

Immanuel Kant's pietism and its impact on his theoretical dimension

Hazem Abdul-Jabbar Hassan

PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: alsdh5982@gmail.com

Summary

The article shows the actual influence in Kant's critical philosophy; the philosophy that has excluded theoretical reason from the domination in divine knowledge. The article is a close look on that which has been implied in the terms that Kant had made use of in his books. The article would take readers to the environment and circumstances in which Kant lived and was influenced by; to find that the life he lived there carried a special ideology which formed his scientific and practical personality. So, we discuss the pietist background, which was an essential part of Kant's upbringing, and had a significant impact on the course of his thought and development. Those atmospheres carried a certain religious doctrine, seeing no way for reason to believe in the Divine Existence; rather it saw that the knowledge of God Almighty would be due to other than theoretical reason. It is the heart, tradition, and innate nature. Thus, during childhood, Kant had wholly engaged in such a pietist belief from morning to evening for many many years. Therefore, it is indisputable that this upbringing has its profound impact on Kant's way of thinking, on the formation of his philosophy in general, and on ethics in particular.

Keywords: Immanuel Kant, pietism, pietist movement, theoretical reason, practical reason.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 2, PP.29-55

Received: 5/8/2023; Accepted: 2/9/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



النزعة الإيمانية التقوية عند إيمانويل كانط وأثرها على بعده النظري

حازم عبد الجبار حسن

دكتوراه في الفلسفة الاسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني:

alsdh5982@gmail.com

الخلاصة

جاء هذا المقال لبيان المؤثر الحقيقي في فلسفة كانط النقدية، تلك الفلسفة التي أقصت العقل النظري من الرئاسة في المعرفة الإلهية، فالمقال عبارة عن نظرة فاحصة لما وراء المصطلحات التي سطرها كانط في كتبه، والرجوع بالقارئ الكريم إلى البيئة والظروف التي اكتنفت حياة كانط واستولت على نفسه؛ لنجد هناك أن النشأة التي نشأ في أكنافها كانت تحمل أيديولوجيا خاصّة أخذت بظلالها على تكوين شخصيته العلمية والعملية. ونبحث هاهنا عن الخلفية التقوية (Pietisme) التي كانت جزءاً أساسياً في تربية كانط، وكيف كان لها الأثر البالغ على مسار فكره وتطوره. إنّ تلك الأجواء كانت تحمل في طياتها عقيدة دينية، لا ترى من سبيل للعقل في الإيمان بالوجود الالهي، وإنّما معرفة الله تعالى ترجع إلى مجال آخر غير العقل النظري، وهو مجال القلب والناموس والقطرة. وبالتالي فإن صاحبنا قد انغمس إبان الطفولة في مثل هذه العقيدة التقوية من الصباح إلى المساء ولسنوات طوال؛ ولذلك فإن من المسلم أن يكون لهذه التربية أثرها العميق في طريقة تفكير كانط، وفي تشكيل فلسفته بشكل عام، وعلى الأخلاق بوجه خاص.

الكلمات المفتاحية: إيمانويل كانط، النزعة الإيمانية، الحركة التقوية، العقل النظري، العقل العملي.

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد الثاني، ص. 29 - 55

استلام: 2023 /8/5، القبول: 2023 /9/2

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

© المؤلف



المقدمة

يُعدّ إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724-1804) من أبرز فلاسفة العالم، ويُدْرَج اسمه إلى جانب كبار الفلاسفة من أمثال أفلاطون (Plato) (347-427 ق.م.) وأرسطو طاليس (Aristotle) (322-384 ق.م.)؛ وذلك لفرط ذكائه ونبوغه الذي لا نظير له؛ لما جاء به من أفكار فلسفية أخذت بظلالها على عقول فلاسفة القرون المتتالية؛ إذ صاغ فلسفة ذهنية لم تكن معهودة في أروقة الباحثين؛ ولهذا تميّز بها عن باقي الفلاسفة.

لكانط قصة مع العقل البشري أعطت مساحة واسعة لشهرته، وكانت تُدرج تحت عنوان «نقد العقل» حاول فيها أن يقصي العقل النظري عن معرفة ما بعد الطبيعة أو ما يسمّى بالميتافيزيقا (metaphysics)، واعتبرها من أخطاء الماضي التي ينبغي رفعها عن العقل وتطهيره منها، بل إنها تُشكّل عبئًا ثقيلاً على كاهله، فكانت هناك محاكمة للعقل من قبل كانط غير منصفة قط، وصرّح فيها بلزوم تنحية الميتافيزيقا جانباً، حتّى يتسنى له - أي لكانط - أن يجد للإيمان مكاناً آمناً.

وقد تطرقتُ إلى قصة كانط مع العقل في مقالٍ سابقٍ وبشكلٍ مقتضبٍ، وربطتها بالتأسيس لظاهرة الإلحاد والمادية، وذكرت هناك بأنّ كانط لم يكن موضوعياً في نقده، وحاكم العقل بحسب ميولاته الإيمانية، وحرف مسار مجريات الأحداث لصالح ما يميل إليه. وهذا الأمر أثار لغظاً بين أهل الاختصاص، وكثرت الاستفهامات الاستنكارية من هناك وهناك، وهذا ما دعاني لأكتب هذه المقالة لإيضاح ما يمكن إيضاحه فيما يتعلّق بالسؤال القائل: كيف حاكم كانط العقل بحسب ميولاته الإيمانية أو نزعته التقوية، ولم يستطع التنصّل عنها وعن تلك الجوانب المحيطة به في المنزل والمدرسة التي نشأ في أكنافها والتي كان لها الدور الرئيسي في تكوين شخصيته العلمية؟

سنشرع من مباحث تمهيدية تتعلّق بتوضيح بعض المفاهيم، لننتقل بعدها لنبيّن مدى تأثير كانط بالنزعة الإيمانية التي اكتسبها منذ نعومة أظافره في البيت والمدرسة وحتّى شبابه؛ وذلك يكون أولاً: من خلال بيان الأجواء الإيمانية المشبعة بروح النزعة التقوية التي أحاطت بذلك البرعم الصغير في منزله ولازمته إلى المدرسة والجامعة.

وثانياً: بيان كيف تجلّت تلك النزعة الإيمانية في شخصية كانط العلمية فيما يطرحه في تآليفاته تجاه العقل النظري وأسسها، لا سيما الأدلّة النظرية على الوجود الإلهي.

المطلب الأول: المباحث التمهيديّة

أولاً: مختصر حياة كانط

أ- من هو كانط؟

كانط فيلسوف ألماني ولد في مدينة كونجسبيرج من أبوين فقيرين على جانب كبير من التديّن والتقوى والفضيلة، وكانا ينتميان إلى حركة دينية مسيحية يقال لها «التقوية» (Pietisme). [انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 6، ص 261]

دخل كانط المدرسة في الثامنة من عمره، وبعدها اتّجه إلى كلية الفلسفة بجامعة مدينته يقصد دراسة اللاهوت ليصير قسيساً، ولكنّه عقد العزم على الخوض في دراسة الفلسفة والطبيعيّات بشكل خاص وبإشراف أفضل الأساتذة، الذين تغدّوا من فكر كرستيان وولف (Wolff) (1679-1754). كما أنّ الجامعات الألمانية كانت في تلك الحقبة واقعةً تحت التأثير الغالب لفلسفة وولف وبومغارتن (Baumgarten) (1714-1762) العقلانية المتأثرة بفلسفة ليننتز (Leibniz) (1646-1716).

التحق كانط بجامعة كونجسبيرج في عام 1740 - وهو العام الذي تولّى فيه فريدريك العظيم السلطة - ودرس فيها لمدة ست سنوات. هذا وكان الشخص الأكثر تأثيراً على كانط خلال هذه الفترة هو أستاذه مارتن كنوتزن (Martin Knutzen) أحد أتباع حركة التقوى على الطريقة الشولتزية (Schulzian fashion)، والذي كان من الناحية العملية الوحيد في الجامعة الذي كان يشارك في المناقشات حول أسس المعرفة العقلانية والتجريبية، وكان لديه اهتمام كبير بكتابات وولف ونيوتن، وقد قدّم كتاباتهما وعرفّها إلى كانط عندما كان شاباً.

[Kuehn, Kant: A Biography, p 79]

بعد تخرّجه من جامعة كونجسبيرج، تولّى كانط عدّة وظائف مختلفة من بينها معلّم خاص للأطفال الصغار من أبناء العائلات الثريّة خارج المدينة. وبعد حصوله على درجة الماجستير في الآداب في العام 1755 أصبح محاضراً خاصاً في الجامعة، وقام بتدريس موضوعات متنوّعة، من المنطق والميتافيزيقيا إلى العلوم الطبيعية والجغرافيا. لقد بقيت المشكلات الميتافيزيقية المرتبطة بالفلسفة العقلانية اللاينتزية - الوولفية (Leibnizian-Wolffian) السائدة آنذاك مسألةً مركزيّةً لجهود كانط الفكرية، بيد أنّ كانط بصفته مفكراً مستقلاً أصبح غير راضٍ، وبشكل متزايد، عن الإجابات التقليدية التي كانت تطرحها تلك الميتافيزيقيا.

[Byrne, Religion and the Enlightenment, p 207]

وفي سنة 1787 صار عضواً في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين، وتولى عمادة كلية الآداب خمس مرات، وكان مديراً للجامعة مرتين كل مرة منها سنتان. وفي الثاني عشر من شباط سنة 1804 توفي كانط، وأسدل الستار على تلك العقلية النقدية التي أثرت على الفكر الفلسفي إلى يومنا هذا، ودفن في قبور الأساتذة في مقبرة جامعته، وأنشئ له ضريح بعد سنوات من وفاته، ونقش على جدار من جدران الضريح العبارة المشهورة التي كتبها في خاتمة كتابه «نقد العقل العملي»: «شيئان يملآن الوجدان باعجاب وإجلال يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما: السماء ذات النجوم من فوق، والقانون الأخلاقي في داخلي» [كانط، نقد العقل العملي، ص 269].

