ou dogmatique.

C'est ce que Kant a fait avec la philosophie de la religion notamment, il a examiné les vérités religieuses un examen rationnel libre, et a fait une analyse critique de la religion comme étant religion en évitant les façons de la théologie et ces objectifs, et par la suite la problématique essentielle de notre recherche:

Quelle est la philosophie de religion chez Kant? comment il a appliqué la tendance critique dans le domaine de la théologie? Et quels sont les mécanismes qu'il a suivi dans sa critique?

1 مقدمة:

اهتمت الفلسفة منذ نشأتها بفكرة الألوهية، وكل ما يتعلق بها من قسم الإلّهيات لكونه يبحث عن علّة العلل التي هي مصدر هذا الوجود، وما يحيط به، ولم يتوقف البحث في هذه المسألة عند الفكر اليوناني، بل امتد وتوسع البحث في المسألة في العصور الوسطى مسيحية كانت أم إسلامية . وليس عصر الفلسفة الحديثة استثناء من هذه الحالة العامة على الرغم مما يشيع من كونه عصرا تحول فيه الفكر الإنساني من البحث حول الدين إلى البحث حول الطبيعة والإنسان، فقد ظلّ الدين مسألة جوهرية موجهة لتفكير الفلاسفة إبتداء من بيكون، ديكارت، هوبز، مرورا بباسكال، واسبينوزا، وإنتهاء ببباركلي وهيوم، وكانط، ويكشف الاستقراء المتأني لنصوص هؤلاء الفلاسفة أن اهتمام الفلسفة الحديثة بالدين لا يقل عن اهتمام فلسفة العصور الوسطى.

وإذا نظرنا إلى تاريخ العلاقة بين الفلسفة والدين، سنلحظ أنها كانت في مختلف لحظاتها، علاقة جدلية أثمرت رؤى مختلفة، وشهدت تحولات عديدة، وإن كان هذا الاهتمام من طبيعة مختلفة وتحكمه طرق ورؤى فلسفية جديدة أدت إلى ظهور "فلسفة الدين" بما تحويه من أسئلة ومضامين، تسائل وتحلل وتنتقد كل ممنوع ومقدس، فهي بحث عقلي غير مقيّد بالمسلّمات الدينية على نحو قبلي، كما هو الحال في علم الكلام، بحث لا يتحرّك نحو هدف مرسوم مسبقا من أجل إعادة إنتاجه بطريقة تدفع شبهات الخصم، وإنّما يجهد عبر المقارنات والنّقد إلى تأويل يشبع العقل ويحل إشكالات في الواقع الراهن.

كذلك يجمع معظم الدارسين على أن "فلسفة الدين" برزت كمبحث فلسفي ونسقي منظم مع **كانط** في كتابه "الدين في حدود العقل"، ولا شك أنّ لهذا الفلسفة إرهاصات قبل ذلك، حيث كان للفلاسفة السابقين نظرات وتحليلات فلسفية لبعض الموضوعات الدينية، لكنّها لا ترقى لتشكل فلسفة للدين متكاملة العناصر والأركان، ومحكمة المنهج تعتمد على العقل وحده ومبرأة عن الانحياز أو الدفاع اللّاهوتي أو العقائدي، وهو بالضّبط ما فعله **كانط** مع فلسفة الدين، لاسيما أنّه فحص الحقائق الدينية فحصا عقلانيا حرا، وحلّل نقديا الدين من حيث هو دين وتجنّب طرق اللّاهوت وأغراضه، ومن ثم فإن المشكلة الرئيسية لبحثنا يدور حول:

ما هي فلسفة الدين عند كانط؟ وكيف طبّق النزعة النقدية في مجال اللّاهوت؟ وما هي الآليات التي اتبعها أثناء الممارسة النقدية؟

فلسفة الدين:

منذ نهاية القرن الثامن عشر أي ما يزيد عن قرنين من الزمن، وفي أوروبا تحديدا أصبحت فلسفة الدين حقلا معرفيا مستقلا، ومبحثا فلسفيا منفصلا له حدوده ومناهجه، وموضوعاته، وعادة ما تعرف فلسفة الدين على أنها الدراسة العقلية للمعاني والمحاكاة التي تطرحها الأسس الدينية، وتفسيراتها للظواهر الطبيعية، وما وراء الطبيعة مثل: الخلق، الموت، وجود الخالق بمعنى أنها التفكير الفلسفي في الدين، وفروضه. هذا ما قصده **هيغل** في محاضراته حول فلسفة الدين إذ يقول : **"لقد بدا لي من الضروري أن أجمل الدين بذاته في موضوع النظر الفلسفي، وأن أضيف إلى هذا دراسته في شكل جزء خاص للتفلسف ككل"**.[1]

كما تعرف على أنها: "التفسير العقلاني لتكوين الدين عبر الفحص الحر للأديان والكشف عن الدين من حيث هو دين، ومن حيث نمط التفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والإنسان والكون، وتحديد كل مستوى من مستويات الوجود والعلاقة بينهما".[2]

من هذا التعريف يمكننا القول أن فلسفة الدين هي الدراسة العقلية للدين من جهتين:

– من جهة تنظر في بنية وتكوين الدين كمنظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأمور المقدسة.

–ومن جهة ثانية تبحث في المعاني والمحاكمات التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها الفلسفية للظواهر الطبيعية، وما بعد الطبيعة، كمسألة الألوهية، الوحي، الخير، الشر .

كما جاء في الموسوعة العربية أن فلسفة الدين تتناول **"أسئلة تتعلق بمعرفة الله، صفاته، كيفية تحديد العلاقة بين وجوده وماهيته. كما تتناول أسئلة حول طبيعة الدين، اللغة الدينية، العبادة الدينية، ودور الإيمان فيها"**[3] وعموما تهتم بالبحث في المفاهيم الكلية التي تستعملها العلوم الدينية ودراستها دراسة نقدية، كمفهوم الألوهية، الوحي، المعصية، العبادة، وغيرها.

وفيما يخص تأسيس فلسفة الدين توجد إرهاصات تاريخية وجهود مهدت لها، إلا أنه في الأدبيات الفلسفية الغربية نجد من يعد **اسبينوزا** المؤسس لفلسفة الدين بالمعنى المعاصر مثل **أوتوا بفليدر** مؤرخ الفلسفة الشهير الذي كتب في نهاية القرن التاسع عشر في عمله الواسع **"تاريخ فلسفة الدين"** ما يلي :

"إن الشروط من أجل بحث فلسفي للدين غير متعامل عليه نجدها لأول مرة وعلى وجه الإجمال عند اسبينوزا، لذا فمنه تبدأ المرحلة الأولى من تاريخ فلسفة الدين التي نسميها تبعا لموقف الفكر النقدي من الدين الوضعي مرحلة فلسفة الدين النقدية "[4] ، أي مرحلة فلسفة الدين النقدية تعني مرحلة تشكل النظريات الفلسفية حول الدين، تمتد من التأملات المبكرة لـ **هيوم** في مشكلات الدين، حتى محاضرات **هيغل** في فلسفة الدين تتوسطها حسب الترتيب الزمني، **"فلسفة الدين عند كانط"**، والنظريات اللاحقة تصل بفلسفة الدين إلى سن الرشد وتحصل على مكانتها بين أقسام الفلسفة الأساسية.

