

مَجَلَّةُ الشَّرْعِ وَالْإِسْلَامِ الْإِسْلَامِيَّةِ

فصلية علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

منهج سبينوزا في معاملة النص الديني واشكالية توظيفه في السياق الإسلامي قراءة نقدية

د. نايف نهار الشمري
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر

جامعة
الكويت

مجلس
النشر العلمي



ISSN: 1029-8908

العدد ١٢٨ - السنة ٣٧

رجب: ١٤٤٣ هـ - مارس ٢٠٢٢ م

البحث الثالث

**منهج سبينوزا في معاملة النص الديني
وإشكالية توظيفه في السياق الإسلامي قراءة نقدية**

**د. نايف نهار الشمري
أستاذ مشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة قطر**

منهج سبينوزا في معاملة النص الديني وإشكالية توظيفه في السياق الإسلامي قراءة نقدية

تاريخ استلام البحث: أغسطس ٢٠٢٠ م

تاريخ إجازة البحث: أكتوبر ٢٠٢٠ م*

د. نايف نهار الشمري

ملخص البحث

تتناول هذه الدراسة أحد مظاهر الخلل المنهجي المستشري في التعاطي المعرفي الحديث، وهو المظهر المتمثل في «الاستيراد الثقافي العشوائي»، وذلك من خلال السعي إلى استيراد منتجات ثقافية من حضارات أخرى لا لأنّ ثمة حاجة موضوعية تستلزم ذلك الاستيراد، بل لأنّ ذلك المنتج المستورد حقق نجاحاً في سياق حضاري مختلف، فكان من المتعين أن نستورده بذريعة ذلك النجاح حتى وإن لم تكن بنا حاجة له، بل حتى لو كان وجوده سيزيد البلاء بلاءً. وتتناول هذه الورقة محاولة توظيف منهج الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا في السياق الإسلامي باعتبارها من أبرز الأمثلة على الاستيراد الثقافي العشوائي، فقد أضحى سبينوزا مرجعاً أساسياً لدى بعض من يُسمون الحداثيين العرب في المقاربات الفلسفية للموضوعات الدينية عموماً، وللعلامة بين الدين والسياسة على وجه الخصوص؛ إذ يُعزى إلى سبينوزا الأبوية الروحية لفكرة فصل الدين عن الدولة، وأنّه أول من أوجد تنظيراً فلسفياً متكاملًا لفكرة فصل الدين عن السياسة.

في هذا البحث سوف نحلل الطرح السبينوزي للموضوع الديني بنحو عام، وندرس ما قرره دراسة نقدية، ثم ننطلق منه إلى إشكالية توظيف منهج سبينوزا في السياق الإسلامي، سواء أكان على مستوى النص الديني نفسه أم كان على مستوى مقاربات ثانوية، متبعين في ذلك المنهجين التحليلي والنقدي.

(*) أستاذ مشارك في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، ومدير مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة قطر منذ ٢٠١٨ إلى الآن. حاصل على شهادتين للدكتوراه في الصيرفة الإسلامية والعلوم السياسية عام ٢٠١٣ و ٢٠١٨، والمجستير في الصيرفة الإسلامية، عام ٢٠١٠ من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، والكالوريوس في الفقه وأصوله من جامعة قطر، عام ٢٠٠٨. له ٩ كتب، وأكثر من ١٠ أبحاث علمية محكمة منشورة في المجالات العلمية.

الاهتمامات البحثية: الدراسات القرآنية، الفكر الغربي الفلسفي، الصيرفة الإسلامية، الفقه وأصوله.

n.alshamari@qu.edu.qa

المبحث الأول ركائز تصوّر سبينوزا للدين

قبل الحديث عن منهج تعاظمي باروخ سبينوزا^(١) مع النص الديني لا بد من فهم تصوّره للدين نفسه، إذ إنّ منهجك في معاملة النص الديني يتوقّف بالضرورة على تصوّر كالدّين نفسه. ومن خلال متابعة نصوص سبينوزا التي تتصف بصفتين سيئتين: التعارض والتكرار. يمكننا أن نضع ست ركائز يقوم عليها التصور السبينوزي للدين:

الركيزة الأولى: اختزال الدين بكل تشريعاته في القانون الإلهي الشامل

الموقف العام لسبينوزا هو أنّ الدين بكل ما يحتويه من كتب مقدسة ليس شيئاً أكثر من المطالبة بما يسمّيه «القانون الإلهي الشامل»، الذي لا يحوي من التشريعات شيئاً سوى المطالبة بالعدل والإحسان. وأنه ليس من المطلوب شرعاً على المتدين أن يطّلع على الروايات المكتوبة في الكتاب المقدس؛ لأنّه لو لزم ذلك لكان متعذراً في التطبيق، «فمن الذي يستطيع أن يعي في وقت واحد مثل هذا العدد الكبير من الروايات والملايسات؟» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٠٨).

أما عن ماهية هذا القانون الإلهي الشامل فهو يتجسّد في أمر واحد، وهو وجوب طاعة الله وفقاً لما تقتضيه قاعدة العدل والإحسان، وفي ذلك يقول سبينوزا (٢٠١٢، ص ٣٣٩): «المعرفة الوحيدة التي طلبها الله من جميع الناس بلا استثناء على لسان الأنبياء، والتي لا يمكن إعفاء أحد منها هي معرفة العدالة الإلهية والإحسان الإلهي».

إذن ليس مراداً من المؤمن سوى أن يمارس العدل والإحسان، لكن ما معنى العدل والإحسان؟

يرى سبينوزا أنّ العدل والإحسان يتمثّل في قضية واحدة وهي أن يحب المرء جاره، لا أكثر ولا أقل. وفي ذلك يقول سبينوزا (٢٠١٢، ص ٣٥١): إنّ «عبادة الله وطاعته لا تكون إلا في

(١) باروخ سبينوزا فيلسوف هولندي شهير، ولد في سنة ١٦٣٢ وتوفي في سنة ١٦٧٧، وهو من أشهر الفلاسفة الذين تناولوا مسألة العلاقة بين الدين والسلطة نحتاً في النصوص الدينية والطرح العقلي. له مجموعة من المؤلفات، أهمها: رسالة في اللاهوت والسياسة، وكتاب الأخلاق، ومقال في إصلاح العقل. للمزيد حول سبينوزا يُراجع: رايت، ٢٠١٠، ص ١١١.

العدل والإحسان، أي في حب الجار». ويقول كذلك: «الشريعة تتلخص في هذه الوصية: حب الله فوق كل شيء، وحب المرء جاره كما يحب نفسه» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٣٣٥).



الركيزة الثانية: الفصل بين الدين والفلسفة ماهيةً وغايةً

يقول سبينوزا (٢٠١٢، ص ١١٦): «لم أجد في الكتاب صراحةً شيئاً يخالف العقل أو يناقضه، ووجدت أن التعاليم التي أتى بها الأنبياء سهلة للغاية يسهل على الجميع إدراكها، وكل ما في الأمر أن هذه التعاليم قد عُرضت بأسلوب شاعري واستندت إلى أقدر الحجج على حض عامة الناس على طاعة الله».

ثم يستنتج من ذلك قائلاً: «وبناءً على ذلك فقد اقتنعتُ اقتناعاً جازماً بأن الكتاب يترك للعقل حريته الكاملة، وبأنه لا يشترك مع الفلسفة في شيء، بل إن لكل منهما ميدانه الخاص» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ١١٦). ويقول عن الإنجيل: «فمع أن الدين كما بشر به الحواريون أي مجرد رواية سيرة المسيح لا ينتمي إلى مجال العقل، فإن كلاً منهم قادر بالنور الفطري على إدراك جوهر الدين الذي يتألف أساساً كما تتألف عقيدة المسيح كلها من تعاليم خلقية» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٢٣).

نرى هنا بوضوح أن سبينوزا يعتقد أن الكتاب المقدس لا يتضمن شيئاً يخالف العقل أو يناقضه، ولا يهدف سبينوزا من ذلك أن يثبت عقلانية تشريعات الكتاب المقدس، وإنما يريد أن يثبت بذلك أن خطاب الكتاب المقدس كله ليس موجهاً للعقل أصلاً، وإنما موجه للقلب والعاطفة، وما كان موجهاً لغير العقل فلا علاقة للعقل به حينئذ لا سلباً ولا إيجاباً.

وبناءً على أن خطاب الكتاب المقدس خطاب لا يشكّل العقل منطلقاً له ولا مناطاً له، وأن غاية هي حض الناس على الطاعة بالأسلوب العاطفي، فإنه من المنطقي حينئذ أن يصل سبينوزا إلى قناعته التي عبّر عنها بقوله: «وبناءً على ذلك فقد اقتنعتُ اقتناعاً جازماً بأن الكتاب يترك للعقل حريته الكاملة، وبأنه لا يشترك مع الفلسفة في شيء، بل إن لكل منهما ميدانه الخاص» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ١١٦).

إذن لا يرى سبينوزا أنَّ في تشريعات الكتاب المقدس ما يعارض العقل؛ لأنه لا يرى أنها متجهة أصلاً للعقل. فانه خاطب الناس على قدر عقولهم، وبالقدر الذي يكفل تحوّلهم إلى كائنات طائعة؛ لأن «المعرفة الموحى بها لا تتناول إلا جانب الطاعة» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ١١٦).

ومن الطبيعي حينئذ أن يرى سبينوزا الفصل بين الدين والفلسفة؛ لأن الدين يخاطب العاطفة وبيتغي الطاعة، في حين أنَّ الفلسفة تخاطب العقل وتبتغي الحق.^(١) يقول سبينوزا: «اللاهوت ليس خادماً للعقل، والعقل ليس خادماً لللاهوت، بل إنَّ لكل منهما مملكته الخاصة، للعقل مملكة الحقيقة والحكمة، ولللاهوت مملكة الخضوع والطاعة» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٣٦٠).^(٢)

ولأجل تحقيق هذه الغاية خاطب الكتاب المقدس الناس على قدر عقولهم، يقول سبينوزا «وسأبين أنَّ الكتاب يعلم الناس هذه العقيدة على قدر أفهامهم ومعتقدات أولئك الذين اعتاد الأنبياء والحواريون تبشيرهم بكلام الله».

ثم يقول سبينوزا معللاً الغاية من مخاطبة الناس على قدر عقولهم: «وهو تحوُّط كان ضرورياً من أجل ضمان إيمان الناس جميعاً دون مقاومة أو تحفُّظ» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٣٦٠)، أي لكي يضمن الله أن الناس يستجيبون دون أي اعتراضات فإنه خاطبهم بالقدر الذي يكفل له أن يلتزموا بطاعته. ولا يخفى أن هذا الأمر يستلزم أنَّ الله يخاطب الناس ويخبرهم بما قد لا يكون حقاً في ذاته، أي أنَّ نصوص الدين ليست صحيحة في ذاتها، وإنما صحيحة باعتبار غايتها. وهذا ما عبّر عنه سبينوزا صراحةً حين قال: «وإنَّ فالإيمان لا يتطلب عقائد صحيحة، بل عقائد تؤدي إلى الطاعة» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٣٤٩).

