تقسيمات اللاهوت في فلسفة كانط النقدية

الدكتور إحسان علي عبد الأمير الحيدري
قسم الفلسفة / كلية الآداب / جامعة بغداد

الملخص:
يُعرف اللاهوت عند كائن بوصفه علم معرفة الموجود الأسمي، ولا يتحدث بشكل واحد، بل له تقسيمات عدة حسب الدور الذي يلعبه العقل في ذلك التقسيم، فنجد في فلسفة كانط النقدية تقسيمين رئيسيين لللاهوت: أولهما مؤسس على العقل، والثاني مؤسس على الوعي الخارجي، وأطلق على التقسيم الأول ما أسماه: اللاهوت العقلي، وعلى الثاني ما أسماه "اللاهوت التاريخي"، ونجد في اللاهوت العقلي دوراً كبيراً للعقل فيه، فإن كان تعامل العقل مع موضوعه في هذا التقسيم يتأتي عن طريق المفاهيم والتصورات مسماً "لاهوتاً نظرياً"، وإذا كان تعامل العقل في هذا التقسيم مع موضوعه يتأتي عن طريق الخبرة الحسية مسماً "لاهوتاً طبيعياً"، والتقسيمين الأخيرين يتم تناولهما من خلال العقل الظري، وإذا كان تعامل العقل مع موضوعه يتأتي عن طريق الحاجة الضرورية لقيام الأخلاق مسماً "لاهوتاً أخلاقياً"، ويتم تناول التقسيم الأخير من خلال العقل العملي، والتقسيم الأخير — بحسب رؤية كائن — يُعد الممثل الحقيقي للدين الحق. وقد رفض كائن أبدله تقسيمات اللاهوت النظري واللاهوت الطبيعي التي حاولت إثبات وجود الله، بسبب تناول تلك الأدلة عن طريق العقل النظري المتعلق بالمعارف النظرية، إذ لا يستطيع الأخير إثبات كل ما هو خارج عن نطاق عالم الطوارئ، في حين نجد أن العقل العملي استطاع إثبات ما عجز عنه العقل النظري من خلال الدليل الأخلاقي لوجود الله ضمن حقل اللاهوت الأخلاقي، أما اللاهوت التاريخي فكان رد فعل كائن تجاهه عنيفاً، لكون مصدره خارج نطاق العقل، وارتبطه بالوقائع التاريخية، واستناده إلى منهج التقاليد والنقل، ما أدى إلى تمزيق الدين الواحد إلى عقائد مختلفة.
Abstract:

Kant defines theology as a science of cognition of a Supreme being, are not determined by one, but his several divisions according to the role of the reason in that division, we find in the philosophy of Kant critique two main theology divisions: first, the founder of the reason, and the second is based on the external revelation, he was on the division first of what he called: "Rational Theology", and the second on what he called 'Historical Theology', we find in rational theology major role of the reason in which, If the deal with the theme of the reason in this division comes from concepts and perceptions of so-called 'Transcendental Theology', and if the reason in dealing with the theme of this division comes through sensory experience called 'Natural Theology', the latter division is addressed through pure reason, If the deal with the theme of reason comes from the need to do the necessary ethics called 'Moral Theology', the latter division is addressed through practical reason, and the division of the latter, according to Kant's vision is the true representative of the true religion. The rejection of Kant's evidence divisions of transcendental theology and natural theology, which tried to prove the existence of God; by ingestion of that evidence by the Pure reason on theoretical knowledge, The latter cannot prove all that is outside the scope of the world of phenomena, While we find that the practical reason could prove the inability of his of pure reason through evidence for the existence of God, the moral within the field of moral theology, the historical theology reaction was violent towards him Kant; to the fact that its source outside the scope of reason, and its association with historical facts, and it rests upon approach to tradition and transport; what led to the dismemberment of the same religion to different faiths.
تهيئه:

يُعرف علم اللاهوت (Theology) بوصفه علمًا يبحث في الله وصفاته وعلاقته بالعالم والإنسان، ويبحث في أصول الدين المسيحي، ويرادفه علم الكلام عند المسلمين(1)، وهو بهذا يمثل علم أصول دين ما، إذ يتم تناول موضوعات تتعلق بماهيّة المعبود ومشكلة الشر والعالم الآخر والندوة والوحي وأمور غيرها تتفاوت من دين لآخر، بل من طائفة لأخرى ضمن الدين الواحد. وعند تصنيف تاريخ الفلسفة وجدت تقسيمات عدّة لهذا العلم عند واحد من أكبر الفلاسفة الذين أعDBGICT.ن الفلسفة بموضوعات شتى تكاد تتعلق بجميع مباحث الفلسفة، ذلك هو الفيلسوف الألماني كارل(2)، إذ يُعرف علم اللاهوت بوصفه: "علم معرفة الموجود الأول أو الموجود الأسمى"(3). ووجدت عنه تقسيمات عدّة لهذا العلم يختلف أحداً عن الآخر في كيفية تناول الموضوعات المتعلقة بالموجود الأسمى، ودور العقل في هذه التقسيمات؛ لذلك ارتأيت أن أتناول في بحثي المحدود مسألة تلك التقسيمات ضمن مؤلفات كانط النقدية، وعلى وفق ما يسمح به النهج الأكاديمي من إطار لرسم حدود البحث.

تقسيمات اللاهوت:

لا يشير اللاهوت — بحسب رؤية كانط — إلى مجموع المعارف الممكنة عن الله، بل يشير فقط إلى تلك المعارف الممكنة التي يستطيع الوصول إليها العقل الإنساني عن الله، ومعنى هذا أن جملة المعارف الممكنة عن الله ليست ممكنة فيما يتعلق بالموجود الإنساني، ولا هي ممكنة كذلك عن طريق الوحي؛ لهذا يرى كانط أن ما يستحفل البحث عنه، هو أن نرى كيف يمكن للعقل الإنساني أن يستمر في معرفة الله، وبناءً على طبيعة هذه المعرفة يضع كانط تقسيمه لعلم اللاهوت، فإذا كانت معرفة الموجود الأسمى معرفة مؤسسة على العقل وحده سمي

845
لاهوتًا عقليًا، وإذا كانت معرفة الموجود الأسمى مؤسسة على الوعي سمي
"لاهوتًا تاريخيًا".⁴

اللاهوت العقلي:

يشتمل اللاهوت العقلي عند كنعان في تقسيماته للآلهة على ثلاثة أشكال هي (۶):

1. اللاهوت الترنسنديتالي أو التأملي أو النظري: في هذا الشكل من
اللاهوت يعرف العقل موضوعه عن طريق المبادئ الترنسنديتالية المجردة،
ويبحث في هذا التقسيم اللاهوتي عن وجود الله من خلال مفهومه أو تصوره، لهذا
يُعد هذا الشكل من اللاهوت لاهوتًا مفارقاً; إذ يُعى الله مبدأ لكل ممكن. وفي هذا
الشكل من اللاهوت نعرف الله بوصفه عالم عن طريق العقل المجرد وحده،
وعلى نحو مجرد خالص، وكلما نستطيع التعبير عنه "أنه موجود"، دون أن
تكون قادران على تحديده، والذي يعتقد في هذا الشكل من اللاهوت يسميه كانط
" مؤلما"، إذ يتم تصوير الله بوصفه كائناً مفارقاً لكل خبرة، ويفكر فيه بوصفه لا
متناهيًا، وهمها امتدت بتفكيه إلى الدرجة القصوى فإن الله يظل بعيداً عن نفسه إلى
ما لا نهاية; لذلك يتصور كائن أن تصورة عند المؤله تصور عمق، وفائدة هذا
الشكل من اللاهوت تنزيه الله عن كل شيء ينتسب إلى الوجود الإنساني أو العالم
الحسي؛ لأن اللاهوت المفارق يفكر في الله بطريقة مجردة تماماً، وهذا يمنع تشبيه
الله بالإنسان من النسل إلى اللاهوت الطبيعي، واللاهوت الأخلاقى، فضلاً عن
فائدة أخرى تضاف لهذا الشكل من اللاهوت، وهي أن كل ما يحتاجه العقل من
التأمل النظري يمثل المعيار الأقصى الذي يحدد على وفقه ويفاس عليه ما هو
أدنى.

