



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

كانط والدين

تأليف:

أوليفي روبرول

ترجمة:

عبد الله كسابي

20
24



ترجمة ◆
قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية ◆
09 يناير 2024 ◆

كانط والدين¹

تأليف: أوليفي ريبول²
ترجمة: عبد الله كسابي

1 مصدر النص:

Reboul (Olivier), Kant et la religion, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 50^e année n° 2, 1970, pp. 137-154

2 أوليفي ريبول (1925-1992) فيلسوف فرنسي تمحورت أعماله حول فلسفة ألان *Alain*، وحول التربية وقضاياها، من مؤلفاته: «فلسفة التربية»، «قيم التربية»، «اللغة والإيديولوجيا»، «ما التعلم؟ من أجل فلسفة للتدريس».

ملخص:

أفرد كانط للدين، وللمسيحية على وجه التحديد، موقع متميزاً، وهذا ما يتجلى في أن سؤال الأخلاق (ماذا يجب عليّ فعله؟) لديه، لا يستقيم ولا يكتمل إلا بسؤال الأمل (ماذا يمكنني أن آمله؟)؛ لأن الفاعل الأخلاقي له الحق في أن يتساءل عن معنى قيامه بواجباته، وهو المعنى الذي يتوقف على إدراك هذه الواجبات كأمر من الله، كخالق أخلاقي للطبيعة، قادر على الجمع، فيما يتعدى هذا العالم، بين الحرية والطبيعة، وبين الأخلاقية والسعادة. والسؤال المركزي الذي يعالجه الكاتب، يركز على المعنى الذي يُسبغه فيلسوف العقل الخالص على الدين المسيحي، وخاصة على الوحي المنزل منه؛ وذلك على ثلاثة مستويات متميزة ومتقاطعة في الوقت نفسه: مستوى أخلاقي يتمظهر في الدور الذي يفرده الفيلسوف للوحي المسيحي في علاقته بالأخلاق، ومستوى نقدي يتجلى في النقد الذي يوجهه كانط لمعتقدات الكنيسة، وخاصة اتخاذها العقائد والقُداسات وسائل للغفران بديلة عن الإيمان الأخلاقي أو الإرادة الخيرة؛ ومستوى هيرمينوطيقي أو تأويلي توخى منه الفيلسوف إضفاء معنى رمزي على الوحي المسيحي، يصير في ضوئه، بمثابة حامل أو وسيلة لإشاعة وسند الإيمان الأخلاقي، مما يجعله منسجماً مع القواعد العملية لدين خالص للعقل. ويخلص الباحث إلى أن المسعى الأول للفلسفة الدينية لكانط، إنما يكمن بالأساس في تجاوز ثغرات فلسفته الأخلاقية.^{1***}

^{1***} المترجم.

النص المترجم:

يشغل الدين في فلسفة كانط *Kant* موقعا متميزا بقدر ما ليس معلوما كفاية، على الأقل في فرنسا وفي أيامنا هذه. وبوسعنا أن نجد أسبابا لهذا الأمر، لعل أولها يرتبط برد فعل الفكر الحديث إزاء الدين: فهذا الفكر إما أنه فكر مناهض للدين، ولم ينشغل إلا بالجوانب السيكولوجية أو السوسولوجية منه، وإما أنه فكر ديني، لكنه، آنئذ، ينزح إلى إبقاء الواقعة الدينية بمنأى عن كل فحص فلسفي. وفي الحالتين معا، هناك إقرار بأن الدين، والمسيحية على وجه الخصوص، لا يمكن أن يظل على ما هو عليه إذا ما خضع لمقتضيات الفلسفة، وإذا ما وُضع في «حدود العقل البسيط». وبصرف النظر عن هذا الأمر، ألا يُعدُّ الجهل بالفكر الديني لكانط، بهذه الصورة، بمثابة إحجام أو إعراض عن الإجابة على الأسئلة التي يطرحها علينا؟

ومن الدال، على كل حال، أن ألبرت شوايتزر *Albert Schweitzer* وكارل بارث *Karl Barth* لم يُعرضا عن الاهتمام بهذا الفكر². ومؤخرا، صدر كتاب لجان-لوييس بروخ *Jean-Louis Bruch* بعنوان «الفلسفة الدينية لكانط»³ *La philosophie religieuse de Kant*، والذي لا يمكن إلا أن نشيد فيه بثراء المعلومة، وصرامة الاستدلال، ووجاهة الخلاصات⁴. ودون الحاجة إلى العودة حصرا إلى هذا المؤلف، فإننا لن نتردد في الاستفادة منه، في الكشف عن هذه الإشكالات التي يطرحها علينا، راهنا أيضا، الفكر الديني لكانط⁵.



يعرف كانط نفسه الدين، بصورة مختزلة، معتبرا إياه «معرفة لكل واجباتنا كأوامر إلهية»⁶. فهذا التعريف اختزالي؛ لأنه يُرجع «الأساسي في الدين إلى الأخلاق»⁷. ولعل ما يريد الفيلسوف بيانه هو أن الإشكال الديني ليس من طبيعة نظرية؛ إذ إنه لا يُطرح بداعي الفضول، بل لشأن «عملي»؛ أي أخلاقي. ومن أجل فهم هذا الشأن العملي، لنعد إلى الإثبات الشهير، الذي بحسبه تُختزل كل الفلسفة العقلية إلى الأسئلة الثلاثة الآتية: «ماذا يمكنني أن أعرف؟ وماذا يجب عليّ فعله؟ وما الذي يحق لي أن آمله؟»⁸. فالسؤال الأول من طبيعة

2 Albert Schweitzer, Religionsphilosophie Kants, Fribourg, 1899 ; Karl Barth, Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Evangelischer Verlag, Zurich, 1960, 3^e edition, p. 237 à 278

3 Aubier-Montaigne, Paris, 1968

4 قام بيير بيرجلان P. Burgelin بتقديم هذا الكتاب في:

Revue d'histoire et de philosophie religieuse, n° 2, 1969, p. 200

5 النص الأساسي لكانط هو «الدين في حدود العقل البسيط» «La religion dans les limites de la simple raison»، 1793، إي بعد الكتب النقدية الثلاثة. ويتعين أن نضيف إلى هذا الكتاب نصوصا أخرى مثل الجزء الأول من «صراع الكليات» «Conflit des Facultés»، و«في إخفاق كل محاولات التيوديسا» «Sur l'insuccès de tout les essais de Théodicée»، و«غاية كل الأشياء» «La fin de toutes choses»؛ بالإضافة إلى رسائل الفيلسوف. ينظر جدول الرموز في نهاية المقال.

6 MS 227 ; cf. FJ 282. PR 138 ; OP 45-47

7 AN 71 ; FJ 265

8 PR 543 = AL 805; Bruch, op. cit., p. 22 ss.

نظرية، والثاني من طبيعة عملية، والثالث من طبيعة دينية. وهذا الأخير ليس مطابقاً للأول؛ لأنه إذا كان نقد العقل الخالص يبيح الأمل، فإن هذا الأمل يوجد دائماً فيما يتعدى حدود المعرفة. وإذا كان السؤال الثالث ينبثق عن الثاني، فإنه لا يُختزل إليه: إذا قمت بواجبي كاملاً، فما الذي لديّ الحق، آنئذ، في أن آمله؟ -was dar fich hoffen؟ فالأخلاق لائكية بصورة خاصة؛ لأنها تتأسس على العقل وحده، وتُعرض عن كل افتراض ميتافيزيقي أو ديني، لكن الإنسان الأخلاقي له الحق في أن يتساءل عن معنى فعله، وإدراك واجباته كأوامر من الله ليس معناه رهنها لاعتباطية إلهية ما، بل محاولة إيجاد صدى لها في صانع أو خالق أخلاقي *auteur moral* للطبيعة، قادر على ضمانها ومجازاتها، وقادر على التوفيق بين الحرية والطبيعة، وبين الأخلاقية والسعادة، وقادر أيضاً على إضفاء غائية ومعنى على حياتنا الأخلاقية.

إن الدين، متصوراً بهذا المعنى، يُختزل إلى مسلمات العقل العملي: الحرية (وهي هنا إمكان القيام بالواجب)، وخلود النفس (القائم على شرط تقدم أخلاقي إلى ما لا نهاية)، ووجود الله (بوصفه الكائن القادر على إصدار الحكم على الإنسان ومكافأة حياته الأخلاقية). لن نركز هنا على هذا المذهب الشهير، ولننقل فقط إن هذا «الإيمان بالعقل» منطقيٌّ، مادام أنه لا يقبل شيئاً غير ما قام «نقد العقل الخالص» ببيان إمكانه - وبأنه إيمان أخلاقي؛ لأنه مُترَفِّع *désintéressée* تماماً، وبأنه لا يقوم لا على خوف ولا على رغبة، بل على «انشغال أخلاقي» خالص. فالإيمان بالعقل يستجيب للأمل المشروع للإنسان الأخلاقي، الذي له الحق في أن يعتقد بأن وجودنا الأخلاقي، على الرغم من التنفيذات الفظيعة للتجربة، وعلى الرغم مما للعالم والحياة وللموت بالأخص من طابع عبثي وغير معقول، ليس بدون جدوى⁹.

والآن، عندما يتحدث كانط عن الدين «في حدود العقل البسيط»، فإن كلمة دين تأخذ معنى مختلفاً قليلاً. فالأمر لم يعد يتعلق، أو بالأحرى لا يتعلق فقط بدين مُسْتَنْبَطٍ من العقل، بل بمضمون آتٍ من الخارج، حتى وإن كان موجّهاً لأن يندرج، في نهاية المطاف، في حدود العقل العملي¹⁰. وهكذا يجد القارئ نفسه فجأة أمام قضايا ملغزة *mystères* من قبيل الخطيئة الأصلية، والتوبة *conversion*، والخلاص، والمسيح، والكنيسة... وبكلمة واحدة، يجد نفسه فجأة أمام الوحي المسيحي. فكيف يمكن فهم ذلك؟

9 ينظر على الخصوص:

FJ 258-259

وأيضاً التعليق البديع لإريك فايل Eric Weil في:

Problèmes kantians, 81 ss.