(١) وهذا خلاف ما تقرر في الفلسفة المدرسية، تحديداً عند توما الأكويني. يقول أحد الباحثين: «وعنده أنَّ الوحي والعقل ما دام كل منهما سبيلاً إلى الحقيقة، يجب أن يتفقا حقيقةً، وليس من الجائز أن يعلم الوحي ما يباه العقل. وليس من الجائز كذلك أن ينكمش العقل فيصد عن الوحي. ولذلك فمن حق العقل أن ينظر في كل ما يعلمه الوحي، وأن ينبذ ما يبدو له مستحيلاً، ومن حق الوحي أيضاً أن يفرض على العقل غربة المقدمات التي يسلم بها تسليماً بديهياً». (ميخائيل، ٢٠٠٥، ص ٤٣).

(٢) وبهذا النص يكون سبينوزا قد أجبر الفلسفة على تقديم استقالتها من الوظيفة التي كانت تمارسها طوال عهد الفلسفة المدرسية.

وينتج كذلك عن الفصل بين العقل والدين أنَّ سبينوزا يرفض تمامًا اللجوء إلى العقل لإثبات صحة العقائد، «فمن الخطأ البين أن يريد المرء إقامة سلطة الكتاب على براهين رياضية» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٣٦٢).

ولعلَّه من الواضح هنا أنَّ سبينوزا يُعرِّض بشيخه ديكرت - كما عرَّض من بعده ديفيد هيوم (هيوم، ٢٠٠٨، ص ١٧٧) - الذي أخذ ميثاقًا على نفسه ليثبتَّ العقائد الدينية بالأدلة البرهانية اليقينية.

الركيزة الثالثة: تاريخانية النص

يرى سبينوزا أنَّ تشريعات الدين اليهودي مرهونةٌ صلاحيتها بزمانٍ معين، ينتفي التشريع بانتفائه، وهو حصرًا زمن إقامة العبرانيين لدولتهم. وفي ذلك يقول: «وليس من شك في أنَّ اليهود لم يعودوا ملزمين بعد انهيار الدولة بالمحافظة على شريعة موسى أكثر مما كانوا قبل إقامة مجتمعهم ودولتهم، وطوال الفترة التي عاشوها بين الأمم الأخرى قبل خروجهم من مصر لم تكن لديهم قوانين خاصة» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٢١).

إذن سبينوزا يرى أنَّ تشريعات الدين اليهودي انتهت صلاحيتها بانتهاء دولة اليهود، وهذا لا يعني أنَّ سبينوزا يرى تاريخانية النص السياسي فقط، بل يرى تاريخانية الدين كله باستثناء ما يسميه القانون الشامل.

الركيزة الرابعة: الشريعة ليست صالحة لكل إنسان

من المعلوم أنَّ المعبر عن الشرع هو شيءٌ واحد، النصُّ لا سواه.^(١) لكن سبينوزا يعتقد خلاف ذلك، فهو يرى أنَّ باستطاعتنا أن نصل إلى مراد الله دون المرور بقنطرة النص الديني، وذلك من خلال النور الفطري الذي من أدركه يكون فوق الشريعة نفسها؛ لأنَّ «الشريعة وُضعت للذين لا يتمتعون بالعقل وبتعاليم النور الفطري» (الغزالي، ص ١٥٩). ومن هنا جاز للنبي سليمان أن يتجاوز نصوص الشرع في حديثه عن الله، ويتحدث عن الله بطريقة عقلية

(١) يقول الجويني: «أصل السمعيَّات كلامُ الله تعالى، وما عداه نقلٌ أو مستند إليه». (الجويني، ١٩٩٧، ص ٣٥). ويقول أبو حامد الغزالي: «أعلم أنا إذا حققنا النظر بأن أصل الأحكام واحد، وهو قول الله تعالى، إذ قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - ليس بحكم ولا ملزم، بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا فالحكم لله تعالى وحده. والإجماع يدل على السنة، والسنة على حكم الله تعالى». (الغزالي، المستصفى، ص ٩٩).

لم يتحدث بها أحدٌ في نصوص العهد القديم. يقول سبينوزا (٢٠١٢، ص ١٥٩): «ولا نرى في العهد القديم من تحدّث عن الله بطريقة عقلية إلا سليمان الذي استطاع بالنور الفطري أن يتفوّق على عصره كله، ولذلك رأى نفسه أسمى من الشريعة».

إذن كما أنّ الشريعة ليست شريعةً مطلقةً لكل زمان ومكان لاتصافها بالتاريخانية عند سبينوزا، فإنّها كذلك ليست شريعةً لكل إنسان، وإنما تتجه لأولئك الذين عجزت عقولهم أن تدرك الحقائق بالنور الفطري، أما الذين رزقهم الله الحكمة والنور الفطري -كنبي الله سليمان- فإنه في غنى عن هذه الشريعة. وهذا يعني أنّ سبينوزا يرى أنّ الوحي وحيان: وحي مسطور، ووحي معقول. أما الوحي المسطور فهو ما هو مدوّن في الكتاب المقدس، وهذا متوجّه للعامة، وأما الوحي المعقول فهو المستقر في عقول الخاصة من الفلاسفة، وهذان وحيان لا يكمل أحدهما الآخر، بل هما مساران متوازيان لكل منهما سالكوه.

ويترتب على هذا التقرير أنّ للنص الديني ظاهراً غير مراد لذاته، وهي نتيجة مشتركة لعدة ركائز، كما رأينا وسنرى.

الركيزة الخامسة: النبوة تتشكّل وفقاً لمزاج النبي، وليس العكس

يرى سبينوزا أنّ علّة النبوة تكمن في كون الأنبياء يمتلكون خيلاً خصباً يفوق الآخرين، وهذا الخيال لا يعني كمالاً في الفكر أو الذكاء،^(١) فالأنبياء يتمتعون «بقدرّة أعظم على الخيال الحي، لا بفكرٍ أكمل» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٤١). وتبعاً لخاصية الخيال الخصب فإنّ النبوة ليست حمولة معرفية مطلقة، بل هي تختلف من نبي لآخر تبعاً لاختلاف آرائهم وأمزجتهم وأذواقهم، أي «أنّ الوحي الذي أرسله الله كان يتغيّر وفقاً لفهم الأنبياء وآرائهم» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٦٢). فالتشريعات النبوية ليست امتداداً للوحي الإلهي، بل هي امتدادٌ لخيال الأنبياء السابق. وإذا كان ذلك كذلك فإنّ ذلك يقتضي منطقياً «أننا لسنا ملزمين بالإيمان بالأنبياء إلا فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره، أما فيما عدا ذلك فيستطيع كل فرد أن يؤمن بما يشاء بحرية تامة» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٦٢).

(١) يذكر سبينوزا أنّ يقين الأنبياء في برهنة سلطانهم على الناس يقوم على ثلاث دعائم: خيالٌ خصب واضح، وأن تكون هناك علامة أو آية تدل على نبوتهم، ونفسٌ تنزع إلى العدل والخير. (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٣٦٢).

علاوة على أنه إذا ثبت أن النبوة ليست علمًا إلهيًا، وإنما هي استكمالٌ لخيال النبي فإنَّ ذلك يعني فيما يعني «أنَّ النبوة لم تجعل الأنبياء أكثر علمًا، بل تركتهم على آرائهم التي كَوْنوها سلفًا، ومن ثم نكون في حل من تصديقهم فيما يتعلق بالأمور النظرية الخالصة» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ١٥١).

إذن لسنا مطالبين بحسب رأي سبينوزا بتصديق الأنبياء في الشأن النظري الخالص من تشريعاتهم، وتبقى الطاعة حصرية فيما يسميه سبينوزا (٢٠١٢، ص ١٦٢) «العدل والإحسان».

وهذا الاعتقاد ليس من بنات أفكار سبينوزا، بل كان تعبيرًا عن موقف الفلاسفة التقليدي من هذه المسألة، فقد ذكر الفقيه والفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون أن الناس في النبوة على ثلاثة آراء، أحدها «رأي الفلاسفة، وهو أنَّ النبوة كمالٌ ما في طبيعة الإنسان. وذلك الكمال لا يحصل للشخص من الناس إلا بعد ارتياض يخرج ما في قوة النوع للفعل إن لم يعق عن ذلك عائق مزاجي أو سبب ما من خارج كحكم كل كمال يمكن وجوده في نوع ما» (ابن ميمون، ٢٠٠٧، ص ٢٢٢).

وقد ذكر ابن طفيل أن الفارابي يذهب هذا المذهب في كتابه السياسة المدنية.^(١) يقول ابن طفيل متحدثًا عن أبي نصر الفارابي: «هذا مع ما صرَّح به من سوء معتقده في النبوة، وأنها بزعمه للقوة الخيالية، وتفضيله الفلسفة عليها» (ابن طفيل، ١٩٩٥، ص ١١٣). وهذا المعتقد الذي نقله ابن طفيل عن الفارابي^(٢) يماثل موقف سبينوزا، ومعلوم أن سبينوزا قد قرأ كتب ابن طفيل.

وشاع هذا التصوُّر عند كثير من فلاسفة الغرب بعد ذلك، فمثلاً نرى غوستاف لوبون يقول: «ومما لا مرأى فيه أن مؤسسي الأديان أناس من ذوي النفوس العالية تقمَّص فيهم المثل الأعلى لأحد الأمم تقمَّصًا غير شعوري» (لوبون، ٢٠١٤، ص ١٦).

(١) لم أجد أبا نصر الفارابي يقول بهذا المعتقد في كتابه «السياسة المدنية» الذي عزا إليه ابن طفيل، وإنما غاية ما قاله أنه تحدث عن «الرئيس الأول» للمدينة، وأن هذا الإنسان هو «الملك في الحقيقة عند القدماء، وهو الذي ينبغي أن يُقال فيه إنه يوحى إليه. فإنَّ الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال مرتبة». (الفارابي، ٢٠١٢، ص ٦٥).

(٢) وكلام الفارابي في تفضيل الفلسفة يماثل موقف سبينوزا، فسوف يأتي أن سبينوزا لا يفضل الفلسفة على النبوة فقط، بل يفضلها على الدين كله، لكون الفلسفة تسعى إلى الحق، والدين يسعى إلى الطاعة فقط.

وليس لنا حاجة في نقض هذه الفكرة، أي فكرة مساهمة خيال الأنبياء في تشكيل الوحي؛ وذلك لأنَّ سبينوزا لم يقدم أي دليل عقلي على هذه الدعوى، والدعاوى إن تجرّدت عن الأدلة لا يمكن أن تناقش؛ لأنّها تصبح محض رغبات.

الركيزة السادسة: نفي المعجزات

لا يؤمن سبينوزا بوجود المعجزات، ويرى «أنَّ التصديق بالمعجزة يجعلنا نشك في كل شيء ويؤدي بنا إلى الإلحاد» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٠١٩).

لنبدأ من حيث المفهوم، يُعرّف سبينوزا المعجزة بأنها «عمل يتجاوز حدود الفهم الإنساني أو نعتقد أنه يتجاوزه» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٠١٩). الهدف منه إثبات وجود الله كما وضع ذلك في عبارات مختلفة. هذه المعجزة بهذا المفهوم لا يعتقد سبينوزا أن وجودها مفيد شرعاً، بل إنه يعتقد أنّها ضارة جداً لكونها «ستمحو المعرفة الفطرية التي لدينا» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٠١٩).

أما لماذا يعتقد سبينوزا بذلك فلعدة أدلة، أبرزها دليان:

الدليل الأول: أنَّ المعجزة عمل محدود، والعمل المحدود «لا يدل إلا على قوة محدودة»، وإذا كانت المعجزة قوةً محدودة فإننا «لا نستطيع على الإطلاق أن نستنتج منها وجود الله»؛ لأنَّ الله قوّة غير محدودة. فكأنَّ سبينوزا يرى لزوم أن يكون المعلول (المعجزة) غير محدودة ليصح أن تدل على «علة» غير محدودة، فكل معلول غير محدود القوة يجب أن تكون علته كذلك.

