المبادئُ الفلسفية لتفسير النّصوص المقدسة

إيمانويل كانْت

Kant, Immanuel, *The Conflict of the Faculties*, in *Religion and Rational Theology*, *The Cambridge Edition of the Works of Emmanuel Kant*, edited by A. Wood and George Di Giovanni (Cambridge, Cambridge University Press: 1996)

ترجمة: طارق بن هشام مقبل

إيمانويل كانْت مُفَسِّرا: قواعدُ التّفسيرِ الفلسفي للنصوص المقدسة

افتَتَحَ ابنُ رُشدٍ (ت. 1198) كتابَهُ **فصل المقال** بالإشارة لآيات القرآن الداعية للنّظر واعتبار العقل، ثم قرّرَ موافقةَ الشريعة للفلسفة، إذ كتب: "وإذا كانت هذه الشريعة حقًّا وداعيةً إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق؛ فإنا معاشر المسلمين نعلمُ على القطع أنه لا يؤدي النظرُ البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع؛ فإن الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يُوافِقه ويشهدُ له"،[1] وهي الفكرة التي تُمثّل الأطروحة المركزية لكتابه. هذا المشروعُ—المواءمة بين الدّين وبين الفلسفة—كان أيضا محورَ اهتمامِ إسبنوزا (ت. 1677) في كتابه (**Tractatus Theologico-Politicus**)، والذي نَصّ في مُقدّمَتِه على أنه لم يجدْ في تعاليمِ الكتاب المقدس الواضحةِ شيئًا غيرَ متّفقٍ مع العقل، ولا شيئًا مُناقضًا له.[2] ويستمر هذا النَّسق، ولكن بشكل أخف، مع إيمانويل كانت (ت. 1804)، كما سيظهر من هذه الترجمة، وهيجل (ت. 1831)،[3] وغيرِهم من فَلاسِفَةِ الدِّين.

أما بالنسبة لإيمانويل كانْت؛ فكتاباتُه المتعلقةُ بتفسير النصوص المقدسة (والتّماسّ بينها وبين الفلسفة) ليست كثيرة، وهي متناثرة بين عدة مؤلفات، منها على سبيل المثال **الدين في حدود مجرد العقل** (**Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**)[4] و**تعارض الأقسام الجامعية** (**Der Streit Der Fakultäten**)،[5] كما أن الدراسات حول الكتب المقدسة وتأويلها في الفلسفة الكانتية قليلةٌ كذلك،[6] رغم أنه من الممكن الاستفادة من كانْت في فهم عملية تفسير النصوص الدينية، على اختلافها وتعددها.

ولذلك أحبَبْتُ أن أُقَدِّمَ للقراء جزءًا قصيرًا من كتاب كانْت، **تعارض الأقسام**، لعله يكشف جانبًا غير معروف كثيرًا عند قرّاء كانْت ودارسيه، وهو اشتباكُه الجاد مع الكتاب المقدس. وكتاب **تعارض الأقسام** معنيٌ بالتعارض الذي كان حاصلًا في الجامعات الألمانية بين الأقسام الجامعية التالية: الفلسفة، واللاهوت، والقانون، والطب. وهو من أواخر الكتب التي أصدرها كانْت؛ إذ صَدَرَ في عام 1798، أي قبل وفاته بستّ سنوات، فَقيمَتُهُ إذن كبيرة لأنه يتضمن أفكارَ كانْت في مرحلة نضوجه واستقراره الفكري. والكتابُ مقسم إلى ثلاثة أجزاء: 1. التعارض بين قسم الفلسفة وبين قسم اللاهوت؛ 2. التعارض بين قسم الفلسفة وبين قسم القانون؛ و3. التعارض بين قسم الفلسفة وبين قسم الطبّ، وقد حاول كانتْ أن يُدافعَ فيه عن

حقّ قسم الفلسفة في حرية التعبير، كما كان معنيّا بفكرة المصالحة بين الفلسفة وبين التخصصات الجامعية الأخرى، ولعله كان يهدف من ذلك إلى إفساح المجال للفلسفة، وتفعيلها في المجال العامّ، وكلّ ذلك في إطار التجاذب بين السلطة—متمثّلة في الرقابة على النشر— وبين العِلم.

هذا الجزء المُتَرجَم يخصّ المبادئَ الفلسفيةَ المتعلقة بتفسير النصوص المقدسةِ، وبشكل أدق؛ الأصول التفسيرية الفلسفية التي تعالج التعارضَ بين اللاهوت وبين الفلسفة. وليس المراد من هذه المبادئِ، كما أشار لذلك كانْت بوضوح، أن يكون التفسير فلسفيًا، بمعنى: أن تكون نتيجتُه معنى فلسفيًا، أو أن يكون له إسهام فلسفي بالضرورة، وإنما المرادُ أن تكون أصولُ التفسير وقواعدُه فلسفيةً؛ أي عقلية، وتؤدي إلى معنى أخلاقي عمليّ. ويقع الجزء الذي ترجَمتُه ضمن مُلحَقٍ (appendix) للجزء الأول من كتاب **تعارض الأقسام**، وقد ترجمتُه من الإنجليزية، معتمدًا على ترجمة البروفسورة ماري جرِجر (Mary Gregor)،[7] مع الرجوع أحيانًا للنسخة الألمانية الأصل للمطابَقة والتأكد، والتي طُبِعَتْ ضمنَ المجلد السابع من نسخة "الأكاديمية" (**Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften**)، الصادرة في برلين عام 1907.

ويبدو لي أن المبادئ التي ذكرها كانْت لها ارتباطاتٌ تتجاوز الموضوعَ الذي تناوَلَه (والذي هو المصالحة بين الفلسفة وبين اللاهوت)، كما أَعتقدُ أن الكثيرَ من المفسرين—مفسري العهدين القديم والجديد، والقرآن، وغيرها على حدٍّ سواء—يتشاركون مع أستاذنا كانْت، ولو بشكل ضمني، في (بعض) هذه المبادئ. بل وربما لا أبعد كثيرًا إنْ زعمتُ أن كانْت لعله من أوائل من أتى نظريًا بمسمى **التفسير الفلسفي** للنص المقدس—نعم؛ المفسرون، من كل الاتجاهات، على مرّ التاريخ "مارَسُوا" هذا النوع من التأويل،[8] ولكن بمسميات مختلفة، أما التنصيص على **تسميته** "تفسيرًا فلسفيًا" و**التّقْعيد** له؛ فربما يكون، ولا أجزم بذلك، من ابتكارات كانْت.

ولابد من التنويه قبل عرض التّرجمة، إلى أربعة أمور؛ الأول هو أنني لا أدّعي فهميَ الدقيقَ لكل ما قاله كانْت؛ فهذه محاولة مني لفهمه بشكل أعمق، ولا غنى للقارئ عن مراجعة النسخة الألمانية. وتبقى هناك مواضعُ أَشْكَلَت عليّ، نبّهتُ على بعضها في حواشي الترجمة؛ فأرجو ممن يلحظ شيئًا في الترجمةِ أن ينبهني،[9] وله مني كل الشكر والامتنان. الأمر الثاني هو أن الأستاذ إيمانويل دقيق جدًا في العبارة، ولذا فقد حاولت مراعاةَ الدقة في ترجمة أفكاره وإن كان ذلك

على حساب جمال الأسلوب أحيانًا. وأما الأمر الثالث فهو أنني قصدتُ أن أرجئَ الحواشي إلى نهاية الترجمة—ما عدا الحاشية الوحيدة للمصنف—كي تكون القراءةُ أكثرَ سلاسة، وأيضًا مراعاة للقراء الفضلاء الذين لا يرغبون بقراءة الحواشي المُكَمِّلَة، والتي هي في أغلبها مقارباتٌ مع تفسير القرآن العظيم.[10] ورابعًا؛ أشكر جدًا الإخوة الفضلاء والأخوات الفاضلات في المنصة الجميلة، "**معنى**"، لموافقتهم الكريمة على نشر هذه القطعة، وعلى حسن تجاوبهم وترحيبهم، وأُزجي شكريَ الخاصَ إلى قسم الترجمةِ في منصة "**معنى**" على تصويباتهم واقتراحاتهم التي ساهمت في تحسين الترجمة.

إنني أنظر إلى هذا النصّ على أنه نموذجٌ لِبحث أحدِ عباقرة الدنيا عن الما وراء، عن شيء أعلى، لا يُفسّر.. إني لَأَجِدُ رِيحَ هذه الرّوحِ في حَكِيم كونجسبرج.. إيمانويل كانْت.

والحمد لله.