10 فضلاً عن تصديري كتاب "الدين في حدود العقل البسيط" ينظر:

MS 488 ; CF 4, note.

يبدأ كتاب «الدين في حدود العقل البسيط»، بصورة غير متوقعة، بمذهب «الشر الجذري»، الذي هو بمثابة صيغة فلسفية للخطيئة الأصلية. فسقوط آدم يعني، بالنسبة إلى كانط، التاريخ الأزلي لكل واحد منا¹¹. ففي منحى فكره الأخلاقي تماما، يؤكد الفيلسوف الآن ما لم يصرح به هذا الفكر الأخلاقي: الشر الأخلاقي كلي[‡] total؛ لأنه إذا كان الإنسان مذنباً، فإنه كذلك تماماً وإلى الأبد. فهذا الشر غير قابل للاستئصال؛ لأنه يصدر عن جذرنا نفسه؛ أي عن الاختيار الحر الذي هو وحده بوسعه أن يجعلنا خيرين أو مذنبين؛ وأيضا لا يمكن سبره insondable، بهذا المعنى حيث تفسيره يعني رده إلى شيء آخر -كالمرض، والهوى، والتأثير الاجتماعي- وبكلمة واحدة، هذا الشر لا يمكن إيجاد تبرير له، كما أنه غير قابل للافتداء inexpiable، مادام أنه ليس من شأن أي فدية أو إصلاح أو ندم أن يَمْحُو ما جرى؛ أي ما اقترفناه¹²، وأخيرا، شر كوني universel، مادام أنه صادر عن الإنسان كإنسان، أي من حيث كونه كائنا حرا، بيد أنه لا ينبغي، على الرغم من كل ذلك، عدُّ الشر الجذري فسادا لطبيعتنا؛ لأن ذلك سيكون أيضا كيفية لتبريره أو الصفح عنه¹³! فطبيعتنا بريئة واستعداداتنا كلها خيرة، والشر يكمن في أننا نَفْسِدُ هذه الاستعدادات. ويتجلى الشر الجذري، بهذا المعنى على ثلاثة مستويات: هشاشة أو ضعف الإرادة أمام الميول الطبيعية، ثم عدم الترفع أو النزاهة؛ أي فساد الدوافع mobiles العملية بواسطة دوافع غير مترفعة أو نزيهة، وهو ما يترتب عنه أننا لا نتصرف «باسم الواجب» «par devoir»؛ وأخيرا الخبث méchanceté، الذي ليس ثورة شيطانية في الإنسان ضد القانون الأخلاقي، بل فساد للدوافع: سوء الطوية، وكذب الإنسان على نفسه عندما يعتزم القيام بواجبه بـ «اسم الواجب»، بينما يحركه، في واقع الأمر، الخوف أو المصلحة أو أي باعث أناني آخر، ويجعل الدافع الأخلاقي تابعا له¹⁴. هل يتعين القول مع كروغر Kruger إن كانط أعطى تفسيرين للشر، تفسير طبيعاني naturaliste (الشر كهشاشة أو عدم ترفع)، وآخر إرادوي¹⁵ volontariste؟ أم يتعين، على العكس، أن نختزل، مع جون- لويس بروخ Jean-Louis Bruch، المستويات الثلاثة إلى مستوى واحد، كما لو أن الإنسان لا يمكنه أن يكون ضعيفا وغير مترفع إلا عبر فساد الإرادة¹⁶؟ لكن كانط يقول إن المستويين الأول والثاني لا يتحمل الإنسان مسؤوليتهما، وبأن الخطيئة الحقة لا تظهر إلا في

11 RL 64

وبخصوص ما سيلبي ينظر:

RL 37 à 84

12 ينظر فضلا عن ذلك:

PR 111-112 et OP 46 et 47

13 بخصوص علاقة كانط بعلماء اللاهوت اللوثرين بشأن هذا الإشكال، ينظر:

philosophie Kants..., éd. G. Olins, Hildesheim, 2^e éd. 1966, p. 254 ss. J. Bohatec, Religions

14 ينظر:

RL 56-58

ويلاحظ أن كانط يستخدم كلمة «دافع» «mobile» (Triebfeder) في الحالتين ومن غير المشروع ترجمته بـ «باعث» «motif»؛ ينظر:

Not. PR 85 ss.

15 G. Kruger, Critique et morale chez Kant, Beauchesne, Paris, 1961, p. 248

16 Cf. Bruch, p. 67-68

المستوى الثالث¹⁷؛ بالمعنى الذي تكون به الهشاشة وعدم الترفع بمثابة «مادة» للخطيئة، لكن هذه الأخيرة لا توجد حقا إلا عندما ترضخ الإرادة لضعفها، أو أسوأ، عندما تخفي عدم ترفعها أو نزاهتها، وتجعل الخطيئة بذلك حتمية.

أمام هذا المذهب، يبرز سؤال لا يمكن تلافيه: بأي حق ينسبُ كانط الشرَّ الأخلاقي للإنسانية قاطبة، ذاهبا إلى حد القول مع القديس بول: «الجميع وقعوا في الخطيئة بالقدر نفسه»¹⁸؟ وقد أوضح جون- لويس بروخ بجلاء بأن الشر يصير شموليا totalitaire بمجرد تعريفه انطلاقا من الكذب؛ فكل فضائلنا كالشجاعة والطيبة وغيرها، يمكنها أن تحتجب أحيانا لكنها سرعان ما تظهر مرة أخرى. أما الصدق أو الأمانة، فلا: «وحده الكذب لا يمكن غفرانه، لأنه بتقليده للصدق، فإنه يقضي عليه. ويكفي لإنسان أن يكذب أحيانا لكي تفسد الثقة التي نُكِنُّها له بصورة نهائية»¹⁹. فالمرة الواحدة بالنسبة إلى الكذب هي مرة واحدة وإلى الأبد. وبذات الكيفية التي يمس بها الإنسان الذي يكذب النوع الإنساني قاطبة، فإن الفيلسوف يقوم بتحليل الشر الجذري انطلاقا «من الإنسان الفاضل بحسب أفعاله»²⁰: ليس انطلاقا من المجرم السافر، بل انطلاقا من الإنسان الشريف الذي يرى نفسه، على هذا النحو، «بريئا (gerechtfertig) أمام القانون»²¹؛ أي بريئا من خلال أفعاله، دون الخوض في ترفع أو نزاهة مصدرها؛ ففساد الفضلاء هو الذي يمكن أن نستنبط منه الفساد الإنساني عامة. ومقترفُ الخطيئة بامتياز، بالنسبة إلى كانط، هو المنافق pharisien: أي الإنسان الذي يكذب على نفسه.

إن الشر الجذري، في أخلاق الاستقلالية هذه، إنما يبرز كإشكال، أو بالأحرى كقضية ملغزة mystère «غير قابلة للسبر»²²؛ لأن الشر يصدر، على وجه الدقة، عن حريتنا. فالإنسان لم يعد فقط كائنا مستقلا، بل أيضا كائنا مذنبا، والسؤال: «ما الذي لدي الحق في أن آمله؟» يتغير معناه، إذ لم يعد الأمر يتعلق، أو لم يعد يتعلق فقط، بوجود ما بعد un au-delà بالنسبة إلى الشر المتكبد (Uebel): المعاناة والظلم، بل يتعلق أولا بوجود أمل بأن المقترف للخطيئة يمكنه، بالرغم من الشر الذي ارتكبه (Boese)، أن يصير إنسانا جديدا²³.

17 RL 59

18 RL 60 ; cit. de Romains, III, 11-12

هذا السؤال سبقته إثارتته من طرف ثيودور رويسن Th. Ruyssen دون أن يجد له حلا في أطروحته اللاتينية:

Quid de natura et origine mali senserit kantius, Nimes, La Laborieuse, 1902, p. 66 et 81

19 Bruch 48

20 RL 50 = AL 23

21 RL 59 ; AL 37

22 Cf. RL 65

23 بخصوص الشر المتكبد (Uebel) والشر المقترف (Boese) ينظر:

PR 73 ss. ; TH passim.

هذه هي الإضافة أو الخدمة الثانية التي يقدمها الدين للأخلاق: الإنسان لا يمكنه أن ينعقد من الشر الجذري إلا عبر توبة جذرية؛ أي من خلال فعل لحرسته، والذي، مثله مثل الخطيئة ذاتها، يوجد خارج الزمان، ويتمظهر في الزمان بواسطة تَقَدُّم لامتناه²⁴. وبتعبير آخر، تَقَدُّم الأخلاق *mœurs* لا قيمة له بدون ثورة في «القلب»؛ أي ثورة في القصد الأخلاقي الذي يُضفي على وجودنا كَلَّ معناه؛ فالإنسان «لا يمكنه أن يصير إنسانا جديدا إلا عبر ضرب من الولادة الجديدة، أو بصورة ما، إلا عبر خَلْق جديد»؛ وهذا ما يستشهد عليه كانط بسفر التكوين 2، *Genèse I* وأيضا سفر يوحنا 5²⁵، *Jean III*. ومن الصعب فهم كيف أن الخطيئة والتوبة يمكنهما أن توجدا خارج الزمان. فالأمر يتعلق بكيفية لتفسير عدم خضوعهما لأي حتمية²⁶. وفي كل الأحوال، وضعية هذا المذنب التائب تقترب، بصورة فريدة، من وضعية المؤمن بحسب لوثر *Luther*. فهو مقترف للخطيئة في الواقع، وعادل كأمل *peccator in re, justus autem in spe*. والموضوع برمته، بالنسبة إلى كانط، يتعلق بمعرفة ما يتأسس عليه هذا الأمل. فـ «أن يستطيع إنسان خبيث بالطبيعة أن يصير خيرا بذاته، فهذا ما يتجاوز كل مفاهيمنا؛ فكيف يمكن، بالفعل، لشجرة خبيثة أن تعطي ثمارا طيبة؟»²⁷ يجب كانط مستحضرا المبدأ الذي يقوم عليه مذهب الشر الجذري: إنك تستطيع؛ لأنه يجب عليك *tu peux parce que tu dois*، فنحن مذنبون لأنه يجب علينا، وإذن نستطيع عدم اعتراف الخطيئة، ونحن نستطيع التوبة لأنه، في كل لحظة من حياتنا، يجب علينا ذلك²⁸. فكانط يطرح إشكال لوثر ذاته، لكنه يقوم بحله بكيفية مغايرة: من خلال اليقين العقلي بأن «بذرة خيرة» تظل بداخلنا، باعتبار هذه البذرة هي القدرة التي تنبثق عن واجبنا²⁹.