2. اللاهوت الطبيعي أو الفيزيقي: نصل في هذا الشكل من اللاهوت
إلى معرفة الله عن طريق تأليف العالم الحاضر وتنظيمه أمامنا، ونستدل منه على
وجود مبدع العالم وصفاته، وفي هذا التقسيم اللاهوتي نتصور الله بوصفه مبدع

٨٤٦
العالم، ويوصفه الله الحي، والموجود الحرك الذي منح العالم وجوده بإرادته الحرة وقدرته. وفائدة هذا الشكل من اللاهوت تتجلى في المحافظة على موثق قدم في أرض الخبرة حتى لا نتوجه في متاهات خارج مجالها، والمطلوب هو البحث عن الفكرة المطلقة، وأن تكون متميزة في العيني؛ ولأجل هذا تأسس اللاهوت الطبيعي، ويفيدنا هذا الشكل من اللاهوت في تمثيل الموجود الأسمى بوصفه معقولاً أسمى، ومبتعاً للنظوم والجماع وما شاكيل ذلك، لكن يجب الإشارة إلى أن هذا الشكل من اللاهوت لا يشمل على تصور محدد عن الله؛ لأن العقل فقط يمثل الكمال والكلية، وفي اللاهوت الطبيعي ترى قدرة الله، لكن لا تستطيع القول بشكل محدد "إن هذا هو القدير".

3. اللاهوت الأخلاقي: هذا الشكل من اللاهوت يقوم على علية الحرية، بينما يقوم اللاهوت الطبيعي على على علية الطبيعة. وفي هذا التقسيم اللاهوتي نتصور الله بوصفه المشرع الأخلاقي للعالم، أبدعه باختياره وإرادته الحرة دون وضع غاية أمام نفسه، وتكمن في هذا الشكل من اللاهوت الفائدة العملية؛ لأننا نفكر في الله بوصفه الخير الأقصى الأخلاقي، وبحسبه مشرع للفائزون الأخلاقيون، وهذا اللاهوت يمثل اللاهوت الحقيقي الذي ينفع أن يكون أساساً للدين؛ لأنه إذا وجد علينا التفكير في الله بوصفه حاكماً للعالم فان ذلك التفكير لن يكون له تأثير على سلوكتنا الأخلاقي، وفي اللاهوت الأخلاقي لا نفكر في الله بوصفه مبدأ أسمى لملكة الطبيعة، بل بوصفه مبدأ أسمى لمملكة الغايات. واللاهوت الأخلاقي شيء مختلف عن الأ halkiate اللاهوتية؛ لأن الأخيرة تصور لنا الإيلام بعد أن تفترض مسبقاً تصور الله، وإذا كان لمثل هذه الأخلاقات مبدأ واحد فهو إرادة الله عن طريق الوحي، غير أن الأخلاقات لا يجب أن تؤسس على اللاهوت؛ لأن الأخلاقات لديها في ذاتها المبدأ الذي يمثل الأساس لسلوكنا الخير الخاص، وفي الأخلاقات اللاهوتية يتم تصوير الله بوصفه محدداً لواجباتنا، وهو أمر على الضد من الأخلاقات؛ لأن البشر يتصورون كل أنواع الصفات المرعبة والمخيفة كجانب من تصورهم الله، ومثل
هذه الصور يمكن أن تربي الخوف فينا، وتحفزنا على اتباع القوانين الأخلاقية عن إجبار أو خوف من العقاب، غير أن الأخلاق الطبيعية تتشكل بشكل مستقل عن أي تصور الله، وتكرس حواسنا لتسوية قياسنا الداخلية الخاصة؛ ليزداد حساسنا، ونصل إلى الفائدة من الأخلاق ذاتها، ونسلم وجود الله، وأنه الموجود الذي يستطيع أن يكافئنا على فعل الخير؛ وعندئذ نصل إلى بواعث قوية توجهنا إلى الالتزام بالقوانين الأخلاقية، فأي هو الافتراض الضروري الأصلي، والفائدة العملية لمعرفة الله في اللاهات الأخلاقية تكمن في أن الأخلاق تتطلب فكرة الله ليمنحها واقعتها، ويعطي لاستعدادنا الأخلاقى زخماً جديداً، فيكون التزامنا بالواجب الأخلاقي أشد صرامة وقوية؛ وعلى هذا الأساس يحد كنف قصة اللاهات العقلي باللاهات الأخلاقية، ويبن هذه القيمة عن اللاهات النظرية واللاهات الطبيعية.

الأساس المعرفي في نقد اللاهات النظرية الطبيعية:

يختص علم اللاهات بمعرفة الموجود الأصلي، وهذه المعرفة إما مؤسسة على العقلي أو مستمدة من الوحي، والمعرفة المؤسسة من العقلي إما معرفة نظرية أو معرفة عملية (أخلاقية)، والتغاب بين المعرفتين الأخيرتين يتجلى في أن المعرفة الأخلاقية توضح لنا الكيفية التي يصور الإنسان لنفسه بشكل قليل ما يجب أن يكون؛ لأن القوانين الأخلاقية تُعد قوانين قبيلة صرورية على الإطلاق، إذ تفترض بالضرورة وجود موجود باعت لكمكاني قوتها الإزامية، وذلك الموجود نسلم به افتراضاً كمطلب للأخلاقية، في حين أن المعرفة النظرية تتشكل بما هو كائن أو موجود في الخبرة، وهذا هو مجالها المشروع، ومعنى ذلك أن الوجود القابل للمعرفة النظرية عند كنف هو الوجود المتعين في الزمان والمكان، ويلزم بهذا أن شروط المعرفة النظرية يستحيل تطبيقها في معرفة الموجود الأصلي؛ لأن معرفتنا تستمد من منبعين رئيسين في العقل: الأول "ملكية الحساسية"، وهي قوة تقبل الانطباعات أو الإحساسات، وبها حساس الزمان والمكان، والثاني "ملكية الفهم".
وي هي القوة التي تبسطها تعرف هذه الإحساسات، أي أن الفهم يمثل القوة المنتجة للمقولات، وتتشكل الحدس والمقولات عناصر معرفتين؛ لأنه بدون الحدس الحسية تكون معرفتنا صورية فارغة من أيّة حقيقة واقعية، وبدون مقولات الفهم لا يكون لمعرفتنا معنى؛ لأن المقولات تزودنا بالأساس الموضوعي لكل خبرة ممكنة، فالمقولات هي من تتمدا بصفة الضرورة والكليّة، وبدونها تمتع المعرفة الإنسانية(1).

فالعرفة هي وظيفة الفهم، أي تركيب المتعدد المدرك في الحدس وتوحيد، لذلك إذا امتدت المقولات لتتجاوز مجال حدسنا الحسي فإن ذلك يصبح بلا جدوى؛ لأنها ستكون عبارة عن تصورات معان مجرد خالية من أيّة حقيقة واقعية؛ لذلك لا يستطيع الفهم أن يُعمّب مبادئه الفيّلية في شيء آخر أكثر من الاستعمال التجريبي، ويمثل وحده الاستعمال المشروع، أما إذا تجاوز الفهم حدود منطقته الخاصة يسقط ذاته في منطقة ال شيء في ذاته، منغمّاً في الصورية والأوهام، دون القدرة على الإمساك بأيّة حقيقة واقعية؛ لذلك حين يشغل الفهم بمعرفة موضوع ما أو معنى معين ليس معنى في أيّة خبرة ممكنة، فإن مقولات الفهم تكون عديمة الجدوى؛ لأن استعمالها الصحيح يكمن داخل ميدان الخبرة الممكنة، وبناء على هذا تبقى محاولات تأسيس علم اللاهوت تأسساً معرفياً محاولات عديمة القيمة؛ لأن مبادئ الفهم المطبقة على الطبيعة لا تؤدي بنا إلى معرفة حقائق لاوهوتية، ومن ثم إذا سلمنا بوجود موضوعات فكرية خالصة مثل الله والنفس والعالم فإن هذه الأفكار سوف لا يكون لها معنى موضوعي حقيقي؛ لكونها أفكار ترنسنتنتالية، وهي أفكار لا تطبق على الخبرة أو أي موضوع حسي، وموضوعها هو المعارف المتعددة الفهم، والتي تطبقيها هذه الأفكار وحدة عقلية مختلفة في طبيعتها عن الوحدة التي يمكن تحقيقها بوساطة الفهم(2).