ب- أهم إنجازات كانط العلمية

ذكر لكانط أكثر من ستين مؤلفاً في علوم مختلفة، منها الفيزياء والجغرافيا والمنطق والمعرفة والفلسفة وغيرها، وهنا نكتفي بذكر أهم المنجزات اللاهوتية أو الفلسفية والمعرفية؛ لوجود الحاجة الماسة لمعرفة مسيرة كانط الفكرية. في سنة 1755 كتب «شرح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية»، وفيه يتجلى انتماءه الواضح إلى مدرسة لينتز وفولف، والاتجاه العام لهذا الكتاب هو النزعة العقلية. وفي سنة 1762 كتب بحثاً عن «وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق»، وفي سنة 1763 كتب عن أدلة الوجود الإلهي (البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله) ونقدها جميعاً إلا برهان الإمكان والوجوب رآه صحيحاً ولا إشكال عليه؛ لأنّ الممكن إن لم نتصور أنّه قائم بالواجب أو الكائن المطلق للزم امتناعه وهو خُلف كونه ممكنًا.

وفي سنة 1781 كتب كتاب (نقد العقل المحض) وهو من أهم ما كتبه في المعرفة البشرية، يتدرج فيه من المعرفة وبالخصوص من العقل البشري وأطره الذاتية إلى الواقع العيني الخارجي. يحاول فيه إبطال النزعة العقلية الصرفة وكذا النزعة التجريبية الحسية، الأولى بنظره أنّها تجاوزت حدودها، والثانية لقصورها. فالنزعة العقلية تجاوزت حدود العقل وطاقاته، فادّعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبعها أن تكون موضوعاتٍ للتجربة، مثل: الله، والحرية الإنسانية، وخلود النفس. والنزعة التجريبية قصرت باقتصرها على معطيات التجربة الحسية، ولم تدرك مبادئ متعالية هي الأطارات التي لا بدّ لمعطيات الحسّ من الدخول فيها كي تصبح مدركاتٍ.

في سنة 1787 كتب كانط «نقد العقل العملي»، حيث قسّم هذا الكتاب إلى ثلاثة أجزاء: الجزء الأول خاص بتحليل العقل العملي، والجزء الثاني يجدل العقل العملي، والجزء الثالث

خاصّ بمنهجية العقل العملي. وهنا يقوم بتوضيح مصادرات العقل العملي المتمثلة في: الحرّية، وخلود النفس، ووجود الله.

وفي سنة 1793 كتب «الدين في حدود مجرّد العقل»، والكتاب مؤلّف من أربعة مقاطع - كما أطلق عليها كانط - وكلّ مقطع يقع تحت عنوان خاص، الأول: أنّ ثمة ضرباً من الشرّ الجذري في الطبيعة الإنسانية. والثاني: أنّه يوجد فينا صراع يقوده مبدأ الخير ضدّ مبدأ الشرّ من أجل السيادة على الإنسان. الثالث: أنّ انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشرّ ممكن، وعلينا أن نتأمل في ما يؤدّي إلى إقامة مملكة الربّ على الأرض. الرابع: أنّه ينبغي التمييز في خدمة الله بين عبادة صحيحة وعبادة باطلة، أي بين الدين والكهنوت. يريد كانط في هذا الكتاب تأسيس دين عقلي كوني غير خاصّ بشعب دون آخر، بل دين الطبيعة البشرية، على أن يكون خاليًا من الطقوس والشعائر.

ج- لم كانط؟

أهمّية كانط في الفكر الفلسفي الغربي غنيّة عن البيان؛ إذ كان لفكره السيادة والنفوذ في القرن التاسع عشر بشكل لا مثيل له، وأصبح أهل المعقول فيما بعد تبعاً لذلك الفكر الكانطي، أي تأثّر كثير من الفلاسفة بفكره، ولم يستطع كثير منهم أن يتجاوزه، بل اعتبر بعضهم من لم يدرس ما سطره كانط من أفكارٍ في المعرفة دراسة متقنة فلا يُعد من الفلاسفة. ومن هنا أجد نفسي مضطراً لاقتباس بعض كلمات وليام جيمس ديورانت (William James Du-rant) (1885-1981) في هذا السياق، إذ قال: «لم يشهد تاريخ الفكر فلسفةً بلغت من السيادة والنفوذ في عصر من العصور ما بلغته فلسفة إيمانويل كانط من النفوذ والسيادة على الأفكار في القرن التاسع عشر. فبعد ستين عاماً من التطوّر الهادئ المنعزل قام كانط بهز العالم وإيقاظه من نومه العقائدي في عام 1781 بإخراج كتابه المشهور «نقد العقل المحض». لقد سادت فلسفة شوبنهاور فترةً قصيرةً الموجة الرومانتيكية التي انفجرت عام 1848. كما اجتاحت نظرية التطوّر كلّ شيء أمامها بعد عام 1859. وفازت فلسفة نيتشه بقلب المسرح الفلسفي في نهاية القرن التاسع عشر، ولكنّ هذه الفلسفات لم تكن سوى تطوّر سطحي يتدقّق تحته تيار فلسفة كانط القوي الثابت أشدّ عمقاً واتساعاً. وما تزال فلسفة كانط حتّى يومنا هذا قاعدةً لكلّ فلسفة أخرى، فقد سلّم نيتشه بكلّ ما جاء بها كانط واعتبره قضيةً مسلّماً بها. وذكر شوبنهاور عن كتاب «العقل الخالص» الذي وضعه كانط بأنّه أعظم الكتب في الأدب الألماني وأكثرها أهمّيةً، وعنده أن الإنسان يبقى طفلاً في معرفته إلى أن يفهم كانط ... ولكي يكون المرء فيلسوفاً لا بدّ أن يدرس كانط أولاً» [ديورانت، قصّة الفلسفة من أفلاطون، ص 316].

وأكثر من ذلك قيل عن فلسفة كانط وفكره، ولكن لا يسع المجال لذكرها وأكتفي بما قاله الفيلسوف والمؤرخ الكبير ديورانت.

ثانياً: النزعة الإيمانية

أ- نزع

الفعل نزع في اللغة له معانٍ متعدّدة وذكرها يحرفنا عن مسار البحث ويدخلنا في الإطناب، وأكتفي بذكر ما أصبو إليه في هذا البحث. يبدو من بعض الأقاويل أنّ النزعة هي حركة من الداخل إلى الخارج، أو هي إخراج، وتحوّل في الموضوع. فيقال نزع عن عشيرته أي بُعد وغاب عنها، ويقال الإنسان نزع إلى أهله، بمعنى أنّه (حنّ واشتاق إليهم)، أي مال إليهم وانجذب [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 350]. فالمعنى المقصود هو الميول الداخلية تجاه نفس الذات الشخصية، أو الغير، أو المعاني والأفكار.

فالنزعة حالة نفسانية تحصل عند الفرد وتعرض عليه، وقد أرجعها الحكماء إلى قوّة من قوى النفس الإنسانية، يقال لها القوّة النزوعية التي ينزع بها الحيوان ويميل إلى الشيء، والكرهية له، والطلب، والهرب، والإيثار، والتجّيب، والغضب، والرضى، والخوف، والأقدام، والقسوة، والرحمة، والمحبة وغير ذلك من سائر عوارض النفس [انظر: الفارابي، فصول منتزعة، ص 28 و29]، وأدوات القوّة النزوعية وخدامها الشهوة والغضب [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 342]، فالنزعة ليست نسقاً عقلياً أو عقلائياً، ولا منهجاً محكماً.

ب- الإيمان

الإيمان في اللغة هو التصديق، ولا يقصد من ذلك اليقين المنطقي، بل هو عبارة عن التسليم والإذعان في القلب. بدليل اشتقاقه من الأمن الذي هو سكون النفس واطمئنانها؛ لعدم ما يوجب الخوف، قال تعالى: ﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ﴾ [سورة آل عمران: 53]، أي: صدّقنا. ذكر ابن منظور: «الأمْنُ: ضدُّ الخوف، والأمانةُ: ضدُّ الخيانة، والإيمانُ: ضدُّ الكفر. والإيمان: بمعنى التصديق، ضدُّ التكذيب» [ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 21]. ولما ذكروه من أنّه يتعدى بالباء نحو: آمنت بالله و برسله، باعتبار معنى الإقرار والتسليم، ويتعدى باللام نحو: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾، باعتبار الإذعان والقبول، وعليه فيرجع الإيمان لغةً إلى عقد القلب.

وفي الاستعمال كان كذلك، فالإيمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان [انظر: المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص 536 و537]. بيد أنّ المحقق الطوسي لم يرتض ذلك

وأكد التصديق بالقلب والإقرار باللسان معاً، ولا يكفي أحدهما دون الآخر، وعلّل ذلك من الكتاب الكريم، فلا يكفي التصديق القلبي لقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [سورة النمل: 14]، وعدم كفاية الإقرار باللسان لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [سورة الحجرات: 14]، فالإقرار حصل باللسان من قبل هؤلاء، ولكن القرآن الكريم رغم ذلك نفى عنهم الإيمان [انظر: الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 577]، فالإيمان يدور بين الإقرار باللسان والانعقاد في القلب، والسؤال الذي يفرض نفسه: ما منشأ التسليم والإذعان القلبي وكذلك الإقرار باللسان؟

من المؤكد أن منشأ الإقرار باللسان هو تسليم القلب وإذعانه، ولكن يبقى الكلام يدور حول الأخير، ما منشأ تسليم القلب وإذعانه؟ فإما أن تكون هي المرتبة العقلية أو الخيالية أو الحسية؟ ولا يمكن أن تكون المرتبة الحسية هي المنشأ لتسليم القلب، ولا الخيالية؛ لأن كليهما يتعلّق بالأمر المحسوس، والإيمان يتعلّق بعلّة الوجود الواجبة، وهي ما وراء الطبيعة ولا يمكن للحسّ أو الخيال أن يناهها بأيّ حال من الأحوال.

فلا يبقى عندنا إلا مرتبة العقل هي من لها الحق أن تحكم في هذا السياق، وتكون هي المنشأ لتعلّق القلب وتسليمه بخالق الكون ومدبّره.