طارق

كامبردج، 9.10.2019

[11]2

المبادئ الفلسفية لتفسير النصوص المقدسة لدرء التعارض [بين اللاهوت وبين الفلسفة][12]

١. إذا احتوى نصٌ مُقَدّس على تعاليمَ نظريةٍ معينة، يُدَّعى قدسيتها، ولكنها تتجاوز كلّ المفاهيم العقلية (وحتى الأخلاقية كذلك)؛ فإنه من **الممكن** أن تُفسّرَ بما يتواءمُ مع العقل العملي، وأما إن كان يحتوي على عباراتٍ تناقضُ العقلَ العملي؛ **فَيَجِبُ** أن تُفسّرَ بما يتفقُ مع العقل العمليّ [أو: في صالح العقل العملي]. وهنا بعضُ الأمثلةِ المناسبة:

أ. إذا أُخِذَتْ عقيدةُ التّثليثِ حرفيًّا؛[13] فلا يكون لها [حينئذ] أيُ تَعَلُّق عمليّ إطلاقًا، حتى وإن اعتقدنا أننا نفهَمُها. ويزداد هذا الأمر وضوحًا [أي: يزدادُ إدراكنا بأن هذه العقيدةَ ليس لها تعلق عملي وارتباط بالواقع] إذا أدركنا أنها تتجاوز [transcends] كلَّ مفاهيمِنا. فَكوننا نعبُد ثلاثة أو عشرة أشخاص في نفس الإله لا يشكّل فرقًا: فإن الطالبَ لن يتردد في أن يقبلَ ضمنيًا أحدَهم على أنه الآخر؛[14] إذ لا مفهوم لديه عن تَجَسُّد عدد من الأشخاص في إله واحد (أقنوم)، بل والسبب الأوضحُ في كون هذا الأمر غيرَ مؤثر؛ هو أنه لن يُشَكّلَ فارقًا في السُّلوك العمليّ للطالب. ومن ناحية أخرى، إذا استَنْبَطْنا[15] معنى أخلاقيًا من هذه العقيدة (كما حاولتُ أن أفعلَ في كتابي: الدين في حدود مجرد العقل)؛ فإنها لن تَتَضَمّن بعد ذلك إيمانًا لا منطقيًّا، وإنما إيمانٌ مفهومٌ مستَنِدٌ إلى شعورنا وندائنا الأخلاقي [moralische Bestimmung].

ونفسُ الأمر ينطبق، كذلك، على العقيدة القائلة بِتَحوّل أحد أفراد الإله [Gottheit] إلى إنسان؛ وذلك لأننا إذا نظرنا لهذا الإله-الإنسان، ليس باعتباره فكرةً للإنسانية في أعلى كمالها الأخلاقي، [وليس باعتباره] موجودًا[16] في الإله منذ الأزل، ومحبوبًا من قِبَلِهِ* (انظر كتاب الدين، صفحة 73

* الحماسُ الشديد لبوستلس، وهو أحد سكان البندقية في القرن السادس عشر، حول هذه النقطة، هو حماسٌ من نوع أصيل جدا [أو: حقيقي]، ويشكّلُ مثالا ممتازا لهذا النوعِ من مخالفة المعقول، والهذيان المنطقي [أو: النتيجة المنطقية للهذيان؟] الذي يقع فيه الناسُ إذا حوّلوا إدراكَ فكرة عقليةٍ محضة إلى شيء محسوس [representation of an object of the senses]. لأننا إذا فهمنا أن المراد بتلك الفكرةِ إنسانٌ حقيقيٌ، وليست فكرة الإنسانية بمعناها المجرد؛ فإن هذا الإنسان لابد أن يكون من أحد الجنسين. وإذا كان هذا السّليلُ المقدسُ من جنس الذكور (ولدٌ)؛ فإن فيه ضعفا ذكوريا، وقد حمل على عاتقه خطيئةَ الذكور. ولكن بما أن ضعفَ وتجاوزاتِ الجنس الآخر مختلفةٌ بشكل خاص عن وهن وتجاوزات الذكور؛ فإننا نجدُ سببا لنفترضَ أن جنسَ الإناث سيكون له مُمَثّلُه الخاص (ابنَةٌ مقدسة، كما هو الحال). وقد ظن بوستلس أنه قد وجدها، مُتَمَثّلةً في شخص امرأة عذراء صالحة من البندقية. [*هذه الحاشية للمصنف*].

وما بعدها)،[17] وإنما باعتباره الإلهَ الذي يحلّ في إنسانٍ حقيقيٍ، ويعملُ فيه بشكل طبيعيّ؛ فإنه لا يمكن لنا أن نستخرج شيئًا عمليًا من هذا اللغز—بما أنه لا يمكن لنا أن نطالب أنفسَنا بمساواة إلهٍ؛ فإنه من غير الممكن لنا أن نتخذَه [أي: هذا الإله-الإنسان] قدوةً.

ولن أُصِرّ كثيرا على المشكلة الإضافية—[وهي:] لماذا، إذا كان هذا الحلول ممكنا في حالة واحدة، لم يجعل الله كلَ البشر مشاركين في ذلك الحلول،[18] لكي يكون الجميعُ بالضرورة مُرضِين له. ويمكن كذلك طرحُ اعتباراتٍ متشابهةٍ فيما يتعلق بإحياء وصعود هذا الإله-الإنسان.

وللأغراض العمليّة؛ فإنه يمكن لنا أن نكون غيرَ مبالين بِمَا إذا كنا سنعيش، بعد الموت، كأرواح خالصة، أم أن شخصياتنا في الحياة الأخرى سوف تتطلب وجودَ نفس المادة التي تتكوّنُ منها أجسادُنا الآن، بحيث لا تكون الروحُ مادةً منفصِلةً، وبحيث تعود أجسادنا للحياة. فَمَنْ ذا الذي هو مُعجَبٌ جدًا بجسده؛ فيريد أن يَصْحَبَه معهُ إلى الأبد، وهو قادرٌ على العبور دونَه؟ وبالتالي فإن استنتاجَ الحَوَارِيّ: "إذا لم ينهض عيسى" (إذا لم تَعُد الحياةُ إلى جسده)، "فإننا لن ننهض مرة أخرى" (لن نعيش بعد الموت)[19] غيرُ صحيحٍ. ولكن لعله لا يكون استنتاجًا (فإن الشخصَ لا يجادِلُ بناء على الإلهام)؛ بل ربما كان يقصدُ أن لدينا سببًا للإيمان بأن المسيحَ مازال حيًّا، وبأن إيمانَنا سيكون هباءً إن كان رجلٌ بهذا الكمال لن يحيا (بجسده) بعد الموت. وهذا الإيمان، الذي اقتَرَحه له العقل (كما فَعَلَ لكل البشر)، انتقلَ به إلى الإيمان التاريخي بِحَدَثٍ عام، فَقَبله واعتَقدَ صحَّتَه بحسن نية، واتخذه كأساسٍ دليلٍ للإيمان الأخلاقي بالحياة الآخرة، ولم يلاحظ أنه كان هو بنفسه، فيما سوى إيمانه الأخلاقي، سيجد التصديقَ بهذه الحكايةِ صعبًا. بهذه الطريقةِ سيتحقق الهدفُ الأخلاقي، بَيد أن طريقة الحواريّ في تقديمه تحمل بصمةَ المدرسة الفكرية التي تَعَلّمَ فيها. وبالإضافة لما تقدّم؛ هناك اعتراضاتٌ أشدّ تتعلق بذلك الحدث: باعتبار العشاء الأخير [Lord's Supper] (وهو حوار حزينٌ) تأبينا له، يبدو أن المسيح يأخذ بذلك إجازةً رسميةً من أتباعه (غير متطلع إلى اجتماع قريب بهم). إن شكاويه على الصليب تُعَبّرُ عن فَشَلِهِ في تحقيق غَرَضِه (الذي هو هدايةُ اليهود للدِّين الحقّ في مدّة حياته)، في حين كان ينبغي لنا أن نتوقّعَ رضاه عن هدف حقّقَه. وأخيرًا؛ إنّ كلماتِ الحواريين، طبقا لِلُوقى: "كنا نظُنّ أننا سوف نُنقِذ إسرائيل،"[20] لا تشير إلى أنهم كانوا يتوقعون اللقاءَ به خلال ثلاثة أيام، فضلًا عن أن تدُلّ على أن أيّ كلمة عن إحيائه قد وصلت إليهم. ولكننا حين نتعامل مع الدين، حيث يكون الإيمان المتأصل بالعقل فيما يتعلق

بالأمور العمليّة كافيًا لنفسه [sufficient to itself]؛ لماذا يتوجب علينا أن نُقحمَ أنفسَنا في كل هذه المباحث العميقة والاختلافات من أجل قصة تاريخية لابد أن توضع في مكانها الصحيح (من ضمن الأشياء الأخرى غير المهمة)؟[21]

ب. يبدو أنّ شعورَ العقل بأنه مخوّلٌ بتفسير النّص بشكل يجعله متّسِقًا مع مبادِئهِ، حتى حين يُواجَهُ بِنصّ لا يحتمل معنى يمكن نسبتُه لمؤلفه المقدس [sacred author]، أي المعنى الذي قصده بكلماته، إلا معنى يناقضُ العقلَ= يُعَدّ [أي: ذلك الشعور] مخالفةً كاملة لأعلى قاعدة من قواعد التفسير. [بمعنى آخر]،[22] عدم تفسيرنا النّصَّ بشكل حرفيّ [يعد مخالفة لأهمّ قاعدة تفسيرية]، إلا إذا كنا مستعدين لِوَصْم النّص بالخطأ.[23] ورغم ذلك؛ فإن هذا هو ما حدث دائمًا، وبموافقة أكثر علماء اللاهوت البارزين. فَفِي تفسيرهم للنصوص المقدسةِ التي تناقضُ حرفيًّا مفهومَنا العقليَّ عن طبيعة الله وإرادته؛ وضع لاهوتيُّو الكتاب المقدس، منذ فترة طويلة، قاعدةً مفادها أن ما هو مُعَبّرٌ عنه بألفاظ مناسبة لطبيعة البشر (ανθρωποπαθως) لابد أن يُؤوّلَ بشكل يليق بالله (θεοπρεπως).[24] إنهم بذلك يعترفون بشكل واضح، بأن العقلَ هو أعلى مُفَسِّر [highest interpreter] للكتب المقدسة فيما يخصّ القضايا الدينية.[25] وقد اتّبَعوا هذا الأصلَ التفسيري مع مذهب القديس بولس [St. Paul] حول القَدَر، والذي يُظهِر بوضوح أن رأيَه الشخصي لابد أنه كان أن البشرَ مُسيّرونَ بالمعنى الصارم لهذا المصطلح. وعلى الرغم من أن كنيسةً بروتستنتيّةً كبرى تَتبَعُه، اعتَمَدَتْ هذا المذهب في عقيدتها، إلا أن قسمًا كبيرًا من أتباع تلك الكنيسةِ قاموا بِنَبْذ ذلك المذهب لاحقًا، أو غَيّروا معناه إلى أقصى حدّ ممكن؛ لأن العقلَ يرى أنه من غير الممكن المواءمة بين التّسيير وبين تعاليمه المتعلقة بالحرية، وبالحكم بالإدانة على الخطأ في الفعل [imputation of action]،[26] وبالتالي مع فكرة الأخلاقية بشكل عام. وحتى حين لا يتضمّنُ الإيمانُ بتعاليمِ الكتب المقدسةِ مخالفةً ضدّ المبادئ الأخلاقية، وإنما تَعارُضًا مع القواعد العقلية للحكم على الظواهر الطبيعية؛ فإن مفسري الكتب المقدسة، وبشكل شبه إجماعي، سلكوا نفسَ هذا المسلكِ. فَقَدْ تمّ تفسيرُ الكثير من القصص الواردة في الكتاب المقدس—تلك القصصُ المُتعلّقة بالمسّ الشيطاني[27] على سبيل المثال—بطريقة يستطيع العقلُ أن يتّسق معها (لئلا يُفتحَ البابُ أمام الخرافات والخداع)، ولم يُعتَرضْ على أحَقّية التفسير بهذه الطريقة، على