والقول بشرطيّة التماهي بين العلة والمعلول قرره رينيه ديكارت من قبل، ومعلوم مدى تأثر سبينوزا بديكارت، يقول ديكارت (٢٠١٤، ص ١٢٠ و ١٢٧): «يجب أن يكون في العلة قدر ما في المعلول من الوجود».

نجد هنا ديكارت يقرر الفكرة ذاتها التي قررها سبينوزا، ويكاد يكون السياق متشابهاً، من حيث إن العلة المقصودة عند كلا الرجلين تتمثل في الذات الإلهية، والاختلاف في موضوع المعلول فقط. وقد يكون التأثير آتياً من أتباع أوغسطين حين نشروا نظرية الفيض التي تلقّوها من ابن سينا، إذ إن نظرية الفيض تركز على «تعذر صدور المتعدد عن الواحد،

وتعذر صدور المادة عن الروح؛ لأنه لا يصدر عن الشيء إلا ما كان من طبعه» (ميخائيل، ٢٠٠٥، ص ٢٩).

ومهما يكن من أمر، فإن هذا استدلال غير سديد؛ لأن سبينوزا لم يكلف نفسه عناء إثبات برهان المقدمة الكبرى في استدلاله، فنحن إذا أردنا نظم دليله يكون كالآتي:

المقدمة الأولى: الله علة للمعجزة^(١)، وهي ليست موازية له.

المقدمة الثانية: وكل علة يجب أن تكون موازية لمعلولها حتى تكون معتبرة

النتيجة: المعجزة ليست معتبرة.

نلاحظ أن الخلل بادٍ في المقدمة الثانية، فمن أين لسبينوزا أن من شروط اعتبار المعلول أن يكون موازياً لليلة في صفاتها؟ لم يذكر سبينوزا أي برهان على ذلك.

والواقع أنه ليس بالضرورة أن يتصف المعلول بصفات العلة حتى يكون معتبراً، وإلا كان هو هو، أي أننا لو اشترطنا في المعجزة أن تكون قدراتها غير محدودة لأن الله الذي أوجدها قدراته غير محدودة، فما الفرق حينها بين الله والمعجزة؟

قد تكون قدرات العلة أعظم من قدرات معلولها، كما هو الحال مع الخالق وخلقته، وقد تكون قدرات المعلول أعظم من قدرات علته، كما هو حال الإنسان مع مخترعاته الكبرى، فهي أعظم منه من حيث القدرات.

إذن لا شرطية للتوازي بين المعلول وعلته، وبذلك يبطل استدلال سبينوزا.

الدليل الثاني: أن سبينوزا يعتقد أن الكون مبني على نظام له قوانينه الدقيقة والثابتة، والتي تعكس بدورها قدرة الله العظيمة. والمعجزة من شأنها تقويض ثبات تلك القوانين، وهذا التقويض سيؤول إلى زعزعة الثقة في هذا النظام، وإذا شككنا في النظام الكوني الذي هو أعظم تعبير عن قدرة الله فإننا سوف نشك في كل شيء مما سيؤدي بنا إلى الإلحاد.

وهذا دليل يصلح لنقيض دعوى سبينوزا أكثر من صلاحيته لإثبات دعواه. بيان ذلك

(١) المعجزة سبب وليست علة، بمعنى لا يوجد تلازم عقلي بين وجود الله ووجودها؛ لأن العلة متلازمة وجوداً مع معلولها. ومع ذلك سوف نستعمل العلة بالمعنى الذي استعمله سبينوزا.

أنَّ سبينوزا يرى أنَّ للكون نظامًا يسير وفق قوانين ثابتة، والمعجزة من شأنها خرق تلك القوانين، وهذا ما يفتح باب الشك في النظام الكوني مما يؤدي مآلاً إلى الإلحاد.

وإذا تأملنا هذا الاستدلال فإننا لا نستطيع التعويل عليه إلا إذا كان تغيير القوانين الكونية جاء نتيجة تغيير حتمي وليس بإرادة الإلهية. أي لو أنَّ الله عزوجل وضع قوانين لهذا الكون وتغيّرت هذه القوانين لأسباب لا تخضع للإرادة الإلهية حينها يمكن أن يكون استدلال سبينوزا صحيحاً.

ولو تأمل سبينوزا استدلاله لرأى أنَّ فيه دليلاً على قدرة الله وتأكيداً على سلطته المطلقة؛ لأننا لو افترضنا أنَّ قوانين الكون ثابتة لا تنخرم أبداً كما يريد سبينوزا. لكان ذلك مدعاة للشك في قدرة الله، أي هل الله قادر على تغيير هذه القوانين أم لا؟

إنّ دليل سبينوزا يدلُّ على ضد دعواه؛ فما رآه دليلاً مؤدياً إلى الإلحاد رأيناه دليلاً يثبت القدرة الإلهية، وما رآه دليلاً على قدرة الله رأيناه دليلاً يمكن الاستدلال به على عجز القدرة الإلهية.

المبحث الثاني

خصائص النص الديني عند سبينوزا

يرى سبينوزا أنَّ للنص الديني الخصائص الآتية:

الخصيصة الأولى: بشرية النص وتحريفه

يعتقد سبينوزا أنَّ نصوص التوراة والإنجيل لا تعبّر عن مراد الله مباشرة، حيث يقول: «الأسفار الخمسة وأسفار يشوع والقضاة وراعوث وصموئيل والملوك ليست صحيحة» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٥٧). ويقول: «وإني لأعتقد أنه ما من أحد سيشك في وقوع بعض الأخطاء في الأسفار إذا كان لديه أقل قدر من الحكم السليم» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٩٠).

ويعتقد سبينوزا كذلك أنَّ القصص والروايات الموجودة في الأسفار «مستمدة من مؤلفين عديدين» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٨٦)، وأنها «من عمل عدد كبير من الناس ذوي أُمزجة مختلفة عاشوا في عصور مختلفة» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٣٤٦).

أما بخصوص الذي جمع تلك الروايات ونظمها في شكل الأسفار الخمسة، فإن سبينوزا يعتقد أن هناك مؤرخاً واحداً هو من كتب الأسفار الخمسة، ويرجح أن يكون ابن عزرا.^(١) يقول سبينوزا (٢٠١٢، ص ٢٦٩): «وإذا نظرنا الآن إلى تسلسل هذه الأسفار كلها وإلى محتواها، رأينا بسهولة أن الذي كتبها مؤرخٌ واحد أراد أن يروي تاريخ اليهود القديم منذ نشأتهم الأولى حتى هدم المدينة لأول مرة».

الخصيصة الثانية: النص الديني موجه للعامة فقط.

يرى سبينوزا أن القصص الواردة في النص الديني ليست موجهة للجميع، وإنما «معرفتها والإيمان بحقيقتها ضروريٌّ إلى أقصى حد للعامة الذين لا تقوى أذهانهم على إدراك الأشياء بوضوح وتمييز» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٠٨).

وبناءً على ذلك فإن سبينوزا يرى عدم جواز تأويل النصوص الدينية التي ظاهرها الإساءة لصفات الله عزوجل، بل «يجب أن يُقبل حرفياً كل ما يتجاوز حدود الفهم». أي أنه لا يصح للمفسر أن يفسّر النص الديني بما يقتضيه العقل؛ لأنّ الله عزوجل لم يوجه خطابه للفلاسفة والعلماء أصلاً، وإنما يوجهه إلى العامة، والعامة لا مشكلة لديهم في تصوّر التجسيم، بل يأنفون من نفيه.

وهذا كله تشنيعٌ من سبينوزا على موسى بن ميمون^(٢)، الذي عمل على تأويل كل النصوص التي لا يليق ظاهرها بالذات الإلهية ليجعلها تناسب العقل كما ورث ذلك عن متكلمي الإسلام. وسبينوزا يرى أنّ ذلك يخالف مراد الله عزوجل، الذي لم يتوجه بخطابه إلا للعامة الذين لا يهمهم مدى توافق نصوصهم الدينية مع العقل.

يقول سبينوزا: «ليس هناك ما يدعو للدهشة إذا وجدنا الكتب المقدسة تتحدث عن الله بالفاظ لا تليق به، فتنسب إليه يدين وقدمين وعينين وأذنين، كما تنسب إليه حركات في المكان وانفعالات للنفس، وكذلك تصفه كقاضٍ يستوي على عرش ملكي والمسيح على

(١) يقول سبينوزا: «إني لا أستطيع أن أحده بوضوح، ومع ذلك فإني أرتاب في أن يكون عزرا». ويقول: «وإن فنحن لا نجد شخصاً آخر سوى عزرا يمكن الاشتباه في أن يكون مؤلف هذه الأسفار». (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٦٩).

(٢) قارن تشنيع سبينوزا على ابن ميمون بتشنيع ابن رشد على الغزالي في كتابه «فصل المقال».

يمينه، والواقع أن الكتاب يتحدث على مستوى فهم العامة الذين يهدف الكتاب إلى أن يجعلهم مطيعين، لا متفقيين» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٣٤٣).

ثم يقول منتقداً اللاهوتيين -كابن ميمون- الذين يسعون لتأويل هذا الظاهر: «لو كان من الواجب تفسير جميع نصوص الكتاب من هذا النوع تفسيراً مجازياً لوجب أن نسلّم بأنّ النص لم يُكتب للعامة والجهلة، بل كان موجّهاً لأكثر الناس خبرة ومعرفةً، وإلى الفلاسفة بوجه خاص» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٣٤٣).

ويتفرّع عن هذه الخصيصة الآتية:

الخصيصة الثالثة: أنّ النص الديني قابلٌ للفهم الجمهوري المباشر لا بالواسطة

إذا كان النص الديني موجّهاً للعامة وليس للفلاسفة ولا العلماء، فإنّ المنطق يقتضي أن يأتي النص الديني على مستوى أفهام العامة، يقول سبينوزا (٢٠١٢، ٢٠٧): « فلما كان الكتاب قد أوحى أولاً لكي تفيد منه أمة كاملة، ثم الجنس البشري كله، فقد كان من المحتم أن يتلاءم محتواه مع أفهام العامة....».

وهذا يشابه ما يسمّيه أبو إسحاق الشاطبي الاشتراك الجمهوري، ولك أن تقارن عبارة سبينوزا السابقة بكلام الشاطبي الآتي: «يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب». ثم يقول: « فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم» (الشاطبي، ١٤١٧ هـ، ج ٢، ص ٣٦١).

هنا يتفق الشاطبي وسبينوزا على وجوب أن يكون النص الديني مفهوماً لعامة الناس؛ لأنهم مستهدفون بهذا الخطاب. لكن الحقيقة أن ثمة فرقاً جوهرياً بين كلام الشاطبي وكلام سبينوزا، ذلك لأن سبينوزا يعتقد أن النص لا يعكس حقاً في ذاته، وإنه غير موجه للعقل أصلاً، وإنما هدفه إخضاع الناس، ولا يهم الوسيلة في ذلك، فالنص يمكن أن يسلك أي مسلك للوصول إلى هذا الغرض. أما الشاطبي فهو يعتقد قطعاً بصحة النص، وأنه مرادفٌ للحق؛ ولأنه صحيحٌ وحقٌ وجب أن يكون واضحاً، فالمنطق مختلف تماماً بينهما وإن كانت النتيجة

واحدة. علاوةً على أن الشاطبي يعتقد بأن النص القرآني ليس كله على وزان واحد من حيث الوضوح، بل ثمة نصوص لا يعقلها إلا العالمون، وهذا ما يرفضه سبينوزا ابتداءً.