لكن قد يقال لم لا نقول بأنّ قوّة الوهم هي المنشأ لذلك التسليم؟ وبالتالي لا نسلم برياسة العقل في هذا السياق. نعم، قد يكون ذلك وتزاحم العقل فيما هو له، بيد أنّها تصدر أحكاماً غير واقعية لأنّ قوّة الوهم تابعة ومنقادة للحسّ والخيال، وإن كانت لها القابلية على إدراك المعاني المجردة المتعلقة بالمحسوس. ومن أحكامها أنّ كلّ موجود لا بدّ أن يكون مشاراً إليه وله وضع معيّن وحيّز وزمان وغير ذلك. فالشخص الذي تشتدّ عنده الواهمة يتمثّل عنده الله ﷻ في مكان علوي، وقد يتمثّله بهيئة إنسان.

هذا إذا ما سلّمنا بوجود قوّة أخرى تحكم في مملكة الإنسان تقع في قبال العقل، والآ فالأولى أن نقول إنّ العقل إذا استغرق في المحسوسات وعالم المادّة والماديات، ولم يحاول أن يتوجّه إلى عالم الغيب غير المحسوس والمعقولات، يضعف ويصبح منقاداً لمعطيات الحسّ وأسيراً لها، وعندها يحكم أحكاماً في الغالب تكون متلبّسة بثوب المحسوسات، وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال على هذا «العقل الضعيف» بالقوّة الواهمة.

فالعقل البرهاني هو الأنسب لأن يكون منشأً لتسليم القلب وتصديقه؛ ولذا قال أحد الفلاسفة الكبار: «إنّ الإيمان الحقيقي ليس مجرد القول بالشهادتين، بل عبارة عن اعتقادات

مخصوصة يقينية، وعلوم حقّة برهانية ... وقد ثبت أنّ العلم الحاصل للنفس بالبرهان ليس يمكن الزوال عنها، فكلّ من تحلّت نفسه بالإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والرسل والشهداء فلا يمكن زوال إيمانه على التحقيق» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 3، ص 74]. ولم يساوق بين اليقين المنطقي والإيمان، بل جعله مقدّمةً ضروريةً لنيل الإيمان الحقيقي الذي لا يزول، فقال هناك أيضًا: «اعلم أنّ الإيمان هو التصديق والاعتقاد بالقلب» [المصدر السابق، ص 455]. فالإيمان هو التصديق المنطقي والانعقاد في القلب، والشاهد على ذلك ما ذكره السيّد العلامة في ميزانه، عندما قال: «إنّ مجرد العلم بالشيء والجزم بكونه حقًا لا يكفي في حصول الإيمان واتّصاف من حصل له به، بل لا بدّ من الالتزام بمقتضاه، وعقد القلب على مؤدّاه، بحيث يترتّب عليه آثاره العملية ولو في الجملة، فالذي حصل له العلم بأنّ الله تعالى إله لا إله غيره، فالتزم بمقتضاه، وهو عبوديته وعبادته وحده، كان مؤمنًا، ولو علم به ولم يلتزم فلم يأت بشيء من الأعمال المظهرة للعبودية، كان عالمًا وليس بمؤمن» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 259].

وفي ضوء ذلك يمكن أن نقسّم الإيمان إلى إيمانٍ بسيطٍ وسائد بين الناس، وآخر مركّب لخواصّ الناس من العلماء والفلاسفة والمجتهدين وغيرهم ممّن لهم حظّ من العلم والمعرفة العقلية. والأوّل هو الإيمان المكتسب من البيئة والثقافة المحيطة بالفرد، وهو يكون إمّا عن التقليد أو قائمًا على الحجج الظنيّة غير البرهانية، والثاني هو الإيمان المركّب من الدليل العقلي البرهاني والانعقاد في القلب، وهو الإيمان الذي لا يزول وإن ضعف عند الفرد في مرحلة ما.

ومصطلح النزعة الإيمانية المتصدّر في عنوان البحث أعلاه نقصد منه ذلك، وهو الميول النفسانية تجاه الخالق أو غيره من المعتقدات الدينية النابعة من داخل الفرد، ولم تنشأ من الأسباب الحقيقية المتحصّلة من العقل وأحكامه البرهانية، والتي قد تكون عن التقليد أو التأثر بالجوانب الثقافية والدينية المحيطة بالشخص.

ثالثًا: البعد النظري

البعد النظري لكلّ إنسان هو ما يقال عليه بالعقل النظري، حيث تكتسب به العلوم ويدرك كلّ ما هو عامٌّ وكلّيّ ينطبق على كثيرين، سواءً كان ذلك في المفاهيم أو في القضايا وأحكامها، ولا سبيل لغيره من القوى إدراك ماهيات الأشياء المجرّدة من علائق المادّة وزوائدها، فإذا ما تصوّر المعاني تعدّى بعد ذلك إلى التصديق، من خلال تأليفه منها على سبيل القول الجازم. فهو مرتبة من مراتب الإدراك المهمّة التي تعلو على مرتبة الحسّ والخيال والوهم، وبه تميّز

الإنسان عن باقي الحيوانات. ومن هنا قالوا عنه بأنه: «قوة معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس ووجهها إلى فوق، وبها ينال الفيض الإلهي» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 42]، أو أنه - أي العقل - قوة في النفس الإنسانية بها تستعد لاكتساب العلوم والإدراكات الكلية [انظر: عبد النبي، دستور العلماء، ج 2، ص 235]، أو هو القوة التي تدرك التصورات والتصديقات، المتعلقة بالصدق والكذب والحق والباطل في الاعتقاد. وهذا البعد النظري أو العقل النظري له عدة وظائف من شأنها أن تدرك الصور الكلية المجردة عن المادة إن كانت كذلك، كالرياضية والفلسفية، وإن لم تكن مجردة فهي تجردها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 333]، والكلية يدركها بذاته، والجزئية يدركها بمعونة آلاته.

المطلب الثاني: كانط والنزعة الإيمانية

المعطيات التي تطوّر على إثرها فكر كانط المعرفي والفلسفي قائمة على معطيات تيارين فكريين حيويين: تيار الفلسفة العقلية السائد في ذلك الحين المتمثل بفكر وولف وليبنتز، والحركة التقوية (Pietism)، وهي حركة دينية مسيحية لوثرية. وكلاهما في واقع الأمر غير منسجم مع الآخر من حيث الأسس والمبادئ التي ينطلقون منها تجاه ما يطلبوه في معرفة الواقع، لا سيما مسألة إثبات الوجود الإلهي. كان كانط منغمساً في بيئة دينية تتعبد بالعقيدة التقوية، وبالتالي من المسلم أن يكون لهذا التوجّه أثره العميق على شخصيته وطريقة تفكيره، وعلى فلسفته بشكل عام، والفلسفة الأخلاقية بشكل خاص.

وما نصبو إليه هنا هو التركيز على مدى تأثر كانط بالحركة التقوية المسيحية وما تحمله من أيديولوجيا خاصة وميولات إيمانية بسيطة.

أولاً: الحركة التقوية (Pietism)

هي حركة دينية مسيحية بروتستانتية متطورة ظهرت في أوروبا أواخر القرن السابع عشر الميلادي، مؤسسها هو عالم اللاهوت الألماني فيليب جاكوب سبينر (Philipp Jakob Spener) (1635-1705)، ظهرت بوصفها ردّ فعل على الأرثوذكسية اللوثرية، والتزمت العقائد التي أدت بالنتيجة إلى فقدان البروتستانتية لقدرتها المترسّخة للتجديد والتأكيد على الالتزام الصارم بالتفسيرات الإنجيلية المحددة، لتصبح «ضعيفةً وعقلانيةً ومنفصلةً عن اهتمامات عوام الناس من مرتادي الكنيسة». [Byrne, Religion and the Enlightenment, p 203]

سعى سبينر جاهداً لعملية إصلاح من داخل الكنيسة اللوثرية، وذلك من خلال التأكيد

على بثّ روح الحياة الإيمانية التقوائية والخلاص الذاتي، والابتعاد عن الجدل في العقيدة وعلم اللاهوت الذي يبتني على ذلك؛ لأنّ الكنيسة أصبح رجالها يتمسكون برموز العقيدة النظرية، فيما حَجَموا الإيمان والبعد المعنوي. وقد أدّى هذا الميل الإيماني إلى نشأة حركة التقوى على يد فليب سبينر الذي يعدّ الأب المؤسس لها، بعد محاولته إنعاش الروح الإيمانية في الكنيسة اللوثرية، والتأكيد أيضاً على التأمل في الكتاب المقدّس ودراسته دراسةً مستقلةً، وتأسيس الأديرة، و«جماعة الكهنة» بين جميع المؤمنين.

لم يكن سبينر يهدف إلى فهم العقائد والتعاليم المعقدة، وإثما إشراك المؤمنين في ذلك بصورة شخصية. ومن خلال الدعوة إلى إعادة تفعيل وتنشيط الطاقات الروحية لدى عوامّ الناس، أثار سبينر - وبشكل كان متوقّعا ولم يكن مفاجئا - حفيظة رجال الدين من اللوثرين الأصوليين ومقاومتهم له، محاولين بذلك الحفاظ على مكانتهم المتميّزة عن طريق «احتكار السلطات الروحية في رعاياهم». [Gawthrop, Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia].

وهكذا أصبحت حركة التقوى حركةً إنجيليةً عاطفيةً، مهتمّةً إلى حدّ بعيد بالتجربة الشخصية لولادة جديدة بعد التوبة، وليس دفاعاً عقلياً عن عقائد لاهوتية معيّنة. أمّا بالنسبة إلى أتباع حركة التقوى، فإنّ جميع الإجراءات العملية، من التعليم إلى العمل الاجتماعي، لم يكن تصوّرها ممكناً إلا من خلال المشاركة في مجيء ملكوت الله، التي هي رؤية أتباع الألفية (millennialism) والتي ألهمتهم ومنحتهم الأمل؛ لذا ليس من المستغرب أن تكون هذه الرسالة المفعمة بالأمل للولادة الجديدة والخلاص قد انتشرت بسرعة كبيرة في زمن الفوضى عند بداية القرن الثامن عشر. لقد شهدت بدايات القرن الثامن عشر نهضةً في الأدب الإيماني الملتزم، وشرع بمشاريع تقوائية ناجحة في جميع أنحاء أوروبا المركزية، وكان المركز الأكثر نفوذاً وتأثيراً لحركة التقوى في ذلك الوقت في مدينة هالي (Halle) الألمانية، إذ سيطر أتباع هذه الحركة على الجامعة التي كانت قد أنشئت حديثاً، تحت قيادة أوغست هرمان فرانك (August Hermann Francke)، وبدعمٍ ملكي من فريدريك وليام (Frederick William)، الملك الذي استغلّ لتحقيق أهداف حركة التقوى. [Ibid].