الرغم من أن الكتبَ المقدسةَ تسردُ هذه القصص بنفس الأسلوب التاريخي الذي تسرد به التاريخَ المقدسَ، ومن شبه الأكيد أن مؤلفَ تلك القصص كان يعتقد أنها حقيقية.[28]

٢. بالنسبة لتعاليم الكتب المقدسة التي يمكن لنا معرفتُها بواسطة الوحي فقط؛ فإن الإيمانَ بها، بنفسه، لا يجعلُ المؤمنَ بها مستحِقًّا للثناء، كما أن عدمَ الإيمان بها، بل وحتى الشك بها، في نفسه، لا يتعلق به الذّنْبُ. إن الشيءَ الوحيدَ الذي يهمّ في الدين هي الأعمال،[29] وبالتالي لابد أن يُعزى معنى مناسبٌ لها إلى كلّ تعاليم الكتب المقدسة [biblical dogma].[30]

ليست تعاليمُ الكتب المقدسة هي ما يجبُ أن نؤمنَ به[31] (لأنه لا يمكن أن يُؤْمَرَ بالإيمان [for faith admits of no imperative][32])، وإنما تكمن قيمتها في أنه من الممكن والمفيد، أن تُستخدمَ في الأغراض (الأخلاقية) العملية،[33] على الرغم من أننا لا نستطيع أن نُبَرْهِنَ عليها وبالتالي نستطيع أن نؤمن بها فقط. إذا أهملنا هذا الاعتبارَ الأخلاقيّ، وقبلنا، كمبدأٍ، الإيمانَ على أنه مجرد تصديق نظري—على سبيل المثال، تصديقٌ بما هو مبنيٌ تاريخيًا على شهادة الآخرين، أو تصديقٌ بفرضية من نوع أو آخر لا أستطيع من غيرها أن أشرحَ بعضَ الظواهر—فإن مثلَ هذا الإيمانِ ليس جزءا من الدين؛ لأنه لا يجعل الإنسانَ أفضلَ ولا يُعطي دليلًا على ذلك، وإذا طُبِعَ هذا الاعتقادُ في الروح، وفُرِضَ عليها من خلال الخوف والرجاء فقط؛ فإنه حينها مناقِضٌ للتّقوى، وبالتالي مناقضٌ للدّين كذلك. وعليه؛ إذا كانت بعضُ النصوص، فيما يبدو، تعتبرُ الإيمانَ بالتعاليم المُنَزّلة أعلى منزلةً من الأعمال الجيّدة أخلاقيًّا، ولا تعتبره فقط مستحِقًّا للثناء في نفسه؛ فإننا لابد أن نفسّر تلك النصوصَ على أنها تشير للإيمان الأخلاقي [moral faith] الذي يُحَسِّن الروحَ ويرفعُها من خلال العقل—وإن كُنّا نعترفُ أن المعنى الحرفيَّ لتلك النصوصِ، مثل "سيُنقَذُ مَنْ يؤمِنُ ويُعَمَّدُ [baptized]"،[34] وغيره، يناقض هذا التفسير.

ويترتب على ذلك، أن الشكّ المتعلقَ بهذه التعاليمِ التنظيمية [statutory dogmas] وصِحّتها؛ لا يمكن أن يُزعِجَ روحًا مُؤَسَّسَةً، بشكل جيّد، على الأخلاق. وفي نفس الوقت فهذه التعاليم نفسها من الممكن اعتبارُها متطلباتٍ ضروريةً لِشَرْحِ نوع معين من الإيمان الكنسي [ecclesiastical faith]. ولكن بما أن الإيمانَ الكنسي، باعتباره وسيلةً للإيمان الديني [religious faith]، قابلٌ للتغيير ولابد أن يظل مُنْفَتِحًا على التّنقية التدريجية إلى أن يلتقي مع الإيمان الديني؛ فإنه [أي: الإيمان الكنسي] لا يمكن أن يُجعَلَ

مبدأً من مبادئ الإيمان نفسِه. هذا لا يعني تجويزَ مهاجمةِ الإيمان الكنسي علنا في الكنائس، ولا حتى تجاوزه من غير اشتباك معه [or even passed over dry-shod]؛[35] إذ إنه تحت حماية الحكومة التي تعتني بالوحدة العامة والسلام. مهما يكن؛ فإن على المُعَلِّم أن يُحذر الناسَ من تقديس تلك التعاليم في نفسها، وأن يُعلّمَهم كيف يتجاوزوها، من غير تأخير، إلى الإيمان الدّيني الذي قَدَّمَتْهُ [تلك التعاليم].

٣. من اللازم أن يُصوّرَ الفِعلُ [action] على أنه صادرٌ من استخدام الإنسان، بنفسه، لقواه الأخلاقية، لا على أنه أثرٌ متسبّبٌ عن تأثير سبب خارجي أعلى يؤثر نشاطُه فيه بشكل غير فعّال[36] [by whose activity man is passively healed]. إن النصوص المقدسة التي، إذا أُخِذت حرفيًا، تبدو وكأنها تحتوي على هذا الرأي الأخير؛ لابد أن يُتَعمّدَ توجيهُ تفسيرِها بطريقة تجعلها متّسقةً مع الرأي الأول.

إذا كنا نقصدُ بالطبيعة [الإنسانية] المبدأَ الذي يحمِلُنا على تحصيل سعادتنا، وبالتوفيقِ الإلهي [grace][37] الفطرةَ الأخلاقيةَ الكامنةَ فينا، والتي لا نستطيعُ تفسيرَها—أي: مبدأ الأخلاقية الخالصة—؛فإن الطبيعةَ والتوفيق الإلهي، حينئذ، لا يختلفان عن بعض فحسب، وإنما كثيرًا ما يتعارضان. وأما إذا كنّا نقصد بالطبيعة (بالمعنى العملي) قدرتَنا على تحقيق غاياتٍ معيّنة، من خلال قوانا بشكل عام [by our own powers in general]؛ فإن التوفيقَ الإلهيَ [في هذه الحالة] لن يكون سوى طبيعة الإنسان، بقدر ما تَقَصّد العملَ انطلاقًا من مبدأ هو من صميم وجوده، رغم أنه غير محسوس (فكرة الواجب بالنسبة له). ولأننا نريد شرحَ هذا المبدأ، رغم أننا لا نعرفُ أساسًا آخرَ له؛ فإننا نُصَوّرُهُ على أنه باعثٌ إلى الخير وضَعَه الله فينا؛ إنه الاستعداد الذي لم نزرعه نحن في أنفسنا، وبالتالي هو التوفيق الإلهي. الذي نريد قولَه مما سبق، هو أن الخطيئة (الشر في طبيعة الإنسان) جعلت القوانين العقابيةَ ضرورةً (وكأنها موجّهةٌ للعبيد)، وأما التوفيق الإلهي فهو الأمل بأن الخيرَ سوف يتنامى في أنفسنا—إنه أملٌ يوقظه إيماننا باستعدادنا الأخلاقي الأصيل للخير، و [إيماننا] بنموذج الإنسانية التي ترضي الله متمثلةً بابنه.[38] وإنما من الممكن أن يكون، ولابد أن يكون، التوفيقُ أقوى في أنفسنا من الخطيئة (باعتبارنا أحرارًا)، إذا تركناه يعمل فينا، أو أطلقنا نيتنا لتعمل وفقَ ذلك النوع من الخلق المتمثل في المثال المقدس. إن النصوصَ الدينية التي يبدو أنها تحثّ على التسليم لقوة خارجية تُنْتِجُ القداسة فينا لابد، إذن، أن تُؤَوّلَ بشكل مختلف.[39] لابد أن يوضّحَ من خلال هذه النصوص أنه من الواجب علينا العملُ على تنمية ذلك الاستعداد الأخلاقي، على الرغم من أن هذا

الاستعداد يشيرُ فعلًا إلى مصدر إلهي لا يمكن أن يصل إليه العقل (في بحثه النظري عن الأسباب)، وعليه؛ لا يكون استحواذنا على ذلك الاستعداد الأخلاقي مُستوجِبا للثناء، وإنما هو توفيقٌ إلهي [a work of grace].

