

الدراسات والأبحاث | Research Papers

نقدُ سبينوزا للاهوت الفلسفي أو فصلُ المقال فيما بين اللاهوت والفلسفة من الاتصال

Spinoza's critique of philosophical Theology
or The Decisive Treatise: Determining the
Nature of the Connection between Theology
and Philosophy

عبد الصمد السباعي^(١) | Abdessamad Sbai

مقتطف من رسالته:

وهكذا يظن المرء نفسه تقيًا حين يبدي ارتياجه في العقل والحكم السليم، ويرى أن الفسوق إنما يكمن في إبداء أقل قدر من الشك فيمن نقلوا لنا الكتب المقدسة. ولكن ما أبعد ذلك عن التقوى! إنه الخَبَل المحض! وإني لأتساءل: ما هذا القلق الذي استولى عليهم؟ ماذا يخافون؟ هل يلزم للدفاع عن الدين وللإيمان أن يبذل الناس جهودهم من أجل الجهل بكل شيء، وأن يلغوا عقولهم نهائياً؟ الحق أن من يعتقد هذا الرأي يخاف من الكتاب أكثر مما يثق فيه. (سبينوزا، ٢٠٠٥، الصفحات

(٣٥٨-٣٥٧)

faith is merely obedience and submission to the Holy Bible. He is refuting every faith founded on purported rationality, which are just reflections of former philosophers. So, has Spinoza been able to rid faith of philosophical reason? Or did he just unleash the mind; with restrictions on faith?

Keywords: Spinoza, reason, faith, theology, philosophy.

بين القدس وأثينا:

عرفت الولايات الرومانية في القرن الثاني الميلادي صراعًا بين حكامها ومحكومهم من المسيحيين. تعرض إثرها المسيحيون إلى التمييز والاضطهاد، وكانت الصراعات تدور على جبهتين: جبهة الواقع السياسي وجبهة التنظير الفكري، واتخذت هذه الأخيرة شكل نقاشات حادة بين المفكرين الوثنيين والمفكرين المسيحيين من جهة، وبين هؤلاء والمبتدعة من جهة ثانية، والمقصود بالوثنيين: أتباع الفلسفة اليونانية من غير المسيحيين، أما المبتدعة فهم المسيحيون الذين تبّنوا العقل الفلسفي ذا الأصول الأثينية أو الوثنية كما يزعم خصوصهم^(٢).

(٢) يقول ترتوليان (١٦٥-٢٢٠): «أي علاقة توجد بين أثينا وأورشليم؟ بين الأكاديمية والكنيسة؟ بين الخوارج والمؤمنين؟! إننا برينون من الذين ابتدعوا مسيحية رواقية أو أفلاطونية أو جدلية، بعد المسيح والإنجيل لسنا بحاجة إلى شيء». (كرم، ٢٠١٤، صفحة ٢٢)

ملخص البحث:

تروم هذه الورقات بيان السبيل التي سلكها سبينوزا في سعيه لتحرير الإيمان من العقل وبيان تهافت التفسير اللاهوتي، وهو بذلك لا يسعى إلى العودة إلى رُشدية جديدة، تفصل المجالين عن بعضهما وتقول بحقيقة مزدوجة، وإنما يسعى إلى بيان أن الإيمان لا دخل له بتلك الحقيقة، بل إن الإيمان لا يعدو أن يكون الطاعة والخضوع للكتاب المقدس، ويذحض في ذلك كل إيمان مؤسس على عقلانية مزعومة لا تعدو أن تكون مجرد تأملات للفلاسفة السابقين، فهل استطاع سبينوزا تليخس الإيمان من العقل الفلسفي؟ أم أنّ ما فعله ليس إلا إطلاق العنان للعقل؛ مع فرض قيود على الإيمان؟

الكلمات المفتاحية: سبينوزا- العقل- الإيمان- اللاهوت- الفلسفة.

Abstract:

The objective of this paper is to show the Spinoza's methods to liberate faith from reason, and the incoherence of theological interpretation. In doing so he is not seeking to return to a new Averroism, that separates the two spheres, and end up with a double truth. Rather he looks for demonstrating that faith has nothing to do with that fact. But

الأكبر (ت١٢٨٠م) وتوما الإكويني^(٤)، فشهدت الفلسفة المدرسية الكلاسيكية^(٥) سيادة الأرسطية المسيحية، كما شهدت تراجعًا للرُّشدية أمام ما عُرف بالمصالحة التوموية بين الإيمان والعقل. هذه المصالحة التي استمرت حتى بعد نهاية عصر الفلسفة المدرسية، لذا نجد سبينوزا يقوم بزعرعتها عبر نقده للأرسطية المسيحية، التي وإن كان ظاهرها التوفيق بين الإيمان والعقل الفلسفي، فهي في حقيقتها تنطلق من العقل الفلسفي، ثم تقوم بتطويع الإيمان ليوافق هذا العقل، وإذا كان الرُّشديون قد سعوا من قبل إلى تخلص الفلسفة من الدين، أو العقل الفلسفي من الإيمان الديني، فإن سبينوزا حاول تخلص الإيمان من العقل الفلسفي.

لقد كان همُّ سبينوزا هو تحرير الإيمان من هذا العقل وبيان تهافت التفسير اللاهوتي، وهو بذلك لا يسعى إلى العودة

(٤) (١٢٧٤-١٢٢٥) لاهوتي كاثوليكي إيطالي، راهب دومينكاني وتلميذ للقديس ألبرت الأكبر، رُسم قديسًا في عام ١٣٢٣. نشأت فلسفته المثالية الموضوعية نتيجة لتعريف الفلسفة الأرسطية وتكييفها مع الديانة المسيحية. كذلك أثرت مذاهب الأفلاطونية الجديدة تأثيرًا كبيرًا في الفلسفة التوماوية. (...) والمبدأ الأساسي في الفلسفة التوماوية هو انسجام الإيمان والعقل. وكان توما الإكويني يعتقد أن العقل قادر على أن يثبت -عقليًا- وجود الله، وعلى أن يفند الاعتراضات على حقائق الدين. (...) وقد أعلن اعتبار النظام المدرسي لتوما الإكويني-رسميًا- في عام ١٨٧٩ - «الفلسفة الحقيقية الوحيدة للمذهب الكاثوليكي». (روزنتال و يودين، ٢٠١١-٤٥ صفحات)

(٥) الفلسفة المدرسية الكلاسيكية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر) التي كانت تسودها «الأرسطية المسيحية»، أي أنَّ مذهب أرسطو هو الذي كان مهيمنا آنذاك (ألبرت الأكبر Albert le Grand، والقديس طوماس الإكويني St. Thomas d'Aquin). (سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ٢٠١٦، صفحة ٣٧٤)

اللاهوت الفلسفي:

بعد أن سادت المسيحية في القرن الرابع، سادت معها هذه الازدواجية في التفكير متمثلة في العقل اليوناني المستمَدَّ من أثينا، وفي الإيمان المسيحي المنيثق من القدس، إلا أن هذا الأخير ظل في مجمله يرفض العقل الأرسطي إلى حدود القرن التاسع: أي إلى ظهور الفلسفة المدرسية^(٣) المبكرة، التي استمرت إلى القرن الثالث عشر، والتي كان همها الفكري هو محاولة التأسيس العقلي للإيمان أو التنظير له، فاتخذت الإيمان هو المحور والأساس، ليأتي دور الفلسفة للبرهنة عليه أو للاستدلال له، ويمكن القول إجمالاً إن الفلسفة المدرسية المبكرة أخضعت العقل الفلسفي للإيمان المسيحي، جاعلة بعض الفلسفات اليونانية خادمة للإيمان الأورشليمي، خاصة الأفلاطونية الجديدة، ومن أهم رواد هذه الفترة نذكر: أوغسطين (ت٤٣٠م)، وأنسلم (ت١١٠٩م).