مما سبق نخلص إلى القول **أن فلسفة الدين** جزء لا يتجزأ من الدراسات الدينية، لا بل نقطة ارتكاز هذه الدراسات فهي ليست فلسفة الدين المسيحي، ولا فلسفة الدين الإسلامي، ولا فلسفة الدين الهندوسي، ولا فلسفة الدين البوذي، ولا فلسفة دين بعينه، لكنها فلسفة الدين عموما، أي الدين من حيث هو دين، بمعنى آخر فلسفة العناصر المشتركة بين الأديان التي تتيح لنا الكلام عن جوهر الدين.

وبالعودة إلى فلسفة الدين **مع كانط** موضوع بحثنا، فإنه يؤكد أن الفيلسوف الحق هو صاحب العقل النقدي، الذي لا يرتكز لما تقدمه إليه الأديان، ولا يهتم بالأفكار المسبقة، ولا يعترف بقدسية الآراء والمعتقدات إن لم يعرضها أولا على محك العقل،

ويخضعها لمحكمة النقد.[5] كانط بعد أن استوعب المسائل التي ناقشتها الفلسفات السابقة عليه، والمعاصرة له في صورها المتعددة مع ديكارت، ليبتز، وولف، بدأ بنقد هذه الفلسفة بتأثير من **هيوم** الذي قال عنه في مقدمة كتابه **"نقد العقل المحض"**، أنه أيقظه من سباته العقائدي، وكان نتيجة هذا النقد **فلسفة جديدة سميت بالفلسفة النقدية** .[6]

يقول: "أنا لا أعني بهذا نقد أوجهه للكتب، والمناهج بل نقد أوجهه لملكة العقل بصفة عامة، يلامس كامل فصل المعرفة ذاك الذي قد يكدح فيما بعد، وينشط دون الاستعانة بالخبرة، ويوجب عليه أن يقرر إمكانية أو استحالة الميتافيزيقا وفقا للمبادئ الثابتة للعقل".وهذا ما تمثل في فلسفته النقدية.

الفلسفة النقدية الكانطية:

وتقوم كما هو معلوم على الأسئلة الثلاث المشهورة:

- ما الذي يمكنني أن أعرفه (مشكلة معرفة).
- ما الذي ينبغي أن أعمله (مشكلة خلقية).
- ما الذي أستطيع أن آمله (مشكلة دينية) [7] .

حيث يرى كانط أن الإنسان غالبا ما يعرف كيف يفعل في حياته لكنه لا يعرف لأجل ماذا يجب عليه أن يفعل.

بداية أكد كانط على ضرورة الكشف عن المسائل المتعلقة بوجود الله، خلود النفس، وحرية الإنسان، مؤكدا ضرورة الإيمان بالله، لكن مع رفض كل البراهين على وجوده، فمن الضروري أن يتعمق الإنسان في وجود الله لكن ليس من الضروري البرهنة على وجوده[8].

وفيما يخص اللاهوت الذي يهتم بالبرهنة على وجود الله وبالمسائل الدينية يعرفه كانط بقوله "أنه علم معرفة الموجود الأول، أو الموجود الأسمى، أو نسق معرفتنا بالموجود الأسمى".[9] أي أن اللاهوت كنسق لمعرفتنا بالموجود الأسمى لا يشير إلى جملة كل المعارف الممكنة عن الله، لكن فقط عن تلك المعارف التي يتوصل إليها العقل

الإنساني من هنا كانت نزعة كانط النقدية تتجلى في نقد اللاهوت النظري المتضمن لأدلة وجود الله: الوجودي، الكوسمولوجي، الغائي ونقد اللاهوت التاريخي المتمثل في: الديانة اليهودية، الديانة المسيحية.

من خلال هذا النقد خلص كانط إلى عدم الاهتمام بإثبات وجود الله رافضا كل الأدلة مستبدلا إياها بالدليل الأخلاقي فقط، فالله يكشف عن نفسه في الضمير، فيظهر القانون الخلقي في ضمير الإنسان كشيء عقلي مطلق كلي، حقيقة لا يستطيع الإنسان إثبات وجود الله بالفعل أو بالتجربة الحسية، يقول: **"سواء حصلنا على البراهين أو لا فإن الوعي الخلقي يكشف عن الله"**[10]

لذلك يعتبر كانط البرهان الأخلاقي من أقوى الأدلة على وجود الله لكونه الدليل الذي ينبثق من النفس الإنسانية محاولا إيجاد علة، أو الوصول إلى معرفة الله عن طريق القلب، قال بهذا الدليل لكنه لم يكن سباقا إليه فقد تناوله **جون جاك روسو** (1712 – 1778) وهو القائل:**"إن شعور القلب فوق منطق العقل"**[11]

واعتمده **باسكال** (1623 – 1662) حيث يقول: **"إن للقلب أسبابا خاصة به، لا يمكن أن يفهمها العقل"** [12]

إذن اعتمد كانط الدليل الأخلاقي واشتهر به، كما اعتبر الله مسلمة أخلاقية إلى جانب تسليمه بالحرية والخلود ومنهما أثبت وجود الله، حيث ذهب إلى أن وجوده ناتج عن فكرة النفس الإنسانية – أي أن الله فكرة مجسدة في النفس بصورة فطرية- وليس اعتقادا يقينا منطقيا، وإنما هو يقين أخلاقي، أي أنه اعتقاد متناسق مع العاطفة الأخلاقية يقول: **"إن ذلك الاعتقاد بالله ليس يقينا منطقيا بل إنه يقين أخلاقي، ولما كان يتركز على أسس ذاتية العاطفة الأخلاقية، لذلك يتوجب علي حتى الآن أن أقول أني متأكد أخلاقيا من وجود الله، ما أعنيه فقط أن الاعتقاد بالله، وبعالم آخر هو اعتقاد متناسق وعاطفة أخلاقية قليلا تماما كقلة خوفي من حرماني من الاعتقاد بالله وبعالم آخر ."**[13]