٤. إذا كانت أعمالُ الإنسان نفسِه غيرَ كافية لتبريره [Rechtfertigung][40] أمام ضميره (لأن الضمير يحكم عليه بصرامة)؛ فإن العقلَ [في هذه الحالِ] مُخَوَّلٌ باتخاذ مُكَمّلٍ فوق طبيعي [übernatürliche] على الإيمان ليملأَ هذا النقصَ في التبرير (رغم أننا لا نُحَدّدُ مكوناتِ هذا المُكمّلِ).

أن يمتلكَ العقلُ هذه الصّلاحيةَ لَهُوَ أمرٌ واضحٌ في نفسه. لأن الإنسان لابد أن يقدر على أن يكون كما يطلب منه نداؤُه الداخلي [vocation] (بما يتناسب مع القانون المقدّس)، وأما إن لم يكن قادرًا على فعل ذلك، بشكل طبيعي، من خلال قدراته؛ فلَهُ أن يأْملَ بتحقيق ذلك من خلال الإعانة الإلهية الخارجية (بأي صورة تأخذُها تلك الإعانةُ). ومن الممكن أن نضيف، على ذلك، أن الإيمان بهذا المُكَمِّل للنقص يُضفي قداسةً؛ لأنه فقط من خلاله يمكن للإنسان أن يتَوَقَّف عن الشكّ في قدرته على الوصول لهدفه الأخير (وهو أن يكون مُرضِيًا لله) وبالتالي يمتلك الشجاعةَ والحزمَ السلوكي، الّذَيْنِ يحتاجُهُما ليعيش حياةً ترضي الله (وهي الشرط الوحيد لِأَمَله في الحياةِ الخالدة). ولكنه لا يجب علينا أن نمتلكَ القدرة على فهم ماهية وسائلِ هذا الاسترجاع، ولا أن نُعبّر عنها بشكل دقيق (إن هذا الأمرَ، في التحليل النهائي، متجاوزٌ، وغيرُ مفهوم بالنسبة لنا رغم كل ما يمكن أن يخبرنا اللهُ بنفسه عنهُ)، بل إنّ ادعاءَ العلم بهذا الشيء سيكون، في واقع الأمر، اجتراءً. وبالتالي فإن النصوص المقدسة التي يبدو أنها تحتوي على مثل هذا الوحي المحدّد، لابد أن تُؤَوّلَ على أنها غيرُ متعلّقة بالإيمان الأخلاقي (لكل الناس)، وإنما [تُؤول] على أنها مجرد وسيلةٍ لذلك الإيمان الأخلاقي، وسيلة مصممة لِتَتَناسب مع العقيدة التي اعتقدها أناسٌ معينون عنها. وعليه؛ فإنه يتوجب عليهم أن يكتفوا بالإيمان الكنسي (للمسيحيين اليهود، على سبيل المثال)، والذي يتطلب أدلةً تاريخيةً لا يستطيع كلُ أحد أن يُشارِكها، في حين أن الدّين (لانبنائه على المفاهيم الأخلاقية) يجب أن يكون كاملًا في نفسه، وخاليًا من الشّك.

***

ولكنني أسمعُ لاهوتيّي الكتابِ المقدس يصرخون متّفقين ضد فكرة التفسير الفلسفي للكتاب المقدس. فالتفسيرُ الفلسفيُ، كما يقولون، يهدف بشكل أساسي إلى [إقامة] دين طبيعي، لا إلى المسيحية. وأرُدّ

عليهم بأن المسيحيةَ هي فكرةُ الدين، الذي لابد في حد ذاته أن يكون مبنيًا على العقل، وبهذا الاعتبار يكون طبيعيًا. ولكن المسيحية تحتوي على وسيلة لتعريف الناس بهذا الدين، [وهي] الكتاب المقدس، الذي يُعْتَقَدُ أن مصدرَه فوق طبيعي؛ وبقدر ما يُنَمّي الكتابُ المقدس (أيا كان مصدرُه) المبادئَ الأخلاقية للعقل من خلال نشرها في المجال العام، وتقويتها في أنفس الناس، فإنه من الممكن أن نعتبره الوسيلةَ الحاملة للدين ونقبلَ به، من هذا الاعتبار، كَوَحْيٍ فوق طبيعي. إنّ دينا يجعل عدمَ قبول الوحي فوق الطبيعي مبدأً له؛ هو الذي يمكن أن يسمّى طبيعانيًّا [naturalistisch]. فالمسيحيةُ إذن ليست دينًا طبيعانيًا—رغم أنها مجرد دين طبيعي—لأنها لا تنفي إمكانيةَ أن يكونَ الكتابُ المقدس وسيلةً فوقَ طبيعيةٍ لتقديم الدين، و [لا تنفي كذلك] أنه من الممكن لكنيسةٍ أن تُؤسّسَ لتعليم الكتاب المقدس وإعلانه بين الناس: إن المسيحية، بكل بساطة، لا تلقي بَالاً لهذا المصدر حين يتعلق الأمر بالتعاليم الدينية.

3

اعتراضاتٌ متعلقةٌ بمبادئ تفسيرِ النّصوص المقدسة مع الرد عليها

الاعتراض الأول الذي أَسْمَعُه ضد هذه القواعدِ التفسيريةِ هو أنها كلها أحكام صادرة عن قسم الفلسفة، الذي يفترض، حين يُطلقها، أنه يتدخّلُ في عَمَل لاهوتيّ الكتاب المقدس. وأجيب عن ذلك بأنه في حين تتطلب العقيدةُ [dogma] معرفةً تاريخية؛ فإن العقلَ وحده كافٍ للإيمان الديني. نعم؛ العقل يدّعِي فعلا أنه يُفَسِّر العقيدة، على اعتبار أنها وسيلةُ الإيمان الديني، ولكن بما أن قيمةَ العقيدة هي فقط قيمةُ وسيلةٍ[41] إلى الدين الذي هو هدفها النهائي؛ فهل هناك ادّعاءٌ أكثر مشروعية من هذا الادعاء [could such a claim be more legitimate]؟ وهل من الممكن أن يكون هناك مبدأ أعلى من العقل لتسوية الجدل حول الحقيقة؟ إضافة لذلك؛ فَقِسْمُ الفلسفة لن يضرّ اللاهوتيين إن كان يستخدم قوانينَهم لتأييد تعاليمِه، من خلال إبراز اتساق تعاليمه مع هذه القوانين؛ بل إنّ الواحد منا ليتوقع أن يتّشرّفَ قسمُ اللاهوت بهذا الشيء. ولكن إذا ما وجد القسمان نفسيهما في صراع محتدم، وبشكل مستمر، حول تفسير الكتاب المقدس؛ فإنني أستطيع أن أقترحَ هذه التسويةَ فقط: إذا كان لاهوتيّو الكتاب المقدس سيتوقّفون عن استخدام العقل لأغراضهم؛ فإن اللاهوتيين الفلاسفة سيتوقَّفون [حينئذ] عن استخدام الكتاب المقدس لتأكيد أطروحاتهم. ولكنني أشكّ بشكل كبير في قبول لاهوتيي الكتاب المقدس بهذه التسوية.

الاعتراضُ الثاني هو أنّ هذه التفسيراتِ إشاريةٌ وباطنيةٌ، وبالتالي فهي ليست تفاسيرَ كتابيةً ولا فلسفيةً. وَجوابي على ذلك هو أن العكس تمامًا هو الصحيح. إذا كان لاهوتيُّ الكتاب المقدس يحسَب أن قشرةَ الدين هي الدينُ نفسه [mistakes the husk of religion for religion itself]؛ فإنه هو مَنْ يتوجّبُ عليه تفسيرُ الكتب المقدسةِ إشاريا: إن عليه، مثلًا، أن يشرحَ العهدَ القديم كلَّه على أنه إشارة متصلة (من الرموز والنماذج الأولية) للحالة الدينية التي ستأتي بعده [أي: المسيحية]—وإلا فإن عليه الاعتراف بأن الدين الحقيقي (والذي لا يمكن أن يكون أكثر حقًا من الحقيقة)[42] قد سبق وظهر، مما يجعل العهد الجديد إضافة لا معنى لها.

وأما بالنسبة للتهمة التي مفادها أن التفسيرَ العقليَ للكتاب المقدس تفسيرٌ غامض [أو: باطني]؛ فإن السبيلَ الوحيد لتجنب الغموض (كطريقة سويدنبورغ)[43] هو أن تكون الفلسفةُ في حالة تَرَقّب عن معنى أخلاقي في النصوص المقدسة، بل وأن تفرضَه عليها. لأن المتجاوزَ للحواس (وهي الفكرة اللازمة لأي شيء يسمى دينا) لو لم يُوْثَقْ بمفاهيمَ عقليةٍ واضحة، كالمفاهيم الأخلاقية؛ سيؤدي ذلك إلى اختلاط الخيال بالمتعالي بشكل حتميّ

[fantasy inevitably gets lost in the transcendent]،[44] [وذلك] حيث يتعلق الأمر بالقضايا الدينية، وسيؤدي [ذلك] إلى تَنْوير [Illuminatism] يكون فيه لكل أحدٍ وحيُه الداخلي الخاصُّ به، فلا يبقى بعد ذلك أيُّ مرجعٍ عامٍ للحقيقة.

ولكنّ العقلَ له اعتراضاتُه الخاصة على التفسير العقلي للكتاب المقدس، التي سنذكرها باختصار، ونحاول حلّها وفق قائمة القواعد التفسيرية [interpretive rules] المذكورة أعلاه.