المبحث الثالث

قواعد سبينوزا لتفسير النص الديني

وضع سبينوزا قواعد أصولية لتفسير النص الديني، ومجموع هذه القواعد يشكّل منهجاً سبينوزياً يُمكن أن يُسمّى «الفحص التاريخي». يقول سبينوزا (٢٠١٢، ص ٢٣٦): «القاعدة العامة التي نضعها لتفسير الكتاب هي ألا ننسب إليه أية تعاليم سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي بوضوح تام أنه قال بها».

إن لا بد من التعويل على «الفحص التاريخي» باعتباره قنطرة منهجية لا يصح للأحكام الدينية أن تصدر إلا من خلال المرور بها. لكن ما المقصود بالفحص التاريخي؟

أما ماهية الفحص التاريخي فهو منهج يستند إلى القواعد الآتية:

القاعدة الأولى: منع الاستعانة بعناصر خارجية في تفسير النص الديني

يقول سبينوزا (٢٠١٢، ص ٢٣٨): «لا يُفرض علينا أن نوائم قسراً بين فكر الكتاب ومقتضيات عقلنا وأفكارنا المسبقة، إذ يجب علينا أن نستمد كل معرفة لأسفار الكتاب المقدس من هذه الأسفار وحدها».

هذا النص صريحٌ في أن سبينوزا مستغنٌ عن كل الأدوات التفسيرية التي لا تنتمي لمنطقة الكتاب المقدس، بما في ذلك العقل نفسه. فالعقل عند سبينوزا لا يُسمح له بالتطفّل وإبداء الرأي في تفسير النص الديني، وهذا لسبب واضح في عقيدة سبينوزا، وهو أن النص الديني ليس موجهاً أصلاً للعقل.

القاعدة الثانية: حاكمية اللغة

أي أن تكون اللغة التي كُتِبَ فيها النص حاكميةً على التفسير، وبناءً على ذلك «يجب أن تُفهم طبيعة وخصائص اللغة التي دوّنت بها أسفار الكتاب المقدس والتي اعتاد مؤلفوها التحدث بها». ولما كان النص التوراتي مكتوباً باللغة العبرية رأى سبينوزا (٢٠١٢، ص ٢٣٨)

«أنَّ معرفة اللغة العبرية ضرورية قبل كل شيء، لا لكي نفهم أسفار العهد القديم المكتوبة بهذه اللغة فحسب، بل لكي نفهم أيضًا أسفار العهد الجديد، فهذه الأسفار الأخيرة مع أنها انتشرت بلغات أخرى، إلا أنها مملوءة بالتعبيرات العبرية».

إذن اللغة شرطٌ في إدراك النص وتفسيره. ولك أن تقارن كلام سبينوزا بكلام الفارابي حين عدد شروط فهم النص الشرعي بقوله: «وأن يكون عارفًا باللغة التي بها كانت مخاطبة الرئيس الأول، وعادات أهل زمانه في استعمالهم لغتهم» (الفارابي، ٢٠٠١، ص ٥١).

القاعدة الثالثة: التفريق بين معنى الكلام وحقيقته

يرى سبينوزا أنَّ ثمة متعلقين للكلام:

المتعلِّق الأول: معنى الكلام، وهو ما تقتضيه لغة النص اقتضاءً مباشرًا أو يقتضيه سياق النص. يقول سبينوزا (٢٠١٢، ص ٢٣٨): «يجب أن نحرص على العثور على المعنى معتمدين في ذلك فحسب على استعمال اللغة أو على استدلالات مبنية على الكتاب وحده».

المتعلِّق الثاني: حقيقة الكلام، أي المراد الحقيقي عند المتكلم، وهو يعني بذلك آلية المجاز.^(١)

القاعدة الرابعة: التعويل على السياق والقرائن

أي عدم الاكتفاء بالدلالة المباشرة المستمدة من ألفاظ النص، بل يجب التعويل على القرائن، والقرائن نوعان:

قرائن مرتبطة بالكاتب، وهي: سيرة المؤلف وأخلاقه، الغاية التي كان يتغيها، في أي مناسبة كتب كتابه؟ لمن كان الكتاب موجهاً؟ تحديد المخاطبين.

قرائن متعلقة بالمكتوب، وهي: كيف جُمع الكتاب؟ وما الأيدي التي تناولته؟ وكم نسخة مختلفة معروفة عن النص؟ ومن الذين قرروا إدراجه في الكتاب المقدس؟ كيف جمعت جميع الكتب في مجموعة واحدة؟

(١) وهذا الأمر يذكرنا في مسألة تنوع الخطاب القرآني التي تبناها ابن رشد في سياق رده على الغزالي، حيث قسّم الخطاب القرآني إلى ثلاثة أقسام، خطابي، وجدلي، وبرهاني. ونسب ابن طفيل هذا التصوّر للغزالي، لكن نقل ابن طفيل لم يكن دقيقاً، فقد نقل له كلاماً منزوعاً من سياقه مما أدى لتغيير معناه. راجع ما قاله ابن طفيل (١٩٩٥، ص ١١٣-١١٤) وما قاله الغزالي (١٩٦٧، ص ٤٠١).

المبحث الرابع

نقد تطبيق القواعد السبينوزية في التفسير

إذا تأملنا هذه القواعد التي افترضها سبينوزا بهدف الوصول إلى تفسير النص الديني تفسيراً صحيحاً، فإننا نجد أنها نوعين:

النوع الأول: قواعد صحيحة في ذاتها، أي أنها في نفسها منطقية ومعتبرة، وهي كل القواعد باستثناء قاعدتي النوع الثاني.

النوع الثاني: قواعد لا تصح إلا إذا صَحَّتْ المقدِّمة التي بُنيت عليها، وهما القاعدتان الأولى والرابعة.

وإذا أعدنا البصر كرتين في هذه القواعد، فإننا سنكتشف أنها كلها غير صالحة للعمل. أمَّا النوع الثاني من القواعد فلأنَّ صحة تينك القاعدتين تتوقف على صحة المقدمة التي أنجبتهما، وهي غير صحيحة عند المتدينين المخالفين لسبينوزا. وبيان ذلك أنَّ القاعدة الأولى - نفي العناصر الخارجية في تفسير النص الديني - لا يمكن قبولها إلا إذا قبلنا المقدمة السبينوزية القائلة إنَّ الكتاب المقدس ليس موجهاً أصلاً للعقل، ولما كان غير موجه للعقل كان من المنطقي ألا يُستعان بالعقل لتفسيره.

فإذن من لا يؤمن بأنَّ الكتاب المقدس غير موجه للعقل، فإنه بطبيعة الحال لن يؤمن بهذه القاعدة التي تمنع الاستعانة بالعقل لتفسير النص الديني.

والكلام نفسه يُقال عن القاعدة الرابعة التي يريد سبينوزا من خلالها التفريق بين معنى الكلام وحقيقته، فلا يمكن الموافقة عليها إلا إذا وافقنا على أنَّ الكتاب المقدس موجهٌ لعاطفة العامة في ظاهره ليلبغى طاعتهم، ومن ثم قبول فكرة الظاهر والباطن في النص الديني.

وأما القواعد التي هي صحيحة في ذاتها فالذي جعلها غير صالحة هو أنَّ سبينوزا أبطل مفعولها من خلال تعليقها على محال، فهو قد وضع دون كل شرط عقبة تحول بيننا وبين الوصول إليه.

ففيما يتعلق بشرط معرفة الكاتب، يرى سبينوزا أنَّ هذا مهم جداً لأنه يمكننا «أن نفسر

بسهولة أكثر أقوال إنسان ما إذا زادت معرفتنا بعبقريته الخاصة وطبيعة تكوينه الذهني» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٣٨). والغاية التي يرتجيبها سبينوزا من دراسة عقل الكاتب وطبيعة تكوينه الذهني هي أن نضمن "عدم الخلط بين التعاليم الأزلية وتعاليم أخرى لا تصلح إلا لزمان معيّن ولمجموعة معيّنة من الناس» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٣٨).

لكن هل حصول هذا الشرط ممكن؟ يجيب سبينوزا عن هذا السؤال في موطن آخر بقوله: «الواقع أننا نجهل تماماً مؤلفي كثير من هذه الأسفار، أو نجهل الأشخاص الذين كتبوها» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٤٦).

أما قضية اللغة فقد علّقها سبينوزا على محال، وهو يشبه تعليق بعض الأصوليين اللغة على الاجتهاد (الشاطبي، ١٤١٧ هـ، ج ٥، ص ٥٣)، حيث يقول بعد أن اشترط معرفة اللغة العبرية معرفة تامة: «هناك صعوبة كبيرة تنشأ من أنّ هذا المنهج يتطلب معرفة تامة باللغة العبرية، فأين لنا بهذه المعرفة؟ لم يترك علماء اللغة العبرية القدماء للخلف أي شيء بشأن الأسس والمبادئ التي تقوم عليها هذه اللغة أو على أقل تقدير لا يوجد لدينا أي شيء تركوه لنا، فلا يوجد ما يشرف الأمة ويزينها إلا فتات من لغتها وأدبها. لقد ضاعت تقريباً جميع أسماء الفاكهة والطيور والأسماك وأسماء أخرى كثيرة على مر الزمن، كما أنّ معاني كثيرة من الأسماء والأفعال التي نصادفها في التوراة إما مفقودة أو على الأقل مختلف عليها» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٤٤).

والنتيجة من ذلك كله يعبر عنها سبينوزا (٢٠١٢، ص ٢٤٤) بقوله: «فنحن إذن نفتقر إلى هذه المعاني، كما نفتقر بدرجة أشد إلى معرفة التراكيب الخاصة في هذه اللغة، فقد محّا الزمان الذي يلتهم كل شيء كل العبارات والأساليب الخاصة التي استعملها العبرانيون تقريباً من ذاكرة الناس».

علاوة على هذه الإشكالية ثمة إشكالية أخرى، وهي «تكوين هذه اللغة نفسها وطبيعتها، إذ يوجد فيها من المتشابهات الكثيرة ما يستحيل معه العثور على منهج يسمح لنا بأن نحدد عن يقين معاني جميع نصوص الكتاب» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٤٤).

إذن لا مطمع باليقين من وراء النص الديني؛ لأنّ اللغة التي تحتضن النص لم تحفظ.

لكن هذه الإشكالية تعدُّ جزءاً من المشهد، أما الجزء الآخر فهو «أننا لا نملك الأسفار في لغتها الأصلية، أي في لغة كاتبها» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٤٨)، وإذا عُدِم النص الأصلي لم يكن من الممكن تفسيره باطمئنان، ولذلك «فأننا لا أتردد في القول بأننا لا نعرف معاني نصوص كثيرة من الكتاب» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٤٨).^(١)

أما قضية معرفة الظروف والمناسبات التي قيل فيها النص فهذا متعذرٌ كذلك؛ لأننا «لا ندري في أية مناسبة وفي أي زمان كُتبت هذه الأسفار التي نجهل مؤلفيها الحقيقيين» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٤٦).