٨٤٩
نقد أدلة اللاحوث النظري والطبيعي:

يتحدد محتوى اللاحوث النظري والطبيعي بثلاثة أدلة على وجود الله، إذ يختص اللاحوث النظري بالدليل الوجودي والدليل الكوني، ويقوم اللاحوث الطبيعي على الدليل الغاني:

- نقد الدليل الوجودي: أطلق كاينط على هذا الدليل اسم الدليل الديكارتي، على الرغم من أن ديكارت نفسه قد اعتقد في هذا الدليل على القديس أنسلم (1) وقد أراد ديكارت أن يستخلص وجود الله من مجرد تعريف الموجود الكامل، استناداً إلى أن الموجود الكامل هو ذلك الذي يملك جميع القدرات، وبما أن الوجود يُعد كمالاً من الكمالات، فأكله من المحال أن لا يكون الموجود الكامل كائناً بالفعل. وكما أن مجموع زوايا المثلث تساوي مجموع زواياين قائمتين داخلة في صميم فكرة المثلث، فإن الوجود داخل في صميم فكرة الموجود الكامل، ومعنى هذا أن فكرة الله أو الموجود الكامل تمثل الفكره الوحيدة التي تجعلنا على ثقة من وجود مقابل لها خارج الذهن، ما دام الوجود الشعلي جزءاً منتمياً لمضمون هذه الفكره. ويرى كاينط أنه حتى وإن كانت فكرة الله فكرة أصيلة في العقل، إلا أن هذا وحده لا يكفي للتصريح بأنه لا بد من أن يكون لهذه الفكره موضوع خارج الذهن؛ فالعقل البشري في حاجة إلى تصور موجود مطلق واجب الوجود، غير أن هذه الحاجة نفسها لا تكفي لضمان قيام حقيقة موضوعية تقابل في العالم الخارجي فكرتهن عن هذا الموجود، وإذا قبل إنا لا نستطيع أن نتصور الكائن الكامل دون أن نتصوره موجوداً، فإن إجابتنا تكون في أن الوجود ليس محتوباً منطقياً يستطيع التحليل أن يستخرجه من أي مفهوم، وصحيح أنه بعد التسلية يوجد مثلث ما يكون من النتائج القول إن مجموع زوايا لا تساوي مجموع زواياين قائمتين، لكن ليس ثمة أدنى تناقض في أن نقضي على هذه الخاصية بقضائنا على المثلث نفسه، وهكذا الحال قياساً إلى فكرة الموجود الكامل، فإن قول إنا إن الله قادر على
كل شيء حكم ضروري؛ لأن القدرة على كل شيء خاصية تكتشف بالتحليل في
صيغة فكرته الموجود الكامل، لكنني لو قلت إن الله غير موجود، فإن جميع
الصفات ستسقط بسقوط الموضوع نفسه، ومن ثم لن يكون هناك أي تناقض في
الحكم، وإنذ سنكون بحاجة قبل كل شيء إلى إثبات ضرورة قيام الموجود الكامل
نفسه(10).

إن الاعتراف الموجه لهذا الدليل يتمثل في أن ماهية أي موجود لا تنطوي
على وجوده، ويفضل هذا الاعتراف أن فكرة الموجود الكامل متزامنة من باقي
الماجات، بوصفها الماهية الوحيدة التي تنطوي على الوجود؛ ما يؤدي إلى أن
الموجود الكامل هو الموجود الوحيد الذي لا سبيل إلى تصور عده أو لا وجوده;
لأن وجوده ضرورة لا سبيل إلى إنكارها أو الشك فيها. ويرى كاتب أننا لو قلنا
"إن الله موجود"، فإن هذه القضية لا يمكن أن تخرج عن أحد أمرين: الأول أن
تكون هذه القضية قضية تحليلية، والثاني أن تكون هذه القضية تركيبية، فإن كانت
تحليلية سيكون هناك تناقض حقيقي في أن نضع الموضوع ونحذف المحمول،
لكنها وقتيا سنكون إزاء تحصيل حاصل؛ لأننا لن نضيف بالوجود شيئا جديدا إلى
فكرتنا عن الشيء، وإن كانت تركيبية فإن يكون عندها من حقنا أن نقول إن
محمول الوجود لا يمكن أن يحذف بدون تناقض، فإن مثل هذه الميزة وقف
بالضرورة على القضايا التحليلية، وليس من شك في أنه لا تناقض على الإطلاق
في أن نتصور الموجود الكامل بوصفه كائنا، غير أن هذا التصور لا يخرج عن
كونه مجرد إمكانية منطقية ضيقة، دون أن يكون من حقنا الاستدلال إليها من أجل
نسبة الوجود الواقعي إلى ذلك الموجود المتصور، وهذا مودة أن كائن يصرح
بوجود بون شاعر بين الضرورة المنطقية العقلية والضرورة الواقعة الفعلية؛ ومن
ثم فلا موضوع للظن بأن ما نربطه في الفكر قد أصبح مرتبطا في الموجود،
والواقع أن الموجود ليس محضولا لكي نضيفه إلى أي مفهوم لكي نحلبه إلى
شيء عيني، بل هو بمنزلة تحقق فعلي للماهية في صيغة الموجود الخارجي، ومن

851
وجهة النظر العقلية الصريحة، فإن الواقع لا ينطوي على شيء أكثر مما ينطوي عليه الممكن، ومتال على ذلك أن منة تألّ (11) واقعية لا تنطوي على شيء أكثر مما تنطوي عليه منة تألّ ممكنة، وقياساً على هذا الأمر يمكن القول إن مضمون الفكرة الموجودة لدينا عن الله واحد، سواء تصورنا أن الله موجود أو غير موجود، ومعنى هذا أن فكرة الله بوصفه موجوداً ليست أغنى في الصفات من فكرة الله بوصفه غير موجود، فهناك فارق كبير بين أن تكون المنة تألّ موجودة في رأسي فقط، وأن تكون موجودة في جنبي، ومن المؤكد أن التجربة وحدها من تتحكم فيما إذا كانت المنة تألّ واقعية أو ممكنة، ولذلك فإن تصورنا للموجود الكامل لا يكفي وحده للحكم بوجود مثل هذا الموجود؛ ما دام المعيار الواحد للتجربة هو الحدس أو العيان الحسي، وهو أمر غير متوازي لموضوع مثل الموجود الكامل، ومن ثم فإننا لن نستطيع أن نحدد ما إذا كان مفهوم الله واقعياً أو ممكنًا، ولا شك في أن الوهم المبانيزيقي جعلنا نعد الممكن واقعياً، وهو وهم لا يقل عن وهم التاجر الذي يظن أنه يستطيع أن يزيد في ثروته بإضافة بضعة أسعار إلى دفتر حسابه، وخلاصة الأمر أن نسب رفض كاتب للدليل الوجودي، هو وجود خلط بين مرتبتة الفكر ومرتبة الوجود، في حين أن للوجود طابعاً لا تحليلياً يجعل من المستحيل عده مجرد صفة أو محمول (12).

• نقد الدليل الكوني: يتخذ هذا الدليل من التجربة نقطة انطلاق له بوصفها شيئاً حادثاً؛ لأجل الانتقال إلى الله بوصفه واجب الوجود. ويرى كاتب أن هذا الدليل لا يخرج في منطوقه عما سماه كل من ليبنتر (13)، وفولف (14) باسم دليل "إمكان العالم"، وميزة هذا الدليل عن الدليل الذي سبقه، كونه بدأ من التجربة لا من الفكر، وهي تمثل بداية طبيعية قياساً إلى الفهم الاعتيادي؛ لهذا تردد هذا الدليل على ألسنة الكثير من علماء اللاهوت، ويصرح مضمون هذا الدليل بأنه إذا كان ثمة شيء فلا بد من أن يكون هناك موجود ضروري ضرورة مطلقة، وبما أنني موجود فلا بد من وجود موجود واجب الوجود. فالمقيدة الصغيرة في هذا القِياس 852
يستند إلى تجربة، في حين تستند المقدمة الكبرى من تجربة عامة على وجود موضع ضروري، ولمًا كان موضوع كل تجربة ممكنة يتمثل بالعالم أو الكون
سمي هذا الدليل "الدليل الكوني". وهذا العالم لا يمكن أن يكون موجودًا إلا إذا كان هناك موضع ضروري يستند إليه، ومثل هذا الموجود لا بد من أن يكون محدداً في مفهومه، أي لا بد من أن يمثل الكائن الذي لا يتصور أعظم منه، ومن هنا فالوجود الضروري يمثل في الوقت نفسه الموجود الكامل، غير أن الانتقال من التجربة إلى علة أولى تمثل الموجود الضروري يعد انتقالًا غير مشروع من وجهة نظر كائنة، لأن مبدأ الاعتقادة يقضي أن يكون لكل ظاهرة علة، لا أن تكون للعلل جميعًا علة واحدة، فلا يعني تطبيق المبدأ القائل بأن لكل حدث علة على شيء يتجاوز بطيعته دائرة العالم المحسوس، وليس ما يسوغ في عالم التجربة استنتاج وجود علة أولى لمجرد استحالة الاستمرار إلى ما لا نهاية في سلسلة العلل، إلا إذا التجانا إلى مبدأ عقلي صرف يخرج بنا عن عالم المحسوس، لكن الدليل الكوني حريص على تجنب أي استنتاج أولي عقلي صرف، ومن ثم نجد أنه ليس من الغريب أن يربط هذا الدليل وجود واجب الوجود بواقعة حدوث العالم أو أي شيء فيه، وهنا يكمن خطأ هذا الدليل، فالوجود الضروري الذي نوصلنا إليه الدليل الكوني لن يكون هو الله أو الموجود الكامل، بل قد تكون المادة أو العالم، والتصريح بأن هذا الدليل نوصلنا إلى الموجود الضروري، يعني أننا ننقل فيه من الضرورة إلى الوجود، كما أنتقلنا في الدليل الوجودي من الكمال إلى الوجود، وبهذا يكون كلاً من الدلائل مجرد تحليل لمفهومين مجددين هما مفهوم "الكمال"، ومفهوم "الضرورة" على التعاقب، وحتى لو سلمنا بأن التجربة توصلنا إلى التصريح وجود واجب الوجود، فإننا لن نستطيع أن نسلم بأن التجربة أيضاً سوف تظهرنا على خواص هذا الموجود الضروري، وواقع الحال أن الذي يحدث هو تخلي العقل عن كل تجربة، كي يحلق في أجزاء التصورات المحضة، محاولًة اكتشاف الخواص التي ينبغي أن يتصف بها الموجود الضروري من خلال البحث.