نحن هنا بإزاء يقين عقلي، لكنه يظل غامضا جدا؛ فكل شيء يحدث كما لو أن الوحي المسيحي كان مسعاه جعل هذا اليقين العقلي أكثر جلاء، كيف يمكن للإنسان أن يصير جديدا؟ يجب مذهب العفو الإلهي *grâce divine* عن هذا الكيف باللجوء إلى التخليص الملغز، الذي هو وحده يتيح لنا القيام بما تعجز عنه طبيعتنا: أي الخلاص؛ لكن، أليس من شأن القبول بالعفو إفساد كل توازن للأخلاق، التي تقوم على الاستقلالية والجهد؟

24 بخصوص التوبة *la conversion* ينظر:

RL 71 – 76

ودراسة جون- لويس بروخ:

Bruch, op. cit. chap. III

وبخصوص المصادر اللاهوتية ينظر:

Bohatee, op. cit. p. 327-341

25 RL 70-71 = AL 54

PR 108 ss. 26 Cf.

27 RL 67 = AL 69

28 RL 68, 74

29 بخصوص بذرة الخير *keim des Guten* ينظر:

RL 68, 74

وبذرة الخير هذه لا تمثل استحقاقا أو جدارة خاصة، بل إمكانية لأن نصير من جديد أحيارا بأنفسنا.

وانطلاقاً من إشكال العفو هذا، يُقحم كانط، في «حدود العقل البسيط»، العقائد المسيحية الكبرى التي تعبر عنه. فالمسيح يعبر، بالفعل، عن كفاح وانتصار «المبدأ الخَيْر» على الشر الجذري³⁰. والكنيسة هي الجماعة الأخلاقية التي تتيح للناس التائبين، الكفاح ضد التأثير المفسد الصادر عن المجتمع، والعمل على تفوق «المبدأ الخير» في النوع البشري³¹. لِنُسَجَل هنا أن الكنيسة، التي هي «شعب الله الخاضع للقوانين الأخلاقية»³²، تتميز عن الدولة؛ فهذه الأخيرة تحافظ، بواسطة الإكراه، على شرعية الأفعال، لكن ليس على أخلاقيتها. وتختلف الكنيسة، من جانب آخر، عن «مملكة الغايات» الواردة في كتاب «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»، والتي ليست إلا التبادلية المثالية تماماً للأفراد من حيث كونهم كائنات مستقلة³³. والكنيسة بمثابة جماعة؛ لأنها تتعالى على أعضائها، وأيضاً مؤسسة من الله وليس من طرف الناس³⁴. ومن جانب آخر، الكنيسة جماعة واقعية وليست مثالية؛ فإذا كان من الأكيد أن الكنيسة الحققة «خفية»، إلا أنها تتجلى في الكنائس «المنظورة»، والتي تمثل الكنيسة الحققة، بالنسبة إليها، محكاً أو معياراً: ف«الكنيسة المنظورة الحققة هي تلك التي تمثل مملكة الله في الأرض، بقدر ما تكون إقامتها من لدن الناس ممكنة»³⁵.

إن مأساة الكنيسة، التي تنشُد هزم الشر في الإنسانية، تكمن في أنها صارت هي نفسها شريكا في هذا الشر، وزادت من خطورة الكذب الإنساني عبر هذه الطوية السيئة التي هي الخرافة. وهاهنا، نصادف الشر الجذري مرة أخرى: فالشيء الأكثر نبلا؛ أي الحرية من جهة، والمجتمع الأخلاقي من جهة أخرى، هو أيضاً منبع لفساد أسوأ - فساد الدوافع في الشر الجذري، والخرافة في الكنيسة، حيث تصير الوسائل الخارجية (العقائد، العبادات) ما من خلاله يتوخى الإنسان «تحقيق خلاصه»، مختزلاً القيمة الأصيلة الوحيدة، التي هي القصد الأخلاقي، إلى مقام الوسيلة الثانوية. فكتاب «الدين في حدود العقل البسيط»، الذي انطلق من الشر الجذري، انتهى بهذه الخطيئة الأخرى، التي لا تقل جذرية، وهي خطيئة الجماعة الكنسية في حد ذاتها³⁶.

30 بخصوص المسيح Christ ينظر الجزء الثاني من كتاب «الدين في حدود العقل البسيط» وما بعده.

31 بخصوص الكنيسة ينظر الجزء الثالث من كتاب «الدين في حدود العقل البسيط»، وأيضاً:

Bruch, chap. VI

32 RL 134 = AL 139

33 Cf. FM 137 ss.

34 RL 132, 134-135, 198

35 RL 136 = AL 142 ; cf. RL 198-199

36 ينظر الجزء الرابع من كتاب «الدين في حدود العقل البسيط» وأيضاً بروش:

Bruch, chap. VII

وهكذا، ينبثق الدين عن الأخلاق، لكنه لا يختزل إليه؛ لأنه لا ينطلق من الإنسان كما يجب أن يكون، بل من الإنسان على نحو ما هو كائن؛ أي من الإنسان المذنب كُليّةً. وهذا ما يطرح إشكال «تخليصه» و«تطهيره»³⁷ ويفتح الفكر الأخلاقي على قضايا مسيحية بالأساس كالتوبة والمسيح والكنيسة؛ ومن هنا، التأويل الرمزي للوحي، المتوخى إدراجه ضمن حدود العقل البسيط؛ وهذا التأويل الأصيل، يسير دائماً جنباً إلى جنب، مع نقد للتأويل التقليدي، الأرثوذكسي أو الباطني، الذي هو مصدر كل الخرافات. فكتاب «الدين في حدود العقل البسيط» تحكمه ثلاثة خطوط ناظمة متميزة عن بعضها البعض، لكنها تتقاطع باستمرار: أخلاق أو إتيقا، ونقد، وهيرمينوطيقا أو تأويل. لننظر الآن في هذين الأخيرين.



تعد الأعمال الدينية لكانط، في الشق الأعظم منها، بمثابة نقد لـ «معتقدات الكنيسة»، والتي يعارضها الفيلسوف بالإيمان الأخلاقي. ويتعين أن نفهم من «معتقدات الكنيسة» كل حقل الحكايات الإنجيلية، وكل العقائد والممارسات الكنسية، وكل ما يطلق عليه كانط أيضاً «الدين النظامي *statutaire*» من أجل الإشارة إلى طابعه العرضي والاعتباطي، ومن أجل معارضته بالإيمان الأخلاقي الكوني للكنيسة الخفية.

إن كانط، بهذا المعنى، إنما هو طفل القرن الذي ينتمي إليه. لكنه لا يفتأ يتمايز عنه؛ فبداية لا يستند نقده، أو على الأقل لا يستند بالأساس، على المنطق وعلى العلم، بل على الأخلاق. فالمحكمة التي يجب على الدين أن يمثّل أمامها³⁸ إنما هي العقل العملي، والدين النظامي لا يجري وضعه موضع مساءلة؛ لأنه عبثي أو خال من المعنى، بل لأنه آثم أو غارق في الرذيلة³⁹. ومن جانب آخر، لا يرفض كانط كُليّةً الدين النظامي، الذي يشكل الجزء المنظور من الكنيسة؛ ذلك أنه يقبل العقيدة والعبادة والقُداسات، ويرفض فقط أن يجعل منها «وسائل للغفران»، من شأنها أن تعفينا من الإرادة الخيرة، التي هي وحدها أساسية⁴⁰.

وهكذا، فالخرافة هي هذا الخَبَلُ الذي يكمن في الاعتقاد بأن الإنسان يمكنه أن يحظى برضا الله وتحقيق خلاصه عبر الاعتراف بالعقائد المتوارثة بالتقليد⁴¹. فكانط لا يدين الخرافة للأسباب ذاتها كما هو الشأن لدى هيوم وفولتير، فإدانتها للخرافة لا ترتبط بالخطأ بقدر ما ترتبط بالخطيئة، التي تكمن في الاعتقاد بأن الإنسان

37 Cf. not. RL 154 ss.

وبخصوص إشكال الشر والتوبة ينظر المقال المتميز لكارل ياسبرس Karl Jaspers «الشر الجذري لدى كانط» «le mal radical chez Kant» والمترجم من طرف جين هيرش Jeanne Hersch في: Deucalion n° 4, 1952. وينظر أيضاً الدراسة التي لا تقل عمقا:

Jean Nabert, Essai sur le mal, P.U.F., 1955, passim.