أ. اعتراضٌ: إن الكتابَ المقدسَ، باعتباره وحْيًا، لابد أن يُفسّرَ حسب قواعده هو وليس من خلال العقل؛ لأن مصدرَ المعرفة التي يحويها الكتابُ المقدس يَكْمن خارجَ العقل. رَدٌّ [أو: جواب الاعتراض]: تمامًا لأننا نعتبر هذا الكتابَ وحيًا إلهيًا؛ فإننا لا نستطيع أن نُقدّمَ تفسيرا نظريًا مُجَرّدًا من خلال تطبيق المبادئ المناسبة لدراسة التاريخ عليه ([والتي تقتضي] أن يكون الكتاب المقدس متّسقًا مع نفسه)؛ [بل] لابد أن نُفَسّر هذا الكتاب بشكل عملي، وفق المفاهيم العقلية. [وذلك] لأن نوعية الخصائص التي تمنحها التجربةُ لا يمكن أن تُرينا إلهِيّةَ الوحي:[45] إن علامةَ إلهيّة الوحي (كشرط ضروريٍ، على الأقل) هي انسجامُه مع ما يحكم عليه العقلُ بأنه لائق بالله [worthy of God].

ب. اعتراض: لابد دائمًا أن يُسْبَقَ أيُّ شيء عمليٍّ بنظريةٍ، وإذا كانت النظرية المعنيّةُ تعليما مُنزّلاً؛ فإنها قد تتضمن [بعض] مقاصد الإرادةِ الإلهية، التي قد نكونُ ملزمين بقبولها [أو: الترويج لها] حتى وإن كنا لا نستطيعُ فهمَها بشكل عميق. وبالتالي فإنه يبدو أن الإيمانَ بهذه الأطروحات النظريةِ واجبٌ في نفسه، والشكَ بها يستتبع الذنب [involves guilt]. ردٌّ: من الممكن التسليمُ بهذا الاعتراض في حالة الإيمان الكنسي، والذي لا يتعدّى اهتمامُه بالتّطبيقِ الشكلياتِ التي يدعو لها، حيث إنّ كل ما يحتاجه المنتسبون للكنسية، لقبول عقيدتها كحقيقة، هو أن تكون تلك العقيدةُ الكنسيّة غيرَ مستحيلةٍ. ولكن لا يمكن لنا أن نمتلك إيمانًا دينيًا إلا إذا كنا مقتنعين بحقيقتِه، وحقيقتُه لا يمكن أن تَشْهدَ على صحّتها [تلك] التعاليمُ (التي تُعلن نَفْسَها أحكاما إلهيّةً)؛ وذلك لأن التاريخ، مرة أخرى، يمكن أن يُسْتَخْدَمَ فقط لإثبات أنَ هذه التعاليمَ إلهية، و [لكن] التاريخ ليس مخوّلًا بأن يعتبر نفسه وحيًا إلهيًا. وبالتالي، بخصوص الإيمان الديني، الذي يتوجّه بشكل خاص إلى أخلاقِيّةِ السُّلوك والأعمال؛ فإن قبولَ التعاليم التاريخية—وحتى الكتابية—لا قيمةَ أخلاقية له في نفسه، إيجابية أو سلبية، و يقع تحت عنوان ما هو غير مهم.

ت. اعتراضٌ: كيف يمكن أن يأتي النداءُ "انهض وامش"[46] لشخصٍ ميّتٍ روحيًا، إن لم تُصاحِبْ هذا النداءَ قوةٌ خارقة للطبيعة تعيده للحياة؟ جَوابٌ: هذا النداءُ يأتي للإنسان من خلال عقله هو، بقدر ما يحوي

مبدأَ الحياة الأخلاقية المُتَجاوِز للحواس. صحيحٌ أن هذا ربما لا يعيده مباشرة إلى الحياة حتى يستطيع أن ينهضَ بنفسه: لعله، بداية، أن يوقظه فقط ليحرك نفسه ويبذل قصارى جهده نحوَ الحياة الطيبة. (كَالذي تكون قواه كامنة فحسب، وغير مندثرة). ولكن هذا السعيَ هو أصلًا عمل، لا يتطلب تأثيرًا خارجيًا، ويمكن له، إذا استمر، أن يُنتِجَ نوعِيّةَ السلوكِ المقصود.

ث. اعتراض: الاعتقادُ بأن الله، بإحسان منه، سَيَمْلأُ، وبشكل غير معلوم، النقصَ في تبريراتنا= يعني أننا نفترضُ من غير مُبَرّر عِلّةً سَتُشبعُ الحاجةَ التي نشعرُ بها (إنه يعني أننا نرتكبُ مغالطة الدور). لأنه عندما نتوقع شيئًا بتوفيق مَنْ هُوَ فوقَنا [by the grace of a superior]، فإننا لا نستطيعُ أن نفترضَ أننا لابد أن نحصل عليه بشكل تلقائي؛ إنما نستطيع أن نتوقّعَهُ إذا وُعِدْنا به، وبالتالي [يكون ذلك] فقط من خلال قبول وعدٍ صريحٍ لنا، كما هو الحال في العقد الرسمي. يبدو إذن [مما سبق] أنه يمكن لنا أن نأملَ الحصول على ذلك المُكمّلِ، ونفترض أننا سنحصل عليه، إذا كنا موعودين به، حقيقة، بوحيٍ إلهي وليس بضربة حظّ.

ردّ: إنّ وحيًا مباشرًا من الله، مُتَمَثّلا في العبارة المُطَمْئِنَة: "ذنوبكم مغفورة"[47] يُعدّ تجربةً فوق حسّية، وهذا مستحيل. ولكن هذا الوحي أيضًا غيرُ لازم حين يتعلق الأمر بما هو (كالدّين) مبنيٌ على مبادئ العقل الأخلاقية، وهو بالتالي يقينٌ قبليٌ [certain a priori]، للأغراض العملية على الأقل. لا يوجد طريقٌ آخر [أي: سوى المبادئ العقلية الخالصة] نستطيع من خلاله إدراكَ أوامر مُشَرّعٍ مقدس وخَيّرٍ، حين تتعلق تلك الأوامر بمخلوقات ضعيفة ماتزال تسعى بكل قوتها للقيام بما يبدو لها أنه واجبُها، أيًّا ما كان هذا الواجب. وإذا كان لدينا إيمانٌ عقلي وثِقَةٌ بإعانَتِه لنا، من غير اعتماد على وعد صريح تَمْنَحُه لنا التجربة؛ فإننا [في هذه الحالة] نُقَدِّم دليلًا على سلوكٍ أخلاقي خالص، وبالتالي [نُعَبِّرُ] عن قابليتنا لتَلَقّي تجلياتِ التّوفيق الإلهي الذي نَتَأَمَّلُه، بشكل أفضل من قدرتنا على ذلك من خلال الإيمان التجريبي.[48]

***

إنه من خلال هذا المسلكِ، طبقًا لمبدأ الأخلاق التي يأخذها الوحيُ بالاعتبار؛ ينبغي لنا أن نُفسّرَ النصوصَ المقدسةَ حيث تعلّقت بالدين؛ وإلا فإن تفسيراتِنا ستصبح خاليةً من المحتوى العملي، أو ستصبح عقباتٍ أمام الخير. أَضِفْ إلى ذلك، إنّ تفسيرا أخْلاقيًّا هو التفسير الصحيح فقط—وهو التفسير الذي يعطيه الإلهُ الكامن فينا.

إننا نستطيع أن نُدْرِكَ إلهِيَّةَ تعليمٍ مُوَجّهٍ لنا، فقط من خلال مفاهيمنا العقلية، بقدر ما هي مفاهيم أخلاقية خالصة وبالتالي معصومة؛ إذ إننا لا نستطيعُ أن نفهَمَ أحدًا إلا إذا تكلّم لنا بالعقل، وبِطَريقَةٍ نَفْهَمُها.[49]

[1] ابن رشد، محمد بن أحمد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدّمَ له وعلق عليه الدكتور ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، 1968، ص 35.

[2] نَصُّ عبارته مترجَما للإنجليزية:

'I found nothing in what Scripture expressly teaches that does not concur with our understanding and nothing that is in conflict with it.'

Spinoza, Benedict, *Theological-Political Treatise*, edited by Jonathan Israel, and translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 9.

وبمناسبة ذكر إسبنوزا، فقد يكون من اللائق الإشارة إلى أن أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة أكسفورد، والمتخصص في القرآن، العالِم نكولاي زيناي (Sinai) قام بمقاربة بين المنهجية التأويلية لإسبنوزا وبين تفسير القرآن الكريم، في بحث مفيد:

Nicolai, Sinai, 'Spinoza and Beyond: Some Reflections on Historical-Critical Methodology', in *Kritische Religionsphilosophie: Eine Gedenkschrift für Friedrich Niewöhner*, edited by Wilhelm Schmidt-Biggemann and Georges Tamer (Berlin: De Gruyter, 2010), 193–214.

[3] ويتَّضح ذلك من كلام هيجل نفسِه في بداية محاضراته عن فلسفة الدين (*Vorlesungen uber die Philosophie der Religion*) ، حيث ينص على أن الفلسفةَ في خدمة الدين:

'God is the beginning of all things and the end of all things; [everything] starts from God and returns to God. God is the one and only object of philosophy. [Its concern is] to occupy itself with God, to apprehend everything in God, to lead everything back to God, as well as to derive everything particular from God and to justify everything only insofar as it stems from God, is sustained through its relationship with God, lives by God's radiance and has [within itself] the mind of God. Thus philosophy is theology, and [one's] occupation with philosophy – or rather in philosophy – is of itself the service of God.'

Hodgson, Peter, 'Hegel's Philosophy of Religion' in Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2008), 230-252, 231.