ورغم التأكيد على الدليل الأخلاقي، يرفض كانط الاستعمال الدوغمائي للجانب الأخلاقي، ويقيم الحجة على أساس ضرورة أخلاقية، حيث تكون الضرورة ضرورة ذاتية وليست موضوعية، وإنما تعتبر بالذات واجبا، وذلك لأنه يمكن أن يكون هناك واجب يقضي بافتراض وجود أي شيء لأن هذا الأمر يتعلق بالاستخدام النظري للعقل، وعلاوة على ذلك فإننا لا نعني بهذا سوى ضرورة افتراض وجود الله كقاعدة لكل التزام بصورة عامة .[14]

فالعقل العملي الذي موضوعه الخير الأخلاقي يخضع لميل ضروري مماثل للعقل النظري فهو يحاول أن يصعد إلى فكرة المطلق فيما يخص هدفه الأسمى، والذي يطلق عليه اسم **الخير الأسمى**، المقصود بهذا الاسم معنى الخير المشترك بين الخير الخلقي (الفضيلة)، والخير الطبيعي كالخيرات المحسوسة واللذات وما إلى ذلك.[15]

ففكرة الله تعبر عن اتفاق بين السعادة، والفضيلة أي أنها تقوم على اتفاق بين الطبيعة، والغاية التي تسعى إليها، وأيضا على اتفاق بينها، وبين المبدأ الجوهري لتعيين الإرادة، وهو القانون الأخلاقي بوصفه قانونا للحرية يأمر بواسطة مبادئ معينة ينبغي أن تكون مستقلة عن الطبيعة وعن اتفاق الطبع مع رغباتها.[16]

يمكن القول بأن كانط قد أبطل مختلف البراهين العقلية المثبتة لوجود الله رغم ذيوعها، وانتشارها مرجعا ذلك إلى عدم إمكانية العقل تخطي مجال التجربة والواقع إلى عالم ما وراء الظواهر أو الحقائق النومينية، وبذلك رسم للعقل حدودا يعمل فيها ولا يتعداها، وأبطل استعماله استعمالا غير شرعي، فاستحال على الفلسفة النظرية أن تثبت وجود الله باستخداماتها العقلية، مفسحا المجال في ذلك للفلسفة العملية الأخلاقية التي يرى أنها الوحيدة القادرة على عمل كهذا أي البرهنة على وجود خالق لهذا الكون، هذا الجانب العملي الذي اعتبره كمسلمة من مسلمات العقل العملي ترتكز على ضرورة منشؤها تلك العاطفة الأخلاقية.

هذا الدليل دفعه إلى استعمال الله كموضوع للدين على اعتبار أن الارتباط وثيق بين الظاهرة الأخلاقية والظاهرة الدينية، فالعقل في مذهب كانط لا يعرف إلا عالم الحس أو

الطبيعة، ولا ينتقل إلى حقائق الأشياء في ذاتها، فالروح الفاعلة (الواجب) أبدا ليس محمولا أو موضوعا للمعرفة فهي عارفة غير معروفة، وليست مسألة الإيمان مسألة بين الله والطبيعة أو بين الله والأكوان المادية، لكنها مسألة علاقة بين الله وضمير الإنسان.

إذا كانط استمد الدليل على وجود الله من خلال الشعور الأصيل بالواجب الأخلاقي، وقسطاس مستقيم يوحي إليه أن يعامل الناس كما يجب أن يعاملوه، وهذا الوحي الذي أودعه الله في النفس الإنسانية كفيل لإسعاد من يطيعونه وحسن الجزاء لهم من الله.[17]

تلك السعادة التي لا يمكن لها أن تتحقق إلا بواسطة الخير الأسمى، الذي يصبح بمثابة غاية لكل الكائنات العاقلة، ويعني به كانط شرط كون المرء جدير بالسعادة، أي أنه أخلاق هذه الكائنات العقلانية عينها، وأنه شرط يحتوي وحده على القاعدة التي يكون باستطاعتهم أن يأملوا بالسعادة على يد مؤلف حكيم[18] ونتيجة لهذه النظرية يحق لنا أن نتصور واجباتنا أوامر صادرة عن إله لأن ما يقره الواجب بالطبع هو ما يرضاه الدين .

يرى **جوزايا رويس** أن الموقف الديني لكانط يتوافق مع الموقف العام البسيط، وموقف الإنسان العملي، لأني لا أعرف شيئا عن الله أو عن الكلام، ولكن أستطيع معرفة طبيعتي، وأقترح أن أسلك كما لو كان الله ينظر إلي، فحسبه لا يزال **كانط** القانت منشئ المذاهب معبرا عن الفكر الإنساني العادي " **قد أكون جاهل بطبيعة الأشياء، لكني أعرف واجبي ومصمم أن أحيا كما لو كان الله يراني.** "[19]

فروح الفلسفة النقدية روح دينية، فهي بحث عن المطلق حتى وإن كان الموضوع نقد لقدرات العقل واستحالة معرفة الله أو البرهنة العقلية على وجوده، وجعل صلة الإنسان بالله أخلاقية محضة فالأنا الخلقي جدير بالاتحاد بالله.

هذه الفلسفة النقدية كانت دافعا قويا لكانط للبحث في الكتاب المقدس عن المعنى الذي يتفق مع تعاليم العقل المقدس، وفي هذه الحالة يجب تقييم الكتاب وفقا للأخلاق، من هنا نتساءل كيف كانت نظرة كانط النقدية للكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد؟.

منهج التأويل الكانطي لنصوص الكتاب المقدس:

نظرة كانط للكتاب المقدس تنسجم تماما مع رؤيته النقدية للدين التي أسلفنا الحديث عنها لذا نجده يستخدم آليات عقلية في تعامله مع النص الموحى به أهمها التأويل بهدف إخضاع هذا النص لمحك العقل وحده وتطهيره من كل ما لا ينسجم مع هذا العقل من هنا يرى كانط أنه يمكن أن يتحول الدين الوضعي إلى دين طبيعي، وفي الوقت نفسه يكون موحى به، إذا ما استطاع الناس أن يكتشفوه بأنفسهم فقط عبر استعمال عقولهم، فالمرء حيث يعمل عقله في بعض الأديان لا بد أن يصطدم بما يعارض إمكانية الوصول إلى عقيدة عقلية، وهنا يرى ضرورة تطهير العقيدة من كل ما يتعارض مع العقل المحض.[20]

وسيلة التطهير هي اللجوء إلى تأويل نصوص الكتاب وقد قام بتأويل نصوص العهد ين تأويلا عقليا محضا استطاع أن يطهر العقيدة الكنسية حسب رأيه من كل ما يمكن أن يكون مضادا للنزعة العقلية.