أما قضية معرفة الأيدي التي تناولت الأسفار وعدد النسخ المختلفة فهي كذلك متعذرة، فنحن «لا نعلم في أيدي مَنْ وقعت وممن جاءت المخطوطات الأصلية التي وُجد لها عددٌ من النسخ المتباينة، ولا نعلم إن كانت هناك نسخ كثيرة أخرى في مخطوطات من مصدر آخر» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٢٤٦).

إن وضع سبينوزا شروطاً ثم جعلها محالة التحقيق، وهذا ما يعني مآلاً عدم قدرة المتدين أن يصل إلى التفسير الديني الصحيح.

إشكالية ذاتية في الطرح السبينوزي

قبل تبين إشكالية توظيف منهج سبينوزا في السياق الإسلامي من المهم تسليط الضوء على تناقض يعتري فكر سبينوزا نفسه، وهذا التناقض يجعل منهج سبينوزا غير صالح في ذاته فضلاً عن إعادة توظيفه في أي سياق ديني. وهذا التناقض يتجلى في أن سبينوزا يؤمن بأن الكتاب المقدس محرّف، وأن كاتبه والمكتوب لهم مجهولون، ومع ذلك نجده يعامله معاملة النص الديني الإلهي فيسوّد الصحائف الكثيرة في تأويل نصوص الكتاب المقدس وتوجيهها.

فالسؤال الذي يُوجّه لسبينوزا: إذا كان النص بشرياً فلماذا تتعاطى معه على أنه نصٌّ إلهي وتعطيه جميع الأحكام المترتبة على ذلك؟ كيف تؤمن بأن الكتاب المقدس يعبر عن المراد البشري وليس المراد الإلهي ثم تستنبط من الكتاب المحرّف الأحكام الدينية؟ هل يُستنبط الحكم الإلهي من النص البشري؟

(١) وهذا ما حاول فعله الرازي وشنّع عليه الشاطبي.

خذ مثالاً على ذلك: يقول سبينوزا (٢٠١٢، ٢٠٧): «فلما كان الكتاب قد أوحى أولاً لكي تفيد منه أمة كاملة، ثم الجنس البشري كله، فقد كان من المحتم أن يتلاءم محتواه مع أفهام العامة....».

كيف عرف سبينوزا أنَّ الخطاب الديني موجه للعامة وهو أصلاً ينكر وجود خطاب ديني؟ كيف عرف سبينوزا أنَّ الكتاب قد «أوحى» وهو قد كرر مراراً القول ببشرية الكتاب؟ مَنْ الذي جعل محتوى الكتاب ملائماً مع أفهام العامة؟ إن قال الله فليست النصوصُ نصوصه. وإن قال البشر فليس قول البشر تشريعاً إلهياً بإقرار سبينوزا.

علاوةً على أنَّ سبينوزا يعتقد أن الدين يبتغي إخضاع الناس، ويفسّر جميع نصوص الكتاب المقدس بما من شأنه أن يؤول إلى إخضاع الناس، فهل هذا صنيع من يؤمن بعدم إلهية نصوص الكتاب المقدس؟

المبحث الخامس

نقد توظيف منهج سبينوزا في السياق الإسلامي

ما مضى متعلق بالتقييم الذاتي لمنهج سبينوزا، أما فيما يتعلق بإعادة توظيفه في السياق الإسلامي، فدون ذلك خطر القتاد، لا من حيث التوظيف الكلي ولا من حيث التوظيف الجزئي.

لا أعتقد أنَّ أحداً يملك الحد الأدنى من المعرفة الإسلامية يمكن أن يقر توظيف منهج سبينوزا في السياق الإسلامي؛ لأنَّ منهج سبينوزا كله مبني على تصور محدد للدين، وهذا التصور خاص بسبينوزا وحده لا شريك له، وهو تصور ذو عناصر مترابطة، فلا يمكنك محاولة الالتفات عليه من خلال أخذ بعض عناصره المناسبة وترك ما سواها. فتصوّر سبينوزا إما أن يؤخذ كاملاً أو يترك كاملاً. فلا يمكن مثلاً أن تأخذ بنسبية تفسير النص الديني دون أن تأخذ فكرة توجه الخطاب الديني للعامة حصراً، ولا يمكن أن تأخذ أحقية السلطة السياسية بتفسير النص الديني دون أن تأخذ بفكرة القانون الإلهي الشامل.

إنَّ إذا كان منهج سبينوزا قائماً على تصوّر خصائص محددة للدين، فلا يصح إعادة توظيفه في السياق الإسلامي إلا إذا كان الإسلام يمتلك الخصائص ذاتها، ولما كانت خصائص

الإسلام مختلفة كان من الخطأ الظاهر إعمال المنهج السبينوزي في النص القرآني. فما دامت خصائص النص القرآني متباينة عن خصائص النص التوراتي والإنجيلي فلا يصح إطلاقاً توظيف منهج سبينوزا؛ لأن النص التوراتي والإنجيلي هو المكوّن الأساس في تشكيل البنية الاستدلالية عند سبينوزا، ولم يزعم سبينوزا أنه قرأ غير هذين الكتابين، فهو لم يطلع على القرآن.

أما الذي يريد توظيف منهج سبينوزا في معاملة النص القرآني فلا بد له أن يلتزم بالقول إن ثمة تماثلاً وليس محض تشابه فقط. بين خصائص الدين الإسلامي والنص القرآني مع الدين اليهودي والنص التوراتي. ولا يمكن لأحد أن يدّعي مثل هذه الدعوى، نظراً لجلاء الفوارق بينهما، كما سوف نذكر بذلك.

بين النص القرآني والنص التوراتي

الحقيقة أنّ الدين اليهودي والنص التوراتي بناءً على تصوّر سبينوزا لا يشترك مع النص القرآني لا في المنشأ ولا في التأثير ولا في الآلية ولا في الماهية ولا في الدلالة ولا في المتعلق ولا في الغاية. ويمكن تلخيص هذه التباينات في النقاط الآتية:

أولاً: من حيث المصدر

يؤمن سبينوزا -كما سبق شرح ذلك- أنّ الكتاب المقدس محرّف، وأنه جهدٌ بشري. في حين نجد نصوص القرآن قاطعةً في أنّ الله عزوجل -وليس أحداً من البشر- هو مصدر النصوص القرآنية، وأن يد التحريف عجزت وستعجز عن الوصول إليه. يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، ويقول تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

إذن ثمة فرق بين النص القرآني والنص التوراتي، من حيث إنّ الأول إلهي المصدر، والثاني بشري المصدر.

ثانياً: من حيث صفاء المصدر أو التأثير

لم يُسهم النبي عليه الصلاة والسلام بأي نوع في تشكيل النص القرآني أو حتى المراد

القرآني، فالقرآن كان صريحاً في حصر وظيفة النبي بالبلاغ. يقول تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (المائدة: ٩٢). ويقول تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (العنكبوت: ١٨)، وليس الأمر متعلقاً بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، بل كل الأنبياء والرسل لم تكن وظيفتهم إلا البلاغ المبين، يقول تعالى: ﴿فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥).

فليس من مهام النبي صلى الله عليه وسلم التأسيس التشريعي، بل البلاغ حصراً. يقول أبو جعفر النحاس (١٤٠٨ هـ، ص ٤٨٢): «فهذا التأليف من لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا أصل من أصول المسلمين لا يسعهم جهله لأن تأليف القرآن من إعجازه ولو كان التأليف عن غير الله جل وعز ورسول الله صلى الله عليه وسلم لسوّد بعض الملحدّين على طعنهم».

ثالثاً: من حيث الآلية

يرى سبينوزا أنّ الوحي ليس الطريق الوحيد لمعرفة مراد الله، بل ثمة النور الفطري الذي من امتلكه كان في غنى عن الوحي، بل هو أسمى من الوحي. في حين لا توجد آلية في الإسلام لمعرفة مراد الله سوى الوحي، لا بخيال الأنبياء، ولا بذكاء الفلاسفة، ولا بعرفان الصوفية.

رابعاً: من حيث الدلالة

يرى سبينوزا أنّ خطاب الكتاب المقدس موجهٌ للعامة فقط، الذين لا يمكنهم إلا أن يفهموا الخطاب الظاهري، وهذا الخطاب ليس ملزماً للفلاسفة والأنبياء. أما في القرآن ففيه خطاب واحد موجه لجميع الناس بجميع مستوياتهم. يقول تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾ (البقرة: ١٨٥).

فهو هدى للناس جميعاً، لكن كونه موجهاً للناس جميعاً لا يعني أنه بمستوى واحد، فهناك نصوص أكثر وضوحاً من غيرها، والوضوح وعدمه يتوقفان على المستوى العلمي للناظر، وليس على نوع المتلقي إن كان برهانياً أو جدلياً أو خطابياً، أي أن إدراك المعنى يتوقف على شروط علمية، كمعرفة اللغة العربية، ومعرفة أسباب النزول، وتتبع السياق، وغيرها من كواشف المعنى.

خامساً: من حيث المتعلق والغاية

النص الديني عند سبينوزا متعلِّقه العاطفة، في حين النص القرآني متعلِّقه العقل. كما أنَّ النص الديني عند سبينوزا يتغيَّ الطاعة وليس الحق، في حين النص القرآني غايته إيصال الحق. وهذه الدعوى التي تبناها سبينوزا غير صحيحة، وألخص الاعتراضات عليها في النقاط الآتية:

أولاً: لا نسلم لسبينوزا أنَّ التوراة والإنجيل لم تستهدفا الحق، فنحن لدينا نصوص قطعية تخبرنا أنَّهما ابتغيا الحق، فالله عز وجل يقول: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ (البقرة: ١٤٤).

ويقول كذلك: ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٤٦).

ويقول تعالى معاتباً أهل الكتاب: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧١).

ثانياً: أنه إذا سلّمنا جدلاً بأنَّ النص التوراتي والإنجيلي يتضمن إشارات يفهم منها أنه لا يبتغي الحق وإنما يبتغي الطاعة، فهذا الأمر غير صادق البتة على النص القرآني، بل القرآن يصرح بأنه جاء بالحق، حيث يقول تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ (المائدة: ٤٨)، وقال: ﴿تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ (المائدة: ٨٣)، وقال: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الأنعام: ٦٦).

علاوة على أنَّ القرآن يصرح مراراً أنَّ العقل مناط خطابه، حيث يقول: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢).

والمسلمون متفقون على أنَّ العقل مناط التكليف.

إذن الإسلام يخاطب العقل، ويبتغي الحق، وهذا مناقض تماماً لتصوّر سبينوزا، وتالياً بطل القياس؛ لأن سبينوزا يتحدث عن دين يخاطب العاطفة ويبتغي الطاعة.

سادساً: من حيث الناظر في النص

يرى سبينوزا - كما سبق شرح ذلك - أنَّ لكل فرد الحق في تفسير النص الديني، أي أنه

يرفض تمامًا مبدأ الوساطة العلمائية في فهم النص الديني، فهل يعارض ذلك موقف الإسلام؟ ليس في الإسلام وساطة تشريعية، فلا يوجد بشر يمتلك حق التشريع بما في ذلك الرسل؛ فالتشريع خاصية إلهية لا علاقة للبشر فيها. ولذلك كانت الآيات المتكاثرة تلح باستمرار على أنه ليس للرسل سوى البلاغ كما سبق توضيح ذلك، وقد أمر الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم بأن يخبرنا بذلك: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الكهف: ١١٠). فهو بشرٌ مثلنا، وتاليًا فهو لا يمتلك خاصية ذاتية لأجلها نطيعه، وإنما يمتلك خاصية خارجية عن الطاقة البشرية تسوّغ طاعته، وهي الوحي.