[4] وقد نقله الدكتور فتحي المسكيني، مشكورا، إلى العربية، ونشرته دار جداول، بيروت، 2012.

[5] يرى البروفسور أُتفريد هوفّ أن كانت مارَسَ وطبَّق أفكاره حول التفسير الفلسفي في كتابه **الدين في حدود العقل المجرد**، ولكنه شرح هذه المنهجية وأَصَّلَ لها في كتابه **تعارض الأقسام**:

'In the first part of the *Conflict of the Faculties* Kant explains the hermeneutics that he practices in the *Religion*.'

Otfried Höffe, 'Holy Scriptures within the boundaries of mere reason: Kant's reflections' in Gordon Michalson (ed.), *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 10-30, 25.

الذي أردته من إيراد هذا النقلِ هو أن قراءة هذا الجزء الذي ترجمتُهُ قد يساعد على قراءة كتاب **الدين** لأنه يجمعُ أفكار كانْت حول التفسير الفلسفي بشكل أكثر تنسيقا وتنظيما.

[6] من الدراسات المفيدة؛ ورقة يوفل عن اعتبار تفسير الكتاب المقدس معالجةً فلسفية، حيث يقارن فيها بين إسبنوزا وكانْت:

Yovel, Yirmiahu, 'Bible Interpretation as Philosophical Praxis: A Study of Spinoza and Kant', *Journal of the History of Philosophy* 11.2 (1973), 189-212.

وللبروفسورة أونيل تحليلٌ جيدٌ حول تأويل الكتاب المقدس كرمز أخلاقي عند كانْت:

O'Neill, Onora, 'Kant on Reason and Religion' in Grethe Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values 18* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1997).

كما قام تغناي بِتَتَبّع أثر الكتاب المقدس في فلسفة كانْت وفكره، في كتابه (بالفرنسية):

Ternay, Henri, *Traces Bibliques Dans La Loi Morale Chez Kant* (Paris: Beauchesne, 1986).

[7] وهي الترجمة المطبوعة ضمن سلسلة أعمال إيمانويل كانت التي أصدرتها جامعة كامبردج، وتقع الترجمة في الإصدار المعنون (Religion and Rational Theology)، بتحرير ألن ود وجورج دي جيوفاني، والنص الذي ترجمته يبدأ في الصفحة 264 وينتهي في 272.

Kant, Immanuel, *Religion and Rational Theology*, *The Cambridge Edition of the Works of Emmanuel Kant*, edited by A. Wood and George Di Giovanni (Cambridge, Cambridge University Press: 1996).

وقد حصلنا على حقوق الترجمة، والإذن بنشرها من الناشر (**Cambridge University Press**)، بتاريخ (1/10/2019). والرقم المرجعي للتصريح (PLSclear Ref No) هو (17180).

[8] في استقرائه لأصناف التفسير التي ظهرت في تاريخ الفكر الإسلامي، في كتابه **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، جعل أبو يعرب المرزوقي "التفسيرَ الفلسفي" أحد أنماط التفسير، ناسبا إياه إلى محاولات الفلاسفة والمتكلمين. ولكنه أشار إلى عدم وجود تفسير فلسفي كامل للقرآن (190-191). كما ذكرَ أنه لا يَقبلُ—أي: أبو يعرب— التفسير بالمضمون الفلسفي والصوفي في بعض تمظهراتهما، وذلك "عندما يكونان قائِلَيْن بالعلم المحيط بالغيب ومتقدمين على حصيلة التفسير التي يطلبها البحث، والتي لا يمكن أن يعلمها قبل اكتشافها في عملية التفسير لئلا يتحول التفسير عملا هدفه فرضهما على القرآن" (193-194)، ولكنه أكّدَ على أن "التفسير الفلسفي لا ينبغي أن يُرفضَ لأنه فلسفيٌ بل علةُ الرفض ينبغي أن تكون لأنه ليس فلسفيا كما ينبغي له أن يكون" (194)، بل وصرّحَ الأستاذ المرزوقي أن الذي يحلم بتحقيقه في حياته التعليمية هو "تفسير القرآن تفسيرا فلسفيا بالمعنى العميق للكلمة حيث تكون حقيقةُ النص القرآني أمرا مطلوبا وغير معلوم قبل عملية التفسير" (320) (المرزوقي، أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، بيروت: دار الهادي، 2006). لعله يكون قد حققّ حلمَه هذا—وهو حلم الكثيرين—في كتابه **الجلي في التفسير**.
ومن المفيد التنويه إلى أن الفكرةَ التي ذكرها أبو يعرب—وهي اعتراضه على التفاسير التي تبدأ بفكرة مسبقة ثم تحاول فرضها على النص المقدس—مقاربة جدا للأطروحة المركزية للأستاذ ياسر المطرفي في كتابه المهم عن العقائدية، والتي يُعرّفُها بأنها "تجليات التحيز لرؤية عقدية معينة، على الممارسة المعرفية (وهي في بحثنا: تفسير النص القرآني)، على اختلاف درجات هذه التجليات، وعلى اختلاف نوع هذا التحيز" (المطرفي، ياسر، العقائدية وتفسير النص القرآني المناهج – الدوافع – الإشكاليات – المدونات دراسة مقارنة، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016).

[9] على البريد الإلكتروني، فضلا: (tm554@cam.ac.uk).

[10] في معرض حديثه عن أحد أنماط التفسير، في كتابه **الدين في حدود مجرد العقل**؛ يذكر كانْت كيف أن المسلمين—الذين يسميهم المحمديين—يصبغون أوصاف الجنة بالمعاني الروحية؛ هذه، في رأيي، إشارة واضحة منه للقرآن والتفسير المجازي (انظر ترجمة الأستاذ فتحي المسكيني ص 187). إذن؛ موضوع هذا البحث، حتى عند كانْت نفسِه، وثيقُ الصلة بالقرآن العظيم.

ولعل لي أسوة—حين أحاول أن أقارب بين القرآن العظيم وبين الفلسفة الكانتية—بالأستاذ الكبير الدكتور محمد عبدالله دراز، في كتابه الجليل، والذي لم ينسج على منواله إلى الآن، **دستور الأخلاق في القرآن** (La morale du Coran)، حيث يتضح فيه تأثره الكبير بكانْت؛ يقول السيد ولد أباه مؤكدا هذه النقطة: "إن أهمية أطروحة دراز التي لَخّصْنا تكمن في كونها على الرغم من قدمها النسبي (صدرت بالفرنسية أول مرة عام 1951) تُشَكّلُ إلى حد الآن أهم محاولة شاملة لصياغة الأخلاق الإسلامية من منظور فلسفة الأخلاق، باعتماد المقاييس الكانطية" (ولد أباه، السيّد، الدين والسياسة والاخلاق مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2014، ص 162).

[11] الترجمة تتضمن الجزئين الثاني والثالث من الملحق.

[12] سأصطلحُ في هذه الترجمة على استخدام القوسين المعقوفين **[ ]** لإضافاتي على كلام المؤلف، والتي يكون الغرض منها إيضاح الترجمة، **أو** حين أضيفُ كلماتِ الترجمةِ **الإنجليزية**، أو النسخة **الألمانية** الأصل، وأما القوسان الدائريان **( )** فهما للمؤلف نفسِه، إذ إنه، كما سوف نلاحظ، يُكثر من استخدامهما.

[13] هذا المثال يضربه كانْت للقسم الأول—التعاليم النظرية المتجاوزة للمفاهيم العقلية والأخلاقية، والتي يمكن أن تفسر في صالح العقل العملي.

[14] بمعنى أنه لن يُفرّق بينهم.

[15] بمعنى أن نقرأها من ناحية أخلاقية، و**نستدخل** فيها هذا المعنى، وكأن كانت يشير هنا لفكرة **فرض** قراءة معينة على النص.

[16] وربما يقصد كانْت هنا "الفكرة"؛ بمعنى أن الفكرة موجودة، ومحبوبة. ولستُ متأكدا من ذلك.

[17] الظاهر أن رقم الصفحة مأخوذ من نسخة كانْت نفسه، كما يبدو من الأصل الألماني، ومن الترجمة الإنجليزية، وأما كتاب **الدين** الذي بين يدي؛ فيقع فيه هذا الكلام في الصفحة 149 وما بعدها:
Kant, Immauel, *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, translated by George di Giovanni, in *Religion and Rational Theology*, edited by Allen Wood and George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

[18] يعني: لماذا كان الحلول في إنسان واحد فقط، ولم يُعمَّم على الجميع، أو: لماذا لم يكن متاحًا لكل أحد؟

[19] العهد الجديد، سفر 1 كورنثوس، الإصحاح 15، الفقرة 14، ونَصُّه طبقا لإحدى الترجمات العربية: "وإن لم يكن المسيح قد قام؛ فباطلةٌ كِرازَتُنَا، وباطلٌ أيضا إيمانكم."
Arabic Bible (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 286.

[20] العهد الجديد، إنجيل لوقا، الإصحاح 24، الفقرة 21.

[21] يقصد هنا أن هذه الحادثة التاريخية لا يجب أن تعطى أكبر من حجمها.

[22] المعقوفان وما بينهما من إضافة المترجمة جرجر.

[23] هذه الجملة الأخيرة من المواضع التي أشكلت عليّ، وأظن أن كانْت يريد بها أن عدم تفسير النص بشكل حرفيّ يُعَدّ—في نظر المفسرين الذين يختلف معهم—مخالفةً لقواعد التفسير؛ لأنها تقتضي ضمنا أن النص فيه خطأ؛ بمعنى: أن من يلجأ للتفسير المجازي كأنه يصف النص بالخطأ.