في تلك الحقبة، انتشرت حركة التقوى في جميع أنحاء بروسيا، وكان هناك تعاون كبير بين أتباع هذه الحركة وأتباع حركة التنوير، وخاصةً من خلال التركيز المتبادل على مسألة التعليم، وعدم الثقة في سلطة الكنيسة، ومعارضة الأرثوذكسية اللوثرية.

ولكن، لو تأملنا في سجلّ البروتستانتية اللوثرية نجد أنّ الحركة التقوائية لم تأتٍ بمجديد يُذكر، بقدر ما أنّها أحييت ما أماته بعض رجال الكنيسة اللوثرية؛ لذا أطلقوا عليها بالحركة

الإصلاحية داخل البروتستانتية اللوثرية التي تهدف إلى إحياء النيّة الحقيقية لمؤسسها؛ لأنّ الإيمان الحقّ عند مؤسس الحركة الدينية البروتستانتية مارتن لوثر (Martin Luther) (1483 – 1546) هو الذي تؤيّد الأعمال، والمسيحية في جوهرها تقوى الله ومحبّته، واعتبر علم اللاهوت تفسيراً مصطنعاً أقحم عليها إقحاماً. وبالتالي اللاهوت ليس تعقلاً لمصدر العقيدة الإيمانية، بل هو فعل ونشاط عملي ينتسب إلى مجال الحياة العاطفيّة، وأكّد أنّ اللاهوت لا يسعى إلى الفهم العقلي، بل إلى السلوك العاطفي الوجداني ابتغاء العمل والطاعة.

كما أنّه اعتبر أنّ ميدان العقل هو العالم المرئيّ المحسوس، عالم الدنيا عالم الكون والفساد الذي فيه كلّ شيء فانٍ؛ ولهذا يقول: «يجب على الفلسفة أن تقنع بالبحث في المادّة وفي الكيفيات الأوّليّة والثانوية، وأن تقوم بالتمييز بين الأعراض والجوهر. أمّا عن العلل فإنّها لا تستطيع أن تعرف شيئاً يقينياً.. فأنتى للفلسفة أن تتحدّث عن العلل حديثاً صحيحاً» [بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 365]، فالعقل هو الوسيلة التي يتوجّه بها الإنسان إلى عالم الدنيا المحسوس، وأمّا مسألة الإله فهي من الحقائق الروحية، ويدرك بواسطة الإيمان والتجارب الإيمانية، من خلال الناموس الموجود في القلب بالطبع.

هكذا هي الحركة التقوية التي استلّ اسمها من التقوى، كانت تركّز على العمل دون النظر، والتقوى الحقّة تكون من النور والفضيلة، وتعلن أنّ من الخطأ الاعتقاد بأنّ المرء يستطيع أن يحبّ أخاه الإنسان دون أن يخدمه.

ثانياً: نشأة كانط في أجواء تقويّة إيمانية متشدّدة

أ- كانط في المنزل والمدرسة والجامعة

إنّ أهمّ التأثيرات على فهم كانط للدين بلا شكّ هي تجربته التقوائية التي لازمته في مراحل متعدّدة من حياته الشخصية. إذ عاش طوال حياته وإلى الممات في مدينة كونجسبيرج، وهي تعدّ أكبر مركز للحركة الدينية التقوية بعد مدينة هالي.

أمّا عائلة كانط فقد كان والداه من المخلصين في إيمانهم بالمذهب التقوي، وتميّزوا بالتزامهم بالدين التزاماً شديداً لا لين فيه ولا تساهل، وبالخصوص أمّه آنا ريجينا (Anna Regina) التي كانت تنتمي إلى تلك الجماعة الدينية المحافظة (التقوية) [انظر: ديورانت، قصّة الفلسفة، ص 326]، وهذه الحركة كما أسلفنا كانت تركّز على عبادة الأفضدة النقيّة (دين القلب) والسلوك القويم ودين السيرة الحسنة، القائلة إنّ الإيمان يبرّر للمؤمن، وترى أنّ محلّ الدين الإرادة لا العقل، وترفع من شأن القلب والحياة الباطنية [انظر: كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 195]. وكانت والدته

أفضل تعليماً من أغلب النساء في ذلك الحين، وغالباً ما كانت تصطحب أطفالها إلى جلسات دراسة الإنجيل التي ينظمها القسّ شولتز (Schulz). وكان كانط يدرك التأثيرات الروحية العميقة التي زرعتها «التدين الحقيقي» لوالدته في نفسه طوال فترة شبابه، إذ قال في إحدى كتاباته: «إنّها قد زرعت البذرة الأولى للخير في داخلي ورعتها ... وكان لتعاليمها تأثير مستمرّ ومفيد في حياتي». [Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays, p 13]

فكانت والدته هي التي توجّهه إلى «أفعال الله، وتصوّر له، بنشوة التقوى، أنّ الله هو القادر والحكيم والخير المطلق، وتطبع في قلبه أعماق التبجيل والإجلال للذي خلق الأشياء كلّها». [Reardon, Kant as Philosophical Theologian, p 19]

ولذا، ينبغي العثور على المثل العليا للتقوى في حياة كانط المبكّرة في شخصية والدته، بوصفها - حسب سماتها وسلوكها الديني «الأصيل» و«غير العاطفي أو الانفعالي أو المتطرّف» - واحدة من أتباع القسّ التقوائي في مدينة كونجسبيرج فرانز ألبرت شولتز [Kuehn, Kant: A Biography, p 39]، فهو الأب الروحي لعائلة كانط، كما أنّه كان رئيس كلية فريدريك المؤسّسة حديثاً، وعندما لاحظ على كانط أمارات الذكاء والعبقريّة أتاح له فرصة نادرة للتعلّم لم تكن تعطى لأيّ طفل كان [انظر: ألن، كانط فيلسوف النقد، ص 19]، بالإضافة إلى كون شولتز ملتزماً مخلصاً لحركة التقوى دون تطرّف، فقد كان أيضاً تلميذاً سابقاً للفيلسوف العقلاني وولف، وقد ثبت أنّه كان ذا تأثير ديني مهم في حياة كانط أثناء شبابه، ليس من خلال تأثيره الديني على والدة كانط فحسب، وإنّما من خلال دعم كانط ماليّاً وفكريّاً أيضاً.

إنّ كانط بعد أن أتمّ السابعة من عمره ودخل في الثامنة توجّه إلى المدرسة طلباً للعلم والمعارف، وكانت بدايته في مدرسة دينية، تابعة إلى الجماعة التقوية التي كانت أمّه تنتمي إليها. وفي السادسة عشرة من عمره أتمّ برامجها الدراسية، ومن ثمّ توجّه إلى كلية الفلسفة بجامعة مدينته يقصد دراسة اللاهوت ليصير قسيساً، ولكنّه عدل عن ذلك القصد فيما بعد. وهناك تتلمذ على يد أساتذة من أتباع الحركة التقوية، وآخرين من أتباع المدرسة العقلية، وتعرّف من خلالهم على فكر نيوتن (Isaac Newton) (1642-1727) ومؤلفاته، فكانت إضافةً مهمّةً إلى فكر كانط. ومن هنا ظلّ يتأرجح ما بين تيارين حيويين أحدهما تشيّد بالإرادة والعاطفة، والآخر تشيّد بالعقل ومنهجه القياسي. [انظر: كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 196]

هكذا نشأ كانط في أجواء إيمانية منغلقة نوعاً ما منذ نعومة أظافره، سواء كان ذلك في داخل الأسرة أو المدرسة وحتى الجامعة، وكانت تلك الأجواء تحمل في طياتها عقيدةً دينيةً، لا ترى من سبيل للعقل في الإيمان بالوجود الإلهي، وإنّما معرفة الله تعالى ترجع إلى مجال

آخر غير العقل النظري، وهو مجال القلب والناموس والفترة، أي أنّ صاحبنا انغمس إبان الطفولة في مثل هذه العقيدة التقوية من الصباح إلى المساء ولسنوات طوال.

ولهذا كلّ من تابع منجزات كانط منذ بداية إنتاجاته الفكرية حتى آخرها، يجدها تحمل الهمّ الديني المتّصل بمسألة الوجود الإلهي والميتافيزيقا.

ب- كانط وجان جاك روسو

جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712-1778) كاتب فرنسي، كان يسعى للدفاع عن مسمّى الإيمان والأخلاق وعن الوجود الفطري والطبيعي للإنسان في مواجهة النزعة العقلية التي خلّفت الكثير من المشكلات في الثقافة الغربية. وبطبيعة الحال فإنّ هاجس روسو لم يأت من النزعة المعنوية القائمة على الوحي، بل جاءت من التيار الرومانسي الذي رفع رايته، وهذا التيار بشكل عام يهتمّ بالعواطف الإنسانية وبنمط من النزعة المعنوية القائمة عليها. [غفاري، نظام كانط تضييق لدائرة العقل، ص 15]

يرى روسو لا بدّ على الإنسان من الإصغاء إلى الشعور والفترة ليستهدي بهما الطريق، وأن لا يستمع إلى إملاء العقل المنطقي وحده؛ لأنّه حيثما توجد الفلسفة والعقل تهبط وتتسافل الأخلاق، كما أنّه أعلن وبصراحةٍ بأنّ التفكير مناقض لطبيعة الإنسان، والرجل المفكّر حيوان سافل فاسد الأخلاق، ومن الأفضل للناس طرح العقل جانباً، وأن يتمسّكوا بريضة القلب والمحبة، إذ إنّ التعليم لا يجعل الإنسان نبيلاً فاضلاً، وإنّما ينميّ ذكاه فقط، والذكاء أداة للشرّ في أغلب الأحيان، والغريزة والمشاعر جديرة بالثقة أكثر من العقل. [انظر: ديورانت، قصّة الفلسفة، ص 324]

وخلاصة فكر روسو أنّه يعدّ العقل يتّجه اتّجاهاً معادياً للإيمان بالله تعالى والدين ومسألة الخلود، وأمّا الشعور الداخلي فيؤيّد هما تأييداً كبيراً، وبالتالي لمّ لا نمنح شعورنا بالثقة بدل أن نستسلم إلى الشكّ الذي يسوقنا إليه العقل.