38 Cf. RP 6, note.

39 ينظر، على سبيل المثال، نقد المعجزات في:

RL 114-121; Bruch, p. 146-156

40 Cf. RL 222

41 Cf. RL 221, 228-230

يمكنه النجاة عبر الجهر بإيمانه، بشرط أن يكون ذلك أرثوذكسيا. والعبادة المنافقة (*After-dienst*) إنما تصدر عن الخرافة، عندما يعتقد الإنسان أنه قادر على التأثير على الله بواسطة ممارسات خارجية، هذه الأخيرة التي من شأنها أن تُعفيننا من العبادة الحقة الوحيدة، التي هي القصد الأخلاقي. وهذه الممارسات الاعتبارية قد تكون مسالمة كما قد تكون دموية، مبهجة أو شنيعة؛ فهذا محدود الأهمية: إنها تمثل فسادا داخليا؛ لأن الإنسان، على هذا النحو، يعتقد في قدرته على الظفر برضا الله، مُعفيا نفسه من أن يكون فاضلا، فكأنه يعتقد أنه قادر على شراء هذا الرضا، بدل أن يكون جديرا به. فالإنسان، بهذا المعنى، يقدم كل شيء لله، باستثناء قصده الخير⁴². والتعبير الأسوأ عن هذه العبادة المنافقة هي كلمة *Pfaffentum*، هذه الكلمة التي يمكن ترجمتها بالنزعة الإكليريكية *cléricalisme*، مع بيان أن السلطة التي يَنْشُدُها الراهب ليست سياسية بقدر ما هي دينية، وذلك عبر فرض معتقدات منافقة وممارسات استعبادية على الجمهور؛ ومن خلال ممارسة ما يمكن تسميته بـ «ابتزاز الخلاص»، فالراهب (والقس) يستأثر بسلطة على النفوس تُذللها عبر القضاء على استقلاليتها⁴³.

إن الخرافة والعبادة المنافقة والنزعة الإكليريكية بمثابة ثلاثة مظاهر لرديلة الدين النظامي نفسها: الوهم المتمثل في أن الألوهية تتدخل في وجودنا مثل مُسْتَبِدٍّ يمكننا شراء رضاه بواسطة التملق⁴⁴. وهذه النزعة النفعية الدينية تُقَابِلُها خدمةُ الله، التي هي قيام الإنسان بكل واجبه إزاء الناس؛ أي نحو ذاته كما نحو الآخرين⁴⁵. وبالإمكان الظن بأن هذا النقد يستهدف الأشكال الدنيا من الحياة الدينية، لكن الأمر ليس كذلك. فالخرافة التي يرفضها كانط ليست النزعة الظلامية للقرون الماضية، بل خرافة الإنسان الحديث؛ أي خرافة المؤمن العاقل المنتور، الذي يعتقد، بالرغم من كل ذلك، بأنه مُلْزَمٌ باتخاذ ضمانةٍ بشأن العالم الآخر. وهذا ما يسمى بـ «قاعدة الضمان»، وهي القاعدة التي تقوم على الحساب الآتي: من الحكمة الإيمان بقوة، بدل الإيمان بصورة ضعيفة، فإذا كان ما أوْمَن به حقا، فإنني سأخلص نفسي في العالم الآخر، أما إذا كان ذلك خاطئا فليس لدي شيء لأخسره، أو على الأقل ليس بالأمر الجلل؛ إذ إنني لم أَصِحَّ بأي شيء باستثناء صدقي. والآن، ماذا إذا كان هذا اللاشيء هو كل شيء! أليست الخطيئة الأكبر أمام الله هي توهُّم ما لسنا على يقين منه⁴⁶؟ ونصادف هنا ماهية الشر الجذري ذاتها: الكذب على النفس، سوء الطوية التي تدَّعي أنها الإيمان... «ذلك الذي يقول لنفسه، أو، وهو الشيء ذاته في مجال الدين، الذي يقول لله: أنا أوْمَن، دون أن يلقي أبدا نظرة واحدة على

42 Cf. RL 199 ss., 226, 231

43 Cf. RL 235 ss., 259 ; CO 31, 58 ; MS 435-436

44 Cf. RL 136, 138, 260

45 Cf. RL 138 ; MS 486 ss.

46 Cf. RL 236, 244-247

دواخله لفحص ما إذا كان لديه هذا الإيمان حقا، على الأقل بدرجة معينة؛ فهذا الإنسان يرتكب الكذب ليس فقط الأكثر غباء إزاء ذلك الذي يعلم خفايا القلوب، بل أيضا الكذب الأكثر إجراما»⁴⁷.

ومن المؤسف أن جل المعلقين البروتستانت على كانط لم يدركوا أن من واجبهم الرد على هذا النقد، الذي هو، قبل كل شيء، بمثابة لائحة اتهام ضد البروتستانتية. فرفض كانط لا يهتم الأشكال الفجة من الخرافة، بل عقيدة الخلاص بواسطة الإيمان، التي صارت، في الأرثوذكسا، الخلاص بواسطة العقيدة. فالفيلسوف لا يُنازع في الطقس الخارجي، بل في صلاة وقُداسات الكنيسة اللوثرية بمجرد اتخاذها كـ «وسائل للغفران»⁴⁸. كما أنه لا يهاجم الإكليروسية السياسية، بل الإكليروسية الدينية. ويذهب كانط إلى حد القول إن الأرثوذكسا البروتستانتية تستعبد الإنسان بكيفية أكثر خطورة إلى أبعد حد، مقارنة بالديانات الخارجية؛ فهذه الأخيرة تفرض علينا أفعالا غير ذات دلالة، أما الأولى، فمن خلال فرضها علينا الاعتقاد بما لَسْنَا على يقين منه وما لا يمكن لعقلنا القبول به، فإنها تُكبّل وعينا ذاته؛ فالأمر لم يعد يتعلق بـ «الاستغفال»، بل بالكذب⁴⁹.

لِنُضِفْ أن هذا النقد للدين ليس مناهضا للدين، بل إنه نقد ديني؛ فالمعتقدون في الخرافات والمتشددون ليسوا مُدانين من حيث كونهم مؤمنين، بل باعتبارهم الكفار الفعليين⁵⁰؛ فإيمانهم ما هو إلا عملية حسابية، وتعبدهم بمثابة ممارسة ارتزاقية⁵¹. وأكثر من ذلك، الأرثوذكسا لا تُنتقد أو تُهاجم بسبب جهلها وظلاميتها، بل لأنها تقدم نفسها كمعرفة تستأثر بها القلة السعيدة *happy few* التي تُمسك بمفاتيح الخلاص: فـ«من المنصف، ومن المعقول القبول بأنه ليس فقط الحكماء أو العلماء أو أصحاب الاستدلال هم الذين سِينَادَى عليهم إلى النور بناءً على خلاصهم الحق؛ لأن النوع البشري يجب أن يكون قادرا على هذا الإيمان»⁵². فالدين الحق يوجد في نفس كل إنسان، حتى الأقل تديُّنا، والخرافة بمثابة فساد يترصد كل إنسان، حتى الأكثر تثقيفا⁵³. ويضع كانط كمقابل للخرافة، «الدين الخالص» للمسيح، كما يتجلى في «العظة على الجبل» *Sermon sur la*

47 TH 211-212

وبخصوص «قاعدة الضمان» والمقارنة الدالة التي يعقدها بين هذه القاعدة وبين رهان باسكال Pascal، ينظر:

Bruch, p. 201-206

48 Cf. RL 250 ss.

49 Cf. RL 145, 225, 227, 234-235 ; CF 58-59

وتحضرنا الجملة الشهيرة لماركس Marx حول لوثر: «لقد حرر الجسم من قيوده من أجل تكييل القلب بها».

50 Cf. RL 226

51 Cf. RL 153, 212, 233

52 Cf. RL 203 = AL 279

بخصوص النزعة الكونية لكانط ينظر أيضا:

RL 201, 215 ss. ; CO 46, 73

53 بخصوص هذه النقطة والملاحظات الوجيهة لبروخ بشأنها، ينظر:

Bruch, p. 195, 24

⁵⁴ «montagne». فالإيمان الطفولي الخاضع لوعي خارجي وعرضي، يقابله كانط بالإيمان الراشد بحسب القديس بول⁵⁵، والمعتقدات التقليدية يقابلها بالإيمان الأخلاقي، الذي يتميز بكونيته نظرا لطابعه العقلي⁵⁶؛ والتدين الاستعبادي والارتزاقى، يقابله الفيلسوف بـ «تدين القلوب، روحا وحقيقة»، والذي يكمن في قصد النهوض بالواجب الحق كأمر من الله⁵⁷: «تدين حر، وإذن تدين أخلاقي، وإذا ما حُدنا عنه، فإننا نفرض على الإنسان، بدل حرية أطفال الله، نَيْرَ قانونٍ»- وهذا القانون هو اعتقاد الإنسان ضدا على وعيه⁵⁸.



لا مجال لإنكار أن هذا النقد للدين يسير، هو نفسه، في منحى ديني؛ إذ إنه ينتقل من سفر التثنية *Deutéronome* («ختان القلوب»)، وصولا إلى دعاة الإصلاح، ومرورا بالأنبياء وبالعظة على الجبل. ومن جانب آخر، يتأسس هذا النقد على عقلانية أخلاقية تستبعد، بصورة ما، كل وحي وكل تدخل فعلي للغفران، وبالإمكان اعتبارها مضادة للمسيحية *anti-chrétien*. والآن، هل ذهب كانط إلى «النهاية»؟ للحكم على ذلك، يتعين الالتفات إلى هيرمينوطيقا كانط. فإذا كان يؤول الإنجيل والعقيدة كرمزين لحقيقة عقلية وأخلاقية خالصة، فهل يعني ذلك القول إنه يعتبر هذا الرمز كتصوير بسيط، صار غير مُجَدِّ بسبب تقدم الأنوار، مثله في ذلك مثل لباس نتخلص منه عندما يصير ضيقا جدا؟ أم إن للرمز قيمة داخلية، وباعتباره كذلك، لا يمكن الاستغناء عنه؟

لننظر بداية في مبادئ هذه الهيرمينوطيقا⁵⁹. فالأمر يتعلق بعملية حقة لـ «إزالة الطابع الأسطوري» «*démythologisation*» على الإنجيل، مع العلم أن الأسطورة *mythos*، بالنسبة إلى كانط، لا قيمة لها إلا كتعبير تصويري لهذا اللوغوس *logos* الذي هو العقل العملي⁶⁰: «يتعين القيام بتفسير للوحي (...) يجد له معنى متوافقا مع القواعد العملية الكونية لدين خالص للعقل؛ لأن المضمون النظري ليس له، بالنسبة إلينا، أي أهمية أخلاقية بمجرد أن يكف عن الإسهام في القيام بكل واجباتنا باعتبارها أوامر إلهية»⁶¹. ويلاحظ كانط أن علماء اللاهوت أنفسهم، يُؤولون رمزيا الكثير من المقاطع من الإنجيل، من أجل إعطائها «تأويلا لائقا بالله»⁶².