وقد كان القرنان الرابع عشر والخامس عشر العصر الكلاسيكي للفلسفة المدرسية، حيث عرفت أوجها مع ألبرت

(٣) الاسم الذي يطلق على فلسفة المدرسة في العصور الوسطى التي كان أتباعها - المدرسيون - يحاولون أن يقدّموا برهانًا نظريًا للنظرة العامة الدينية للعالم. (روزنتال و يودين، ٢٠١١، صفحة ٣٥٠) في هذا المقال سوف نستعمل مصطلح «الفلسفة المدرسية» بدلالته الاصطلاحية المعاصرة، عاريا عن كل دلالة قدحية أو تحقيرية.

دينية، حيث يقول: «ولكني أرى أنهم لم يرضوا أي نظرية سوى تأملات أفلاطون وأرسطو، ووفقوا بينها وبين الكتاب المقدس كي لا يبدوا منحازين إلى الوثنية، فلم يفهم أن يضلُّوا مع اليونان بل أرادوا أن يضلَّ الأنبياء معهم» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ١١٤)، يُبيِّن سبينوزا هنا أن الذين يسعُّون إلى التأسيس العقلي للإيمان إنما هم في الحقيقة ينطلقون من تأملات أفلاطون وأرسطو ويتخذونها قاعدة يبنون عليها ذلك التأسيس العقلي للدين، ثم يعضِّدونها بنصوص الكتاب المقدس، فهم في الحقيقة قد طوعوا نصوص الكتاب لخدمة تلك التأملات، ويستمر في نقده لهذه الطريقة بتشكيكه في إيمان هؤلاء اللاهوتيين فيقول: «وهذا يدل دلالة واضحة على أنهم لم يؤمنوا بالمصدر الإلهي للكتاب ولا حتى في المنام» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ١١٤)، ثم يبين أنه مع ادِّعائهم المنهج العقلي إلا أنهم في آخر المطاف يقفون عاجزين عن الاستمرار في هذه العقلانية المزعومة أمام الأسرار المقدسة، فلا يبقى لديهم من الإيمان إلا التسليم والخضوع الأعمى للكتاب.

ينتقد سبينوزا هذه العقلانية المزعومة التي تتخلى في مرحلة ما عن العقل وتدَّعي الوصول إلى الحقيقة من غير طريقه ودون حاجة إليه، فالعقل حسب سبينوزا هو صاحب السلطة في مملكة الحقيقة،

إلى رشيدي جديدة، تفصل المجالين عن بعضهما وتقول بحقيقة مزدوجة، وإنما يسعى إلى بيان أن الإيمان لا دخل له بتلك الحقيقة، بل إن الإيمان لا يعدو أن يكون الطاعة والخضوع للكتاب المقدس، أي أنه يأخذ بالجانب العملي والسلوكي للإيمان، ويذحض في ذلك كل إيمان مؤسَّس على عقلانية مزعومة لا تعدو أن تكون مجرد تأملات للفلاسفة السابقين، فهل استطاع سبينوزا تخليص الإيمان من العقل الفلسفي؟ أم أن ما فعله ليس إلا إطلاق العنان للعقل؛ مع فرض قيود على الإيمان؟

نظرة سبينوزا للاهوت الفلسفي:

يُعتبر الفيلسوف باروخ سبينوزا^(٦) من أهم الذين أثاروا في الفكر الديني المتأخر، ويُعبَّر حسن حنفي عن ذلك بقوله: «إذا كانت مهمة ديكرت والعصر الحديث معه هي تبرير الدين، فقد كانت مهمة سبينوزا تأصيل الدين وإخضاع الكتاب المقدس للنقد التاريخي.» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ١٢).

يرى سبينوزا أن العقائد لا تُعدو أن تكون ظنية ولا تستند إلى العقل، وأن كل الذين يدافعون عن مختلف العقائد إنما هم فقط مستندون إلى نصوص

(٦) سبينوزا، باروخ أو بنديكت. Spinoza, Baruch or Benedict. (روزنتال ويودين، ٢٠١١، الصفحات ٢٤٢-٢٤٣) (١٦٣٢ - ١٦٧٧).

النتيجة يهدم صرح اللاهوت الفلسفي ميتدئا من أساسيه المزعومين وهما: «العقلانية»، وحاجة الكتاب المقدس إليها.

أهم قاعدة في الإيمان هي الخضوع:

يرى سبينوزا أن الغرض الوحيد للكتاب هو تعليم الطاعة، وأن حقيقة العهدين القديم والجديد إنما هي إعطاء درس في الطاعة، وأن الغاية التي يرميان إليها هي جعل الناس يطيعون عن رضا، وأن الإنجيل لا يدعو إلا للإيمان اليسير وهو الإيمان بالله وتبجيله وطاقته، فالكتاب يعلمنا أن الشريعة كلها تتلخص في هذه الوصية وحدها: **أحب جارك**، فالكتاب كما يرى لم يدوّن أو يروّج له من أجل العلماء وحدهم، بل من أجل البشر جميعا، دون تمييز بينهم في السن أو في الجنس. وتبعا لهذا التحليل يستمر سبينوزا في استنتاجاته قائلاً: «ويترتب على ذلك بوضوح تام أن الكتاب لا يلزمنا بالاعتقاد إلا بما هو ضروري لتنفيذ هذه الوصية. فهذه الوصية إذن هي القاعدة الوحيدة للإيمان الكاثوليكي كله، وعن طريقها وحدها ينبغي أن تُحدد جميع عقائد الإيمان» (سبينوزا، ٢٠٥، صفحة ٣٤٧)، ويعني سبينوزا بعقائد الإيمان: القواعد التي يجب على كل فرد الالتزام بها.

ويعتبر أن ما يصل إليه هؤلاء اللاهوتيون من يقين لا يعدو أن يكون مجرد أحكام سابقة، حتى إذا ما ادّعوا أن هناك قوى أخرى تمنحهم الحقيقة، ويعبر سبينوزا عن ذلك بقوله: «فإنهم يتباهون كذبا، وتكشف أقوالهم عن حكمهم المسبق الباطل الذي تدفعهم إليه أهواؤهم، أو هم يخشون أن يفنّد الفلاسفة أقوالهم وأن يسخر الناس منهم، فيحتمون بالعالم المقدس ولكن دون جدوى: فأبي معبد يمكن أن يكون ملجأ لمن يطعن في جلالة العقل؟» (سبينوزا، ٢٠٥، صفحة ٣٦٤).

فاللجوء إلى المسلمات الدينية المستمدة من عالم الغيب عن طريق تأملات السابقين أو التفاسير المتوارثة إنما هو في حقيقته هروب من كل مواجهة عقلانية قد تكشف تهافت تلك الأحكام الباطلة.

الإيمان عند سبينوزا:

سنرى فيما يلي أن سبينوزا ينطلق من فكرة مركزية وهي أن الإيمان يعني الطاعة والخضوع، وتأسيساً على هذه الفكرة يبني أفكاراً أخرى: فلا يعطي أهمية لمسألة الاختلاف العقدي، كما لا يعطي أهمية لمسألة الحقيقة الإيمانية، ليصل أخيراً إلى نتيجة مهمة مفادها أنه لا ينبغي إخضاع الكتاب المقدس للعقل ولا العقل للكتاب المقدس، وهو بهذه

مسألة الاختلاف العقدي:

تأسيسًا على ما سبق يخلص سبينوزا إلى أن الإيمان لا يجلب الخلاص بنفسه وإنما لتضمينه لمعنى الخضوع، وأن الخلاص ثمرة الإيمان الحق، وصاحب الإيمان الحق هو الإنسان المطيع، فحيثما وُجدت الطاعة وُجد الإيمان، ولا يمكن أن تظهر الطاعة بدون أعمال، ثم يستنتج من هذا الكلام أنه **لا يمكن الحكم على أحد بأنه مؤمن أو غير مؤمن إلا بأعماله**، ويؤكد على ذلك بقوله: «فإذا كانت أفعاله حسنة، مع اختلافه في عقيدته عن باقي المؤمنين، فهو مؤمن، وإذا كانت أفعاله سيئة واتفقت عقائده لفظيا مع الآخرين، فهو غير مؤمن؛ ذلك لأنه إذا وُجدت الطاعة وُجد الإيمان بالضرورة. والإيمان دون الأعمال مائت» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٨)، فسبينوزا يرى أن المعيار في الإيمان الحق إنما هو الأعمال الحسنة، وأن الاختلاف في العقائد لا يضرُّ إذا كانت الأعمال حسنة: **بل إن الاختلاف في العقائد لا علاقة له بالإيمان.**

الحقيقة الإيمانية:

يصل سبينوزا بعد ذلك إلى نتيجة مفادها: «أن الإيمان يتطلب عقائد تحت على التقوى وقادرة على توجيه معتنقيها إلى الطاعة، أكثر مما يتطلب عقائد

صحيحة، ولا يهم بعد ذلك ألا يكون العدد الأكبر من هذه العقائد محتويا على ذرة واحدة من الحقيقة»، (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٩)، ويؤكد على أهمية ألا يعرف من يعتقد هذه العقائد أنها باطلة؛ لأن تلك المعرفة ستدفعهم إلى التمرد بالضرورة على هذه العقائد، ويُعبّر عن ذلك قائلاً: «إذ كيف يمكن لفرد، يسعى إلى حب العدل وطاعة الله، أن يعبد شيئاً، على أنه إلهي، وهو يعلم أنه غريب على الطبيعة الإلهية؟ على أن الناس قد يخطئون لسذاجة عقولهم، والكتاب كما نعلم، لا يُدين الجهل، بل العصيان وحده» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٩)، والفكرة الأخيرة في عبارة سبينوزا هي أيضا ممّا مهّد له سابقاً؛ عندما اعتبر أن الكتاب لم يخصّ العلماء وحدهم، وتبعاً لذلك فالكتاب لا يُدين الجهل أو الخطأ في العقيدة؛ وإنما يُدين العصيان فقط، وهو ما يؤكد عليه مرة أخرى بقوله: «وإذن فلما كان علينا، كيما نحكم على تقوى كل إيمان أو فسوقه، ألا نأخذ في اعتبارنا سوى طاعة من يعتقد هذا الإيمان أو عصيانه، بغض النظر عن صحة الإيمان أو بطلانه» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٩).

إن ما يؤكد عليه سبينوزا في غير ما موضع من رسالته: هو الخضوع والطاعة الناتجة عن الإيمان، ولا أهمية بعد ذلك لصحة هذا الإيمان من بطلانه، وهذا فضلٌ منهجي بين القائلين بالتأسيس العقلاني

(٣٤٥)، ويرى سبينوزا أن المفسرين لم يميّزوا بين مضامين الكتاب، بل اعتبروها كلها عقيدة مطلقة عن الله، في حين أن بعض العقائد إنما وُضعت على قدر أفهام العامة، فلا يجب خلطها بالعقيدة الإلهية، ويبين أن الخلافات بين الفرق الدينية إنما هو نتيجة طبيعة خطاب الكتاب الشامل لكل الأفهام، وعدم التمييز بين مستويات هذا الخطاب، ومن ثم الخلط بين العقيدة الإلهية والبدع الإنسانية، يُعبّر عن ذلك بقوله: «هذا الخلط هو المسؤول عما يدعو إليه مؤسسو الفرق من آراء عديدة، مختلفة فيما بينها كل الاختلاف، يتخذونها أركاناً للإيمان ويؤيدونها بنصوص كثيرة من الكتاب، حتى شاع بين الهولنديين منذ القدم مثل يقول: «ما من مُجَدِّف إلا ويستند إلى نص»^(٧) (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٥)، فالمشكلة حسب سبينوزا ليست في الاختلاف بل في التأسيس العقلي لهذا الاختلاف، واتخاذ تلك الآراء - المختلفة فيما بينها - أركاناً للإيمان، ثم تأييدها بنصوص من الكتاب.

السلوك العملي:

يمكن الملاحظة بوضوح، من خلال ما أدرجناه تحت العنوان السابق، أن سبينوزا لا يفصل بين الإيمان والعمل، فلا أهمية للإيمان

(٧) يعلق د. حسن حنفي على هذه العبارة قائلاً: «يذكر سبينوزا هذا المثل الهولندية ويرمي سبينوزا من ذكره إلى التقليل بقدر الإمكان من العقائد: لأنها كلها ظنية» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٥)

للإيمان ومن لا يقولون بهذا التأسيس، كما أنه إشارة واضحة إلى لا عقلانية اللاهوت في هذا التأسيس، أو على الأقل إلى عدم أهميتها، وإنما العبرة بالنتائج: أي بالطاعة.

بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك، فيقول: «إن كل فرد -كما بيّنتُ من قبل- ملزم بأن يهيئ عقائده في الإيمان على قدر فهمه الخاص، وأن يفسرها بحيث يسهل عليه اقتناعها دون أي تردد وبقلب صادق، كيما تأتي طاعة الله بدورها عن رغبة صادقة» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٢)، ويمكن التعبير عن هذه الفكرة بقولنا: إن الدين الذي أُوحي به قديماً كان على قدر فهم الأنبياء والعامة في عصورهم، ومع تغير العصور والأفهام يتغير فهم العقائد وتتبدل طبيعة الإيمان، فالإيمان مرتبط بالفهم والعصر، أي إنه مرتبط بالأشخاص فرادى، وعلى كل شخص أن يؤمن على قدر فهمه الخاص طبقاً لمعتقداته، ووفق سياق معرفي تاريخي محدد، والأهم من ذلك كله أن يكون صادقاً في إيمانه.

فالكتاب حسب سبينوزا جاء مطلقاً عن الله وشاملاً لمختلف الأفهام، يُبيّن ذلك بقوله: «لا بد لنا، لكي نكتسب معرفة حقيقية بالإيمان، من أن نكون على علم بأن الكتاب مهياً بحيث يتلاءم مع فهم الأنبياء، بل ومع فهم عامة اليهود في تباينهم وتقبّلهم» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة

يأتي اليوم الذي ينفصل فيه الدين أخيرًا عن التأمّلات الفلسفية ويقتصر على عدد صغير جدا من العقائد الشديدة اليسر التي دعا إليه المسيح نفسه» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٢٥).

إن سبينوزا لا يرى أهمية لمناقشة هذه المسألة، ويرى أن العمل هو الأساس حتى وإن بُني على عقائد يسيرة، وهذا هو المطلوب لكي تتوقف الانقسامات التي جاءت نتيجة اتصال الدين بالتأمّلات الفلسفية، ويُخصّص د. فؤاد زكريا رأي سبينوزا هذا بقوله: «إن للعقائد وظيفة عملية فحسب، ولا أهمية على الإطلاق للأساس النظري الذي تركز عليه هذه العقائد طالما أنها تؤدي وظيفتها العملية على النحو المنشود» (زكريا، ٢٠١٤، الصفحات ١٨٦-١٨٧).