إذن موقف الإسلام واضح من حيث عدم قبول مبدأ الوساطة التشريعية البشرية، لكن ننبه هنا إلى أن رفض الإسلام للوساطة التشريعية لا يعني رفضه للوساطة التفسيرية، التي تعني اللجوء إلى عقل وسيط في تفسير النص لا يمتلك هذا العقل مؤهلات لا يمتلكها العقل اللاجئ، وهو ما يعبر عنه في أصول الفقه بـ«المقلد»، وهو الذي يتبع قول عالم من العلماء نظرًا لكونه لا يمتلك أهلية النظر في النص الشرعي.

والإسلام لا يمنع وجود وساطة تفسيرية؛ لأن الإسلام خطابٌ يراعي ضرورات الواقع، فليس كل إنسان قادرًا على امتلاك المؤهلات العلمية التي تسمح له بالنظر في النصوص الشرعية.

ومع ذلك فإن الإسلام إذ يقبل بالوساطة التفسيرية فإنه يقبل بها باعتبارها وساطة مؤقتة ومرحلية إلى أن ينتقل المرء من درك التقليد إلى درجة الاجتهاد التي هي المكانة اللائقة بالمسلم.

بناءً على ما مضى فإن موقف سبينوزا لا يستقيم والموقف الإسلامي؛ لأن سبينوزا لا يرفض الوساطة التشريعية فحسب، إذ لو فعل لتقاطع مع الإسلام، ولكنه يرفض الوساطة التفسيرية كذلك، فهو يتيح تفسير النص للجميع، سواء امتلكوا أدوات النظر في النص الديني أم لم يمتلكوا. وهذا لا يتعارض مع حصر سبينوزا سلطة تفسير النص في السلطة السياسية؛ بل هي نتيجة لمنع الوساطة التفسيرية؛ فلأن سبينوزا يسمح لكل أحد بأن يفسر النص الديني، خاف أن يختلف الناس مما ينعكس على سلوكهم وتنظيم حياتهم، فلجأ إلى

حل ينجيه من ذلك، وهو تسليم الأمر للسلطة السياسية لا باعتبارها الأكثر تأهيلاً، ولكن باعتبارها الأكثر أماناً.

هل يمكن توظيف مقاربة سبينوزا للدين والدولة؟

عرفنا مما سبق أن سبينوزا لا يفصل رجال الدين عن السياسة فقط، بل يفصلهم عن الدين نفسه، ولأجل هذا الفصل الحاد يُعزى إلى سبينوزا أنه الأب الروحي للعلمانية، فهل يصح توظيف المقاربة السبينوزية المتعلقة بموقف الدين من السياسة في السياق الإسلامي؟ في الحقيقة إننا إذا علمنا جيداً موقف سبينوزا من الدين نفسه، فإننا سوف ندرك أنه لا يمكن أصلاً وصف سبينوزا بأنه علماني؛ لأن العلمانية إن كانت فصل الدين عن الدولة فلا يمكن تصوّرها إلا إذا تصوّرنا وجود دين له تشريعات سياسية، والدين في تصوّر سبينوزا لا يتضمّن أي تشريعات سياسية، بل هو محضُ حثٍّ على العدل والإحسان المتمثلين في «حب الجار» كما سبق شرحُ ذلك. فإذاً يرى سبينوزا أن الدين من حيث هو تشريع مفصول عن الواقع السياسي، فإذا كان كل منهما منفصلاً عن الآخر، فمن المنطقي إذن أن نجدهما في الواقع مفصولين، وأما إن وجدا في الواقع متداخلين فهذا يدل على خلل إما في توظيف الدين أو في توظيف السياسة أو في كليهما، وفي جميع الأحوال ثمة خلل. تأمل النص الآتي لسبينوزا (٢٠١٢، ص ١١٦): «ولم أجد فيما يعلنه الكتاب صراحةً شيئاً يخالف العقل أو يناقضه، ووجدت أنّ التعاليم التي أتى بها الأنبياء سهلة للغاية، يسهل على الجميع إدراكها، وبناءً على ذلك فقد اقتنعتُ اقتناعاً جازماً بأنّ الكتاب يترك للعقل حريته الكاملة، وبأنه لا يشترك مع الفلسفة في شيء، بل إنّ لكل منهما ميدانه الخاص».

هذا النص يدل دلالة واضحة على حقيقة موقف سبينوزا من الدين، فلأنّ سبينوزا لا يرى الدين أكثر من المطالبة بالعدل والإحسان، فإن ذلك يستلزم منطقياً ألا يكون للدين علاقة واقعية بالسلطة السياسية. وتفريعاً على ذلك يمكننا أن نجزم بأنّه لو كان سبينوزا يؤمن بدين له تشريعات مرتبطة بالشأن العام لأقرّ بها ولما أنكرها، وكيف يصحّ منه ذلك وهو القائل: «إنّ معرفتنا كلها - وكذلك اليقين الذي يقضي بالفعل على كل شك - يتوقّف على معرفة الله وحده؛ لأنّ الشيء لا يمكن أن يوجد أو يتصوّر بدون الله؛ ولأننا في إمكاننا أن

نشك في كل شيء طالما ليست لدينا عن الله فكرة واضحة ومتميزة. وينتج عن ذلك أن خيرنا الأقصى وكمالنا يعتمدان على معرفة الله وحده». ثم يقول: «وهكذا لا تعتمد كل معرفتنا أي خيرنا الأقصى على معرفة الله فحسب بل تنحصر فيها كلية» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ١٨٦).

وفي كتابه «رسالة في إصلاح العقل» نجده ينظر للمعرفة ومصادرها وأنماطها وأشكالها في نحو ثمانية عشر فصلاً، ثم في نهاية هذا التنظير نجده يقول إن الفائدة المترتبة على كل ما سبق هي «أننا في الواقع عبادُ الله وخدمُهُ، وأنا نغتم من ذلك بالضرورة كملاً عظيماً؛ لأنه لو كان كيانه مستقلاً عن كيان الله ولا يتبعه، لكانت الأمور التي نستطيع إنجازها قليلة، بل لكانت معدومة، وكان عجزنا هذا سبباً في تعاستنا» (سبينوزا، ٢٠١٨، ص ١٧٨).

هل ثمة فيلسوف يقول مثل هذا الكلام ثم يكون محارباً للتشريع الإلهي وهو يرى معرفته لا تعتمد على المعرفة الإلهية فحسب، بل منحصرة فيها؟

والأكثر صراحةً من ذلك أن سبينوزا نفسه يقر هذه الفرضية، فهو حين افترض وجود دين له تشريعات خارجية طالب بصراحة بأن يلتزم المرء بالدين حين يعارض قرارات الدولة. انظر مثلاً إلى إجابته على السؤال الذي طرحه بنحو اعتراضه الافتراضي، وهو أنه «ما العمل إذا ما أعطت السلطة العليا أمراً مناقضاً للدين والطاعة التي وعدنا بها الله تنفيذاً للعهد الصريح؟ هل يجب الخضوع للأمر الإلهي أم الأمر البشري؟» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٣٨٠).

ماذا أجاب سبينوزا على هذا السؤال المفصلي؟ أجاب بقوله: «سأكتفي بأن أقول هنا بأن عليه أن يطيع الله قبل كل شيء، عندما يكون لدينا وحي يقيني لا شك فيه» (سبينوزا، ٢٠١٢، ص ٣٨٠).

المبحث السادس: توظيف بعض المعاصرين لمقاربة سبينوزا في السياق الإسلامي

لم تكن مقاربة باروخ سبينوزا عامة لكل الأديان بحسب واضعها نفسه، فقد اقتصر سبينوزا على اليهودية والمسيحية، لكن هذه المقاربة لم تبقَ حبيسة السياق اليهودي المسيحي، بل التقطها بعض الباحثين العرب وغير العرب سعياً لإعادة توظيفها في السياق الإسلامي دون اعتبار لاختلاف الخصائص بين السياقين.

ومن أولئك الباحثين الدكتور عادل ضاهر^(١) الذي حاول استثمار العديد من عناصر مقاربة سبينوزا في السياق الإسلامي، لا سيما فكرة تاريخانية النص الديني. فقد رأى ضاهر أن الأحكام السياسية في الإسلام كانت بسبب الظروف الواقعية التي عاشها المسلمون آنذاك. فالنصوص الشرعية التي تضمنت أحكاماً سياسية إنما أتت بدافع الواقع لا بدافع خارجي مستقل، كالصلاة والصيام وغيرها من التشريعات الذاتية. وهذا يعني أن النصوص الشرعية السياسية ليست ناشئة بسبب الواقع السياسي فحسب، بل هي مرتبهة له لا تتجاوزه زمانياً ولا مكانياً. فإذا كان الأصوليون يقولون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^(٢)، فإن الدكتور عادل ضاهر يعتقد العكس تماماً، بل حتى جعله ندأ لهذه المسألة هو من باب التجوُّز؛ لأنَّ الأصوليين يتحدثون عن السبب الخاص المنشئ للنص وحده، في حين يتحدث الدكتور ضاهر عن السبب العام لمنظومة تشريعية بأكملها.

وبناءً على ما مضى، يعتقد الدكتور ضاهر أن القول بذاتية التشريع السياسي (أي أنه مراد لذاته)، وأنه متعالٍ على تقييد الظرف المنشئ له أمرٌ غير صحيح، ويستدل على ذلك بنفي اللزوم العقلي عن صيرورة الأحداث المصاحبة لنشأة الإسلام.

فبناءً على فهم الدكتور ضاهر للإسلام، فإنَّ الأحداث التي جرت في زمن النبوة هي التي أجبرت النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين معه أن يُدخلوا السياسة في الدين، ولو جرت الأحداث بطريقة معاكسة لما كان في الإسلام سياسةً.

بمعنى آخر: كانت دعوة النبي صلى الله عليه وسلم مرفوضة من قبل النخبة الحاكمة في مكة المكرمة، وضيق عليه في دعوته هو وأصحابه رضوان الله عليهم حتى اضطروا للخروج إلى المدينة المنورة وصناعة دولة يُضادون بها أعداءهم في مكة المكرمة. ولو كان القرشيون متسامحين مع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وذروهم وما يعبدون لبقوا في مكة ولم

(١) عادل ضاهر باحث لبناني متخصص في حقل الفلسفة، أصدر كتاباً يكاد يكون الأكثر رواجاً في السياق العربي سماه «الأسس الفلسفية العلمانية». وقد طبع الكتاب عدة طبعات ولاقى رواجاً كبيراً بين الباحثين للجهود الكبير الذي بذله في السعي للتأصيل الفلسفي لفكرة العلمانية.

(٢) أقر بهذه القاعدة جمهور الأصوليين، يقول السبكي: «الصحيح الذي عليه الجمهور وبه جزم في الكتاب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». السبكي، الإبهاج شرح المنهاج (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥) ج ٢، ص ١٨٥.