54 Cf. RL 209 ss.

55 Cf. RL 160, 215 ss.

56 Cf. RL 144, 237 ; CO 55 ss.

57 RL 250

58 RL 234 = AL 275

59 Cf. RL 146 ss., CO 74 ss.; Bruch 179-188

60 بخصوص كانط وبولتمان Bultmann ينظر:

Bruch, p. 257-258

61 RL 146 = AL 158

62 CO 44

وهو ما يعني، في نظره، أن «العقل، في مجال الدين، بمثابة المفسر الأعظم»⁶³. ف «الله الذي يتكلم من خلال عقلنا (العملي) الخاص هو المفسر المنزه عن الخطأ»⁶⁴. ومن محاسن الصدق أن الرسالة الإنجيلية تتوافق، منذ البدء، مع العقل العملي، لكنها تتناقض معه بشكل سافر، كما هو الشأن في سفر التكوين 22 *Genèse*، حيث تأمر إبراهيم بنحر ابنه: أنتذ يقال إن الله ليس هو من يتحدث هنا⁶⁵. وفي حالات أخرى كثيرة، النص للأخلاقي ظاهريا، يمكن أن يكون له معنى أخلاقي، إذا ما جرى تأويله رمزيا. وهكذا نرى في «الأعداء»، الذي يطلب المزمور 59 من الله القضاء عليهم، هؤلاء الخصوم غير المرئيين الذين هم ميولنا الخبيثة⁶⁶؛ فما يهم في الإنجيل ليس ما «يستخرجه منه» تفسير تاريخي، بل ما يستخلصه العقل العملي منه «ليضعه في روح الأخلاقية (وإذن بحسب روح الله)»⁶⁷.

لنشر سريعا إلى النتائج المباشرة لهذا التأويل. فالمسيح يحيل على نموذج archetype الإنسانية في كماله الأخلاقي، الذي هو غاية الخلق برمته⁶⁸. وقد «نزل من السماء» بهذا المعنى حيث إننا نحن المذنبون لا نستطيع من تلقاء أنفسنا بلوغ مثال كهذا ولا ابتكاره⁶⁹. والتجسيم incarnation يحيل على تدخّل «المبدأ الخير» في النوع البشري، من أجل إفشال الشر الجذري؛ أي القصد الخالص مطلقا الذي يتعارض مع الخداع الشيطاني للشر⁷⁰. ويرمز الصلب إلى موت الإنسان القديم والمجيء المؤلم للإنسان الجديد فينا⁷¹، وهو الأمل الذي يمكننا أن نقول عنه بالفعل إنه يكتسي طابع التكفير والفداء. والبعث والرفع يحيلان على صورة خلود النفس في مآلها الأخلاقي⁷². ويميز كانط المسيح غير المخلوق عن يسوع الناصري، هذا الأخير الذي هو شخص تاريخي مميز بالمثال الذي يجسده والطابع «الإلهي» لتعاليمه: «إنه حكيم عظيم ومشرع أخلاقي»⁷³، لكن من غير المقبول أن نجعل منه إلها، لأنه أنتذ سيكف عن أن يكون بالنسبة إلينا مثالا⁷⁴. والتثليث يعبر عن التمييز، في

63 CO 44-45 = AL 82 ; cf. CO 51 ; RL 217-218

64 CO 80 = AL 114

65 CO 75:

ويحضرنا هنا كيركغارد Kierkegaard!

66 Cf. RL 147, note.

67 CO 82, cf. 52 ss. ; RL 149

68 Cf. FJ n° 87, p. 255-256.

69 Cf. RL 85 ss.

70 Cf. RL 91, 113 ss.

71 Cf. RL 99 ss.

72 Cf. RL 170 note ; CO 43

73 MS 486

74 بخصوص يسوع ينظر:

RL 170, 203-209 ; CO 42-43 ; FM 115-116

الله، بين ثلاث قوى: المشرِّع القدوس، والمدبر الرحيم، والقاضي العادل للعالم⁷⁵. لكن الروح القدس يمثل أيضا «المواسي» «*paraclet*»، الذي رغم بدهة الشر الجذري الباعثة على اليأس، يُثبِت لنا أن الإنسان يستطيع أن يصير إنسانا جديدا، مادام أن ذلك واجب عليه⁷⁶. وكما نرى، فالإيمان النظامي ليس له من قيمة إلا كوسيلة لإشاعة الإيمان الأخلاقي⁷⁷.

لنَعْتَرَفُ أن هذا التأويل للإنجيل يبعث على الخيبة. ألم يكن من الأفضل بالنسبة إلى كانط أن يُعفي نفسه منه، مكتفيا بأخلاق عقلانية خالصة، دون السعي إلى ليِّ عُنُق الرسالة الإنجيلية لإقحامها في هذه الأخلاق بالقوة! وفي واقع الأمر، أهمية هذه المحاولة توجد خارجا، ذلك أن كانط يعتبر الدين النظامي؛ أي مضمون الوحي، كحامل *véhicule* ضروري لدين العقل⁷⁸؛ وكلمة «حامل» لها بالضبط المعنى الصيدلاني للسَّوَاعِ؛ أي الحامل المحايد لترياق ما، وهذا الترياق هنا هو إيمان العقل. فهذا الأخير في حاجة إلى غشاء خارجي، في حاجة إلى هذا الحامل، الذي لا يمكنه «راهننا» الاستغناء عنه تماما⁷⁹، لكن هذا الراهن يمكنه «أن يغطي أزمته ذات مدة لامتناهية»⁸⁰. وإذا كان إيمان العقل يجب أن ينفصل تدريجيا عن هذا الغشاء، ف«إن الأمر لا يتعلق بالنسبة إليه بالتخلص منه؛ لأن هذا الغشاء كحامل من الممكن أنه سيظل دائما مفيدا وضروريا، بل يتعلق بالقدرة على التخلص منه»⁸¹. وباختصار، يبدو أن إيمان العقل، القادر من حيث المبدأ على الاستغناء عن الوحي الإنجيلي، يظل، مع ذلك، في حاجة إليه في الواقع. فلماذا هذا الأمر؟ وعلى حد تعبير كانط، لماذا وُجد دين للعقل موحى به في مكان وزمان معينين⁸²؟

يمكن إيجاد إجابات مختلفة عن هذا السؤال. فهناك جواب يمكن عدُّه اسبينوزيا: المذهب الأخلاقي القائم على العقل وحده، لا يمكنه إقناع الشعب، الذي هو في حاجة إلى صور وحكايات⁸³، بيد أنه من المعلوم أن الخرافة تهدد أيضا الإنسان المثقف، وكانط يرفض أن يجعل من الدين، على منوال اسبينوزا أو هيغل، ضربا

75 بخصوص التثليث ينظر:

RL 184-193

وبصدد المصادر اللاهوتية، ينظر:

Bohatee, op. cit., 556 ss.

76 Cf. RL 97-98

77 Cf. RL 140

78 بخصوص «حامل» «*véhicule*»، ينظر:

CO 47, 49-50 ; 59 ; 76 ; RL 143, 174, 178, 199, etc.

79 RL 230

80 CO 9 = AL 43 ; cf. CO 47

81 RL 178-179, note = AL 205

82 Cf. RL 203

83 Cf. RL 144, 149 ; CO 76

من فلسفة الفقيه. ففي واقع الأمر، ما يجعل اللجوء إلى الصور الحسية ضروريا، هو ضعف ملازم للطبيعة البشرية؛ أي «حاجة طبيعية لدى الناس قاطبة»⁸⁴. وهناك جواب آخر قريب، هذه المرة، من ليسينغ *Lessing*، يرى أن الوحي ضروري لتربية النوع البشري، الذي سيفهم ما تلقاه في طفولته، في شكل صور، بواسطة مفاهيم مجردة، بمجرد أن يصير راشدا. لكن كانط لا يُلجأ البتة على هذا التفسير، فـ«محدودية الطبيعة الإنسانية التي لا مناص منها»⁸⁵، والتي تجعل الإيمان الإنجيلي ضروريا، تهم الراشد كما الطفل؛ وفي نهاية المطاف، ليس الطفل، بل الراشد هو الذي يبتكر «قاعدة الضمان»⁸⁶. وهذا يضاف إليه أن كانط، في «البيداغوجيا»، يحث على تدريس الأخلاق قبل اللاهوت⁸⁷. فضلا عن ذلك، إذا كان واجب كل واحد أن يصير راشدا⁸⁸، فإن هذا النضج لا يعني التخلص من الرموز الدينية، بل يعني فهمها كرموز: وهذا معناه أنها، بما هي رموز، لا يمكن الاستغناء عنها⁸⁹. وبصورة أعمق، يبدو أن الحامل يلعب لدى كانط ذات الدور الذي تلعبه الأسطورة لدى أفلاطون. فالأسطورة حكاية تعبر، في المكان والزمان، عن حقيقة توجد في عالم يتعدى المكان والزمان، أي في عالم غير قابل للفهم، والذي مع ذلك يتيح فهم ما يحدث في هذا العالم. وإذا كان كانط، على غرار أفلاطون، لجأ إلى الأسطورة، فإن ذلك ليس بداعي التبسيط أو التعويم أو البيداغوجيا، وليس بسبب عجز الناس عن الاستدلال، بل بسبب عجز العقل ذاته، والذي ليس له وسيلة لكي يفسر ما يستعصي تفسيره. فقط أن أفلاطون أبدع جُلَّ أساطيره، في حين يلتفت كانط إلى الدين المنزل، وليس أي دين منزل من شأنه أن يتوافق مع مذهبه، كدين القرآن على سبيل المثال، لا: «الحامل» الوحيد الذي يعتبره مُهمًا بالنسبة للأخلاق هو الإنجيل. فهذا الكتاب يؤكد تأثيره على النفس الشعبية قيمته، مما يثبت تماما بأنه يعبر عن إيمان العقل، الذي هو في متناول الناس الأكثر بساطة. فالإنجيل، هو هذا الكتاب الذي، «لحسن الحظ»، يستجيب لمقتضيات المذهب الديني الأكثر صفاء⁹⁰!