إن تقديم سبينوزا لأهمية العمل على الإيمان هو في الحقيقة جاء نتيجة اعتبار أن العقل أعلى مرتبة من الوحي، فالأعمال الحسنة قد تُؤسّس على العقل حتى في غياب الوحي، وهذا الأخير إنما استمَدَّ حُسن تلك الأعمال من العقل، فالعقل بهذا الاعتبار هو أصل الوحي وأساسه^(٩)، ويعبّر فؤاد زكريا عن ذلك بقوله: «ولما كان أي شخص يؤمن بالوحي لا يستطيع أن ينكر أن التفكير العقلي يرجع إلى الله ويُستمد منه، فإن سبينوزا يستغل هذه الفكرة ليقول إن العقل البشري ينبغي على هذا الأساس، أن يكون هو الأصل الأول لكل وحي إلهي» (زكريا، ٢٠١٤، صفحة ١٨٦)، والحاصل

دون عمل، بل إن العمل أهم من الإيمان، فالأعمال الحسنة مطلوبة ومهمة ومقبولة حتى وإن غاب عنها الإيمان، أو أنها لم تُؤسّس عليه^(٨) ويغرض سبينوزا هذه المسألة مبيّنًا أن الحواريين رغم اتفاقهم على الدين نفسه فقد اختلفوا على الأسس التي يقوم عليها، فيُحدثنا عن بولس قائلًا: «لكي يثبت بولس الناس في الدين ويبين لهم أن الخلاص لا يتم إلا بالفضل الإلهي، علمهم أن الخلاص لا يتم إلا بالفضل الإلهي، علمهم أنه لا يحق لأحد أن يتفاخر بأفعاله، بل بإيمانه فقط، وأن الأعمال لا تُنقذ أحدًا» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٢٥)، ويخبرنا أن بولس الحواري استخلص من هذه الفكرة عقيدة القدرية كلها، ثم يقارن هذا الرأي بالرأي الآخر فيقول: «أما يعقوب فإنه على العكس من ذلك يدعو في رسالته إلى أن خلاص الإنسان يتم بأعماله لا بإيمانه فقط، ويجعل عقيدة الدين كلها تنحصر في هذه المبادئ القليلة وحدها، تاركًا كل مناقشات بولس جانبًا» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٢٥)، ويؤكد سبينوزا أن هذه الاختلافات عانت منها الكنيسة وما زالت منذ زمن الحواريين، وانسجماً منه مع رأيه في الكتاب فإنه يرى أن هذه المعاناة سيأتي يومًا وتتوقف ويُنبتنا عن ذلك بقوله: «حتى

(٨) أخذت هذه المسألة حيزًا مهمًا في الكلام الإسلامي المبكّر، فلا أهمية للإيمان بلا عمل يوافق حَسب الخوارج، ووجود الإيمان عند المرجئة هو الأهم وإن خالفه العمل، أما المعتزلة فعلقوا مسألة العمل إن كان مخالفًا للإيمان، لكن رأي سبينوزا مغاير لكل هذه الآراء؛ فإذا كانت هذه الفرق تعتبر الإيمان هو الأساس وتناقش مسألة مخالفة العمل لهذا الإيمان؛ فإن سبينوزا يعتبر العمل هو الأساس ولا أهمية للإيمان بعد ذلك إلا إذا تضمن معنى الخضوع الذي يُؤوّل إلى العمل، ويمكن القول بأن سبينوزا يأخذ رأيًا معاكسًا لرأي المرجئة.

(٩) عُرفت هذه المسألة عند المتكلمين بالتحسين والتفحيح العقليين.

أهمية لصحة العقائد ولا للخلاف فيها إذا صحت الطاعة، فهو لا يهتم بالجانب النظري للعقائد بل بالجانب العملي، والسؤال الذي يبرز هنا هو: ما الذي سيتبقي من العقائد إذا أُفرغت من محتواها النظري؟ بل ما أهمية الدين بدون عقائد؟ وما فائدة الكتاب المقدس بدون الاعتقاد فيه؟ يُعلق فؤاد زكريا على هذا الأمر بقوله:

– ولكن من الواضح أن المفكر الذي يتجه إلى السلوك العملي -بغض النظر تمامًا عن الأسس النظرية- مقياسًا وحيدًا للعقيدة قد يهدم برأيه هذا كل ما تبقى للعقيدة من أسس: إذ إن السلوك الفاضل الذي يتحقق في الإطار الديني، أو بعبارة أخرى إن السلوك الفاضل يصبح غاية في ذاتها، سواء تحقق بفضل الإيمان أو بدونه. وإذا كان الكثيرون من المتدينين يوافقون على المقدمة القائلة إن السلوك العملي هو أهم ما في الدين، فلا أظن أنهم يقبلون النتيجة الضرورية التي تُستخلص منها، وهي أن هذا السلوك يُعدُّ مطابقًا للغاية المنشودة سواء أقام على أسس دينية أم لم يقم، طالما أنه يُنفذ نفس الأغراض التي يدعو إليها الدين (زكريا، ٢٠١٤، صفحة ١٨٧).

لقد كان سبينوزا واعيًا بتداعيات مبدئه النفعي على الإيمان الديني، الذي لن تعود له حاجة إذا ما سلك الأفراد سلوكًا حسنًا

أن سبينوزا لا يرى فرقًا بين الحالات التي يدعو الله فيها الناس إلى مراعاة العدل والإحسان عن طريق ملكاتهم الطبيعية، وبين تلك التي يأتي إليهم فيها بوحى خاص.

مبدأ المنفعة:

يعتبر الدارسون لسبينوزا أن فكرة المنفعة مبدأ رئيسٌ من مبادئه الفكرية، والمنفعة المقصودة هنا هي المنفعة الحقيقية العامة للفرد والمجتمع، وإذا تتبعنا أفكار سبينوزا، خاصة التي جاءت في رسالته اللاهوتية، سيظهر لنا بوضوح كيف يشغل مبدأ المنفعة حيزًا كبيرًا من فكره: إذ يمكن إرجاع ثلثه من أفكاره إلى هذا المبدأ: من ذلك فكرة الطاعة والخضوع، وهو ما أكده بعض الباحثين المشتغلين بفكر سبينوزا في قوله: «لقد تساءلنا طويلًا عن طبيعة اليقين الأخلاقي الذي جعل سبينوزا يقرّ بمبدأ الخلاص بفضل التقوى والطاعة، وأشرنا، في الوقت ذاته، إلى مختلف الاعتبارات التي جعلته يتأكد من هذا المبدأ ومن وجوب الأخذ به. والآن ندرك أن أساس هذا القول إنما هو مبدأ المنفعة» (سعيد، سبينوزا والكتاب المقدس، الدين والأخلاق والسياسة، ٢٠١٧، صفحة ١٣٨). إن هذا الربط بين الطاعة والخلاص هو في حقيقته ربط بين منفعتين، الأولى دنيوية والثانية أخروية، وإذا كان الخلاص منفعة فردية فإن الطاعة منفعة جماعية.

ويظهر مبدأ المنفعة جليًا عندما يعتبر سبينوزا أن العمل أهمُّ من الإيمان، وأنه لا

عنه بعد ذلك، ولا يستدعونه إلا إلى إفحام مخالفهم، وقد يتخلون عنه نهائيًا في مرحلة متقدمة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فيوجه فيلسوفنا نقده لهذا المنهج قائلاً: «وعندما يحاولون بالبراهين الرياضية أن يثبتوا شرعية سلطة اللاهوت وحقيقته، وأن يقضوا على سلطة العقل والنور الطبيعي، أليسوا، بهذه المحاولة ذاتها، يدفعون اللاهوت إلى الاعتراف بسيادة العقل؟ ألا يبدو أنهم يفترضون أن سلطة اللاهوت تستمد كل وضوحها من العقل؟» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٦٤)، لكنهم يتخلون عن هذا النور الفطري إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك، ويُعقَّب قائلاً: «أما إذا دعوا على العكس من ذلك، أنهم لا يعتمدون إلا على الشهادة الباطنية للروح القدس، ولا يلتجئون إلى العقل إلا لإفحام الكافرين، فيجب ألا نثق بأقوالهم على الإطلاق؛ لأننا نستطيع أن نبرهن بسهولة على أنها صادرة عن أهوائهم وكُبرهم». (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٦٤)، فهو بهذا الكلام يشكك في هذا المنهج الذي يزعم العقلانية إلا أنه -في حقيقته- ليس صادقاً إلا عن أهواء هؤلاء اللاهوتيين.