يهاجروا إلى المدينة «بحيث يظل القرآن مقتصرًا على السور المكية».^(١) ولو وقع ذلك فإنهم بالتأكيد لن يعتنوا بالعمل السياسي فضلاً عن إنشاء دولة.^(٢)

إن الظروف وحدها هي التي تسببت في إنشاء دولة المسلمين، و«لو لم تجرِ الأمور كما جرت لربما ظلَّ القرآن مقتصرًا على السور المكية التي ليس لها أي مضمون سياسي أو مدني».^(٣) وهذا يوصلنا إلى النتيجة التي يريدها الدكتور ضاهر، وهي أنَّ العلاقة بين الإسلام والسياسة اقتضتها الظروف (أي علاقة جائزة منطقيًا) وليست من ماهية الإسلام نفسه (أي ليست ضرورية منطقيًا).

وإذا لم نُسلمَ للدكتور ضاهر بهذا الفهم فإنَّ لازمًا باطلاً سيُرْهقنا صعودًا، وهو أنَّه يلزمنا ادعاء أنَّ العلاقة بين الإسلام والسياسة ضرورية منطقيًا، أي أنه يجب على الله تعالى أن يسيّر الأمور كما كانت، بأن يجعل القرشيين مستبدين لا يقبلون بالإسلام ولا يرتضونه خيارًا ذاتيًا غير متعدٍ في الوسط القرشي.

فكأنَّ الدكتور ضاهر يسأل مخالفه: هل كان واجبًا أن تجري الأحداث كما جرت أم أن ذلك أمر جائز فتجري بطريقة مختلفة؟

– إن كان واجبًا، فهذا فيه انتقاص في حق الله؛ لأنَّه يعني أن الله عاجز عن إجراء الأحداث بطريقة مختلفة.

– وإن كان جائزًا، فهذا هو مطلوبنا ومُدَّعانا، أي أن صيرورة الأحداث لم تكن لازمة عقلاً وإنما هي جائزة، فكان يُمكن أن توجد أو تتخلف بلا امتناع عقلي في كلتا الحالتين. وإذا كانت جائزة منطقيًا فهي ليست واجبة شرعًا.

(١) المرجع السابق، ص ٣٤

(٢) ونجد أحد الباحثين يكرر هذا الاستدلال قائلاً: الحقبة المكية أثبتت أن من الممكن أن يوجد الإسلام دون أن تكون له دولة، بل حتى وهو ملاحق مضطهد من الأعداء وهذا ما يضعنا في صميم القضية. فالإسلام دعوة وعقيدة وخلق ليس في حاجة إلى دولة على وجه الضرورة؛ لأنه إيمان والإيمان اقتناع نفسي». شير الفقيه، مفاهيم الفكر السياسي في الإسلام (بيروت، دار البحار، ط ١، ٢٠٠٩) ص ٢٣.

(٣) ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، مرجع سابق، ص ٣٤

مناقشة توظيف الدكتور ضاهر

قبل مناقشة ما ذكره الدكتور ضاهر أود الإشارة إلى أن ما قام به الدكتور يعدُّ إسقاطاً سبينوزياً بامتياز، فهذا الاستدلال ذاته استدلَّ به الفيلسوف سبينوزا وبني عليه موقفه من علاقة الدين بالدولة، حيث يقول: «الشرائع التي أوصى الله بها إلى موسى لم تكن إلا قانون دولة العبرانيين، وبالتالي لا يمكن أن يفرضها على أي شعبٍ سواهم، بل إنَّ العبرانيين أنفسهم لم يخضعوا لها إلا في أثناء قيام دولتهم».^(١)

هذا المنطق الذي تحدث به سبينوزا عن الدين اليهودي^(٢) تم بعد ذلك تعميمه من قبل بعض المعاصرين على بقية الأديان، بما في ذلك الإسلام، دون أدنى مراعاة للفوارق الجوهرية بين الدينين. ومن أولئك عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين الذي يقول: «أما القول الذي يتردد باستمرار والذي يذهب إلى أن الأديان أو بعضها - كالإسلام بوجه خاص - ترفض من حيث المبدأ فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية فهو يستند إلى تصوّر للتاريخ لا يسعنا القبول به،... والحكمة تقتضي أن يبحث المرء عن الظروف التاريخية التي أدت إلى تقديس النصاب المجتمعي».^(٣)

هذا المنطق الذي بدأ تسويقه على يد سبينوزا ثم لاحقاً جرى تعميمه، هو المنطق ذاته الذي يستعمله الدكتور ضاهر، فهو مآلاً يقول إن التشريعات التي أوحى الله بها زمن التشريع لم تكن إلا قوانين لذلك العصر، وتالياً لا يمكن فرضها على أي جيل بعدهم.

ومن الذين حاولوا استثمار المقاربة السبينوزية عبر بوابة التاريخانية الدكتور عزمي بشارة، حيث يقول: «الفرق ليس عقيدياً بين الإسلام والمسيحية عندما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة، بل هو فرقٌ تاريخي واقعي في ظروف النشأة في مرحلة نزول العقيدة الأولى».^(٤)

أما فيما يتعلق بخطأ توظيف الدكتور عادل ضاهر لمقاربة سبينوزا فيتضح ذلك إذا أدركنا أن حجاج الدكتور ضاهر مبني على مغالطة أساسية، وهي الخلط بين الإمكان العقلي

(١) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي (بيروت، دار التنوير، ط ٢، ٢٠١٢) ص ١١٥.

(٢) ثم سحبه بعد ذلك على الدين المسيحي.

(٣) آلان تورين، ما هي الديمقراطية، ص ٢٢٦.

(٤) راجع: بشارة، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢، ص ١٢٨.

والإمكان الشرعي، فهو يعتقد أن كل ما هو جائز عقلاً يكون بالضرورة جائزاً شرعاً، وهذا خطأ جسيماً، فالجواز العقلي لا يستلزم الجواز الشرعي:-

- فقد يكون الجائز عقلاً واجباً شرعاً، كالصلاة والصيام والزكاة والحج ونحوها من الأحكام، فهذه كلها جائزة عقلاً، أي لا يترتب على وجودها أو عدمها فرض محال لذاته، وإنما الذي أوجبها الشرع.

- وقد يكون الجائز عقلاً ممتنعاً ومحرمًا شرعاً، كالزنا والخمر والربا، فحكم المنع في هذه القضايا حكم شرعي لا عقلي.

- وقد يكون الجائز العقلي جائزاً شرعاً، أي ليس واجباً ولا محرمًا، كممارسة الفن والألعاب، فهي أمور لا يمنعها لا العقل ولا الشرع من حيث الأصل.

إذا تبين ما مضى، فإن دعوى الدكتور ضاهر بأن عدم وجوب صيرورة الأحداث كما كانت يستلزم عدم وجوبها شرعاً استدلالٌ ساقط لا عبرة به؛ لأننا علمنا بأن ليس كل جائز عقلي جائزاً شرعاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى قول الدكتور ضاهر إن عدم القول بجواز صيرورة الأحداث يستلزم القول بسلب استقلالية الإرادة الإلهية أمرٌ غير صحيح لذاته وغير صحيح تالياً لما تفرّع عنه من لازم.

أما بطلان صحته الذاتية فلأنه إذا كان وجوب شيء ما ذاتياً يستلزم سلب الإرادة عن الموجب فيلزم أن وجود إله آخر من صنع الله جائز عقلاً، وإلا كان ذلك سلباً لإرادة الذات الإلهية. بمعنى آخر: نسأل الدكتور ضاهر كما سأل مخالفه: هل نفي إمكانية إله آخر واجب عقلاً أم لا؟ إن قال ليس واجباً كان ذلك تجويزاً منه لاجتماع النقيضين، وإن أثبت وجوبه قلنا له: لماذا إثباتك للوجوب لا يستلزم سلب الإرادة الإلهية وإيجاب الآخرين لصيرورة الأحداث المكية استلزمت سلب الإرادة الإلهية؟

إن ليس صحيحاً أن الوجوب الذاتي يستلزم سلب الإرادة الإلهية، وهذا نقوله تنزلاً وجدلاً، وإلا فنحن لا ندعي أن الأحداث المكية واجبة عقلاً، بل هي جائزة عقلاً، لكن ما ندعيه أن جوازها العقلي لا يستلزم نفي وجوب الأحكام الشرعية المتعلقة بها كما يفهم ذلك الدكتور ضاهر.

من جهة أخرى، هذا المنطق الاستدلالي الذي سار عليه الدكتور ضاهر يقتضي إبطال كل الشرائع والأديان، فكل التشريعات الدينية هي في حيز الجواز العقلي، فبناءً على المنطق الاستدلالي للدكتور ضاهر فإنه يمكننا أن ننفي جميع الأحكام الشرعية -أو على الأقل ديمومتها- لكونها غير واجبة عقلاً على الله تعالى.

إذن تقدير فرض عدم جريان الأحداث بالصورة التي جرت عليها افتراض لا قيمة له في سياق التشريع الديني؛ لأنَّ الله الحكمة التامة في ترجيح أحد الممكنات على سواه.

أما إذا كان الاستدلال شرعياً أصولياً، بمعنى أن التشريع السياسي كان مرتبطاً بعلّة فنية في حاضرنّا فهذا استدلالٌ غيرٌ صحيح؛ لأنّنا لا نسلّم بأنّ علة وجود التشريع السياسي هي رفض قریشٍ لدعوة النبي صلى الله عليه وسلم، والأدلة على ذلك كثيرة ظاهرة؛^(١) لكننا لن نأتي عليها هنا لكون ملزوم استدلال المستدل وهو الدكتور ضاهر ملزوماً عقلياً لا شرعياً.

من ناحية أخرى، يمكن أن نوجّه إيراداً آخر ينقض استدلال الدكتور ضاهر، وهو أنّه إذا كان الدكتور يرى أن التشريع السياسي لم يكن مُخطأً له أصالةً وإنما اقتضته الظروف الموضوعية زمن التشريع، فإنّ ذلك يستلزم أن تكون كل الشرائع والتشريعات الآتية من الله تعالى خالية من الجانب السياسي إلا إذا توافرت الظروف التي تقتضي وجود التشريع السياسي، أي أنّ التشريع السياسي في الإسلام يأتي عَرَضاً لا أصالةً. وهذا يبطله أن التشريع السياسي حصل في ظروف خاصة، فالله عز وجل يقول مخاطباً داود عليه السلام ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾. وهذا تكليفٌ بالعمل السياسي المتمثّل في إدارة شؤون الناس والحكم بينهم بالحق. ومعلوم أن داود عليه السلام لم يكن ثمة تحوّل اضطره لتبني الخيار السياسي كتحوّل المصطفى صلى الله عليه وسلم إلى

(١) منها أن النبي صلى الله عليه وسلم صرّح باستمرار العمل السياسي من بعده، كما في الحديث الذي جاء في الصحيحين وغيرهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون» قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «فوا بيعة الأول فالأول، أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم». ففي هذا النص تصريحٌ بأن السياسة كانت عملاً سابقاً لدى الأنبياء، وهي مستمرة بعد المصطفى صلى الله عليه وسلم، وبما أنه لا أنبياء بعده، فالأمر موكلٌ للخلفاء. راجع: صحيح البخاري، حديث رقم (٣٤٥٥). وصحيح مسلم، حديث رقم (١٨٤٢).