وهذا النمط من التفكير الذي يحمله روسو قريب جدّاً من النمط الفكري لحركة التقوى وتوجّهاتها، وبالخصوص في إقصاءهم العقل النظري من معرفة الوجود الإلهي، وإرجاع الأمر إلى القلب والحياة الباطنية؛ ولهذا نجد أنّ النشأة التي نشأ عليها كانط جعلت فيه من الاستعداد الذي يجعله أسيراً لآراء روسو وفكره، والانقياد وراء آرائه التي هي عبارة عن ميولات إيمانية وعاطفية بعيدة عن حكم العقل، وهذا ما أكّده هو بنفسه في ورقةٍ عُثِر عليها في أرشيفه مكتوبة بخط يده يعود تاريخها إلى سنة 1764، يتّضح فيها تأثير روسو على فكر كانط وفلسفته، وأهمّ ما جاء فيها، إنّ «روسو هو الذي قادني إلى الصواب» [كانط، نقد العقل العملي، مقدّمة المترجم]. وصار يقرّأه بنهم وشغف شديدين، حتّى أنّه عندما بدأ

مطالعة كتاب روسو «إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد» أبي أن يغادر داره إلى نزهته اليومية المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب، وهذا الامتناع عن الخروج لم يكن سهلاً يسيراً بالنسبة إلى كانط وأمثاله من الذين جعلوا سلوك حياتهم كالساعة. «هو الذي أفرغ حياته في قانون من حديد، فلا يغير من مجرى سلوكه إلا لأخطر الأسباب» [ذي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، ص 258]؛ ولذا يمكن اعتبار روسو - مع أنه ليس من أتباع مذهب التقوى - عاملاً حياتياً لسعي كانط إلى استعادة «دين القلب» وإنقاذه من العقلنة السائدة في المناخ العقلاني لحركة التنوير وتأمين مكان ملائم للدين في عالم ما بعد التنوير، كوسيلة للإيمان الديني المحض يجد أساسه في قلوبنا وضمائرنا، وليس في الدوغماتية أو العقلانية؛ إذ إن كلاهما - كانط وروسو - مقتنعٌ بشدة بأن الطريق الوحيد نحو حياة مستقيمة أخلاقياً هو الذي يسير من خلال باطن المرء، ومن خلال ضميره، ومسؤوليته الأخلاقية، وتقواه الباطنية؛ وليس من خلال الأدلة الميتافيزيقية أو اللاهوت العقلاني أو التزمّت والجمود العقدي. كان روسو مقتنعاً بأن الدين الأصيل ليس فكرياً أو دوغماتياً، وإنما هو مرتبطٌ بالعقل العملي والفعل، وقد حاول بيان ذلك من خلال تأكيد أنّ الضمير والأخلاق موجودان في القلب.

[Dickstein, The Faith of a Vicar: Reason and Morality in Rousseau's Religion, p 28, 48 - 54]

وبالرجوع إلى «الصواب» التي قاد روسو كانط إليه، أو ماذا يقصد كانط عندما قال: «روسو هو الذي قادني إلى الصواب»؟ فيقصد من ذلك أن روسو هو من رسّخ معنى الإصغاء إلى الشعور والعاطفة، والابتعاد عن إملاءات العقل في الأسئلة المصيرية كما يتّضح ذلك من النتائج التي وصل إليها كانط في فلسفة الدين. ولهذا صرح برتراند راسل (Bertrand Russell) (1872-1970) بأن كانط تخلّى عن فلسفة لايبنتز العقلية بتأثير من روسو، الذي كان له نفوذ عميق في نفس كانط. [انظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 3، ص 316]

المطلب الثالث: المعرفة الدينية عند كانط

إن كانط لم يستقرّ فكره من أول الأمر، وظلّ يتقلّب حاله ما بين الاعتقاد بدور العقل النظري في المعرفة بشكل مطلق وما بين تحديده بمحدود شاقّة تجعله يدور مدار العالم المحسوس، وما بين قبول أدلة إثبات الوجود الإلهي النظرية، وما بين رفضها. فكان ما قبل المرحلة النقدية يتبنّى أهم المعارف العقلية الأولية، بحيث تقوم رموز فكره عليها، فيتصوّر نظاماً هرمياً رأسه فكرة الله تعالى، بوصفه ينبوع الحقائق. كما جاء ذلك في كتابه «إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة البشرية»، إذ كان تفكيره مركّزاً على حلّ المشكلات الميتافيزيقية من داخل الإطار التقليدي للميتافيزيقا نفسها.

وفي مرحلة أخرى صار ينقد العقل ويستهمين بقدراته، وبلغ ذروته في «فلسفته النقدية» التي تدور حول نقد العقل بشكل خاص؛ من أجل رسم حدوده، وتجلّي ذلك بشكل جلي في كتابه «نقد العقل المحض» (Critique of Pure Reason)، وهو العمل الذي سعى فيه كانط إلى التأسيس لقدرات العقل النظري وحدوده؛ أي العقل في حدّ ذاته، دون أية مساعدة من قبل الملكات أو القابليات البشرية الأخرى. وقد وصف هذه المرحلة بـ «الثورة الكوبرنيكية» في بنية نظرية المعرفة الخاصّة به، حيث اكتشف أنّ المعرفة الحقيقية لا تنشأ من بنية العالم، وإتّما من بنية الإدراك البشري ذاتها؛ ولهذا يقول: «فلنحاول إذن أن نجرب مرّةً واحدةً إن كنّا سننجح بشكلٍ أفضل في مسائل الميتافيزيقا إذا سلّمنا بأنّ الموضوعات هي التي يجب أن تتبع معرفتنا، الأمر الذي يمكن أن يتفق بصورة أفضل مع الإمكانية المطلوبة بأن نتوصّل قبلياً إلى معرفة بهذه الموضوعات، يكون عليها أن تُثبت شيئاً عليها [أي الموضوعات] قبل أن تكون معطاةً لنا، ويشبه الوضع هنا ما انتهى إليه الأمر مع أفكار كوبرنيكوس» [كانط، نقد العقل المحض، ص 37]؛ ولهذا قدّم نظريته القائلة بمركزية العقل الإنساني وثباته، وإنّ الأشياء هي من تدور من حوله؛ من أجل أن نصل إلى المعرفة الواقعية الصحيحة.

من هنا حلّق كانط إلى أعلى عليّين في نقده للعقل، حتّى أنّه جعل أهمّ مسألة في حياة البشرية جمعاء - إثبات وجود خالق للكون - مفتوحةً لكلّ من هبّ ودبّ.

أولاً: إنكار كانط لعلم ما بعد الطبيعة من أجل إفساح المجال للإيمان

هكذا صرّح كانط في مقدّمة كتابه «نقد العقل المحض»: «لقد كان عليّ أن أضع العلم⁽¹⁾

1. قد يعترض بعضهم كيف صرفت كلمة العلم إلى خصوص ما بعد الطبيعة؟ عندها أقول: إنّ كتاب «نقد العقل المحض» كان في مقام الجواب عن ثلاثة أسئلة: هل الرياضيات ممكنة؟ وهل الفيزياء علم ممكن؟ وهل الميتافيزيقا ممكنة؟ بعد ذلك جعل ميزان من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة وهو: أي من هذه العلوم تحتوي مسائله على قضايا تركيبية قبلية؟ وعلى هذا الأساس يجيب في باب (الأسطيقا المتعالية) على سؤال الرياضيات ويعتبرها علمًا، ويجيب على السؤال الثاني في باب (التحليل المتعالي) ويعتبرها علمًا أيضًا، ويجيب على السؤال الثالث في باب (الجدل المتعالي) بإجابة سلبية، وهي أنّ العقل النظري لا يمكنه أن يقدم لنا إجاباتٍ دقيقةً محدّدةً فيما يتعلّق بالمعرفة الإلهية والنفوس والحزبية؛ ولهذا فالميتافيزيقا النظرية محالة. وبالتالي هو ثبتت الرياضيات والفيزياء واعتبرهما علمين لاحتوائهما على قضايا تركيبية قبلية، دون الميتافيزيقا واعتبرها متناقضة. والنتيجة: هي أنّ كاتبه النقدي الأول لم يُصَرّف منه إلّا الميتافيزيقا؛ لأنّه لا يمكن إقامة قضايا ميتافيزيقية تركيبية قبلية؛ لأنّ العقل النظري محدود القدرة ويستطيع أن يصل إلى معرفة دقيقة لجانب واحد من جوانب الأشياء، وهو جانب ما يسمّى بعالم الظواهر فقط، وبالتالي فالميتافيزيقا ليست بعلم؛ ولهذا فكلمة «العلم» في عبارته القائلة: «لقد كان عليّ أن أضع العلم جانبًا لكي أحصل على مكانٍ آمن للإيمان» مصداقها الوحيد الميتافيزيقا؛ لأنّها هي المستبعدة الوحيدة بعد نقد العقل النظري، ولا يمكن تفسيرها بغير ما ذكرنا. ويؤيد ما ذكرناه أنّما ما ذكره الدكتور يوسف كرم عندما فسّر كلمة «العلم» في النصّ أعلاه وبين قوسين بـ «ما بعد الطبيعة». [انظر: كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة،