لا يستند كانط في حتمية التأويل إلى نقد عقلي محض ،فكما هي عادته يلجأ كذلك إلى الحجة التاريخية، فيذكر أن كل المؤسسات الدينية سعت إلى تفسير الوحي على نحو يجعله متفقا مع القواعد العملية العامة للدين العقلي المحض، "لأن ما يوجد في إيمان المؤسسة الدينية من جانب نظري لا يمكن أن يفيدنا أخلاقيا إن لم يسهم في تحقيق كل الواجبات الإنسانية بوصفها أوامر من الله، وهذا ما يكون جوهريا في كل دين. "[21]

الحجة التاريخية متمثلة في: "سيجد المرء أن الأمر قد تم على هذا النحو في كل الأزمنة مع مختلف أنواع الاعتقاد القديمة أو الحديثة المحررة في كتب مقدسة، وأن شعوبا عاقلة حكيمة قد فسروها (أولوها) بحيث جعلوها شيئا فشيئا متفقة في مضمونها الجوهري مع المبادئ العامة للاعتقاد الأخلاقي، والفلاسفة الأخلاقيون عند اليونان قد صنعوا شيئا فشيئا نفس الصيغ مع أساطيرهم الخرافية، ووصلوا في النهاية إلى تأويل الشرك الموغل في الغلط إلى مجرد تأويل رمزي لصفات خاصة بالموجود الإلهي الواحد، وأن ينسبوا إلى الأفعال معنى وفيا يقرب بين الاعتقاد الشعبي، وبين مذهب أخلاقي يستطيع الكل أن يفهموه هو وحده النافع لهم."[22]

ونتيجة لما سبق ذكره، رأى كانط بضرورة تأويل النصوص الدينية التي يتضمن معناها الحرفي تعارضا مع العقل، مقترحا أربعة مبادئ تتمثل في:

المبدأ الأول: يلزم تأويل أي نص ديني متضمن لعقيدة متعدية لحدود العقل المحض بشكل يجعلها في دائرته، وداخل حدوده النظرية والعملية على السواء بحيث تأتي متضمنة لقيمة خلقية ذات تأثير في الحياة.[23]

في هذا الصدد يجب فهم أي عقيدة تشبيه على أنها تريد أن تقرب الشعور الإلهي للإنسان العادي، وأنها لا تنص حقيقة على أي مشابهة بين الله والإنسان، ومن ثمة ينبغي تأويلها تنزيهيا، وكذلك النصوص المتعلقة بالإرادة الإنسانية، وسبق القدر الإلهي، ينبغي تأويلها في ضوء تأكيد حرية الإنسان ومسؤوليته حتى تتدعم الأسس النظرية لإقامة الأخلاق.

مثال عن ذلك عقائد كالتثليث، التجسيد هي مبادئ ينبغي إعطاؤها معنى أخلاقيا وإلا فلن تكون ذات قيمة عملية.

المبدأ الثاني: لا يحمل الإيمان قيمة في ذاته إلا من حيث هو أداة للسلوك الأخلاقي، ومن ثمة فإذا جاءت بعض النصوص لتضع معتقدا ما فوق الأخلاق مثل التعميد يلزم تأويلها للكشف عن وظيفة أخلاقية لها.[24] ذلك لأن أي عقيدة دون وظيفة أخلاقية لا قيمة لها، ولا ينبغي أن تشكل ركنا جوهريا من أركان الدين، حيث أن السلوك الأخلاقي هو وحده الذي يشتمل على قيمة لذا فإنه هو الذي يحتل الموقع الأهم.

المبدأ الثالث: يلزم تأويل النصوص الدينية لبيان مسؤولية الإنسان الكاملة عن أفعاله واستبعاد أي تأثير خارجي من أية علة متعالية، يبدو الإنسان اتجاهها وكأنه مستقبل منفعل سلبي، فالإنسان بعهده الخاص هو المسؤول عن ارتقائه الخلقي أو انحداره، ومن هنا يجب استبعاد عقيدة اللطف الإلهي.

المبدأ الرابع: لا بد أن يسعى الإنسان بعمله الخاص إلى الوصول إلى الكمال الخلقي، وعندما يعجز عن ذلك الاعتقاد بوجود مساعدة متعالية لاسيما إذا كان ذلك سيعطيه مزيدا من الحماية والدفع، وعدم اليأس للوصول إلى الكمال الخلقي.[25]

هذه المبادئ التأويلية الكانطية يجب اعتمادها كوسيلة من الوسائل لأجل الترقي الخلقي في دين ما من الأديان التاريخية المقيدة بظروف العصر إلى دين كلي، نتعرف على تطبيقاتها على النص الديني .

أولا :نقد كانط لليهودية:

لكانط رأي فريد نحو الديانة اليهودية حيث أنه لا يعتبرها دينا لا بالمعنى المحض، ولا بالمعنى التاريخي، بل ولا بأي معنى من المعاني أيا كان نوعه. فالدين عند كانط لابد أن يكون مشتملا على إيمان بالله بوصفه كائنا أخلاقيا ومنبعا للضمير الإنساني وحريصا على إصلاح النية الأخلاقية للبشر، وأنه رب الناس أجمعين، كما ينبغي أن يشتمل الدين على الإيمان بالحياة الأخرى وعلى مبادئ أخلاقية دقيقة .[26]

عندما يطبق كانط هذه المقاييس على اليهودية، فإنه يجدها تؤمن بالله بوصفه حاكما زمنيا للشعب المختار الذي هو شعب اليهود دون سائر الشعوب، حيث أنهم يعتبرون أنفسهم أسيادا للعالم الذي لا تعدو طوائفه أن تكون خادمة لهم، والإله الزمني هذا رب الشعب اليهودي وحده.

هذا الإله لا يطالب بإصلاح النية الباطنة، وكل ما يؤكد عليه هو مجرد الالتزام الظاهري بالأوامر، ومن ثمة، فاليهودية تفتقر إلى أهم تصور ديني "لأن الإله الذي يرغب فقط في طاعة الأوامر التي لا تحسن مطلقا النية الأخلاقية كما هو مطلوب، هو في الواقع بعد كل هذا، ليس هو الكائن الأخلاقي الذي نحتاج تصوره من أجل الدين."[27]

وفضلا عن هذا فإنهم اعتقدوا أن الإله يهوه إله خاص بهم – فلم يستطيعوا أن يتصوروا أن مفهوم الألوهية أكثر اتساعا من أن يكون خاص بشعب دون شعب أو بجنس دون جنس آخر، حسب **كانط** الكنيسة الكلية في زمانها لم تلب أي شرط من شروط الألوهية، حيث أخرجت من دائرتها سائر أفراد النوع الإنساني، ولم تسمح بدخول أحد من غير جنسهم إلى ملتهم، ونظرت إلى أفرادها باعتبارهم شعبا خاصا تم اختياره من قبل الله .