٨٥٣
في ميدان الأشياء الممكنة، عن تلك الأشياء التي تتطوي على شروط الضرورة المطلقة، وفي هذه الحالة يقع في ظن العقل أن أن عثر على هذه الشروط في مفهوم الموجود الكامل، وسرعان ما نراه يجزم بأن الموجود الكامل هو عينه واجب الوجود أو الموجود الضروري، لكننا حين نستنتج وجود الموجود الكامل من وجود واجب الوجود، فإننا نتحرك في مجال تصوري صرف، وكأننا قد عدنا من جديد إلى الدليل الوجودي (16).

ويمضي كأنه إلى حد أبعد من ذلك، فيصرح بأنه لو كانت القضية القائلة "أن كل موجود ضروري لا بد من أن يكون كاملاً" قضية صحيحة؛ لكان في وسعنا أن نطبق عليها قوانين العكس المنطقي، فنقول "أن بعض الموجودات الكاملة لا بد من أن تكون موجودات ضرورية"، لكن لا يمكن أن يكون هناك فارق بين الموجودات الكاملة ما دام كل واحدة منها يمثل الموجود الأعظم أو الموجود بالذات؛ ما يؤدي إلى عدم ممانعة أن يكون عكس القضية الكلية السابقة على الصورة الكلية: "كل موجود كاملاً لا بد من أن يكون موجوداً ضرورياً"، وهنا لسنا بحاجة إلى التصريح بأن القضية الأخيرة هي بعينها قضية الدليل الوجودي، وعلى هذا الأساس يقرر كأن تباب وتانج واضح بين الدليل الوجودي والدليل الكوني، وأننا ننتقل من الواحد إلى الآخر بعملية منطقية صرف، ومن ثم فإن صدق الواحد منهما أو كتب مرتبط بصدق الآخر أو كتبه، وما دمت رفضنا الدليل الوجودي فيما بسبق؛ فلا موضوع الآن لقبول الدليل الكوني الذي يعتمد عليه، فضلاً عما في الدليل الكوني من نقش يرجع إلى سوء استعمالنا لمبدأ العينة في انتقالنا من سلسلة العلل المشروطة إلى علة أولى غير مشروطة على الإطلاق. والحقيقة أن فكرة الضرورة اللامشروطة بوصفها القاعدة الأولى لجميع الموجودات، تمثل مطلباً عقلياً أساسياً للذين يرى استحالة التدرج في سلسلة العلل والمعلومات دون التوقف عند علة أولى، فنحن نشعر بالحاجة إلى البحث عن موجود أعظم يمثل الكائن الضروري، ذلك الكائن الذي يوجد بذاته، ويكون وجوده عين ماهيته، غير
أن فكرة الضرورة اللامشروطة تكون بمنزلة الهاوية التي لا بد للعقل البشري من أن يقع فيها، وليس في استطاعتنا أن نطرد من أنفسنا ولا أن نواجه لحظة واحدة.

ذاك الدواء الفكري الذي يتبناه، لو تصورنا الموقف الضروري الذي نظن أنه أعمُّ الوجودات الممكنة يتحدث إلى نفسه ويقول: "إني موجود منذ الأزل والبدء، ولا يوجد شيء خارج عنني إلا بمحض إرادتي، لكن من أين وجدت أنا ذاتي؟!"! وهنا يتضح أن مشكلة البرهنة على وجود الله تثير في ذهن كائن قضية أساسية خطيرة، تتمثل بقصور العقل البشري، ومن وجهة نظر كافين فإن العقل لا يقع في تناقض إلا حين يضع فكرة العلة القصوى في نطاق عالم الظواهر أو حين ينسب إلى مفهوم العلة القائمة للحس معنى تجريبيًا، وليس ما ينفعنا من عدد المثال الأول للموجود الأسمي مجرد مبدأ منظماً للعقل، نستطيع عن طريقه تحقيق نوعًا من الترابط بين أفكارنا، وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الظواهر منتظمة متراطبة كما لو كانت صادرة عن علة ضرورية مطلقة، ومن ثم فإن فكرة الله لن تكون سوى فرض يخلع على جميع أفكارنا أعلى صورة من صور الوحدة ؛ لذلك علينا أن لا نكف في البحث عن العلل دون أن ننعم لأفسنا أننا قد وصلنا إلى حد أسمي، كذلك باستطاعتنا تصور الموجود الذي يتنظم فيه جميع أفكارنا عن الأشياء بوصفهم مثلاً أعلى أو موجودًا أعمًا، والخطأ الذي يقع فيه العقل البشري في هذا المجال، هو إجابة مثل هذا الفرض إلى موضوع واقعي، فجعل من المبدأ المنظم لأفكارنا مبدأً مرتكباً أو مكونًا للوجود الخارجي، وهكذا يصل كائن إلى أن فكرة واجب الوجود مجرد شرط صوري للفكر، لكنها ليست شرطاً مادياً للوجود(16).

- نقد الدليل اللاهوتي الطبيعي أو الغاني: إذا كان الدليل السابق

ينتقلان من الوجود بصفة عامة إلى الموجود الضروري، فإن الدليل الطبيعي يتخذ نقطة انطلاقه من تجربة محددة هي نظام العالم؛ لكي ينقل إلى وجود علة ضرورية منتظمة، يعدها المسؤولية عن إحداث هذا النظام. فلو أ almacenنا النظر في الطبيعة، لوجدنا أنفسنا أمام سلسلة منتظمة من المخلوقات والعالم، ونجد أنفسنا

855
حينها تحت تأثير ما نراه من إطراة في ظهور الأشياء واحتفائها؛ للتصريح بوجود علامة مدببة أو قوة خالية، وحين ينظر الإنسان إلى ما في العالم من نظام وتنوع وجمال وغنائية، لا يسعه إلا أن يسلم بوجود قوة عليها تعلو على كل ما في دنيا التجربة من ظواهر عرضية، تكون بمزج مصدر ما في العالم من استمرار وثبات، ومن هنا فقد كان هذا الدليل أكثر الأدلة شيوعًا بين الناس، واعترف كائن نفسه بأن مثل هذا الدليل جدير بأن يذكر باحتراز، وقد صاغ كانط هذا الدليل عن طريق التدرج بأربعة مراحل هي:

١. نحن نلاحظ أن في العالم إشارات واضحة لوجود تنظيم غامض مُنتَج بحكمة، ومائل في كل واحد، ذي مضمون فائق للوصف، وعلى مدى واسع لا يحده حد.

٢. هذا التنظيم القائم بين الوسائل والغازات غريب تماماً عن الأشياء الموجودة في العالم، بمعنى أنه لا ينتمي إلى تلك الأشياء إلا بوصفه صفة عرضية داخلية عليها، وليس من طبيعة الأشياء نفسها أن تزع من تلفؤ ذاتها نحو هذه الغانيات المنظمة المقصودة بمثل هذا الأنسجام، إلا في حال وجود مبدأ عقلي منظم يتصرف فيها، ويرجعها على وفق بعض الأفكار الأساسية المحددة من ذي قبل.