[24] قارن هذا مع ما يقوله الشيخ الرئيس في الرسالة الأضحوية: "وأما قوله تعالى "**يد الله فوق أيديهم**"، وقوله تعالى "**ما فرطت في جنب الله**" فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام. ولا يشك في ذلك اثنان من فصحاء العرب، ولا يلتبس على ذي معرفة في لغتهم" (ابن سينا، علي الحسين، الأضحوية في المعاد، تحقيق الدكتور حسن عاصي، طهران: شمس تبريزي، 1962/1963،ص 100).

[25] مشكلة التعارض بين العقل والنقل قديمة ومتشعبة، والخلاف فيها معروف وطويل بين علماء الإسلام؛ فَمِن الاتجاهات الإسلامية المقاربة لإيمانويل كانْت من حيثُ جعلُ الأولويةِ للعقل على النقل عند التعارض؛ اتجاهُ الإمام فخر الدين الرازي. وهنا أنقل موضعين من تفسيره كنموذج عن اتجاه مقارب لِكانْت: الموضع الأول هو تفسيره لقول الله جل جلاله: "**لا يكلف**

الله نفسا إلا وسعها"، حيث كتب: "قَدْ ثَبَتَ أَنَّهُ مَتى وقَعَ التَّعارُضُ مِنَ القاطِعِ العَقْلِيِّ، والظّاهِرِ السَّمْعِيِّ، فَإمّا أنْ يُصَدِّقَهُما وهو مُحالٌ؛ لِأنَّهُ جَمْعٌ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ، وإمّا أنْ يُكَذِّبَهُما وهو مُحالٌ؛ لِأنَّهُ إبْطالُ النَّقِيضَيْنِ، وإمّا أنْ يُكَذِّبَ القاطِعَ العَقْلِيَّ، ويُرَجِّحَ الظّاهِرَ السَّمْعِيَّ، وذَلِكَ يُوجِبُ تَطَرُّقَ الطَّعْنِ في الدَّلائِلِ العَقْلِيَّةِ، ومَتى كانَ كَذَلِكَ بَطَلَ التَّوْحِيدُ والنُّبُوَّةُ والقُرْآنُ. وتَرْجِيحُ الدَّلِيلِ السَّمْعِيِّ يُوجِبُ القَدْحَ في الدَّلِيلِ العَقْلِيِّ والدَّلِيلِ السَّمْعِيِّ مَعًا، فَلَمْ يَبْقَ إلّا أنْ يَقْطَعَ بِصِحَّةِ الدَّلائِلِ العَقْلِيَّةِ، ويَحْمِلَ الظّاهِرَ السَّمْعِيَّ عَلى التَّأْوِيلِ" (الرازي، فخر الدين محمد، مفاتيح الغيب، دار الفكر، 1981، المجلد 7، ص 152).
وأما الموضع الثاني فهو عند تفسيره لقول الله جل جلاله: "الرحمن على العرش استوى"، والذي يقول فيه: "لِأنَّ العَقْلَ أصْلُ النَّقْلِ فَإنَّهُ ما لَمْ يَثْبُتْ بِالدَّلائِلِ العَقْلِيَّةِ وُجُودُ الصّانِعِ وعِلْمُهُ وقُدْرَتُهُ وبِعْثَتُهُ لِلرُّسُلِ= لَمْ يَثْبُت النَّقْلُ؛ فالقَدْحُ في العَقْلِ يَقْتَضِي القَدْحَ في العَقْلِ والنَّقْلِ مَعًا، فَلَمْ يَبْقَ إلّا أنْ نَقْطَعَ بِصِحَّةِ العَقْلِ ونَشْتَغِلَ بِتَأْوِيلِ النَّقْلِ، وهَذا بُرْهانٌ قاطِعٌ في المَقْصُودِ" (المجلد 22، ص 7)، وقد نسختُ النّصين، اختصارا للوقت، من موقع الباحث القرآني (https://furqan.co).
ولأخذ تَصَوّر عن الاتجاه المقابل، وهو تقديم النقل على العقل بشكل عام (والمسألة فيها تفاصيل كثيرة بلا شك)؛ من المفيد الاطلاعُ على ما كتبه الإمام ابن تيمية في درء **تعارض العقل والنقل**، ولاسيما تفكيكه لحجة الرازي ورده عليها (ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1991، المجلد 1، ص 170 وما بعدها).

وقد لخّصَ الإمامُ الغزالي، قدّس الله روحه، المذاهبَ المختلفة في مسألة التعارض بين العقل وبين النقل إلى خمسة مذاهب، وذلك في كتابه **قانون التأويل** (إن صحّت نسبتُه إليه). وهذه المذاهب هي: 1. تجريدُ النظر إلى المنقول؛ 2. تجريدُ النظر إلى المعقول (وهو المذهب المقابل تماما للأول)؛ 3. جعلُ المعقول أصلا، والمنقول تابعا؛ 4. جعلُ المنقول أصلا، والمعقول تابعا؛ و5. جعلُ كل واحد منهما أصلا، والسعي في التوفيق والتأليف بينهما. وهذا المذهبُ الخامس هو الذي رجَّحَه الشيخ أبو حامد—في كتابه هذا، على الأقل—حيث وصفَ القائلين به بأنهم: "الفرقة المحقة، وقد نهجوا منهجا قويما"، إلا أنه اعترف بصعوبة هذه المهمة وعسرها، ولذلك أوصى من يروم التلفيقَ بين المنقول وبين المعقول بثلاث وصايا: 1. "أن لا يطمع في الاطلاع على جميع ذلك"، بمعنى أن يدرك بأن بعض القضايا ستبقى خافيةً عليه؛ 2. "أن لا يُكذب برهان العقل أصلا؛ فإن العقلَ لا يكذب"، و3. "أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات؛ فإن الحكمَ على مراد الله سبحانه، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم، بالظن والتخمين خطرٌ" (الغزالي، محمد، قانون التأويل، تحقيق صاحب الفضيلة محمد زاهد الكوثري، القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1940، ص 6-11).

[26] يشير كانْت هنا لفكرة المسؤولية الأخلاقية.

[27] إسلاميا؛ استشكل بعضُ المفسرين من المعتزلة المسَّ الشيطاني الوارد في سورة البقرة: "لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس"—على سبيل المثال، يُعَلّقُ الزَمَخشري في الكشّاف على الآية بقوله: "وتخبّط الشيطان من زعمات العرب"؛ فيَرُدّ عليه صاحبُ الانتصاف، وهي حاشية على الكشاف، قائلا: "هذا من تخبيط الشيطان لَمَن يُنكِرُ" (الطيبي، الحسين بن عبدالله، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب [حاشية الطيبي على الكشاف]، تحقيق الدكتور عمر حسن القيام، دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم وحدة البحوث والدراسات، 2013، المجلد 13، ص 543).

[28] يُقَرِّرُ كانْت في كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** أن قصصَ الكتاب المقدس، كقصة آدم [The Fall]، هي رموز أخلاقية؛ بمعنى أن حقيقتها التاريخية غير مهمة بالنسبة له—كتَبَت البروفسورة أونيل بهذا الصدد:
'A story does not have to be literally true, or even (as Kant suggests by quoting a pagan author) taken from the Bible, in order to be read in the interests of morality. The myth of the Fall can be rehabilitated rather than repudiated if it is read as a narrative that symbolically represents our understanding of evil as freely chosen and yet rejectable' (O'Neill, Onora, 'Kant on Reason and Religion', 295-296).

ولعل اتجاه الأستاذ محمد أحمد خلف الله في تأويله لقصص القرآن قريب من هذا—يقول في كتابه الفن القصصي: "إن قصد القرآن من هذه المعاني إنما هو العظة والعبرة أي في الخروج بها من الدائرة التاريخية إلى الدائرة الدينية. ومعنى ذلك أن المعاني التاريخية من حيث هي معان تاريخية لا تعتبر جزءا من الدين أو عنصرا من عناصره المكونة له. ومعنى هذا أيض ان قيمتها التاريخية ليست مما حماه القرآن الكريم ما دام لم يقصده" (خلف الله، محمد أحمد، الفن القصصي في القرآن الكريم، مع شرح وتعليق خليل عبدالكريم، بيروت: سينا للنشر، 1999). بل **وربما** يكون الأستاذ الإمام محمد عبده تبنى هذا الرأي، أو على الأقل لم يُنكِره؛ فقد كتب في تفسيره لقول الله "**أوكالذي مرّعلى قرية وهي خاويةٌ على عروشها**"، بعد أن ناقَشَ كيفية التّكلم: "ويحتمل أن تكون القصة من قبيل التمثيل والله أعلم" (رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، مصر: دار المنار، 1376ه، الجزء 3، ص 52)، ولكن يبقى أن كلام محمد عبده في تفسيره مُحتمل، فليس له نص صريح. وأُنَبِّهُ هنا على أن هذا الرأي هو خلاف ما عليه الجمهور الأعظم من علماء الإسلام؛ فالإمام الأكبر محمود شلتوت، مثلا، يصفُ هذه الآراء بالفساد في ذاتها، وبأن لها نتائج سيئة إذ إنها "تذهب بقدسية القرآن من النفوس، وتزيل عنه روعة الحقّ" (شلتوت، محمود، تفسير القرآن الكريم الأجزاء العشرة الأولى، القاهرة: دار الشروق، 1982، ص 215-216). وراجع كذلك حول هذه القضية: الرومي، فهد بن عبدالرحمن بن سليمان، منهج المدرسة العقلية في التفسير، مؤسسة الرسالة، 1983، الجزء الأول، ص 442-464.