العقل والكتاب، أيهما الخادم؟

وإذا ما تقدمنا خطوة إلى الأمام معتبرين أن مجال اللاهوت ليس هو مجال العقل فإنه عندما يقع التعارض يلزم إخضاع أحدهما للآخر، وقد أخذت هذه المسألة حيزها عند المدرسيين منذ الفلسفة المدرسية المبكرة مع السينويين

معتمدين في ذلك على العقل أو النور الفطري وحده، لذلك نجده يستدرك قائلاً: «لا أقلل أبداً من منفعة الكتاب المقدس، أو الوحي؛ إذ لا يستطيع النور الفطري أن يبين لنا أن الطاعة هي وحدها طريق الخلاص» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٦٥)، وإذا أردنا القيام بقراءة تأويلية لهذا الكلام يمكن القول إن سبينوزا هنا يبرر أهمية الإيمان بطريقة نفعية أيضاً؛ بمعنى أن أهمية الكتاب المقدس هي بقدر اعتقاد الناس فيه وفي حثهم على الطاعة والخضوع، وهناك قراءة تأويلية أخرى قام بها بعض المفكرين حينما اعتبروا أنه كان يجامل الكنيسة في بعض كلامه^(١).

العقل واللاهوت:

يضع صاحب الرسالة في اللاهوت والسياسة للفصل الخامس عشر هذا العنوان الطويل: «وفيه نبين أن اللاهوت ليس خادماً للعقل وأن العقل ليس خادماً لللاهوت، السبب الذي يدفعنا إلى التسليم بسلطة الكتاب المقدس» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٥).

ويناقش سبينوزا في هذا الفصل العلاقة بين العقل واللاهوت وكيف أن اللاهوتيين يسعون إلى إثبات شرعية فكرهم بالعقل ثم إعلاء سلطة اللاهوت على سلطة هذا العقل، الذي هو الأساس المفترض لهذه السلطة، أي إن اللاهوتيين يُقَرُّون بالعقل ابتداءً ثم يتخلون

(١) انظر على سبيل المثال: (سعيد، سبينوزا والكتاب المقدس، الدين والأخلاق والسياسة، ٢٠١٧، صفحة ١٤٤)

واللاهوت، واستمراره في النقاش يدل على موقفه الذي أشار إليه سابقًا؛ وهو أنه يفرّق بين مجال اللاهوت ومجال العقل، ومع أن العقل عند سبينوزا هو الأساس إلا أنه لا يتفق مع الذين يسعون إلى إخضاع الكتاب المقدس وتعاليمه إلى العقل؛ لأنهم يقطعون بصحة أحكام هذا العقل وبقدرته على تجاوز العالم المادي إلى فهم الأسرار المقدسة المذكورة في الكتاب المقدس^(١٣)، كما لا يتفق مع الذين يشككون في العقل الذي هو الأصل، ويحدّون من قدرته عند تعارض أحكامه مع تعاليم الكتاب.

ويعتبر أن الإجابة عن هذا السؤال بالحسم لصالح العقل أو لصالح الكتاب جواب خاطئ؛ لأنه سيؤدي بالضرورة إلى فساد أحدهما، ولا حاجة إلى ذلك ما دام يرى أن مجال العقل ليس هو مجال الكتاب، وقد سبق أن بيّن أن الكتاب لا يُعلّم الفلسفة بل يدعو إلى التقوى وحدها، ولا يخصّ فئة عالمة دون أخرى. وإنما هو لإعامة الناس، وأن الأنبياء إنما تحدثوا بلسان عامة الناس بعيدًا عن الفلسفة؛ «وإذن فمن يريد إخضاع الكتاب للفلسفة فإنه ينسب بخياله إلى الأنبياء أفكارًا لم تخطر ببالهم حتى في الحلم، وبسيء تأويل فكرهم» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٥). لقد اعتبر سبينوزا أن كلا الفريقين يهذي؛ الأول بالعقل، والثاني بدون العقل.

والرشديين وأتباع ابن ميمون، هذا الأخير سيتوقف عنده سبينوزا كما سيأتي معنا، فبدأ الحديث عن هذه المسألة بقوله:

– تدور مناقشة بين من يفرّقون بين الفلسفة واللاهوت حول مسألة ما إذا كان الكتاب ينبغي أن يكون خادماً للعقل، أم العقل خادم للكتاب؛ أي هل يجب إخضاع معنى الكتاب للعقل أم إخضاع العقل للكتاب؟ إن الموقف الأخير هو موقف الشُّكّك^(١٤) الذين ينكرون يقين العقل، أما الموقف الأول فهو موقف القطعيين^(١٥). وقد اتضح من عرضنا السابق أن كلا النظريتين مخطئة أشد الخطأ؛ فتبعاً لوجهة النظر التي نأخذ بها، وهل هي الأولى أو الثانية، يصبح العقل أو الكتاب فاسدًا بالضرورة (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٥).

يلاحظ من كلام سبينوزا أنه يجعل العقل المحور والأساس في تعبيره عن هذا الخلاف، فهو يُسمي الذين يُخضعون الكتاب للعقل؛ أي يفسرون نصوص الكتاب وفق مبادئ العقل؛ القطعيّون، بمعنى أنهم يقطعون بقدرته العقل، أما الذين يُشكّكون في مقدرة العقل على فهم وتفسير نصوص الكتاب فيسميهم؛ الشُّكّك، وقد بدأ هذه الفقرة بقوله بأن هذا النقاش كان دائرًا بين من يفرّقون بين الفلسفة

(١٣) قمنا بتقييد هذه الفكرة بمجال الكتاب المقدس؛ لأن سبينوزا اعتمد العقل الطبيعي متجاوزًا الإيمان في تعبيره عن فكرة الخالق، مخالفًا المنهج الإيماني، وسنعود إلى هذه الفكرة في الخاتمة.

(١١) أهل الظاهر في مسائل العقيدة أو الأثريون (من هم ضد التأويل والمجاز والتفسير العقلي)
(١٢) الذين يعتمدون التأويل أو التفسير العقلي.

مجازيًا بدعوى أن المعنى الحرفي مناقض للعقل، بل إن التفسير لا يجوز إلا حين يتناقض هذا المعنى مع الكتاب ذاته، أي مع العقائد التي يدعو إليها بوضوح. وهكذا صاغ هذه القاعدة الشاملة: كل ما يدعو له الكتاب بطريقة قطعية، ويُصوّر عليه بألفاظ صريحة، يجب قبوله على أنه حق مطلق، اعتمادًا على سلطة الكتاب وحدها.

ابن ميمون:

أ- ترجيح ابن ميمون حدوث العالم على قدمه؛

مع أنّ ابن ميمون كان فيلسوفًا مشرّئيًا إلا أنه خالف الأرسطيين ورفض التسليم بقدم العالم، ولكي نفهم موقف ابن ميمون جيدًا نرجع إلى ما نص عليه بخصوص هذه المسألة، يقول ابن ميمون:

– غرضي في هذا الفصل أن أبين أن أرسطو لا برهان عنده على قدم العالم بحسب رأيه، ولا هو في ذلك غالط أعني أنه نفسه، عالم أن لا برهان له على ذلك. وأن تلك الاحتجاجات والدلائل التي يقولها هي التي تبدو وتميل النفس إليها أكثر، وهي أقل شكوكًا على ما

منهج ابن ميمون ومنهج يهوذا الفخار:

يعتبر سبينوزا أن ابن ميمون أول من ادّعى، من الفريسيين^(١٤)، وجوب إخضاع الكتاب للعقل، فقام بنقد هذا المنهج القائم على قطعيّة الأحكام العقلية، ومقارنته بمنهج يهوذا الفخار المخالف لسابقه والذي يعتبر أن النصوص القطعية والصريحة وحدها لها السلطة المطلقة، يَغرِضُ سبينوزا هذه المسألة قائلاً:

– ومع ما يكنُ الفريسيون لهذا المؤلف^(١٥) من احترام بالغ، فإن جمهورهم خالفه في هذا الموضوع، واتبع رأي يهوذا الفخار^(١٦) الذي أراد أن يتجنب خطأ ابن ميمون فوقع في الخطأ المُضاد، وهو ضرورة نزول العقل على حكم الكتاب وخضوعه له كلية. فقد رأى أنه لا ينبغي تفسير أي فقرة من الكتاب تفسيرًا

(١٤) الفريسيون Pharisians، كانوا من أنصار الحسديين Hassidin (الأتقياء)، وترجع سلطتهم إلى معرفتهم بالكتاب المقدس، ولذلك سماهم الانجيل فقهاء الشريعة Docteurs de la loi. وكان لديهم تراث شفاهي ويعتبرون آراء الفقهاء مصدرًا من مصادر التشريع، كما وصفهم الانجيل بالغرور واحتقار المتواضعين. (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ١٧٧).