٣. إنذ لا بد من القول بوجود علامة حكيمة سامية لا تكون مجرد طبيعة عمياء، قادرة على كل شيء، تنتج الموجودات والأحداث التي تملأ العالم بضرب من الخصوبة اللاشعورية، وتكون علامة حرة عائقة تحدث العالم عن إرادة وتصرر.

٤. تستنبط وحدة هذه العلة من وحدة العلاقات المتبادلة القائمة بين جميع أجزاء العالم، بوصفها عناصر داخلية في تكوين بناء فني متواصل، وكل ملاحظاتها تؤيد مثل هذه النتيجة، فضلًا عن أنها لا تعترض مع مبادئ التمثيل، وهكذا نرى أن الدليل الطبيعي يستند إلى ما في العالم من توافق واطراد وانتظام؛ من أجل القول بأن مادة الأشياء لا يمكن أن تُعبر مثل هذا التوافق، بل لا بد من افتراض وجود عقل منظم خارج تلك الأشياء، يكون مسؤولاً عن فرض النظام على الطبيعة.
العمياء، ولما كانت كل أجزاء العالم منظمة فيما بينها كما لو كانت عناصر متعددة داخلة في تكوين عمل في موحد؛ فإن العقل المنظم للكون لا بد أن يكون موجوداً بسيطاً أو مبداً كلياً أو علة أولى.

والنقد الموجه من كان إلى هذا الدليل، قائم على تشبيه الطبيعة بأعمال الفن البشري مع وجود بون شاسع بين الغائية في الطبيعة والغائية في الفن، فالمادة والصورة في الفن مختلفتين، ويطبع الفنان المادة بالصورة التي يريدها، وفي الطبيعة لا بد من البرحنة أولى على عجز الطبيعة عن إحداث النظام الكوني، وحتى لو قيلنا بمثل هذا التشبيه، فإن النتيجة التي سنصل إليها، هي أن الله يمثل مهندس هذا العالم لا بالضرورة خالقه، ومن ثم يعجز الدليل الطبيعي على إثبات أن مادة الكون وصورته مخلوقتان؛ ما دام الخالق في نظره أشبه ما يكون بالمصور أو الفنان، فضلاً عن ذلك، فإن تجريتنا تدعو قاصرة محدودة بطبيعتها، ولم أن العالم لا يخلو من مظاهر نفس؛ ما يؤدي إلى أن القوة المنظمة التي توصل إليها هذا الدليل لن تكون قوة لا متائية لا محدودة، بل ستكون بنزلة عقل كبير محدود أو متانة، وينتج عن هذا الأمر، عدم استطاعتنا تكوين مفهوم واضح عن الموجود الكامل القادر على كل شيء، والعالم بكل شيء، يطابق التصور الموجود في عقولنا عن الله. ويرى كاتب أن انتقال الدليل من رؤية ما في هذا الكون من نظام إلى وجود موجود كامل يمثل علة هذا النظام، زعم يؤدي إلى ارتكاب خطأ منطقي؛ لعدم مراعاتهم ضرورة التناسب بين العلة والمعلول، وتشبه عملية الانتقال من المعلول إلى العلة، الانتقال من فكرة الضروري إلى فكرة الكامل على نحو ما تم توضيحه في الدليل الكوني، وعلى الرغم من أن هذا الدليل قد اتخاذ نقطة انطلاقه من تجربة محسوسية، لا من تصور مجرد، لكنه سرعان ما يترك التجربة، ويقفز إلى مجال الإمكان المحض، ويخلق بأجنحة الأفكار وحدها.

فالانتقال من الحداث المحدود في هذا العالم إلى الموجود الضروري الامتلاحي الكامل الذي نسميه "الله"، يُعد قفزة ذهنية لا يوجد مسوغ لها في صميم منطق.
التجربة؛ لذلك يُعد الانتقال من التجربة إلى فرض عقلي، انتقل غير مشروع، وبالنتيجة يكون الدليل الطبيعي قائم على الدليل الكوني، والأخير قائم على الدليل الوجودي (18).

اللاهوت الأخلاقي:

دعا كاهن في طروحاته الأخلاقية إلى تأدية الواجب بوصفه غاية في ذاته، وصرح بأن الدافع للعمل الخلاقي هو الواجب من أجل الواجب، لا من أجل المكافأة أو التثناء، وإلا تبدلت الأخلاقي عن مستواها؛ ما يعني أن للأخلاق شأن قائم بذاته، ومستقل عن الدين، ومع ذلك استمر كاهن في البحث عن المسؤوَّ لعمل الواجب، ووجده في مفهوم الخير الأقصى، لكن هذا المفهوم الأخير لا يمكن تحقيقه كاملاً في هذه الحياة الفانية، ولا بد من وجود حياة ثانية تكون خالية لتكتمل فيها صورة الخير الأقصى، وعند هذه النقطة بدأت حالة الانتقال من الواجب إلى الله، ومن الأخلاقي إلى الدين؛ لأن الخير الأقصى بوصفه مكافأة على الواجب غير ممكن بعيداً عن الكائن الخلاقي الأعلى الذي يضمنه، فهذا يعني أن الإيمان بالخير الأقصى المتمثل بالفضيلة والسعادة يؤدي إلى الإيمان بوجود الله(19).

فالإيمان بوجود الله —من وجهة نظر كاهن— يتمثل في أن السعادة تُعد حالة للإنسان في عالمنا الحسي، وتتوقف هذه الحالة على اتفاق الطبيعة، وإرادة هذا الكائن العاقل، وأمله في تحقيق الخير الأقصى. غير أن هذا الاتفاق لا يمكن أن يتوصل إليه بنفسه؛ لأن القانون الأخلاقي الصادر عن إرادة مستقل عن الطبيعة التي تحيط به، كما أنه مستقل عن اتفاق هذه الطبيعة، وأمله. وإذا كان ذلك الكائن العاقل علة للقانون الأخلاقي بموجب حريته، فهذا لا يعني أنه علة الطبيعة التي ترتبط بها سعادته؛ ما يؤدي إلى ضرورة وجود علة للطبيعة تسمى عليها، وتملك مبدأ هذا الاتفاق، أي يكون بيدها سر الصلة بين الفضيلة والسعادة، وتلك الصلة هي "الله(20)."
وبرى كان أن وجود عالم آخر يأتي بعد فناء عالمنا الحسي، يمثل ضرورة
نابعة من مبدأ الكمال الأخلاقي الذي يسعى إليه العقل العملي، إذ لا يمكن أن
يتحقق ذلك الكمال في هذه الحياة الفانية؛ ما دام ميل الإنسان الحسية تعرقل
سيطرة الواجب عرقلة متواصلة، فالإنسان مركب من طبيعتين متنايتين، وهو
يعجز عن أن يصبح قديماً بالإطلاق عن طريق رقياً لا محدوداً حتى يقترب
من القداسة؛ بسبب تغليبه الواجب على الميل والشهوة والمنفعة والخاطفة، ولا
يمكن أن يحصل هذا الاقتراب غير المحدود، إلا في حال دوام وجودنا، بمعنى أن
تكون النفس خالدة؛ لأن الإنساج بين الفضيلة والسعادة لا يمكن أن يتحقق في
عالمنا الحسي، ولا بد من وجود حياة أخرى غير حسية يحقق المرء فيها كماله،
وبناء الثواب والعاقب اللذين يستحقهما بحسب أعماله؛ لذلك ينبغي أن نسلم بخلود
النفس، وإن كنا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن هذه النفس، ولا عن حياتها
الثانية(2).

يعد الدليل الأخلاقي على وجود الله فرضاً لا تستقيم الأخلاقي الكاتبية
بدونه، فالتجربة الخلقيّة تعلن عن إيمان معقول بحقائق معينة لا يمكن أن يبرهن
عليها المبتقيزيقين، وهي "الحرية" و"خالد النفس" و"الله"، وهي تمثل الفرضيات
التي تقوم عليها الأخلاقي، إذ لا معنى لتدابير الواجب، ولا للمسؤولية عن تأديته أو
عدم تأديته؛ ما لم يكن الإنسان حراً، لاختار هذا الواجب، ويحصي بكل شيء من
أجله، ولا معنى في النهاية لهذه التضحية، إلا في سعادة كاملة يحصل عليها
الإنسان في حياة ثانية، وأن تلك الحياة غير معكولة إذا لم يكن الله موجوداً. وإذا
كانت هذه الفرضيات لم تجد لها ركيزة في العقل النظري، فقد وجدتها في العقل
العملي، فالقانون الأخلاقي لا يقوم بدون هذه الحقائق، وهو ما يمثل جوهر
اللاهوت الأخلاقي، بمعنى أن القوانين الأخلاقية تفترض وجود الله، إلا أن العقل
يصحح فيما تنا عن الله بعد افتراض وجوده عملياً، فإذا كان هو الذي يمنحنا السعادة
مكافأة على الفضيلة، فهو أيضاً مانح القانون المطلق، بمعنى أن الواجبات كليها
تمثل أوامر إلهية، فآله هو المشرع المطلق، ومناح القانون الأخلاقي الذي يستحق كل إجلايل وإكرام، ويعلن القانون الأخلاقي عن نفسه في صوت الضمير، الممثل

لصوت الله(23).