[29] رغم الاختلاف الكبير مع كانْتْ، إلا أنه من الواضح أن للعمل مركزيةً كبرى في المجال التداولي الإسلامي، وأن العلم يستمد قيمته من آثاره العملية؛ فمن العبارات المشتهرة في الأدبيات الإسلامية الكلاسيكية "هتف العلم بالعمل فإن أجابه حل وإلا ارتحل"—انظر في هذا الموضوع: عبدالرحمن، طه، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

[30] هذه "النزعة العملية"، إن صح التعبير، في تفسير النصوص المقدسة، يوجد شيءٌ مشابه لها، نوعا ما، عند بعض المفسرين المسلمين القدماء، وإن لم يكن بطريقة كانْت تحديدا. على سبيل المثال، لما فسَّرَ الإمامُ الطبري قول الله جل جلاله "**ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام**"، وعَرَضَ أقوال السلف في المراد بهذه المذكورات؛ علّقَ قائلا: "وأما كيفية عمل القوم في ذلك؛ فما لا علمَ لنا به. وقد وردت الأخبار بوصف عملهم ذلك على ما قد حكينا، وغير ضائرٍ الجهلُ بذلك إذا كان المرادُ من علمه المحتاجُ إليه موصِّلا إلى حقيقته" (الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق الدكتور عبدالمحسن التركي، الرياض: دار عالم الكتب، 2003، المجلد 9، ص 39). فيظهر من ذلك أن الطبري رضي الله عنه لم يكن يرى الجهل بأوصاف المذكورات في الآية شيئا منكرا؛ مادام أن "فكرة" الآية قد وصلت—هذا، في ظني، ضرب من ضروب التفسير العملي.

كما نلاحظ هذا التوجه عند بعض المفسرين المعاصرين من شتى المدارس الفكرية، ولنأخذ الشيخ محمدَ بن صالح العثيمين—وهو أحد أهم مُمَثّلي المدرسة السلفية المعاصرة—كنموذج: في تفسيره لقول الله جل جلاله "**فالسّابقاتِ سبقا**"؛ ذكرَ أن المراد بالسابقاتِ الملائكةُ التي تسبق إلى أمر الله، ولم يذكر الأقوال الأخرى (العثيمين، محمد بن صالح، تفسير القرآن الكريم جزء عم، إعداد وتخريج فهد السليمان، الرياض: دار الثريا للنشر، 2002، ص 41). ولعل الشيخَ محمدا رحمه الله اختار هذا القول لأنه عمليٌ ويترتب عليه معنى أخلاقي—وهي ملاحظة التَقَطها بذكاء البروفسور توماس باور في كتابه المهم **ثقافة الالتباس** قائلا: "وليس من قبيل الصدفة أن يكون ذلك تفسيرا باعتباره إرشادا أخلاقيا للناس" (باور، توماس، ثقافة الالتباس، نحو تاريخ آخر للإسلام، ترجمة رضا قطب، بيروت: منشورات الجمل، 2017، ص 145). وبالمناسبة؛ فمصطلح **التفسير العملي** للقرآن (practical exegesis of the Koran)، موجود عند يانسن في دراسته لتفسير القرآن في مصر الحديثة:

Jansen, J. J. G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: Brill, 1974) 77-94.

[31] كأنه يريد أن يقول إن قيمةَ التعاليم الدينية لا تكمن في الإيمان المجرد فقط.

[32] لعله يقصد أنه لا يمكن إجبارُ أحد—من خلال أمر علوي—على الإيمان؛ لأن فكرة الإيمان في ذاتها تناقض فكرةَ الأمر، ولأن العقل—كما يقول كانْت في موضع آخر من الكتاب—حُرّ بطبيعته.

[33] ربما يكون من المفيد في هذا السياق الاطلاعُ على أطروحات الأستاذ طه عبدالرحمن (على الرغم من الاختلاف الكبير بين كانْت وبين طه) حول ترسيخ الأخلاق من خلال تفسير القرآن—تأمّل، على سبيل المثال، تأكيدَه على ملاحظة المضامين الاخلاقية في آيات الأحكام، وأهمية الانشغال "ببيان وجوه ترسيخ الأخلاق في هذه الآيات" (عبدالرحمن، طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006، ص 203). ولا يخفى أن هذا ينطلق من رؤية الأستاذ طه بأن أحد المداخل التي يمكن للمسلمين أن يلجوا فيها الحداثةَ هو تجديدُ تفسير القرآن.

[34] العهد الجديد، إنجيل مرقس، الإصحاح 16، الفقرة 16.

[35] لستُ متأكدا من ترجمة هذا الجزء الأخير، ولا كيف يرتبط بالجزء الأول من الجملة—هل يريد كانْت هنا أن يتخذ موقفا وسطا؛ لا يهاجمها ولا يهملها بالكلية؟ ربما.

[36] أو: يعمل فيه بشكل سلبي؟ لم أفهم هذه العبارة الأخيرة جيدا.

[37] الأستاذ فتحي المسكيني في ترجمته لكتاب **الدين في حدود مجرد العقل**؛ يُترجِمُ هذا المصطلحَ، والذي هو [Gnade] بالألمانية، إلى النعمة الإلهية، أو الرحمة الإلهية، ولكنني أُفَضّلُ ترجمتَه إلى التوفيق الإلهي. والله أعلم برحمته وآلائه.

[38] بل صَدَقَ الله إذ قال: "**بديعُ السماوات والأرض؛ أنّى يكون له ولدٌ**".

[39] في كتاب **الدين**؛ يؤكد كانْت على أنه لا يمكن وصف هذه التأويلات بعدم الأمانة، وذلك لأنه يرى أن من يفسر النصوص على هذا النحو لا يزعم أن مؤلفيها **أرادوها** أن تُفهَم هكذا، وإنما المقصود أنه من **الممكن** أن تفهمَ بهذه الطريقة، وفرقٌ واضح بين الأمرين (كانت، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، ص 187-188).

[40] أي، كما فهمتُ، تبرير مواقفه وأفعاله.

[41] أي أنها تستمد قيمتها من كونها وسيلة وطريقا للدين.

[42] لستُ متأكدا من مراده هنا بشكل دقيق.

[43] إيمانويل سويدنبورغ (Emanuel Swedenborg) عالِم سويديٌ توفي في عام 1772، وأسهم كثيرا في تاريخ العلوم، والرياضيات والفيزياء وغيرها، كما كانت له كتابات دينية كثيرة، منها ما هو متعلقٌ بتفسير الكتاب المقدس، ويُعدّ من رواد ما عُرف بالتصوف العقلي (rational mysticism)، والتفسير الباطني، وقد تأثر بأفكاره الكثيرُ من الفلاسفة والأدباء وأهل الفن، مثل صاحبنا إيمانويل كانْت (الذي كتَبَ عنه كتابا)، وشيلنغ، وغوته، ودوستويفسكي، كما قارَنَ أحدُ الباحثين—وهو: Corbin—أعمالَه بالتصوف الإسلامي.

Goodrick-Clarke, Nicholas, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction* (New York: Oxford University Press, 2008), 155-172.

[44] لعله يشير هنا إلى أن الدينَ إن لم يُؤسّس على مبادئ عقلية؛ فإن الخرافةَ (وهذه مبالغة مني) سوف تتسرّبُ إليه، وتصبح جزءا منه.

[45] يعني أنه لا يمكن لنا أن نُثْبتَ من خلال التجربة أن وحيا ما مصدره إلهي—الحسّ عاجزٌ عن إثبات ذلك.

[46] العهد الجديد، إنجيل لوقا، الإصحاح 17، الفقرة 19.

[47] العهد الجديد، إنجيل لوقا، الإصحاح 5، الفقرة 23.

[48] خلاصةُ الفكرة هنا هي أن كانْت يُرَجّحُ الإيمانَ العقليَ على الإيمان التّجريبي، ويرى أن الإيمانَ العقليَ يعطي دليلا أصدق على طهارة سلوكنا الأخلاقي؛ لأنه لا يعتمد على الحس من أجل التصديق—إنه أكثر خلوصا.

[49] قارنْ هذا مع ما يقوله الإمامُ الطبري، رغم أنه في سياق مختلف وحول نقطة مغايرة: "غيرُ جائزٍ أن يُخاطبَ جل ذكره أحدا من خلقه إلا بما يفهمه المُخاطَب" (الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق الدكتور عبدالمحسن التركي، الرياض: دار عالم الكتب، 2003، المجلد 1، ص 11)؛ نختم بالطبري، و"ختامه مسك."

المصطلحات المهمة

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	الأصل الألماني (عبارة كانْت)
الاستعداد	predisposition	Anlage
لاهوتيّو الكتاب المقدس	biblical theologians	biblische Theologen
المعنى الحرفيّ / ظاهر النصّ	literal meaning	buchstäbliche Sinn
الضمير	conscience	Gewissen
التوفيق الإلهي/النعمة الإلهية	grace	Gnade
إيمان كنسيّ	ecclesiastical faith	Kirchenglaubens
هدف / غرض أخلاقي	moral purpose	moralische Absicht
الاستعداد الأخلاقي	moral disposition	moralischen Anlage
إيمان أخلاقي	moral faith	moralischen Glaubens
معنى أخلاقيّ	moral meaning	moralischen Sinn
وحيٌ	revelation	Offenbarung
التفسير الفلسفي للكتاب المقدس	philosophical interpretation of Scripture	philosophischen Schriftauslegung
تبرير	justification	Rechtfertigung
تفسير الكتب المقدّسة	scriptural exegesis	Schriftauslegung
الأعمال	deeds	Thun
تجربة فوق حسّية	supersensible experience	übersinnliche Erfahrung