ما هي إذن ثغرات العقل التي تجعل اللجوء إلى الإنجيل لا مناص منه، على الأقل كرمز؟ يكمن ذلك في عجز العقل عن تفسير وجود الإنسان الأخلاقي، وعلى حل هذه الإشكالات المسماة بـ: «أصل الشر، وإمكان الانتقال من الشر إلى الخير، واليقين بالمُكوث في الخير». ويوضح كانط: «الوحي مفيد بالفعل لردم النقص

84 Cf. RL 146 et 138

85 RL 153

86 RL 175 et note.

87 Cf. ED 144-146

88 ينظر نص: "ما هي الأنوار؟" (Was ist Aufklärung?).

89 Cf. CO 77

90 RL 143

وبخصوص الإنجيل، ينظر أيضا:

CO 8 et 77.

النظري للإيمان العقلي الخالص، هذا النقص الذي لا ينفيه هذا الأخير⁹¹. فالأسطورة تعبر، بصورة رمزية، عن ما يجعل أمل الإنسان الأخلاقي ممكنا.

ها نحن إذن في صميم الإشكال الديني. والأكيد أن الدين، بالنسبة إلى كانط، لا ينفصل عن الأخلاق، وفي المجال الديني «الفعل وحده له أهمية»⁹². ولهذا لا يمكنني أن أوافق بروخ عندما يؤكد أن الوعي الديني، لدى كانط، يتميز عن الوعي الأخلاقي؛ أي إن «التصديق الساذج» يتميز عن «الإرادة الخيرة»⁹³؛ لأن التصديق الذي ليس نتاجا لإرادة ليس، بالنسبة إلى كانط، لا أخلاقيا ولا دينيا. وبالمقابل، لكي تظل الإرادة الخيرة منطقية مع ذاتها، يجب عليها التصديق بالعالم الآخر⁹⁴. ويعاتب آخرون كانط بأنه لم يكن لديه أي معنى للمقدس. وهنا أيضا ينبغي أن نتفق، فسليل الأنوار والإصلاح الديني هذا لم يكن بوسع غير الحذر من المقدس، ومن العظيم *numineux* فيما ينطوي عليه من طابع غامض ولا عقلي. ولم يحتفظ الفيلسوف من لفظ *Heiling*، إلا بمعنى «القديس»⁹⁵ «saint»، بل إن القداسة نفسها، باعتبارها قياما تاما وكليا بكل واجباتنا، مفهوم ليس له مكان في أخلاق الجهد والتقدم هذه، باستثناء أن يكون بمثابة مفهوم-حد *concept-limite* أو براديغم. وبصرف النظر عن ذلك، يمكن أن نُلفي لدى كانط معنى المقدس، شريطة البحث عنه، حيث يوجد: ليس فيما يتعدى الأخلاق والدين، بل في العقل العملي ذاته. ف«مفهوم الله هي فكرة كائن أخلاقي ليس له البتة أي طابع فرضي، إنه العقل العملي ذاته»⁹⁶. فالأمر لا يتعلق هنا بعبارة زائدة؛ ذلك أن الحضور غير القابل للتفسير للقانون الأخلاقي، والذي يقضي على كل عجب أو اعتداد بالنفس، والذي يكشف لنا في الوقت نفسه الرُفعة اللامتناهية لكرامة الإنسان، يوقظ فينا الإحساس النوعي المسمى *Achtung*، هذا اللفظ الذي يترجم عادة بالاحترام، والذي قد ينطوي، لدى كانط، على أكثر من ذلك⁹⁷. إنه، من جهة، قلق الافتقار الدائم لقداسة القانون: نعم، إذ من الممكن أن وجود الشر الجذري إن هو، في العمق، إلا قلق الإنسان الذي يكتشف «تفاهته»، وعدمه أمام القانون الإلهي⁹⁸؛ ومن جانب آخر، هو الأمل الذي يُمكننا، بالرغم من كل شيء، أن نضفيه على نزوعنا الأخلاقي، مادام أنه، بالرغم من كل شيء، يظل بداخلنا شيء «بديع» بقدر ما هو «غير قابل للفهم»: الاستعداد للتصرف والفعل بكيفية حرة، أي بصورة نزيهة كلية⁹⁹. وقد عدَّ رودولف أوتو *R. Otto* جليل *sublime* كانط

91 CO 9 = AL 43 ; cf. RL 189

92 CO 46 = AL 84

93 Bruch, p. 27

وسرعان ما يضيف بروخ أن الوعي الديني والوعي الأخلاقي متكاملان.

94 Cf. FJ 258-259

95 RL 180

96 OP 136

97 Cf. PR 86 ss ; RL 72 ; CO 47

98 ينظر في PR 99 حيث التعليق على Romaines VII.

99 Cf. RL 72-73

تعبيراً جمالياً عن المقدس¹⁰⁰. أليست للجليل، الذي هو رمز الاستقلالية الأخلاقية، خاصيتي المقدس: أي العظمة tremendous والإبهار fascians؟ ثم أليس من الدال بأن يكون التعبيرُ الأسمى عن الجليل، لدى كانط، وصيةً من الوصايا العشر *Décatalogue*: «لا تصنع لنفسك صورا منحوتة...»¹⁰¹؟

وإذا كان الدين، لدى كانط، ذا ماهية أخلاقية، فلأن أخلاقه ذات ماهية دينية، لكن هذا ليس كل شيء. فالإنسان الأخلاقي يجد نفسه في مواجهة لغز الخطيئة والتوبة، «هذه الألغاز (...) التي تنكشف لنا بفضل عقلنا الخاص»¹⁰². ولعل ما يتعلق به الأمر في العمق، إنما هو العفو الإلهي *grâce divine*، الذي هو وحده يفتدي الإنسان ويعيد إليه قداسته؛ وبتعبير آخر، هو وحده يمكنه مما يجب عليه أن يقوم به بنفسه، والذي ليس قادراً على القيام به. فالعفو هو بالفعل القضية الأكثر مركزية والأكثر غموضاً في هذه الفلسفة الدينية¹⁰³، لكن أن يكون العفو بمثابة إمكان¹⁰⁴، فهذا ما يتيح لنا العقل العملي إثباته بكل يقين، وإلا فإن «يجب عليك إذن تستطيع» الذي يحكم كل الحياة الأخلاقية لن يكون له أي معنى. فالحقيقة العميقة «للأساطير» الإنجيلية، هي أن تكون رموزاً، ولا شيء غير رموز، لكنها بهذه الصفة لا يمكن الاستغناء عنها؛ وتدخّل العفو في حياتنا، يعني أن يكون رمز الأمل بالنسبة إلينا. فالإنجيل، بكل نواقصه وأخطائه، يُعدّ، بالنسبة لكانط، الكتاب الوحيد الذي يكشف لعقلنا ما لا يمكن لعقلنا أن يدركه من تلقاء ذاته: لغز وضع الإنسان، وواقعة كإنسان مخطئ، لكنه مع ذلك مفتدٍ، مخطئ وعادل في الآن عينه *simul peccator ac justus*.

ولهذا أيضاً تسمح الفلسفة العقلانية بمقاربة الإنجيل «كما لو كان وحياً إلهياً»¹⁰⁵. ومن البديهي أن هذا الحل، على المستوى النظري، بعيد عن أن يكون مُرضياً؛ إذ يعبر، كما يصرح بروخ، عن «هذه الوضعية المفارقة، حيث الإنسان في حاجة إلى مُخلص *rédempteur*، في حين كان يجب عليه أن يكون مُخلص نفسه»¹⁰⁶. ويندرج مذهب المسلمين ضمن منطق العقل العملي، بينما يقحم مذهب «الحوامل» «*véhicules*» في هذا العقل العملي نفسه عنصراً مناقضاً له. فقبول، ولو على سبيل الصورة البسيطة، كل هذه المفاهيم عن المسيح غير المخلوق، والتجسيم، وموت المخلص وغيرها، يعني إقحام معطى في الأخلاق من شأنه أن يدمر شرطها الأول: شرط أن نكون نحن أنفسنا الصانعين لخلصنا الخاص. ولهذا لا يكفّ كانط عن تحذيرنا من خطر الخرافة، أي

100 ينظر:

Otto, *Le Sacré*, petite bibliothèque Payot, 1968, Paris, p. 103, 72

101 FJ 110

102 RL 187

103 بخصوص العفو ينظر:

RL 67, 75 ss, 93, 99 ss, 102-104, 154 ss, 118, 225 ss, 228-233, 248 ss; CO 47-49

ينظر أيضاً: Bruch p. 100-107 والتقاربات المهمة لبارت K. Barth مع اللاهوت الكاثوليكي (op. cit., p. 269-270).

104 Cf. RL 249

105 CO 77 = AK 111

106 Bruch, p. 76

خطر الاتكال، خوفاً أو كسلاً، على أحد آخر من أجل الخلاص. ولهذا أيضاً لا يُكفُّ عن ليّ عنق الرسالة الإنجيلية من أجل ضمان توافقها مع المقتضى الأولي الذي هو الاستقلالية الإنسانية، بيد أنه مهما يكن استخدام الإنجيل غير موفق، يبقى أن كانط لم يستطع الاستغناء عنه. وفي النهاية، المقولات الكبرى للعقيدة المسيحية *Credo* من الممكن أنها لا تتعدى بالنسبة إليه الرموز إلا قليلاً: فهي بمثابة رمز.