جانبا لكي أحصل على مكان آمن للإيمان» [كانط، نقد العقل المحض، ص 46]. وهي إشارة واضحة - لمن اطلع على فكر كانط في نقده للعقل المحض - إلى لا بدئية إقصاء علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا، من أجل الإبقاء على الإيمان بوجود كائنٍ أسمى. وذلك عندما أنكر معرفة الأشياء في حد ذاتها من خلال فلسفته النقدية، وحصر المعرفة بعالم الظواهر (Phenomena)، وهو عالم المادة المتشخص الذي تتسابق به الحوادث الجزئية، والذي يأنسه ويألفه الجميع على حد سواء [راجع: كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ص 85]، وهو موضوع إدراكنا الحسي مباشرة، من خلال ملكة الحساسة المزودة ذاتيا بقالبي الزمان والمكان، وفيها من القدرة المنطقية على جمع المعطيات الخارجية المختلفة في هذه الأطر القبلية تحت إدراك حسي واحد. وهذه عملية التركيب والتأليف في المعرفة (بين المعطى من الخارج والأطر القبلية)، هو ما يسمّى في فلسفة كانط بـ "الظواهر" (الشيء المادي المحسوس لنا)، وهي معرفة تأليفية بالشيء الخارجي على نحو سطحي، وأمّا معرفة نفس حقيقة ذلك الشيء الظاهر لنا وعمقه، فهو ما يسمّى بـ "الشيء في نفسه"؛ ولهذا يقول كانط: «حينما نسمي بعض الموضوعات، بصفتها مظاهر، كائنات للحواس ظاهرات، مفرّقين بين الطريقة التي نعاينها بها وبين طبيعتها في ذاتها، عندئذٍ متضمّنا في مفهومنا، نوعا ما، تقابلٌ لمثل هذه الموضوعات من قبيل شيءٍ ما نطلق عليه اسم كائنات الفهم نومينا» [كانط، نقد العقل المحض، ص 341]، أي أنّ هذه المحسوسات التي تظهر إلينا في مرتبة الإدراك الحسي، متضمّنة أمرًا آخر يقابل ما هو ظاهر لنا يطلق عليه كانط "الشيء في ذاته" أو (noumena).

ومصطلح "الشيء في ذاته" استعمله كانط في موردين، الأول ما ذكرناه أعلاه، والثاني يتعلّق بعالم آخر غير عالم الظواهر والمادة، وهو عالم العقول والمجرّدات.. عالم ما بعد الطبيعة، وهي أشياء في ذاتها [انظر: زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ص 234] ولا ظاهر لها، بمعنى أنّها كائنات معقولة، ولكنّه يتمسك بقاعدة لا استثناء فيها وهي «أننا لا نعلم شيئا معينا عن (تلك) الكائنات المعقولة الخالصة، ولا يمكن معرفة أيّ شيء عنها؛ لأنّ تصوّرات الذهن المجردة مثل العيانات الخالصة لا تنطبق إلا على موضوعات التجربة الممكنة، وبالتالي على الكائنات المحسوسة فقط، فاذا ما ابتعدنا عنها فإنّ تصوّرات تفقد كلّ دلالتها» [كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ص 86]. فالعقل قادر على أن يعرف عالم الظواهر ويحكم عليه، أي من العالم الخارجي، ما تسمح

وهكذا فسرها أيضًا صاحب كتاب «الحدائث عند كانط» بقوله: «المعرفة الميتافيزيقية هي المقصودة في هذه العبارة التي تدلّ بصراحة على أنّ تمهيد الأرضية المناسبة لإشاعة الإيمان في المجتمع لا يتم إلا من خلال التخلي أمرٍ معرفيٍّ حقيقيٍّ» [علي أكبر أحمددي، الحدائث عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري، ص 80].

به حدود طبيعتنا الحسّية وقدرتنا العقلية، لكنّه عاجز عن معرفة حقائق الأشياء في ذاتها؛ ولهذا يقول كانط: «إنّ متنوع الظاهرات يتولّد دائماً على التوالي في الذهن، فلو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها لما كان بإمكان أحد أن يتبيّن في تنالي تصوّرات متنوعها كيف هو مربوط في الموضوع، ذلك أن لا عمل لنا إلّا مع تصوّراتنا، أمّا كيف يمكن أن تكون الأشياء في ذاتها (بصرف النظر عن التصوّرات التي تؤثر علينا)، فأمر يخرج كليّاً عن فلك معرفتنا، وحيث إنّ الظاهرات هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعطى لنا في المعرفة، مع أنّها ليست أشياء في ذاتها» [كانط، نقد العقل المحض (ترجمة موسى وهبة)، ص 141]. وهذه الأخيرة هي ما تبحث فيه الميتافيزيقا، ومن ثمّ لا سبيل إلى إقامة الميتافيزيقا بمعنى إمكان معرفتنا البرهانية لعالم الحقائق، لا سيّما مسألة الوجود الإلهي.

وبناءً على هذا المنظور الجديد، يُنكر كانط أيّاً من البراهين العقلانية التقليدية حول وجود الله، غير أنّ هذا يفتح الباب لمقاربة مختلفة إلى الدين، على الرغم من نقد كانط للأهوت العقلاني، إلّا أنّه كان يرغب في الحفاظ على العقيدة الدينية من جهة أخرى. [Byrne, Religion and the Enlightenment, p 214]

ومن هنا، وبعد أن أثبت كانط عدم قدرة العقل المحض على الوصول إلى الحقائق الميتافيزيقية، فإنّه تعامل مع الدين ليس من منظور عقلائي، وإنّما من منظور الإيمان، والذي يمثّل طريقة شرعية لـ «التمسك بالحقيقة» المتجذّرة في احتياجات العقل العملي. حيث هناك وبطريقة ملتوية قام باسترجاع وجود الله تعالى بمظهر أخلاقيّ ضعيف، وقال هناك: «إنّه من الضروري أخلاقياً أن نقرّ بوجود الله. وهنا علينا أن نلاحظ إذن أنّ هذه الضرورة الأخلاقية هي ذاتية، أي حاجة، وليست موضوعية، أي ليست هي نفسها واجباً؛ ذلك أنّه لا يمكن إطلاقاً أن يوجد واجب بالإقرار بشيء (لأنّ هذا سيكون فقط من مهام الاستعمال النظري للعقل)» [كانط، نقد العقل العملي، ص 219]. وهذا ما أكده ديورانت في قصّته للفلسفة، بقوله: «إنّ ما يسترعي النظر في فلسفة كانط أنّه أعاد في كتابه النقدي الثاني [نقد العقل العملي] إحياء فكرة الله، وحرية الإرادة والخلود التي دمّرها في كتابه الأوّل [نقد العقل المحض]» [ديورانت، قصّة الفلسفة، ص 371]. وهي محاولة بائسة منه لإنقاذ النزعة الإيمانية؛ لأنّه جرّد الإيمان من دعامة العقلية.

وهذا هو المعنى الدقيق لعبارته التي ذكرناها آنفاً (من الضروري إنكار العلم، لكي نفسح مجالاً للإيمان)؛ لأنّ كلمة العلم بحسب كانط تعني الفهم العلمي لظواهر الأشياء وقوانينها؛ ولهذا من الأفضل لمقام الإلهية وقداسته أن ننكر معرفتنا بالله تعالى؛ وذلك لأنّ

الله تعالى القابل للمعرفة يصبح في هذه الحالة ظاهراً محسوساً بدلاً من أن يكون الأساس المعقول الأعلى للوجود، وحادثاً متعيّناً معلولاً بدلاً من أن يكون مبدأً حرّاً سببياً، وموضوعاً مشروطاً محدداً، بدلاً من أن يكون ذلك الحاكم العادل اللامتناهي في حكمته.

ومن هنا ينقل أحد المؤرخين كلاماً عن أحد الناقدين لفلسفة كانط، وفيه إشارة إلى عدم الانسجام والتناسق في فلسفة كانط، حيث قال في محله: «إنك تشعر في كتب كانط كأنك في سوق ريفيّة، يمكنك أن تشتري منها ما تشاء، حرّية الإرادة وجبرها، المثاليّة وتفنيدها، الإلحاد والإيمان بالله، فهو أشبه شيء بالحاوي الذي يستطيع أن يخرج من مخلاته الفارغة كلّ شيء، إذ تراه يستخرج من فكرة الواجب إلهاً وخلوداً وحرّيّة» [زكي نجيب، قصّة الفلسفة الحديثة، ص 319]. وقد وقعت عينيّ على هذا المعنى نفسه تقريباً، ولكن بألفاظ أخرى، ذكرها أحد الباحثين ونسبها إلى باول ري (Paul Réé) (1849-1901) بواسطة ديورانت، حيث قال: «إذا قرأت مؤلفات كانط فإنكم تتصوّررون أنفسكم في سوق الهرج (سوق الجمعة)، تجد فيه كلّ ما تريد: ففيه الجبر وفيه الاختيار، وفيه المثالية وفيه نفيها، وفيه إنكار وجود الإله وكذلك الاعتقاد به. وكانط شبيهٌ بالساحر الذي يقف على المسرح ويخيّر المشاهدين فيخرج من قبة التكليف مفاهيم الإله والاختيار وبقاء الروح» [أردكان، دراسة نقدية للآراء النافية لدور العقل في معرفة الله، مجلة الدليل، العدد 3].

ثانياً: الجذور الإيمانية التقوية وأثرها على فكر كانط

إلى هنا صار من السهل اليسير على القارئ الكريم النظر في فلسفة كانط الناقدة للعقل النظري وربط مجرياتها، والخروج بنتائج واستنتاجات تقودنا لمعرفة الدوافع والأسباب الحقيقية التي سوّغت لكانط تحديد العقل وتوهمه بالطريقة التي خطّها في أماكن عدّة وبالخصوص نقد العقل المحض، حيث كان غرضه الصريح كما رأينا، «إنكار المعرفة من أجل إفساح المجال للإيمان»، وهذا المعنى كان جزءاً لا يتجزأ من فلسفة كانط الناضجة أو المتطورة، وذلك يرجع إلى قصّة جذور روح التقوى المبكّرة لدى كانط، التي كانت تمارسها والدته، حيث كانت قوّة حيويّة أظهرت لكانط كيف يكون الباطن والتفاني الشخصي المرتبط بـ «دين القلب» عاملاً ضرورياً في الحياة الأخلاقيّة الحقيقيّة، متجذراً في العقل العملي والمسؤوليّة الفرديّة. بل وحتىّ المؤسّسات التعليميّة التي كان يتنقل كانط بينها، كانت تحمل هذه النزعة التقوية في جميع مفاصلها، وهذا ممّا دعا بولسن (Paulsen) إلى التصريح بأنّ فلسفة كانط الأخلاقيّة ليست سوى ترجمة دينية (تقويّة) اعتاد عليها كانط عندما كان طفلاً.