(١٥) يقصد موسى بن ميمون، ولد في قرطبة سنة ١١٣٥ وتوفي بالقاهرة سنة ١٢٠٤ وهو عالم من علماء التلمود وفيلسوف وفلكي وطبيب، وأكبر علماء اليهود في العصر الوسيط، يذكره اسبينوزا دائقًا وينقده. (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ١٢٥)

(١٦) الفخار Alpakar (يهوذا)، طبيب أندلسي توفي سنة ١٢٥٣ له سلطة فائقة عند الإسرائيليين هاجم التفسير العقلي عند ابن ميمون في رسالة له إلى القمحي Kimhi، كما هاجم محاولة ابن ميمون للتوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية. (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٦).

يزعمون التفلسف -بحسبه- أن أرسطو لا يبرهن على قدم العالم وأنه كان عالمًا بعدم وجود برهان على ذلك^(١٨)، ويستترسل ابن ميمون في رده على القائلين بقدم العالم ويسرد أدلتهم أو طَرَقَهُم المستخرجة من فلسفة أرسطو والتي يثبتون بها قدم العالم موردًا للإشكالات على كل تلك الطرق، مبيِّنًا رأيه في المسألة بقوله: «إذ قصد كل تابع شريعة موسى وأبينا إبراهيم، أو من نحا نحوهما، إنما هو اعتقاد أن ليس تم شيء قديم بوجهٍ مع الله، وأن إيجاد الموجود من عدم في حق الإله ليس من قبيل الممتنع» (ابن ميمون، صفحة ٣٠٨ و٣٠٩).

رغم أن النص السابق يؤكد لنا أن ابن ميمون اعتمد النبوة في القول بحدوث العالم إلا أنه لم يتعلق بنصوص الكتاب المقدس وبالرأي الشرعي فقط في المسألة، بل حاول تقديم أدلة عقلية وهي عبارة عن أدلة مضادة يحاول من خلالها الردُّ على جملة تلك الآراء التي يقول إنها تتفرع وترجع إلى رأي واحد وهو قول أرسطو: «الطبيعة حكيمة ولا تفعل شيئًا عبثًا، وأنها تفعل كل شيء على أكمل ما يمكن فيه، فقالوا: من

يزعم الاسكندر^(١٧)، ولا يُظنُّ بأرسطو أنه يعتقد تلك الأقاويل برهانيًا؛ إذ وأرسطو هو الذي علّم الناس طرق البرهان وقوانينه وشرائطه، والذي دعاني لهذا القول؛ لأن المتأخرين من أتباع أرسطو يزعمون أن أرسطو قد برهن على قدم العالم. وأكثر الناس ممن يزعم أنه تفلسف، يقلد أرسطو في هذه المسألة، ويظن أن جميع ما ذكره برهان قطعي لا ريب فيه، ويستشنع مخالفته أو كونه خَفِيَّت عنه خافية أو وهم في أمر من الأمور. فلذلك رأيت أن أجاريهم على رأيهم وأبين لهم أن أرسطو نفسه لا يدّعي البرهان في هذه المسألة. (ابن ميمون، صفحة ٣١٢ و٣١٣).

يرى ابن ميمون أنه لا يوجد برهان على قدم العالم؛ وأن أرسطو لم يأت ببرهان على ذلك ولم يزعم أنه فعل، والأمر لا يعدو أن يكون مجرد حجج ودلائل لا تصل إلى مرتبة البرهان، والمشكلة حسب ابن ميمون هي مع أتباع أرسطو الذين ظنوا أن أرسطو يعتبر تلك الحجج والدلائل برهانيًا على قدم العالم، فقالوا بذلك، لهذا يحاول ابن ميمون أن يبين لهؤلاء الذين

(١٨) «من ذلك أن يقول في «السماع»: إن جميع من تقدمنا من الطبيعيين يعتقد أن الحركة غير كائنة ولا فاسدة ما خلا أفلاطون؛ فإنه يعتقد أن الحركة كائنة فاسدة. وكذلك السماء أيضًا عنده كائنة فاسدة هذا نصه. ومعلوم أن لو كانت هذه المسألة تبرهن بالبراهين القاطعة لما احتاج أرسطو أن يردفها بكون [أو: يقول] من تقدم من الطبيعيين» (ابن ميمون، صفحة ٣١٣).

(١٧) الإسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisias، فيلسوف يوناني ينتمي إلى المشائية عاش بعد الإسكندر الأكبر، وهو من مدرسة الإسكندرية، عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد. وتُعت بالشارح لاضطلاعه واكتراثه بشرح آثار أرسطو (الموسوي، ٢٠١٣، صفحة ٨٣).

التجسيم، بقولهم إن الله ليس جسمًا؛ لأن الجسم ليس بواحد، طريقة ضعيفة جدًا بل أضعف من أدلتهم على التوحيد، أما المتكلمين الذين استدلوا على نفي الجسمية من حيث إن الجسم لا يكون إلا مركبًا من مادة وصورة، والتركيب يمتنع في حق ذات الإله، فابن ميمون لا يعتبرهم متكلمين لأن هذا الدليل غير مبني على أصول المتكلمين، إنما هو، بحسب رأيه، برهان صحيح مبني على اعتقاد المادة والصورة وتصور معناهما (ابن ميمون، صفحة ٢٢٥).

ثم يورد ابن ميمون عدّة مقدمات فلسفية، ليس هنا مقام التفصيل فيها، ليصل بها إلى نفي الجسمية عن الإله حيث يقول: «وإن كان هذا الفلك لم يزل ولا يزال هكذا متحركًا حركة دائمة سرمدية، لزم بحسب المقدمات التي تقدمت، أن يكون مُحرّك هذه الحركة السرمدية لا جسمًا ولا قوة في جسم، وهو الإله جلّ اسمه» (ابن ميمون، صفحة ٢٧٧).

ذلك هذا الموجود، هو أكمل ما يكون، وليس بعده من غاية. فلذلك يجب أن يكون دائمًا؛ إذ حكمته كذاته دائمة» (ابن ميمون، صفحة ٣١١). ثم على جهة التشنيع يُورد قولهم: كيف كان الإله عاطلًا؟ لم يعمل أو يُحدث شيئًا في الأزل الذي لم يزل، ثم لمّا كان نهار أمس افتتح الوجود؟ ويردّ ابن ميمون على ذلك بقوله «متى أثبتنا افتتاح وجود بعد عدم، فلا فرق بين أن تجعل ذلك كان منذ مئى ألف من السنين أو منذ زمان قريب جدًا. فهذا أيضًا مما يُشنع به من يعتقد القدم» (ابن ميمون، صفحة ٣١٢).

ثم يردّ ابن ميمون على المتكلمين أيضًا قولهم بحدوث العالم، بنفس الاعتبار؛ أي أنه لا برهان لهم على ذلك، وإنما هي مجرد مغالطات، إلا أنه يعتبر القول بالقدم أضعف من القول بالحدوث، يقول في ذلك: «كما تلزمتنا شناعة ما في اعتقاد الحدوث، كذلك تلزم شناعة أشد منها في اعتقاد القدم» (ابن ميمون، صفحة ٣١٦).