إن كانط رجل دين بلا شك: فالتجربة الأخلاقية للمقدس، واللجوء إلى الرسالة الإنجيلية كرمز لا غنى عنه من أجل فهم مصيرنا الأخلاقي، كافٍ لإثبات ذلك. هل كانط مسيحي؟ إن هذا السؤال بالغ التعقيد بشكل لامتناه، مادام أنه يتعين التوافق حول معنى كلمة «مسيحي». ويمكن مع ذلك تأكيد شيء واحد: المسيحي، مهما تكن عقيدته، لا يمكن إلا أن يندهش من جُلِّ أطروحات «الدين في حدود العقل البسيط»، وبالرغم من ذلك، سيكون لديه إحساس بأن الأمر ليس بسيطاً، وسيكون من غير المنصف التخلص من المفكر الكبير بنعته بالمانهض للمسيحية، بله وصفه بالهرطقة. ويبدو أن وصية «لا تصدروا الأحكام» الإنجيلية تنطبق هنا، وليس فقط على الرجل، بل على أعماله نفسها. لنمتنع إذن عن الحكم، لكن لنحاول الفهم.

بداية، يبدو كانط، من خلال نزعتة العقلانية ونزعتة الأخلاقية، ممثلاً نموذجياً للبروتستانتية الليبرالية، نظراً لكونه ينسب لنفسه هذا الوصف الأخير¹⁰⁷. بيد أنه لا ينبغي تجاهل تباينات أساسية معينة. فأولاً صرامة الفيلسوف تحته على رفض كل نزعة عاطفية *sentimentalisme*، وكل «تجربة دينية»، وإلهه هو إله العدالة قبل أن يكون إله الحب، كما أوضح ذلك بروخ بجلاء¹⁰⁸. غير أنه لا ينبغي أن نكون قاطعين جداً، فما يضيفه الدين للأخلاق، في نظر كانط، وذلك فيما يتعدى العدالة المجردة والصارمة للعقل، هو فكرة إله «خلق الكائنات العاقلة كما لو أن ذلك مرتبط بحاجة أن يوجد، خارجاً عنه، واقعٌ يمكنه أن يحبه، أو حتى أن يحظى بالحب منه»¹⁰⁹؛ وهو ما يتطلب ألا تكون الإنسانية متخلى عنها للشر الجذري ولنتائجه. وعلى كل حال، كانط أكثر قرباً من الأرثوذكس منه إلى الليبرالية عندما يؤكد على الطابع الكوني للشر الجذري، وهو ما يفضي به إلى نفي كل تقدم، أو على الأقل، نفي كل تقدم أكيد في التاريخ وفي تاريخ الكنيسة التي ترتبص بها الخرافة على الدوام، مهما يكن مستوى الثقافة لديها؛ وهي في حاجة على الدوام إلى الإصلاح *semper reformanda*. وإذا كان من الأكيد أن التقدم واجب، سواء بالنسبة إلى الفرد أو بالنسبة إلى الكنيسة، إلا أن كلمة واجب هذه ذاتها تشير إلى أن تحقق التقدم مرهون بنا، ولم يُقل، بل لم يُقل قط بأنه سيتحقق¹¹⁰.

107 Bruch, p. 76

108 Cf. Bruch, p. 199, 214-217

109 MS 488

110 بخصوص التقدم، ينظر:

وهذه النزعة التشاؤمية من شأنها أن تقرب كانط من الأرثوذكسا، التي يظل، مع ذلك، خصمها اللدود. فهو لا يريد فقط اختزال العقائد إلى «حد أدنى»، بل أيضا، وفيما يتعدى العقائد، فما يؤاخذ عليه الأرثوذكسا هو نزعتها الدوغماتيقية. والحق أن الأرثوذكسا لم تعد تُقدّم، في القرن الثامن عشر، مشهدا مبهجاً؛ فالحركة الفكرية، بما في ذلك الدينية منها، إنما تجري خارجها، إذا لم تكن ضدها. ومفكروها، المنغلقون على تفاسيرهم «الحرفية»، وفي الدفاع عن المعجزات بالمعنى الفيزيائي أو المادي للفظ، صاروا مجرد ممتهين للرقابة. ألم يقوموا بالأخص بتحريف الإصلاح الديني، عبر تحويل الخلاص بواسطة الإيمان إلى خلاص من خلال العقيدة الرسمية؟ لكن هذا النقد للأرثوذكسا؛ «أي للرأي المتمثل في أن معتقد الكنيسة كاف للدين»¹¹¹، لا يجب أن يجعلنا نتجاهل الصلة الأساسية، وإلا التاريخية، التي تربط كانط بكبار زعماء الإصلاح الديني، ولوثر منهم على وجه الخصوص.

لقد أسهبَ القول في هذه العلاقة، بما يكتنفها من غموض وعمق أيضا. نعم، يعارض كانط لوثر كُليةً، عندما يؤكد أن خلاص الإنسان يجب أن يكون نتاجا لحريته، أما العفو الإلهي فمأمول فيه. لكن كانط ينضم إلى لوثر عندما يعلن أن الشر الجذري يكمن في أن يعتقد الإنسان أنه ناج أو مفتدى بأعماله؛ أي بواسطة «أفعاله المطابقة للواجب»، في حين أن إخلاص القلب وحده يُؤخذ بالاعتبار؛ ثم المذنب التائب الذي هو في تقدم دائم لدى كانط، أليس هو، في العمق، المذنب والعاقل في الوقت نفسه لدى لوثر؟ وعلى كل حال، كل الفكر الديني لكانط يبدو كسجال بشأن إشكالات لوثرية بامتياز: الخطيئة، والعفو، والتوبة، والافتداء، والتقديس، والإيمان والمنقذ، والكنيسة المنظورة والخفية- والكثير من القضايا التي تنبثق في هذه العقلانية الدينية مثل «زوار غرباء»، على حد تعبير كارل بارث¹¹². ومن جانب آخر، لا ينبغي تبخيس الطابع «التقوي» «piétiste» لفكر كانط. فبلا شك يمكن القول مع بروخ بأن الفيلسوف يحتاط من النزعة الأنوارية illuminisme للجماعات الدينية التقوية أكثر مما يحتاط من النزعة الإكليروسية¹¹³؛ لكنني أرى أنه يتعين الإلحاح مع دلبوس¹¹⁴ Delbos على ما احتفظ به كانط من مُدرّسيه التقويين: أن صدق الإيمان أكثر أهمية من العقائد الدينية، وبأن كل الناس، وحتى الأكثر سذاجة، يشاركون على قدم المساواة في «الكهنوت الكوني»، وبأن التوبة يجب أن تكون جذرية، وأخيرا بأن الإنجيل هو النص الديني الوحيد.

إن التجديد اللاهوتي لعصرنا يتيح لنا موضحة العلاقة بين كانط والمسيحية بكيفية أخرى. فكانط بعيد جدا عن بعض انشغالاتنا الراهنة، ولو كان ذلك فقط من خلال رفضه للتاريخ، وحذره إزاء كل جماعة فعلية؛ ومن جانب آخر، يرفض الفيلسوف ما سيكون لدى كييركغارد Kierkegaard أساسيا في «المرحلة الدينية»؛

111 CO 71

112 Op. cit., p. 265

113 Cf. Bruch, p. 211

114 La philosophie pratique de Kant, Alcan 1926, p. 4-9, 38, 668

وبخصوص نصوص كانط حول النزعة التقوية poétisme ينظر:

أي العلاقة السرية، والتي لا يمكن نقلها للغير، بين الله والإنسان. ومن الدال أن كانط رأى في «الخبجل» الذي يشعر به الإنسان إذا ما فاجأه أحد وهو يصلي، حجة ضد الصلاة¹¹⁵: كل ما لا يمكن أن يُعلنَ أمام المملأ، في نظره، مُدان. وكانط، السجين بالأخص في الإشكالات اللاهوتية لعصره: المعنى الحرفي للإنجيل، والمعجزات، والفضائل والجزئات، تَجَاهَلُ النقطة الأساسية في العقيدة المسيحية، وهي التجسيم؛ فهو دوسيتي docète في مذهبه عن المسيح غير المخلوق، وأريوسي arien في مذهبه عن المسيح الإنسان المثالي، والجمع بين هاتين الهرطقتين لا يستبعدهما، فالأمر أبعد ما يكون عن ذلك! فكانط يرفض المقولة الرئيسة للإيمان المسيحي: لقد صار إنسانا *et homo factus est*. إنه يسلم تارة بيسوع وتارة أخرى بالمسيح، لكنه لا يعترف بيسوع - المسيح. وهكذا، فلائحة اتهامه ضد «المعرفة» الدينية، التي يعارضها بالإيمان الأصيل، يجعله يتجاهل جملة القديس بول: «أعرفُ ما آمنْتُ به»؛ وهذه المعرفة ليست مجردَ فضولٍ لا جدوى منه، ولا غنوصيةً تحل محل الحياة الأخلاقية، لكنها بمثابة اعتراف، بكل المعاني التي يحملها هذا اللفظ.

يبقى أن كانط من الفلاسفة النادرين الذين قبلوا أن الإيمان المسيحي يمكنه أن يكون بمثابة جوار بالنسبة إلى الفيلسوف؛ إذ إنه لا يستبعد إمكانية الوحي، وإذا كان يحاول إدراجه «ضمن حدود العقل البسيط»، فإن ذلك ليس من أجل نفيه، بل للمطالبة كـفيلسوف، بحق التساؤل حوله، كما يتساءل حول كل ما تبقى. ومن جانب آخر، لا يتوخى كانط مساءلة «قضية الصليب» في نسقه الخاص، فهو لا يتصور، كما هو الحال بالنسبة إلى مالبرانث *Malebranche* وليبنتز *Leibniz*، «تديرا إلهيا» ما؛ ولا يدعي، على غرار هيجل *Hegel*، استخلاص ظهور يسوع المسيح كـلحظة ضرورية في تاريخ الروح. وبصدد هذه النقطة، من الدال أن بارث، المناهض لكل فلسفة دينية، أعاد الاعتبار لكانط.