وبالتالي شكّل كانط فلسفة تتيح مناقشة القلب ضدّ أوامر العقل النظري الباردة كما وصفها راسل في تاريخه [انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، ج 3، ص 316]. وباختصار: كانط منذ نعومة أظفاره وحتى شبابه كان منغمساً في بيئة تقويّة، فمن المسلمّ به عمومًا أنّ التقوى لا بدّ أن تترك آثاراً عميقةً في تكوين شخصيته، وطريقة تفكيره، وفي فلسفته بشكل عامّ.

ومن هنا يمكن القول إنّ ما قام به كانط من انقلاب على العقل وأسس الرصينة كانت دوافعه إيمانيةً محضةً، حيث كانت في سياق الدفاع عن حياض الإيمان، بيد أنّ جهوده أفضت إلى نتائج غير إيمانية، فما وقع لم يُقصد، وما قُصد لم يقع. وعلى ضوء ذلك يقول ديورانت: «لم يتوقّع أحد أن يخرج هذا الأستاذ المعتدل الهادئ [أي كانط] نظاماً جديداً للميتافيزيقا يهزّ العالم، [بل] هو نفسه لم يتوقّع أن تحدث آراؤه ذلك الأثر الكبير الذي أفرغ أوروبا وهزّها هزّاً قوياً» [ديورانت، قصّة الفلسفة، ص 328].

نعم، شوبنهاور لديه كلام آخر في هذا السياق، واعتبر كانط من الشكّاكين الذين فقدوا عقائدهم، ولكنّه تردّد في أن يهدم عقائد الناس إشفافاً على الأخلاق والمجتمع بصورة عامّة من الانحراف: «إنّه [أي كانط] زعزع اللاهوت القائم على العقل، ثمّ ترك اللاهوت الشعبي دون أن يمسه، لا بل دعمه باعتباره عقيدةً مبنيةً على الشعور الأخلاقي ... فكأنه أدرك الخطأ الناجم من هدمه للاهوت العقلي، فأسرع إلى اللاهوت الأخلاقي يستمدّ منه بعض الدعائم الواهنة المؤقتة؛ عسى أن يظلّ البناء قائماً حتى يتمكّن من الهرب قبل أن تقع عليه الأنقاض» [زبي نجيب، قصّة الفلسفة الحديثة، ص 320].

ولكنّ السؤال الذي يبقى لدى القارئ الناقد هو أنّه إذا كانت هذه البذرة قد زُرعت في بدايات شبابه، فلماذا استغرق كانط وقتاً طويلاً للإفصاح عن جوهرها؟ أو بعبارةٍ أخرى ما الذي دفع كانط إلى تقدير الدور الأساسي للإيمان بدلاً من عقلانيّة الإنسان في البشر وحياتهم الأخلاقيّة؟

كلّ من يقرأ لكانط يجد أنّه يحمل همّ الإيمان والشعور الأخلاقي في أغلب خطواته المعرفية؛ ولهذا تجد اسيتاءه واضحاً من الهجمة ضدّ الدين وانتشار ظاهرة الإلحاد في مقدّمة كتابه «نقد العقل المحض»: «وإنّ دوغمائية الميتافيزيقا - أعني غرورها - التي تدفعها إلى الاعتقاد بأنّها قادرةٌ على تحقيق تقدّمٍ فيها من دون نقدٍ للعقل المحض، هي المصدر الحقيقيّ لكلّ إلحادٍ معادٍ للأخلاقية» [كانط، نقد العقل المحض، ص 46]، وكانت تلك الهجمة تقبع تحت عنوان العقل والفلسفة والميتافيزيقا، وأخذت العقيدة الدينية تتقوّس وتنهيار في فرنسا وإنجلترا، وأصبح الإلحاد والنزعة المادّية هي اللغة السائدة والمسيطرة في صالات باريس التي يلتقي بها طبقة

المثقفين ومن رفعوا راية العقل، بل الأمر أخذ إلى أبعد من ذلك واخترق الكنيسة وبعض رجالها حسب ما ينقل المؤرخون ذلك؛ ولهذا أطلقوا على تلك الحقبة الزمنية بعصر التنوير، ودائرة المعارف وعصر سيادة العقل وغير ذلك، وأبرز الشخصيات التي كان لها الدور في ترسيخ العقل الإلحادي في ذلك الحين الكاتب الفرنسي فولتير (Voltaire) (1694-1778)، فصار المسار يتجه من العقل لإقصاء العقيدة والإيمان بالله تعالى. [انظر: ديورانت، قصة الفلسفة، ص 317]

وفي ضوء ذلك سعى كانط لفك جذور الارتباط ما بين العقل والإيمان بالله تعالى والدين بشكل عام؛ لأنه يرى وضع الدين والعقل في كفة واحدة غير صحيح؛ لأن الدين يكون دائماً هو المتضرر من سهام العقل، وبالتالي فالأفضل هو التفكيك بينهما؛ ولهذا رجع كانط إلى البحث المعرفي المختبري - ولم يدخل في مواجهة مباشرة مع الميتافيزيقا - وقرّر أن يجري محاكمة للعقل نفسه، الذي أصبح الأداة الرئيسة لهدم الإيمان والعقيدة في نفوس الناس في ذلك الحين، ليرى هل أنّ أحكامه صادقة لا جور فيها؟ أم هو عضو من أعضاء الإنسان التي تعمل ضمن قيود وظيفية وحدود خاصة؟ فكانت المحاكمة في واقع الأمر محاكمة للمحاكمة التي قضت على الإيمان بكلمة. بعبارة أخرى: أراد كانط أن يحاكم القاضي نفسه (أي العقل) الذي حكم على الإيمان بأحكام أفقدته مشروعيته، وقد أطلق على جلساتها عنوان «نقد العقل المحض». ولم يقصد من كلمة (نقد) أن تكون نقداً لمذهب معين أو فلسفة أو فكر خاص، وإنما أراد بها توجيه سهامه إلى العقل فقط؛ أي أنه أراد من كلمة (نقد) امتحان العقل من أجل معرفة قدرته على المعرفة، أو فحص قدرة العقل على المعرفة، أو الحكم على قيمة المعرفة العقلية ومصدرها وحدودها، كما صرح هو بذلك: «إلا أنني لا أقصد بهذا نقداً للكُتب والمذاهب، بل أقصد نقد ملكة العقل عمومًا، وذلك بالنظر إلى كلّ المعارف التي يمكن أن يسعى إلى تحصيلها مستقلاً عن كلّ تجربة، وبالتالي تقرير إمكان أو عدم إمكان وجود ميتافيزيقا بوجه عام، وتحديد مصادرها ومداهها وحدودها، ولكن على أن يتمّ هذا كلّه على أساس مبادئ» [كانط، نقد العقل المحض، ص 20]. فهو أراد من خلال المحاكمة تحديد مصير الميتافيزيقا العلمي بعد إجراء عملية امتحان العقل. وهناك أخرج بعض الأجزاء من الفلسفة التي ترتبط بدائرة الإيمان من سطوة الفلسفة وسلطتها، بحيث لا يبقى إمكان للعقل للتدخل بالبعد المعنوي والروحاني، وأن يقتصر نشاطهما على العالم المادي لا غير، وعقلنة المنهج الحسي التجريبي.

المطلب الرابع: قراءة نقدية للنزعة التقوية عند كانط

نذكر جملة من الأفكار التي ذكرها فرانسيس بيكون (Francis Bacon) (1561 – 1626) ضمن ما يسمّى بالنهضة الفكرية، في كتابه «الأورجانون الجديد»؛ وذلك عندما أراد أن يتنصّل عن التراث القديم، حيث ركّز هناك على ما أسماه بـ «مناشئ تسرب الخطأ إلى الذهن البشري»، وقد أطلق عليها «أوهام الذهن»، وهي أربعة أنواع ولكل نوع من هذه الأخطاء اسم خاص باتت تعرف به⁽²⁾. نذكر منها ما أطلق عليه «أوهام الكهف»، وتفيد أنّ كلّ واحد منا ينظر إلى العالم من خلال كهف يقيم فيه. وهذا الكهف هو جملة الاستعدادات الفطرية والعادات الاجتماعية المكتسبة؛ ولهذا قال: «هي الأوهام الخاصّة بالإنسان الفرد. إنّ لكلّ فرد - بالإضافة إلى أخطاء الطبيعة البشرية بعامة - كهفًا أو غارًا خاصًا به يعترض ضياء الطبيعة ويشوّهه. قد يحدث هذا بسبب الطبيعة الفردية الخاصّة لكلّ إنسان، أو بسبب تربيته وصلاته الخاصّة، أو قراءاته ونفوذ أولئك الذين يكلّمهم الاحترام والإعجاب، أو لاختلاف الانطباعات التي تتركها الأشياء في أذهان مختلفة: في ذهنٍ قلبي متحيّز، أو ذهنٍ رصين مطمئن... وقد صدق هيراقليطس حين قال إنّ الناس تلتمس المعرفة في عوالمهم الصغرى الخاصّة، وليس في العالم الأكبر أو العامّ» [بيكون، الأورجانون الجديد، ص 30]. ومعنى ذلك أنّ كلّ شخص يعيش بيئةً معيّنَةً، أو نشأ في ظرف عائلي معيّن، أو نشأ في بيئة ثقافية معيّنَةً، فإنّ هذه البيئة تفرض مفاهيمها عليه، فتتسرّب إلى ذهن هذا الشخص، وتنشأ معه منذ صغره، وبالتالي عندما يكبر تكون طريقة معاملته مع الأمور - عادةً - بطريقة تنسجم والثقافة التي نشأ عليها من البيت أو من مجتمعه، فهذه البيئة لا تنفكّ عنه، بل تؤثّر في أفكاره وسلوكه، فلو فرضنا أنّ هذا الشخص أصبح باحثًا، سوف يكون متأثرًا في قراءته وتحليله وفي تعاطيه مع المسألة المبحوث عنها، بحسب المفاهيم التي نشأ عليها، ومن الصعب التنصّل عنها، فتكون عاملاً أساسيًا في تكوّن شخصيته؛ ولهذا عندما نُقلب الأوراق التي تناولت كانط نجد أنّ البيئة والثقافة الإيمانية التي نشأ عليها لم تنفكّ عنه قطّ، فهو سعى جاهدًا لإثبات ما اعتقد في كهفه الخاصّ؛ أي ما نشأ عليه في المنزل والمدرسة وحتّى الجامعة. بعبارة ثانية: إنّ النتائج التي حصدها كانط من تربيته في المنزل والمدرسة والجامعة، والثقافة والبيئة التي أحاطته، هي أنّ العقل قاصر عن البحث في ما وراء الطبيعة، كما أنّ مسألة الوجود الإلهي محلّها القلب والناموس وليس العقل، بمعنى أنّ العقل البرهاني عاجز عن معرفة الإله وما وراء الطبيعة. كما أنّه يرى أنّ أدلّة الوجود الإلهي كلّها غير صالحة للاعتقاد، وهي باطلة

2. أوهام القبيلة، أوهام الكهف، أوهام السوق، أوهام المسرح.

بحسب المباني التي أسسها؛ وذلك لأنّ طبيعة الإله لا تصلح موضوعاً للتجربة.

وهذا هو عين العقيدة والثقافة الدينية التي اكتسبها ذلك الصبي والشاب اليافع كانط من محيطه الأسري والثقافي والمدرسي، قبل أن يكون هو الدكتور والمؤلف والأستاذ.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال إنّ كانط لم يكن موضوعياً ومنصفاً في بحثه المعرفي والفلسفي؛ بل كان له تميّز شخصي تجاه فكرته المترسّخة، من الميولات العقيدية والنزعة الإيمانية التقوية التي اكتسبها من قبل في كهفه الخاص، فكان لها الدور الرئيس في توجيه فكره، ولم يستطع التنبّض عنها، وبالتالي اتّسمت نظرتة في هذا السياق باللاموضوعيّة.

الأمر الآخر الذي يؤخذ عليه، أنّ كانط حاول في بعض خطاباته أن يضلّل القارئ، وذلك عندما استعمل عباراتٍ مشحونةً بالمغالطات، حيث استعمل ألفاظاً انفعاليّةً تثير العواطف والمشاعر وتمنع التفكير المنطقي نوعاً ما، بعد أن نصّب نفسه مدافعاً عن الإيمان، وصرّح بأنّه لا بدّ من إقصاء الميثاقين من أجل البقاء على الإيمان والاعتقاد بالكائن الأسمى، وهي رسالة لها دلالات إذا ما استعملت في طيات المباحث العلمية، فإنّها تمنع الموضوعية من الوصول إلى الحقيقة والواقع كما هو عليه. وبالتالي فإنّ كانط سلك سلوك التضليل والمغالطة من حيث لا يشعر وإن كانت مغالطته من نوع المغالطة بالعرض لا بالذات.

والأخطر من ذلك كلّه في الجانب المعرفي، هو أنّ كانط قنّن المنهج الحسيّ الإقصائي، وجعل العقل بخدمة المعطيات الحسيّة، وأن لا حكم له إلا ضمن إطار الزمان والمكان، بحيث إنّ جعل تحديد العقل وتقييده بالظواهر المتأثرة بتلك الأطر من العقل نفسه، وهو على خلاف من سبقوه من أمثال جون لوك وديفيد هيوم وغيرهم الذين أشكلوا على المنهج العقلي وأعطوا البديل عنه في المعرفة، ولكن رغم ذلك فهم تركوا الباب مفتوحاً أمام أهل العلم والمعرفة برّد إشكالاتهم. أمّا كانط فلم يعط فرصة للنقاش؛ لأنّه لم ينحّ العقل عن المعرفة، بل جعله صاحب القول الفصل. وبالتالي فهو قنّن المنهج الحسيّ وأضفى عليه شرعية العقل، وبعبارة أخرى قام بعقلنة المنهج الحسي وأعطاه الصبغة العقلية، بعد أن خطأ التجريبيين والعقليين في طرق الوصول إلى المعرفة وإمكانها، ومدى تحقّقها من الوجود الخارجي؛ ليقدم نظريته في ذلك، وهي حالة برزخية بين التيارات الفكرية، إذ أقرّ بوجود معارف قبلية ليس مصدرها التجربة، من بنية ومبادئ العقل يتعامل بها مع الظواهر، فلا يتمكّن الإنسان من المعرفة إلا إذا تألّفت الظواهر المتناثرة في العالم الخارجي بنظام العقل ومبادئه.

الخاتمة

إنّ القراءة الدقيقة للنشأة التي نشأ في أكنافها كانط منذ صغره وحتى شبابه، يمكن أن نستخلص منها أمور:

أولاً: أنّ قصة جذور الحركة التقويّة وما تحمله من نمط فكري خاصّ، كانت عاملاً ضروريّاً في توجيه فكره، وتكوين شخصيته العلمية والأخلاقية، فكانت بمنزلة البذرة لفلسفته النقدية وفكره الديني الذي أقصى العقل النظري من الرياسة، وفصله عن الإيمان بالكائن الأسمى؛ لأنّ الفكر التقوي يؤكّد نشر روح الحياة الإيمانية والخلاص الذاتي، بعيداً عن الجدل العقدي في علم اللاهوت؛ لأنّه يحجّم البعد المعنوي للإنسان، ويضعف إيمانه. وأمّا اللاهوت - أي معرفة الله - ليس تعقلاً ولا ينتسب للفهم العقلي، بقدر ما هو نشاط عملي ينتسب إلى مجال الحياة العاطفية والسلوك العاطفي الوجداني.

ثانياً: أنّ الفكر التقوي الذي انغمس فيه كانط منذ الطفولة تجلّى بنتائج بحثه المعرفي والفلسفي، وصرّح به بشكل لا لبس فيه، وإنّ غرضه الصريح هو إقصاء علم ما بعد الطبيعة من أجل الإبقاء على الإيمان والبعد المعنوي، وعلى هذا الأساس شكّل كانط فلسفةً تتيح مناشدة القلب ضدّ أوامر العقل النظري.

ثالثاً: أنّ إفصاح كانط المتأخّر عن أثر النزعة التقوية في نفسه، كان لضرورة مواجهة الهجمة الشرسة في ذلك الحين ضدّ الدين والإيمان بالكائن الأسمى، والدعوات الصريحة من بعضهم إلى الإلحاد والمادية. وكانت هذه الدعوات تقبع تحت عنوان العقل والفلسفة الميتافيزيقية، أي أنّ المسار صار يتّجه من العقل لإقصاء الإيمان بالله تعالى. ومن هنا تصدّى كانط وحاول فكّ جذور الارتباط ما بين العقل النظري والإيمان بشكل نهائي، فجرد الإيمان من أهمّ ركائزه التي يتكئ عليها، ألا وهو العقل النظري.

رابعاً: واستناداً لما ذكرناه، يمكن أن نستنتج أنّ كانط لم يكن موضوعياً ومنصفاً في محاكمته للعقل، بل إن ظروف نشأته في المنزل والمدرسة وما جعلت فيه من استعداد لتلقّي أفكار روسو، كان لها الدور الكبير في توجيه فكره الإقصائي ولم يستطع التنصّل عنها.

قائمة المصادر

كانط، إيمانويل، نقد العقل العملي، غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008 م.

كانط، إيمانويل، مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلةٍ يمكن أن تصير علمًا، ترجمة نازلي إسماعيل ومحمد فتحي، موفم للنشر، 1991 م.

كنت، إيمانويل، نقد العقل المحض، غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2013 م.

كنت، إيمانويل، نقد العقل المحض، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، 1988 م.

كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة المجلد السادس)، ترجمة حبيب الشاروني، محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، ط 1، 2010 م.

ديورانت، ول وايريل، قصّة الفلسفة، فتح الله محمد، مكتبة المعارف، ط 6، 1988 م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.

الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، مكتبة الزهراء، طهران، ط 2، 1405 هـ.

ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مؤسسة جامعة طهران للنشر والطبع، ط 3، 1387 ش.

العلامة الحليّ، جمال الدين الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط 15، 1435 هـ.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، انتشارات بيدار، ط 1، 1364 ش.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1390 ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، تقديم وتحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، 1980 م.

عبد النبي، القاضي عبد الرسول، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000 م.

بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ذوي القربي، ط 2، 1429 هـ.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط 5، 1986 م.

غفاري، حسين، نظام كانط تضييق لدائرة العقل، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد 9، 2017 م.

زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936 م.

رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، محمد فتحي الشنطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977 م.

محيطي أردكان، محمد علي، دراسة نقدية للآراء النافية لدور العقل في معرفة الإله.. كانط نموذجًا، مجلة الدليل، العدد 3.

Reference

- Kuehn, M. (2001). *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Byrne, J. M. (1996). *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*. Kentucky: Westminster John Knox Press
- Gawthrop, R. L. (1993). *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassirer, E. (1970). *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. (J. Gutmann, P. O. Kristeller, & J. H. Randall, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Reardon, B. M. (1988). *Kant as Philosophical Theologian*. Hampshire: MacMillan Press.
- Dickstein, M. (1961). *The Faith of a Vicar: Reason and Morality in Rousseau's Religion*. Yale French Studies.
- Paulsen, Friedrich (1902) *Immanuel Kant: His Life and Doctrine*, trans.
- J. E. Creighton and Albert Lefevre (New York: C. Scribner).