مما سيق يتضح أن القانون الأخلاقي يقومنا عبر مفهوم الخير الأقصى

— بوصفه موضوع العقل العملي المحض وغايته النهائية — إلى الدين، ويأتي إلى معرفة الواجبات كلها بوصفها أوامر إلهية، لا بوصفها عقوبات، أي إنها اختيرت بوصفها أحكاماً متوقعة على إرادة خارجية، فضلاً عن أنها قوانين جوهيرة لكل إرادة حرة من أجل ذاتها، لكن مع ضرورة أن ينظر إليها على أنها أوامر الكائن الأسمي؛ لأنه لا يمكننا عقد الأمل إلا على إرادة كاملة خلقياً (مقدسة ومناعة)، وفي الوقت نفسه كلية القدرة، وهكذا يمكننا بالانسجام مع هذه الإرادة أن نأمل الوصول إلى الخير الأقصى الذي يوجب القانون الأخلاقي علينا أن نجعله موضوع جهيناً، وتبقي كل شيء هنا خالصاً من كل غرض، ومؤسساً على الواجب فحسب، ومن غير أن يسمح لدافع الخوف والأمل بأن يكونا في أساسه،

فلو أصحا مبادئ؛ ندمر كل القيمة الأخلاقية(23).

اللاهوت التاريخي:

يختلف هذا التقسيم من اللاهوت عن اللاهوت العقلي؛ كونه مؤسساً على الوعي الخارجي الموجود في زمان ومكان معينين، ولا يُعد الإيمان الذي يفترض الوعي مسبقًا في نظر كامط — إماناً عقلياً نقياً؛ لأنه ليس إماناً مؤسساً على قانون العقل المجرد وحده، بل إماناً مأموراً به، ومصدر الأمر ليس داخلياً (عن طريق العقل)، بل خارجي (عن طريق الوعي)؛ لذلك هو إيمان تعليمي، وكل أشكال الإيمان اليهودي والمحمدية والوثري والكاثوليكية، تعد أشكالاً من الإيمان التاريخي المؤسسة على الوعي بوصفها وقائع تاريخية. وميز كامط بين النوع الأخير من الإيمان من الدين الأخلاقي، إذ يُعد الأخير الدين الواحد الحق المؤسس

820
على أخلاقي العقل، وقوانينه قبلي مطلقة لا تستند إلى واقع تجريبي أو وقائع تاريخية؛ لذا يفاصل كائن بين أشكال الإيمان التاريخي بقدر ما يتضمن كل إيمان تاريخي في نصه الوجي من أوامر أخلاقيا تبدو في جوهرها كأوامر العقل العملي المجرد، بمعنى أن العقل يتنبئ فيها جوهر دين الفطرة أو الدين الأخلاقي (24).

وأهم ما يميز اللاهوت التاريخي، اعتماده على المصدر الخارجي المتمثل بالوحي، وعلى الرغم من تتنوع قضايا الوحي في النزاع والإنجيل والقرآن إلا أنها تمثل بالجملة وقائع تاريخية حصلت في زمن مكان معينين، تؤمن بها فئات مجتمعية من البشر، واقتضت طبيعة ذلك الإيمان بوصفه يعتمد على الوقائع التاريخية أن يكون استمراراً ووجوداً في مسار التاريخ، وانتشاره معتدناً على التعليم عن طريق التقليد والنقل من أجل دقيقة ومناصرتة والدفاع عنه، كما يكون لإيمان الوحي الخارجي بقاء في التاريخ، ولو بحثنا في مساحة نشأة علم اللاهوت التاريخي في أشكاله العقائدية المختلفة، لوجدناها شيئاً واحداً بعينه، فما قام هذا العلم إلا لإرساء أصول كل عقيدة، حماية لها ودفاعاً عنها في مواجهة عدد مهاجم أو مخالف رفض أو مشكل نافذ، ومن ثم يرى كائن أن هذا النوع من الإيمان ليس إيماناً حراً، لكنه خدمة يتعلمه البشر. ولا يقتصر علم اللاهوت في المسيحية على الكتاب المقدس، بل يشمل أيضاً أقوال الآباء القدبيسين، وقوانين المجامع المقدسة المعتمدة، وكتاب الطقوس الكنيسية أو ما يسمى بالتقليدية الكنسية، وجميعها تُعد مصادر تعلم للبشر على مر العصور بوصفها معتقدات صحيحة عن طريق منهج التقليد والنقل، لذلك يُعد موضوع التقليد في الإيمان التاريخي ممثلاً التراث الديني الذي خلفه السلف، سواء في اليهودية أو المسيحية أو الإسلام؛ لينقل إلى الخلف عن طريق التقليد والنقل، وأن تأسيس علم اللاهوت في الديانات المختلفة على منهج التقليد والنقل هو ما دعا كائن لوصف الإيمان الذي يدعو إليه.
اللاهوت التاريخي بأنه إيمان تعليمي، إيمان خارجي مأمور به، يعتمد بقاؤه واستمرار وجوده على التقليد والنقل (٢٣).

 النقد المنهج في اللاهوت التاريخي:

يُعد الواجب الأخلاقي الجوهر الحقيقي للدين، وأن الله المشرع للقانون الأخلاقي بحسب وجهة نظر كائط—— لكن معرفة الإنسان بالقانون أو الأمر الإلهي تتم على نحوين مختلفين هما(٢٤):

١. الوحي الداخلي: في هذا النحو تصدر أوامر المشرع الإلهي عن طريق القانون الأخلاقي، ويعرف الإنسان الأمر الأخلاقي من خلال عقله المجرد الخالص في استعماله العملي، بل إن مفهوم الألوهة أو تصورها ينشأ عند الفرد ببطء من الوعي بهذه القوانين الأخلاقيّة، ومن حاجة العقل العملي للتسليم بالإدارة الإلهية، وهذا هو الدين الأخلاقي المؤسس على الواجب الأخلاقي أو كما يسميه كائط "الوحي الداخلي".

٢. الوحي الخارجي: في هذا النحو تصدر أوامر المشرع الإلهي عن طريق الوحي الخارجي، سواء عن طريق الكلمات أو من خلال الأعمال، والإنسان في هذا النحو يخضع لأوامر الوحي، ويسلم بها. ولا يُعد الإيمان بالوحي الخارجي إيماناً عقلياً خالصاً؛ لأنه لا يصل إلى الإنسان عن طريق عقله المجرد، بل عن طريق المعرفة والتعليم، ويلاحظ في كل أشكال الإيمان التاريخي أن الرسل كانوا يمثلون المعلمين الأوائل لهذا النوع من الإنسان، ولا يقوم اللاهوت التاريخي على مفاهيم العقل المجرد وتصوراته، بل يُؤسس على معرفة الوقائع التاريخية، مثل الوحي والمعجزات، فضلًا عن أن كل إيمان تاريخي يفترض وجود الوحي مسبقًا، ويعتمد ذيوعه ومناصرته، والمحافظة على ثبوت صدقه، واستمرار وجوده على التعليم الذي جوهره التقليد والنقل والكتاب المكتوب، ومن ثم وجدت الحاجة إلى طليعة من المتعلمين الذين يكونون على وعي بالكتاب المقدس، إلا أن تلك الطليعة
جذبت وراءها سلسلة طويلة من غير المتعلمين الجاهلين بالكتب؛ لذلك نجدهم منغمسين في الدويمٕا(۲۳)، وبدلاً من أن يكون الإيمان التعليمي مجرد وسيلة للمحافظة على الإيمان وتعزيزه، صار غاية وأمرًا غير مشروط، فانقلب ذلك الإيمان إلى خدمة زائفة.

ويرى كائط أن اللاهوت التاريخي ليس واحدًا بل متعددًا، وأن كل عقيدة لا تمثل مذهبًا واحدًا بل مذاهب مختلفة، ففي المسيحية نجد الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس، فضلاً عن الاختلافات الداخلية، كذلك الحال في اليهودية والإسلام.