المدينة اضطراباً، بل هو ملك من نسل ملوك، كما أنه ورث الملك كذلك لابنه، يقول ابن الأثير: «لما توفي داود ملك بعده ابنه سليمان على بني إسرائيل».^(١)

فلو كان التشريع السياسي لا يتأتى إلا في الأحوال الطارئة فلماذا إذن تأتى أصالة في حالة داود وسليمان عليهما السلام؟

ومن قبل داود وسليمان عليهما السلام رأينا نبياً الله موسى عليه السلام وهو يتربّع على رأس الهرم السياسي في دولة بني إسرائيل التي كانت دولةً ثيوقراطية^(٢) بامتياز كما شرح ذلك بالتفصيل الفيلسوف اليهودي إسبينوزا في عدة فصول من كتابه «اللاهوت والفلسفة».^(٣)

فلو كان التشريع السياسي لا يأتي إلا عَرَضاً لما رأيناه متأثراً أصالةً لموسى عليه السلام ولأخيه هارون عليه السلام، ثم توارث العمل السياسي جميع الأنبياء إلى عهد سليمان بن داود عليهما السلام.^(٤)

خاتمة

في نهاية هذا البحث نصل إلى الآتي:

أولاً: إن محددات موقف سبينوزا تخبرنا أنه لا يمكن تصوّر وجود العلمانية في قناعاته إلا إذا تصوّرنا أن سبينوزا يؤمن بوجود دين له تشريعات مرتبطة بالدولة، ولما كان سبينوزا لا يؤمن بدين له تشريعات مرتبطة بالدولة أو حتى بالعقل، فمن المحال إذن أن نتصوّر تبني سبينوزا للعلمانية. ولذلك نقول إن سبينوزا لم يقرّر فصل الدين عن الدولة بل أقرّ الفصل. تماماً كما أن ابن رشد لم يفصل بين الشريعة والحكمة بل أقرّ الوصل.

(١) ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري (بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٩٧) ج ١، ص ٢٠٠.

(٢) نص على ذلك إسبينوزا بقوله «ولذلك أمكن تسمية دولة العبرانيين بالحكم الإلهي ثيوقراطية». راجع: إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٨٩.

(٣) في عدة مواطن من كتابه المذكور. راجع مثلاً: ص ١٩٠.

(٤) بحسب ما ذكره ابن الجوزي فإن ما بين موسى بن عمران وسليمان نحو ستة أنبياء. راجع: ابن الجوزي، جمال الدين عبدالرحمن، تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير (بيروت، شركة دار الأرقم، ط ١، ١٩٩٧) ص ١٢.

فإذن لا يصح النظر إلى مقارنة سبينوزا - ومن ارتضاها - على أنها تشكّل مرجعية مطردة لمقاربة الدين والدولة، وإنما هي مرتبهة بالنص الديني الذي شكّل منطلقاً لتلك المرجعية. وتالياً تبطل محاولات من حاول إسقاط المقاربة السبينوزية على النص الإسلامي؛ لأنّ خصائص مناه المقاربة مختلف، فوجب اختلاف المقاربة ذاتها.

ثانياً: الموقف العام لسبينوزا هو أنّ الدين بكل ما يحتويه من كتب مقدسة ليس شيئاً أكثر من المطالبة بما يسمّيه «القانون الإلهي الشامل»، الذي لا يحوي من التشريعات شيئاً سوى المطالبة بالعدل والإحسان.

ثالثاً: يرى سبينوزا أنّ الدين يخاطب العاطفة وبيتغي الطاعة، في حين أنّ الفلسفة تخاطب العقل وتبتغي الحق، وبناءً عليه لا يرى سبينوزا أنّ في تشريعات الكتاب المقدس ما يعارض العقل؛ لأنه لا يرى أنها متجهة أصلاً للعقل.

رابعاً: وضع سبينوزا شروطاً لفهم النص التوراتي والإنجيلي ثم جعلها محالة التحقيق، وهذا ما يعني مآلاً عدم قدرة المتدينّ أن يصل إلى التفسير الديني الصحيح.

رابعاً: لا يمكن توظيف مقارنة سبينوزا في السياق الإسلامي إلا إذا تشابهت خصائص النص التوراتي والإنجيلي مع خصائص النص الإسلامي، وهذا غير متحقق لوجود فوارق متعددة، أهمها الفرق من حيث المصدر ونقاؤه ومن حيث المتعلق والغاية ومن حيث الدلالة ومن حيث علاقة الإنسان به.

قائمة المصادر والمراجع:

- ١ - لوك، جون. (٢٠١١) رسالة في التسامح. ترجمة عبدالرحمن بدوي. ط ١. مركز عبدالرحمن بدوي للإبداع. القاهرة. مصر.
- ٢ - الجويني، أبو المعالي عبد الملك. (١٩٩٧). البرهان في أصول الفقه. تحقيق صلاح عويضة. ط ٢. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- ٣ - دو توكفيل، أليكسي. (٢٠١٠). النظام القديم والثورة الفرنسية. ترجمة خليل كلفت. ط ١. المركز القومي للترجمة. القاهرة. مصر.

- ٤ - ديكارت، رينيه. (٢٠١٤). التأملات في الفلسفة الأولى. ترجمة عثمان أمين. ط ١. المركز القومي للترجمة. القاهرة. مصر.
- ٥ - رايت، وليم كلي. (٢٠١٠) تاريخ الفلسفة الحديثة. ترجمة محمود سيد أحمد. ط ١. دار التنوير. بيروت. لبنان.
- ٦ - سبينوزا، باروخ. (٢٠١٨). رسالة في إصلاح العقل. ترجمة جلال الدين سعيد. ط ١. مؤمنون بلا حدود.
- ٧ - سبينوزا، باروخ. (٢٠١٢). رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة د. حسن حنفي. ط ٢. دار التنوير. بيروت. لبنان.
- ٨ - الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. (١٤١٧ هـ). الموافقات. تحقيق: أبو عبيدة مشهور. ط ١. دار ابن عفان. القاهرة. مصر.
- ٩ - ابن طفيل، محمد بن عبد المالك. (١٩٩٥). حي بن يقظان. تحقيق: فاروق سعد. ط ٦. دار الآفاق الجديدة. بيروت. لبنان.
- ١٠ - ابن الجوزي، جمال الدين عبدالرحمن، تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير (بيروت، شركة دار الأرقم، ط ١، ١٩٩٧)
- ١١ - بشارة، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي (بيروت، المركز العربي، ط ١، ٢٠١٥)
- ١٢ - الغزالي، أبو حامد محمد. المستصفى من علم الأصول. ط ١. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان.
- ١٣ - الغزالي، أبو حامد محمد. (١٩٦٧). ميزان العمل. تحقيق سليمان دنيا. ط ١. دار المعارف. القاهرة. مصر.
- ١٤ - الفارابي، أبو نصر محمد. (٢٠١٢) السياسة المدنية. ط ١. المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.
- ١٥ - الفارابي، أبو نصر محمد. (٢٠٠١) كتاب الملة. تحقيق محسن مهدي. ط ٣. دار المشرق. بيروت. لبنان.

- ١٦ - لوبون، غوستاف. (٢٠١٤). اليهود في تاريخ الحضارات الأولى. ترجمة عادل زعيتر. ط ١. الأهلية. الأردن.
- ١٧ - ميخائيل، ضومط. (٢٠٠٥). توما الأكويني. ط ٤. دار المشرق. بيروت. لبنان.
- ١٨ - ابن ميمون، موسى. (٢٠٠٧). دلالة الحائرين. ط ١. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- ١٩ - النحاس، أبو جعفر. (١٤٠٨هـ). الناسخ والمنسوخ. تحقيق محمد عبدالسلام. ط ١. مكتبة الفلاح. الكويت.
- ٢٠ - هيوم، ديفيد. (٢٠٠٨). مبحث في الفاهمة البشرية. ترجمة الدكتور موسى وهبة. ط ١. دار الفارابي. بيروت، لبنان.

qAŸmh AlmSAdr wAlmrAjç:

1. lwk, jwn. (2011) rsAlh fy AltsAmH. trjmh çbdAlrHmn bdwy. T1. mrkz çbdAlrHmn bdwy llÄbdAç. AlqAhrh. mSr.
2. Aljwyny, Äbw AlmçAly çbd Almlk. (1997). AlbrhAn fy ÄSwl Alfqh. tHqyq SlAH çwyDh. T2. dAr Alktb Alçlmyh. byrwt. lbnAn.
3. dw twkfyl, Älyksy. (2010). AlnĎAm Alqdym wAlθwrh Alfnsyh. trjmh xlyl klft. T1. Almrkz Alqwmy lltrjmh. AlqAhrh. mSr.
4. dykArt, rynyh. (2014). AltÄmlAt fy Alfisfh AlÄwlŸ. trjmh çθmAn Ämyn. T1. Almrkz Alqwmy lltrjmh. AlqAhrh. mSr.
5. rAyt, wlym kly. (2010) tAryx Alfisfh AlHdyθh. trjmh mHmwd syd ÄHmd. T1. dAr Altnwyr. byrwt. lbnAn.
6. sbynwzA, bArwx. (2018). rsAlh fy ÄSlAH Alçql. trjmh jlAl Aldyn çyd. T1. mŵmnwn blA Hdwd.
7. sbynwzA, bArwx. (2012). rsAlh fy AllAhwt wAlsyaSh. trjmh d. Hsn Hnfy. T2. dAr Altnwyr. byrwt. lbnAn.
8. AlſATby, Äbw ÄsHAq ÄbrAhym (1417) AlmwAfqAt. tHqyq: Äbw çbydh mſhwr. T1. dAr Abn çfAn. AlqAhrh. mSr.
9. Abn Tfyl, mHmd bn çbd AlmAlk. (1995). Hy bn yqDAn. tHqyq: fArwq çd. T6. dAr AlÄfAq Aljdydh. byrwt. lbnAn.
10. Abn Aljwzy, jmAl Aldyn çbdAlrHmn, tlqyH fhwm Ähl AlÄθr fy çywn AltAryx wAlsyr (byrwt, ſrkħ dAr AlÄrqm, T1, 1997)

11. bŖArĥ,  zmy, Aldyn wAl lmAnyĥ fy syAq tAryxy (byrwt, Almrkz Al rby, T1, 2015)
12. AlyzAly,  bw HAmđ mHmd. AlmstSf  mn  lm Al Swl. T1. dAr  HyA' AltrA  Al rby. byrwt. lbnAn.
13. AlyzAly,  bw HAmđ mHmd. (1967). myzAn Al ml. tHqyq slymAn dnyA. T1. dAr Alm Arf. AlqAhrĥ. mSr.
14. AlfArAby,  bw nSr mHmd. (2012) AlsyaŖh Almdnyĥ. T1. Almktbĥ Al Sryĥ, SydA, lbnAn.
15. AlfArAby,  bw nSr mHmd. (2001) ktAb Almlĥ. tHqyq mHsn mhdy. T3. dAr Alm rq. byrwt. lbnAn.
16. lwbwn,  wstAf. (2014). Alyhwd fy tAryx AlHDArAt Al wl . trjmĥ  Adl z ytr. T1. Al hlyĥ. Al rdn.
17. myxA yl, DwmT. (2005). twmA Al kwyny. T4. dAr Alm rq. byrwt. lbnAn.
18. Abn mymwn, mws . (2007). dlAlĥ AlHA ryn. T1. dAr Alktb Al lmyĥ. byrwt. lbnAn.
19. AlnHAs,  bw j fr (1408h) AlnAsx wAlmnswx. tHqyq mHmd  bdAlslAm. T1. mktbĥ AlflAH. Alkwyt.
20. hywm, dyfyd. (2008). mbH  fy AlfAhmĥ Alb ryĥ. trjmĥ Aldktwr mws  whbĥ. T1. dAr AlfArAby. byrwt, lbnAn.