يؤكد بارث أن كانط، أظهر، في مجالين محددين على الأقل، حصافة لاهوتية فريدة، وتَفَوَّقَ على علماء لاهوت عصره أنفسهم، حتى الأرثوذكس منهم: أولا في مذهبه عن الكنيسة الذي، رغم ادعاء كونه مستنبطا من دين العقل، «يُعدّ مع ذلك صورة دقيقة بما يكفي عن المفهوم المسيحي للكنيسة»¹¹⁶؛ وثانيا، في مذهبه في الشر، والذي لا يتردد بارث نفسه في تبنيه في كتابه «دوغماتيكا» «*Dogmatique*»، موظفا ألفاظ كانط ذاتها. فهذا الأخير رأى، متفوقا في ذلك على الأرثوذكسا التقليدية، أن تاريخ آدم لا يعني، بالنسبة إلينا، جبرية طبيعية ما، من شأنها أن تُعفيننا من مسؤوليتنا، بل إن هذا التاريخ يُعبر عن خطيئة كل واحد. فعلى حد تعبير كانط، «الإنسان يحيا انطلاقا من «مبدأ خبيث»، وفي «نزوع للشر»، ووفقا لـ «شر جذري» خطورته ونتائجه بادية للعيان، بكيفية مستعصية على الفهم تماما، لكنها بمثابة أمر واقع. فالإنسان له صلة وطيدة بالشر، وإذا كان من الأكيد أنه غير مطابق له، فإنه يرتبط به وعلى وصال معه (...). فاقتراف الشر يحدث لأن الإنسان

115 RL 253, note ;

ينظر رد بونهوفر Bonhoeffer على هذا النص في «الإتيقا» p. 5.

116 Barth, op. cit., p. 260

يوجد: ضد نفسه بلا شك لكنه دائما بنفسه، بسبب نفي وفقدان حريته، التي هي حريته من أجل الله ومن أجل القريب *le prochain*، ولا شيء آخر، لكن طريق العبودية الذي سار فيه ناتج عن فعله ووجوده»¹¹⁷.

وأكثر من ذلك، فموقف الفيلسوف ذاته إزاء لاهوت الوحي هو الذي حظي باهتمام بارث: فلأن كانط يعترف، منذ البدء، بحدود العقل، فإنه يعترف أيضا، على الأقل على سبيل الإمكان، بما يتعدى هذه الحدود. إنه يرى في اللاهوت «جوارا مرفوضا، لكنه مع ذلك يظل جوارا»؛ ولأنه لا يغش، فإن الحوار معه ممكن¹¹⁸.

ويُفرد كانط، في كتاب «صراع الكليات» *Conflit des Facultés*، للفيلسوف ولعالم اللاهوت الإنجيلي المكانة التي هما جديران بها إذا أرادا أن يظلا منطقيين مع نفسيهما. فالفيلسوف ليس عليه نفي الوحي بدعوى أن العقل لا يمكنه فهمه¹¹⁹؛ وبالمقابل، عالم اللاهوت، ومن أجل ألا يحيد عن مهمته، سيتخلى عن البرهنة على مذهبه بواسطة العقل: «وجود الله، يبرهن عليه عالم اللاهوت الإنجيلي انطلاقا من كلام الله في الإنجيل»¹²⁰؛ ولا ينبغي أن يتكل إلا على الروح القدس من أجل تأويل الكتاب المقدس، وإلا على العفو من أجل العمل بأوامر الله¹²¹. ولا يتجاهل بارث ما ينطوي عليه هذا القول من تهكم. وبصرف النظر عن ذلك، فإنه يرى نفسه، ليس بدون فكاهة، في عالم اللاهوت الإنجيلي الذي ينتقص كانط من قدره على هذا النحو: ففي نهاية المطاف، «جوار اللاهوت والفلسفة هو بلا شك قضية لا يمكن الحديث عنها دون تهكم، حتى من جانب عالم اللاهوت؛ لسوء الحظ، لم يوجد من بين علماء اللاهوت في ذلك العصر من لديه الذكاء والشجاعة والفكاهة لإثارة انتباه الفيلسوف، بكل رصانة، إلى تبادلية العلاقة»¹²². وسواء بتهكم أو من دونه، فإن كانط توفق في وضع اللاهوت في مكانه الصحيح: كان يتعين فقط أخذه على محمل الجد، «ألم يوجه فيلسوف العقل الخالص لعالم اللاهوت، في نهاية المطاف، كلاما حاسما مخاطبا إياه بكل جفاء: وجود الله، يبرهن عليه عالم اللاهوت انطلاقا من كلام الله في الإنجيل؟»¹²³.



إن الفلسفة الدينية لكانط إذن، يكمن مسعاها في سد ثغرات فلسفته الأخلاقية؛ فمن خلال الشر الجذري، تقوم هذه الفلسفة الدينية بالتطرق إلى «قضايا ملغزة» من قبيل التوبة، والافتداء، والتطهير أو التقديس،

117 Barth, Dogmatique, trad Ryser, Labor et Fides, Genève, fasc. 18, p. 149-150 ; voir aussi p. 27, 87 154 ss, 166-168 et Die prot. Théologie... p. 260 ss., 271

118 Die prot. Théologie, p. 238

119 Cf. CO 7, 50 et RL 202

120 CO 21 = AL 61

121 Cf. CO 21-22

122 Barth, op. cit., p. 278

123 Ibid.

والمسيح، والكنيسة، «هذه القضايا المملوغة (...) التي تهتم الحياة الأخلاقية لكل إنسان»¹²⁴. وإذا كان كانط قد بحث في الوحي المسيحي عن حل لهذه القضايا المملوغة، مع إعطائها معنى رمزياً، فإن ذلك سرعان ما يثير بالنسبة إلينا الإشكال: هل كانط مسيحي؟ وهذا الإشكال لا يمكن الحسم فيه، «من زاوية نظر إنسانية». لكن، ألا ينبغي القول إن ما له صلة بالمسيحية ليس بالأخص الفلسفة الدينية لكانط، بل فلسفته برمتها، وذلك تحديداً لأن هذه الفلسفة أرادت أن تكون لائكية تماماً، مع الوعي بحدودها، والبقاء منفتحة على ما يتعدى هذه الحدود¹²⁵؟

ومهما كان الحال، إذا كان كانط لم يقبل رسالة الإنجيل، فإنه يوجد مقطع من هذا الأخير يبدو أن كل فلسفته الدينية بمثابة تعليق عليه: «وأنذ الرب سيحدثكم من وسط النار: ستسمعون صوت كلماته، دون أن تروا أي صورة، لا شيء باستثناء صوت! سيكشف لكم عن عهده الذي سيوكل إليكم العمل به»¹²⁶. فإنه كانط هو إله خفي ويستعصي على تفكيرنا كما على تجربتنا، إله لا يمكننا أن نكوّن عنه صورةً دون أن نجعل منه صنماً؛ وليس معلوماً بالنسبة إلينا إلا بوصفه ذلك الذي يأمُرنا، ولا يدل بالنسبة إلينا إلا على موضوع واجبٍ ومصدرٍ أملٍ: لا شيء غير صوت *rien qu'une voix* !

جامعة مونريال

أوليفي روبول

124 RL 188 = AL 217

125 Cf. Jean Lacroix, Kant et le kantisme, P.U.F., 1966, Paris, p. 122-125

126 Deutéronome, IV, 12

قائمة مؤلفات كانط المستشهد بها في المقال، مع العلامات الدالة عليها:

AL: تشير إلى النص الألماني، في تبويب أكاديمية برلين، المدرج في هامش طبعة فيليس ماينر Félix Meiner، هامبورغ
Hambourg

AN: «الأنثروبولوجيا من زاوية نظر برجماتية»؛

Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. M. Foucault, Vrin, 1964.

CO: «صراع الكليات»؛

Conflit des facultés, trad. Gibelin, Vrin, 1955

ED: «تأملات في التربية»؛

Réflexions sur l'éducation, trad. Philonenko, Vrin, 1966

FC: «غاية كل الأشياء»؛

La fin de toutes choses, trad. Festugière, Vrin, 1963

FJ: «نقد ملكة الحكم»؛

Critique de la faculté de juger, Vrin, 1965, trad. Philonenko.

FM: «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»؛

Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. Delbos, Delagrave, 1961

MS: «ميتافيزيقا الأخلاق»؛

Metaphysik der Sitten («*Métaphysique des mœurs*»), F. Meiner, Hambourg, 1965

OP: «مخطوط»؛

Opus postumum, trad. Gibelin, Vrin, 1950

PR: «نقد العقل العملي»؛

Critique de raison pratique, trad. Gibelin (revue), Vrin, 1965

RL: «الدين في حدود العقل البسيط»؛

La religion dans les limites de la simple raison, trad. Gibelin, Vrin, 1952

RP: «نقد العقل الخالص»؛

Critique de la raison pure, trad. Gibelin (revue), Vrin, 1965

TH: «في إخفاق كل محاولات الثيوديسا»؛

Sur l'insuccès de tous les essais de Théodicée, trad. Festugière, Vrin, 1963: est édité, avec *la Fin de toutes choses* dans le recueil d'opuscules: *Pensées successives sur la théodicée et la religion* (titre du traducteur).

 Mominoun

 MominounWithoutBorders

 @ Mominoun_sm

info@mominoun.com

www.mominoun.com

مُهْمِنُون بِلا حدود

Mominoun Without 3orders

www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