ت- تعليق اسبينوزا على منهج ابن ميمون؛

يُلاحظ سبينوزا على ابن ميمون أنه بالرغم من أن نصوص الكتاب التي تشير إلى خلق العالم ليست أكثر من النصوص التي تشير إلى جسمية الله، إلا

ب- الإله ليس جسمًا ولا قوة في جسم؛

أما بخصوص نسبة الجسمية إلى الإله فقد اختار ابن ميمون القول بعدم جسمية الله معتمدًا على براهين عقلية، واعتبر طريقة المتكلمين في نفي

البرهان العقلي؛ فإذا كان قد أوصله إلى القول بخلق العالم فإنه أوصل أتباع أرسطو إلى القول بقدمه.

وهذا ما يشير إليه سبينوزا بقوله: «وإذن فهو لا يمكن أن يستيقن المعنى الحقيقي للكتاب، مهما كان واضحًا، ما دام يشك في حقيقة ما يقوله الكتاب، وما دامت هذه الحقيقة لم تثبت في نظره بالبرهان، وطالما لم يتم البرهان على هذه الحقيقة، فلن نعلم إن كان الكتاب متفقًا مع العقل أم مناقضًا له، وبالتالي لن نعلم إن كان المعنى الحرفي صحيحًا أم باطلًا» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٢٥٢)، بمعنى أن التفسير الحقيقي لنصوص الكتاب لا يمكن أن يستنبط بالعقل الذي يعتمد براهين من خارج الكتاب، فهو بذلك يبين رفضه لمنهج ابن ميمون في تفسير الكتاب، ويعزّز موقفه بقوله: «وفضلاً على ذلك فلو كانت طريقة ابن ميمون صحيحة، لكان على العامة، الذين هم في أغلب الأحيان جاهلون بالبراهين أو عاجزون عن الاضطلاع بها، ألا يُسلموا بشيء متعلق بالكتاب إلا معتمدين على سلطة المتفلسفين أو على شهادتهم» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٢٥٢)، والواقع أنه لا يمكن الاعتماد على هؤلاء الفلاسفة إلا إذا سلّمنا بأنهم معصومون من الخطأ في تفسيرهم الكتاب، الأمر الذي لا يقبله سبينوزا بقوله: «وهذا يعني افتراض

أن ابن ميمون أوّل هذه الأخيرة واعتمد التفسير المجازي عوض التفسير الحرفي حتى يتماشى مع برهانه على أن الله ليس بجسم، لكنه لم يتم بالأمر نفسه مع النصوص التي تقول بخلق العالم وليس بقدمه، ويوضّح ذلك بقوله إنه كان من الممكن أن يؤوّل النصوص الدالة على خلق العالم إذا ما تبث لديه بالبرهان أن العالم قديم، لكنه لم يفعل ذلك لسببين: أولهما؛ أنه لا يوجد برهان على قدم العالم في حين أنه يمكن البرهنة بوضوح على أن الله ليس بجسم، والسبب الثاني: أن الاعتقاد بأن الله ليس جسمًا لا يعارض المعتقدات التي تقوم عليها الشريعة، في حين أن الاعتقاد بقدم العالم، كما هو الحال عند أرسطو يقضي على أساس الشريعة (سبينوزا، صفحة ٢٥١).

يُعلّق سبينوزا على منهج ابن ميمون قائلاً: «فلو قام لديه البرهان عقلاً على قدم العالم لما تردد في تأويل الكتاب تعسفًا وتفسيره بحيث تبدو هذه العقيدة وكأنها صادرة منه، إنه ليكون عندئذ على يقين قاطع من أن الكتاب أراد أن يبشّر بقدم العالم، مهما عارض الكتاب في ذلك» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٢٥١)، بمعنى أن البرهان العقلي عند ابن ميمون هو الحاكم على معاني الكتاب، والإشكال هنا هو في نسبيّة أحكام هذا

فهذا يمكن أن يشفع لابن ميمون الذي يسعى إلى الحفاظ على طاعة الناس وعدم تمردهم، وربما أمكننا القول إن سبينوزا وإن كان يعارض منهج ابن ميمون في التفاصيل النظرية، إلا أنه في الجملة يوافقه عملياً ونفعياً.

يهودا الفخار:

ينتقل سبينوزا بعد ذلك إلى يهودا الفخار الذي لم يقبل منهج ابن ميمون فينتقد منهجه التفسيري هو الآخر، ومنهج الفخار يقوم على قاعدة شاملة مفادها أن «كل ما يدعو له الكتاب بطريقة قطعية، وَيُنصُّ عليه بألفاظ صريحة، يجب قبوله على أنه حق مطلق، اعتماداً على سلطة الكتاب وحدها. ولن نجد في الكتاب عقيدة تتعارض مع عقيدة أخرى تعارضاً مباشراً، بل نجد التعارض فقط بين النتائج المترتبة عليها» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٦).

إن هذا المنهج قائم بالأساس على عدم وجود تعارض حقيقي بين العقائد المنصوص عليها في الكتاب، وعلى أن النصوص القطعية الصريحة لها السلطة المطلقة، ولا يتم اللجوء إلى التأويل أو التفسير المجازي إلا إذا ما تعارضت هذه العقائد فيما بينها، ويرى أن هذا التعارض غير قائم بين هذه العقائد وإنما بين النتائج المترتبة عليها.

وجود سلطة كَنَسِيَّةٍ أخرى، كهنوت جديد، ونوع من البابوية، وهو أمر يثير سخرية العامة أكثر مما يبعث في نفوسهم الاحترام» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٢٥٢).

إن عدم اتِّباع ابن ميمون للأرسطيين في القول بقدوم العالم ليس فقط لعدم وجود الدليل العقلي على ذلك؛ بل أيضاً لأن هذا القول يقضي على أساس الشريعة كما يرى، ورغم النقد الذي وجَّهه سبينوزا إلى منهج ابن ميمون إلا أنه يمكن الدفاع عن هذا الأخير باعتباره رأى أن الحفاظ على أساس الشريعة أولى وأهم، ويمكن القول إنه وإن خالف العقل البرهاني فقد وافق العقل العملي؛ أي إنه قدَّم مبدأ المنفعة كما فعل سبينوزا نفسه.

ومن جهة أخرى؛ سبق معنا أن سبينوزا يؤكد على أهمية ألا يعرف من يعتنق هذه العقائد أنها باطلة؛ لأن تلك المعرفة ستدفعهم إلى التمرد بالضرورة على هذه العقائد التي هي غريبة عن الطبيعة الإلهية، وفكرة قدم العالم كانت عند الناس ولا تزال غريبة عن الطبيعة الإلهية والإيمان الديني، وحتى إذا تبث أن القول بخلق العالم خطأ؛ وأن العالم قديم، فسبينوزا يرى أن الناس قد يخطئون لسذاجة عقولهم، وأن الكتاب لا يُدين الجهل، بل العصيان وحده^(١٩).

(١٩) انظر بداية المقال.

أن العقائد المنصوص عليها لا تتعارض إلا من حيث النتائج؛ بمعنى أنه يفترض أن النصوص كلها قطعية الثبوت إلهية المصدر، وهذا ما ينكره سبينوزا بشدة، فالمنهج التاريخي اللغوي^(٢٠) الذي استعمله أفضى به إلى نتائج مفادها أن ليست كل نصوص الكتاب المقدس صحيحة ومقدسة، بمعنى أن التعارض بين نصوص الكتاب قائم لا محالة، وأن مخالفة العقائد المذكورة في نصوص الكتاب للعقل أمر واقع، فلا يصح أن نُخمد هذا النور الفطري في مواجهة تلك العقائد المتعارضة فيما بينها، أو التي تعارض العقل، بدعوى أن تلك النصوص هي أصيلة في الكتاب وأن التعارض فيها ظاهري فقط.