لهذا يرى كائط أن اللاهوت التاريخي يمزق وحدة الجنس البشري في أشكال إيمانية متعارضة، ولا يمكن لهذه العقائد التاريخية أن تتولى كعقائد تاريخية جديدة تميز ذاتها من العقائد التاريخية السابقة في شكل آخر من الإيمان الدوجماتيقي.

ولا يقف كائط عند حد الانتقاد لمنهج اللاهوت التاريخي المتمثل بالتقليد والنقل، بل يذكر بعض الإجابات للمنهج في كونه يعتمد تعليم اللغة، ويساعد على الصمود بوجه الثورات المناهضة للإيمان التاريخي(۲۴).

نقد عقائد اللاهوت التاريخي:

تُعد عقائد اللاهوت التاريخي مثل العفو ومعجزات والأسرار وغيرها — فيما يتعلق بالعقل النظري — عقائد متجاوزة لكل إمكانات المعرفة الإنسانية؛ لأن العقل البشري يعين قدرته على الخوض في تلك المسائل، وإشباع مطلبه، فيتمب بذاته إلى أفكار مفارقة تسد هذا النقص دون أن يجادل في إمكانية هذه الأفكار وواقيتها، ويسمى الاعتقاد في مثل هكذا مسائل "الإيمان الدوجماتيقي"، فنراه يدعى ذاته بوصفه شكلًا من أشكال المعرفة بالمسائل المفكرة، وينتج عن هذا — بحسب وجهة نظر كائط — التعلص بالخرافة والويل والخطأ؛ لأن أي استعمال للعقل النظري في مجال الدين يتوقف، ولا يستطيع أن نجد وسيلة لمعرفة هذه المسائل المفكرة بشكل نظري، وفي حال

٨٦٣
افتراضنا أن لهذه الأفكار أو المعتقدات استعمالاً عملياً، فسوف ننتهي إلى حدوث حالة تناقض؛ لأن استعمال فكرة "العنف" مثلاً، تفترض مسبقًا قاعدة خاصة بالخيار، ومن ثم فإن العنف بوصفه خيراً أقصى لا يكون فعلاً الخاص، بل بفعل موجود آخر هو الله، والمفترض أن يكون الخير فعلاً الخاص، وبناءً على ذلك لا نستطيع أن نأخذ بهذه العقائد المفترقة، لا من أجل الاستعمال النظري، ولا الاستعمال العملي؛ لأن تأسيس الدين الصحيح (الأخلاقي) لا يقوم على العقائد، بل يقوم في استعداد القلب؛ ليحقق كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية، في حين نجد أن كل المعجزات التي دشنها اللاهوت التاريخي تدل على خطأً، وتشترط عدم الاعتقاد الأخلاقي، وعدم الإذعان إلى سلطة أوامر الواجب المطبوعة بشكل أصلي في قلب الإنسان عن طريق عقله(9).

نقد وتعقيب:

بعد هذه الإطالة السريعة على أراء كانط النقدية في مشكلة اللاهوت، توضحت لنا معالم اللاهوت بحسب رؤية كانط، إذ لم يتعامل فلسوفنا مع علم اللاهوت بصفته علماً واحداً، ولم يقسمه على أجزاء، بل عمدي تقسيمه على أشكال شتى، يختلف الواحد منها عن الآخر بحسب طبيعة ذلك التقسيم وتعامله مع العقل، فالأخير يولد تقسيمات للاهوت بحسب وظيفته، فإن كان نظرياً؛ ود للنا تقسيمات للاهوت (اللاهوت النظري واللاهوت الطبيعي)، تختلف عن التقسيم في حال كانت وظيفة العقل عملية (اللاهوت الأخلاقي)، وإن كان أثر العقل في اللاهوت فاعلاً؛ ولد تقسيماً (اللاهوت العقلي)، يختلف عن التقسيم الذي يكون فيه العقل منفعلاً (اللاهوت التاريخي).

إن غاية كانط من تلك التقسيمات اللاهوتية؛ ليبيان ماهية كل تقسيم، وننده عن طريق فحص إمكانية دور العقل فيه، ووصوله إلى المعافر، ومحاولة إثباتها على وفق المسار الصحيح (بحسب نظرية المعرفة الكانتية). وعلى الرغم من كل
السلبيات التي أبرزها كان في تلك التقييمات، إلا أنه بَين بعض النقاط الإيجابية فيها، فصرح بأن فائدة اللاهوت النظري يتجلى في تنبؤه الله، وعدم محاولة تشبيهه بالإنسان كما هو متعارف عليه في المسيحية، وتكمن فائدة اللاهوت الطبيعي في المحافظة على موطئ قدم في أرض الخبرة؛ كي لا نتوء في المجال الميتافيزيقي، أما اللاهوت الأخلاقي فقد عَدَ الممثل الحقيقي للدين الحق؛ لأن الدين فيه يُنَصَ على العقل وليست العكس، وينظر فيه إلى الله بوصفه المشرع الأخلاقي للعالم، في حين يذكر فائدة اللاهوت التاريخي في اهتمامه بلغة النصوص المقدسة والحفاظ عليها، فضلاً عن التصدي للآراء المخالفة للعقيدة التي يؤمن بها مجموعة من البشر.

من الواضح الجلي أن كان نحوًا في التمييز بين اللاهوت الأخلاقي من الأخلاق اللاهوتية، فمجال الأول يتجلى في إعطاء الأولوية للأخلاق على الدين، وأن الدين يتأسس على الأخلاق، في حين أن مجال الثاني يتجلى في إعطاء الأولوية للدين، وأن الأخلاق تتأسس على الدين، وفي الأخير يتم تجريد الصفات الأخلاقية من قيمتها الذاتية، وإرجاع قيمتها إلى ما يقرره المشرع الديني، ومن ثم يكون عملاً نفعياً وليس خليقاً؛ لأجل كسب الثواب، واجتناب العقاب.

يَتاز العقل في فلسفة كان في كونه واحداً، لكن يَنْظَر إليه من زاويتين مختلفتين: الأولى زاوية العقل النظري، ومجاله متعلق بالمعارف النظرية، وضمن حدود عالم الظواهر، والثانية زاوية العقل العملي، ومجاله متعلق بالسلوك العملي، ويستطيع تجاوز عالم الظواهر عن طريق التعامل مع موضوعات ميتافيزيقية، وبعد بعضها كمسلمات ضرورية لقيام الأخلاق، لكنه في الوقت نفسه لا يستطيع معرفة عالم الأشياء في ذاته، لذلك يعد العقل الإنساني — من وجهة النظر الكانتية — محدوداً بين لديه للمعرفة فهماً أستهيئة.
نلاحظ أن الاعتقاد السابق — بحسب رؤية كائنة — أنه يستحلل على العقل البشري في مجال اللاهوت البصري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية؛ لأن العقل البشري لا يستطيع أن ينتقل من تصور الموجود الكامل إلى الوجود الفعلي له، كما أنه لا يستطيع الانتقال من الوجود الفعلي إلى الموجود مدينة وجب الوجود. وعلاقة ذلك أننا إذا ما نتصور الله على أنه امتداد للظواهر، وفي هذه الحالة يكون مشروعاً ومذعياً، ولن يكون الله حقاً، وإما أن نتصوره خارج الظواهر، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم أن كان موجوداً، لكن هذا لا يعني إمكان البرهنة على عدم وجوده، فالاستحالة قائمة لكلنا القضاة المتناقضين، وبالتالي يرفض كائط موقف الدوماجطيين المذعين ووجود الله عن طريق العقل النظري، موقف المنكرين لوجود الله، ويبقى الموجود الأسمي فيما يتعلق باللاهوت النظري مجرد مثل أعلى لا يناله فصص، وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة الموضوعية لهذا التصور لا يمكن البرهنة عليها عن هذا الطريق، لكن من الصحيح أيضاً أنه لا يمكن تقيديها، وفي هذه الحالة يأتي دور الاهيات الأخلاقية ليمؤى النقص، ويثبت ضرورة وجود الله، وذلك هي النتيجة التي انتهى إليها كائط في طروحته الأخلاقية، إذقرر أن قانون الواجب الضروري في ميدان العمل يقضي بالضرورة القول بوجود الموجود الأسمي، وأمام ما يقتضيه العقل العملي يمتثل العقل النظري ويخضع.

شبه كائط نتيجة الدليل الكوني بنتيجة الدليل الوجودي من حيث أن الكامل الضروري وهو ما يثير الخطأ، لكن إنعم النظر في الأمر يوضح لنا أن خطأ الدليل الوجودي كامن في كونه ينتقل من المعنى إلى الوجود العيني، في حين نجد الانتقال في الدليل الكوني يتمثل في المضي من الموجود العيني إلى الموجود الأسمي، وهو لا يثير خطأ. ويصرح كائط بأن الضروري كامل وليس الكامل الضروري، وبإمكاننا الوصول إلى الموجود الضروري عن طريق الوصول إلى
العُلة الأولى: لأن الأخيرة يجب أن تكون موجودة بذاتها، أي أن يكون وجودها
عين ماهيتها، ولا تكن هي العُلة الأولى.

أما في الدليل اللاهوتي الطبيعي فيعترض عليه كاِنطَ، لأنه يرى في
مضمون الوصول إلى الموجود الكامل من خلال التعرف على العُلة الضرورية
لِنظام العالم بوصفها العُلة الخالقة لهذا العالم، وهو ما يفعله الدليل الكوني الذي
يستند إلى الدليل الوجودي، وقد فات كاِنط في أن إثبات عجز الطبيعة بذاتها عن
إحداث النظام ليس صعباً، مِتى ما لاحظنا أن النظام مؤلف من أشياء كثيرة لِتحقِق
غاية، وأن الطُغى مفعولة قبل تحقيقها، وأن المادة غير عاقلة، وأن مضمون الدليل
اللَاهوتي الطبيعي لا يذهب بذاته إلى العُلة الخالقة، وأن كلما نتجه أن نظام
العالم عَلة عاقلة، وإنما تعددت الأدلة على وجود الله؛ لِتعدد وجهات الإمكان في
الطبيعة، كل وجهة تدل إلى مبدأ أول من جنسها، وتؤدي الوجهات جمِعاً إلى
معنى النَّامِ اللَه.

تُعد موضوعات "الحرية" و"خلود النفس" و"الله" عقائِد موضوعية لا ذاتية؛
لأنها مفروضة من العقل نفسه بوصفها مسلمات ضرورية لا غنى عنها في مجال
العقل العملي على الرغم من عدم استطاعته إثباتها في مجال العقل النظري، فهي
عقائد مشروعة، ويمثل التسليم بها إقرار بتقدم العقل العملي على العقل النظري،
غير أن هذا التقدم لا يعني العلم بوساطة العقل العملي بما لا يستطيع العقل
النظري العلم به، بل يعني فقط أننا نجري نسب العقل ما يقضي عليه العقل، فنؤمن به
إيمانًا خليقياً أو عملياً قاتمًا على حاجة للعقل العملي، وهي حاجة كلية.

إن الاستدلال على ضرورة خلود النفس، وضرورة وجود الله عن طريق
فكرة الواجب يكون صحيحًا في حال تم الاعتراف بامتلاك العقل لقوة الإرادة
الموضوعي، وما أن كان يرغب امتلاك العقل لنفس القوة، ما يؤدي إلى عدم
وجود مساوٍ في تقدم العقل العملي على العقل النظري.

٨٦٧
(مصادر البحث ومراجعة)

- إبراهيم (زكرية): كانت أو الفلسفة النقدية، ط 2، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1972 م.
- بدوي (عبد الرحمن): إمانويل كنت، ط 1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977 م.
- خليفة (فريyal حسن): الدين والسلام عند كانت، ط 1، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001 م.
- صليبا (جميل): المعجم الفلسفي، ج 2، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994 م.
- عبد الرحمن (طه): سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية)، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، 2005 م.
- العوا (عادل): المذاهب الأخلاقية (عرض ونقد)، ج 1، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1958 م.
- كناث (إيمانويل): نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008 م.


(1) صلبيا (جمال): المعجم الفلسفي، ج، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م، ص 277.

(2) Kant, Immanuel (1724 - 1804) م: فيلسوف ألماني وأستاذ الفلسفة في جامعة كينجسبريك، يعد من أهم فلسفة العصر الحديث، لما تمتاز به فلسفة من أصاله الأفكار وغمق المعاني، شكر الفلسفة الحديثة على شطرين، ما قبل وما بعده، نتيجة الأثر البالغ الذي تركه. قسم العقل الإنساني في كتابه على قسمين: الأول العقل النظري والثاني العقل العملي، يعني العقل النظري فشون المعرفة والعلم، وممكنية تحديد حقيقة الشيء عن طريق التجربة الإنسانية البعدية مع مُطيات العقل القليلة، وهو في هذا يحاول أن يوفق بين النزعتين العقلية والتجريبية في محاولة منه لبيان قدرة العقل على التفكير في قضايا ما بعد الطبيعة، أما العقل العملي فىنىء فشون السلوك الإنساني (الأخلاقي)، وعند تحليله للأفعال الخلقية وجد أن صورة الفعل الأخلاقي تكمن في إرادة العقل على وفق الواجب، ولا يعد الفعل خليقاً عنة إذا كان متحرراً من الدوافع والرغبات والميول الذاتية، وأن الخير الأعظم سيتحقق في عالم علوي يحكمه الله، ويعد وجود الله ضرورًا يستلزمها العقل العملي حين يعجز العقل النظري عن الالتبسة عليه. من أعماله: (نقد العقل النظري)، و(تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق)، و(نقد العقل العلوي)، و(نقد ملكة الحكم)، و(الدين في حدود العقل وحده).

(4) خليفة (فريـال حسن): الدين والسلام عند كاـط، طـ، مصـر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص (11 – 12).


(6) خليفة (فريـال حسن): المصدر السابق، ص 15.

(7) المصدر نفسه، ص 16.

(8) Descartes, Rene (1596 – 1650) م: فـىـفـىـسـوـفـ فـرـنـسـى، يـلـقب بـأَبـى الفلـسـفـة الحديثة، مؤسس المذهب العقلي في المعرفة، وصاحب مبدأ الكوجيتو الشهير «أَنَا أَفْكَر إِذَا أَنَا مَوْجُود»، طَرْوَ الذِيـل الأنـطـوـلـوـجـي في إِثْبَات وجود الله، من أعماله: (مَقَال في الـمنـهـج)، و (تأمَلات في الفلسفة الأولى)، و (ميـاؤـي الفلسفة).

(9) Anselm (الـقـدـيس أسـلم) (1033 – 1109) م: فـيـلـسـفـ فـوـلـوـتـي إـيطـاـلـي، أَشـتَهـر بـدـلـيـه الأنطولوجي على وجود الله، من أعماله: (الـمـنـاـجـاة)، و (الـعـظـة).

(10) يُنْظِر: إِبـراهـيم (زـكـرـيا): كـانـت أَوِ الفلـسـفـة النـقـدـيـة، طـ، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1972، ص (104 – 107).

(11) عملة معدنية من الفضة كانت تستعمل في أَغلـب الوِلديـة الأوروبية، وبيقت ممًادَلة لـمدة طويَّة من الزمن.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646 - 1716): فيلسوف وعالم رياضي وفيزيائي ودبلوماسي ألماني، أسس الجمعية العلمية في برلين التي صارت فيما بعد أكاديمية وانتخب رئيساً لها مدى الحياة، واختر عضواً بالجمعية العلمية في لندن، طور مذهبًا فلسفياً جديداً حاول فيه التأليف والتوافق بين أضداد مختلفة توفي في مبتكرًا، من أعماله: ((مقال في الميتافيزيقا)، و((محاولات جديدة في الفهم الإنساني)، و((العدلية الإلهية)، و((الملوكية)).

Wolff, Christian (1679 - 1754): فيلسوف مثالي ألماني، يعد الممثل الأكبر للفلسفة الألمانية في عصر التوثير في ألمانيا، حاول تطبيق مناهج الفيزياء والرياضيات لحل المشاكل اللاهوتية بين اللوثريين والكاثوليك، لذا الفضل في انتشار الفلسفة باللغة الألمانية في ألمانيا وتكوين مصطلح فلسفي باللغة الألمانية، من أعماله: ((اللاهوت الطبيعي))، و((الفلسفة الأولى أو الفلسفة العامة)).


(21) العوا (عادل): المذاهب الأخلاقية (عرض ونقد)، ج، 1، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1958 م، ص 263.

(22) صعب (أديب): المصدر السابق، ص (237–238).


(25) خليفة، (فریّال حسن): المصدر السابق، ص (44–45).

(26) See: Kant (Immanuel): Religion within the Limits of Reason Alone, p. 95.

(27) الدوجماتیقیة (Dogmatism): مذهب الذين يؤمنون بقدرة العقل على الوصول إلى الیقین وهي ضد الربیة والانتقادیة.

(28) خليفة، (فریّال حسن): المصدر السابق، ص 47.

(29) المصدر نفسه، ص 52.