حسب التحليل الكانطي لليهودية نجد :

– افتقارها لتصور الله بوصفه كائنا أخلاقيا، واعتقادها أن يهوه إله خاص.

– عدم وجود إيمان حقيقي بالحياة الآخرة في التشريع اليهودي.

– عدم وجود مبادئ، وتصورات أخلاقية حقيقية عندهم، فكل الأوامر والنواهي في التشريع اليهودي لا تتعدى كونها قوانين إلزامية بأفعال خارجية غير مستندة إلى مفهوم النية الأخلاقية الباطنية، وما يوجد في اليهودية من مبادئ أخلاقية فهي ليست يهودية صميمة لأنها انتقلت في العصر الهليني .[28]

لهذه الأسباب لم يعتبر كانط اليهودية دينا، والسؤال المطروح إذا لم تكن اليهودية دينا فماذا يمكن أن تكون إذن؟

إنها لا تعدو عند كانط أن تكون دولة سياسية دنيوية لشعب تجمعه الرابطة العرقية، لكن كيف يمكن تفسير وجود طبقة كهنوتية لاهوتية تدعي استمداد تعاليمها من الله ؟

يجيبنا كانط على ذلك بأن الإله الذين يستمدون تعاليمهم منه يتصورونه على أنه حاكم زمني لا يعمل من خلال ضمير، ولا يسيطر على ضمير ما.

اليهودية تقترب من الفيثاغورية التي كان لها أثر لاعتراف الفلاسفة أنفسهم أن أغلبهم تأثر بهذه الأخيرة، لكونها فرقة دينية فلسفية علمية في ذات الوقت تعود إلى مؤسسها فيثاغورس وتقوم هذه الفرقة على مجموعة من المبادئ أهمها :

أن العدد هو مبدأ الوجود، وهو مبدؤها الأول، كذلك تعترف بفكرة التناسخ[29]، لكن الفيثاغورية تختلف عن اليهودية في كونها اتخذت من الفلسفة والتأمل الفكري وسيلة للتطهير والخلاص ومن هنا تعتبر اليهودية في نظر كانط ليست إلا نحلة أو عقيدة تفتقر لعنصر الوحي وبذلك افتقارها لمقومات الدين، ألا وهي المبادئ الأخلاقية، وأهم عنصر مبدأ **هو النية الأخلاقية** .

اليهودية تنظيم سياسي يقوم على حكم الكهنة أو أرستقراطية الكهنة الذين يزعمون لأنفسهم السيادة، كونهم يتلقون تعاليمهم مباشرة من الله، كما هو الشأن للحكام

المعصومين، وكذلك أنهم يصفون أنفسهم بأنهم أبناء الله وأحباؤه وأن الله قد اختارهم عن باقي الأفراد والشعوب[30]، وكل هذا يتنافى مع المفهوم الحقيقي للدين بوصفه دعوى إنسانية للعدل، المحبة والتسامح .

يتبين لنا مما سبق أن اليهودية ليست مرحلة ضرورية لازمة لقيام الكنيسة الكلية المسيحية كما يدعي البعض من رجال الدين، إذ لا يعقل أن تشكل اليهودية بعنصريتها التي أقرت سيادة اليهود على كل شعوب العالم كونهم شعب الله المختار، أساسا لديانة عظمى كالمسيحية، فهي لا ترقى إلى مستوى الدين حتى الوضعي منه، ولا تؤلف حلقة في المؤسسة الدينية العالمية باعتبارها دعوى للعنصرية .هذا فيما يخص اليهودية ،ترى ما موقف كانط من المسيحية ؟

ثانيا :نقد كانط للعقائد المسيحية بين التأويل والتقيد :

قراءة نقد كانط للمسيحية تشعرنا وكأنه يتحدث عن دين آخر، **لقد أفرغ كانط المسيحية من مضمونها**، وملأها بمضمون عقلاني جديد، حتى بدا وكأنه يتحدث عن دين لا تعرفه المسيحية المتحققة في التاريخ على الإطلاق، مميزا بين مسيحيتين اثنتين : المسيحية المؤولة عقلانيا، وهي بعيدة تماما عن المسيحية التاريخية وليس من اشتراك بينهما إلا في الاسم.

المسيحية المؤولة عقلانيا خالية تماما من كل ما ينسب إلى المسيحية التاريخية، خالية من الخطيئة الموروثة، من حلول الإله في الإنسان،من الولادة غير الطبيعية، من عقيدة الفداء والقيامة، إن كانت المسيحية المؤولة عقلانيا تستخدم اصطلاحات الكتاب المقدس فهذا لا يتعدى الاستخدام الرمزي الذي يقرب المعاني، ويتفادى وطأة الصدام مع العقائد التاريخية[31]، أما **المسيحية التاريخية** فقد لاقت نقدا شديدا في جوهر عقائدها:

- **نقد ألوهية المسيح :**

عقيدة التجسد، والولادة غير الطبيعية لا فائدة عملية لها من الناحية الأخلاقية، الأمر الذي يحتم إعطاءها معنى عقليا يتيح لها مشروعية أخلاقية، ويفتح أمامها سبيل الوصول إلى قلب الدين وجوهره الأخلاقي. هذا المعنى هو نوع من الإيمان العملي بابن

الله على نحو مجازي بوصفه فكرة الكمال الأخلاقي في الله منذ الأزل دون أي تصديق بحدوث تجسيد تاريخي لها، واعتبار المسيح التاريخي جامعا للإلهي والإنساني يعد تعجيزا للإنسان الطبيعي عن البلوغ العملي للمثل الأخلاقي .[32]

- **نقد عقيدة التثليث** :

أما التثليث فيعني في المسيحية التاريخية أن الله واحد، وهو في الوقت نفسه هو ثلاثة أقانيم متساوية في الجوهرة " الأب، الابن، الروح القدس "فالأب هو الذي خلق العالم بواسطة الابن، والابن هو الذي أتم الفداء، وقام به، والروح القدس هو الذي يطهر القلب والحياة".[33] الأقانيم الثلاث تشترك معا في الأعمال الإلهية على السواء، تبلورت هذه العقيدة على يد القديس أوغسطين في القرن الخامس، وصارت هي عقيدة الكنيسة الفعلية منذ ذلك التاريخ حتى الآن .[34]

التساؤل المطروح: كيف ينظر كانط إلى هذه العقيدة التي لا يمكن تصور المسيحية دونها؟

يرى أنها غير ذات فائدة أخلاقية لأن المرء لن يترتب على إيمانه بأن الله ثلاثة أو حتى عشرة أقانيم أي مردود عملي في الحياة الأخلاقية، كانط لا يرفض فقط الإيمان بحرفية هذه العقيدة لأنها تجاوز العقل ولا يوجد عليها برهان نظري، بل لأنه لا يوجد كذلك برهان عملي، فلا العقل النظري المحض، ولا العقل العملي بقادر على تبريرها .

ونظرا لأن كانط يذهب إلى أن الأساس في الدين هو العمل، إذ ليست عقائد الدين هي ما يجب الاعتقاد به، بل ما يمكن التسليم به بالنظر إلى هدفه الأخلاقي، فإنه يعتبر أن العقيدة التي لا ينشأ عنها عمل أخلاقي لا تمثل ركنا من أركان الدين.

- **نقده لعقيدتي الفداء والصلب**:

تحتل عقيدة الفداء مكانا جوهريا في المسيحية التاريخية، وهي تعني أن المسيح التاريخي يفتدي المؤمنين به من الإثم والخطيئة، حيث تم استبدال تقديم الذبائح غير العاقلة بالذبيحة الشخصية والاختيارية، وهي المسيح ابن الله. "أفاض للموت نفسه

وقدم للجماعة أفضل خدمة"، "يسوع لم يأت إلا ليخدم، وليبذل نفسه فداء عن كثيرين"[35] وذبحه هو وسيلة للخلاص .

إذا كان موت المسيح على الصليب، وآلامه يعتبر إذلالا ما بعده إذلال، فهو في الوقت نفسه يعتبر فعل طاعة، ومحبة سامية، مادام قد قبل مثل هذه الميتة بإرادته التامة، فبذلك يفدي المسيح البشرية، ويقدمها لأبيه.

يرفض كانط عقيدة الفداء في صورتها التاريخية المعروفة، لأنه إذ يعتبر الخطيئة مسؤولية فردية حسب نتائج العقل العملي.[36] يترتب على هذا : أن كل إنسان يلزم أن يكفر عن نفسه، لا يكفر عنه آخر، كما يرفض فكرة توارث الخطيئة إيمانا بمسؤولية كل إنسان عن أفعاله هو فقط، والبداهة أو الضرورة المنطقية تجعلنا نستنتج أن كانط يرفض فكرة الفادي باعتباره أتى لكي يخلصنا من خطيئة ارتكبها آباؤنا، فلا الخطيئة التي طرد من أجلها آدم من الجنة هي خطيئتنا ولا الفداء هو الذي قمنا به.

يقوم كانط بتأويل هذه العقيدة حيث يرى أنها رمز لعملية التبرير التي يقوم بها الإنسان التائب أمام الله، ومن ثمة يتحمل الآلام التي نتجت عن أفعاله الشريرة، وموت الإنسان القديم هو موت للنية الشريرة، وصلب الجسد يرمز إلى وأد الشهوات غير الطيبة يقول: **"إن التوبة هي ترك الشر والدخول في الخير وترك النية السيئة من أجل النية الحسنة – من حيث إنه موت للإنسان القديم وصلب للجسد – تضحية، وبداية لسلسلة طويلة من بلايا الحياة يتحملها الإنسان الجديد وفقا لعقلية ابن الله أي من أجل حب الخير فحسب"**[37].

- **نقد عقيدة قيامة المسيح وملكوت الله والمعجزات :**

عقيدة القيامة هي التي تقول وفق المسيحية التاريخية بأن المسيح بعد وقت قصير من دفنه ،تم تحقق وعده الذي وعد به قبل موته، بأن يقوم من بين الأموات، ففي اليوم الثالث نهض قائما من بين الأموات كالمسيح المقام، والرب الحي، وبذلك بدأ خوف أتباعه، وشكوكهم، وظهر لهم مرارا وتكرارا مدة أربعين يوما، وفتح أذهانهم

ليفهموا الكتب، ووعدهم بإرسال الروح القدس ليعزيهم ويرشدهم ويؤيدهم بقوة من لدنه، ليكونوا شهودا له مبتدئين من أورشليم إلى أقصى الأرض.[38]

يصرح **كانط** بأن هذه العقيدة لا يستسيغها عقله، ولا يقبل كانط منها إلا الاسم، ويعطيها مضمونا عقلانيا، إذ يعتبرها لا تعدو مجرد صورة تمثيلية ترمز لقيام الأخلاق وبداية حياة جديدة في ضوئها، ويرفض **كانط** قيامة الجسد بوجه عام لعدم وجود ضرورة عقلية تحتم بقاءه إلى الأبد، فضلا عن أن الهوية الشخصية غير مرتبطة بالجسد المادي .

أما ملكوت الله الذي يتحدث عنه المسيح في الأناجيل يعطي **كانط** له معنى رمزيا فهو ليس عالما آخر، وإنما ملكوت الأخلاق القائمة على العقل المحض، والذي يحكمه الدين الخالص الذي يفتح ذراعيه للإنسانية جمعاء، ومع أنه مثل أعلى إلا أنه يمكن تحقيقه على الأرض .[39]

كذلك يرفض كانط معجزات المسيح التاريخي لأنها تعارض العقل، وقوانين الطبيعة المطرد، فضلا عن أنها تكشف على درجة من الجحود الأخلاقي تستحق اللوم والإدانة، لعدم اعتراف متلقي تلك المعجزات بأن أوامر الواجب المحفورة أصلا في قلب الإنسان بواسطة العقل تمتلك القدر الكافي من السلطة، ما لم يتم التعدي عليها بواسطة المعجزات **"لا تؤمنون إن لم ترو آيات ومعجزات"**.[40]

لذلك يعتبر كانط أن المسيحية قد انبثقت فجأة بمعنى انفصلت عن الديانة اليهودية، من خلال مخالفتها لعدة مبادئ كانت ترتكز عليها اليهودية، فهي في نظره لم تعد ممزوجة بإيمان ديني بفضل النظريات الأخلاقية التي أدخلت عليها عن طريق الحكمة اليونانية، وإنما بفضل المبدأ التاريخي الذي هو في نظره المؤسس الأول لكنيسة صحيحة، كونها مؤسسة تقوم على دين العقل، يقول كانط في هذا الصدد : "يجب على الكنيسة أن تذكر دائما أنها مؤسسة قائمة على الإيمان والعقل، وليست مستقلة عن القانون "[41]، بمعنى أن الكنيسة والدولة يخدمان بعضهما البعض، تقرير المسيحية يكون وفقا لمبدأ جديد لذلك يجب الفصل بين المسيحية واليهودية.

من خلال هذا نخلص إلى السؤال التالي: هل أراد كانط من خلال تفنيد عقائد المسيحية نشر دين جديد أم إعادة إحياء وتأويل للمسيحية بتحويلها من وحي إلى عقل؟ في الحقيقة كانط يحاول تقديم مقاربته الشخصية للدين والتي تتأرجح بين دفتي الدين الخالص من جهة ودين الوحي من جهة ثانية عله يجد سبيلا بينهما وإن كان يرجح العقل في النهاية تماشيا مع إعلانه الدين في حدود العقل وحده.

الإيمان بين الدين الخالص ودين الوحي:

بعد نقد كانط للدين المسيحي حاول أن يشرع لدين خالص بوصفه دين الحق أو الدين في ذاته، فأستمده من الذات البشرية التي تختزن بجانب العقل حاجة ماسة للمقدس، ومن دين الوحي الذي يقدم جهازا من الرموز والأساطير والاستعارات والأمثال بعد تأويلها على ضوء العقل الأخلاقي. يرى كانط أنه إذا طبقنا إستراتيجية النقد على الإيمان فإننا سنلقى نفس العلاقة الجدلية بين الإمكان والحدود وتطهير الإيمان من عوائقه الزائفة، فالنظر في المعرفة كان إزاء الوجود بينما سيكون النظر في حدود الإيمان إزاء العقل لا إزاء الوجود[42] ،أي الإنسان من حيث هو كائن فاعل ديني أخلاقي يملك محك التمييز بين ما يجب أن يؤمن به وما لا يجب .

هل سيطبق كانط هذه الرؤية حتى على دين الوحي من أجل فتح شرع جديد يصبح فيه الإنسان مشرعا بوجه ما للدين السماوي على غرار إثبات قدرته على التشريع للطبيعة والحرية أم أن دين الوحي يند عن سلطة العقل تماما ولا يمكن البحث فيه عن حدود ؟

للإجابة يؤكد كانط على ضرورة التفرقة بين الدين الوضعي والدين العقلي .

الدين الوضعي: هو الدين الموحى به يقوم على عقيدة بعثت وزينت لنا عن طريق الوحي الموحى به وهو الدين الحق البين، وهو في نظره قائم على وقائع قد حدثت عبر التاريخ لذا يقول "الدين الوضعي هو الدين الموحى به" [43] ، أي هو الدين الذي بلغ لنا عن طريق المسيح وهو المؤسس الأول للكنسية الصحيحة القائمة على دين العقل، فهو معلم أخلاقي للإنسانية عامة، أما الإيمان التاريخي ليس إيمانا حيا، لأنه إيمان يدور في دوائر محددة من البشر، وهو إيمان المؤسسات والمعتقدات الدوغماطيقية يرتبط بقاؤه

بالتقليد والنفي، فالإتحاد في الكنيسة ليس من أجل التقدم وترقي العنصر الأخلاقي في الدين وإنما إيمان من أجل خدمة ربه أي العبادة الإلهية[44] .

من هنا يبين كانط أن هذا الإيمان لا يحوي قيمة أخلاقية لهذا ليس إيمانا أخلاقيا ومن أجل الوصول إلى الوحدة كان عليه أن يقوم بتجريد الدين التاريخي والشعبي من حمولته التاريخية والثقافية، وبذلك الارتفاع به إلى مرتبة المفهوم العام الصادق على جميع الأديان، فهي مرتبة تتصف بالصفات البرهانية كالضرورة الكلية الشمولية، لكن ليس معنى هذا أنه كان يطمح في أن يكون الدين الواحد الذي يقول به دينا برهانيا أي ذا محتوى معرفي وإنما ذو طابع إيماني خالص.

الدين العقلي: هو القائم على الصدق بحيث أن هذا الدين تتفق فيه جميع العقول، لهذا يذهب إلى أن يتبين ما في هذا الدين العقلي مما يتفق ومما لا يتفق مع الأديان الوضعية التي أسهم فيها العديد من مفكري القرن الثامن عشر بمهمة التنوير[45] . حيث يؤكد كل مفكر عقلاني على أن الدين الطبيعي وحده ضرورة أخلاقية بحيث أن الفئة الفرعية الطبيعية تدل على أولئك المفكرين الذين يقبلون بإمكانية الوحي دون أن يجعلوا ضرورة للدين الشمولي أمثال روسو، وعليه يدرج كانط تعريف الدين الطبيعي باعتباره إيمانا أخلاقيا صرف للمسلمات الثلاث الكبرى للعقل العملي الصرف: الحرية، وجود الله، خلود النفس، وبالتالي اعتبار الدين الطبيعي كمفهوم عملي للعقل.

إذن يمكن القول أن الدين الوضعي يمكن أن يتفق مع الدين الطبيعي بحيث يكون أصحاب الدين الوضعي قد فسروه باستخدام عقولهم فقط، ومع ذلك فإن هذا التفسير العقلي لم يدرك لمدة طويلة وقد نجم عن ذلك جهل بحقيقة الدين .ولتحقيق الدين الحق يشترط أن يدرك كل واحد ويقتنع بالعقل في الدين وبهذا يكون الدين طبيعيا من الناحية الموضوعية وموحى به من الناحية الذاتية[46] ،و بذلك يعترف كانط بعلاقة إدخال ممكنة للدين الطبيعي في الدين الموحى .

النتائج المستخلصة:

مما سبق وتماشيا مع نظرية المعرفة عند كانط والتي تنص على محدودية العقل، وعدم قدرته على الوصول إلى إدراك المطلق، وجدنا كانط ينقد جميع البراهين العقلية التي تثبت وجود الله واستبدالها بحجة أخلاقية قائمة على فكرة الواجب باعتبار الواجب أمر إلهي على حد تعبير كانط. لهذا وظف الإيمان لحساب العقل العملي وهو الإيمان الأخلاقي الذي يتأسس فيه الدين على الأخلاق، وليس إيمان الوحي الذي تتأسس فيه الأخلاق على الدين، إن الأخلاق عند كانط تتم في الدين ولا تتأسس عليه أبدا، يتضح ذلك جليا في توظيفه للتأويل وما يمكن ملاحظته على هذه المبادئ التأويلية :

_ سيطرة الرؤية الأخلاقية للعالم عند كانط حتى انحسر العالم، وتم اختزاله في جانب أحادي فقط بينما غابت الجوانب الأخرى.

_ وضع كانط فلسفته الأخلاقية كميزان وحيد للنص الديني.

- نزوع **التأويل الكانطي** إلى التلوين، بمعنى غياب قواعد موضوعية تراعي الإمكانية التأويلية التي يطرحها النص والمقصد العام له، فكانط لا يتحدث عن تلك الإمكانية التي يقدمها النص، وإنما كل ما يعنيه هو فرض المعنى العقلي عليه، الأمر الذي يجعل المحلل يتحدث عن تلوين النص عند كانط بدل تأويله.

- المبادئ الأربعة بما فيها من تداخل تبدو كأنها مفصلة على طبيعة النص الإنجيلي بخاصة والكتاب المقدس بعامة، فهي مقيدة بنص ذي ملامح محددة، لا تصلح كمبادئ تأويلية كلية يمكن تطبيقها على سائر النصوص الدينية للأديان الأخرى.

من هنا كانت النزعة النقدية لكانط حادة على الديانة اليهودية باعتبارها مجرد تنظيم سياسي فهي ليست دين حقيقي لافتقارها لمقومات الدين ولمعنى الألوهية أصلا.

كذلك نقده لما جاءت به تعاليم الديانة المسيحية كفكرة الإله المسيح الذي لم ينظر إليه باعتباره إلها، بل مجرد إنسان صالح، ورفضه لعقائد الصلب، الفداء، التعميد...وأولها حتى أفرغها من مضمونها مؤكدا أن لا علاقة بين اليهودية والمسيحية. هذا النقد خلص بكانط إلى اعتقاده بأن الدين العقلي المحض دين خالي من الدعاء والطقوس لأنه في

جوهره عمل بالقانون الأخلاقي النابع من التشريع الذاتي للعقل المحض، ومن الممكن أن يتحول الدين الوضعي إلى دين عقلي محض إذا ما استطاع الناس أن يكتشفوه بأنفسهم فقط عبر استعمال عقولهم .

وما من شك في أن المرء حين يعمل عقله في بعض الأديان لابد أن يصطدم بما يعارض إمكانية الوصول إلى عقيدة عقلية، من هنا يأتي تبرير استخدام التأويل من أجل تطهير العقيدة من كل ما يمكن أن يتعارض مع العقل المحض

وعموما المعروف في تاريخ الفلسفة أن كانط اهتم اهتماما عظيما بالمعرفة، وإمكاناتها وحدودها، وضمن هذا الاهتمام كان للميتافيزيقيا مكانة مركزية في فلسفته، ومسألة الدين لم تنفصل عن الميتافيزيقا والأخلاق،

على أساس ذلك لا يمكن أن نفهم أي جانب من الجوانب المتصلة بالدين إلا بعد أن نفهم الكيفية التي عالج بها كانط المسائل ذات الصلة، فالمسألة الأخلاقية عند كانط محورها الإجابة على السؤال الكبير: ما الذي يجب علي أن أعمله ؟ والمسألة الدينية محورها ما الأمل المسموح به ؟ ويبقى السؤال مطروحا على أمل أن تجيب عنه الأبحاث ذات الصلة مستقبلا.

الإحالات

[1] – هيغل: محاضرات في فلسفة الدين، ت مجاهد، عبد المنعم مجاهد، القاهرة، 2001، ط1، ص 23.
[2] – محمد الخشت عثمان: مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة: دار قباء، 2001، ص 35.
[3] – معن زيادة : الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، 1989،ط1، ص 52 .
[4] – يوري أناتوليبيفيتش: فلسفة الدين الغربية المعاصرة، تـ هيثم صعب، 1989، ط1، ص 8 .
[5] – كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، تـ نازلي إسماعيل، موفم للنشر، 1981، ص 9
[6] – كانط.:نقد العقل المحض، تـ الشيباني أحمد. دار اليقظة العربية، بيروت، ط2، ص 219.
[7] – كانط:.مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ص 9
[8] – فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، القاهرة: مصر للعربية والنشر والتوزيع، 2001، ط1، ص 11.
[9] – المرجع نفسه، ص 12 .
[10] – أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2004،ط1، ص 8.
[11] – ول دويرانت:قصة الفلسفة، تـ المشعشع محمد فتح الله ،مكتبة المعارف، بيروت، 1985،ط5، ص 353.
[12] – المرجع نفسه، ص 335.
[13] – كانط: نقد العقل المجرد، ص 877، 878.
[14] – كانط: نقد العقل العملي، تـ أحمد الشيباني، بيروت: دار اليقظة العربية للتأليف والنشر، 1966، ص 215 .
[15] – إبراهيم زكريا :كانط الفلسفة النقدية، دار مصر لطباعة، القاهرة، ص 231.
[16] – عبد الرحمان بدوي: الأخلاق النظرية عند كانط، دار النشر المطبوعات سالم الفهد، ج2، ص96.
[17] – العقاد: الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، القاهرة ،ط5، ص 199.
[18] – كانط: نقد العقل العلمي، ص 22.
[19] – أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، ص 9.
[20] – كانط: الدين في حدود العقل، ت فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2012، ط1، ص257.
[21] – كانط: النزاع بين كليات الجامعة، نقلا عن عبد الرحمان بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 1980، ص 46.
[22] – كانط: الدين في حدود العقل، ص10.
[23] – كانط :النزاع بين كليات الجامعة ص39
[24] – المرجع نفسه، ص 40.
[25] – المرجع نفسه، ص 42.

[26] – محمد المزوغي: إيمانويل كانط الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، 2007، ط1، ص 210.

[27] – عبد الرحمان بدوي: فلسفة الدين والتربية عند كانط، ص 73.

[28] – المرجع نفسه، ص 74.

[29] – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة : دار النشر، ط1، ص22.

[30] – أميرة حلمي مطر: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة: دار المعارف 1988، ص69.

[31] – بدوي عبد الرحمان، فلسفة الدين والتربية عند كانط، ص 73 – 75.

[32] – كانط، النزاع بين الكليات نقلا عن عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق، ص 49.

[33] – متى 38 : 19.

[34] – علي عبد الواحد وافي: الأسفار المقدمة في الأسفار السابقة للإسلام، مصر: مكتبة نهضة، 1964، ط1، ص 100.

[35] – متى 30: 38، ومرقس 10: 45.

[36] – كانط الدين في حدود العقل، مصدر نفسه، ص 258 .

[37] – المصدر نفسه، ص 260.

[38] – متى 38 : 18 .

[39] – بدوي، عبد الرحمان، فلسفة الدين والتربية عند كانط، مرجع نفسه، ص 78 .

[40] – يوحنا، ع: 48 .

[41] – كانط: الدين في حدود العقل ، ص 259.

[42] – فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، ص54.

[43] – كانط: الدين في حدود العقل، ص256.

[44] – فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، ص55.

[45] – عبد الرحمن بدوي: فلسفة الدين والتربية عند كانط، مرجع سابق، ص15.

[46] – المرجع نفسه، ص ص97–98.