لم يقبل سبينوزا منهج يهوذا الفخار لاعتبارات ثلاث؛ أولهما أنه منهج يُلغي العقل أو يحطُّ من قيمته أمام سلطة النص، وثانيهما أنه يعتبر كل نصوص الكتاب صحيحة، ويعلق سبينوزا على النقطة الثانية بقوله: «وأنا لن آخذ عليه هنا أنه لم يدرك أن الكتاب ربما يكون من كتب مختلفة، دونها مؤلفون مختلفون،

مع أن سبينوزا يثني على الفخار رغبته في تفسير الكتاب بالكتاب، إلا أنه يعجب من محاولته -وهو الذي وُهب نعمة العقل- أن يهدم العقل، فيتساءل قائلاً:

– إذا كان على العقل أن يخضع للكتاب بالرغم من معارضته له، فهل ينبغي أن يقوم هذا الخضوع على العقل، أم يكون خضوعاً أعمى؟ لو كان خضوعاً أعمى فإننا نسلك كالبلهاء، بلا حكمة؛ ولو كان خضوعاً قائماً على العقل فإننا نأخذ جانب الكتاب بناء على أمر العقل وحده، ومن ثم فلو عارض العقل ما سلمنا به. وإني لأتساءل مرة أخرى: كيف يقبل المرء بفكره معتقداً يعارضه العقل؟ وماذا يعني رفض أي شيء بالفكر سوى أن العقل يعارضه؟ لذلك فإنني لا أستطيع أن أكتم دهشتي البالغة عندما أجد أحداً يريد إخضاع العقل، هذه الهبة العليا، وهذا النور الإلهي، لحرف مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه. (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٧).

إن النقطة الأخيرة التي ذكرها سبينوزا في تعليقه على منهج الفخار هي النقطة الأساس في الاختلاف بين منهجيهما، فالفخار ينطلق في منهجه من قاعدة شمولية تقوم أساساً على

(٢٠) يُعرّف حنفي هذا المنهج بقوله: «يعد سبينوزا من أوائل واضعي هذا المنهج الذي يرمي إلى مقارنة النصوص بعضها ببعض الآخر ومعرفة ظروف تدوينها واللغة التي كُتبت بها، وبذلك يقوم منهج سبينوزا على الفحص التاريخي اللغوي لا على الفحص الفلسفي أو العلمي ولا يهتم سبينوزا مثلاً بإثبات النبوة أو بنفيها، ولكنه يهتم بتحقيق النصوص وصحتها أي أنه يدرس النبوة في التاريخ دون تعدي ذلك إلى دراسة صلة النبي بمصدر نبوته.» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ١١٥)

خاتمة:

لقد حاولنا في هذا المقال بيان أهم الانتقادات التي وجَّهها سبينوزا للأهوتيين الذين مزجوا اللاهوت بالفلسفة، وحاولنا إرجاع تلك الانتقادات إلى أصولها الفكرية عند سبينوزا، وإعطاء نبذة عامة عن منهجه التفسيري، إلا أننا -وبحكم المقام- لم نتحدث بتفصيل عن منهجه النقدي التاريخي للكتاب المقدس، الذي حاول من خلاله التشكيك في أصالة نصوص الكتاب المقدس، والبرهنة على عدم صحة عدة أسفار. (الكلام، ٢٠١٨، صفحة ١٠٠)

ولقد رأينا أن أكثر ما يعيب سبينوزا على هؤلاء اللاهوتيين هو اعتمادهم في مناهج عقلية من وجهة نظرهم في تفسير الكتاب، ومحاولة استخلاص عقائد إيمانية منسجمة مع العقل ومع بعضها البعض، كما أنه عاب على هؤلاء اللاهوتيين تلك الثقة العمياء في نصوص الكتاب التي قد تؤدي إلى إلغاء العقل أمام سلطة هذه النصوص، وقد كان الأولى بهم التزام المنهج الإيماني في تفسير عقائد الكتاب المقدس وفهم نصوصه.

لكن إلى أي مدى التزم سبينوزا نفسه بهذا المنهج؟ وهل بقي معتمداً على

في عصور مختلفة، لقرّاء مختلفين» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٨)، والاعتبار الثالث أن الفخار -حسب سبينوزا- وضع مبادئ تفسيرية للكتاب معتمداً على آرائه الشخصية، ويعلل رأيه قائلاً: «لأنها لا تعتمد على العقل ولا على الكتاب؛ وكان يجب عليه على الأقل أن يبرهن على إمكان التفسير المجازي المقبول لكل الفقرات التي لا يوجد بينها إلا تناقض ضمنى فحسب، وذلك دون تعسف مع اللغة، ومع عمَلِ حسابٍ للسياق دائماً» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٨).

ثم أعطى سبينوزا بعد ذلك أمثلة لتناقض بعض النصوص من حيث العقائد، وأمثلة لنصوص أخرى تُفيد أنه يوجد في الكتاب ما يناقض العقل، وأنهى كلامه بقوله:

- وهكذا برهنّا على بطلان هذه الطريقة الثانية في تفسير الكتاب، كما برهنّا من قبل على بطلان طريقة ابن ميمون. وبذلك نكون قد أثبتنا أن اللاهوت ليس خادماً للعقل، وأن العقل ليس خادماً للاهوت، بل إن لكل منهما مملكته الخاصة: للعقل مملكة الحقيقة والحكمة، كما قلنا من قبل، ولللاهوت مملكة التقوى والخضوع (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٦٠).

جلال الدين سعيد. (٢٠١٦). معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. تونس: دار الجنوب.

رحيم أبو رغيث الموسوي. (٢٠١٣). الدليل الفلسفي الشامل (المجلد ١). بيروت: المحجة البيضاء.

سبينوزا. (٢٠٠٥). رسالة في اللاهوت والسياسة. (حسن حنفي، المترجمون) بيروت: التنوير.

فؤاد زكرياء. (٢٠١٤). اسبينوزا. بيروت: التنوير.

م. روزنتال، و ب. يودين. (٢٠١١). الموسوعة الفلسفية. (سمير كرم، المترجمون) بيروت: دار الطليعة.

موسى ابن ميمون. دلالة الحائرين. (حُسين آتاي، المترجمون) القاهرة، ميدان العتبة: مكتبة الثقافة الدينية.

يوسف الكلام. (٢٠١٨). مدخل إلى دراسة تراث اليهودية، المصادر الدينية اليهودية. دبي: صفحات للدراسات والنشر.

يوسف كرم. (٢٠١٤). تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

إيمانه فقط في تفسير عقائد الكتاب؟ في الحقيقة لا يصح هذا السؤال؛ وذلك لأن سبينوزا لم يكن يرى نفسه لاهوتيًا حتى يلزم نفسه بالمنهج الإيماني في تفسير عقائد الكتاب، وفكرته عن الإله كافية للإجابة بأنه لم يلتزم بالمنهج الإيماني في الاستدلال على وجود الله. بل إنه سلك طريق سلفه ديكارت متجاوزا ميدان الإيمان، إلا أن ديكارت اعتمد العقل التأملي وسبينوزا اعتمد العقل الطبيعي.

وأخيرًا، ربما أمكننا القول بأن أهم فكرة لاهوتية عند سبينوزا هي اعتبار الإيمان والطاعة أمرًا واحدًا، وأهم فكرة فلسفية هي اعتبار الإله والطبيعة شيئًا واحدًا، وإذا كان سبينوزا يؤكد على أهمية الكتاب في بيان أن الطاعة هي وحدها طريق الخلاص، فإنه لا يرى أهمية للمعجزات التي يُراد بها في منتهى غايتها إثبات وجود الله، وذلك لأن فكرة الله أكثر وضوحًا من فكرة المعجزة، فلا حاجة إليها كي تثبت وجوده.

الببليوغرافيا:

جلال الدين سعيد. (٢٠١٧). سبينوزا والكتاب المقدس، الدين والأخلاق والسياسة. الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب.