

كتابُ صنْع في جهنم

رسالة سبينوزا الفاضحة وولادة العصر العلماني



ستيفن نادلر

ترجمة: جوزف بوشرعه

كتابُ صنِيعِ في جهنم

رسالة سبينوزا الفاضحة وولادة العصر العلماني

ستيفن نادلر

ترجمة: جوزف بوشرعه

أمعنى



كتابٌ مُنْعَجٌ في جهنم:
رسالة سبينوزا الفاضحة وولادة العصر العلماني
تأليف: ستيفن نادلر
ترجمة: جوزف بوشرعه

الطبعة الأولى: 2023
رقم الإيداع: 1444/12486
ISBN: 978-603-91896-9-5

هذا الكتاب ترجمة لـ:
Steven Nadler, *A Book Forged in Hell:
Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*
Princeton University Press, 2011.

Arabic copyright © 2023 by Mana Publishing House

الآراء والأفكار الواردة في الكتاب تمثل وجهة نظر المؤلف

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة
لـ دار معني. لا يُسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي
جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة للبيانات أو نقله
بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي من دار معني



الناشر:

دار معني للنشر والتوزيع
الرياض - المملكة العربية السعودية

المحتويات

7	مقدمة المترجم
19	المقدمة
25	كلمة شكر
29	تمهيد 1
51	المشكلة اللاهوتية السياسية 2
75	سجن راسفويس 3
95	ألهة وأنبياء 4
123	المعجزات 5
159	نصّ الكتاب المقدس 6
209	اليهودية والمسيحية والديانة العفة 7
251	الإيمان والعقل والدولة 8
281	حزبة الفيلسوف 9
299	السهام النقدية 10
333	ملاحظة على النصوص والترجمات
335	ثبت مختصرات المراجع
337	بيبلوغرافيا
355	ثبت المصطلحات

مقدمة المترجم

لا تزال المشكلة اللاهوتية السياسية تلقي ظلالها على أزمنة عصرنا، فمتى تنتهي حدود الدين في الحياة العامة؟ وهل يجب على السلطة المدنية أن تحد السلطة الدينية؟ وإذا وجب ذلك فكيف ستنظم هذه السلطة العلمانية طقوس الدين وشعائره الاحتفالية؟ ليست هذه المشكلة وليدة الأمس، ولا هي محصورة في إطار زمني أو مكاني محدد، بل إنها إشكالية نشأت مع تجمّع البشر في تنظيم سياسي ونشوء مفهوم الحدود بين المؤسسات في داخل هذا التنظيم. ولعلّ حقبة النهضة الأوروبية والقرون التي تلتها قد أثارَت هذه المشكلة على نحو واضح ومنظّم، وناقشتها في السياق اليهودي المسيحي. إذ تجنّد فلاسفة ومفكرين للدفاع عن حرّية الأفراد واستقلاليتهم الذاتية أمام تسلّط رجال الدين وسطوتهم على الشؤون العامة، وهو ما حوّل الدين (وتحديدًا المسيحية) إلى أداة قهر وظلم بدلًا من جوهره الحقيقي، أي المحبة والتسامح.

وقد برزت الجمهوريّة الهولنديّة نموذجًا عن حرّية التعبير والمعتقد في القرن السّابع عشر الذي سادت فيه الاضطرابات الدنيويّة، وتبعات الثّورة الإصلاحية التي زعزعت أنظمة الحكم في أوروبا، وحوّلت المجتمعات الممتلئة دينيًا إلى مجتمعاتٍ مركّبةٍ لم تعد عليها أوروبا الغربيّة، أقلّه منذ مرحلة أوائل القرون الوسطى. هكذا اشتعلت الفتن الطائفية تاركَةً خلفها المجازر والمآسي، كما تسمّمت السّياسة بسموم هذا الحقد الطائفيّ حيث تحوّلت العظات إلى خطبٍ سياسيّةٍ تفحم معتقدات الآخرين وطقوسهم⁽¹⁾. فما كان أمام القادة العلمانيّين الذين نشؤوا على التّربية الكلاسيكيّة الإغريقيّة الرّومانيّة، ونماذج الحكم المعتدلة التي حملتها، إلّا أن يرضخوا لأفواه المتعصّبين، إمّا خوفًا وإمّا مسايرةً.

ظهرت أمام هذا الوضع المضطرب كتاباتٌ تبحث في أصول هذه المشكلة، وتحاول طرح بدائلٍ ممكنةٍ قد تحسّن الوضع القائم. وخلافًا للأدب الطّوباويّ الذي سبقها، قاربت هذه الأعمال المشكلة السّياسية اللاهوتية مقارنةً متأثرةً بالثّورة العلميّة والفلسفة الآليّة «mechanical philosophy»، حيث سار المؤلّفون على منهج إقليدس الهندسيّ عوضًا عن السرد الروائيّ والرؤية الأفلاطونيّة المحدودة. وفي هذا السّياق التاريخيّ، برز شابٌ يهوديٌّ عُرف من معين ثقافة مجتمعه وتراثه الدّينيّ والفكريّ، وتفاعل مع تيّارات عصره الفكرية والفلسفيّة، وحاول انطلاقًا من تجربته الخاصة وطموحه الشّخصيّ، أن يجيب على هذه الإشكاليّة التي شغلت عقول مفكّري القرن السّابع عشر. إنّه باروخ سبينوزا.

(1) لمراجعة أعلام حركة الإصلاح الدّينيّ وتغاضبها الفكرية واللاهوتية، وتبعاتها الاجتماعية والسّياسية انظر راتعة داهرمابد ماككولوخ:

- MacCulloch, Diarmaid, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700, Vol. I & II*, The Folio Society: London, 2013.

سبينوزا؛ الرّجل عصره

ولد سبينوزا في عصر التحوّلات الكبرى. فقد ورث القرن السابع عشر إنسانيّة التّهضة، وروح التجديد والبحث العلميّ الأكاديمي. والمقاربة المنهجية للأمور، وجرأة الإصلاح الديني. لذا تبدّل منظور العالم عند المجتمعات الأوروبية التي أصبحت مرگبة نتيجة حركة الإصلاح، وظهور انشاقات في هذه الحركة. كما أيقظت المراجعات النقدية في العلوم والإنسانيّات طمأنينة العالم القروسطي، إذ دحض غاليليو النظرة البطليمية في مركزية الأرض، وأقلق ديكارت مسلّمات الاسكولائيين الذين حولوا مذهبهم الأرسطيّ إلى عقيدة رسمية للكنيسة⁽²⁾. وأصل هوبز الملكية في بُعد ماديّ تمثّل بمفهوم الحالة الطبيعيّة مقابل البعد الميتافيزيقيّ لمفهوم الحقّ الإلهي.

فلا غرو أن يتفاعل سبينوزا الشاب مع هواجس عصره ونزعاته الفكرية. إذ قرأ ديكارت، ثمّ شرّحه. وقد لعبت الديكارتية دوراً تأسيسياً في تكوين فكر سبينوزا الشاب. ولعلّ الألية التي شملت جوانب فلسفة ديكارت كلّها (ما خلا الله والروح) دفعت بسبينوزا إلى استكمال المشروع «العقلانيّ» لبضّم الميتافيزيقيا لها، وهذا ما سيبرز لاحقاً في رسالته اللاهوتية السياسية⁽³⁾. كما عكف الفيلسوف على دراسة تراثه الدينيّ اليهودي، فقرأ شروحات ابن عزرا، واطّلع على كتابات ابن ميمون، بخاصّة كتاب دلالة الحائرين

(2) طالع:

- Ariew, Roger, "The Mathematization of Nature in Descartes and the First Cartesians", in *The Language of Nature: Reassessing the Mathematization of Nature Philosophy in the Seventeenth Century*, Minnesota studies in the philosophy of science, vol. 20, Minnesota University Press: Minneapolis, 1st edition, 2016, p. 112-133.

(3) انظر:

- Sanchez Estop, Juan Domingo, "Spinoza, Lector des Regulae. Notes sur la Cartésianisme du jeune Spinoza", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, Vol. 71, No. 1, p. 55-66.

الذي وجد فيه حيرةً أكثر مما وجد فيه دلالة⁽⁴⁾. لقد ارتاب من أعمال المفسرين اليهود الذين عكروا صفو المهام كي يجعلوا كتاباتهم عميقة، فما فسروا الماء إلا بالماء، واتخذوا في مسائل محدّدة الصمت جوابًا قبل فيتغنشتاين بقرون. ساهمت هذه العناصر الثقافية المختلفة المشارب في صقل شخصية سبينوزا الفلسفية حتى وجد الرجل أسلوبه الفكري المتميز في تاريخ الفلسفة.

سبينوزا؛ الفيلسوف وفكره

لا يمكن اختصار فلسفة سبينوزا، فالفكر السبينوزي لا يُختصر. كما لا أدعي أنني أوجزت كلامي أو حصرت في إطار نقاش فلسفي محدّد، ولكن ثمة نقاط انطلاقي «واضحة ومتميّزة» لا بدّ من طرحها عند حديثنا عن سبينوزا. تتمثل النقطة الأولى بالمنهج الهندسي الإقليدي، وهو الذي انطلق منه الأخير راسمًا معالم ميتافيزيقية جديدة حاولت إلحاق الميتافيزيقيا بمنزلة الرياضيات⁽⁵⁾. ولعلّ ما يميّز منهج سبينوزا هو انسلاخه عن الفكر الأرسطي الاسكولائي، تمامًا كمثّل ديكارت الذي سبقه، خصوصًا في مسألة الوجود بالقوّة «potentiality» والوجود بالفعل «actuality». فقد أثبت الأرسطيون الاثنان معتمدين على منهج إقليدوس الهندسي مئالًا، ولكنّ سبينوزا رفض تمامًا هذا تصوّر⁽⁶⁾، وكأنّه أحيًا تعاليم المدرسة الميغارية التي حاول أرسطو

(4) Durant, Will, *The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of the Greater Philosophers*, Pocket Books: New York, 2006, p.191.

(5) Martineau, James, *A Study of Spinoza*, Macmillan: London, 1882, p. 161-166.

(6) ناقش فيلجانين «V. Viljanen» هذه المسألة في كتابه هندسة القوّة عند سبينوزا «*Spinoza's Geometry of Power*» حيث كتب: «لا قوّة في الله أو الطبيعة ما خلا القوّة الفاعلة»، أي لا وجود بالقوّة، بل كلّ ما يوجد فهو موجودٌ بالفعل. راجع:

- Viljanen, Valtteri, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press: Cambridge, 2011, p. 147.

مقدّمة المترجم

نفسه تفنيدها في كتابه الميتافيزيقيا⁽⁷⁾. هذه الرّضنة «mathematization» والآلية حكمتا، أو حتمتا، موقفه الضّروريّ، وتألّيه دور العقل في الحكم الصّالح، إذا ما جاز التّعبير.

تقف انفعالاتنا عائقًا أمام بلوغ المقام الفاضل الكامل، فهي أصل أفعالنا الأخلاقية، لذا لا بدّ من تفعيل ملكة العقل، فنصل إلى معرفة الله العقلية، عندئذٍ تخلّد أرواحنا. فما الخلود السّبينوزيّ سوى استكمال للسلوك الأخلاقيّ المتمثّل باتّباع نظام الطّبيعة وبلوغ الغبطة الحقّة في الحياة الرّضية⁽⁸⁾. طبعا، هذا البنيان الميتافيزيقيّ الضّمخ ما كان ليشرع به الفيلسوف لولا البيئة التّسامحية في الجمهوريّة الهولندية. ولكنّ وقفت جمهوريّة سبينوزا على حدّ سيف، إذ لم يكفّ القساوسة المتشدّدون عن التّدخّل في الشّؤون العامّة، وفرض إرادتهم المترمّنة على الأوصياء التّسامحين. هكذا، انصرف سبينوزا ليعمل على ما سيصبح رائعته في الفلسفة السياسية: الرّسالة اللاهوتية السياسية. ولكنّ أفكاره الميتافيزيقيّة التي وضع حجرزاويتها في علم الأخلاق تسرّبت تيارًا هادئًا تحت تصوّره لأنموذج الحكم المثاليّ.

الكتاب المصنوع في جهنّم

لقد ترك سبينوزا الفلسفة النظريّة واتّجه نحو الممارسة مباشرة. تخلّى عن مشروعه الأخلاقيّ وتمعبد مسار الغلاص والغبطة لصالح تقييم المشكلة المذكورة أعلاه، ومعالجة هواجس عصره. وقد يتفاجأ البعض بواقعة أنّ كتابًا في الفلسفة السياسية يحتوي دراسةً كتابيّة، حيث اعتمد فيه

(7) Aristotle, *Metaphysics*, Book Theta (IX), Translated by Reeve, C.D.C., Hackett: Indianapolis, 2016, p. 143-144

(8) Faguet, Emile, *Initiation Philosophique*, Collection des Initiations, Librairie Hachette: 1913, p. 111-113

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

سبينوزا تأويلاً تاريخياً نقدياً للكتاب المقدس (أي شرحه شرحاً طبيعانياً يرتكز على الملاحظات العبانة والمعطيات التجريبية): فما الأنبياء والنبوة سوى أفراد ذوي مقدرة عالية في المخيلة. أما الكتاب المقدس نفسه فعملٌ أدبيٌّ كالكتب الأخرى، ولكن ما يفرقه عنها هو الرسالة الأخلاقية التي يبثها في نفوس البشر (أي العدل والإحسان)، وقد اختزلها سبينوزا بالأمرين البسيطين: أحبب الهك، وأحبب جارك. وحتماً أدى تصوُّر سبينوزا للنظام الطبيعية دوراً في قراءته الأحداث الغارقة للطبيعة (أي المعجزات) المذكورة في الأسفار المقدسة، وفي انتقاده مواقف الفلاسفة الذين أجازوا حدوثها (أي ابن ميمون). فالطبيعة كاملة تامّة لا استثناء فيها.

طبعاً، لا يمكننا إلا أن نلاحظ الأبعاد الآلية لهذا الموقف وخطورتها (من منظور رجال الدين) على التّصوُّر التقليديّ للألوهية (وهو ما اعتبره سبينوزا تصوُّراً مؤنسماً) التي تكون نتيجتها الإلحاد، كذلك لا يسعنا إلا أن نذكر تأثير هوبز الواضح في النّاحيتين الميتافيزيقية (الآلية) والسياسية (افتراض حالة طبيعية عند البشر، وفكرة العقد الاجتماعي). لكنّ سبينوزا وروحه التّسامحية التي تعلّمها من البيئة الهولندية جعلته يفترق عن الأخير ليناصر نظاماً أقلّ تقييداً وأكثر انفتاحاً للأفراد يحمي حقوقهم (حرية التعبير) ويدافع عنها (التّسامح).

ونجح نادلر في وضع الرّسالة في سياقها التاريخي، ذاكراً المخاطر التي واجهت مؤلّفيها وناشريها، من دون إسقاط الأفكار التي دافع عنها سبينوزا صوتاً لمبادئ الجمهورية التي أحبّها، وأولّها حرّية التّفلسف، فلا أحد يستحقّ عقوبةً على الفكر «*cogitationis poenam nemo patitur*». لذا ما بين يدي القارئ كتابٌ من عشرة فصول، إنّه خلاصة بحث نادلر وأسلوبه العلمي الرّصين في التّاريخ المحيط بالرسالة اللاهوتية السياسية، والمواقف «الراديكالية» فيها. كُنْفي إمكان حدوث المعجزات، وبشرية منشأ الكتاب

مقدّمة المترجم

المقدّس، وفصل الدّين عن الدولة، فلا يتدخّل رجال الدّين بالحياة العامّة والخاصّة، وأهميّة المواطنة عوضاً عن الانتماء القبليّ الطائفيّ، والتّسامح الكبير الذي تعدّى تسامح «لهبرالتيّ» القرن السّابع عشر (جون لوك)، وصون حرّيّة التعبير، وما شاهبها من مواقف ما تزال في القرن الحادي والعشرين موضع جدالٍ ونقاشٍ. لذا، لن يتفاجأ المرء من ردّة الفعل العنيفة التي تلقّاها الكتاب حتّى نعتّه البعض كتاباً مصنوعاً في جهنّم.

ملاحظاتٌ حول التّرجمة

لا شكّ في أنّ ترجمة المفاهيم السبينوزيّة عملٌ شاقٌّ بحدّ ذاته، والأمر يعود إلى كثرة الدلالات التي يلحقها الفيلسوف بمفاهيمه، على سبيل المثال، لفظة «beatitudo» التي عزّبتها بالفبطة، إذ تحمل هذه اللفظة معنى البركة (في دلالتها الدّينيّة)، والهناء أيضاً، لذا تحيل إلى دلالةٍ دنيويّةٍ تتمثّل بالسعادة الرّوحية (أو النّفسيّة). وثمة ألفاظٌ شاع تداول ترجمتها مغلوطةً لها، كمثّل «natural light» التي ارتأيت ترجمتها بالنور الطّبيعيّ، وقد عزّبتها البعض بالنور الفطريّ واقفاً عند حدّ دلالتها، لكنّ هذا التعريب لا يتوافق مع المصطلح اللّاتينيّ «Lumen naturale»، ولا مع المعنى الدّقيق المقصود بالطّبيعيّ. إذ لا يقصد سبينوزا بُعداً قبلياً في نور العقل فحسب (وهو ما تشير إليه لفظة «الفطريّ» حصراً)، بل يشمل أيضاً ما نعرفه حسياً⁽⁹⁾. كما اعتمدت على عبارة «الانفعالات السّلبية» التي اعتمدها فواد زكريّا تعريباً لـ«passive affects»⁽¹⁰⁾، فيما أسقطتُ عبارة «الفكرة الكافية»، وهي تعريبه لمفهوم «idea adaequata»، مستنذاً إلى العبارة التي اعتمدها جلال الدّين

(9) وهذا هو المقصد الذي يخلص إليه كورلي في ترجمته الرّسالة، راجع:

-Spinoza, Baruch, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. II, edited and translated by Curley, Edwin, Princeton University Press: Princeton, 2016, p. 645.

(10) راجع: زكريّا، فواد، إسبينوزا، دار التنوير للطباعة والنّشر: بيروت، 1981.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

سعيد، أي «الفكرة التامة»⁽¹¹⁾. أما المفاهيم الأخرى كالخلاص، والطاعة، والتقوى، وغيرها، فهي واضحة جلية لا تحتاج إلى توليد ولا نحت في التعريب. وفي ما يخص الاقتباسات الكتابية اعتمدت في العهد القديم على الترجمة اليسوعية التي صدرت في ثمانينات القرن الماضي، وهي مراجعة وتبسيط للترجمة التي أصدرها الآباء اليسوعيون سنة 1881⁽¹²⁾، وهي الأوضح، وقد نَقَحَهَا آنذاك العالم اللغوي إبراهيم اليازجي، وأمضى فيها نحو تسع سنين (خصوصاً العهد القديم) بعد أن تمكّن من مبادئ اللسانيين العبري والسرياني⁽¹³⁾. لكنني استندت في العهد الجديد على ترجمة كرنيليوس فان دايك «C. Van Dyck» الأمانة عن اليونانية⁽¹⁴⁾، وهي في الأصل مشروع ترجمة إيلاني سميت «Eli Smith»، وقد أتمّها فان دايك بعد وفاة الأخير، حيث عاونهما بطرس البستاني في مراجعة تراكيها وألفاظها العربية، ونُشرت سنة 1860⁽¹⁵⁾.

أما الاقتباسات الميمونية فهي من ثلاثة مصادر: الأول دلالة العائرين، والثاني شرح المشنه أو ما يُعرف بكتاب السراج، أما الثالث فهو مشنه توراه. ومن المعروف أنّ موسى بن ميمون قرطبي أندلسي ألف بلسان دولته كتابي دلالة العائرين والسراج، أما مشنه توراه فقد وضعه المؤلف

(11) لقد أقرّ جلال الدين سعيد نفسه في مقمّة ترجمته لكتاب علم الأخلاق أنّه اعتمد على تعريب محمّد مصطفي حلي لهذا المصطلح:

سبينوزا، باروخ، علم الأخلاق، ترجمة سعيد، جلال الدين، المنظمة العربية للترجمة: بيروت، ط 1، 2009، مقمّة المترجم، ص 24-25.

(12) الكتاب المقدس، العهد القديم، المقمّة، دار المشرق: بيروت، ط 6، 2000، ص 8.

(13) الفاخوري، حنا، تاريخ الأدب العربي، منشورات المكتبة البولسية: جونية، ط 20، 2008، ص 963-964.

(14) العهد الجديد والمزامير، ترجمة فان دايك، دار الحياة للنشر والتوزيع: عمان - الأردن، لا ت.

(15) راجع:

البارودي، إسكندر نقولا، حياة كرنيليوس فان ديك، المطبعة العثمانية: بمبدا - لبنان، 1900.

خوري، يوسف فرما، الدكتور كرنيليوس فان ديك ونهضة النهار الضامّة العلمية في القرن التاسع عشر، دارسورافها للنشر: لندن، 1991.

مقدمة المترجم

بالعبرية. ففي ما يخصّ الدلالة اعتمد نادلر على ترجمة شلومو باينز «Shlomo Pines» ذات المجلدين⁽¹⁶⁾، وهي ترجمة إنكليزية عن نصّ كُتب باليهودية العربية «Judeo-Arabic»⁽¹⁷⁾، (والذي نقله ابن طَبُون معاصرين ميمون إلى اللسان العبري)⁽¹⁸⁾. ونظرًا إلى كونه كتابًا عربيًا أصبلاً اعتمدت على طبعة محمّد آتاي الذي راجع الكتاب بنصّه اليهودي العربيّ وقابله بعدد من النسخ منها: نسخة تل أبيب التي طُبعت باليهودية العربية سنة 1929، ونسخة مخطوطة دلالة الحائرين بالحروف العربية التي تعود إلى القرن التاسع الهجريّ، عثر عليها المحقّق في مكتبة جار الله في إسطنبول، ثم حرّز الكتاب بالأحرف العربية مترجمًا العبارات العبرية التي وردت فيه⁽¹⁹⁾. وقد أوردت صفحات المصدر العربي بين هلالين معقوفين [...] في المتن. أمّا كتاب Edward Pococke فصولًا منه مع ترجمةٍ مقابلةٍ باللّاتينية⁽²⁰⁾، لكنّي لم أعرّض

(16) راجع:

Maimonides, Moses, *Guide of the Perplexed*, 2 Vols., translated by Pines, Shlomo, University of Chicago Press: Chicago, 1963.

(17) وهي تنويعاً لسانيةً دينيةً «*religiolect*» اختلفت خصائصها اللسانية باختلاف المواضيع التي قطعتها الجماعات اليهودية في العالم العربيّ الإسلاميّ. ولا يمكن إيجاز تعريفها باعتبارها لغةً عربيةً بالأحرف العبرية. بل لها خصائص لسانيةً تفصلها عن اللسان العربيّ الفصح (أو لهجاته). إذ انتشرت اليهودية العربية في المجتمعات اليهودية قرابة القرن الثامن بعد الفتوحات الإسلامية. وقد تقابلها الكرشونية في المجتمعات السريانية. راجع:

Hary, Benjamin, *Judeo-Arabic in the Arabic-Speaking World*, in *Languages in Jewish Communities, Past and Present*, CSL, Vol. 112, edited by Hary, Benjamin & Bunin Benor, Sarah, De Gruyter: Berlin, 2019.

(18) ترجمه ابن طَبُون في السنة عنها التي تولى فيها ابن ميمون (1204 م) بعنوان هموره ليفوكيم «*Moreh Nevukim*». راجع:

Frank, Daniel, and Segal, Aaron, *Introduction*, in *Maimonides' Guide of the Perplexed a Critical Guide*, Cambridge Critical Guides, edited by Frank, Daniel, and Segal, Aaron, Cambridge University Press: Cambridge, 2021, p. 1.

(19) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق وترجمة محمّد آتاي، منشورات الجمل: بغداد- بيروت، ط 1، 2011، مقدمة الناشر، ص 19-26.

(20) انظر الكتاب:

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

طبعةٌ عربيّةٌ له، فما كان أمامي سوى ترجمة التّرجمة.
خاتماً، أوّ أنّ أشدّد على أهميّة كتاب نادلر الذي أظهر فيه مخاطرة
سبينوزا في جهاده العقليّ في سبيل بثّ روح التّسامح بين مجتمعات
الجمهورية الهولنديّة، والدّفاع عن حرّيّة التعبير (والتّفلسف) في عصر
لم يتردّد أبناؤه في اللّجوء إلى العنف دفاعاً عن معتقداتهم أو إكراهها على
الأخرين المختلفين عنهم.

المصادر والمراجع

• المصادر

الكتاب المقدّس، العهد القديم، المقدّمة، دار المشرق: بيروت، ط 6، 2000.
العهد الجديد والمزامير، ترجمة فان دايك، دار الحياة للنّشر والتّوزيع: عمّان -
الأردن، لا ت.
موسى بن ميمون، دلالة العاشرين، تحقيق وترجمة محمّد أناي، منشورات
الجمال: بغداد-بيروت، ط 1، 2011.

• المراجع

البارودي، إسكندر نقولا، حياة كرنيليوس فان ديك، المطبعة العثمانية: بعدا
- لبنان، 1900.
خوري، يوسف قزما، الدكتور كرنيليوس فان ديك ونهضة الدّيار الشّاميّة
العلميّة في القرن التّاسع عشر، دار سوراقيا للنّشر: لندن، 1991.
زكريا، فواد، إسبينوزا، دار التنوير للطباعة والنّشر: بيروت، 1981.
سبينوزا، باروخ، علم الأخلاق، ترجمة سعيد، جلال الدّين، المنظّمة العربيّة
للتّرجمة: بيروت، ط 1، 2009.

Pococke, Edward, *The Theological Works of the Learned Dr. Pocock, Containing =
his Porta Mosis and English Commentaries on Hosea, Joel, Micah, and Malachi,
in Two Volumes, Vol.1, London, Printed for the Editor: 1740.*

مقدمة المترجم

الفاخوري، حنا. تاريخ الأدب العربي. منشورات المكتبة البوليسية: جونيه، ط.
2008، 20.

• References

- Ariew, Roger, "The Mathematization of Nature in Descartes and the First Cartesians", in *The Language of Nature: Reassessing the Mathematization of Naturel Philosophy in the Seventeenth Century*, Minnesota studies in the philosophy of science, vol. 20, Minnesota University Press: Minneapolis, 1st edition, 2016.
- Aristotle, *Metaphysics*, Book Theta (IX), Translated by Reeve, C.D.C., Hackett: Indianapolis, 2016.
- Durant, Will, *The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of the Greater Philosophers*, Pocket Books: New York, 2006.
- Frank, Daniel, and Segal, Aaron, *Introduction*, in *Maimonedes' Guide of the Perplexed a Critical Guide*, Cambridge Critical Guides, edited by Frank, Daniel, and Segal, Aaron, Cambridge University Press: Cambridge, 2021.
- Hary, Benjamin, *Judeo-Arabic in the Arabic-Speaking World, in Languages in Jewish Communities, Past and Present*, CSL, Vol. 112, edited by Hary, Benjamin & Bunin Benor, Sarah, De Gruyter: Berlin, 2019.
- MacCulloch, Diarmaid, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700, Vol. I & II*, The Folio Society: London, 2013.
- Maimonides, Moses, *Guide of the Perplexed*, 2 Vols., translated by Pines, Shlomo, University of Chicago Press: Chicago, 1963.
- Martineau, James, *A Study of Spinoza*, Macmillan: London, 1882.
- Pococke, Edward, *The Theological Works of the Learned Dr. Pocock, Containing his Porta Mosis and English Commentaries on Hosea, Joel, Micah, and Malachi, in Two Volumes, Vol.1*,

London, Printed for the Editor: 1740.

Spinoza, Baruch, *The Collected Works of Spinoza, Vol. II*, edited and translated by Curley, Edwin, Princeton University Press: Princeton, 2016.

Viljanen, Valtteri, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press: Cambridge, 2011.

• Références

Faguet, Emile, *Initiation Philosophique*, Collection des Initiations, Librairie Hachette: 1913

Flaubert, Gustave, *Lettres de Gustave Flaubert a George Sand*, Charpentier et Cie Editeurs : Paris, 1884.

Sanchez Estop, Juan Domingo, "Spinoza, Lecteur des *Regulae*. Notes sur la Cartésianisme du Jeune Spinoza", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, Vol. 71, No. 1, p. 55-66.

المقدمة

نار اللاهوتي الألماني ياكوب توماسيوس «Jakob Thomasius» في أثناء كتابته في مايو 1670 غاضبًا على كتاب نُشر مجهول المؤلف، حيث زعم أنه «وثيقة لا ريب لها». وينبغي حضرها في النّول كلّها. أما زميله الهولندي رينغير فان مانسفيلت «Regnier van Mansvelt»، وهو أستاذ في جامعة أوترخت، فأصرَّ أن العمل يضرّ الأديان كلّها، «ويجب دفنه أبدًا في عدم أزلٍ». وكتب ويلم فان بلينبورغ «Willem van Blijenburgh»، وهو تاجر هولنديّ محبّ للفلسفة: «هذا الكتاب الإلحاديّ الطّافح بالأفكار المكروهة... يجب أن ينبذه كلّ عاقلٍ». وذهب أحد النّقّاد إلى تسميته «كتابًا صنّغ في جهنّم» ألفه الشّيطان نفسه.

إنّ موضوع هذه السّهام النّقديّة كتابٌ عنوانه «Tractatus Theologico Politicus» (الرسالة اللاهوتية السياسية) ومؤلفه يهوديّ محرومٌ من أمستردام: باروخ دي سبينوزا. لقد عدّ معاصرو سبينوزا الرسالة الكتاب المطبوع الأخطر، حيث اعتبروها تهديدًا يقوّض الإيمان الدّيني، والانسجام الاجتماعيّ السّيامي، وحتّى السّلك الأخلاقيّ اليوميّ. لقد اعتقدوا أنّ المؤلف الذي لم يدم سرّهوتته طويلًا، شخصٌ مُعادٍ للدين، وراديكاليّ في السّياسة، سعى إلى نشر الإلحاد والخلاعة في العالم المسيحيّ. وإنّ الأصوات الجاهرة استهجانًا على الرسالة هي أحد أهمّ الأحداث في التّاريخ الأوروبيّ النّقافيّ التي

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

وقعت في مطلع عصر التنوير⁽¹⁾. وفيما وضع الكتاب أسس التفكير الليبرالي، والعلماني، والديمقراطي، فقد كشف الصراع حوله عن تنازع عميق في عالمٍ بدأ أنه تعاقب من الحروب الدينية الوحشية منذ أكثر من قرن. زد على ذلك، أن الرسالة هي أحد أهم الكتب التي أنتجها الفكر الغربي. لقد كان سبينوزا المفكر الأول الذي حاج بأن الكتاب المقدس ليس كلام الله الحرفي بل إنه ضرب من الأدب البشري، وأن «الديانة الحقّة» لا علاقة لها باللاهوت، أو الشعائر الليتورجية، أو العقائد الطائفية، إنّما تتألف من قاعدة أخلاقية بسيطة: أحب جارك؛ كما أنه أول من حاج بوجود عدم تدخل السلطات الكنسية في إدارة الدولة الحديثة. كذلك أصرّ سبينوزا على أن «العناية الإلهية» ليست سوى قوانين الطبيعة، وأنّ المعجزات مستحيلة (وذلك بوصفها خروفاً لنظام طبيعة الأشياء)، وليس الاعتقاد فيها سوى تعبير عن جهلنا بأسباب الظواهر الحقيقية، وأنّ أنبياء العهد القديم كانوا أفراداً عاديين ذوي تفوّق أخلاقي، حيث صوّف امتلاكهم مختبرات قوية. تقدّم فصول الكتاب السياسية دفاعاً فصيحاً عن الديمقراطية والتسامح (بخاصة «حرية التفلسف» من دون تدخل السلطات).

غالبًا ما تكون سمعة فيلسوفٍ من الماضي مقيدةً بالمسائل الشائعة عند الفلاسفة المعاصرين. إذ أسقطت أعلام الفلاسفة الكلاسيكيين من كتب التاريخ أو أضيفت إليها، على الرغم من ثبات معظمها زمنًا طويلًا فيها (كالأعضاء الدائمين في مجلس الأمن). ولم يحز سبينوزا على مكانته المستحقّة بينهم، خصوصًا في العالم الفلسفي الإنكليزي الأمريكي في النصف الأول من القرن العشرين. كما لم يُعدّ مفكرًا مؤثرًا، وقلّمًا درست

(1) انظر: Israel 2001a.

المقدمة

أعماله في المحاضرات الجامعية في تاريخ الفلسفة، على الرغم من منزلته المشرفة بصفته أحد أهم المفكرين الغربيين. وحتماً لم تساعد منزلته واقعة أن رائعته الميتافيزيقية الأخلاقية -أي كتاب علم الأخلاق، على الرغم من تأليفها على النهج الهندسي- مهمة جداً (خلافاً لوضوح التفكير والأسلوب السهل الذي نعر عليه، أقله في المبدأ، عند الفلاسفة التحليليين)، كما لم تسعفه واقعة أنه ناصر عقائد بلغت في رأي الكثيرين حد التصوف.

بدأت مرحلة استعادة فلسفة سبينوزا في النصف الأخير من القرن العشرين، وذلك فيما سيطر مجالاً الميتافيزيقيا والإبستمولوجيا على الفلسفة الأكاديمية. لكنها لم تكن ميتافيزيقيا الأنظمة الفلسفية التي عهدناها في الحقب السابقة، ومنها ميتافيزيقيا سبينوزا، أو الميتافيزيقيا المثالية التي ناصرها هيجل وجامعة كامبريدج في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بل كانت تحقيقات تحليلية دقيقة في الذهن، والمادة، والسببية، والكليات. وفي الوقت عينه درس الإبستمولوجيون الحديثون طبيعة الاعتقاد، والحقيقة، والتعليل، والمعرفة، كأفلاطون وديكارت اللذين سبقاهم. وقد اعتقد بأن لدى سبينوزا كلاماً مهماً ليقوله في هذه المواضيع الفلسفية (على الرغم من مزاعمه المنقحة). علاوة على ذلك، إن موقف سبينوزا غير التقليدي في الله ومقارنته المتميزة إلى مشكلة الذهن الجسد جعلاه يبدو في بعض النواحي أكثر حداثة من معاصره في القرن السابع عشر ذوي النزعات الدينية.

وتنتج عن ذلك إشكالية تمثلت باعتبار سبينوزا (كديكارت) فيلسوفاً انحصر انشغاله بالميتافيزيقيا والإبستمولوجيا، ولم يُعَن إلا بالأسئلة المرتبطة بطبيعة الجوهر ومشكلة الذهن الجسد، كما لم يهتم إلا بالتشكيك في المعرفة البشرية. لذا، ارتكز التدريس والدراسة على القسمين الأول والثاني من علم الأخلاق حيث نجد فيهما موقف سبينوزا الواحدي

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

في الطَّبِيعَةِ «monistic»، وتفسيره للفهم والإرادة، ومذهب توازي الذَّهْن والجسد «Mind-body parallelism»، الذي افترض أنه جواب سبينوزا على الصَّعُوبات التي اعترضت ثنائِيَّة ديكارت «dualism». أمَّا القسم الثَّالِث، والرَّابِع، والخامس من علم الأخلاق، أي نظريته في الانفعالات وفلسفته الأخلاقِيَّة، فقلَّمَا نوقِشت (أو دُرِّست). وهذا ما كَوَّن صورةً ناقِصةً ومضلَّةً عن مشروع سبينوزا الفلسفي؛ فلا غروُ بأن يتعجَّب المرء في سبب تسمية الكتاب علم الأخلاق.

وقد عوملت رسالة سبينوزا اللاهوتية السياسية معاملةً أسوأ في هذه الحقبة؛ فعلاً، تجاهلها الفلاسفة في القرن العشرين. ولم يتأتَّ إهمالها من المتخصِّصين في الميتافيزيقيا والإبستمولوجيا فحسب، بل من المتخصِّصين في الفلسفة السياسية وفلسفة الدِّين أيضاً، وهذا ما يثير العجب⁽²⁾. وقليلٌ هي كتب تاريخ الفكر السياسي التي ناقشت سبينوزا، وقلَّمَا ذكرت الأعمال في فلسفة الدِّين اسمه. ولا يزال صعبًا العثور على الرِّسالة مدرَّسةً في مادَّة فلسفيَّة في الجامعات⁽³⁾.

وعلى الرِّغم ممَّا سبق، استمرَّ إعجاب النَّاس بفكر سبينوزا خارج الجدران الأكاديميَّة. ولم ينحصر الاهتمام بما قاله الفيلسوف في الجوهر أو في مشكلة الذَّهْن والجسد، وهما من المواضيع التي لا يتحصَّن لها سوى الفلاسفة المتخصِّصين، بل شملت مواقفه في الله، والدِّين، والكتاب المقدَّس، والديمقراطية، والتَّسامح. أمَّا غير الفلاسفة، وهم الأشخاص الذين يحضرون بأعدادٍ كثيرةٍ في يومٍ أحدٍ بعد الظَّهر محاضرةً عامَّةً عن

(2) طبعاُ ثمة استثناءاتٌ أشهرها كتاب ليوستراوس (Strauss 1997) الذي نُشر أساسًا في ألمانيا سنة 1930. أمَّا مؤخرًا فثمة كورلي (Curley 1990a; Curley 1994) وفيربيك (Verbeek 2003).

(3) عملت المجالات الأكاديميَّة الأخرى (كالدراسات اليهودية، والعلوم السياسية، والتَّاريخ، والدراسات الأدبيَّة) الرِّسالة معاملةً اللطف من مجال الفلسفة، خصوصًا في السَّنوات الخمس والعشرين الأخيرة؛ انظر مثلاً: Smith 1997; Levene 2004.

المقدمة

سبينوزا، فقد أثارت فضولهم أفكاره الراديكالية في هذه المسائل، وبخاصة في إطار حرمة المعروف من الديانة اليهودية. ولعلّهم بالفن ما قاله سبينوزا، كما لديهم تصوّرات كثيرة عاطفية وضبابية عنها. ولكنّ القليل منهم قد قرأ فعلاً الرسالة، على الرّغم من كونها كتاباً أسهل وأقلّ تعقيداً من علم الأخلاق.

لقد كان العقدان الأخيران اللطيف مع الرسالة، حيث خصّص عدد كبير من الكتب المهمة والمقالات المحكمة لتوضيح طروحات+ الكتاب، وحججه، وسياقه التاريخي. ولكنّ معظم هذه الأعمال هو ذو طبيعة تخصصية. إذ تنزع إلى التّطرق إلى جانب محدّد من فكر سبينوزا الدينيّ والسياسي. وعلى الرّغم من كونها مفيدة في توسيع معرفتنا بالرسالة فهذه الدراسات الأكاديمية موجّهة إلى قراءٍ متخصصين، لذا لا يبدو أنّها أسهمت في إشباع شغف القارئ العامّ في تحصيل معلوماتٍ عن كتابٍ سمع عنه أموراً رائعة أقرأها فيه.

هكذا، أمل في هذه الدراسة أن أقدم الرسالة اللاهوتية السياسية إلى جمهورٍ أوسع. وارتكازي في الكتاب شامل: تأليفه، ومحتوياته، وسياقه. ما الذي يصحّ به سبينوزا في الرسالة حتّى اعتبرته أوروبا في الحقبة الحديثة المبكرة أمراً فاضحاً؟ ما الذي حتّنه إلى كتابة هذا الكتاب الإشكالي؟ وما كانت ردة الفعل على نشره؟ ولماذا كانت قاسية؟ ولماذا لا تزال الرسالة ذات أهميّة كبرى بعد ثلاثة قرونٍ ونصف قرنٍ من نشرها؟

لا يناقش هذا الكتاب فلسفة سبينوزا كلّها، وليس دراسة في فلسفة سبينوزا الدينيّة والسياسية؛ اعتمدت اللاهوت الفلسفيّ والمواضيع السياسية المطروحة في علم الأخلاق والرسالة السياسية بقدر ارتباطهما بعلمي في توضيح الرسالة اللاهوتية السياسية. كما لم أتطرق كثيراً إلى ما لاقته الرسالة من ردود فعلي ما خلا استجابة معاصري سبينوزا المباشرة

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

لها. إنَّ إرث الرِّسالة من سنة 1670 حتَّى زمننا الحاضر موضوعٌ غنيٌّ ومدهشٌ، ويستحقُّ دراسةً بحدِّ ذاته⁽⁴⁾.

أما ما يعني في هذا الكتاب فهو فهم مقصد سبينوزا في الرِّسالة وسببه، فضلاً على إظهار سبب ردة الفعل القاسية التي تلقاها الكتاب. لدى سبينوزا مكانةٌ مستحقَّةٌ بين أعلام الفلاسفة الكبار في التاريخ. كما إنَّه حتماً أكثر مفكِّري عصره أصالةً، وراдикаليَّةً، وإثارةً للجدل، حيث وضعت أفكاره الفلسفيَّة، والسياسية، والدينيَّة أسس ما نعتبره في عصرنا «حديثاً». ولكن، إن لم نعطِ الرِّسالة اللاهوتيَّة السياسية الاهتمام المطلوب لن نعرف سبينوزا حقًّا.

(4) وقد وضع المؤرِّع جونتانان إزداهل دراسةً مطوَّلةً في هذه المسألة في سلسلة من المجلدات القيِّمة. راجع: Israel 2006؛ Israel 2001.

كلمة شكر

إنّي لمتنّ إلى الأصدقاء والزّملاء الذين أكرموني بعونهم في إجراء البحث حول هذا الكتاب وتأليفه. أودّ أن أشكر في هولندا بيت ستينباكرز «Piet Steenbakkers»، وهنك فان نيروب «Henk van Nierop»، وأوديت فلاسينغ «Odette Vlessing» على مساعدتهم في توفير الأجوبة على أسئلة متعدّدة، كما أودّ أن أشكر هانريت ريرينك «Henriette Reenrink» على مساعدتها في بعض المسائل البحثيّة، خصوصًا على صداقتها الدائمة. كذلك، أودّ شكر دانهال شنايدر «Daniel Schneider» وهو خريج قسم الفلسفة في جامعة ويسكونسن ماديسون «University of Wisconsin-Madison» على بحثه في تاريخ طباعة الرّسالة اللاهوتية السياسية. وعلاوةً على ذلك، إنّي ممتنّ إلى إدوين كورلي «E. Curley» ومايكل ديلا روكا «M. Della Rocca» اللّذين خصّصا وقتًا لمراجعة مخطوطة الكتاب كاملةً والتعليق عليها. وقد كانت ملاحظتهما النقديّة ومقترحاتهما قيّمةً جدًّا، وإنّي أقدر كرمهما كثيرًا.

وفي جامعة برنستون «Princeton University» أودّ أن أشكر روبرت تامبيو «Rob Tempio» الذي عمِلَ محرّرًا رائعًا ومساندًا. كما إنّي ممتنّ على شغفه وحماسه لهذا الكتاب ومشاريع أخرى، حيث كان التعاون معه ممتعًا حقًّا. كذلك لم يكن بإمكان هذا الكتاب العثور على دار نشر جيّدٍ لولا جهود أندرو ستيوارت «Andrew Stuart» من وكالة ستيوات «Stuart Agency». وشكرًا آخرًا إلى مارجوري بانهل «Marjorie Pannell» على تحريرها المحترف.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

لقد استفدتُ كثيراً من دعم كَلَيْةِ الآداب والعلوم «College of Letters and Science» وكَلَيْةِ الدِّرَاسَاتِ العِلْمِيَّةِ «Graduate School» في جامعة ويسكونسن ماديسون. إذ مُنِحْتُ إجازةَ تفرُّغٍ علميٍّ وفصليٍّ في معهد الأبحاث في قسم الإنسانيَّاتِ «Institute for Research in the Humanities». وكذلك صندوق أبحاثٍ الذي صحبَ جائزةَ الأستاذهِ في مؤتمَرِ أبحاثٍ خريجيِّ ويسكونسن «Wisconsin Alumni Research Foundation» التي استطعتُ تغييرَ اسمها تيمناً بالراحل ولهام هاي «William Hay». أمَّا بيل «Bill» الذي تقاعد سنة 1988 قبل وصولي إلى الجامعة. فقد ساندني في السنوات الخمس الأولى فيها. كما شرفني مركز موسي/واينستين للدراسات اليهودية «Mosse/Weinstein Center for Jewish Studies» بمنحني منصب أستاذ واينستين/باسكوم في الدراسات اليهودية «Weinstein/Bascom Professorship in Jewish Studies». فيما كنت أعمل على هذا الكتاب. ومقدِّرٌ صندوق الأبحاث الذي وقَّره ذلك المنصب.

قُدِّمَتْ أجزاءٌ من هذا الكتاب في خريف سنة 2010 في أثناءِ إلقاءي محاضراتٍ في مركز دراسات العصر الذهبي «Center for the Study of the Golden Age» في جامعة أمستردام «University of Amsterdam». وفي هذا السِّبَاقِ أودُّ أن أشكر الحضور على أسئلتهم وتعليقاتهم. خصوصاً مديرة المركز ليا فان غيمرت «Lia van Gemert» على سماحها لي بشرف تقديم محاضرة العصر الذهبي السنوية «Golden Age Lecture». كذلك، أودُّ أن أشكر الحضور في: الحلقة الترامية عن سبينوزا في جامعة غرونينغن «University of Groningen»، وجامعة أمريكا الكاثوليكية (واشنطن) «Catholic University of America»، والتدوة الجنوبية الشرقية في الفلسفة الحديثة المبكرة «Southwest Seminar in Early Modern Philosophy» في جامعة نيو مكسيكو «University of New Mexico».

كلمة شكر

ومؤتمر برادشو «Bradshaw Conference» في جامعة كليرمون للدراسات العليا «Claremont Graduate University».

كُتِبَ معظم الكتاب أثناء السنة الأولى بعد استقلالية ولداي وخلوّ المنزل (empty nest). وعلى الرغم من حصولي على وقتٍ إضافيٍّ لإنهاء هذا المشروع، بيد أنني اشتقت وزوجتي جاين كثيرًا إلى وُلْدِنَا روزوبين. ختامًا، أهدى هذا الكتاب إلى لاري شابيرو «Larry Shapiro» صديقي العزيز، وزميلي، ورفيق دربي الطّويل. إذ، كلّما سمع خبرًا عن سبينوزا فهو قد سمعه مِنِّي، ولعلّه سئم سماعه.

في صباح الثامن والعشرين من شهر يوليو سنة 1670 ودّع فيليبس هويبرتز «Philips Huijbertsz»⁽¹⁾ زوجته إيفا غيلدورپيس «Eva Geldorpis»، وغادر منزله الكامن في نيو وينديك في أمستردام. ولكن لم يكن تاجر الحرير البالغ سنّة وخمسين من العمر متوجّهاً في هذا التّهار الصّيفيّ إلى متجره الذي ورثه عن أبيه. لقد كان يومٍ أحدٍ؛ ما يعني انشغاله مسائلَ روحانيّة، أي مسائل ذات أهميّة بالغة في ما يخصّ سعادة مجتمعه الدّينيّة والأخلاقيّة.

وقبل أربعة أيّام، أوكل مجمع كنيسة أمستردام البروتستانتية «consistory»، أي المجلس الكنسيّ فيها، الأخ هويبرتز وزميله الأخ لوكاس فان دير هايدن «Lucas van der Heiden»، الذي كان يعمل في مجال تجارة الحرير أيضاً، مهمّة تمثيل المجمع في مجمع أمستردام الإقليميّ «Amsterdam regional classis» المنتظر انعقاده⁽²⁾. وكان هذا المجمع بمنزلة السيّنودس الإقليميّ الأكبر «district synod» حيث يجتمع فيه قساوسة الكنائس المحليّة في أمستردام ومحيطها ليناقدشوا مسائل ذات مصلحة مشتركة. (كان مجمع أمستردام الإقليميّ واحداً من أربعين مجعماً إقليمياً في مقاطعة هولندا). أوكلت إلى فيليبس ولوكاس مسؤوليّة إبلاغ أعضاء السيّنودس الإقليميّ

(1) إنّ اسم الاسم الأبويّ هويبرتز هو اختصارٌ في الاستعمال الهولنديّ عن هويبرتزون «Huijbertszoon». أي ابن هويبرتز «Huijbert's son».

(2) Amsterdam Municipal Archives, Archive 376, inv.no. 12, p. 116.

أود أنّ أشكز أوديت فلميغ التي لفتت انتباهي إلى هذا الأضيف.

هواجس مجمع كنيسة أمستردام البروتستانتية التي عُبر عنها يوم انعقاده في الثلاثين من يونيو، وفيها توجَّس من بعض الكتابات المنشورة مؤخرًا:

«لئن تواجه كنيستنا الآن بعض التحدّيات أتخذ قرارًا بمراجعتها تمهيدًا لعرضها أمام السينودس الإقليمي، ونالها أمام السينودس العامّ «provincial synod»، شرط أن يوافق عليها السينودس الإقليمي وأن يعي أنه لا جديد في هذه المسألة. وتحت [عباءة] مراسيم الشكاوى القديمة [gravamina] تدعو كنيستنا إلى التركيز على شناعة البابوية وعلى الكتب المنشورة الفاضحة، وتحديدًا الكتاب المضّر المنشور تحت عنوان الرسالة اللاهوتية السياسية»⁽³⁾.

إنّ «مراسيم الشكاوى القديمة» التي يطلب مجمع كنيسة أمستردام من مجمع كنيسة أمستردام الإقليمي الإشارة إليها في مراجعة هذه المنشورات، هو المرسوم الذي أقرّه مجلس مقاطعة هولندا «States of Holland» سنة 1653، وهو المجلس التشريعيّ الأمامي للمقاطعة، ولعلّه المجلس الأكثر تأثيرًا في الأمة. إذ حرم المرسوم نشر وتداول بعض الكتب «اللادينية» «irreligious». ورغب شيوخ كنيسة أمستردام البروتستانتية من القساوسة الأعضاء في السينودس إعلان وجوب انطباق مرسوم 1653 على هذه الحالة الجديدة، فما أُوجب على المجمع سوى إحالة المسألة إلى سينودس شمال هولندا «Synod of North Holland»، وهو المجلس الكنسيّ الإقليمي، (كذلك نمة سينودس جنوب هولندا)، وتقع تحت صلاحيته مقاطعة أمستردام وخمس مقاطعاتٍ أخرى.

لم يكن مجمع كنيسة أمستردام أول مجمع بروتستانتيّ يلحظ وجود «كتابٍ مجدّفٍ وكافرٍ تحت عنوان الرسالة اللاهوتية السياسية في حرّية

(3) Amsterdam Municipal Archives, Nieuwe Kerk Archives, no. 376/12, p. 110; FW, doc. 93, I. 289.

تمهيد

التفلسف في التّولة *Theological-political treatise concerning the freedom of philosophizing in the state*. إذ طالبت مجامع كنائس أوترخت، ولايدن، وهارلم في حلول شهر مايو 1670 من مجالس مدنها مصادرة النسخ الموجودة من الكتاب واتخاذ خطوات إضافية لمنع نشره أو توزيعه. وقد سبق أن نُشر الكتاب في يناير من ذلك العام! لقد كانت أمستردام بطئنة في اتخاذ الخطوات. ولكن بوصفها أهم مدينة في مقاطعة هولندا، حملت دعوات قادتها البروتستانتين تأثيراً عظيماً على البريديكانت «predikanten» في المَينودسين الإقليمي والعامّ.

ولعلّ فيليبس هويرتزون «Philips Huijbertszoon» (ابن هويرت) قد أوكل هذه المهمة الديبلوماسية العظيمة لأنه كان أمراً ذا صيتٍ حسنٍ وأهل ثقةٍ في مجتمعه. إذ قبل عشرين سنةً لعب الرجل دوراً كفيلاً في مبادلة مواطنين هولنديين أسروا في الخارج واقتيدوا عبيداً بعد أن وضعت على رؤوسهم فديةً ماليةً كبيرةً⁽⁴⁾. أو ربما لأنه كان أحد أولئك المتعضين من تلك الكتابات، كونه عضواً قيادياً في الكنيسة المحليّة. وكان هويرتزون على درايةٍ أقلّه ببعض محتويات الرسالة اللاهوتية السياسية الذي طلب المجمع من السينودس مراجعتها. وبعد مدّةٍ وجيزةٍ من وصوله في ذلك اليوم إلى نووكيرك، حيث عقد مجمع أمستردام الإقليمي لقاءاته في الغرفة نفسها التي كان ينعقد فيها مجمع الكنيسة المحليّة «local consistory»، قرأ الأخير أمام الأعضاء بعض المقاطع المهينة أملاً لتنبيههم إلى خطورتها.

أدى عرض هويرتزون تأثيره المنشود. وفي ذلك المساء، توصّل سينودس أمستردام الإقليمي إلى نتيجة مفادها أنّ «نشر الكتب المسيئة، بخاصّة ذلك الكتاب المضرّ وعنوانه الرسالة

(4) Amsterdam Municipal Archives, Notary deed 1557A, fol. 91, notary Jan Volkaertsz. Oli, 18 March 1649.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

اللاهوتية السياسية، يجب التعامل معه وفقًا للإجراءات القديمة [أي تلك الإجراءات التي يكفلها مرسوم 1653]... وبعد استماع المجمع الإقليمي إلى ما أورده أعضاء لجنته من بعض مقتطفات الكتاب المسيئة والمستكرهة، أعلن أنّ الكتاب مجدّف وخطير⁽⁵⁾. وبعد ذلك طُرحت المسألة أمام سينودس شمال هولندا الذي قرّر عقد جلسة بعد أسبوع واحد. وفي الخامس من شهر أغسطس أصدر هذا المجمع العامّ حكمه الخاصّ:

«يطلب مجمع أمستردام الإقليمي... أن يتمّ التعامل مع نشر الكتب المسيئة، خصوصًا الكتاب المضّر وعنوانه الرّسالة اللاهوتية السياسيّة وفقًا لمراسيم الشكاوى القديمة... أمّا في ما يخصّ الكتاب المجدّف، أي الرّسالة اللاهوتية السياسيّة، فقد اتّخذ المندوبون جميعهم الخطوات الضّروريّة مع المجلس في المحكمة [محكمة هولندا]، وهم في انتظار صدور الحكم التّ نهائيّ. وفي إطار منع ذلك الكتاب الفاضح يقدّم السينودس المسيحيّ جزيل الشّكر إلى السّادة المحترمين القادمين من بنبريك على مساندهم في قمع هذه الكتابات على قدر استطاعتهم، وكذلك إلى الأخوين القادمين من أمستردام على قراءتهم بعض المقتطفات منها. ونشكر أيضًا المندوبين على خدمتهم، وبوكلهم [السينودس] مع مندوبي جنوب هولندا إلى تقديم هذه المسائل كلّها إلى سيادتهم المحترمة [مجلس مقاطعة هولندا]، وطلب مساعدتهم على منعه، والسّعي إلى إصدار مرسوم لتحريره وتحريم غيره من الكتب المجدّفة»⁽⁶⁾.

(5) Amsterdam Municipal Archives, Nieuwe Kerk Archives, no. 379/101; FW, doc. 96, I. 291.

(6) Amsterdam Municipal Archives, Nieuwe Kerk Archives, no. 379/101; FW, doc. 96, I. 292.

تمهيد

وهذه هي النتيجة التي أمل في تحقيقها فيليبس هيوبرتزون وزملاؤه من مجمع أمستردام.

وفيما توالى هذه الأحداث في أمستردام، كان صاحب الكتاب الفاضح الذي قلقل قادة كنيسة المدينة يهيم بمغادرة حياة الطمأنينة في الرّيف متوجّهاً إلى مدينة لاهاي، وهي العاصمة الإدارية والتشريعية للجمهورية الهولندية. وفي لاهاي تابع هيدوي كتاباته الفلسفية والسياسية في إحدى غرف الطبقات العليا في منزل تملكه الأرملة فان دير فرف «Van der Werve» يُدعى «De Stille Verkade» (العبرة الهادئة).

وُلد بنتودي سبينوزا «Bento de Spinoza» في 24 نوفمبر 1632 لعائلة تجارية مرموقة من اليهود البرتغاليين في أمستردام⁽⁷⁾. تآلف هذا المجتمع اليهوديّ السّفاريّ من مسيحيين جدد سابقين «New Christians» معروفين باسم كونفرسوس [المعتنقين] «*conversos*»، وهم اليهود الذين أجبروا على اعتناق الكاثوليكية في إسبانيا والبرتغال في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر، ومن المتحدّرين منهم أيضاً. وبعد فرارهم من مضايقات محاكم التفتيش الإيبيرية التي شكّكت في مصداقية اعتناقهم الدين المسيحي، استقرّ العديد من أولئك المسيحيين الجدد في أمستردام وغيرها من المدن الشماليّة في أوائل القرن السابع عشر. لقد قدّمت الجمهورية الهولندية المستقلة حديثاً (خصوصاً هولندا أكبر مقاطعاتها) لأولئك اللّاجئين فرصة استعادة دين أجدادهم وإعادة تنظيم أنفسهم وفقاً لنمط العيش اليهودي، وذلك بفضل بيئتها التّسامحية، واهتمامها في الازدهار

(7) سُجبت هذه التّبهة عن سيرة حياة سبينوزا من كتاب:

Nadler 1999.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الاقتصاديّ عوضًا عن الامتثال الدّيقيّ. ولطالما دعت شرائع محافظة من المجتمع الهولنديّ إلى طرد «التّجار البرتغاليّين»⁽⁸⁾ خارج البلاد، لكنّ أفراد المجتمع الأكثر ليبراليّة في أمستردام خصوصًا، وكذلك الأشخاص الأكثر تنويرًا في المجتمع الهولنديّ عمومًا، لم يكونوا مستعدين لارتكاب الغلطة نفسها التي اقترفتها إسبانيا منذ قرنٍ حينما طردت ركنًا اقتصاديًا أساسيًا من سكّانها. إذ سيسهم هذا الجزء من المجتمع بفضل إنتاجيّته وشبكته التّجاريّة إسهامًا أساسيًا في ازدهار العصر الذهبيّ الهولنديّ.

لم تكن عائلة سبينوزا من بين أغنياء المدينة السّفارديّين الذين قرّمهم ثروات كبار الأثرياء الهولنديّين فيها، إنّما كانوا ميسورين جدًّا. كان ميغيل والد سبينوزا مستورد فواكه ومكسّراتٍ جافّة من المستعمرات الإسبانيّة والبرتغاليّة. وبناءً على الأثر الذي تركه، وعلى الاحترام الذي ناله من نظرائه، يبدو أنّه كان رجلًا أعمالٍ ناجحًا لمُدّةٍ من الرّمن.

لا بُدَّ أنّ بنتو (أوباروخ «Baruch» كما كان يُدعى في داخل الكنيس) كان شابًا ذا موهبةٍ فكريّةٍ ليخلف انطباعًا مؤثّرًا على أساتذته فيما كان يتدرّج في مدرسة مجتمعه اليهوديّ. ومن المرجّح أنّه درس على أيدي الحاخامات الكبار في كنيس تلمود التّورا «Talmud Torah congregation»، ومن ضمن هؤلاء منسى بن إسرائيل «Menasseh ben Israel» وهو حاخامٌ مسكونيٌّ ومدنيّ، ولعلّه اليهوديّ الأكثر شهرةً في أوروبا، بالإضافة إلى إسحق أبوعاب دافونسكا «Isaac Aboab da Fonseca» ذي التّزعة الرّوحانيّة، وشاؤول لاوي مورتييرا «Saul Levi Mortera» الحاخام الرّئيس للكنيس ذي التّزعة العقلانيّة، وغالبًا ما اصطدم بالحاخام أبوعاب «Aboab» حول أهميّة القبلاه «kabbalah»، وهو شكّل باطنيًّ من الصّوفيّة اليهوديّة.

(8) في حلول ثلاثينات القرن السّابع عشر وُجد عددٌ كبيرٌ نسبيًا من يهود أوروبا الوسطى والشرقيّة (الشكّنان) في أمستردام.

تمهيد

لعلّ سبينوزا برع في المدرسة، لكنّه لم يدرس ليكون حاخامًا خلافاً للقصّة المتوارثة. والحقّ أنّه لم يبلغ الصفوف العليا للبرنامج التربويّ الذي تضمّن دراسة موسّعة في التّلמוד. توفّي أخوه الأكبر إسحق سنة 1649، وهو الذي ساعد أباه في إدارة شركة العائلة، فأجر سبينوزا على التّوقف عن دراساته الرّسميّة في الكنيس ليحلّ مكانه في الإدارة. ولمّا توفّي ميغيل سنة 1654، أصبح سبينوزا إلى جانب أخيه الأخر غابرييل تاجرين يديران شركة بنتووغابرييل سبينوزا «Bento y Gabriel de Spinoza». إنّما لا يبدو أنّ الرّجل كان تاجرًا حاذقًا، فانهارت الشّركة تحت إدارة الأخوين بعد أن أنقلتها الدّيون التي خلّفها والدهما.

وعلى أيّ حال لم يكن سبينوزا مثلهمًا لحياة التّجارة. كما لم يستمله النّجاح الماليّ الذي كان عنصرًا للشّأن والوقار في المجتمع اليهوديّ البرتغاليّ. وفي الوقت الذي تسلّم وأخوه غابرييل شركة العائلة، كان سبينوزا مشغولًا بالذهن عن هذه المسائل المادّيّة، فيما خصّص مزيدًا من قدراته للاهتمام بمواضيع فكريّة. إذ كتب سبينوزا في مراجعته اعتناق حياته الفلسفيّة عن وعيه المتزايد حول بطلان المساعي التي يلاحقها معظم النّاس (ومن ضمنهم نفسه) الذين لم يقدّروا أهمّيّة القيمة الحقّة للخيرات التي يجهدون في تحصيلها:

«بعد أن علّمتني التّجربة أنّ الأشياء جميعها التي تسير منتظمة في الحياة العاديّة هي فارغة وعقيمة، وبعد أن رأيت أنّ الأشياء جميعها التي كانت سبب أو موضوع خوفي لا تملك خيرًا ولا شرًّا في ذاتها إلاّ بقدرتأثير عقلي بها، حزمت أمري أخيرًا على اكتشاف ما إذا وُجد شيء قد يكون الخير الحقّ ذي قدرة على تبليغ ذاته، ويكون وحده قادرًا على التأثير في العقل، فيما يتمّ إسقاط الأشياء الأخرى، أي ما إذا كان ثمة شيء ما مسمّحن غبطة عظيمة حالما اكتشفه واستحصل عليه.»

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

لم يدرك سبينوزا مخاطرات تخلّيه عن ارتباطاته المسبقة واتّخاذها هذا المسار الجديد:

«عندما قلت «حزمت أمري أخيراً»، هي جملةٌ ستبدول للوهلة الأولى أنّها تنمّ عن سوء تقدير، أي رغبة المرء في تخلّيه عن شيءٍ يقينٍ لصالح شيءٍ أقلّ يقينًا. وطبعًا رأيت المحاسن التي يوقرها الشرف والثراء، إذ سأضطرّ إلى التوقّف عن السعي خلف تحقيقهما في حال رغبت جدّيًا في تكريس نفسي لشيءٍ جديدٍ ومختلفٍ؛ وإذا صادف وجود السعادة الكبرى فهما فسأجد نفسي من دونها. ولكن إن لم تكمن السعادة الكبرى في الشرف والثراء، وقد خصّصت جهدي لتحصيلهما وحدهما، فسأجد نفسي من دونها أيضًا»⁽⁹⁾.

في أوائل خمسينيات القرن السابع عشر، قرّر سبينوزا أنّ مستقبله كامنٌ في الفلسفة، أي في السعي خلف المعرفة والسعادة الحقّة لا في استيراد الفواكه الجافّة.

وقد بدأ سبينوزا دراساته في اللاتينية والأعمال الكلاسيكيّة في مرحلة امتعاضه من الحياة التجاريّة. كانت اللاتينية لا تزال اللّغة المشتركة «lingua franca» في معظم الكتابات الأكاديميّة والفكريّة في أوروبا، وكان لا بدّ لسبينوزا أن يتقن هذا اللّسان تسهيلًا لدراساته في الفلسفة، خصوصًا إذا رغب في حضور أيّ محاضراتٍ جامعيّة. لذا غادر مجتمعه اليهودي طلبًا في تعلّم هذه الاختصاصات، فوجد ما احتاج إليه عند فرانشييسكوس فان دن إندن «Franciscus van den Enden»، وهو يسوعيٌّ سابقٌ ومتطرّفٌ سياسيٌّ، بحيث بدا منزله صالونًا للإنسانيّين العلمانيّين، والديمقراطيّين المتطرّفين، والمفكرين الأحرار. (أمّا فان دن إندن نفسه فقد تمّ إعدامه في فرنسا لاحقًا لضلوعه في مؤامرةٍ جمهوريّةٍ لإسقاط الملك لويس الرابع عشر

(9) *Treatise on the Emendation of the Intellect*, G II.5; C I.7.

تمهيد

والمملكة). ولعلّ فان إنّ إندن أول من أطلع سبينوزا على أعمال ديكارت الذي شكّل فكره منطلقاً محوريّاً في تطوّر سبينوزا الفلسفيّ. كما أطلعه على مفكرين معاصرين آخرين. وفيما سعى سبينوزا في منزل أستاذه خلف هذه التربيّة العلمانيّة في الفلسفة، والأدب، والفكر السّامي، يبدو أنّه تابع دراسته اليهوديّة في ياشيفا كترتوراه (أو أكاديميّة تاج الشريعة) تحت إدارة الحاخام مورتيرا. وعلى الأرجح أنّ سبينوزا قد أطلع لأول مرّة فيها على موسى بن ميمون وغيره من الفلاسفة اليهود تحت إشراف مورتيرا.

وعلى الرّغم من أنّ دراساته قد شتّتت انتباهه عن الاهتمام بأعماله التجاريّة، وضاعت إيمانه اليهوديّ فيما كان يفوص في عالم مؤلّفات الوثنيّين والأمم، إلا أنّ سبينوزا لم يتخلّ عن المظاهر، واستمرّ في ادّعاء كونه عضواً صالحاً في كنيس تلمود التّوراة خلال أوائل خمسينيات القرن السابع عشر. إذ دفع مستحقّاته وما أوجب عليه من ضرائب في طائفته، كما ساهم في أعمال جمع التبرّعات الخيريّة، وهي إحدى المهام الموجبة على أعضاء الكنيس.

وفي السّابع والعشرين من شهريوليو من سنة 1656 تمّت تلاوة البيان الآتي بالعبريّة أمام فلك التّوراة في الكنيس المزدهم في هوتفراخت:

«إنّ أعضاء المعامد (*ma'amad*) المؤقّرين [وهم الهيئة العلمانيّة الحاكمة في الكنيس] يعلنون من الآن فصاعداً أنّهم كانوا على دراية منذ زمن بآراء وأفعال باروخ دي سبينوزا الشريرة، وأنهم سعوا بوسائل ووعود شتى إلى حرقه عن مسالكه الباطلة. ولكنّ بعد إخفاقهم في دفعه إلى العزوف عن هذه المسالك، وبعد تلقّيهم معلوماتٍ أكثر خطورةً حول الهرطقات المستكرهة التي مارسها وعلمها حول أعماله الشنيعة، وكذلك بعد تلقّيهم عدداً كبيراً من الشّهادات الموثوقة التي شهدت على هذه الأمور في حضرة سبينوزا المذكور، أصبح الأعضاء

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

على يقين بحقيقة هذه المسألة».

وبعد أن تشاورت هذه الهيئة مع الحاخامات قرّرت إثر ذلك أن سبينوزا البالغ من العمر ثلاثاً وعشرين سنة

«يجب أن يتمّ حرمة وطرده من شعب إسرائيل. إذ نحن نحرم، ونطرد، ونلعن، وندعو دُعاءً على باروخ دي سبينوزا وفقاً لأحكام الملائكة والأنقياء، وذلك برضا الله، تبارك اسمه، وبموافقة أعضاء الكنيس المقدّس كلّ، وأمام هذه اللّفائف المقدّسة مع ما تحويه من 613 إرشاداً؛ نلعنه بالحرمة الذي به حرم يشوع أريحا، وباللعنة التي بها لعن أليشع الصّبيان، وبكلّ عقابٍ مكتوبٍ في سفر الشّريعة. ملعونٌ هو في التّهار، و ملعونٌ هو في اللّيل؛ ملعونٌ هو متى جلس، و ملعونٌ هو متى نهض. ملعونٌ هو متى خرج، و ملعونٌ هو متى دخل. لن يرحمه الربّ، إذ سيضرب غضب الربّ وغيرته ذاك الرّجل، وستحلّ عليه اللّعنات كلّها المكتوبة في هذا المّسفر، وسيمسح الربّ اسمه من السّموات، وسيرميه في الشّرّ منفصلاً عن أسباط إسرائيل كلّها بحسب لعنات العهد كلّها المحفوظة في سفر الشّريعة. أمّا أنتم المتشبّهون بالربّ إلهكم، فإنّ كلّ واحد منكم لحيّ شاهدٌ على هذا اليوم».

وتُختتم الوثيقة بالتحذير الآتي: «يُحرّم على أحد التّواصل معه كلاماً، أو كتابةً، أو تقديم خدماتٍ له، أو المبيت معه تحت سقف البيت نفسه، أو الاقتراب منه مسافة أربع أذرع، أو قراءة أيّ رسالة ألّفها أو كتبها»⁽¹⁰⁾.
كان هذا الحرمة اليهودي «herem». أو ما يُعرف بالتبذّ الديني

(10) فُيِد النّص العربيّ، لكنّ نسخةً بالبرتغاليّة عنه ما تزال محفوظةً في كتاب الفروض (*Livro dos Acordos de Nacao e Ascamos*). وراجع:

Municipal Archives of the City of Amsterdam, Archives for the Portuguese Jewish Community in Amsterdam, Archive 334, no. 19, fol. 408.

تمهيد

والاجتماعي، أكثر أشكال الحرم تشدّدًا يوضع على أحد أعضاء المجتمع اليهودي البرتغالي في أمستردام. لقد تمخّص زعماء اليهود البرتغاليون الذين يشغلون مقاعد المعامد في تلك السنّة جيّدًا في كتبهم ليجدوا العبارات المناسبة لهذا الحدث⁽¹¹⁾. كذلك لم يتمّ إبطال هذا الحرم، خلافاً لغيره ممّا صدر في تلك الحقبة.

لا نعلم على وجه اليقين لماذا تمّت معاقبة سبينوزا بهذا الحكم المسبق المتشدّد، وسبب إنزال مجتمعه هذا العقاب عليه، وتحديدًا من الكنيس الذي رثاه، وثقّفه، وقدر عائلته، وهو أمرٌ يُضاف إلى اللّغز. فلا الحرم نفسه، ولا أيّ وثيقة، تُعلمنا تحديدًا ما كانت عليه «آراء سبينوزا وأفعاله الشريرة»، أو «هرطقاته المستكرهة»، أو «أفعاله الشنيعة» التي زُعم أنّه مارسها ودرّسها. فلم يكن الشّاب قد نشر شيئًا أو حتّى ألف أيّ رسالة. ولا يشير سبينوزا إلى هذه المرحلة من حياته في رسائله، وتالبا لا يقدّم إلى متراسليه (ولا إلينا) أيّ أدلّة عن سبب طرده من مجتمعه اليهودي⁽¹²⁾. كلّ ما نعرفه على وجه اليقين أنّ سبينوزا قد تلقّى من قادة مجتمعه سنة 1656 حرمًا فريدًا لا يشبه غيره في تلك الحقبة.

ثمّة ثلاثة مصادر موثوقة يمكن الاعتماد عليها نسبيًا لاستخلاص أدلّة على طبيعة الإهانة التي ارتكها سبينوزا. تبعًا إلى تسلسل الأحداث التي أدّت إلى الحرم، والتي قدّمها جان ماكسيميليان لوكاس «Jean-Maximilien Lucas»، وهو أوّل مؤرّخ لسيرة حياة سبينوزا، فقد كُثرت الأحاديث حول آراء الأخير بين أعضاء الكنيس، حيث برز عند النّاس، وبخاصّةٍ عند

(11) أعاد الحاخام شاول لايوي مورتييرا نعت الحرم المذكور إلى أمستردام من البندقية قبل أربعين سنة تقريبًا من وضعه على سبينوزا، حيث زُعم استعماله في قطع دابر خلاب داخليّ في الكنيس تمخّز حله وفالفا سنة 1619.

(12) يبدو أنّ أصدقاء سبينوزا الذين نقّحوا وحزّبوا كتاباته ورسائله كي تُنشر مباشرة بعد موته قد أنفكروا رسائله غير الفلسفيّة كلّها (أي ذات المواضيع العنانيّة والشخصيّة).

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

العاخامات، فضولٌ في ما يفكر فيه هذا الشاب المعروف بذكائه. وكما يصيغ الأمر لوكاس: «ومن بين أولئك المتحمسين للالتحاق به كان ثمة شابان أذعيا أتيا من أصدقائه المقرّبين، ورجواه بأن يفصح لهما عن أفكاره الحقيقية. وقد أقسما له بأنه ليس لديه ما يخشاه منهما مهما تكن طبيعة آرائه، لأنه لا حدود لفضولهما إلا عند إزالة الشكوك»⁽¹³⁾. فاقترحا في محاولتهما لاستمالة سبينوزا إلى الإفصاح عن مواقفه بأنه إذا قرأ أحدهم موسى والأنبياء قراءةً متأنيةً فسيخلص إلى أنّ الروح ليست خالدة وأنّ الله مادّيّ. ثمّ سألاه: «كيف يبدو هذا الأمر لك صحيحًا؟ وسألاه مجددًا: «أيملك الله جسداً؟ هل الروح خالدة؟» وبعد قليل من التردّد وقع سبينوزا في المكيدة:

«قال [سبينوزا] أقرب ما أتة لا يُعترف في الكتاب المقدّس على شيءٍ عن اللّامادّيّ أو السّماويّ، فلا اعتراض في الاعتقاد بأنّ الله جسمٌ. أضف إلى ذلك بما أنّ الله عظيمٌ على حدّ قول النبيّ وأنّه من المستحيل فهم العظمة من دون وجود الامتداد، وتاليًا من دون وجود الجسم. أمّا في ما يخصّ الأرواح فحتمًا لا يقول الكتاب بأنّها جواهر حقيقيةٌ ومستدامةٌ. إنّما أشباحٌ تسمّى ملائكةٌ لأنّ الله يستخدمها للإفصاح عن مشيئته؛ فالملائكة وغيرها من الأرواح غير مرئيّة لأنّ مادّتها جيّدةٌ وشقّافةٌ لدرجة أنّ المرء لا يستطيع أن يراها إلّا كما يرى الأشباح في المرآة، أو في الحلم، أو في اللّيل.»

أمّا في ما يخصّ الروح البشريّة فزعم لوكاس أنّ سبينوزا قد أجاب: «كلّما تكلم الكتاب المقدّس عليها استُخدمت لفظة «الروح» للتعبير عن الحياة أو عن أيّ شيءٍ حيّ. فلا فائدة من البحث في الكتاب عن أيّ مقطعٍ يشير إلى خلودها. وأمّا من يخالف هذا الرأى، فيمكنه لحظ ما يدعم هذا الموقف في مئة موضعٍ، ولا شيء أسهل من محاولة برهنته.»

(13) Freudenthal 1899, 5.

تمهيد

لم يثق سبينوزا في الدوافع الكامنة خلف فضول «صديقيه»، وطبعاً كان ارتياحه مبرزاً، فاقتطع الحديث معهما وسرعان ما وجد فرصة القيام بذلك. في البداية ظن متحاوراه أنه يمازحهما، أو يحاول إذهالهما عبر التعبير عن أفكار فاضحة. ولكن لما رآه جدياً في كلامه شرعاً في الثرثرة عنه أمام الآخرين. «إذ قالوا إن الناس قد خدعت نفسها في الظن بأن هذا الشاب قد يكون يوماً ما أحد أعمدة الكنيس اليهودي؛ بل يبدو أنه سيكون هادمه، نظراً إلى أنه لا يملك شيئاً سوى الكراهية والازدراء لشرعة موسى». ويتابع لوكاس أنه عندما دُعي سبينوزا للمثول أمام القضاة شهد هذان الشخصان ضده، حيث زعما أنه «هزأ باليهود واصفاً إياهم بأنهم «قومٌ يؤمن بالخرافات، وُلد ونشأ على الجهل فلا يعرف ما يكون عليه الله، إذ لديهم الوقاحة للتكلم على أنفسهم بأنهم شعبه، وذلك على حساب تحقير الأمم الأخرى»⁽¹⁴⁾.

وفيما يشكّ بعض المؤرخين في لوكاس بوصفه مصدراً موثوقاً، فإن تقريره يتماشى عموماً مع شهادة سابقة قُدمت بُعيد إنزال الحُرم، ولكنها لم تُكتشف في الأرشيف إلا في منتصف خمسينيات القرن الماضي. لقد كان الأخ توماس سولانو إي روبلس «Tomas Solano y Robles»، وهو راهبٌ في الرهبنة الأوغسطينية، حاضراً في مدريد سنة 1659، وذلك بُعيد رحلة مرّ فيها على أمستردام في أواخر سنة 1658. وكان المفتشون الإسبان الكاثوليك «Spanish inquisitors» مهتمين بما كان يحصل بين أعضاء المسيحيين الجدد السابقين الذين باتوا يعيشون في أوروبا الشمالية، نظراً إلى أنّ معظمهم عاش كرعايا في المملكة الإسبانية وما يزال لديهم أقارب كونفرسوس «conversos» وعلاقات تجارية في شبه جزيرة أيبيريا. إذ ساءل هؤلاء المفتشون الراهب الأوغسطيني ورحالة آخر مرّ على هولندا وهو العقيد ميغيل بيريز دي مالترانيللا «Miguel Perez de Maltranilla» الذي

(14) Freudenthal 1899, 7.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

نزل البيت الذي أقام فيه الأخ توماس في أمستردام في الوقت نفسه. زعم كلا الرجلان أنّهما في أثناء إقامتهما في أمستردام التقيا سبينوزا ورجلاً يُدعى خوان دي برادو «Juan de Prado» الذي حرّمه المجتمع اليهودي بُعيد حرم سبينوزا. لقد أخبر المرتدّان الأخ توماس أنّهما لطالما التزما الشريعة اليهودية، ولكن «تبدّل موقفهما»، وتمّ طردهما من الكنيس بسبب آرائهما في الله، والنفس، والشريعة. وفقاً للمجمع لقد «بلغا حدّ الإلحاد»⁽¹⁵⁾. وبحسب ما أدلى به توماس صرّح الرجلان بأنّ النفس ليست خالدة، وأنّ شريعة موسى «بدت باطلّة»، وأنّه لا إله إلاّ في معناه «الفلسفي»⁽¹⁶⁾. ويؤكد الماترانيلا على ذلك مفيداً أنّ سبينوزا وبرادو يعتبران «الشريعة... باطلّة»⁽¹⁷⁾.

أما شاعر ومؤرّخ المجتمع اليهودي البرتغاليّ في أمستردام ديفيد فرانكو مينديز «David Franco Mendes» فهو الشاهد الأخير في هذه المسألة. وعلى الرّغم من أنّ كتاباته قد وُضعت سنين متأخّرة عن لوكاس، فإنّ أعماله تمثّل بلا ريب مخزن الذّاكرة المجتمعية. إذ أصرّ في تقريره الموجز حول هذه المسألة على أنّ سبينوزا لم يحفظ حرمة المنبّت ولا الشرائع التي تحكم الشّعائر الاحتفالية فحسب بل كان الرّجل أيضاً مليئاً بالأفكار الإلحادية، وعوقب تبعاً لذلك⁽¹⁸⁾.

(15) Revah 1959, 32-33.

(16) إنّ نصّ إفادة الأخ توماس هو كالآتي (in Revah 1959, 32):
«لقد عرف الدكتور بادرو، وهو طبيب اسمه خوان، لكنّه جهل اسمه اليهودي، وقد درس في أكلا. كما عرف شخصاً يدعى دي إسبينوزا، الذي خاله من أهل إحدى قرى هولندا، فهو قد درس في لايدن، وكان فيلسوفاً جيّداً. تمعّن هذان الشخصان في شريعة موسى، وقد طردهما الكنيس وعزلهما لأنّهما بلغا حدّ الإلحاد. وأخيراً بنفسهما الشاهد عن ختانهما والتزامهما بشريعة اليهود، وأنّهما قد بدّلا موقفهما لأنّ الشريعة بدت باطلّة لهما، وأنّ الأرواح ماتت مع أجسادها، وأنّ الإله لا يوجد إلاّ فلسفياً، ولهذا السّبب طردا من الكنيس، وعلى الرّغم من ندمهما على غياب الإحسان الذي اعتادا على تلقّيه من الكنيس وعلى انعدام التواصل مع اليهود الآخرين، فهما سعيدان في كونهما ملحدين، لأنّهما اعتبرا أنّ الله لا يوجد إلاّ فلسفياً... وأنّ الأرواح تموت مع أجسادها، لذا لم يحتاجا إلى الإيمان».

(17) يُعثر على النّصّ الأصليّ لشهادة الماترانيلا في: Revah 1959, 67.

(18) Mendes 1975, 60-61.

تمهيد

«لا يوجد الله إلا فلسفيًا»، «ليست الشريعة صحيحة»، «ليست الروح خالدة». هذه قضايا مهمة وغير واضحة. وبطبيعة الحال ليس المعنى المقصود منها واضحًا ما خلا تهمة «الإلحاد» المهمة. ولكننا نملك في هذه الحالة معلومات كافية عن مقصده منها، لأنها على الأرجح تلك الآراء التي بدأ سبينوزا في التوسّع بها والمحاجة لها، أقلّه في أعماله المكتوبة في مرحلة السنوات الخمس للحرم. وحتّمًا لا يمكننا على وجه اليقين معرفة أنّ ما سنجدّه في تلك الكتابات يتطابق مع ما كان يقوله سبينوزا من ضمن مجتمعه. لكنّنا التقرير الذي أوردّه لوكاس بالإضافة إلى الشهادة التي قدّمها الأخ توماس يشيران إلى العقائد الميتافيزيقية، والأخلاقية، والدينية التي سيُعتبر عليها لاحقًا في كتاباته الفلسفية الناضجة التي اختمرت أساسًا في عقله، وكذلك في لسانه، في منتصف خمسينات القرن السابع عشر.

بحسب لوكاس، تلقّى سبينوزا خبر طرده من مجتمعه بروح إيجابية. حيث نقل لوكاس كلامه قائلًا: «هذا المألّ خيرٌ لي، فهم ما أجبروني على شيء كنت لأقدمّ عليه بإرادتي خشيةً الفضيحة... سأسلك فخرًا الدرب الموضوع أمامي»⁽¹⁹⁾. ومن الواضح أنّ سبينوزا في هذه المرحلة من حياته لم يكن شخصًا متديّنًا جدًّا، ولا بدّ أنّ ساورته شكوكٌ كبرى حول بعض معتقدات الديانة اليهودية وقيمة الأديان الطائفية «sectarian religions» عمومًا. ولا يبدو أنّ عضويته ومقامه في داخل المجتمع البرتغاليّ قد عنيا شيئًا له، ما خلا فرصة الاحتفاظ بعملة العائلة وكسب قوته اليوميّ منها.

وبعد سنتين غادر سبينوزا أمستردام. وفي حلول سنة 1661 بات يعيش في رينبرغ، وهي قرية صغيرة خارج مدينة لايدن، كاسبًا رزقه عبر صقل العدسات وشارعًا في العديد من المشاريع التي كان يدعوها آنذاك «فلسفتي». وتضمّ هذه الفلسفة على نهج التقليد الديكارتّي رسالةً في النهج الفلسفيّ

(19) Freudenthal 1899, 8.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

تحت عنوان رسالةً في تصويب العقل «*Treatise on the Emendation of the Intellect*» حيث عالج فيها سبينوزا المشكلات الأساسية المتعلقة بطبيعة المعرفة البشرية، وتعدّد أنواعها، والوسائل السليمة لبلوغ الفهم الحق، وذلك كلّه في سياق تصوّرٍ عامٍّ عمّا يشكل «الخير» للإنسان. كما أُلّف في هذه المرحلة رسالةً موجزةً في الله والإنسان ورفاهيته «*Short Treatise on God, Man and His Well-Being*»⁽²⁰⁾ التي تحتوي في شكلها الأوّل على العديد من المواضيع والأفكار التي ستبرز مجدّدًا في كتاباته الأكثر نضجًا وفي هيئةٍ أكثر تنظيمًا، وذلك في رائعته الفلسفيّة كتاب علم الأخلاق «*Ethics*». لم ينه سبينوزا هذه الأعمال المبكرة كما لم تُنشر هذه الكتابات عندما كان على قيد الحياة. ولكن تمثّل الرسالة الموجزة أوّل محاولةٍ جدّيّةٍ قام بها سبينوزا في عرض ما يعتبره متفاوتًا بين الله والطبيعة، والتصوّر الصحيح للنفس البشرية، وطبيعة المعرفة والحريّة، ومكانة الخير والشّر، بالإضافة إلى علاقة الإنسان بالطبيعة، ووسائل بلوغه السعادة الحقّة.

على مرّ السنوات بقي سبينوزا على تواصلٍ مع حلقة أصدقائه الذين سرعان ما بدأوا يطالبونه بوضع مُدخلٍ عامٍّ وسهّل إلى فلسفة ديكارت، نظرًا إلى أنّهم كانوا يُعدّونه خبيرًا في هذا المذهب الفلسفيّ. وهكذا سنة 1663 بُعيد انتقاله من رينزيرغ إلى فودبرغ، وهي قريةٌ صغيرةٌ لا تبعد كثيرًا عن لاهاي، أُلّف سبينوزا بناءً على طلبهم العمل الوحيد الذي نشره في خلال حياته تحت اسمه الحقيقيّ، وهو الجزء الأوّل والثاني من مبادئ فلسفة رينيه ديكارت مبرهنّةً على المنهج الهندسيّ «*Parts One and Two of the Principles of Philosophy of René Descartes Demonstrated According to the Geometric Method*». وقد اعتمد سبينوزا عند وضعه هذا الكتاب على

(20) لم تُلحق هذه الرسالة بمجموعة كتابات سبينوزا الأتينية والهولنديّة التي نشرها أصدقاؤه بعد وفاته، وأُعيد اكتشافها في المخطوطات الهولنديّة في القرن التاسع عشر.

تمهيد

بعض الكتب الدِّرَاسِيَّةِ الخاصَّةِ الموضوعِ حول كتاب ديكارت مبادئ الفلسفة «Principles of Philosophy»، والتي وهما سبينوزا إلى شابٍ قطن معه زماناً في رينزبرغ. وفي نسخة الكتاب المخطوطة يعيد سبينوزا تقديم الميتافيزيقيا «metaphysics»، والإبستمولوجيا «epistemology»، وعلم الفيزياء الأساميّ في «كتيّب» ديكارت في الفلسفة وذلك تبعاً لمنهج هندسيّ يتضمّن البديهيات «axioms»، والتّعريفات «definitions»، والقضايا المرهنة «demonstrated propositions». (وفي هذه المرحلة توصل سبينوزا إلى أنّ هيئة المنهج الإقليديّ خير طريقةٍ لعرض هذه الأجزاء الفلسفيّة). لقد أذاع كتاب المبادئ سمعة سبينوزا بصفته شارح الفلسفة الديكارتية وفيلسوفاً ديكارتيّاً رئيساً (وذلك على نحو مضللّ)، وبفعل ازدياد التّشهير به سيلحق الضّرر والأذى باتباع ديكارت الحقيقيّين.

لكن لم يكن شرح سبينوزا لفلسفة ديكارت سوى التهاء عن شغله الشّاغل من أوائل ستينات القرن السّابع عشر إلى منتصفها، ألا وهو استعراض أفكاره الفلسفيّة الأصيلة بدقّة. أمسك سبينوزا يراعته ليشعر في كتابة ما سيصبح لاحقاً رائعته الفلسفيّة ويشارك منزلة أعظم المؤلّفات في تاريخ الفلسفة وهو كتاب علم الأخلاق، وذلك بعد توقّفه عن عمله في الرّسالة الموجزة التي من الواضح أنّها لم تلبّ رغبته.

وعلى الرّغم من كون كتاب علم الأخلاق رسالةً عن الله والإنسان ورفاهيّة، فهو ما يزال محاولةً في طرح مشروع سبينوزا الميتافيزيقيّ والأخلاقيّ على نحو أوسع، وأوضح، وأكثر تنظيماً تبعاً «للأسلوب الهندسيّ» «the geometric style». وحينما سينتهي سبينوزا من كتابة رائعته الكبرى ذات الأجزاء الخمسة بعد سنين عدّة، سيعرض بدقّة سبيل تحقيق السّعادة البشريّة في عالم تحكّمه الحتميّة السّببيّة الصّارمة «causal determinism» وتملوه العراقل أمام تحقيق رفاهيّةنا، وهي عراقل نميل عادةً إلى التّفاعل

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

معها بطرق غير نافعة.

استهلَّ سبينوزا كتاب علم الأخلاق عبر محاجته بأنه على المستوى الأنطولوجي الأساس يكون الكون جوهرًا واحدًا، وفريدًا، ولامتناهيًا، وأزليًا، وموجودًا بالضرورة. وهذا هو العقيء الحقيقي الذي يدعو «الله أو الطَّبيعة» (*Deus sive Natura*). ليس إله سبينوزا كائنًا متعاليًا وخالقًا للطَّبيعة، كما لا يمتلك سماتٍ نفسانيَّة أو أخلاقيَّة عادةً ما ألحقها العديد من الديانات الغربيَّة بالله. إنَّ إله سبينوزا لا يأمر، ولا يدين، ولا يعقد عهدًا. فالفهم، والمشينة، والطَّيبة، والحكمة، والعدالة ليست جزءًا من ماهية الله «essence». بحسب فلسفة سبينوزا ليس الله إله إبراهيم المُعين الوهاب، بل إنَّه الجوهر الأماميُّ والأزليُّ اللَّامتناهيُّ للواقع، والعلة الأولى للأشياء جميعها، وما خلا ذلك فيعود إلى الطَّبيعة (أو يشكّل «حالة» «mode» منها)⁽²¹⁾.

إنَّ الأشياء جميعها التي تقع من ضمن الطَّبيعة، أي كلِّ شيء، تحدده الطَّبيعة بالضرورة على نحو ثابت. لا شيء يتملَّص من قوانين الطَّبيعة، ولا توجد استثناءات في مسالكها. إذ يلزم كلُّ شيء موجود بضرورة مطلقة عن مبادئ الطَّبيعة الضَّروريَّة والكليَّة (صفات الله «attributes»). إذن لا توجد غايات في الطَّبيعة أو لا توجد غايات من ضمن الطَّبيعة. فلا شيء يحدث تلبيةً لمسبب أو خدمةً لغايةٍ منشودةٍ أو خطَّةٍ شاملة. فكلُّ ما يحدث حاصلٌ لأنَّ علته هو نظام الطَّبيعة المسببيِّ العادي. يلزم عن اعتبار الله متطابقًا مع مبادئ الطَّبيعة الكليَّة والسببيَّة الفعالة، أي جوهرها كليًا، ذلك التَصوُّر المونمنس لله «anthropomorphic conception of God» الذي

(21) لا بدَّ أن نميّز في الكتاب ما بين لفظة «الطَّبيعة» (السبينوزيَّة) بوصفها الجوهر المتناهي في كون سبينوزا (أي «Nature»). التي تتطابق مع الله، وبين لفظة «الطَّبيعة» (أي «nature») بوصفها العالم التجريبيِّ وما يحتوي عليه من الأشياء. والأحداث، والقوانين المألوفة التي تنتمي إلى الطَّبيعة (السبينوزيَّة) التي سببها، وهو المعنى الذي عادةً ما نفهمه من هذه اللفظة.

تمهيد

يعتبره سبينوزا سمة الديانات الطائفية التي لا تكون مزاعم الثواب والعقاب الإلهيين فيها سوى تخيلات خرافية.

يتطرق سبينوزا بعد ذلك إلى طبيعة البشر وموقعها في الطبيعة. فالطبيعة بصفها جوهرًا لامتناهيا تملك صفات أو ماهيات لامتناهية حيث يشكل كل منها ضربًا من الطبيعة الكلية للأشياء. ونحن لا نعرف إلا اثنين من هذه الصفات: الفكر «Thought» (أو الماهية المفكرة «thinking essence»، أي ما يشكل الأذهان)، والامتداد «Extension» (أو الماهية المادية «material essence»، أي ما يشكل الأجسام). إن مسار الطبيعة واحد. لأن الطبيعة جوهرًا واحدًا، أي إنها وحدة. ولهذا السبب وحده تواصل مسارها تحت كل صفة بالتسميق المتبادل مع ختامها في كل صفة أخرى. وليس الشيء أو الحدث المنفرد سوى «حال» للطبيعة يظهر تحت صفات مختلفة. إذن يتمظهر الشيء أو الحدث نفسه في الفكر (وذلك كشيء أو كحدث ذهني أو مفكري)، وفي الامتداد (وذلك كشيء أو كحدث مادي أو جسماني)، وكذلك ينطبق الأمر نفسه على الصفات الأخرى. هكذا إن الذهن والجسم البشري هما الشيء نفسه في الطبيعة متمظهرًا تحت الفكر والامتداد. إن وحدتهما في الإنسان وتطابق حالتهما هي وظيفة هويتها الميتافيزيقية النهائية في الطبيعة. أما النتيجة فهي أن البشرهم جزء من الطبيعة تمامًا كأي شيء آخر، ولا يشغرون «سلطانًا» منفصلاً يكونون فيه معفيين من قوانينها. إذ يخضع كل فرد، سواء إنسانًا كان أم لم يكن، للحتمية السببية نفسها التي تحكم أحداث الطبيعة كلها. وهذا ما يفسر كيف يستطيع سبينوزا أن يقترح التعامل مع الأفكار، والمشاعر، والرغبات، والإرادات البشرية «على أنها ليست سوى مسألة خطوط، ومسطحات، وأجسام»⁽²²⁾.

إن تفسير سبينوزا للطبيعة البشرية يصحبه علم نفي يعكس الطرق

(22) *Ethics* III, Preface, G II.138; C I.492.

المتعدّدة التي يتأثر فيها البشر بالعالم من حولهم، والذي يدرس مسألة السّمي للمثابرة في الوجود أمام هذه القوى الخارجيّة التي تميّز ماهيّة البشر (وغيرهم من الكائنات). تتألف الحياة الدّهنيّة البشريّة من مختلف الانفعالات والأفعال. فالأولى هي استجاباتنا الشّعوريّة للسؤال المختلفة التي بوساطتها تصطدم بنا الأشياء الخارجيّة سببياً؛ فيما أتمدّد الثّانية من مصادرها الداخليّة الخاصّة. ويمثّل كلاهما الطّرق التي تزداد قوانا وتتنقص من خلالها، وذلك عبر الرّوابط السّببيّة «causal nexuses» التي نوجد فيها. إنّ صورة الحياة البشريّة التي تظهر من تنظيم سبينوزا لهذه الانفعالات هي حياةٌ يحوط بها الكرب، بحيث يكون فيها المرء شخصاً متخبّطاً عاطفياً تحت رحمة الأشياء والقوى الخارجيّة عن سيطرته.

إنّ دواء حياةٍ منغمسةٍ في الانفعالات يكمن في الفضيلة، أي في السّمي خلف المعرفة والفهم. لا يستطيع أيّ إنسان أن يتحرّر أبداً تحرّراً تاماً من الانفعالات، لأنّ الكائنات كلّها هي جزءٌ من الطّبيعة بالضرّورة، وتخضع دائماً إلى تأثيراتٍ خارجيّة. ولكنّ يستطيع البشر تحقيق بعض من الاستقلاليّة والحريّة من الحالة المقلقة التي يعيشونها لأنّ العقل هو من يقودهم ويحرّكهم، وتاليًا يساعدهم على فهم المسار الذي يجب أن يتّخذه كلّ شيءٍ في الطّبيعة، ومن ضمنها أفعال الإرادة البشريّة. وعلى هذا النّحو تتضاءل أقلّه قوّة الانفعالات السّلبية «passive affects».

«إنّ القدرة البشريّة محدودةٌ جدّاً وتسبقها بأشواطٍ لانهائيّة قدرة الأسباب الخارجيّة. إذن لا نملك قدرةً مطلقهً على التكهّف مع الأشياء الخارجيّة عن سيطرتنا وإخضاعها لفائدتنا. وعلى الرّغم من ذلك سنتمجّل الأشياء التي تناقض مبدأ منفعتنا وذلك إن أدركنا أنّنا قد قمنا بواجبنا، وأنّ قدرتنا لن تجنّبنا هذه الأشياء، وأنّنا جزءٌ من الطّبيعة كلّها التي ننبع نظامها. وإذا فهمنا هذا الأمر بوضوح

تمهيد

وتميّز فإنّ ذلك الجزء القابع فينا الذي يحدّده الفهم، أي الجزء الأفضل فينا، سيكتفي اكتفاءً بذلك وسيبقى إلى المحافظة على هذا الاكتفاء»⁽²³⁾.

إنّ فكرة الفرد الحرّ والعقلانيّ المطروحة في علم الأخلاق توقّر أنموذجاً للحياة البشريّة الفاضلة المتحرّرة من مختلف الأوهام والسّاعية إلى ما يصبّب في مصلحتها الفضلى (وذلك خلافاً للأشياء التي لا تسبّب سوى لذّة عابرة).

إنّ أعلى شكل من أشكال المعرفة، على الرّغم من «صعوبته وندرته»، هو ذلك الذي يتمّ عبر فهم للطبيعة ومساكنها. ويتضمّن ذلك حدساً فكرياً «intellectual intuition» حول الطّريقة التي بوساطتها تلزم ماهيّة أيّ شيء (بخاصيّة ماهيّة الذات وماهيّة الحالات الذهنيّة والجسمانيّة كلّها عند المرء) عن عناصر الطبيعة الأكثر كلّية، أو الطّريقة التي بوساطتها ترتبط ماهيّة أيّ شيء باللّه، نظراً إلى أنّ الله والطّبيعة هما الشّيء نفسه. ويختتم سبينوزا كتابه علم الأخلاق بتفحص المنافع التّهانيّة النّاتجة عن هذه البصيرة العميقة، إذ يصرّ على أنّ المكافآت الحقّة للفضيلة لا تكمن في ثواب عالم آخر لروح خالدة. فلا يوجد ما يُدعى خلوداً شخصياً؛ إنّه تخيّل يستعمله رجال الكنيسة للتّلاعب بنا وإيقاننا في حالة من الألم والخوف، وتالياً يتحكّمون فينا. وعضواً عن ذلك، تكمن «الغبطة» «blessedness» و«الخلاص» «salvation» في رفاهيّة وطمأنينة الذّهن الذي يوقّرها الفهم في هذه الحياة. إذ يرى الشّخص الفاضل ضرورةً في الأشياء جميعها، وتالياً لا يقلقه كثيراً ما قد يعترض طريقه أولاً يعترضه، فينظر إلى تقلّبات الدّهر بعين الأناة، ولا تخضع مساعدته إلى ظروفٍ خارجة عن سيطرته. عمل سبينوزا عدداً من المتّنين جاهداً على علم الأخلاق، أو كما كان

(23) *Ethics IV, Appendix, G II.276; C I.593-594.*

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

يدعوه في تلك المرحلة كتاب الفلسفة «*Philosophia*»، وذلك خلال انتقاله للسكن إلى فوربرغ سنة 1663 وصولاً إلى صيف 1665. ويبدو أنه خلّص إلى نسخةٍ أساسيةٍ عن الكتاب في حلول يونيو 1665. فعلاً شعر سبينوزا بثقةٍ كافيةٍ بما كتبه، وهذا ما دفعه إلى تمرير المخطوطة إلى عددٍ محدّدٍ من القراء للاطلاع عليها. وقد وُجِدَت نسخةٌ لاتينيةٌ وهولنديةٌ لأجزاءٍ من المخطوطة متداولةً بين أصدقائه في أمستردام، ولعلّه فكّر في نشرها في المستقبل القريب.

ولكنّ في أواخر سنة 1665 طرأ تغييرٌ مفاجئٌ في مشروع سبينوزا، إذ وضع الفيلسوف علم الأخلاق جانباً ليصبّ تركيزه على مسائلٍ أكثر أهميةً، وهي مسائل تتطلّب شيئاً يتعدّى التّحقيق الميتافيزيقيّ والإبستمولوجيّ والنّفسيّ.

في أوائل ربيع سنة 1661 كان هنري أولدنبرغ «Henry Oldenburg»، وهو أمين سرّ الجمعية الملكية في إنكلترا، مسافراً في إحدى رحلاته المعتادة إلى القارة الأوروبية. وقد مرّ على أمستردام ولايدن حيث راح يزور أصدقاءه القدامى ويُنشئ روابط صداقة جديدة لتوسيع حلقة معارفه مع زملائه العلماء. ولما وصل الرّجل الجمهوريّة الهولنديّة سمع عن فيلسوف شابّ مشهور، وصانع عدسات، ويهوديّ نبذه مجتمعه، كان يعيش في أمستردام ولكنه بات يقطن في قرية صغيرة خارج مدينة لايدن. ولا شكّ أنّ الأمر قد أثار فضوله، خصوصاً بعد ما سمعه عن عمله في مجال العدسات وانعكاس الضّوء. فبدّل أولدنبرغ جدول سفره ليزور سينوزا الذي سرعان ما استقرّ في ريتزبرغ. تشارك الرّجلان العديد من الاهتمامات الفلسفيّة والعلميّة، ومن ضمنها اهتمامهما بالتطوّرات الأخيرة الحاصلة في مجالّي علم الكيمياء والبصريات (إذ ناقشا تجارب روبرت بويل «Robert Boyle» وغيرها من الأمور)، وما لبث أنّ نشأت مراسلةً مثمرةً بين الاثنين. وأولى الرسائل التي وصلتنا من سينوزا هي سلسلةٌ من المراسلات مع أولدنبرغ في خريف 1661. ففي إحدى رسائله يحثّ الإنكليزيّ صديقه على «توثيق اللحمة في صداقة أمينية، وزرع تلك الصّداقة بعنايةٍ وبكلّ ما أوتينا من حسن نيّةٍ وخدمة»⁽¹⁾.

(1) Ep. 1, G IV. 5; C I. 163.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

وعلى الرَّغم من هذا الودِّ القائم في بداية العلاقة بين الرّجلين فإنَّ السنين اللاحقة لم تُنتج سوى رسائل متفرقة. أضف إلى ذلك أنَّ هذه الصداقة القابضة قد عقدها الحرب الهولندية الإنكليزية التي اندلعت في مارس 1665. إذ تعرقلت حركة التّواصل ما بين لندن وفولبرغ حيث كان يقطن سبينوزا. وعلى الرَّغم من ذلك ففي إبريل من تلك السنة أخذ أولدنبرغ على عاتقه القيام بالمبادرة الأولى مجدداً وتمكّن من إيصال رسالةٍ عبر بحر الشّمال، متطلّفاً إلى تجديد المراسلات بينه وبين سبينوزا، وأملاً في أن يكون الأخير «حيّاً وبصحةٍ جيّدةٍ ذاكراً صديقك أولدنبرغ». وبينما كان الرّجل متشوّفاً لمعرفة مسار عمل سبينوزا على كتابه علم الأخلاق، تفاجأ عند معرفته أنّ صديقه قد وضع تلك الرّسالة جانباً واتخذ مشروعاً مختلفاً تماماً⁽²⁾. إذ يُعثر في رسالة أولدنبرغ في سبتمبر 1665 على ارتيابٍ في أسلوبه الذي لا يشبه عادته في مازحة سبينوزا حول قرار الأخير في العمل على مواضيع جديدةٍ قد تغدره: «أرى أنّك لا تمضي كثيراً في التّفلسف بقدر ما تفعل في الآهوت، إذا ما جاز التّعبير. لأنك تدوّن أفكارك في الملائكة، والنّبوة، والمعجزات»⁽³⁾. ويشرح سبينوزا في ردّه سبب تبدّل مشاريعه:

«إنّي الآن أكتب رسالةً في آرائي حول نصوص الكتاب المقدّس. أمّا الأسباب التي دفعتني إلى القيام بذلك: (1) أحكام اللاهوتيين المسيحية، لأنني أعرف أنّها العوائق الأساسيّة التي تمنع الرّجال من تسليم عقولهم للفلسفة، لذا أجهد على كشف تلك الأحكام المسيحية وإزالتها من أذهان النّاس الحساسين [2]. (2) [prudentiorum] موقف العوامٍ منّي الذين يتهمونني بالإلحاد على نحو دائم، وهذا ما يدفعني إلى تفنيد هذه التّهمة أيضاً بقدر استطاعتي. (3) حرّيّة التّفلسف

(2) إنّ رسالة أولدنبرغ هي ردٌّ على رسالةٍ سابقةٍ مفقودةٍ لسبينوزا كتبت في الرابع من سبتمبر. ويُفترض أنّ سبينوزا طرح في تلك الرّسالة الأفكار العامّة لكتابه الجديد.

(3) Ep. 29, G IV. 165; SL 183.

المشكلة اللاهوتية السياسية

والتعبير عما نفكر فيه، وأرغب في الدفاع عن هذا الأمر دفاعًا تامًا، لأنَّ سلطة القساوسة المفرطة وأنوثتهم تقمع هذا الأمر بالوسائل جميعها»⁽⁴⁾.

إنَّ علم الأخلاق كتابٌ متنوعٌ المجالات. ولعلَّ تأثيره الأعمق والأكثر رسوخًا يكمن في مجال الميتافيزيقيا. إذ يقترح سبينوزا، عبر قضاياها المبرهنة بدقة وحواشيه المفسرة بعناية، إعادة نظر راديكاليٍّ وبشكل فاضح في طبيعة الله، والكون، والإنسان. ولكنَّ علم الأخلاق عملاً في مجال فلسفة الأخلاق. إذ تعيد الميتافيزيقيا، ونظرية المعرفة، وعلم النفس، في الأجزاء الثلاثة الأولى، الطَّرُق أمام سبينوزا لصبوغ موقفه في الحرِّية البشرية، والفضيلة، والسَّبيل إلى تحقيق السَّعادة. تكمن غاية سبينوزا في توضيح ما يكون الحياة الطيبة، أي كيف يمكن تحقيق بعضًا من الازدهار في عالمٍ حتميٍّ ولامبالٍ بالمسَّاعدة البشرية. وفي هذا الإطار، وعلى الرِّغم من أسلوبه الجافِّ، يكمن عنصر الجذب في علم الأخلاق في مستوى شخصيٍّ وأنويٍّ. إذ يدور الكتاب حول مسألة ما يعني بلوغ حالةٍ من الرفاهية في الحياة للفرد الذي تحته المصلحة الخاصة ورغبة المثابرة في الوجود، كحال المخلوقات كلِّها، وذلك فيما يصطدم بعالم قوَى خارجيَّةٍ يعيق العديد منها مسعاها الخاصَّ (conatus) إلى زيادة قدرته.

كذلك يتطرَّق سبينوزا في علم الأخلاق إلى بعض الأسئلة المرتبطة بالأخلاقيات الاجتماعية والفلسفة السياسية. بدهيًّا سينشأ الصِّراع بين الأفراد لأنَّهم جميعهم يجهدون في المحافظة على قدرتهم وزيادتها، وذلك في سعيهم إلى النِّجاة والازدهار، وبخاصَّةٍ حينما تحكم الانفعالات هذا المسمى وتوجِّهه إلى خيراتٍ خارجيَّةٍ يبتغيها الآخرون. إذ سيسهر النَّاس بالحسد، والغيرة، والحبِّ، والكراهية، والأمل، والخوف، فيما يتنافسون في تحصيل

(4) Ep. 30.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الأشياء التي يقدرونها. لكنَّ الشَّخصَ القَاضِلَ الذي يحكمه العقل سيري أن هذه الخيرات العابرة لا تسهم بشيءٍ في سبيل تحقيق السَّعادة الحَقَّة. كما سيدرك أنَّ رفاهيتَه الخاصَّة تقوم عندما يحيط نفسه بأشخاصٍ فاضلين آخرين يعيشون حياتهم تبعًا لإملاءات العقل، أي أولئك الذين يعرفون ما هي الخيرات الحَقَّة ويسعون إليها، وتاليًا يكونون مزدهرين. هكذا سيعامل هذا الشَّخص الأخرين معاملةً تنفعهم وتساعدهم على الماضي فُدمًا نحو وضعٍ مثاليٍّ. ولكنَّ يحاجُّ سبينوزا بأنَّه على الرَّغم من ذلك تبقى الحالة المدنية «civil state» ضروريَّة لأنَّ النَّاس لا يتصرفون جميعهم تبعًا لإملاءات العقل. لذا يتخلَّى الأفراد عن العديد من حقوقهم إلى سلطةٍ سياسيَّةٍ يوكل إليها مهمَّة تشريع القوانين وتطبيقها، وذلك تجنُّبًا للحالة الطَّبيعيَّة «state of nature»، وهي بيئةٌ معاديةٌ يسعى فيها كلُّ شخصٍ لما يريد وما يمتقد بأنَّه خير ما يصبُّ في مصلحته الفُضلى (وعادةً ما يكون اعتقاده مغلوطنًا)، وزيادةً لأمن الممتلكات وخلق ظروف عيش حياةٍ أفضل وأكثر عقلانيَّة لتحقيق الكمال البشريِّ.

ولكنَّ كتاب علم الأخلاق في الواقع ليس رسالةً في الفلسفة السياسيَّة، فقد تطرَّق سبينوزا إلى هذه المواضيع تطرُّقًا موجزًا وسطحياً في الجزء الرَّابع لأنَّه مهتمٌّ أكثر في كتابه بـ«خلاص» الفرد و«غبطته»، أي في ما يمكن أن يفعله الشَّخص لزيادة حرَّيته (والمقصود بالحرَّية هو الاستقلاليَّة العقلانيَّة «rational autonomy»، أو العيش تبعًا لمعرفتنا ما يكون عليه الخير الحقِّ) وسعادته. فعلاً، يفيد رأي سبينوزا أننا كلُّنا بشرٌ عاقلون، وفاضلون، وأحرارٌ، وأنَّه لا حاجةً إلى الدَّولة.

لكنَّ الرِّسالة اللاهوتية السياسيَّة التي فسَّر سبينوزا دواعي كتابتها إلى أولدنبرغ في خريف 1665 هي كتابٌ فلسفيٌّ مختلفٌ تمامًا. فقد كُتبت باللِّسان اللاتيني كعلم الأخلاق وكمعظم مراسلات سبينوزا تقريبًا. ولكنَّ

المشكلة اللاهوتية السياسية

التصميم الهنديّ العسيريّ على الفهم في رسالته الميتافيزيقية الأخلاقية قد عبّد الطّريق أمام أسلوبٍ أكثر وضوحاً وسلاسةً ولطافةً. وعلى الرّغم من ذلك يبقى الكتاب عملاً صعباً. وخلافاً للنبهان الإقليديّ المعتمد في علم الأخلاق والمؤلّف من مجموعةٍ من التعريفات، والبدهيّات، والقضايا، والبراهين «demonstrations»، تقدّم الرّسالة عرضاً خطابياً مباشراً وسهلاً. إذ تعتمد الرّسالة على مناهج مختلفةٍ لطرح مواقفها: التّفكير الكتابيّ «Biblical commentary»، علم التّأويل الأدبيّ «literary hermeneutics»، التّحقيق التاريخيّ، فقه اللّغة «Philology»، الملاحظات العبانيّة، والتّفكير الفلسفيّ والأهوتيّ، والتّحليل القانونيّ، بالإضافة إلى التّفكير السياسيّ النّظريّ والعمليّ. وذلك عوضاً عن الحجج الاستنباطيّة التي غالباً ما تصحبها حاشيةٌ. يعرض سبينوزا في رسالته ما فهمه من العبر التي استخلصها من التّاريخ الإسرائيليّ القديم. كما يأخذ بعين الاعتبار اللّب الأخلاقيّ لتعاليم المسيح. كما يتألّف في غايات وصايا الله، حيث يوضّح بحنرٍ شديد أنّ ما يطرحه هو ذو مضامينٍ على المشهد السياسيّ الهولنديّ في عصره.

واختصاراً، ليست الرّسالة في أهدافها الطّامحة أقلّ شمولاً من علم الأخلاق، بل لعلّها أكثر جرأةً في خلاصاتها، وعلى ما يبدو أكثر صراحةً ومباشرةً في استخلاصها لهذه الخلاصات. تتمثّل غاية سبينوزا، كما أوضحها في العنوان الفرعيّ لكتابه، بإظهار أنّ «الجمهورية يمكنها إجازة حريّة التّفلسف والمحافظة على التقوى والمثلام فيها؛ ولا يمكن إبطال هذه الحريّة إلا عند تقويض سلام الجمهوريّة وتقواها». وبمعنى آخر، إنّ الرّسالة هي حجّة مفصلةٌ لحريّة التعبير والتّفكير في الدّولة الحديثة، كما أنّها حجّة لفصل الفلسفة عن الدين سبيلاً لبلوغ هذه الحريّة. إنّ غاية الفلسفة هي الحقيقة والمعرفة، بينما غاية الدّين فهي السّلوک الأخلاقيّ أو «الطّاعة» «obedience». إذن لا يجب أن يكون العقل أداةً في خدمة اللاهوت أو

العكس: إذ يتخطى الدين حدوده حينما يحاول الحد من التحقيق الفكري وحرية التعبير عن الأفكار.

وفي سبيل تحقيق هذا الهدف الميامي والجدالي لا بد أن يفند سبينوزا تفنيدياً مُحكمًا أعمدة المؤسسة الدينية الدوغمائية. عليه أن يسخف أو أقله أن يوضح المعنى الحقيقي لتلك المبادئ الأساسية التي يستعملها رجال الكنيسة المتلاعبون للسيطرة على الحياة العامة والخاصة (خصوصاً في الجمهورية الهولندية). هكذا يقدم سبينوزا في الرسالة تفسيراً فرغ فيه معنى النبوة والمعجزات، حيث أظهر تلك الاعتقادات الخرافية التي تساند الأديان الطائفية، فزعم أن الطقوس والاحتفالات الدينية لا تمت بصلة إلى «التقوى الحقّة» «True piety»، كما حاج، ولعلها المحاجة الأكثر فضاحة أن الكتاب المقدس، وهو الأداة الأقوى التي يستعملها الكليروس للتحكم بأبناء رعيتهم، ليس سوى ضرب من الأدب وضعه عدد من المؤلفين على مر الزمن، والذين غالباً ما اختلفوا مع بعضهم بعضاً.

من الطبيعي أن يشكّل هذا المشروع مصدر قلق لدى العديد من معاصري سبينوزا في القرن السابع عشر. ولكن، ما جعل الأمر أشد إقلاقاً هو واقع أن الرسالة في تصورها وأسلوبها، وإن وُضعت باللاتينية، كتاب مقروء وسهلاً نسبياً، وتالياً خطيراً جداً، وعلى الرغم من أن الاقتباس والتحليل المكثف للمقاطع العبرية في بعض فصول الكتاب سيجعلان من بعض حجج سبينوزا مهمة لدى الكثير من قراء عصره المثقفين (والمتمرسين باللاتينية)، فلن يكون صعباً عليهم استيعاب رسالة الكتاب العامة.

لقد توجه علم الأخلاق إلى جمهور محدود نسبياً، وهم أساساً الفلاسفة، تحديداً أولئك المتمرسون في المذهب الديكارتّي (ومن بينهم أصدقاء سبينوزا في أمستردام الذين درسوا رسالته في مبادئ الفلسفة لديكارت)، وكذلك الأرستطويون المحدثون «Neo-Aristotelians» والإسكولائيون المتأخرون

المشكلة اللاهوتية السياسية

«Latter-day Scholastics» الذين شغروا معظم المناصب في جامعات هولندا وغيرها من الدول. فقد امتلكوا الخلفية الأكاديمية الضرورية لاستيعاب مصطلحات نظام سبينوزا (كالجوهر، والصفات، والأحوال، وغيرها) والخبرات المكتسبة كي يتتبعوا وبقِيَمُوا البراهين المقدمة على قضاياها المطروحة⁽⁵⁾. والحق أن عقائد علم الأخلاق تشكل برهاناً مفاده إذا اعتمد المرء أكثر المقولات أساساً التي نجدها في الميتافيزيقيا المبكرة، والتي يتشاركها الأرسطيون والديكارتيون، ثم أتبعها وصولاً إلى نتائجه المنطقية التّهائية، فسيُتوصَل حتماً إلى عقائد سبينوزا. هكذا تكون الفكرة الكلاسيكية أن الجوهر هو ما «يوجد في ذاته لا في أي شيء آخر» مستشير في نهاية الأمر، وهذا في حال اعتمدت على نحوٍ منتظمٍ ودقيقٍ، إلى أنه ثمة جوهرٌ واحدٌ وهو الله أو الطّبيعة.

أما جمهور الرّسالة، ولو ضمّ فلاسفة، فهو أكبر بكثيرٍ⁽⁶⁾. أولاً ثمة اللاهوتيون، وهم أولئك الذين يدرسون في الجامعات، بالإضافة إلى الرّؤساء الدينيين للكنيسة الهولندية البروتستانتية (والذين سيصبحون لاحقاً قادة اجتماعيين وسياسيين في الجمهورية الهولندية). «والأحكام المسبقة» لهذه السّلطات العقائدية هي المسؤولة عن حدّ عقول المواطنين، بحيث ستحد سياساتهم الأخلاقية الصّارمة سلوكهم اليوميّ أيضاً وذلك في حال وُضعت قيد التّطبيق. ودون تلك الفئة نعثري في الهرمية الكنسية على البريديكانت.

(5) كانت هذه الخلفية الفلسفية ضروريةً لكتّابها لم تكن كافيةً لاستيعاب طروحات وحجج علم الأخلاق؛ لم يفهم العديد من معاصري سبينوزا المتعلمين المتمرسين ومن بينهم لابنيتزها فيما تأملاً ما طرحه الرّجل.

(6) للاطلاع على دراسةٍ محكمةٍ حول جمهور سبينوزا والرّسالة راجع (Frankel, 1999; Smith), chap. 2 (1997). يتفق سميت مع ستراوس بشأن الصّمات الباطنية في الرّسالة، لكنني أعتقد أن مؤلف لاغري (Lagrée, 2004) الذي أصرّ أنه يجب علينا قراءة سبينوزا قراءةً حرفيةً هو الأقرب إلى الحقيقة: «كتب سبينوزا ما فكّر فيه وفكّر بما كتبه» (10). وصحيحٌ أن سبينوزا لا يفتي كلّ شيءٍ بفكره، خصوصاً في المسيحية، فقد تساهل حتماً في معرض نقاشه الدنّ المنقّس المسيحيّ كما ذكرني إدوين كورلي، ولكنني لا أعتقد أن هذا يشير إلى وجود رسالةٍ باطنيةٍ.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

وهم القساوسة الإصلاحيّون المحافظون الذين أسهمت عظائم الأسبوعيّة ذات المصلحة الخاصّة في اجتذاب اعتقادات النّاس الخرافيّة والتّلاعب بانفعالاتهم. وهؤلاء القساوسة هم القادرون على إثارة أبناء كنيستهم عند الضّرورة، مثلاً، تحريضهم على معارضة سياسات التّسامح التي تعتمدها مدينةٌ محدّدة. ويذكر سبينوزا أنّه لا «ينصح الجمهور الكنيسيّ بقراءة هذه الرّسالة»، وذلك «لأنّني لا أتوقّع منهم الموافقة عليها بتاتاً»، والسّبب الرّئيس في ذلك يعود لمعرفته «مدى تجذّر تلك الأحكام المسبقة في عقولهم لابسّة بُرُقع التّقوى»⁽⁷⁾. حتّى لم يكن سبينوزا ساذجاً ليتوقّع من القادة الإصلاحيّين المحافظين والإكليروس تقبّلاً وديّاً للكتاب، فقد عرف أنّهم سهاجمونه بشراسة. ولكن إن لم يكتب سبينوزا الرّسالة علناً لجمهور اللاهوتيّين الإصلاحيّين فلا بدّ أنّه ألّفها أقلّه حينما راودوا ذهنه. لعلّه رآهم جمهوراً منقفاً مؤثّراً سيطالع الكتاب حتّى وسيستوعب على الأرجح حججه (هذا إن لم نقل أنّه سيسلّم بها). وربّما ترجّى أملاً ضئيلاً بل باطلاً أنّها ستحمل تأثيراً عليهم، بحيث «يستقون منفعةً كبرى»⁽⁸⁾ منها، تماماً كالفلاسفة.

أمّا الجمهور الأهمّ من ذلك فهو الأوصياء الهولنديّون «Dutch regents»، وهم نخبة الجمهوريّة الليبراليّة نسبياً التي كانت تحكم العديد من المدن والبلدات في المقاطعات. إنهم سلّان أسرٍ غنيّةٍ صاحبة مصانع، ومهنيّ حرفيّة، وشركاء تجاريّة في أمستردام وغيرها، الذين امتلكوا الكلمة الفصل في القرارات السياسيّة في خمسينات وستينيات القرن السّابع عشر. كما كانوا مسؤولين عن تحديد ما يمكن اعتباره المّياسة الوطنيّة، وذلك

(7) TTP, Preface, G III. 12; S 7.

(8) والحقّ أنّ فرانكل (Frankel, 1999) يحاجّ بأنّ جمهور الرّسالة المقصود هو جمهور اللاهوتيّين فعلاً. أقلّه أولئك «القساوسة المتعلّمون» الذين لم يكونوا فاسدين أو حاملي أفكار مسبقة. وتاليّاً استطاعوا قراءتها بنهنيّة منفتحة جزئيّاً، متوجّه سبينوزا أساساً إلى الإكليروس واللاهوتيّين الذين يمكنهم التأثير على جموع النّاس وصرّفهم عن تأويلاتهم المملوطة للنصّ المقدّس» (902).

المشكلة اللاهوتية السياسية

عبر مجلس مقاطعة هولندا «States of Holland» والمجلس العام «States General» (وهو المجلس الاتحادي الذي ترسل إليه مجالس المقاطعات ممثلها). وقد مالوا إلى ازدياد تدخل الكنيسة في الشؤون العامة. كذلك فضّلوا عموماً سياسةً متسامحةً في المسائل الفكرية، والثقافية، والدينية. وهم من الناس «الحماسين»، أو «*prudentiorum*»، الذين يرى فهم سبينوزا، في رسالته إلى أولدنبرغ، الجمهور الأساس الذي يتوجّه إليه كتابه. إذ سيتفق أعضاء طبقة الأوصياء مع معظم المحتوى اللاهوتي السياسي في الرسالة على الرغم من كونهم جزءاً محافظاً من الوضع السياسي القائم الذين انتفخوا منه. وكما سنرى لاحقاً إذا قصد سبينوزا أن يحمل عمله نتائج عملية في حكم الجمهورية الهولندية، وتحديدًا في العلاقة القائمة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، والدفاع عن سياسة التسامح الديني والفكري، فهذا هو المعسكر السياسي الذي يجب الانضمام إليه.

وختاماً على حدّ تعبير سبينوزا إنّ دروس الرسالة موجهة إلى «القارئ الفيلسوف» (*Philosophe lector*)، وطبعاً يقصد سبينوزا في مصطلح الفيلسوف معناه الضيق الذي يتضمّن أعضاء الكليات الجامعية والمفكرين المستقلين، حتى لو ظلّ أنّهم لن يدركوا أهميّة ما سيطرحه. إذ كتب في بداية الرسالة: «أعتقد أنّ النقاط الأساس معروفة لدى الفلاسفة على نحو تامّ»⁽⁹⁾. ولكن يضمّ المصطلح أيضاً كلّ قارئ متعلّم يقدر الكتاب من دون الأحكام المسبقة التي تحكم عقول الجماهير وتدفعهم إلى إدانة الأشياء باندفاع. إنّهُ الشخص «الذي سوف يتفلسف جرّاً إن لم تمنعه تلك الفكرة التي مفادها أنّ العقل ينبغي له أن يكون أداةً في خدمة اللاهوت»⁽¹⁰⁾. فالفرد المنفتح نسبياً هو المستعدّ إلى التفلسف جدّاً حالما يطمئن أنّ الفلسفة لن

(9) TTP, Preface, G III. 12; S 7.

(10) TTP, Preface, G III. 12; S 8.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

تَقْوُوسُ التَّقْوَى أَوْ تَهْدَدُ خِلاصَهُ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَّا إِلَى أَنْ يَعْرِفَ أَنَّ مَحَبَّتَهُ لِلَّهِ وَتَوْقِيرَهُ لِلْكِتَابِ الْمُقَدَّسِ أَمْرَانِ يَتَّفِقَانِ تَمَامًا مَعَ حَرِيَّةِ الْبَحْثِ عَنِ الْحَقِيقَةِ، بَلْ إِنَّهُمَا مُنْفَصِلَانِ عَنْهَا.

وَتَمْتَدُّ هَذِهِ الْفَنَةُ مِنَ النَّاسِ لِتَشْمَلَ أَيْضًا أَصْدِقَاءَ سِبِينُوزَا وَزَمَلَاءَهُمُ الرَّحَّالَةَ مِنْ رِجَالِ دِينِ وَفَلَاسِفَةِ فِي أَمَسْتَرْدَامِ وَغَيْرِهَا. لَقَدْ كَانَ بَعْضُ هَؤُلَاءِ الْأَفْرَادِ بَحْثِي مَفْكَّرِينَ أَحْرَارًا، وَمُنْقَفِينَ عِلْمَانِيَّينَ، وَلَمْ يَأْبَهُوا الْمَكَانَةَ الدِّينِيَّةَ فِي أَيِّ مَنْحَى مِنْ حَيَاتِهِمْ. وَلَكِنَّ مَعْظَمَهُمْ كَانَ مُؤْمِنًا، إِنَّمَا لَمْ يَكُنْ قَوِيمًا تَمَامًا فِي آرَائِهِ الدِّينِيَّةِ (وَذَلِكَ وَقْفًا لِأَعْضَاءِ الْكَنِيسَةِ الْهُولَنْدِيَّةِ الْبُرُوتَسْتَانِيَّةِ). إِذْ دُعِيَ هَؤُلَاءِ «الْمَسِيحِيِّينَ بِلَا كَنِيسَةٍ» «*Chrétiens sans église*»⁽¹¹⁾، وَانْتَمَوْا إِلَى بَعْضِ الطَّوَائِفِ الْبُرُوتَسْتَانِيَّةِ الْمُنَشَّقَةِ الَّتِي انْتَشَرَتْ فِي هَوْلَنْدَا خِلَالَ الْقَرْنِ السَّابِعِ عَشَرَ. لَقَدْ كَانَ هَؤُلَاءِ الْكُولِيغِيَانَتِ «*Collegiants*»، وَالصَّاحِبِيِّينَ «*Quakers*»، وَتَجْدِيدِيَّوِ الْعِمَادِ «*Anabaptists*»، وَالْمِينُونِيَّوِينَ «*Mennonites*» مُصْلِحِينَ دِينِيَّينَ بَحْثِي، وَلِعَلَّهُمْ الْجُمْهُورُ الْأَكْثَرُ تَمَاهِيًا مَعَ عَمَلِ سِبِينُوزَا الْجَدِيدِ. إِذْ عَارَضُوا الْهَرَمِيَّةَ الْاسْتِبْدَادِيَّةَ وَالطَّائِفَةَ الدُّوْغْمَانِيَّةَ لِلْكَنِيسَةِ الرَّسْمِيَّةِ، وَسَعَوْا إِلَى مِقَارِبَةٍ أَكْثَرِ تَسَاوِيًا وَأَشَدَّ بَاطِنِيَّةً فِي الْمَسَائِلِ الرُّوحِيَّةِ. لَقَدْ تَشَارَكُوا الْإِعْتِقَادَ أَنَّ الْمَسِيحِيَّةَ الْحَقَّةَ غَيْرَ مُنْتَمِيَّةٍ لِلْمَذَاهِبِ، بَلْ تَقُومُ فِي الْمَحَبَّةِ الْإِنْجِيلِيَّةِ لِلْإِخْوَةِ الْبَشَرِيَّةِ، وَفِي طَاعَةِ وَصَايَا الْمَسِيحِ الْأَصْلِيَّةِ مِنْ دُونِ وَسَاطَةِ الشَّرُوحَاتِ اللَّاهُوتِيَّةِ. أَمَّا الْكُولِيغِيَانَتِ الَّذِينَ عَدَّ مِنْهُمْ سِبِينُوزَا عَدَدًا مِنْ أَصْدِقَائِهِ الْمَقْرَبِينَ، فَتَجَاوَزُوا الْحَقَائِقَ الْبَسِيطَةَ وَالْعَامَّةَ الْمَوْجُودَةَ فِي تَعَالِيمِ الْمَسِيحِ، وَأَصْرَوْا عَلَى أَنَّ كُلَّ فِرْدٍ لَهُ الْحَقُّ فِي الْإِعْتِقَادِ بِمَا يَشَاءُ بِهِ، وَلَا يَحِقُّ لَهُ مَضَايِقَةُ الْآخَرِينَ عَلَى مَا يَعْتَقِدُونَ بِهِ. فَلَا يُمْكِنُ بُلُوغُ الْخِلَاصِ عِبْرَ أَيِّ طَقُوسٍ أَوْ آيَاتٍ خِرَافِيَّةٍ، وَلَا

(11) أَجْنَتْ الْجُمْلَةُ مِنْ عِنْوَانِ كِتَابِ كُولَاكُوسْكي:

المشكلة اللاهوتية السياسية

عبر الانتماء إلى أي طائفة منظمة، إنما من خلال الإيمان الداخلي الصادق. إذ لم يحتج الكوليفيانث إلى قساوسية، كما رفضوا عقيدة الاختيار السابق «predestination» لأنها لا تتطابق مع الحرّية المسيحية. وكونهم معادين متشددين للجسم الإكليريكي سعوا إلى تحرير المسيحية من قيود العبادة التي فرضتها عليها الأديان المأسسة «institutionalized religions». وهكذا كان الفعل الأخلاقي أهم من أي عقيدة عند هذه الطوائف المنشقة التي سيمنون بخسارة كبرى في حال نجح الكلفينيون التقليديون في توسيع نطاق نفوذهم وفرض آرائهم على المجتمع الهولندي، وهم الذين استطاعوا تطهير الكنيسة الهولندية البروتستانتية سنة 1618 بإدانتهم الريمونسترانت «Remonstrants» في سينودس دوردرخت.

إذن توجهت الرسالة إلى جمهور متنوع من القراء ضمّ القيادة السياسية التي تحاول نضدانهم مباشرة، والمنشقين الدينيين، والمثقفين التقدميين، وهم الفلاسفة أو الفلاسفة «المحتملون» الذين سيستفيدون من نجاح المناشدة المذكورة.

ولكن نمة جماعة واحدة لم يتقصّد سبينوزا توجيه الرسالة إليها، وهي جموع الناس، أقله وفقاً لإقراره:

«أعرف أنّ الجموع [vulgus] لا يمكنها أن تتحرّر من خرافاتها تماماً كمخاوفها... أعرف أنّها ثابتة على عنادها، فلا يقودها العقل، وأنّ أفعال المدح أو الملامة عندها واقعة تحت رحمة الاندفاع العاطفي. لذا لا أدعو العوام إلى قراءة هذا العمل، ولا أولئك الناس ضحايا المشاعر المندفعة نفسها. فعلاً، أفضل أن يتجاهلوا هذا الكتاب تجاهلاً تاماً بدلاً من جعل أنفسهم مصدر إزعاج بفعل تأويلهم المغلوط له تبعاً لحاجتهم»⁽¹²⁾.

(12) TTP, Preface, G III. 12; S 8.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

لم يكن لدى سبينوزا ثقةً تامةً بالعوام، أي التجار، والعمال، والحرفيين، وأصحاب الخوان الذين شكّلوا جزءاً أساساً من سكان المدن كأمستردام. فقد تحكّمت الانفعالات تحكّمتها هؤلاء المواطنين. وحتى أولئك الذين استطاعوا قراءة الرسالة واستيعاب غايتها سيخفقون في تكوين حكمٍ منصفٍ ومتوازنٍ بحقّها.

إنّ العمق المعرفي لجمهور سبينوزا المقصود في رسالته يشير إلى طموحات الأخير وأماله الكبرى في هذا الكتاب، ولكنّه أيضاً يعقد مهمته، بل حتى يجعلها مهمةً خطيرةً. إذ لم يتألّف جمهوره من الليبراليين السياسيين والتقدّميّين الفلاسفة فحسب، بل شمل أيضاً الملاحدة والمؤمنين الأتقياء، بالإضافة إلى الديمقراطيّين ومناصري الملكية. ولكن كان الجمهور جمهوراً مسيحياً قبل أي شيءٍ آخر، لذا وجب عليه أن يكون حذراً في طريقة طرح أفكاره في عملٍ يُقصد به إحداث إعادة تفكير راديكاليّ واستحداث تغيير لاهوتيّ سياسيّ فعليّ، وإلا سيُنقَر منه كلّ شريحةٍ من هذا المجتمع.

إنّ الرسالة اللاهوتية السياسية في العديد من النواحي هي نتاجٌ مميزٌ لحقبةٍ حديثةٍ مبكرةٍ (أي ما بعد القروسطيّة). ويعود السبب في ذلك إلى المشكلة التي يعالجها الكتاب، وهي المشكلة اللاهوتية السياسيّة التي نشأت في أوروبا عند مفترقٍ دينيٍّ وسياسيٍّ في القرن السادس عشر. فقد سعى حكام الحقبة الحديثة المبكرة إلى استخدام الدين في هيئةٍ كنيسةٍ رسميّةٍ للدولة سنّداً لأنظمتهم السياسيّة وشدّاً لأواصر رعاياهم عبر الامتثال الطائفيّ. وطبقاً لا جديدٍ في هذه المسألة، فقد كانت جزءاً من الممارسة الإمبراطوريّة والملكيّة في العصر القديم المتأخّر والقرون الوسطى. ولكن شهد القرنان الخامس عشر والسادس عشر على تحوّل الممالك والإمارات الصغيرة تدريجياً إلى دولٍ

المشكلة اللاهوتية السياسية

قومية ومركزية السلطة السياسية على حكم الأراضي الشاسعة، فيما أدخل الإصلاح الديني تنوعاً (وانقساماً) دينياً أكبر بين السكان. وقد أعطى هذا الأمر الحكام كلهم سبباً إضافياً لوضع الدين في خدمة الوحدة والولاء السياسي. وعلى حد تعبير أحد المؤرخين «من المفترض أن يضع الدين المشترك الحكام والرعايا معا تحت قبة الحماية الإلهية «Divine Protection» التي اعتمدت على حياة متديّنة بانتظام، بحيث تنظّمها العقيدة الصحيحة، والتنظيم الكنسي المنظم، والعبادة العامة الموقرة، والسلوك التقّي العام»⁽¹³⁾.

ولكن كان لا بدّ من ممارسة هذه اللعبة بحذرٍ حفاظاً على التوازن المطلوب. إذ على الرغم من كون الدين عنصراً مفيداً في سبيل تحقيق أهدافٍ سياسيةٍ فقد تصبح الكنيسة القوية عائقاً بل خطر على النظام العلماني بوصفها سلطةً بديلةً من ضمن السلطة. وفعلًا في حلول منتصف القرن السابع عشر بدأت المؤسسات العلمانية ترتابُ إزاء الإحاطة الكنسية بالحياة المدنية، بخاصة في جمهورية هولندا، وفي ملكية دستورية كإنكلترا. وعلى سبيل المثال، وقف الليبراليون الهولنديون محترزين أمام خصومهم المحافظين والمتشددّين الذين سعوا إلى تحويل الجمهورية إلى دولة كالفينية. على الرغم من كون أولئك الليبراليين أعضاء فاعلين في الكنيسة الهولندية البروتستانتية. وفي الوقت نفسه بدأت السلطة الدينية التي بلغت قمة تأثيرها السياسي والاجتماعي في أوروبا القروسطية تخشى أن تهتمشها السلطة السياسية المستقلة والمتزايد نفوذها. وجد رجال الكنيسة أنفسهم يفقدون السيطرة على حياة المواطنين العاديين. فقد رُحِبَ بالدين الرسمي في الدولة الطائفية دعماً وحماية، إنّما الإكليروس الراغبون في التأثير السياسي والأخلاقي ناضلوا أيضاً لاستعادة الكلمة الفصل. دفعت هذه التطورات التاريخية إلى زيادة تسليط الانتباه النظري على

(13) Hsia and Van Nierop 2002, 75.

دور الدين في الدولة. وفي سياق المنافسة القائمة ما بين القوى المدنية والقوى الدينية على السلطة في الدولة، وعلى قلوب وعقول (وأجسام) شعها أيضاً، طرح مفكرو الجانبين سؤالاً حول ما يجب أن تكون عليه العلاقة السلمية بين اللاهوتي والسياسي. هل يجب على السياسي أن يكون في خدمة اللاهوتي، فيحكم الإكليروس الأمة، وتحدد قوانينها بل توجهه وفقاً للمبادئ اللاهوتية أم هل يجب على السلطات العلمانية أن تحكم الحياة المدنية في الدولة تماماً كحكمها الجوانب الأخرى فيها؟ فهل ينبغي للكنيسة أن تحكم الدولة أم ينبغي للدولة أن تحكم الكنيسة؟ وهل ينبغي لأحدهما أن يتدخل بالآخر أساساً؟

شهد القرن السابع عشر نشر عددٍ من الرسائل المهمة والمؤثرة في هذا السؤال اللاهوتي السياسي. ومن بين تلك الأعمال منشور أربواغيتيكا «*Aeropagitica*» (تلة أريس) للشاعر جون ميلتون «John Milton»، الذي نُشر في إنكلترا سنة 1664، وقد كان بمنزلة دفاع عن حرية التعبير والصحافة. لقد خشي ميلتون من أن تكون الهجومات القاسية التي تعرضت لها رسالته السابقة التي دافع فيها عن الطلاق، إلى جانب سنّ البرلمان الإنكليزي قانوناً في الرقابة، هي عوامل ذات اندفاعٍ دينيٍ أثارها السلطات الكنسية (وفعالاً دعم القانون رجال دين إنكليز). هذا التأثير الكنسي على الشؤون العامة، وتحديدًا في التعبير عن الأفكار، اعتبرته حساسية ميلتون أمراً بابوياً جداً.

كان السؤال اللاهوتي السياسي موضوعاً حاداً، وبخاصة في أمةٍ جديدةٍ كهولندا. إذ بُعيد تحرير بلادها من الحكم الكاثوليكي الإسباني تابع أهل المقاطعات الكالفينية في البلاد المنخفضة الشمالية مناقشتهم أفضل نظام حكمٍ لدولتهم، كما كان عليهم تقرير مكانة الدين في مجتمعهم. إذ نصّت علناً المادة الثالثة عشرة من معاهدة اتحاد أوترخت «Union of Utrecht» (1579) التي اعتُبرت دستوراً تأسيسياً للجمهورية الهولندية

المشكلة اللاهوتية السياسية

على أنه «ينبغي لكل فرد أن يبقى حراً في ديانته، ولا يجب مضايقة امرئ ولا مساءلته بناءً على عبادته». وفي حلول منتصف القرن السابع عشر، خصوصاً في المدن الليبرالية كأمستردام، مُنح للكاثوليك، واليهود، وغيرهم من الأقليات الدينية الأخرى (أمثال اللوثريين) أن يعبدوا بحرية. وحتى لولم تكن هذه العبادة علنية دائماً، فهي ليست أقله مصحوبةً بذلك الاضطهاد التي عانت منه الأقليات الدينية في الأماكن الأخرى من أوروبا. وقد تكون أسطورة العصر الذهبي الهولندي بصفته حقبة انفتاح على الأديان كلها أمراً مبالغاً فيه، ولكنها لم تكن باطلةً، فالجمهورية الهولندية كانت أنموذجاً للتسامح الديني في تلك المرحلة⁽¹⁴⁾. وعلى الرغم من ذلك، هيمنت الكنيسة البروتستانتية على حياة الهولنديين بحيث تمتعت بامتيازات كبرى على حساب الطوائف الأخرى، كما أضحت كنيسة الجمهورية المميزة (إن لم نقل الرسمية). ولقد كانت العبادة العلنية والوظائف الرسمية حكراً على المنتمين إلى هذه الكنيسة.

ولعلّ بيار دولا كور «Pierre de la Court»، (أو كما يُعرف بالهولندية بيتر فان در هوف «Pieter van der Hove») الكاتب الهولندي الأهم قبل سبينوزا ليتطرق إلى هذا السؤال اللاهوتي السياسي، وهو صانع نسيج في مدينة لايدن نال شهرةً واسعةً لكتاباته السياسية. لقد كان كتابه مصلحة هولندا «*The Interest of Holland*» (المنشور سنة 1662 في طبعته الفرنسية والهولندية) حجّةً ضدّ مؤسسة أمين المقاطعة «stadholder» أساساً، وهو منصبٌ قياديٌّ يتولّى شاغره مسؤولية حكم مقاطعةٍ بكاملها، كما إنّه مؤسسةٌ موروثَةٌ من الزمن الذي كان فيه حكّام دوقية بيرغندي

(14) انظر:

Israel 1995, chap. 27.

انظر أيضاً في:

Hsia & Van Nierop 2002.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

يحكمون البلاد المنخفضة غيابياً. نجحت مؤسسة أمانة المقاطعة «stadholdership» في جعل السُلطة السياسية مركزية في الجمهورية، وذلك عبر أن يشغل الشخص الواحد المنصب نفسه في العديد من المقاطعات الكبرى (وهذا ما كان عليه الحال عادةً)، ما جعلها شبيهة بالملكية. وقد حاج دولا كور أن السلام والازدهار الاقتصادي لا يمكن حصدهما إلا في نظام حكم جمهوري لامركزي وعرفصل الكنيسة عن الدولة. فعلاً أصردولا كور على أن رفاهية المجتمع تتطلب أن تلزم الكنيسة (البروتستانتية) إطارها، أي الوضع الروحي لأبناء رعاياها، وألا يُسمح لرؤسائها بالتأثير على الساحة السياسية. وفيما اعتقد الأخير أن بعض الرقابة على الطوائف الأقلية أمرٌ ضروري، فقد حاج في الوقت نفسه أن الحرية الدينية عنصرٌ أساسي في سبيل ازدهار الجمهورية⁽¹⁵⁾.

إن منشور ميلتون مبطنٌ في مقارنته إلى المشكلة اللاهوتية السياسية بينما ارتكزت مقارنة دولا كور على هولندا أنموذجاً. ولكن لا يوجد أمرٌ مبطنٌ أو محدّدٌ في مقارنة توماس هوبز «Thomas Hobbes» في كتابه الألوياثان «Leviathan» الذي نُشر بالإنكليزية سنة 1651 (بينما نُشرت ترجمته الهولندية سنة 1667، وطُبعت نسخته اللاتينية سنة 1668). يتفحص كتاب الألوياثان: نوع الدولة الكنسية والمدنية وشكلها وسلطتها *Leviathan or the Matter, Forme, and Power of a Commom Wealth* «Ecclesiasticall and Civil» تفحصاً موسعاً الطبيعة البشرية، والمجتمع السياسي، والمؤسسات الدينية، وذلك بهدف إبراز أن أكثر الدول أمناً وقوة هي التي تكون فيها السُلطة محصورةً بصاحب سيادةٍ واحدٍ «Sovereign».

(15) Israel 1995, 639, 759-760.

راجع أيضاً:

Blom 1981.

المشكلة اللاهوتية السياسية

(ومن الأفضل أن يكون ملكًا فردًا). وكما سترى لاحقًا⁽¹⁶⁾ توصل نظرية هوبز الدولة في نفسية البشر الذين يعيشون في الحالة الطبيعية، وهو وضع سبق الحالة المدنية حيث باستطاعة أي شخص القيام بما يريد في سبيل النجاة. ثم يعقد هؤلاء الأفراد إراديًا عهدًا، ويسلمون حقوقهم في الدفاع عن الذات إلى صاحب السيادة، وذلك بفضل العقل الذي يقودهم إلى التفتيش عن وسائل أخرى لوقاية ذاتهم وحماية ممتلكاتهم، وعلى صاحب السيادة أن يكون كتي القوة وأن يملك سلطانًا كاملًا على قوانين الدولة ومؤسساتها في سبيل إتمام الدور الموكل إليه. فلا توجد حريات ما خلا تلك التي يجيزها صاحب السيادة.

انشغل هوبز بمسألة مكانة الدين في الدولة التي عني في وصفها. ويعود العيب في ذلك إلى أن المؤسسات الكنسية غالبًا ما شكّلت مركز قوة وولاء ثانٍ (بل أعلى كما زعم بعضهم) في الدولة، وتاليًا هدّدت الوحدة الضرورية لتماسكها. فإذا وجب على الدولة التنعم بالسلم الأهلي والدفاع المشترك أمام التهديدات الخارجية لا يمكن إلا أن يوجد صاحب سيادة واحد ذو سلطة مطلقة. لذا وجب أن يكون ثمة «تمركز» للسلطة السياسية والدينية عند صاحب السيادة المدني.

«يعيش مسيحيون تحت سلطان أمراء ودول عدة، ولكن يخضع كل واحد منهم إلى الدولة التي ينتهي إليها، وتاليًا لا يستطيع أن يكون خاضعًا إلى أوامر أي شخص آخر... ليس الحكم الزمني والروحي سوى لفظتين ظهرتا لدفع البشر نحو ازدواجية النظر وتكذيب حاكمهم الشرعي. وصحيح أن أجساد المؤمنين لن تكون بعد القيامه روحية فحسب بل أزليّة أيضًا؛ لكنّها في هذه الحياة صمّاء وفاسدة. إذن لا حكم في هذه الحياة، سواءً أحكمنا في الدولة كان أم في الدين.

(16) راجع الفصل الثامن من الكتاب.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

ما خلا الحكم الزمّي؛ كما لا يحقّ تعليم الرعايا أيّ عقيدة يمنعها الحاكم، سواءً أحاكمًا في الدولة كان أم في الدّين. وعلى الحاكم أن يكون واحدًا وآلا ستظهر فِرْقٌ وستنشأ حربٌ أهليّةٌ بين الكنيسة والدّولة... بين سيف العدل ودرع الإيمان»⁽¹⁷⁾.

تمتدّ سلطة الملك لتشمل الدّين، وعليه أن يستلم وظيفته بصفته القمّن الرئيس على المواطنين جميعهم؛ إذ يتحكّم بممارسة الطّقوس العلنيّة للدّين، والعقائد المثبّته قانونًا من الإيمان القويم. ولا يقسم على طاعة أيّ سلطةٍ أخرى، حتّى البابا نفسه. أمّا البديل فقد يقودنا إلى انقسام الولاءات و«المشكلات الكبرى».

يعرض هوبز قضيتَه على نطاقٍ واسعٍ، فيأخذ بعين الاعتبار أصول الواجب التّساميّ وجذور الدّين في علم النّفص البشريّ. لذلك يشبه اللّويباثان كتاب الرّسالة اللاهوتية السياسية في هذه التّاحية كما في نواحٍ أخرى. إذ يتفحص الفيلسوف الانكليزيّ تمامًا كنظيره الهولنديّ طبيعة النّبوة وصحّة المعجزات، كما يتطرّق إلى السّؤال الخطير المرتبط بمكانة الكتاب المقدّس وتأويله، وتعدّ آراؤه في العديد من المسائل غير تقليديّة تمامًا، بل مُجدفُه انطلاقًا من منظور أبناء كنيسته القساوسة والعلمانيّين في القرن السّابع عشر. لكنّ هوبز صاحب التّزعة الماديّة في الطّبيعة والبشر يتجاوز ذلك، فينكر أنّ ثمة شيئًا يُدعى «جوهرًا لاهسيًا» *incorporeal substance*، وتاليًا أزال من المعادلة أرواح البشر الّاحميّة بالإضافة إلى إلهٍ لاهسيّ. وغالبًا ما كانت نبرة هوبز في كتابه تهكميّةً ويتّضح أنّه لم يحترم احترامًا كبيرًا الدّيانات الطّانفيّة، بخاصّةٍ مذهب الكتلثة⁽¹⁸⁾. فلا يقصد في القسم الرّابع من كتابه المعنون «في مملكة الظّلام» *Of the Kingdome*

(17) *Leviathan*, III. 39, Hobbes 1994, 316.

(18) ثمة جدالٌ كبيرٌ ما إذا كان توماس هوبز ملحدًا حقًا، راجع: Martinich 1992 and Curley 1996a and 1996b.

المشكلة اللاهوتية السياسية

«of Darknesse» عالمًا آخرًا يقطنه الشيطان، إنما مملكة الكنيسة في هذه الحياة، وهي «كونفدرالية المخادعين التي تسعى بوساطة العقائد المظلمة والمفلوطة إلى إطفاء نور الطبيعة والإنجيل في البشر، فتشنت استعدادهم لقدم ملكوت الله، وذلك في سبيل التسلط عليهم في هذا العالم»⁽¹⁹⁾.

فلا عجب أن يرى العديد من مهاجمي رسالة سبينوزا أنه من الأنسب ضمّ رائعة هوبز اللاهوتية السياسية من بين المنشورات الحديثة التي يجب الاستحواذ عليها وحظرها. أمّا في ما يخص ردّ هوبز على الرسالة فهو ردّ يُفشي الكثير، إذ يخبرنا أول مؤرخ لحياته أنّ صاحب الكتاب الجريء قد تفاجأ بنفسه بوقاحة سبينوزا، فذكر أنّ كاتب هذه الرسالة «تخطأه بأشواط، لأنّه لا يجرؤ على الكتابة بهذه الجرأة»⁽²⁰⁾.

من الواضح أنّ سبينوزا قد طالع الألوياثان (ومن المرجح أنه قرأه في ترجمته الهولندية أو اللاتينية)، تمامًا كما طالع على كتاب دولا كور في مصلحة هولندا⁽²¹⁾. وحتماً ألهمه ما عثر عليه في هذين العملين وأسهم في تطوير نظريته في الدولة، والدين، وموقفه من حلّ مسألة تدخل القساوسة في الشؤون السياسية.

لا يستهلّ سبينوزا الرسالة اللاهوتية السياسية بالتطرق مباشرة إلى السؤال اللاهوتي السياسي، ولكنّ ما سبقوله في الفصول الأولى في عددٍ من المسائل اللاهوتية، والدينية، والتاريخية سيؤمّنس إلى خلاصاته الخطيرة في العلاقة القائمة بين السيادة السياسية والسلطة الكنسية في الدولة

(19) *Leviathan*, IV, 44, Hobbes 1994, 411.

(20) أُنجنت بتصرّف من كتاب أوبري (Aubrey, 1898, I.357) بناءً على اقتراح فيليمان دي سولا بينتو «V. De Sola Pinto» الذي أخذ به كورلي (Hobbes, 1994, Irviii).

(21) يقترح فيربيك (Verbeek, 2003, 9-10) أنّه يمكن اعتبار الرسالة شرحاً لكتاب الألوياثان.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

المعاصرة.

تفتتح الرسالة بتاريخ طبيعيٍّ موجزٍ للدين فتطرح تفسيراً لعلم نفس المذهب الألوهيِّ التقليديِّ «theism». إذ يحاجُّ سينوزا في تمهيد كتابه أن الدين ليس سوى خرافةٍ منظمَةٍ. إذ يفتات القساوسة المتعطشون للسلطة على سذاجة المواطنين، فيستغلّون آمالهم ومخاوفهم الناتجة عن تقلبات الطبيعة وتبدل الحظِّ للسيطرة على اعتقاداتهم وحياتهم اليومية. يتضح من تمهيد الرسالة ازدياء سينوزا للأديان الطائفية، فيمهد إلى تفسيراته الاختزالية «reductive» والطبيعية «naturalistic» للعناصر التاريخية والعقائدية المحورية في التقليديين اليهوديِّ والمسيحيِّ.

وكما سرى لاحقاً يشرع سينوزا هجومه باستهداف التفكير الدينيِّ السائد في مسائل النبوة، والمعجزات، و«اختيار» الله للشعب اليهوديِّ، والكتاب المقدس. يشدّد سينوزا على أن الأنبياء القدماء لم يكونوا بالضرورة أفراداً متعلّمين أو موهوبين، وحتماً لم يكونوا فلاسفة؛ إنّما ليسوا سوى شخصياتٍ أسرة ذات مخيلاتٍ حيويةٍ بمقدورها إلهام الآخرين برسائلها الأخلاقية. أمّا المعجزات بصفها تدخلاتٍ إلهيةٍ خارقةٍ للطبيعة فهي مستحيلةٌ. إذ لدى كلّ حدثٍ سببٌ طبيعيٌّ وتفسيرٌ جليٌّ، ويُستحال على قوانين الطبيعة، بصفها أعلى تعبيرٍ عن صفات الله، إجازة أيّ استثناءاتٍ؛ فالاعتقاد بالمعجزات الحقّة أصله في الجهل لا في التقوى. أمّا في ما يخصّ «الدعوة» الإلهية للهود «divine vocation» فيزعم سينوزا أن ذلك مرده إلى اختلاط التنظيم السياسيِّ الحكيم بالحظِّ الجيد زمنًا طويلًا لا إلى هبةٍ ميتافيزيقيةٍ أو أخلاقيةٍ مميزةٍ.

ولعلّ خلاصة سينوزا الأجرأ، والأكثر تأثيراً، والأشدّ صدمةً (لدى معاصريه)، في الرسالة هو إعلانه أن الكتاب المقدس في الواقع ضربٌ من الأدب البشريِّ المنشأ، لذا ليس مصدرًا للحقيقة بالضرورة، ولكنّه

المشكلة اللاهوتية السياسية

أداة مفيدة للتحفيز على طاعة الله، أي أداة لقيادة الجموع نحو السلوك الأخلاقي. ويتابع سبينوزا ليخلص أنه يجب علينا تفحص الكتاب المقدس تفحصًا جديدًا لنعثر في صفحاته على عقيدة «الديانة الحقّة» «true religion»، أي الأمر الأخلاقيّ الأساميّ وهو أن نحبّ الآخرين ونحيا وفقًا للعدل «justice» والإحسان «charity». حينها سنكون قادرين على تحديد ما نحتاج إليه لتبجيل الله تبجيلًا مناسبًا ونيل الفبطة «blessedness».

يعتقد سبينوزا أنّ تحليله سيساهم في تقويض قدرة المملّطات الدنيّة في التّحكّم عمليًّا في حياتنا الشعوريّة، والفكرية، والمادّية، كما سيزيل التعليلات النّظريّة التي يستخدمونها للقيام بذلك. وبحسب سبينوزا إذا أفسح قادة الجمهوريّة المجال للاطلاع على الرّسالة والتّمعّن بها ستعبد الدّروس المستخلصة منها الطّريق نحو إنشاء جسرٍ سليم بينان بين الدّولة والدّين، ما سيخلق بيئةً قوّةً للمّعي الفرديّ خلف الفضيلة والرّفاهية.

وربّما قد اضطرّ سبينوزا إلى وضع علم الأخلاق جانبًا للتّفصّي إلى تأليف الرّسالة، لكن لا يعني هذا الأمر أنّه تخلّى ولو أنيًّا عن المواضيع الميتافيزيقية والأخلاقيّة لذاك العمل. وإذا كان ثمة موضوعٌ واحدٌ يتكرّر في كتابات سبينوزا كلّها فهو موضوع التّحرّز من القيود النّفسيّة، أو السياسيّة، أو الدنيّة. وبشكّل كتابا الرّسالة وعلم الأخلاق جزءًا من المشروع الفلسفيّ والسياسيّ العامّ نفسه عند سبينوزا، والذي يهدف إلى تحرير عقول الأفراد من الخرافة، وحياة المواطنين من المملّطة الكنسيّة. تكمن غايته في تحقيق مجتمعٍ من الأفراد متسامحٍ وديمقراطيّ، حيث يرشد فيه الدّين (الأخلاقيّ) الحقّ أفعال النّاس.

إنّ كلا الكتّابين معنيان بمسألة السّعي خلف الحرّة بوصفها

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

استقلالاً فردياً أو إدارةً للذات. فيُقصد بالحرّية في علم الأخلاق الحرّية من الانفعالات الّلأعقلانيّة كالرّجاء أو الخوف، بالإضافة إلى الاعتقادات الخرافيّة والتصرّفات التي تؤدّي إليها. إذ تتضاءل قوّة الانفعالات السّلبيّة ويصبح المرء فرداً أكثر استقلالاً حينما يبلغ وضعباً ذا عقلانيّة أكبر وفهماً تامّاً للطّبيعة ومكانته فيها. وما يستنتج المرء من هذا الوضع العشوائي هو أنّ الأشياء الخارجيّة قد تؤثر عليه وتضعب بلوغه حقيقة العالم. إذن يتصرّف الفرد الحرّ في علم الأخلاق انطلاقاً من المعرفة لا من الشّعور.

إنّ الرّسالة هي دفاغٌ مفصّلٌ عن الحرّية في المجال المدني: حرّية الفكر والتعبير، وبخاصّة حرّية التّفلسف، وحرّية المعتدّد الديني (أقله ألا تتعدّى لتبلغ النّشاطات العلنيّة). ولا يجب الخلط بين النّوعين الأخيرين من الحرّيات، فالأولى مرتبطة بالسّعي خلف الحقيقة، بينما تتمحور الثّانية حول تشجيع الملوّك الأخلاقي. تشرع حجّة الرّسالة بتقويض الوسائل المتعدّدة التي تستعملها السّلطات الدينيّة للسيطرة على عقول الشّعب وأفعاله وللإستيلاء على الحكم في الدّولة.

هكذا يكمل كتابا علم الأخلاق والرّسالة بعضهما. إذ يصبح الشّخص فرداً أكثر تحرّراً وأشدّ عقلانيّةً في اعتقاداته، فلا يقع فريسة الخرافات ولا يخضع للديانات الطّائفيّة، وكلّما تحرّرت الدّولة من التأثير الكنمّي لتحكمها المبادئ الديمقراطيّة الليبراليّة، كلّما توسّع نطاق حرّية المواطنين للتّفلسف واكتشاف الحقائق التي ستحرّر عقولهم. وتقدّم الرّسالة وعلم الأخلاق معاً في عرضهما لهذا الطّرح نقداً مفصّلاً للذين، فينطلق النّقد في الكتاب الأوّل من منظور لاهوتيّ، وسياسيّ، وتاريخيّ، فيما يقوم النّقد في الثّاني من منظور ميتافيزيقيّ وأخلاقيّ.

بعد انتهاء سبينوزا من العمل على الرّسالة عاد ليُكمل كتابة علم الأخلاق، ولأنّ العملين قد ألفا في الوقت عينه تقريباً فلا عجب أن يعثر

المشكلة اللاهوتية السياسية

فهما المرء على عقائد متشابهة يعكس بعضها بعضًا. خذ مثلاً، القضايا السياسية المطروحة في الجزء الرابع من علم الأخلاق، فهي تشكّل نسخة مقتضبة عن تفسير سبينوزا للدولة الموجود في الرسالة، ومن غير المرجح أن تكون هذه القضايا على ما هي عليه من دون قراءة مؤلفها عمل هوبز في المرحلة الانتقالية ما بين الكتابين، وثم تأليفه الرسالة. أما تصوّر سبينوزا لله الذي نجده في علم الأخلاق فهو يوضّح رؤيته للعناية الإلهية المطروحة في الرسالة: «إن أحكام الله وأوامره، وكذلك عنايته الإلهية، ليست شيئاً سوى نظام الطبيعة»⁽²²⁾. والحق أن الرسالة تستخلص النتائج اللاهوتية والدينية، والسياسية لما طرحه علم الأخلاق أسامًا في الله، والطبيعة، والإنسان، والمجتمع. فما يرغب فيه سبينوزا هو استبدال سياسة الرّجاء (في الثواب الأرضي) والخوف (من العقاب الأرضي)، بسياسة العقل، والفضيلة، والحرية، والسلوك الأخلاقي. ويسهم كتابا الرسالة وعلم الأخلاق كلاً على حدٍٍ إسهامًا خاصًا في تحقيق هذه الغاية.

إذن ليس المشروع الذي ابتدأه سبينوزا في صيف سنة 1665 مشروعًا جديدًا بقدر ما هو استكمالٌ للمهمة العامة انطلاقًا من توجهٍ مختلفٍ وبوساطة وسائلٍ مختلفةٍ. ومن بين المسائل الدينية والسياسية العديدة التي تطرّق إليها في الرسالة يعثر المرء على: مكانة نصّ الكتاب المقدّس وتأويله، والاختيار الإلهي للشعب اليهودي، وأصول الدولة، والطبيعة، والشرعية، وحدود السلطة السياسية والدينية، والتسامح، وهي مسائل يُعتقد بأنّها ذات أهميّة لدى سبينوزا تعود إلى مرحلة حرمه من المجتمع اليهودي في أمستردام. أما الشهادات المقدمة عن معتقداته الدينية ما بين سنة 1655 و1657، ومن ضمنها شهادتا العقيد مالترانيللا والأخ توماس، فتذكر جميعها آراءه في الكتاب المقدّس على نحوٍ مطابقٍ لما جاء في الرسالة،

(22) TTP, G III, 89; S 78.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

وهذا في حال سلّمنا بثقة هذه الشّهادات المُعادية عموماً. ويُذكر أنّ كتاب «*Apologia*» المفقود (أو كتاب الدّفاع) الذي ذكر فيه سبينوزا سبب «افتراقه» عن الدّيانة اليهوديّة، وُزِعَ بأنّه كتبه بُعيد إعلان الحرّم عليه، قد وصفه تقريرٌ أوّلٍ بأنّه «أطروحةٌ ضدّ العهد القديم»، وقيل إنّه احتوى على الكثير من الموادّ التي ستظهر أيضاً في الرّسالة، ومن ضمنها نفي الأصول الإلهيّة للتّوراة وإنكار مزاعم «اختيار الأُمّة العبريّة»⁽²³⁾. هكذا تقدّم الرّسالة اللاهوتية السياسيّة عرضاً دقيقاً وناضجاً ومفصّلاً للرّاء الدّينيّة التي صاحبت فقدان الإيمان الذي اختبره سبينوزا عندما كان شاباً، مثلما يمثّل علم الأخلاق محاولته التّعبير عن أفكاره المتهاهنيقيّة والأخلاقيّة تعبيراً مناسباً، وذلك بعد تخلّيه عن كتابة الرّسالة الموجزة.

لكنّ الرّسالة عملٌ انفعاليٌّ جدّاً، بل ناقمٌ، خلافاً للتّبرّة الهادئة والموضوعيّة التي نجدّها في علم الأخلاق. فلا يستطيع المرء إلا أن يلحظ في فصوله حميّةً واستعجالاً مبطناً (وأحياناً لم يكن مبطناً). ويعود السّبب إلى أنّ الرّسالة هي ردٌّ على التّطوّرات الأخيرة التي مسّت سبينوزا شخصياً، ومثّلت لديه علامةً مشؤومةً عن الانحدار في التزام الجمهوريّة الهولنديّة بمبادئها الأساسيّة. فقد تلبّدت غيومٌ سوداء فوق الأفق السياسيّ في أواخر سنة 1665، والأمر متّجهٌ نحو الأسوأ.

(23) راجع بايل (Bayle in FW, 1.62)، وانظر سيرة كولبروس المبكرة عن سبينوزا (Colerus in FW, 1.132)، وانظر أيضاً التقرير الذي قدّمه سولومون فان تيل (Solomon van Til, FW, 1.399).

كان معظم جدار أمستردام الخارجي في القرون الوسطى محاطاً بقناة. وكان الحزام المائي، أو كما يُعرف آنذاك بقناة سينغل «Singel»، خندقاً حى المدينة من جهة الغرب والجنوب والشرق. أما في منتصف القرن السابع عشر بعد أن توسعت البلدية لتشمل أراضي من المستنقعات المحيطة لإيواء عدد المَنكَن المتزايد، أصبحت قناة سينغل أوّل قناة من بين القنوات المتراكزة، أو ما يُعرف بفراختن «grachten»، بحيث شكّلت سلسلةً واسعةً من الأحزمة حول الأحياء الراقية.

تمتدّ قناة سينغل من الخليج انطلاقاً من نهر إيج «Ij River»، وتمرّ اليوم في مسار نصفَي الدائرة بمحاذاة سوق الزهور في أمستردام والمنطقة الملوّنة المشهورة. وقبل بلوغ القناة ساحة مونتبلاين «Muntplein» لتصبّ في نهر أمستل «Amstel»، تمرّ في شارع ضيّق وقصير يدعى هايليفونغ «Heiligeweg». ومنذ سنة 1596 وصولاً إلى منتصف القرن التاسع عشر ذاع سوء سمعة الشّارع الذي امتدّ على طول حافة إحدى الجزر الطويلة ما جعله أقدم جزء من المدينة، لأنّه كان موضع دار إصلاحية أمستردام، ألا وهو التّوختويس «Tuchthuis». لقد كان هذا الموضع ديراً لراهبات القديسة كلير والذي تمّ تطهيره من بقايا المذهب الكاثوليكيّ تماماً في مطلع حملات تحطيم الأيقونات «iconoclasm» التي قادها الكلفينيون في القرن السادس عشر. كان التّوختويس (الذي يعني حرفياً «دار الإصلاحية») مبنيّ

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

كبيراً مستطيل الشكل ذا ساحةٍ مفتوحةٍ في وسطه، ومعلوفاً فوق المباني المحيطة، وذلك تبعاً للخرائط التي وصلتنا من تلك المرحلة.

حالما يمر الفرد عبر البوابتين الرئيسيتين ليصل إلى ساحة السجن الداخلية يلحظ فوق البوابة الخارجية المزخرفة منحوتة تعود إلى القرن السادس عشر نحتها الفنان هيندريك دي كايسر «Hendrick de Keyser» المعروف بـ«مايكل أنجلو مدينة أمستردام». ويظهر في منحوتته سائق عربي مصنوعاً من خشب يضرب بالسوط أسوداً وغيرها من الحيوانات البرية. ويعثر المرء فوق هذا العمل الفني نقشاً لجملةٍ من أقوال الفيلسوف سينيكا «*Virtutis est domare quae cuncti pavent*» : «Seneca» «إن تطوع الأشرار التي يهابها الجميع لفضيلة». (وفي نهاية القرن السابع عشر سئضاف إلى هذا العمل الفني مجموعة من المنحوتات تمثل حسناء أمستردام «Maid of Amsterdam» حاملة درع المدينة بيدها، وقابضةً على سجينين مقيدين، ودونها شعار «*Castigatio*». أي العقاب).

والحق أن التوختويس لم ينشأ أساساً للإشراف على العقاب إنما أنشئ كمنزل للإصلاح الأخلاقي وإعادة التأهيل الروحي. فقد نص الاقتراح الأصلي لإنشائه على أن غايته «لن تكون العقاب القاسي بل تحمين وإصلاح أولئك الذين لم يُدركوا جدواه والذين سيحاولون تجنبه»⁽¹⁾. كانت الغاية زرع الفضيلة في أبناء المدينة الذين ضلوا طريقهم، خصوصاً «الشباب الذين سلكوا الدرب الخطأ، والمتجهين نحو المشانق، لعلهم يُخلصون فيهمنون عملاً شريفاً بمخافة الله»⁽²⁾. ولكن في حلول منتصف القرن السابع عشر، أصبح التوختويس موضعاً للأشغال العقابية لمختلف المجرمين والمنحرفين.

(1) Sellin 1944, 27.

(2) Sellin 1944, 41.

أما في ما يخص راسفوس فانظر أيضاً:

Weissman 1908.

سجن راسفويس

فقد حوت جدرانها المَرقِيقين، والمُخَاذِين، والمَسْكَرِين، وضاربي الرُّوجَات، والقتلة، وغيرهم. لم يقم السَّجْن تمييزًا على أساس العِصْيَان ولا الجِرم، بدءًا من الجناة العنيفين وصولًا إلى الجناة غير العنيفين، ومن النشالين الصغار وصولًا إلى المديونين الكبار. وفي حلول خمسينيات القرن السابع عشر، حوى السَّجْن على أكثر من مئة سجينٍ حيث بلغ صغر سنَّ بعضهم العشر سنواتٍ. وكانت النِّساء وحدها مستثناءً من دخوله؛ إذ أنشئت دارًا لإصلاحيةً خاصةً بالنِّساء المنحرفات في المدينة (ومن ضمنهنَّ الذاعرات).

وعُرف السَّجْن عمومًا في أمستردام وبين السَّواح الأجانِب الذين قصدوا المدينة باسم سجن راسفويس «Rasphuis» (وكان مَعْلَمًا سياحيًا مشهورًا لقصده). يُشتقُّ هذا اللُّقب من إحدى المهام الرِّئيسة الموكلة للسَّجْناء فيه، وهي بَرْد الخشب البرازيليّ (*raspen*) لإنتاج النُّشارة. وكان هذا العمل منهُكًا إنهاكًا شديدًا بحيث يُستعمل فيه منشأٌ ثقيلٌ متعدّد النِّصول. ولم يتخلَّ السَّجْن تمامًا عن مشروعه التَّأديبيّ: فقد اعتُبر العمل اليدويّ مفيدًا للنفوس المجرمة، إذ نُحِتت فوق البوابة الداخليَّة التي تُؤدِّي إلى السَّاحة منحوتةٌ بحجم طبيهيّ تصوِّر سجينين شبه عاريين ينشران الخشب. (وعُرف سجن النِّساء باسم سبينهويس «Spinhuis» لأنَّ غزل الصُّوف اعتُبر أنَّ لديه تأثيرًا على الشَّخصيَّة الأنثويَّة). كما وُجد حملاً اقتصاديًّا سليمٌ خلف هذا العمل المُضني، إذ وهبت المدينة هذه المؤمَّسة احتكارًا على مسحوق الخشب البرازيليّ الذي ساعد لونه الفاتح على إنتاج صباغٍ للصَّناعة النِّسيجيَّة.

وليس برد الخشب سوى واحدٍ من الأعمال المُضنية التي حُكِم على المَجنَّاء تنفيذها. ولم يمانع المشرفون على سجن راسفويس من استخدام وسائل أشدَّ قساوةً للإصلاح، ومن ضمنها حرمان المَجنَّاء من الطَّعام، والعقاب الجسديّ (خصوصًا الضَّرب بالسَّوط)، وحتى التَّعذيب المطوَّل.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

في أيلول 1668، كان أدريان كورباغ من بين المَجنَءِ سَيِّئِي الحَظِّ في زِنَازَاتِ راسفوس، وهو محامٍ وطبيبٌ في الخامسة والثلاثين من العمر عاش في أودي نيواسترات «Oude Nieuwstraat». تحدّر كورباغ من عائلةٍ ميسورةٍ إن لم نقل غنيّةً، فقد عمل والده في تجارة السِّيراميك، وكان الابن نفسه عضواً اسمياً أقلّه في الكنيسة الهولنديّة البروتستانتيّة⁽³⁾. لكنّه اختلف مع السُلطات الدِّينيّة والمدنيّة، فتعرّض إثر ذلك إلى عقوبةٍ قاسيةٍ على نحو غير مسبوق. ولأنّه لم يعتدّ على الطُّروف القاسية في سجنه، وربّما عانى المرض عندما وصل إلى بوّاباته، لم يعيش طويلاً ليُكمل مدة محكوميته الكاملة.

وقبل هذا الحدث بسنتين، استجوب مجمع أمستردام الكنسيّ أدريان وأخاه الأصغر يوهانس، وهو قسٌّ بروتستانتيٌّ. وتبعاً لأسبابٍ مُحكمةٍ اعتُبر يوهانس صاحب مواقف غير قويمّة، بل هرطوقيّة «Heretic»، فيما اعتُبر أخوه أدريان يعيش حياة فسقٍ، لأنّه كان أباً لطفلٍ وُلد خارج عقد الزّواج. لقد أهان المجمع الكنسيّ يوهانس على آرائه في الله وفي مسائلٍ أخرى، كما حدّر أدريان حول سلوكه اللّأخلاقيّ. وبينما استمرّ الشكّ يحوم حول الآخرين لم يتخذ إجراءً بهما في ذلك الوقت. ولكنّ في فبراير 1668، وفي الوقت نفسه الذي اسنُدعي فيه يوهانس ليمثل أمام رؤسائه الكنسيين بسبب مواقفه الرافضة لعقيدة الثالوث «Antitrinitarian»، نشر أخوه أدريان كتاب «Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd» (زهرةٌ حديقةٌ مكوّنةٌ من شتّى أشكال الملاحاة). لقد وضع فيه أدريان الشّاب الأكثر نشاطاً في السِّياسة (والأكثر عصبيّةً) من بين الآخرين كورباغ، الذي مال اهتمامه إلى التّاريخ واللّسان الهولندي، مواقفه المعادية للإكليروس تحت غطاء قاموسٍ يوضّح الكلمات الأجنبيّة التي تسلّلت إلى المعجم القانونيّ، والطّبيّ، والدِّينيّ،

(3) للاطلاع على سيرة كورباغ وقصّة محنته راجع:

Meinsma 1983, 240-77, and Vandenbossche 1978.

في المحكيّة الهولنديّة. طبعًا كانت نيّته نقد بل الاستهزاء بالأديان المنظّمة كلّها تقريبًا، ومن ضمنها مذهب الكنيسة الهولنديّة البروتستانتية. بحيث كانت نبرته في الكتاب تبدّل ما بين التهكّم والازدراء. وقد استمتع خصوصًا بالاستهزاء بما اعتبره خرافات الكتلثة، وربّما لم يستمتع استمتاعًا نظرًا لاستهزاء الكلفينيين.

«المنذبح: وهو مكان الذّبح. ومن بين معتقدات الكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة، إنّ المنذبح من بين الأماكن المقدّسة التي يحتفل فيها الكهنة يوميًا بالقدّاس الإلهي. ولكن لم يعد هذا الموضوع مكان ذبح الحيوانات كما هو الأمر عند اليهود أو الوثنيين، بل بات موضوعًا أكثر إدهاشًا، أي أصبح مكان خلق كائن بشريّ. إذ يمكنهم القيام بما عجز الله نفسه عن فعله بأيّ ساعة: وهو صنع مخلوق بشريّ من قطعة صفيّرة من الكعكة. تبقى هذه القطعة من الكعكة على ما كانت عليه، ثمّ يقدّمونها إلى شخصٍ معيّن لياكلها، فيما يقولون له إنّها رجلٌ، وليس مجرد رجل بل إنّهُ الإله المتجسّد. يالها من سخافة!»⁽⁴⁾

نجد في كتابات كورباغ كلّها، دوين الأسلوب التّهكّي، لاهوتًا ميتافيزيقيًا جدّيًا وفلسفةً للذين تشاركها مع غيره من الشخصيات الراديكاليّة في ذلك العصر. أضف إلى ذلك أنّ كورباغ أنكر الأصل الإلهي للكتاب المقدّس، حيث أصبر على اعتباره ضربًا من الأدب جمعه رجلٌ يُدعى «إسدراس» «Esdras» (عزرا) من كتبٍ مختلفة. والطريقة الفضلى لتأويل معنى نصّه المقدّس، تمامًا كأني كتابٍ آخر، هو المنهج الطّبيعيّ «naturalistic method» الذي يعتمد أساسًا على لسان النّص، وسياقه التاريخي، وسياق كتابه، فلا يحتاج المرء سوى العقل البشريّ لاستيعاب وتلقّف الحقيقة المحفوظة في نصّ الكتاب المقدّس.

(4) Jongeneelen 1987, 248.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

«الكتاب المقدس: ... عموماً، إنّه كتابٌ كبيره، أمثال قصّة رينار «Renard» [التعلّب] أو قصّة أوبلنشبيل «Eulenspiegel» ... لا يستطيع المرء أن يعرف هويّة مؤلّفِي هذه الأسفار اليهوديّة. ويرى بعض اللاهوتيين المشهورين أنّ شخصاً يسعى إسدراص جمع هذه الأسفار من أسفارٍ يهوديّةٍ أخرى... وفي الوقت نفسه ثمة في نصّ الكتاب المقدس ما يكون يقيناً ويتوافق مع العقل، وهو الشّيء الوحيد الذي اعتبره نصّاً مقدّساً، والذي لا بدّ أنّه ساعد على تأليف الأسفار الأخرى. إنّما الباقي بالنسبة إلينا عديم الفائدة وباطل، ويمكننا رفضه بسهولة»⁽⁵⁾.

هاجم كورباغ لاعتقالاته معظم الديانات وعقائدها الخرافيّة، وطقوسها واحتفالاتها، في كتاب الزهرة، وكذلك في كتاب ألفه في السّنة نفسها لكنّه لم يحطّ بفرصة نشره وهو «Een Ligt schijnende in duystere plaasten» (نورٌ مضيئٌ في الأماكن المظلمة). إذ يكمن التّعليم الحقيقيّ لله، أي الدّين الحقّ، في معرفة كلمته وطاعتها وفي محبّة الجار. أنكر كورباغ الوهيّة المسيح، ولم تخفه تهمة السّوسينيّة «Socinianism»، وهي حركةٌ معاديّة لعقيدة الثالوث ظهر أتباعها في بولندا، ثمّ انتشرت رويداً في أوروبا. كما حاضّ بأنّ الله واحدٌ وليس سوى الجوهر الثّلاثيّ للكون. وفقاً لكورباغ يتطابق الله مع الطّبيعة نفسها بوصفها نظاماً ضرورياً وحتمياً. وهكذا تكون المعجزات مستحيلّة، لأنّها مسبّبةٌ إلهياً، وتاليّاً تخالف قوانين الطّبيعة، كذلك ليست العناية الإلهيّة سوى المسار العاديّ للطّبيعة⁽⁶⁾.

لا يبدو أنّ كورباغ كان رجلاً متديّناً، فقد كان عقليّاً ملتمزاً بهذا المذهب الفلسفيّ، واعتقد أنّ الازدهار البشريّ يتحقّق عبر أعمال العقل الطّبيعيّ.

(5) Jongeneelen 1987, 249-50.

(6) Vandenbossche 1978, 9-10.

وعلى الرّغم من أنّه سلّم بتصوّر السّعادة الإنسانيّة مرتبطةً بالله، فقد كان تصوّره اختزالياً. إذ حاج أنّ غبطتنا «beatitudo» قائمةً على معرفة الله، لكنّ هذا الإدراك الإلهيّ ليس ضرباً من البصيرة الصّوفيّة في كاني خلق الطّبيعة، بل إنّ فهم العقل الفكريّ للواقع الثّلاثي الثابت، أي الطّبيعة نفسها. وبناءً على هذا الأمر انتقد كورباغ اللاهوت اللاعقلانيّ، والممارسات الدّينيّة الخرافيّة، والقمع الكنسيّ، وشدّد على أنّ الدّين الحقّ هو مسؤوليّة دينيّة وشخصيّة.

أمّا في المجال السّياسيّ فكان كورباغ ديمقراطيّاً راديكاليّاً وعلمانيّاً. إذ آمن إيماناً راسخاً بفضائل جمهوريّة متسامحةٍ وليبراليّةٍ، وحذّر من مخاطر استغلال السّلطات الكنسيّة لسلطة التّولة. في دولة كورباغ المثاليّة ثمة حدودٌ واضحةٌ المعالم ما بين المجال العام والمجال الخاصّ. فلا بدّ أنّ تبقى السّياسة والدّين منفصلين. كما ناصر الشّاب دولةً لامركزيّةً، حيث حاجّ في منشور كتبه ونشره سنة 1664 (تماماً كما فعل دولا كور قبله) ضدّ حصر السّلطة السياسيّة في الجمهوريّة الهولنديّة بيديّ أمين المقاطعة، ودافع عن اتّحاد المقاطعات ذات السّيادة والإدارة الدّاتيّة. كما دعا إلى إخضاع السّلطة الكنسيّة للسّلطة المدنيّة⁽⁷⁾.

لم تُعجب تلك الطّروحات قادة كنيسة أمستردام البروتستانتيّة. وطبعاً لم يكن بمقدورهم القيام بشيء سوى الشّكوى للسّلطات العلمانيّة، فلم يكن لديهم سلطانٌ على اعتقاد النّاس. كما لم يكن أدريان عضواً من الإكليروس ليأدّبوه خلافاً لأخيه يوهانس. زدّ على ذلك أنّ هذه الشّكاوى غالباً ما تلقى أذاناً صمّاء. أمّا أوصياء أمستردام الذين غالباً ما تصادموا مع قادة المجمع الأشدّ محافظاً، فقد أدركوا المنافع الاقتصاديّة الناتجة عن سياسة المدينة اللّبراليّة والمتسامحة. لذا تردّدوا في معاقبة النّاس بناءً على آرائهم

(7) Jongneelen 1987.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

السياسية أو الدنيئة. وعادة ما كان ردّهم المعتاد بأن أولئك الذين حملوا مواقف هرطوقية لا يمكن تجريمهم إن لم ينشروا أفكارهم أو يعلنوها علناً. وعلى حدّ قول أحد القضاة: «في بلادنا، وفي ظلّ غياب التجمّعات العامة أو الكتابات، لا نهتمّ كثيراً بأراء النّاس في الكنيسة»⁽⁸⁾. ففي سنة 1665 تلقّأ أعضاء مجلس المدينة على اتّخاذ قرارهم حينما حتّم المجمع على إيقاف تجمّع لجماعةٍ محليةٍ من الكوليفيانث الذين كانوا يلتقون في منزلٍ خاصّ. وبعد سنتين من شكوى القساوسة المحليّين بقيت تُعقد هذه اللّقاءات «بعددٍ متزايدٍ بل أكثر ممّا كانت عليه سابقاً»⁽⁹⁾.

لكنّ كورباغ ارتكب غلطاً مميتةً، إذ لم يكتفِ بنشر آرائه المُجديفة بل نشرها باللسان الهولنديّ، وتالياً جعلها مقروءةً وواضحةً أمام عامة الشّعب (المترجم التّأثّر). كذلك سهّل عمل السّلطات الكنسيّة على ملاحقته لأنّه وضع اسمه على غلاف الكتاب، فيما صعب الأمر على السّلطات المدنيّة كي تدعي اللّامبالاة. وهذه المرّة رفع المجمع الكنسيّ شكواه بشراسةٍ ومجدّداً تردّد مجلس مدينة أمستردام في الانغماس بالمسائل اللاهوتية. فأمر بمصادرة نسخ الكتاب، لكنّه سلّم محاكمة القضية إلى شريف المدينة وهو كورنيليس ويتسن «Cornelis Witsen». لقد شكّك بضلوع يوهانس في كتابة زهرة الحديقة والنّور المضيء، فقبض عليه، ثمّ أطلق صراحه عندما استخلص القضاة أنّه لم يكن صاحب الرّسالتين، على الرّغم من أنّه لم يتراجع عن آرائه، ولعلّه أيد الأفكار المطروحة في الكتابين. لكنّ أدريان سبق أن هرب للاختباء في لايدن (متنكّراً بشعرٍ مستعارٍ أسود اللّون، وذلك بحسب المصادر). إنّما خانّه «صديقه» الذي وجد هجوماته على الدّين مهينةً (والذي جذبته أيضاً مكافأة 1500 غيلدر هولنديّ مقابل الإفصاح

(8) Meinsma 1983, 269.

(9) Meinsma 1983, 252-53.

سجن راسفويس

عَرَّانَ المطلوب). وفي حلول يوليو عاد أدريان إلى أمستردام مقيدًا بالأغلال تحت حراسةٍ مشددةٍ.

بعد سلسلةٍ من التَّحقيقات أقرَّ كورباغ بأنَّه صاحب الكتابين، كما اعترف بإنكاره ألوهية يسوع وبتولية مريم. «لا نعلم على وجه اليقين من يكون حقًا والد هذا المخلص (يسوع). لهذا السَّبب أشار بعض الجهلة مؤكدين أنَّ أباه كان الله، إله الأزلية، وابن إله الأزلية، وأنه وُلد من عذراء من دون أن يمسها رجلٌ. ولكنَّ هذه الطُّروحات غريبةٌ أيضًا على نصِّ الكتاب المقدَّس وتتناقض والحقيقة»⁽¹⁰⁾. أعلن رؤساء المدينة قرارهم: يجب على أدريان كورباغ أن يُرسل إلى السَّجن مدة عشر سنوات، ثم يجب نفيه من أمستردام مدة عشر سنواتٍ أخرى، كما عليه دفع غرامةٍ أربعة آلاف غيلدر⁽¹¹⁾. والحق أنَّ هذه العقوبة كانت أكثر لينةً من تلك التي طالب بها الشَّريف ويتسن الذي أراد تعذيب كورباغ علنًا حيث يتمُّ قطع إبهامه الأيمن وثقب لسانه بحديدٍ ساخن، ثمَّ أن تستتبع ذلك ثلاثون سنةً في السَّجن.

أما كورباغ فقد أمضى في راسفويس مدةً لا تتجاوز الشهرين في خريف 1668. وعلى الرَّجح سُجن في «القسم المخصَّص» لأبناء العائلات الميسورة وأولئك المدانين بارتكاب جرائم أيديولوجيةٍ وسياسيةٍ⁽¹²⁾. وعلى الرَّغم من أنَّ أولئك السَّجناء ذوي الامتيازات قد تمَّ إعفاؤهم من الأشغال الشاقة، فمن الواضح أنَّ كورباغ كان ما يزال يعاني في تلك المرحلة. لقد كان الرَّجل مريضًا لذا نُقِلَ إلى هيت ويليفي راسفويس «Het Willige Rasphuis»، وهو سجنٌ آخرٌ في المدينة ذو ظروفٍ ألبن ومستشفى. ولكنَّ لم تتحمَّن صحَّة كورباغ، وفي الخامس من أكتوبر سنة 1669، وبعد بضعة أيَّامٍ من زيارة قسيسي له قَلِيَ بشأن مصير روحه، استسلم جسد كورباغ، ودُفِن في نيوكيرك.

(10) Meinsma 1983, 266.

(11) للإطلاع على نصِّ الحكم انظر: FW1.286.

(12) Sellin 1944, chap. 9.

تأثر سبينوزا كثيراً بوفاة كورباغ. كان الأخوان عضوين في حلقة أمستردام الفلسفية التي أبقى سبينوزا على تواصله معها من فوربرغ. وناقش أعضاؤها التقدّميون إلى جانب المسائل الأخرى كتابات سبينوزا (ومن ضمنها مخطوطة علم الأخلاق). ولعلّ الأخوين كورباغ كانا من أكثر أعضاء هذه المجموعة راديكاليّة في المسائل الدنيّة والمياسية. ولكنّ سبينوزا وأدريان كانا أيضاً صديقين جيّدين، ومن المرجّح أنّهما التقيا ببعضهما في لايدن في أواخر خمسينيات أو أوائل ستينيات القرن السّابع عشر حينما كان أدريان ما يزال يدرس الطبّ في الجامعة، فيما كان سبينوزا ما يزال مقيماً في رينترغ. وربّما حضر كورباغ وسبينوزا محاضرات بروفسور قسم الطبّ يوهانم دي راى «Johannes de Raey» في ديكارت، كما تشاركا العديد من معارفهما المقربين، ومن ضمنهم فرانثيسكوس فان دن إندن، وهو مدرّس سبينوزا السّابق في اللّاتينية والمواضيع الفلسفية.

وفي حلول منتصف ستينيات القرن السّابع عشر نشأت علاقةً فكريةً مقرّبةً ومتبادلةً التّأثير بين سبينوزا وكورباغ. لقد شارك سبينوزا آراء كورباغ السياسية وموقفه من الدّين المنظمّ «organized religion». ومما لا شكّ فيه أنّه نمت في أفكار كورباغ في الله والطّبيعة أثر لعقائد سبينوزا الميتافيزيقية، كتلك التي نجدها في علم الأخلاق. وكما سيّتين لنا لاحقاً أنّ الرّسالة اللاهوتية السياسية تتّفق مع الكثير من مواقف كورباغ في الدّولة ونصّ الكتاب المقدّس؛ ولا بدّ أنّ الرّجلين قد ناقشا هذه المواضيع بإسهاب وفي العديد من المناسبات⁽¹³⁾. لقد كان كورباغ وسبينوزا شقيقتين في المواضيع الفلسفية، واللاهوتية، والدنيّة.

ويبدو أنّ السّلطات قد أدركت هذه الأخوة. وفي سنة 1668 أصبحت أفكار سبينوزا الراديكاليّة، خصوصاً تلك المتعلّقة بالكتاب المقدّس، معروفةً

(13) لمراجعة علاقة سبينوزا بكورباغ انظر: Vandenbossche 1978

سجن راسفويس

ومثيرة للقلق، على الرغم من أنّ العمل الوحيد الذي نشره في تلك المرحلة كان شرحه النقدي لمبادئ ديكرات. وهذا ما دفع مستجوبو كورباغ إلى تتبّع ارتباطه المحتمل باليهودي المحروم. وعندما سُئل كورباغ عمّن شاركوه آراءه أجاب الأخير إجابة يُستحال تصديقها:

«لا أحد على حدّ علمه. وأضاف أنّه لم يناقشها مع [أبراهام] فان بركل [وهو صديق آخر لسبينوزا وصاحب الترجمة الهولندية لكتاب هوبز اللاويثان] ولا مع أيّ شخصٍ آخر. ولا حتّى مع سبينوزا، أو أخيه... واعترف أنّه أمضى بعض الوقت مع سبينوزا، وزار منزله في مناسباتٍ مختلفة، لكنّه لم يناقش مطلقًا هذه المسألة معه... اعترف المتهم بارتباطاته بفان بركل وغيره، لكنّه أكّد أنّه لم يشارك عقيدته قط مع سبينوزا»⁽¹⁴⁾.

ولمّا توفي كورباغ في أواخر 1669، فقدّ سبينوزا صديقًا طيبًا. وزميلًا فلسفيًا وسياسيًا في المسفر، وحليفًا متحمسًا في حملته ضدّ الطائفية والخرافة. ولم يكن الأمر مجرد مأساةٍ شخصيةٍ له، إذ رأى في اعتقال كورباغ خيانةً لمثّل أمستردام ولمبادئ الجمهورية الهولندية.

تمتعت الولايات الهولندية المتحدة سنين كثيرةً بالاتحاد اللامركزيّ الذي ناصره كورباغ. ولمّا مات وليام الثاني «William II» وهو أمين مقاطعة هولندا والمقاطعات الأخرى فجأةً سنة 1650، تمتّ الدّعوة إلى عقد «مجلس كبير» «Grand Assembly» لمناقشة المستقبل السياسيّ للجمهورية. وكان يوهان دي فيت «Johann De Witt» في ذلك الوقت متقاعد البلدة «town pensionary» في دوردرخت، وتاليًا ممثلها الدائم في مجلس مقاطعة هولندا،

(14) FW L285-286.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

حيث حاضَّ بشغفٍ في المجلس إلى إزالة منصبٍ شبه ملكيٍّ في الدّولة، الذي اعتبره الكثيرون مجرد ذخيرةٍ قروسطيّةٍ. وبعد ثلاث سنواتٍ كان منصب أمين المقاطعة في الجمهوريّة ما يزال شاغراً. وبعد استقالة المتقاعد الأكبر «Grand pensionary» في مجلس مقاطعة هولندا ياكوب كاتس «Jacob Cats»، ووفاة خليفه المباشر أدريان باو «Adriaan Pauw»، وجد دي فيت نفسه جالساً على أعلى منصبٍ سياسيٍّ في البلاد وأكثرها تأثيراً.

وكان دي فيت جمهورياً بحقٍ، ويكاد يكون الرّجل أهمّ شخصيّةٍ سياسيّةٍ في العصر الذهبيّ الهولنديّ. كان متفانيّاً لوطنه هولندا بوصفها اتّحاداً دستورياً من دون منصبٍ مركزيٍّ كامل الصّلاحيّات تمتدّ سلطته عبر العديد من المقاطعات (لقد كان راغباً في ترك الخبرار أمام المقاطعة لتقرّر ما إذا أرادت تعيين أمين مقاطعةٍ لها أم لا). وبحسب رأي دي فيت تملك السّلطات الحاكمة في بلدات ومقاطعات الجمهوريّة، وهي مجالس المدينة ومجالس المقاطعات، الحقّ في اختيار من ترده لتولّي المنصب المحليّ أو الإقليميّ، ولتمثيلها على المستوى الاتّحادي في المجلس العامّ. سعى دي فيت جاهداً إلى نقل السّلطة «devolution» في السّياسة الهولنديّة، فأدخل البلاد في مرحلةٍ باتت تُعرف باسم «الحريّة الحقة» «True Freedom» بعد قرنٍ تقريباً من حكم أمناء المقاطعة. إذ باتت كلّ مقاطعةٍ صاحبة سيادةٍ في شؤونها الخاصّة، ولم يعد للمجلس العامّ القدرة على ممارسة تلك السّلطات التي وهبها له معاهدة اتّحاد أوترخت، أي سنّ الحروب، وعقد معاهداتٍ دوليّةٍ. أمّا الصّلاحيّات الأخرى فارتبطت حصراً بمجالس المقاطعات، بحيث استمدّ كلّ مجلسٍ سلطاته وامتيازاته من البلدات التي كانت تُرسل إليه مندوبيها.

وقد رافق هذا النّقل لسلطة الدّولة تسامحٌ عامٌّ (لا مطلق) في المجالات الاجتماعيّة، والثّقافيّة، والفكرية، والدينيّة. وعلى الرّغم من أنّ دي فيت لم يكن راغباً في إعلان «لتبرعمنّ منة زهرة توليب!» فقد كان متردّداً في

فرض القيود والرقابة التي طالبه بها خصومه المحافظون. وكان الرجل نفسه عالم رياضيات ماهرًا ومناصرًا للعلم الجديد الذي ابتدأه معاصروه أمثال ديكارت، وهويغنز «Huygens»، وأنتون فان لوهوك «Anton van Leeuwenhoek». دافع عن حرّية التّفلسف ضمن الحدود حينما تدخّل في الجدالات الجامعيّة القائمة حول المذهب الديكارتّي «Cartesianism» سنة 1656، وكذلك حينما آخر محاولات الأكاديميين الشّيوخ لمنع تدريس أيّ فلسفةٍ أخرى ما خلا فلسفة أرسطو. كما ناصر دي فيت حرّية الاعتقاد الدينيّ وحرّية التعبير، فيما شدّد على احترام وتوقير الإيمان البروتستانتيّ وتفضيله على غيره. مثلت سياسات دي فيت القيم التّفدّميّة نسبيًا لطبقة التّجّار والحرفيّين التي دعمته: إنّها السياسات التي اعتبرها مستقود حتّمًا إلى الإزدهار الهولنديّ.

ولكن لم يكن دي فيت رجلًا ديمقراطيًا. فقد كان كثيره من أعضاء الطبقة الحاكمة ملتزمًا بالنّظام الأوليغارشيّ «oligarchic system» المجدّد ذاته حيث تكمن السّلطة الفعلية بأيدي النّخب العائليّة الثّريّة في المجتمع الهولنديّ. أمّا التزامه سياسة التّسامح الدينيّ والفلسفيّ، على الرّغم من كونه محطّ إعجاب، فقد كان محدودًا، إذ لم يرغب بإزالة أشكال الرّقابة والقيود العمليّة كلّها على الآراء الفكرية والدينيّة المنشقة. كانت لدى المتقاعد الأكبر رؤية واضحة للقيود التي افترض ألا يتجاوزها الكتاب، ولكنّ دي فيت ارتبطت أولوياته بالأمن، والاستقرار السياسيّ، والإزدهار الاقتصاديّ لمقاطعة هولندا والمقاطعات الأخرى، ولم يكن ملتزمًا بالضرورة بمثلّ سياسيّة مجردة.

وعلى الرّغم من ذلك كان الدييمقراطيّون الراديكاليّون، أمثال سبينوزا وكورباغ، وهما علمانيّان متطرّفان ومدافعان عن تصوّر شاملٍ للحرّية، حلفاء سياسيّين طبيعيين لدي فيت وحزبه «المقاطعات» «States» مقابل

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

أخصامه «الأورانجيين» «Orangist» الذين فضلوا استعادة نظام أمين المقاطعة وناصروا حكمًا مركزيًا. (إنَّ مصطلح «Orangist» الإنكليزي مشتقُّ من واقعة أن أمناء المقاطعة منذ أيام ويليام الكبير كانوا تقليديًا أبناء عائلة أورانج «Orange»). وقف سبينوزا ودي فيت على الجانب نفسه في الانقسام الأيديولوجي الكبير الذي تميَّز به المجتمع الهولندي في القرن السَّابع عشر. أمَّن سبينوزا إيمانًا صادقًا بالحرَّة الحَقَّة، ولو كانت محدودة. فقد كان على دراية بالضغوطات التي تعرَّض لها دي فيت، بخاصَّة عندما كانت الجمهوريَّة الهولنديَّة في حالة حربٍ مع إنكلترا في أواخر ستينيات القرن السَّابع عشر، فيما سعى الأورانجيون إلى تعيين أمين مقاطعةٍ لهتوتلٍ مهامه بصفته قائدًا عسكريًا (وضمنًا قائدًا سياسيًا). ورمًا راقب سبينوزا متوترًا مشهد التنازلات التي اضطرَّ دي فيت اتخاذها حفاظًا على السَّلم الأهلي.

كذلك ثمة بُعدٌ دينيٌّ لهذه التَّباينات السياسيَّة المبدئيَّة والعميقة في الجمهوريَّة الهولنديَّة. إذ ناصر تيار المقاطعات دولةً علمانيَّةً نسبيًا. أمَّا الأمناء الذين أداروا المدن والمقاطعات في مرحلة ولاية دي فيت، والذين كانوا في أغلبهم مناصرين للكنيسة البروتستانتيَّة الهولنديَّة، إن لم نقل أعضاء غير رسميين فيها، فلم يعتبروا أنَّ الدَّولة والمجتمع، وضمنًا السَّياسة الخارجيّة، ينبغي أن تحدِّدها المبادئ الكالفينيَّة المترقِّطة التي يُبشِّر بها من أعلى منبر الكنيسة. كما نزعوا إلى احتقار التَّلاعب السَّياسيِّ والثَّقافيِّ الذي مارسه البريديكانت، فسعوا إلى الحدِّ من سلطتهم وحصرها في الإطار الكنسيِّ. وخلافًا لذلك وجد المعسكر الأورانجي أنصارًا بين القساوسة البروتستانتيين الأثمد تزمتًا (وتعصبًا). أمَّا القساوسة المعروفين باسم الفوتيين «Voetians»، نسبةً لتأثرهم بعميد جامعة أوترخت المتشدِّد غسبرتوس فوتيوس «Gisbertus Voetius»، فعارضوا بشراسةٍ الحدود التي حاول حزب المقاطعات فرضها على سلطتهم تحت عباءة الحرَّة الحَقَّة. إذ شكوا من «الوجود بالله» وتحطَّم

النَّسِيجَ الأخلاقيّ في أسلوب الحياة اليوميّ، وإهمال حفظ يوم السَّبْت. حاجوا بأنَّ يوم الربِّ هو يوم راحةٍ وصلوةٍ لا يوم حفلات تزجُّجٍ على الأنتار المجمّدة. أمّا الدَّعوة إلى إعادة تأسيس منصب أمين المقاطعة التي انطلقت من بيت أورانج، بخاصّةٍ ولهام الثالث «William III»، وهو ابن أخت تشارلز الثَّاني «Charles II» ملك إنكلترا، فكانت هادرةً في هذه الطائفة من الكنيسة التي أملت بأن يكون هذا القائد مؤيِّدًا لأهدافها الاجتماعية الدنيئة وراغبًا في العمل معها ضدَّ مجلس مقاطعة هولندا وسيطرة الأوصياء ذي سياسة التَّسامح المفرطة (وأصحاب الشُّبهة لاهوتيًّا).

ومنعا للالتباس وُجد من بين الإكليروس أنصارًا ليهيراليون دعموا دي فيت ومشروعه الذي بدوره دعمهم. وعُرف هؤلاء باسم الكوكسيين «Cocceians» (الذين استمدوا اسمهم من مبادئ يوهانس كوكسيوس «Johannes Cocceius»، وهو أستاذ اللاهوت في جامعة لايدن). إذ قاوموا محاولة «كلفنة» الحياة اليومية «Calvinization»، وتاليًا محاولة تسييس الكنيسة. وناصروا فعليًا فصل الكنيسة عن الدَّولة، حيث رأوا في قادة حزب المقاطعات حلفاء سيساعدونهم على الحدِّ من التَّأثير المتزايد للإكليروس المحافظ على الكنيسة البروتستانتية والمجتمع. ومن بين الأفكار التي أثارَت حفيظة أخصامهم الفوتيين كانت فكرة أنَّ الحفظ الصَّارم ليوم السَّبْت، ومن ضمنها الامتناع عن العمل، أمرٌ لم يعد ضروريًّا. (وفي إحدى المرَّات بلغ الجدل بين الكوكسيين والفوتيين في مسألة بروتوكول السَّبْت حدًّا عنيفًا، فقد دفعت «المجادلات الملعونة والانشقاق المتزايد التي أَلقت بثقلها على كنانيس تلك المقاطعات عبر منشورات الأساتذة والقساوسة في ما يخصَّ اتِّباع تقاليد يوم الربِّ» مجلس مقاطعة هولندا إلى التَّدخُّل ووضع حدِّ للنقاشات كلَّها في هذه المسألة)⁽¹⁵⁾.

(15) Israel 1995, 663.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

كذلك حاجُّ الكوكسيون إلى فصل الفلسفة عن اللاهوت. واتخذوا مقاربةً غير حرفيّةٍ في نصِّ الكتاب المقدّس، وعادةً ما دعموا أتباع ديكارت في الجامعات وبرنامجهم العلميّ التقدّميّ. زعم الديكارتيّون أنّه ينبغي على اللاهوتيّين أن يلزموا الصّمت حينما لا ترتبط المسألة بالإيمان، وأن يتركوا للفلاسفة والعلماء حرّيّة المساعي خلف تحقيقاتهم بوساطة العقل وحده، تمامًا كالفلاسفة الذين لا يجب الخلع على أنفسهم مرجعيّة الحكم في المسائل اللاهوتية.

وانطلاقاً من منظور حزب دي فيت شكّل الفصلُ بين المجالين، وبين الكليّتين، أي بين الفنون واللاهوت في الجامعات، عنصراً مهمّاً في التّخفيف من تأثير اللاهوتيّين، لذا كان دعم حرّيّة التفلسف وتوسيعها للحدّ من إطار سيطرتهم أمراً ضروريّاً. إن تمّ الفصل بين الفلسفة واللاهوت فستنشأ حدودٌ واضحةٌ ومحدّدةٌ لن يتجرأ اللاهوتيّون على تخطّيها. وخلافاً لذلك حاجّ الفوتيون أنّه إن وُضع اللاهوت في منزلةٍ دون الفلسفة، ولم يُسمح له بالتحكّم في مملكة الأفكار، فسُيستبدل اللاهوت بالفلسفة. وأصرّوا على أنّ التّفكير الحرّ النّاتج عن هذا الحدث سيؤدّي حتماً إلى تزايد التّجديف والهرطقة.

تمثّل المعاملة التي تعرّض لها أدريان كورباغ على أيدي قضاة أمستردام في أثناء التّحقيق الذي أجراه معه المجمع المحليّ انتصاراً صغيراً ذا تأثيرٍ كبيرٍ للبريديكانت. فكان الحكم على الرّجل الاعتقال ثمّ النّفي من المدينة بسبب أفكاره، تلك المدينة التي كان اسمها على غلاف العديد من الكتب الحديثة والمنشورة مرادفاً للفظه «إيلقثروبوليس» «*Eleutheropolis*»، أو «مدينة الحرّيّة»! أمّا عند سبينوزا وغيره من المفكرين ذوي الذّهنيّة المنفتحة، الذين أدركوا المخاطر التي تتعرّض لها الجمهوريّة الحديثة النّشوء، ومن ضمنها الخطر الخارجيّ، فكانت هذه الحادثة فألٍ سوءٍ يُنذر بالأسوأ. إذ باتت

سجن راسفويس

حرية التّفلسف في الله، والطّبيعة، وازدهار الإنسان مهدّدة، بخاصّة بعد انصباع السّلطات المدنيّة لضغوطات السّلطات الكنسيّة. وما زالت الأمور متّجهة نحو الأسوأ، فبعد سنتين من نشر الرّسالة اللاهوتية السياسية، اغتال غوغانهون متطرّفون دي فيت بطريقة وحشيّة ونصبوا مكانه ولهام الثالث أمينًا للمقاطعة، فباتت أيّام الحرّة الحقّة معدودةً.

وأقلق سبينوزا أمرًا آخر في منتصف ستينيات القرن السّابع عشر، حينما وضع جانبا رسالته الميتافيزيقية والأخلاقية لينصرف إلى الاهتمام بالمسائل اللاهوتية السياسية. إذ بدأ الأمر حادثه محلّية بين جيرانه الكلفينيّين، ولكنّه خشي من تحوّلها إلى أمرٍ خطيرٍ قد يهدّد حياته.

لم تكن الأمور هادئة دائمًا في قرية فوربرغ القديمة والصّغيرة. ففي سنة 1665، وفيما كان سبينوزا ينهي مخطوطة كتاب علم الأخلاق، وقع خلافٌ في الكنيسة المحليّة على من سيخلف ياكوب فان أوسترويك «Jacob van Oosterwijck» قسًا. وحظي رجلٌ من زيلاند «Zeeland» يدعى فان دي فيل «Van de Wiele»، دعم اللّجنة الكنيسة، وأبرشيّة المطران ومجموعة من أعضائها اللّبيراليّين، ومن ضمنهم بعض الكوليفيانت. وفي الجانب الآخر، وقف التّيّار الأكثر محافظةً في الكنيسة. اتهم هؤلاء المحافظون اللّجنة بالاستفزاز المتعمّد لتسميتهم فان دي فيل الذين اعتبروه ليبراليًّا جدًّا، وطالبوا أوصياء مدينة ديلفت «Delft» بتعيين مرشّحهم لمنصب القسّ.

وبحسب العريضة التي قدّمها المحافظون إلى السّلطات بديلفت، يبدو أنّهم اعتبروا سبينوزا مناصرًا لخصومهم اللّبيراليّين، بل حتّى محرّك دافع لهم. وعلى الرّغم من ضآلة هذا الاحتمال، لأنّه يصعب علينا تصوّر سبينوزا مستعدًّا للتدخّل في الشّؤون الكنسيّة، فقد كان ارتباطه بمجموعة

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الكوليفيانت المحلّية أمرًا معروفًا. ونتيجةً لذلك أصبح لدى سبينوزا ذلك الرجل «المولود من والدين يهوديين» مُعمّةً سيّنةً في عقول الكثير من جيرانه البروتستانتيين في فوربرغ. فقد شكّل خطرًا على المجتمع أكثر من شركائه الليبراليين المزعومين في هذه القضية: «أصبح الآن ملحدًا (كما يُزعم)، أو شخصًا يسخر من الأديان كلّها، وتاليًا أداةً مضرّةً في هذه الجمهوريّة، كما يشهد على هذا الأمر الكثير من الأفراد المتعلّمين والقساوسة»⁽¹⁶⁾.

شعر سبينوزا بإهانةٍ كبيرةٍ لآتهامه بالإلحاد، وبخاصّةٍ إذا عنت التّهمة أنّه «يسخر من الأديان كلّها»، بحسب ما زعم خصومه في فوربرغ. فلم يعارض سبينوزا الأديان كلّها، إنّما تلك التي كانت تحت قيادة رجال الإكليروس الطّامحين في المِسلطة، وتلك التي أحدثت ولاءاتٍ طائفيةً انقساميةً في المجتمع. وفي ردّه على اتّهام أحد المراسلين له بأنّه «أنكر الأديان كلّها»، كتب سبينوزا: «أجيبني رجاءً، هل ينكر ذلك الرجل الأديان كلّها عندما أصبح أنّه لا بدّ من الإقرار بالله بصفته الخير الأسى، ولا بدّ أن نحبه حبًّا بنفسٍ حرّة؟ وأنّ سعادتنا العليا وحرّيتنا الكبرى تكمن فيه وحده؟»⁽¹⁷⁾ تنفي فلسفة سبينوزا إلها مؤنسنًا «anthropomorphic God» وما يلزم عنه من لاهوت العناية الإلهية في التقليديين اليهودي والمسيحي. ولكنّه مصرّ على أنّه يؤمن حقًّا في ما يسمّيه «الدين الحقّ»، أي المبادئ العقلانيّة الأخلاقيّة التي تقود إلى ازدهار الإنسان، أي إلى «الغبطة» و«الخلاص».

وعلى الرّغم من اعتراضات سبينوزا، التصقت به تهمة الإلحاد، وشكّلت حساسيته بشأن هذه التّسمية أحد العوامل الدّافعة لآتخاذ قراره بشأن وضع علم الأخلاق جانبًا مدّةً وجيزةً لهوّلّف رسالته في المسائل اللاهوتية والسياسية. وكما رأينا سابقًا أنّ هذا الأمر جليّ في رسالته إلى أولدنبرغ في

(16) FW I.280.

(17) Ep. 43, G IV. 220; SL 238.

سبتمبر 1665، حيث علل فيها أسباب «كتابة رسالة في آرائي بشأن نص الكتاب المقدس». ومن بين الأسباب الأخرى محاربة «أحكام اللاهوتيين المسبقة» والدفاع عن «حرية التفلسف والتعبير عما تفكر فيه» من دون أن تقمعا «سلطة القساوسة المفرطة وأنوثتهم»، كما يضم إليها سببًا آخر وهو «موقف العوام مئي الذين يتهموني بالإلحاد على نحو دائم، وهذا ما يدفعني إلى تفنيد هذه التهمة أيضًا بقدر استطاعتي»⁽¹⁸⁾.

إن الرسالة اللاهوتية الفلسفية كتاب موجّه إلى ذهنية الجمهور العام أكثر من علم الأخلاق. إذ إنه متأصل في وضع مباشر ومحسوس، بل لعله يكون خطيرًا. تتوجه حججه إلى جمهور واسع من القراء الذين يأمل سبينوزا بأن يشاركوا اهتماماته بشأن المستقبل السيامي ومكانة الدين في المجتمع الهولندي.

قدّر سبينوزا تقديرًا الامتيازات التي تمتع بها وغيره بسبب إقامته في هولندا: «لدينا الحظ السعيد النادر كي نعيش في دولة يُمنح فيها المواطن الفرد حرية الحكم منحا كاملًا، بحيث يستطيع عبادة الله على طريقتة، وحيث لا يُثمن شيء عزيزًا ما خلا الحرية»⁽¹⁹⁾. ولا بُدَّ أن ثمة جانبًا كبيرًا من التهم في هذه الجملة نظرًا إلى المعاملة التي تعرّض لها كورباغ مؤخرًا. فإن كانت الجمهورية الهولندية دولة الحريات، كما يدعي هنا سبينوزا، فلن يوجد حاجزًا أمام كتابة الرسالة. ولكن لا ريب أن سبينوزا يقرّ أيضًا بأن هولندا تمنح مواطنها حرية أكثر من أي مكان في أوروبا (تمامًا كما أقرّ سقراط أنه لا توجد مدينة دولة أخرى كائنا حيث يمكنه التمتع بالحياة الفلسفية، فيما أصدرت الأخيرة حكمها بقتله). ولكن سبينوزا قلى بشأن التأثير المتزايد للسلطات الكنسية على الشؤون المدنية، وبشأن إضعاف مرحلة الحرية

(18) Ep. 30.

(19) TTP, Preface, G III.7; S 3.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الحقّة التي أطلقها دي فيت، وتهديد التّقليد الجمهوريّ والمتسامح في أمتّه. ولكنّ الرّسالة كتابٌ شخصيٌّ أيضًا، فهي استجابةٌ لفقدان صديقي عزيزٍ له، وتمثّل ردّه على ما اعتبره افتراءاتٍ مرفوعةً ضده.

لعل الحروب الدينية التي عصفت بأوروبا إثر مرحلة الإصلاح الديني قد انتهت في منتصف القرن السابع عشر، أقله تبعاً للمعاهدات المعقودة وغيرها من الاتفاقيات الاجتماعية السياسية، إنما عواقمها امتدت قرونًا طويلة. فقد شحنت الاختلافات الدينية الخصومات السياسية بين القوى العظمى في ذلك العصر، خصوصًا فرنسا، وإنكلترا، وإسبانيا، وهولندا، والعكس صحيح. ويبدو أن الأمر الوحيد الذي أجمع عليه الكاثوليك، والأنجليكان، واللوثرين، والكلفينيون هو التهديد الحقيقي للمجتمع وأنفس العلمانيين الذي يكمن في الأعمال «الجاحدة بالله» كمثل الرسالة اللاهوتية السياسية لسبينوزا، والأويثان لهوبز.

رأى سبينوزا أنه امتلك ردًا فلسفيًا جاهرًا على تهمة أنه رجلٌ لاديني، وملحدٌ خطِرٌ غايته تدمير الأخلاق. والرسالة تمامًا كمثل علم الأخلاق، هي دفاعٌ عمّا يعتبره سبينوزا «الدين الحق». وكما سنرى لاحقًا أنها ليست سوى عُرفٍ بسيطٍ للسلوك الأخلاقيّ يصبحه فهمٌ عمّا يشكّل أفضل وضع للإنسان وسبيل تحقيقه. ولكن سبينوزا يقارب موضوعه في الرسالة عبر ملاحظة نقدية لما يُعدّ دينًا عند معاصره، وذلك عوضًا عن مقارنة الأسس الميتافيزيقية، والإدراكية، والأخلاقية للتقوى الأصيلة (محبّة الله) بحسب البرهان الهندسي، كما فعل في كتاب علم الأخلاق. إذ يركّز خصوصًا على الأديان المنظمة الكبرى التي لا تبدو مصدر سلامٍ وسعادة بل نزاع وبؤس عبر

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

التَّارِيخِ (بِخَاصَّةٍ فِي أوروپَا فِي بَدَايَةِ العَصْرِ الحَدِيثِ). هَكَذَا تَكُون الرِّسَالَةُ عَمَلًا جَدَلِيًّا أَكْثَرَ مِنْ عِلْمِ الأَخْلَاقِ حَيْثُ تَنْطَرِّقُ إِلَى الأَسْمَنِ التَّارِيخِيَّةِ، وَالنَّفْسِيَّةِ، وَالتَّصْنِيَّةِ، وَالسِّيَاسِيَّةِ لِلدِّينِ التَّقْلِيدِيّ أَوْ الشَّائِعِ.

طَبَعًا، إِنَّ الدِّينِيَّيْنِ اللَّذَيْنِ يَدْرِسُهُمَا سَبِينوزَا حَصْرًا هُمَا المَسِيحِيَّةُ وَاليَهُودِيَّةُ، وَكِلَاهُمَا تَقْلِيدَانِ مِنَ التَّقَالِيدِ الإِبْرَاهِيمِيَّةِ الثَّلَاثَةِ الكَبْرَى. فَمِنْذُ طَرْدِ آخِرِ مُسْلِمٍ مِنْ إسبَانِيَا فِي القَرْنِ الخَامِسِ عَشَرَ، حَكَمَتِ المَسِيحِيَّةُ الحَيَاةَ الرُّوحِيَّةَ (كَمَا الدِّنْهَوِيَّةُ) فِي أوروپَا الغَرْبِيَّةِ. وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ اليَهُودَ كَانُوا لَا يَزَالُونَ مَمْنُوعِينَ رَسْمِيًّا مِنَ التَّوَاجُدِ فِي العَدِيدِ مِنَ الدُّوَلِ الأوروپِيَّةِ حَتَّى مَعْظَمِ القَرْنِ العَاشِرِ عَشَرَ (وَمِنْ ضَمَنِهَا إنْكَلتْرَا، وَفَرَنْسَا، وَإِسبَانِيَا)، فَقَدْ تَوَاجَدَتِ مَجْتَمَعَاتٌ يَهُودِيَّةٌ فِي إِيطَالِيَا، وَهولَنْدَا، وَالأُرَاضِي الأَلْمَانِيَّةِ. وَكَذَلِكَ فِي أوروپَا الوَسْطَى وَالشَّرْقِيَّةِ. وَفِي تَمْهِيدِ الرِّسَالَةِ الَّتِي يَقدِّمُ فِيهَا سَبِينوزَا تَارِيخًا طَبِيعِيًّا وَمَوْجِرًا لِلدِّينِ، يَشْرَحُ الأَخِيرُ أَنَّ هَذِهِ التَّقَالِيدَ لَيْسَتْ سِوَى خِرَافَةٍ مَنظَّمَةٍ «organized superstition». إِذْ لَا يَكْمُنُ أَصْلُهَا فِي العَقْلِ بَلْ فِي الجَهْلِ وَالمِشَاعِرِ، وَتَحْدِيدًا فِي انْفِعَالِ الأَمَلِ وَالخَوْفِ⁽¹⁾.

إِنَّ المِّمَاتِ الفَرِيدَةَ للحَيَاةِ عِنْدَ البِشْرِ وَالتِّي لَطَالَمَا أَشَارَ إِلَيْهَا الفَلَسَافَةُ وَالشُّعْرَاءُ مِنْذُ العَصُورِ القَدِيمَةِ هِيَ التَّوَرُّ الَّذِي يُؤَدِّيهِ الحِظُّ فِي سَعَادَتِنَا. إِذْ لَا نَمْلِكُ سِيطْرَةً مُطْلَقَةً عَلَى ظُرُوفِ وَجُودِنَا، وَتَحْدِيدًا مَا إِذَا كَانَ سَبِعْرَضُ سَبِيلِنَا مَخْتَلِفًا أَشْكَالَ الخَيْرِ وَالشَّرِّ. وَعَمُومًا لَا يَعودُ الأَمْرُ إِلَيْنَا مَا إِذَا كُنَّا سَنَسْتَمْتَعُ طَوِيلًا بِالنَّاسِ المُقْرَبِينَ مِنَّا وَبِالأَشْيَاءِ الخَارِجِيَّةِ الَّتِي نَقْدَرُهَا. وَقَدْ يَحْرَمُنَا المَوْتُ مِنْ أَحْبَابِنَا سَرِيعًا، فِيمَا الثَّرَاءُ أَوْ الجَاهُ الَّذِي كَسَبْنَاهُ يَوْمًا قَدْ نَفَقَدَهُ فِي اليَوْمِ التَّالِي. علاوَةً عَلَى ذَلِكَ، غَالِبًا مَا تَحْبِطُ الظُّرُوفُ سَعِينَا

(1) يَسْمَى سَبِينوزَا فِي رِسَالَةٍ وَجَّهَهَا إِلَى أَلْبِرْتِ بُوْرغِ اليَهُودِيَّةِ، وَالكَنْتَلِكَةِ، وَالإِسْلَامِ، «خِرَافَةٌ» (Ep. 76). رَاجِعْ أَيْضًا الرِّسَالَةَ رَقْمَ 73 (Ep. 73). وَهِيَ الَّتِي وَجَّهَهَا إِلَى أُولْدِنْبِرِغِ حَيْثُ قَالَهَا: «إِنَّ التَّمْيِيزَ الرِّئِيسَ الَّتِي أَهْمُهُ بَيْنَ الدِّينِ وَالخِرَافَةِ هُوَ أَنَّ الأَخِيرَ يُبْنَى عَلَى الجَهْلِ، فِيمَا يَقومُ الأَوَّلُ عَلَى الحِكْمَةِ» (Sl. 333:308-G IV.307).

آلهة وأنبياء

إلى تحقيق الأهداف التي عزمنا على تحقيقها أو أملنا فيها. واختصارًا يقيم العالم عوائق لا حصر لها أمام تحصيل رفاهيتنا، كما لا يمكن التنبؤ بها غالبًا، فيخضع تحقيق السعادة والحياة الطيبة إلى الحظّ السعيد والسئ. وحتى إن كان المرء محظوظًا لامتلاكه شيئًا من اللذة فلا ضمان له أنه سيدوم. وكما أدرك كَتَّاب التراجيديا الإغريق القدماء أنّ الحظّ يُؤدّي دورًا كبيرًا في ازدهار البشر⁽²⁾.

وبحسب سبينوزا تكمن استجابتنا الطبيعية أمام تقلب الحظّ في الخرافة. وما دامت الأمور سائرة على نحو جيّد نكتفي بالاعتماد على أنفسنا؛ فالشخص المكتفي بوضعه لا يسعى عادةً خلف معونة إلهية، ولا مساعدة من البشر الآخرين. «إذا تمكّن البشر من التحكّم بطروفهم تحكّمًا كاملًا، أو إذا حلّ على وضعهم الحظّ السعيد على نحو دائم، فلن يقعوا فريسة للخرافة». ولكن حينما تُكسر آمالنا وتتحقّق مخاوفنا فيما «نصبح في ضائقة لا مناصّ فيها»، نلجأ سريعًا إلى أشكالٍ معينة من السلوك مصممة إلى عكس مسار الأحداث لتجعل الأمور تصبّ في مصلحتنا مجددًا. «عندما يتسم الحظّ للبشر فإنّ أغلبهم، وإن لم يكن متضلعًا في المسائل، فهو زاخرٌ بالحكمة إلى حدّ تُعتبر فيه أيّ نصيحة إهانة، بينما يحتار إلى من سيلجأ عند المصيبة، بحيث يشهد التصبحة من كلّ حيٍّ. وعندئذٍ ليست هناك مشورة غبية، أو مخيفة، أو باطلة، إلا وسيتبعها».

أما الذين لم يحالفهم الحظّ أو القلقون ممّا يكتنفه المستقبل فستبدولهم أنفه الأحداث حامله طالعًا سعيدًا أو سيئًا، فيما سيعتبرون الظواهر غير العادية كاشفة عن المشيئة الخيرة أو الشريرة للآلهة. «إذ يرون في الطبيعة أمرًا خارقًا، وكانّ الطبعة شريكًا في جنونهم». إنّ مسار الأحداث الذي

(2) انظر 1986 Nussbaum

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

تقوده قوَى مخفيّةٌ يبدو لهؤلاء الأفراد شيئاً يستطيعون التّلاعب به إن جهدوا جهداً بسيطاً، بل سيعتبرون القيام بذلك أمراً تقيّاً. لذا، يقدّمون الأضاحي لعكس الكارثة المحدقة بهم، ويقطعون النّذور التي يأملون بأنّها ستجلب شئىّ الخيرات الضّائعة. وعلى حدّ قول سبينوزا: «إنّ الخوف... يسبّب الخرافة، ويُبقي عليها، ويحتضنها»، وهو أصل «التّبجيل الدّينيّ المزتّف»⁽³⁾. لكنّ الخوف والأمل شعوران غير ثابتين، لذا تكون الخرافات المتأصّلة فهما غير مستقرّة ومتغيّرة. وعندما تتحسنّ الأمور سيتوقف النّاس عن تلك الممارسات التي اعتقدوا أنّها جلبت إليهم ظروفاً أفضل. لذلك يجهد أولئك المستفيدون من استمرار هذه الممارسات الخرافيّة، أي العرافون، والمبصّرون، والكهنة، على تأصيلها وإعطائها استدامةً. وتتمثّل خطواتهم أوّلاً بتضخيم أهميّة هذه الممارسات وإضافة الاحتفالات المهيبة إليها. وهذا ما سيضمن متابعة النّاس تقديم القرابين للآلهة، وتقديمها أيضاً إلى ممثلهم الأرضيّين، حتّى لو سارت الأمور على نحوٍ جيّد. أمّا التّنتيجة فهي بروز الديانات الطّائفيّة المنظّمة.

«سبّب عدم الاتّساق [في الممارسات الخرافيّة] الكثير من الانتفاضات والحروب الرّهيبه، لأنّ... «لا حاكم على جموع النّاس أشدّ فاعليّة من الخرافة». لذا يُسمح تحت عباءة الدّين بعبادة حكامهم كآلهة تارة، وبلعنهم وإدانهم بوصفهم البلاء المشترك للبشريّة جمعاء تارة أخرى. ولكبح هذه التّزعة المؤسفة تُتخذ جهودٌ جبّارة لاستغلال الدّين، سواءً أضحكاً كان أم باطلاً، بالشّعائر والآلهة، وهذا ما يمكن الدّين من تحمّل أيّ صدمة، ويجعله قادراً على إثارة أعرق مشاعر التّبجيل في المتعيدين كلّهم على نحو دائم»⁽⁴⁾.

(3) TTP, Preface, G III. 5-6; S 1-2.

(4) TTP, Preface, G III. 6-7; S 2-3.

آلهة وأنبياء

بحسب معتنقي تلك الخرافات المنظمة ليست الحياة سوى حالة «استرفاق» وطاعة جسداً وروحاً. فهم يعيشون في حالةٍ من «الخداع»، ويؤمنون (بالقوة أحياناً) عن ممارسة فعل الحكم الحرّ. لقد استعصبت العبادة الحقّة بمعاملة الله، واستُبدل بالسعي خلف المعرفة تبعية عمياء للعقائد الباطلة، كما استُبدل بحريّة الفكر والفعل اضطهاد الهرطقيين وغير المؤمنين. «إنّ التقوى والدّين... يتخذان شكل أسرارٍ سخيّة، والرّجال الذين يحتقرون العقل احتقاراً تاماً، والذين يبهذونه وينصرفون عنه لأنّه بحسب ظنّهم فاسدٌ طبيعيّاً، أولئك هم الذين يُعتقد بأنّهم يمتلكون النور الإلهي! (وهذا أكثر الأمور جوراً)». ويختتم سبينوزا كلامه بأنّ هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم حراسن التقوى لو «امتلكوا شرارةً من النور الإلهي لن يُقحموا أنفسهم بهذا الهديان المتكبر. إنّما لانصرفوا إلى التعلّم كي يعبدوا الله بحكمة، ويتفوّقوا على إخوتهم بالمحبّة لا بالكراهيّة كما يفعلون الآن»⁽⁵⁾.

أما بالنسبة إلى معاصري سبينوزا الذين كانوا على درايةٍ مسبقاً بتفسير هوبز لأصول الدّين في الألوياثان فستبدولهم رؤية سبينوزا للدّين في الرّسالة تفسيراً مألوفاً جداً (وهذا ما يفسّر سبب إدانة السّلطات الكنسيّة للكتابين في أغلب الأحيان وانطلاقاً من الأحكام نفسها). وتاماماً كمثل سبينوزا، يؤصّل هوبز الدّافع خلف التّدين في المشاعر البشريّة اللاعقلانيّة، وأولها في شعور «القلق» «anxiety»، أو الخوف والأمل أمام المستقبل المجهول، كما في جهل الأسباب الفعلية للأمر. إنّ المعتقدات والممارسات الخرافيّة التي تولّدها هذه الانفعالات تتلاعب بسهولةٍ بها القهادات المدنيّة والدّينيّة «لإبقاء النّاس تحت طاعتهم وإحلال السّلام بينهم». وفعلاً، كما يرى هوبز، إنّ سداجة الجموع مفيدةٌ جداً للمسلّطات السياسيّة التي تفضّل أن تُشغل رعاياها أنفسهم بالواجبات الدّينيّة. وهذا

(5) TTP, Preface, G III, 8-9; S 4.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

ما يصرف انتباهها عن الاهتمام بالشؤون السياسية، فلا تراقب عن قرب إدارة الدولة. وعلى سبيل المثال، أدرك الرومان القدماء إدراكًا جيدًا أنهم «عبرها [هذه الاحتفالات الدينية، والتضريعات، والأضاحي، والمهرجانات التي خالوا آتها قد تخفف من غضب الآلهة] وعبر غيرها من المؤسسات»، ضمن الحكام «أن العوام في يؤسهم سيلقون اللوم على الأخطاء أو الإهمال في احتفالهم الدينية، أو على مخالفتهم للشرائع، ولن يتمردوا على حكامهم. وما داموا يتلهون بأبهة الاحتفالات والألعاب العامة التي تقام على شرف الآلهة فلن يحتاجوا إلى شيء سوى الخبز ليمنعهم من التثشي، والتحريرض على الدولة، وعصيانها»⁽⁶⁾.

وعلى الرغم من أن ملاحظات هوبز الأكثر نقدية مخصصة إلى نقد الكتلكة التي يدرس بناها وطقوسها في القسم الرابع من اللأويائان ذي العنوان الاستفزازي: «مملكة الظلام». فمن البديهي أنه لا يحترم الدين المنظم احترامًا أكثر من سبينوزا⁽⁷⁾.

بحسب تفسير سبينوزا يكمن خلف الأديان المنظمة الكبرى تصور مناسب لله، ولكنه لا يزال مهينًا ومؤذيًا. فالطقوس والاحتفالات الخرافية التي تمارسها اليهودية والمسيحية لنيل رضا الله وتجنب سخطه تقوم على افتراض مغلوطة مفاده أن الله فاعل عقلائي ذو حياة نفسية وشخصية أخلاقية تشبهنا تمامًا. وبمعنى آخر، يُفترض أن يكون الله شخصًا ذا ذكاء، وإرادة، ورغبة، وشعور. إن الإله اليهودي المسيحي هو حكيم ورب واحد،

(6) *Leviathan*, I.12, Hobbes 1994, 70.

(7) إن العلاقة ما بين هوبز وسبينوزا (خصوصًا ما بين اللأويائان والرسالة اللاهوتية المسماة) في هذه المسألة ومسائل أخرى قد درسها كلٌّ من كورلي (Curley 1992)، ومالكوم (Malcolm 2002)، وفيربيك (Verbeek 2003)، وغيرهم.

ألهة وأنبياء

أي كائن متعالٍ وكلّي القدرة ذو غاياتٍ وتوقعاتٍ، يُعطي الأوامر، ويُطلق الأحكام، وقادِرٌ على القيام بأفعالٍ رحمةً وثأرٍ عظيمةً.

وهذه الصّورة الدّينيّة التّقليديّة عن الله يرفضها سبينوزا بوصفها ضرباً من الأنسنة الحمقاء. إذ يلوم في علم الأخلاق «أولئك الذين يتصوِّرون الله كالإنسان ذا جسمٍ ونفسٍ ويكون خاضعاً للانفعالات. ولكن إلى أيّ مدى ينحرفون عن المعرفة الحقّة لله هو أمرٌ تمّ التّسليم به، على نحوٍ كافٍ، بما قد تمّت برهنته»⁽⁸⁾. وبعد أن برهن سبينوزا أنّ الطّبيعة هي كلٌّ غير منقسمٍ، وأزليٌّ لا علّة له، وجوهريٌّ، والحقّ أنّها وحدها الكلّ الجوهريّ؛ لذا لا شيء خارج الطّبيعة، وكلّ موجودٍ هو جزءٌ من الطّبيعة. وهو موجودٌ في الطّبيعة وبوساطتها بضرورةٍ حتميّةٍ عبر القوانين الطّبيعيّة؛ يستنتج أنّ الله والطّبيعة، أي علّة كلّ شيءٍ الضّروريّة، والجوهريّة، والفريدة، والموحّدة، والفعّالة، ولامتناهيّة القدرة، هما المثيّه نفسه.

عندما يستخلص سبينوزا التّبعات الدّينيّة لهذا اللاهوت الميتافيزيقيّ في القضايا اللاحقة في علم الأخلاق، يتّضح له أنّ عبارته الله أو الطّبيعة «*Deus sive Natura*» لا تتلاءم تماماً مع الدّور الذي عادةً ما يُؤدّيه الإله اليهوديّ المسيحيّ. وبسبب الضّرورة القائمة فطريّاً في الطّبيعة لا غاياتٍ للكون أو فيه، ما خلا المشاريع التي قد يضعها البشر لأنفسهم. فلا يؤدي الله أو الطّبيعة أيّ غايةٍ، ولم تتواجد الأشياء في الطّبيعة لتحقيق أيّ هدفٍ، إذ لا يقوم الله أو الطّبيعة بأشياءٍ لتحقيق أيّ أهدافٍ. ينطلق نظام الأمور من صفات الله (الطّبيعة) بالضرّورة. فكلّ حديثٍ عن نوايا الله واختياراته التّفصيليّة أو أهدافه ليس سوى خيالٍ مضربٍ.

«إنّ الأحكام المسبقة كلّها التي عزمت فضحها تعتمد على هذا الأمر الواحد: وهو أنّ البشر يفترضون عموماً أنّ الأشياء الطّبيعيّة كلّها

(8) *Ethics* IP15S[I], G II.57; C 421.

تتصرف كما يتصرفون، أي على أساس غاية؛ فعلاً يمتقدون اعتقاداً يقيناً أن الله نفسه يوجه الأشياء جميعها نحو غاية محدّدة، بحيث يقولون إنَّ الله خلق الأمور كلّها للإنسان كي يستطيع الأخير عبادته»⁽⁹⁾. ليس الله صاحب خططٍ موجهةٍ يُطلق أحكامه على الأمور على قدر تأديتها غايتها. إذ لا تحدث الأشياء إلّا بسبب الطّبيعة وقوانينها. «لا غاية قائمة أمام الطّبيعة... وتسير الأمور كلّها وفقاً لضرورةٍ أزليةٍ في الطّبيعة». أمّا عكس ذلك فسيقودنا إلى تلك الخرافات التي يتلاعب بها القساوسة والحاخامات تلاعباً سهلاً.

«النّاس» يعثرون في أنفسهم وفي خارجها على الكثير من الوسائل المفيدة كي تساعد في المتعي خلف مصالحهم، مثلاً، العينان للنّظر، والأسنان للضم، والنبات والحيوانات للأكل، والشّمس للنّور، والبحر لاحتوائه على السمك... وتاليًا، يعتبرون الأشياء الطّبيعية كلّها وسائل تصبّ في مصالحهم. وبعد إدراكهم أنّهم عثروا على هذه الوسائل التي لم تتأمّن بفضلهم، اعتقدوا أنّ نعمةً شخصياً آخر قد هيّأها لهم كي يستعملوها. لأنهم بعد أن اتّخذوا هذه الأشياء وسائل لهم، لم يستطيعوا التّسليم بأنّها قد أوجدت نفسها، ولكن انطلاقاً من الوسائل التي اعتادوا تحضيرها لأنفسهم، كان لا بدّ لهم أن يستدلّوا أنّ نعمةً حاكمًا للطّبيعة، أو عددًا من الحكام، ذا حرّيةٍ بشريةٍ، ربّ لهم هذه الأمور كلّها كي يستعملوها. ونظرًا إلى أنّهم لم يسمعو شيئاً قط عن شخصيّة هؤلاء الحكام، كان لا بدّ لهم أن يقيموا الحكم انطلاقاً من شخصيتهم. هكذا اعتقدوا أنّ الآلهة تسيّر الأمور جميعها خدمةً للبشر كي يحكموا بشرًا آخرين، وكي يقدرهم آخرون بأعلى مراتب الشّرف. لذا حدث أنّ كلّ واحدٍ منهم قد انطلق

(9) *Ethics* I, Appendix, G II.78; C I. 439 – 40.

آلهة وأنبياء

من شخصيته الخاصة ليضع طرائق مختلفة لعبادة الله، لكي يحبه الله فوق الجميع، ويسير الطبيعة كلها خدمة لحاجات رغبته العمياء وجشعه اللامحدود. وهكذا تحول هذا الحكم المسبق إلى خرافة. وتجذر عميقاً في أذهان البشر»⁽¹⁰⁾.

شدّد سبينوزا على سخافة تصوّر الله على هذا النحو في رسالته وجهها إلى أحد مراسليه الأكثر إثارة للمتاعب، وهو تاجر حبوب ووصي من دوردرخت «Dordrecht» يدعى ويلم فان بلينبورغ «Willem van Blijenburgh». وكتب فيها أن لغة اللاهوت التقليدي تصوّر الله «وكأنه رجلٌ كاملٌ»، وتزعم أن «الله يرغب شيئاً، وأنه غير راضٍ بأفعال الخطاة وراضٍ بأعمال الأتقياء». إنّما انطلاقاً من المعارف الفلسفية «ندرك أن إلحاق تلك الصفات بالله التي تجعله رجلاً كاملاً سيكون أمراً خطأ تماماً كإلحاق تلك الصفات بالإنسان التي تجعله رجلاً كاملاً أو حماراً كاملاً»⁽¹¹⁾. وفي رسالة أخرى وجهها سبينوزا بعد سنين طويلة إلى هيوغو بوكسل «Hugo Boxel»، وهو المتقاعد الأكبر السابق على غوركيم «Gorinchem»، لجأ فيها الفيلسوف إلى التهمك لإيضاح وجهة نظره:

«عندما تقول إنك لا ترى أي نوع من إله أعبد له إذا نفيت عنه أفعال البصر، والسمع، والتنبه، والإرادة، إلخ. وأنه يملك هذه القدرات بنسبة عالية، فلا رب أنك متظنّ أن هناك كمالاً أعظم فيمكن تجسيده بوساطة الصفات المذكورة. ولست متفاجئاً لأنّي أعتقد أنّ المثلث إذا استطاع التكلم سيصرّح بأنّ الله مثلثٌ سمواً، وإذا استطاعت دائرة التكلم فستصرّح أنّ طبيعة الله دائرةٌ سمواً»⁽¹²⁾.

فالإله الدائن الذي يقيم خطئاً وأفعالاً مسبقة هو إله يجب طاعته

(10) *Ethics I, Appendix, G II.78 – 79; C I.440 – 41.*

(11) *Ep. 23, G IV.148; SL 166.*

(12) *Ep. 56, G IV.260; SL 277.*

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

وامترضأؤه. وخلافاً لذلك يتجرد إله سبينوزا من الخيالات المؤنسة التي يصرّ الفيلسوف على أنها غير لائقة بالكائن الذي يكون عليه الله. «هذه العقيدة [التي تجعل الله يتصرف كما يتصرف البشر] تزيل كمال الله»⁽¹³⁾. فلا عزاء في إله سبينوزا. إنه ليس كائنًا سيلجأ إليه المرء في أوقات الصعاب، ولن يصلي له رغبةً في تحقيق أماله أو تجنبًا لمخاوفه.

وهذا الإله أقله هو إله علم الأخلاق. ولكن لم يقرأ أيٌّ من قراء الرسالة كتاب علم الأخلاق (إذ لم يملكوا فرصة القيام بذلك حتى سنة 1678 حين نُشر الكتاب إلى جانب كتاباتٍ أخرى بعد وفاة الكاتب)⁽¹⁴⁾. أما سبينوزا فهو أكثر حذرًا في الرسالة بشأن الإفصاح عن موقفه الفلسفي في الله. إنه مستعدٌّ في كتابه إلى مناقشة مشينة الله وعنايته الفائقة، وحاضرٌ أيضًا إلى التطرّق إلى أعمال الله وأفكاره، وخططه، وتفضلاته. ولكن سترى لاحقًا إمكانية قراءة هذه الأساليب في الكتابة قراءةً سبينوزيةً سليمةً. إن إله علم الأخلاق الذي يعتبره سبينوزا التصوّر الصحيح لله يتطابق كثيرًا مع إله الرسالة في العديد من النواحي المهمة. وغالبًا ما يوضّح سبينوزا هذا الأمر للقارئ، حتى لو تردّد في إعلان موقفه جهازًا ملاءمةً لجمهوره المسيحي.

وبحسب سبينوزا إن هذه الأديان المنظّمة التي جلبت الكثير من المشكلات إلى المجتمع، وقيدت أذهان الأفراد، هي متأصلةٌ في منظورٍ محدّدٍ لمصدر المعرفة الدينية والتواصل مع الحقائق الإلهية. فالنبوة هي فكرةٌ محوريةٌ في الأديان الإبراهيمية كلّها، أي فكرة أن مجموعةً معيّنة من الناس ذات هبةٍ مميزةٍ تجيز لهم تلقي كلام الله وتبليغه. تمامًا كقدرة المبصرين والعرافين

(13) *Ethics I, Appendix, G II.80; C I.442.*

(14) يُستلّف من ذلك أصديقاء سبينوزا الذين اطلعوا على علم الأخلاق مخطوطًا تناقلوه وطابعوه منذ منتصف ستينيات القرن السابع عشر.

ألّهة وأنبياء

في العصور الوثنيّة، عادةً ما تُعرّف هذه الهبة بآتها القدرة على الولوج إلى معلوماتٍ غير متوقّرة للأخرين، أو لا يستطيع الآخرون الولوج إليها بالوسائل العادية. فقد يكون النبيّ شخصًا يتلقّى مباشرة الوحي الإلهي، أو يُمنع وساطة ملائكيّة، أو يكون مفسّرًا للآيات التي وضعها الله أمام البشريّة. وقد يملك معرفةً مسبقه عن المستقبل، أو قدرةً غير مكتملة على التنبؤ بالأحداث، ولعلّه اعتمد بذلك على قدراتٍ تفسيريةٍ مميزة لقراءة دلالة أحداث الماضي والحاضر. وبحسب بعض الشواهد قد تكون القدرة التنبؤية هبةً خارقةً للطبيّعة أو متصّلةً في المقدرات الطبيعيّة⁽¹⁵⁾. يمكن أن تبلغ المعلومات النبيّ بواسطة الرؤى أو الأحلام، أو تكون (في بعض الحالات النادرة) نتيجة لقاء مباشر مع الله نفسه.

ومن بين أنبياء اليهوديّة، وحده موسى تكلم مباشرةً مع الله وجهاً لوجه؛ أمّا الأنبياء الآخرون فتلقّوا نبوءاتهم عبر الرؤى والأحلام، وذلك بواسطة الصوّر أو الأصوات. وتبعًا للتقليد الإسلاميّ، جاء وحي محمّد بواسطة كبير الملائكة جبريل. وفي المسيحيّة اعتُبر امتلاك المسيح قدراتٍ نبويّةً أمرًا فريدًا لأنّه متطابقٌ مع الله فيما لا يزال إنسانًا. لقد كلّف موسى، والمسيح، ومحمّد، بمهمّة تبليغ الشّعب قانون الله السّامي. فيما عمل الأنبياء الآخرون كمفسّريّ تلك المبادئ، فتنبّؤوا بالمكافآت التي ينالها المرء من حفظها، وحذّروا من الهلاك الذي يستتبع معصيتها. وهكذا أعلن حزقيال متكلمًا عن لسان الله أنّ مملكة يهوذا ستعاني على «مسالكها المتمرّدة» و«أفعالها المسيئة»، خصوصًا عبادة الأوثان التي تابع شعبها ممارستها على غرار أجدادهم. فتوقّع سقوط أورشليم الحثي، ونفي بني إسرائيل من الأرض، وهي واقعةٌ أتمّها البابليّون سنة 586 ق. م:

(15) وكما يقول ألتمان (Altmann 1978,1): «إنّ سؤال ما إذا كانت التنبؤات ظاهرةً طبيعيّة أم هبةً إلهيةً فهو يعود إلى زمن العصور القديمة».

«... [هكذا قال السيد الرب: أتكوئون تننجسون في طريق آبايكم وتزئنون بالمسؤولاء أقدارهم، وبتفديم عطائكم وتفرير أبنائكم في النار، تننجسون مع جميع قذاراتكم إلى اليوم، وأدعكم تسألوني، يا بنت إسرائيل؟ ...] وأمرزكم تحت العصا وأدخلكم في رباط العهد، وأفرز عنكم المتزدين والعاصين عليّ وأخرجهم من أرض إسرائيل، فتعلمون أيّ أنا الرب». (سفر حزقيال 20: 30-38)

ويُخبر النبيّ الشّعب عن سخط الله وعن العقاب القاسي القادم إليهم:

«... [هكذا قال الرب: هاأنذا عليك فأجرّد سنفي من غمديه وأفرض منك البناز والشّرير، لأنّه لأفرض منك البناز والشّرير يتجرّد سنفي من غمديه على كلّ بشر من النّقب إلى الشمال، فتعلم كلّ بشر أنّي أنا الربّ قد جرّدت سنفي من غمديه فلا يعود إليّ. أنت يا ابن الإنسان تأوّه، بظنّ مفضوم وبمرارة تأوّه أمام عُيونهم». (سفر حزقيال 21: 11-8).⁽¹⁶⁾

ولكنّ حزقيال النبيّ يذكر بني إسرائيل أنّ الله رحومٌ وأمينٌ على عهده، ويتنبأ أنّهم سيهودون إلى أرضهم وسيستعيدون أورشليم، وسيعيدون بناء الهيكل. إذن للنبيّ حكمَةٌ معيّنة. إذ يدرك أموراً كثيرة ذات أهميّة كبرى لأزدهار أولئك الذين يتوجّه إليهم في كلامه، ومن يتجاهله يعرض نفسه لعواقب وخيمة. فلا بدّ من الإصغاء إلى كلامه لأنّ ما يقوله مهمٌ ومفيدٌ. ولكنّ ما طبيعة هذه الحكمة؟ هل النبيّ فيلسوفٌ؟ أيملك معرفة لاهوتيةً في طبيعة الله؟ هل لديه إدراكٌ علميٌّ للكون والعالم الطّبيعيّ؟ أهورجعٌ في الطّبيعة البشريّة؟ وخبيرٌ في السّياسة والتّاريخ؟ واختصاراً، ما نوع الحقائق، إن سلّمنا بوجودها، التي ينقلها النبيّ في نبوءاته؟

(16) ذكرت في المفضّة اعتمادي على الترجمة اليسوعيّة، ولكنّ يبدو أنّ الكاتب استند إلى نسخة إنكليزيّة قد اختلف فيها ترتيب الآيات، ومنعاً للالتباس إن القياس الترجمة الإنكليزيّة جاء من الآيات (7-3) من الفصل عنه. المترجم

ألله وأنبياء

هذه هي الأسئلة التي يتطرق إليها سبينوزا في الفصول الأولى للرسالة. وعلى الرغم من أن العديد من المفكرين القروسطيين والمحدثين المبكرين قد عالجوا هذه الأسئلة مسبقًا، فلا وجود سوى لفيلسوف واحد قدره سبينوزا على مناقشته مسألة النبوة. وطبعًا قصد سبينوزا أن يكون تحليله نقدًا مباشرًا إلى موقف موسى بن ميمون، وهو حاخامٌ وطبيبٌ من القرن الثاني عشر، ولعله صاحب أهم كتاب في تاريخ الفلسفة اليهودية وهو دلالة العائرين. تأثر سبينوزا كثيرًا بموسى بن ميمون في العديد من المسائل. إذ يعكس علم الميتافيزيقيا عند سبينوزا، ولاهوته الفلسفي، وفلسفته الأخلاقية، قراءةً معمقةً لدلالة العائرين وغير ذلك من أعمال الفيلسوف القروسطي الأخرى. فأحيانًا تبدو مواقف سبينوزا في علم الأخلاق في العلاقة بين الفضيلة والعقل والمعاداة، أو في الترابط القائم بين المعرفة والأخلاقية، وكأنها امتدادٌ منطقيٌّ بل راديكاليٌّ لمواقف موسى بن ميمون الفكرية⁽¹⁷⁾. أما في مسائل أخرى فيقلب سبينوزا مواقف موسى بن ميمون على رأسها، ويستخدمها للهجوم على عقلانية هذا الفيلسوف اليهودي وموقفه الفلسفي (إن لم نقل الديني) الأكثر تحفظًا؛ وهذه هي مقاربة سبينوزا في نقاشه مسألة النبوة في الرسالة.

يصرّ موسى بن ميمون في الدلالة على وجود الكثير من الشروط التي يجب على المرء امتلاكها قبل أن يصبح نبيًا. أولاً، لا بدّ له أن يكون في حالة بدنية سليمة، متمتعًا بـ«كمال هذه القوى البدنية» [دلالة العائرين، ج 2، فصل لو [36]، ص 380]؛ لأنّ الجسد الهزيل والبدن الضعيف سلبهانه عن حياة النفس، ولأنّ المخيلة جزءٌ من البدن (أي الدماغ)، وهي عنصرٌ محوريٌّ للنبوة بحسب ابن ميمون. ثانيًا، لا بدّ أن تكون شخصيته الأخلاقية مكتملة

(17) في ما يخصّ الروابط الفكرية بين سبينوزا وابن ميمون انظر:

Wolfson 1934, Harvey 1981, Levy 1989, Ravven 2001, Nadler 2002, and Fraenkel 2006.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

حيث بلغ مستوى عاليًا للفضيلة: فالشخص الشرير أو الناقص أخلاقياً لا يمكنه أن يكون نبياً. على النقي أن يكون قدوة أخلاقية وقادراً على اقتياد الآخرين نحو الخير. عليه أن يُظهر ضرورة «إطراح اللذات البدنية» [دلالة العاشرين، ج2، فصل م [40]، ص 393]. وتكمن إحدى طرق اكتشاف إذا كان الشخص نبياً حقاً، على الرغم من ادعاءاته، في طريقة عيشه حياة أخلاقية متزهدة، وإذا سهّل وقوعه فريسة الإغراءات الدنيوية أم لا.

لكن امتلاكه أفضل طبع، وأحسن بنية بدنية، وأعلى فضيلة أخلاقية، ليس كافياً لجعله نبياً. وإن صحّ ذلك فستكون النبوة سهلة نسبياً وظاهرة شائعة في المبدأ. لذا كان من الضروريّ إضافة شرطين آخرين:

«اعلم أنّ حقيقة النبوة وماهيتها هي فيضٌ يفيض من الله عزّ وجلّ بواسطة العقل الفعّال على القوّة الناطقة أوّلاً ثم على القوّة المتخيّلة بعد ذلك، وهذه هي أعلى مرتبة الإنسان وغاية الكمال الذي يمكن أن يوجد لنوعه. وتلك الحالة هي غاية كمال القوّة المتخيّلة. وهذا أمرٌ لا يمكن في كلّ إنسانٍ بوجه، ولا هو أمرٌ يصل إليه بالكمال في العلوم النظريّة، وتحسين الأخلاق حتّى تكون كلّها على أحسن ما يكون وأجمله دون أن يضاف لذلك كمال القوّة المتخيّلة في أصل الجبله على غاية ما يمكن»⁽¹⁸⁾. [دلالة العاشرين، ج2، فصل لو [36]، ص 379-380]⁽¹⁹⁾

فالمرء ذو الجسم السليم والأخلاق الفائقة الخلقية لا يصبح نبياً إلا عندما يبلغ الكمال في عقله ومخيّلاته. فيكتمل عقله (أو «يفعل») إذا «تعلّم وتحكّم»، أي حصل العلم والفلسفة. وفي امتلاكه عقلاً بشرياً كاملاً ارتبط هذا الفرد بالعقل الفائض عن الله واغتنب به، وهذا الإله هو العقل

(18) *Guide* II.36, Maimonides 1963, 369.

(19) راجع مقنمة المترجم.

ألهة وأنبياء

الأسى للكون. إذ تبلغ معرفة الخالق النظرة قدرته العقلية. وإن كانت هذه نهايتها، أي إذا توقّف الفيض عند حدّ القدرة العقلية فسينتهي هذا الشّخص بعقله المكتمل إلى «صنف العلماء أهل النّظر» [دلالة الحائرين، ج2، فصل لز[37]، ص 384]، أي سيكون فيلسوفًا.

ولكن إذا اكتملت عند هذا الشّخص مخيلته والتي تكون قادرة بدورها على تلقّي الفيض من القدرة العقلية فسيملك القدرة على التنبؤ. وتحدث النّبوة نفسها عندما تكون الحوامن ساكنة ويكون تدفق العالم الماديّ من العالم الخارجي ساكنًا. وهذا ما يسمح للمخيلة بتلقّي الفيض من القدرة العقلية وتحويل محتوياته إلى هيئة صور. أمّا النتيجة فتكون الرّؤى و«الأحلام الصادقة» [الموضع نفسه] التي أعلمتها المعرفة النظرة للفيض. «الشّخص الذي هذه صفته لا شكّ أنّه عندما تفعل قوته المتخيلة التي هي على أكمل ما يكون ويفيض عليها من العقل، بحسب كماله النظريّ، فإنّه لا يدرك إلاّ أمورًا إلهية غريبة جدًا. ولا يرى غير الله وملائكنه ولا يشعر ولا يحصل له علم إلاّ بأمور هي آراء صحيحة وتدابير عامّة لصالح النّاس بعضهم مع بعض»⁽²⁰⁾. [دلالة الحائرين، ج2، فصل لو[36]، ص 382]

وبمعنى آخر، يكون النّبي شخصًا عالمًا بكلّ شيء يعلمه الفيلسوف، ولكنّه يتوصّل إلى ما يعرفه بوساطة الصّور الفعلية. (أمّا الاستثناء الوحيد فهو النّبي موسى الذي تواصل مع الله مباشرة من دون توسّط الصّور). كما يملك النّبي مهارة إضافية تتمثّل بكونه قادرًا على إيصال هذه الأمور إلى الآخرين إيصالًا أكثر إتاحةً وذلك عبر المرديات المتخيلة (كقصّة المثل) عوضًا عن النظريات المجردة.

«فلتعلم أنّ هذا الفيض العقليّ، إذا كان فائضًا على القوّة النّاطقة

(20) Guide II.36, Maimonides 1963, 372.

فقط، ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيّلة. إمّا لقلة الشيء، الفائض أولنقصي كان في المتخيّلة في أصل الجيلة فلا يمكنها قبول فيض العقل. فإنّ هذا هو صنف العلماء أهل النّظر. وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعاً، أعني النّاطقة والمتخيّلة [...] وكانت المتخيّلة على غاية كمالها الجيلي فإنّ هذا هو صنف الأنبياء»⁽²¹⁾.

[دلالة الحائرين، ج2، فصل لز [37]، ص 384]

إنّ الدّور الذي تُؤدّيه المخيّلة يعطي النّبيّ أفضلته على الفيلسوف. وبسبب الطّريقة الصّوريّة التي يتلقّى عبرها النّبيّ محتوى الفيض، أي الأحلام والرّؤى، يتوصّل الأخير إلى ما يعجز عن إدراكه الفيلسوف الذي يميل إلى التجريد والتّنظير. إذ يمكنه أن يرى «ما سيكون ويدركه، كأنّها أمورٌ قد أحسّت بها الحوامن»⁽²²⁾. [دلالة الحائرين، ج2، فصل لج [38]، ص 387] تسمح المخيّلة للنّبيّ بإدراك العلاقات القائمة بين الأشياء التي يفغل عن التنبّه لها الفيلسوف، «لأنّ الأشياء كلّها تشهد بعضها لبعض وتدلّ بعضها على بعض»، [الموضع نفسه] ولو عبر وسائل لا تكون دائماً واضحة أمام الفرد ذي القدرة النّظريّة فلا يدركها سريعاً.

إذن، إنّ النّبيّ عند موسى بن ميمون ليس دون الفيلسوف منزلة، أي إنّّه ناقل الحقائق: الحقائق الأخلاقيّة لتحسين شخصياتنا، فضلاً عن الحقائق الميتافيزيقيّة «النّظريّة»، واللاهوتية، والعلميّة لتحسين معرفتنا. إذ يعلّمنا المبادئ العمليّة لرفاهيتنا الشّخصيّة والاجتماعيّة، كما يبلّغنا «آراء صحيحة» مبرهنه فلسفيّاً. فالنّبيّ يخيّرنا الطّريقة التي يجب أن نتصرف وفقاً لها، ولكنّه يعلّمنا أيضاً ما يجب علينا الاعتقاد فيه بشأن الله والكون وأنفسنا.

(21) Guide II.37, Maimonides 1963, 374.

(22) Guide II.38, Maimonides 1963, 377.

ألّهة وأنبياء

علاوة على ذلك، إن مهارة النبي الرؤيوية تمامًا كحكمة الفيلسوف هي اختمازٌ طبيعياً لتطوّر قدراته الفطرية أو اكتمالها. وعلى حدّ قول ابن ميمون: «إنّ النبوة كمال ما في طبيعة الإنسان»⁽²³⁾. [دلالة العاشرين، ج 2، فصل لب [32]، ص 370]. هكذا يشرح موسى بن ميمون ظاهرة النبوة طبيعياً، فالله لا يختار أيّ شخصٍ اعتباطياً أو قصدياً لمقام النبوة. ولا فعلاً خارقاً للطبيعة أو مجانباً أو ما شابهه، يهب الله بوساطته الفرد النبوة⁽²⁴⁾. يرفض موسى بن ميمون موقف «أنّ الله تعالى يختار من يشاء من الناس فينبئهم ويبعثه» [الموضع نفسه] بقطع النظر عن مدى تهيئته لهذه الدعوة. وتبعاً لموقف ابن ميمون يصبح الشخص نبياً بوساطة مساعبه الخاصة، بحيث يعتمد على الهبات الكامنة في قدراته المادّية والروحانية التي نالها من الطبيعة.

إنّ نقد مفهوم النبيّ الفيلسوف «prophet-philosopher» هو ما يشغل بال سبينوزا في الرسالة. فأحد أهداف هذا الكتاب هو محاولة الفصل بين مجال الدين ومجال الفلسفة كي يتحرّر الفلاسفة في سعيهم خلف الحكمة العلمانية من دون مضايقة السلطة الكنسية. وبحسب رأي سبينوزا لا تتشارك الحقيقة الفلسفية والإيمان الديني شيئاً، ولا ينبغي لأحدهما أن يحكم الآخر. على الفلسفة ألا تكون جواباً للدين، وأيضاً على الدين ألا يتطابق مع أيّ نظامٍ فلسفيّ.

(23) Guide II.32, Maimonides 1963, 361.

(24) إلى جانب كون الله مصدرًا للمعنى يبدو أنّ دوره في النبوة محصورٌ بمنع المرء عبر فعلٍ خاصٍ من أن يصبح نبياً، وهو الذي يسير على دربه الطبيعيّ ليلبغ منزلة النبوة؛ انظر (Guide II. 32). (Maimonides 1963, 361). إنّما يمكن اعتبار هذا التداخل الإلهيّ المانع وكأنه أسلوب ابن ميمون في إدخال بعض عناصر الاختيار الإلهيّ في ظاهرة النبوة. لمراجعة النقاشات حول موقف ابن ميمون في النبوة انظر:

- Reines 1969, Kellner 1977, Altmann 1978, & Kreisel 2001, chap.3.

ولكن فلنسلم بأن ابن ميمون كان محققاً في تفسيره للنبوة، إذ نعتز على تحليله لدور العقل والمخيلة عند فلاسفة قروسطين آخرين⁽²⁵⁾، فمحتوى النبوة فلسفيٌّ جزئياً. بحسب ابن ميمون ينقل الفيلسوف والنبي الحقائق نفسها. ولأن الحقيقة الواحدة تتطابق مع الحقيقة الأخرى بالضرورة، فلا بد أن تتوافق الفلسفة مع النبوة حين تُفهما جيداً. إذ لن تصادم الحقيقة الفلسفية «philosophical truth» مع حقيقة الوحي «revealed truth» عند ابن ميمون. هكذا لا بد أن نُقرأ النصوص النبوية على نحو لا تتناقض فيه مع المبدأ الفلسفي المبرهن. وكذلك على الفيلسوف أن يحترم نتاج الوحي احتراماً دائماً، لذا قد يضطر إلى قراءة كلمات الأنبياء وفهمها مجازياً إذا خالفت القراءة الحرفية حقيقة فلسفية مسلماً بها.

إذن، يحتاج سبينوزا لتحقيق غايته إلى إظهار الاختلاف الجوهرى (لا السطحي) بين المعلومات التي ينقلها الوحي أو النبوة وبين المعرفة ولادة الفلسفة.

وثمة مسألة مهمة يتفق عليها سبينوزا مع موسى بن ميمون ويستخدمها في دعم حجته. يحتاج سبينوزا أن أنبياء الكتاب المقدس العبري كانوا بالفعل رجال مخيلة عظيمة على ما ذهب إليه ابن ميمون. ولكنهم لم يكونوا فلاسفة، ولا متبحرين في العلم. لم يتمررتوا في العلوم النظرية؛ والحق أن الكثير منهم لم يكن متعلماً، لهذا السبب لا يُمكن اعتبار أحاديثهم مصادر حقيقة لاهوتية، أو فلسفية، أو علمية، أو تاريخية. إذن، إن غاية سبينوزا في نقاشه مسألة النبوة هي التقليل من شأن مكانتها الإستمولوجية، خصوصاً عند مقابلتها بالفلسفة والعلم. فالوحي كما صوّر لنا في الكتاب المقدس ليس مصدرًا للحقيقة، على الرغم من وظيفته الاجتماعية والسياسية البالغة الأهمية.

يعرّف سبينوزا «النبوة أو الوحي» على أنها «معرفة يقينية في مسألة

(25) للأطلاع على الموقف الفلسفي القروسطي العربي واليهودي من النبوة عموماً، انظر: Kreisel 2001

ألهة وأنبياء

محددة أوجاها الله للإنسان»⁽²⁶⁾. يبدو هذا التعريف في ظاهره تعريفاً تقليدياً تماماً، على الرغم من كونه محيّرًا للمطلع على مشروع سبينوزا الفلسفي والديني. إن التزام سبينوزا الصّارم بالطّبعانية «naturalism» لن يجيز له التّسليم بوجود وقائع خارقة للطّبيعة. فما يحدث لا يحدث إلا في الطّبيعة ومن خلالها. هكذا لا بدّ أن تبلغ أيّ معرفة المرء بلوغاً طبيعياً تاماً ولا استثناء لهذه القاعدة. ففي نظام سبينوزا لا يوجد إله متعال يتواصل على نحو خارق للطّبيعة. فلا مجال للوحي الإلهي إلا إذا كان الوحي في معنى محدّد. لأنّ الله عند سبينوزا متطابق مع الطّبيعة، والمعرفة البشريّة كلّها طبيعيّة، وهذا ما يلزم أن تكون المعرفة البشريّة كلّها إلهيّة. إذا كان الله هو الطّبيعة بوصفها العلة الجوهرية الفعّالة للأشياء كلّها، فتبعاً للتعريف إن كلّ ما توجده الطّبيعة وقوانينها يوجدّه الله. أمّا الذّهن البشريّ كونه جزءاً من الطّبيعة كأنيّ شيءٍ آخر، فحالاته الإدراكية كلّها تفيض في نهاية الأمر من «الله أو الطّبيعة». «عادةً ما اعتُبرت المعرفة النّبوتية منفصلةً عن المعرفة الطّبيعيّة. وعلى الرّغم من ذلك فلدَى المعرفة الطّبيعيّة، تماماً كالمعارف الأخرى، الحقّ بأن تُدعى إلهيّة لأنّ طبيعة الله، بقدر مشاركتنا بها، وكذلك أوامره، قد أبلغتنا إياها»⁽²⁷⁾.

علاوةً على ذلك، إنّ أعلى شكل من المعرفة المتاحة أمام البشر هو ما يسمّيه سبينوزا في علم الأخلاق النّوع الثالث من المعرفة. إنّه الفهم الحدسيّ لماهيات الأمور، أي فهم سببيّ عميق يضعها في علاقاتها الضرورية بيّتها وبين مبادئها الكليّة العليا. «ينطلق هذا النّوع من المعرفة من فكرة تامّة عن الماهيّة الأساسيّة لبعض صفات الله وصولاً إلى المعرفة التّامة عن ماهيّة الأمور»⁽²⁸⁾.

(26) TTP I, G III. 15; S 9.

اللفظة الأتينية التي يستعملها سبينوزا للمعرفة هي «*cognitio*».

(27) TTP I, G III. 15; S 9.

(28) *Ethics* IIP40s2.

يدرك المرء في النوع الثالث من المعرفة طبيعة الشيء أو الحدث على نحو يرى فيه سبب كونه على ما هو عليه وامتحالة كونه عكس ذلك. إنما ليست المبادئ الطبيعية الكلية أو السببية سوى صفات الامتداد (للأشياء المادية وحالاتها) وصفات الفكر (للعقول وأفكارها) عند الله (أو الطبيعة). عندما يربط المرء فكرة الشيء بفكرة صفة الله الواضحة، مثلاً عندما تكون فكرته عن الجسم متطابقة تطابقاً إدراكياً تاماً مع فكرة طبيعة الامتداد وقوانين الحركة والمكون، فهو يملك معرفة تامة عن ذلك الشيء. هكذا تجعل طبيعة الله المعرفة البشرية أمراً ممكنًا لأن مفهومها يعمل بوصفه مدمكاً لفهمنا النهائي للأشياء. «يمكن أن تُسمى المعرفة الطبيعية نبوءة»، أي يمكن أن تُدعى وحياً إلهياً، «لأن المعرفة التي نكتسبها عبر نور العقل الطبيعي تعتمد حصراً على معرفة الله ومشرانعه الترتيبية»⁽²⁹⁾. إذ ليست لدينا معرفة حقّة إلا عندما نتوصّل إلى معرفة الله أو الطبيعة.

عندما تُفهم «النبوءة» أو «الوحي الإلهي» بهذا المعنى الشامل، أي كلّ معرفة تعتمد سببياً وإدراكياً على الله، فستتضمن النبوءة المعرفة الطبيعية، بل ستشمل تحديداً الفلسفة والعلم وغيرهما من نتاج العقل، وتكون تالياً «متاحة أمام البشر كلّهم». وفيما يكون الله فيها العلة النهائية للمعرفة الحقّة، فإن العلة المباشرة أو الموضوع الذي تنتهي إليه المعرفة البشرية انتماء مباشراً يكون طبيعياً، ألا وهو الذهن البشري نفسه.

«إذن يحتوي الذهن البشري على طبيعة الله تصوّراً، ويشارك فيها، وتالياً يستطيع تكوين بعض الأفكار الأساسية التي تفسّر الظواهر الطبيعية وتوجّه نحو الأخلاق، لذا نكون مبرّرين في تسليمنا أنّ طبيعة الذهن البشري، كما تمّ تصوّرها، هي العلة الأولى للوحي الإلهي. وكما أشرت أنّ كلّ ما نفهمه بوضوح وتميّز تملّيه علينا فكرة الله وطبيعته،

(29) TTP I, G III. 15; S 9.

ألهة وأنبياء

لا قولاً بل عبر وسيلةٍ أسى تتفق تماماً مع طبيعة الذهن، وكلّ من التَمَنَّ يقين العقل قد اختبر الأمر حتماً بنفسه»⁽³⁰⁾.

ولكن لا يهدف سبينوزا في الرسالة إلى تفحص طبيعة النبوة تبعاً للتعريف السليم، وهو أمر يقوم به في علم الأخلاق، بل غايته دراسة النبوة كما تم تصويرها في نصّ الكتاب المقدس، وهو المصدر الرئيس للملطة الكنسية في عصره، وتالياً حجة التدخّل الدينيّ في الشؤون السياسية. وتبرز في النصوص المقدّسة صورةً مختلفةً تماماً عن النبوة، حيثُ تصوّر ارتباطها بالمخيّلة لا العقل.

ويشير سبينوزا إلى أنّ النبوة كلّها في الكتاب المقدس العبري تحدث عن طريق الكلمات أو الصّور. إذ يسمع الأنبياء الأصوات وتترأى لهم ومضات نور؛ ويلتقون بحيواناتٍ ناطقةٍ وملانكةٍ حاملين سيوفاً؛ ويُدرك بعضهم الله في هيئةٍ جسمانيّةٍ. طبقاً ليست المشاهد والأصوات كلّها التي يدركها الأنبياء حقيقيّةً. وتبعاً للتقليد الدينيّ وحده موسى سمع كلاماً حقيقياً من الله. ويتابع سبينوزا أنّه بمقابل ذلك إنّ الصّوت الذي سمعه صموئيل، وأبيملاخ، ويشوع، وغيرهم من الأنبياء كان توهماً؛ فقد حدث إمّا في الحلم وإمّا في الرّؤيا. إذن يعتقد سبينوزا أنّ هذا ما يُظهر أنّ النبوة بحسب النصّ المقدس لم تحدث بوساطة العقل وإنّما بوساطة المخيّلة لأنّها القدرة البشريّة المسؤولة عن الظواهر البصريّة والسّمعيّة في الأحلام والرّؤى المتوهّمة. «وتبعاً لذلك لا تحتاج هبة النبوة إلى عقل كامل بل مخيّلة ناشطة»⁽³¹⁾.

إنّ النبوة، كما صوّرت في الكتاب المقدس، بصفتها وظيفة مخيّلة النبيّ، فهي تفسّر أمرين: الطّريقة التي بوساطتها يتبلّغ النبيّ الرسالة الإلهيّة، والشكل المرديّ الذي ينقل بوساطته تلك الرسالة للآخرين. وخلافاً

(30) TTP I, G III. 16; S 10.

(31) TTP I, G III. 21; S 14.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

للفيلسوف الذي تكون مادته فكرية ومجردة ويمكن صياغتها بهيئة قضايا مبرهنة، يتلقى النبيّ ظاهراتٍ فعليةً ويتعامل معها. «ولا عجب في سبب كون نصّ الكتاب المقدّس، أو الأنبياء، يتكلّم على نحوٍ غريبٍ أو مهمٍ في مسائل الروح، أو العقل، والله... وكذلك، سبب رؤية ميخا الله جالسًا على عرشه، فيما رآه دانيال رجلًا شيخًا لابسًا كتانًا أبيض، وحزقيال الذي شاهده نازلاً»⁽³²⁾. فما يراه النبيّ هورؤى، أمّا البصائر التي يدركها لمخًا من تلك الرؤى فيبلغها بدوره للأخريين على هيئة قصص المثل والأمثولات. وهذه القصص الخيالية ثلاث ملاءمةً طبيعيةً نتاج القدرة النبوية وجمهور النبيّ الذي يوازيها أهميةً، على الرّغم من أنّها قد تكون عائقًا أمام الفهم العقليّ.

يشدّد سبينوزا، خلافًا لابن ميمون، على أنّ العقل لا يمكنه أن يؤدّي إطلاقًا دورًا في النبوة كما صوّرها الكتاب المقدّس، فلم يكن الأنبياء أفرادًا متبحّرين في العلم، إنّما كانوا رجالًا بسطاء ذوي خلفياتٍ عامّةٍ بل حقيرة. لم يتلقوا الحكمة الفلسفيّة، ولا الممارسة اللاهوتية، ولا المعرفة العلميّة، وتاليًا ليس ضروريًا أن تصدّق كلامهم حينما ينطقون في هذه المسائل. فالنبوة بحسب سبينوزا ليست تخصّصًا في علم الإدراك، وعلى حدّ قوله إن «لم تجعل هبة النبوة الأنبياء أكثر علمًا»⁽³³⁾ فلن يجعل الاستماع إلى النبيّ المرء أكثر ذكاءً.

ويعود أحد الأسباب في ذلك إلى أنّ النبوة هي موضوعٌ بالغ الداتية. وهي نتاجٌ فرديّ تشكّلها الطّبيعة والتّنشئة. فما يقوله النبيّ في هذه المسألة أو تلك، وكيف تتلقّف مخيلته الرّسالة، وما نوع الرؤيا أو الحلم الذي يراوده هي وظيفة قدرات النبيّ الفطرية إلى جانب تنشئته. إذ تعتمد على نمط الحياة الذي يعيشه، وعلى الأفكار التي تشغل ذهنه، وعلى منزلته

(32) TTP I, G III. 28; S 20.

(33) TTP II, G III. 35; S 26.

آلهة وأنبياء

الاجتماعية، بل حتى على أسلوبه في التّخاطب، وعلى طبعه، وعلى حالته الشعورية. فالرّؤى التي تراود النّبيّ القادم من الرّيف مستحوي صُوَر الثّيران والبقر، فيما سيختبر الفرد القادم من بيئة حضرية تجربة نبوية ذات محتوى مختلف تمامًا. ولا يمكن تحليل وجوب كون الافتراضات المسبقة التي تشكّل وحي النّبيّ صحيحة بالضرّورة كالاقتناعات التي يكتسبها المرء في حياته. «سأبين... أنّ النّبوة أو الوحي يتغيّران تبعًا لاعتقادات الأنبياء الراسخة، وأنّ الأنبياء اعتقدوا في اعتقاداتٍ مختلفة، بل متناقضة، كما بأحكامٍ مسبقةٍ مختلفة»⁽³⁴⁾. ولأنّ يسوع بن نون لم يكن عالم فكّ اعتقد أنّ الأرض لا تتحرك وأنّ الشّمس تدور حول الأرض. لذا عندما رأى مدّة النهار أطول من المعتاد في أثناء المعركة أعلن أنّ الشّمس ثابتة في السّماء، عوضًا عن تفسير هذه الظّاهرة وعزوها إلى ظواهر جيّية مختلفة:

«إذا كان مزاج النّبيّ فرحًا فسُوحى إليه الانتصارات، والسّلام، وأحداث مبهجة أخرى، لأنّ مخيلة هؤلاء القوم تقوم على هذا الضّرب من الأحداث. أمّا إذا كان النّبيّ ذا مزاج كئيب فسُوحى إليه الحروب، والمجازر، وشقّ النّوائب. وكذلك كلّما كان النّبيّ رحيماً، وعطوفًا، ومهيبًا، وصارمًا، وما شابهها، كلّما كان مستعدًا كي يتلقّى الوحي المناسب»⁽³⁵⁾.

أقرّ سبينوزا أنّ واقعة كون الأنبياء ليسوا رجال علم لا تعني أنّهم لم يكونوا متميّزين عن غيرهم. وإنّما كانت مخيلاتهم الحيوية فائقة عن الطّبيعة، كما أفاد ابن ميمون، حتّى لو لم يمتلكوا عقولًا مكتملة (كما زعم الأخير). يشارك سبينوزا أيضًا رأي ابن ميمون بأنّ قدرات النّبيّ الخيالية تعطيه تفوقًا على الفيلسوف. «لأنّ الأنبياء يدركون وحي الله بمعونة قدرة المخيلة، فقد يدركون

(34) TTP II, G III. 35; S 26.

(35) TTP II, G III. 32; S 23.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

ما يتجاوز حدود العقل»⁽³⁶⁾. يحطّ سبينوزا عموماً في علم الأخلاق من القيمة الإيستمولوجية للخيال لصالح العقل. إنّ الأفكار الناتجة عن المخيلة، تماماً كتلك الناتجة عن الحواس، ليست مصدر المعرفة التامة، ولا تنفيذ شيئاً سوى كونها ملجأً للانفعالات⁽³⁷⁾. ولا ينكر سبينوزا هذا الموقف أو يعارضه في الرسالة، ولكنه يسلّم بأنّ قوّة مخيلة النبيّ تعتمد على صفاء ذهنه المميّز، حتّى لو كان قصير الأمد. لدى النبيّ سرعة البصيرة وهي قدرةٌ حدسيّةٌ على تصوّر تبعات الأشياء، التي لا يملكها الشخص ذو العقل العقلانيّ والمحدود بالأدوات المنطقية. «يمكن تركيب الكثير من الأفكار من الكلمات والصّور أكثر من المبادئ والبدهيّات التي تستند إليها معرفتنا الطّبيعيّة كلّها». إنّ النبيّ شخصٌ بعيد النّظر بسبب قوّة مخيلته، فقد لا يملك علم الفيلسوف الحكيم ولا فهمه المعتمّق للميتافيزيقيا، ولعلّه لن يبلغ حالة الفضيلة العقلانيّة للأيديمونيا الحقّة «true eudaimonia» عند الفرد المكمّل العقل، ولكنه يستطيع أحياناً أن يبصر أشياء عمليّة يعجز الأخير عن ملاحظتها. لا يوضّح سبينوزا هذه الهبة الفريدة عند النبيّ، إنّما يفيد طرحه بأنّ التّاس الذين يبصرون الصّور والأفكار الفعلية يملكون أحياناً سرعة الذّهن وعمق البصيرة في الحالات الأخلاقية، وهو أمرٌ يفتقر إليه الشخص الذي يميل إلى التّعامل مع الأفكار المجرّدة. وقد يكون النبيّ أقدر من المفكر العقلانيّ في التّعامل مع وضع فعليّ، أوفي ملاحظة طريقة تطبيق مبدأ عامٍ على وضع محدّد، نظراً إلى حكمه العمليّ الذي طوّرتّه المخيلة.

وعلاوة على ذلك، كان الأنبياء أشخاصاً متفوّقين أخلاقياً، وهذا الرّأي يتشاركه سبينوزا وموسى بن ميمون. كان لدى أنبياء الكتاب المقدّس العبريّ تميّزٌ صارمٌ بين الصّواب والخطأ، وفهمٌ ناقصٌ في الأمور العمليّة. «ووجّهت

(36) TTP I, G III. 28; S 20.

(37) لمراجعة دراساتٍ حول دور المخيلة في إيستمولوجيا سبينوزا انظر: Moreau 1994 and Malinowski-Charles 2004.

آلهة وأنبياء

عقول الأنبياء حصراً نحو ما هو صحيحٌ وخيّرٌ... فلم يحفظوا بالتّمجيد والوفار لعظمة عقولهم بل لتقواهم وإيمانهم»⁽³⁸⁾. كان الأنبياء أقدر من معظم النّاس على مقاومة مغريات اللذات الحسيّة، وانشغلوا بالأعمال الصّالحة. لذا امتلكوا دروساً مهمّةً لبلقنوها في الإحسان والعدالة. وإن امتلكت قصص المثل التي يستعملها الأنبياء قيمةً فذلك يعود إلى رسالتها الأخلاقيّة التي تبلّغها بنجاح، ويتّفق سبينوزا على أهميّة هذه القيمة. هكذا كان الأنبياء معلّمين أخلاقيين جيّدين بفضل شخصياتهم الفاضلة وهباتهم المرديّة للخلافة. يشدّد سبينوزا كما سنرى لاحقاً على أنّ موضوعاً عامّاً مشتركاً، أي «رسالة إلهيّة»، إذا كان موجوداً، فقد نجده في الكتابات النّبويّة المقدّسة، وهو موضوعٌ بسيطٌ: أحبب جارك. وفي هذه المسألة وحدها يجب طاعة الأنبياء. فالمتّسبيل العمليّ إلى الفضيلة الذي حدّدته الكتابات النّبويّة قد لا يوازي المتّسبيل العقليّ الذي منحتّه الفلسفة مجدّاً وتبدّلاً، ولكنّه يبقى أفضل درب متاح أمام معظم النّاس.

أدرك الإسرائيليّون القدماء الموهبة التخيليّة والتّفوق الأخلاقيّ عند الأنبياء، وتاليًا رفعوا منزلتهم عن البشر العاديين. ولكنّ بحسب سبينوزا أعازوا قدرات الأنبياء إلى الوحي الإلهيّ، أي إلى ما هو خارق للطّبيعة، لأنّهم لم يعثروا على وسيلةٍ ليفسّروا بوساطة الوسائل الطّبيعيّة كيف استطاع هؤلاء الأفراد أن يكونوا فاضلين أتقياء وثاقبي النّظر. «فما عجز اليهود عن فهمه، كونهم في ذلك الزّمن جاهلين الأسباب الطّبيعيّة، أعازوه إلى الله»⁽³⁹⁾. كمثّل الطّواهر الطّبيعيّة الغربيّة (التي «سمّيت أعمال الله») وكمثّل رجال أقبوا على نحوٍ لم يُرْمَن قَبْلُ (والذين «دُعِبو أبناء الله»)، وعلى هذا النّحو قبل إنّ الأنبياء امتلكوا روح الله، لأنّهم تجاوزوا البشر الآخرين في بعض

(38) TTP II, G III. 31, 37; S 23, 28.

(39) TTP I, G III.23; S 16.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

التواحي، والذين «أثارت قدراتهم العجيب» عند النَّاسِ.

«أضحت هذه العبارات النَّصَبِيَّة واضحة: إِنَّ رُوحَ السَّيِّدِ الرَّبِّ عَلَى النَّبِيِّ، أَفْضَلَ رُوحِ الرَّبِّ رُوحَهُ عَلَى الْبَشَرِ، اِمْتَلَأَ الْبَشَرُ بِرُوحِ اللَّهِ وَبِالرُّوحِ الْقَدِيمِ، وَهَكَذَا دَوَالِك. هذه العبارات لا تشير إلا إلى أمر واحد وهو أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ قَدْ وُهِبُوا فَضِيلَةً مُمَيَّزَةً فَتَوْفُقِ الْمَعْتَادِ، وَأَتَمَّ كَرَسُوا أَنْفُسَهُمْ لِلتَّقْوَى تَكْرِيماً دَائِماً»⁽⁴⁰⁾.

على الرَّغْمِ مِنَ الشَّيْءِ الْإِلَهِيِّ فِي رِسَالَتِهِمْ يَسْعَى سِبِينُوزَا إِلَى تَوْضِيحِ مَسْأَلَةِ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يَتَلَقَّوْا حَرْفِيًّا تَوَاصُلًا خَارِقًا عَنِ الطَّبِيعَةِ مِنَ إِلَهٍ مُؤَسِّنٍ كَاللَّهِ وَفَقًا لِمَا صَوَّرَهُ الْكِتَابُ الْمَقْدَسُ. فَهَذَا لَا يَتَّفِقُ مَعَ طَبِيعَةِ اللَّهِ الْحَقَّةِ وَلَا مَعَ أَسَاسِ النَّبُوَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ. فَالْنَّبُوَّةُ ظَاهِرَةٌ طَبِيعِيَّةٌ تَمَامًا، وَلَوْ كَانَتْ غَيْرَ مَأْلُوفَةٍ، فِيهِ تَقْوَمُ مِنْ تَفَوْقِ بَعْضِ الْقُدْرَاتِ الْبَشَرِيَّةِ. وَهَذَا يَتَّفِقُ سِبِينُوزَا أَيْضًا مَعَ مُوسَى بْنِ مِيمُونِ.

وَلَكِنْ عَلَى الرَّغْمِ مِنَ عَظْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَأَهْمِيَّةِ دَوْرِهِمْ وَكِتَابَاتِهِمْ فِي الْمَجْتَمَعِ وَالتَّارِيخِ، وَكَمَا سَيُشْرَحُ سِبِينُوزَا لِاحْتِاطًا دَوْرَهُمُ الْبَالِغِ الْأَهْمِيَّةِ، فَانْتِظَامًا مِنْ مَنْظُورٍ فِكْرِيٍّ تَبْقَى وَاقِعَةٌ أَتَمُّ أَفْرَادٌ نَاقِصُونَ. وَلَا يَكْفِي أَتَمُّ لَا يِقَارَنُونَ حِكْمَةً وَلَا عِلْمًا بِالْفَلَسَافَةِ، بَلْ أَيْضًا لَمْ تَجْعَلِهِمْ قُدْرَاتِهِمُ النَّبُوَّةِ مَنَاسِبِينَ لِلْمَعْنَى الْعَقْلَانِيَّةِ خَلْفَ الْمَعْرِفَةِ. وَفِي هَذَا الْإِطَارِ هُمْ دُونَ الْمَعْيَارِ الْبَشَرِيِّ الْعَادِيِّ، إِذْ تَعْمِيقُ الْمَخِيلَةِ الْفَائِقَةِ الْقُوَّةَ عِنْدَ النَّبِيِّ الطَّرِيقُ أَمَامَ الْعَقْلِ، بِحَيْثُ تَتَدَاخَلُ صُورُهَا مَعَ الْإِدْرَاكِ الْوَاضِحِ وَالْمُمَيَّزِ لِلْأَفْكَارِ التَّامَّةِ «adequate ideas». وَبِحَسَبِ سِبِينُوزَا، هَذَا مَا أَخْطَأَ ابْنُ مِيمُونِ فِي فَهْمِهِ، فَلَا يُمْكِنُكَ أَنَّ تَبْلُغَ الْكَمَالِ فِي كِلَا الْعَقْلِ وَالْمَخِيلَةِ، لِأَنَّ تَطْوِيرَهُمَا وَاحِدًا مِنْهُمَا قَدْ يُوَدِّي إِلَى تَهْمِيشِ الْآخَرِ، وَالْعَقْلِ الْقَوِيِّ عَائِقٌ أَمَامَ الْمَخِيلَةِ وَالْعَكْسِ صَحِيحٌ.

(40) TTP I, G III.27; S 19,

إِنَّ تَرْجَمَةَ شِيرِلِ لِعِبَارَةِ «*supra communem*» هِيَ تَفَوْقِ الْمَعْتَادِ.

ألهة وأنبياء

«إن أصحاب المخيلات القوية ليسوا مناسبين للنشاط العقلي المحض، أما أولئك الذين يكرسون أنفسهم لتحصيل الفعل العقلي فيقيدون مخيلاتهم، ويتحكمون بها، كما يكبحونها، إذا ما جاز التعبير، لنألا تتعدى على مجال العقل»⁽⁴¹⁾.

وبحسب سبينوزا، لدى ميزة النبوة الذاتية، والتخيّلية، والمتغيرة، وغير الإدراكية نتائج مهمة على جمهور النبي. إن مجال النبي محصور، فلا تشمل سلطته سوى المسائل الأخلاقية، والطريقة التي نسمى بوساطتها خلف الخبرات المتعددة، ومنتظم وفقاً لها المجتمع، وتعامل غيرها مع الآخرين.

«الأنبياء» قد يجهلون المسائل التي لا ترتبط بالإحسان والسلوك

الأخلاقي، بل بالتفكير الفلسفي، والحق أنهم جهلوا فوقفوا على آراء متناقضة. لذا لا ينبغي التطلع إليه طلباً لمعرفة في العلم والمسائل الروحية. إذن نخلص إلى وجوب الإيمان بالأنبياء في ما يخص هدف الوحي وجوهره، وما خلا ذلك فالمرء حر في الإيمان بما يشاء»⁽⁴²⁾.

عندما يحكم النبي في العدالة والإحسان يعلم مادة كلامه جيداً، ويجب الإصغاء إليه (خلاقاً للفيلسوف ليس النبي قادراً على توفير براهين على هذه الحقائق). أما في المواضيع الأخرى، فليس لديه حق شرعي في طلب الطاعة. إن فصول الرسالة الاستهلاكية حول النبوة تتجاوز الحدود بهدف تحقيق غاية سبينوزا من الكتاب، وهي برهنة استقلالية المسائل العقلية عن الشؤون الدينية، والدفاع عن حرية التفلسف ضد التضيق السياسي والديني. فتتضمن هذه الفصول تنظيمًا جميلًا عناصر موقف سبينوزا:

(41) TTP II, G III.29; S 21.

(42) TTP II, G III.42; S 32-33.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

التفسير الجريء لأصول النصّ الديني والطريقة المناسبة لتأويله، والتمييز بين الدين الحق والاحتفال الشعائري الموقر، واستخلاص الدروس من التاريخ العبراني كي تتماهى مقارنة مع المشهد السياسي الهولندي في عصره، فضلاً على حجة سبينوزا في طرح التسامح الشامل وتحكم الدولة في الممارسات الدينية العلنية. إن الكتابات النبوية، ومنها توراة النبي موسى هي لبّ نصّ الكتاب المقدس ومصدر مرجعيته عبر العصور. فقد ابتكر سبينوزا أداة مهمة لتقويض السيطرة الكنسية على حياة الناس العامة والخاصة. وذلك عبر إظهاره أنّ بصائر الأسفار هي أخلاقيّة محضّة، وقصصها نتاج المختلة لا العقل.

صحيح أنّ النبوة تقود إلى ما يعتبره سبينوزا خلاصاً، أي إلى الفضيلة، والسعادة، والرعاية في هذا العالم. لذا تحمل دروس الأنبياء قيمة مهمّة، لكنّها موجّهة أساساً إلى الجموع الذين يعجزون عن السير في درب الفكري الصعب نحو الازدهار الإنساني خلافاً للمثقفين فلسفيًا. فقصاص الأنبياء الأكثر إتاحة وسهولة أمام الناس متلهمهم نحو امتثالٍ خارجيٍّ أقله لشروط العدالة والإحسان. وتبعاً لذلك تكون قيمة تلك القصص عمليّةً حصراً. ويصرّ سبينوزا على أنّ غاية الكتابات النبوية هي الطلعة، أي دفع الناس إلى حفظ سلوكهم الأخلاقيّ السليم. وتأكيداً يستطيع هذا السلوك نفسه العثور على أساسٍ أكثر عمقاً وثباتاً في المعرفة العقلانية وإدراك حقائق فلسفيّة محدّدة حول الله، والطبيعة، والبشر، وأهمّها تلك الحقائق التي نجدتها في شكل قضايا مرتّبة في علم الأخلاق. ولكن لا يُعثر على هذا الفهم العميق في نصوص الكتاب المقدس النبوية، كما أنّه ليس عنصراً ضرورياً لنجاح تلك النصوص على تحفيز حسن السلوك. وأحياناً قد تكون بضع قصص خياليّة جيّدة أكثر تأثيراً من وفرة الحقائق الفلسفيّة المبرهنة على نحوٍ رتيبٍ.

الذى يوهان هاينريك مولر «Johann Heinrich Müller» محاضرة تحت عنوان «في المعجزات» «On Miracles» سنة 1714. وذلك إثر تعيينه أستاذ الفلسفة الطبيعيّة والرياضيّة في جامعة ألتدورف «Altdorf». عرف مولر المعجزة على أنّها «حدثٌ غير عاديٍّ... حيثُ يولّد تأثيراً لا يمكن تفسير سببه (*ratio*) بواسطة القوانين الطبيعيّة العادية، بل يخالفها تماماً، وتاليًا يفرض فرضاً ضرورياً تعليقها مدّة من الزّمن واستبدال قوانين أخرى بها»⁽¹⁾. ثمّ يتابع تفحص إذا كانت المعجزات ممكنة تبعاً للتعريف المذكور، وتحديداً كيف يمكن تعليق قوانين الحركة. ويستخلص مولر أنّ هذا التعليق «ليس مستحيلاً إطلاقاً»، والحقّ أنّه يحدث إثر قدرة الله المطلقة فضلاً على حرّته وحكمته، لأنّ الله نفسه قد وضع قوانين الطبيعة. ويضيف مولر: «لا أحد يمكنه أن يرتاب بشأن إمكان حدوث المعجزات»⁽²⁾. لا أحد يمكنه ذلك طبقاً إلّا سبينوزا «أشهر مذيع لأسطورة أنّ الله لا يتميّز عن الكون» وصاحب «الفرضيّة المكروهة» في مسألة المعجزات»⁽³⁾.

ثمّة الكثير من الأشياء التي يصرّح بها سبينوزا في الرّسالة اللاهوتيّة السياسيّة التي أهانت الحساسيّة الدّينيّة في عصره. إنّما (من منظور

(1) Müller 1714, 3.

أول من لفت انتباهي إلى دور مولر كان كتاب إزدايل (Israel 2001a, 218).

(2) Müller 1714, 8.

(3) Müller 1714, 13.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

متدينين) لم يحمل شيءٌ عواقبَ وخيمةً وبعيدة المدى عند معاصره كمثل نقاش سبينوزا مسألة المعجزات في الفصل السادس من الرسالة. وكما كتب المؤرخ جوناثان إزرايل «Jonathan Israel» ملاحظاً أنه «لم يُترجم من فلسفة سبينوزا الحفيظة والغضب في عصره بقدر ما أثاره إنكاره الفاضح للمعجزات وكل ما هو خارقٌ للطبيعة»⁽⁴⁾. ووفقاً لسبينوزا إن لم تكن هناك معجزاتٌ، بوصفها تدخّلاتٌ إلهيةٌ في مسار الطبيعة والتاريخ البشري، فيلزم عن ذلك تقويض العناية الإلهية تقويضاً وأن أخبار الحوادث المعجائبية في الكتاب المقدس ليست سوى قصص خيالية. عندما صرح هوبز بعد قراءته الرسالة أن صاحب هذا الكتاب قد «تخطأه بأشواط، لأنه لا يجرؤ على الكتابة بهذه الجرأة»، ولعل ما أثار هذا الإنكليزي الهادئ الطباع كان تفسير سبينوزا للمعجزات⁽⁵⁾.

الترم فلاسفة القرن السابع عشر ذوو النزعة التقدّمية التراماً تاماً يعلم الطبيعة الجديد. حُدّدت تفسيرات الظواهر الطبيعية في العالم الفيزيائي في إطار المادة المتحركة عند مفكرين أمثال غاليليو، وديكارت، وهوبنز، وبويل، ونيوتن «Newton»، وغيرهم. لقد اختفت القوى «الغيبية» للأسكولانية الأرسطية القروسطية التي فسّرت الظواهر انطلاقاً من أشكالها أو صفاتها غير المادية التي تقطن الأجسام وتحركها، والتي افترضت بأنها تحركها تماماً كما تحرك النفس البشرية جسم الإنسان، كمثل «الأذهان الصغيرة» «little minds» (اقتباساً عن ديكارت، وهو ناقدٌ شرسٌ للنظام الفلسفي الاسكولاني). ففسّر كل شيء في هذه الفلسفة الجديدة بمفاهيم آلية، أي

(4) Israel 2001a, 218.

(5) Aubrey 1898, I. 357.

المعجزات

عبر تأثير الأجزاء المادّية، وتكتّلها، وانفصالها عن بعضها بحسب القوانين الطّبيعيّة الثّابتة.

لم تجذب تفسيرات سبب كون الأمور العاديّة على ما هي عليه الفرد الذّكيّ في عالم المذهب الآليّ في الحقبة الحديثة المبكرة، ذلك الفرد الذي اعتاد أن يُعزو السّبب إلى سبيلٍ محدّدٍ وفقاً إلى توجّه تفكيره نحو الغاية.⁽⁶⁾ لكنّ ذلك لا يعني أنّ الظواهر تنتج عشوائياً من العدم. وعند أنصار الآلّية، أقلّه بقدر انشغالهم بالعلم، لا غايات أو عشوائيّة في الطّبيعة. إنّما كلّ ما يحدث فهو بسبب عللٍ سابقةٍ تقود إلى معلولاتها بالضرّورة. إذ تسير الطّبيعة في مساراتٍ شبيهةٍ بالقوانين. بحسب أنصار العلم الجديد تُختزل عمليّات الطّبيعة بسلاسلٍ سببيّة، حيث لا تكون كلّ صلةٍ سوى مادّةٍ متحرّكةٍ أو جامدةٍ. ويعتقدون أنّ هذا الإطار الذي يمكن لحظه بالدقّة الرياضيّة قد جعل النّظريّات الواضحة والثّقفيّة للظواهر الطّبيعيّة أمراً ممكناً، وهي نظريّات ذات قوّةٍ تفسيريةٍ واقعيّةٍ وفائدةٍ للمستقبل.

وعلى الرّغم من ذلك، فهذا لا يزال القرن السّابع عشر، أيّ إنّه عصرٌ تلاحمت فيه الأمم المسيحيّة على أساس الاختلافات الدّينيّة، وُرمي فيه النّاس في المسجون بهممة الهرطقة (وفي بعض الحالات أحرقوا على الأوتاد)، كما وُضعت فيه أيضاً الكتب على فهرس الكنيسة الكاثوليكيّة للكتب المحرّمة إذا لم تتوافق مع عقيدة الإيمان. فلا يمكن للفلسفة الطّبيعيّة مهما كانت تقدّميّة أن تستغني عن الإلّهيّ. قد تسير الطّبيعة وفقاً لأسبابٍ مادّيّةٍ ثابتةٍ حيث تسلك مسلكها المخطّط بالضرّورة، لكنّها لا تزال من خليقة الله.

(6) يمكن اعتبار عقيدة التناسبيّة «occasionalism» استثناءً على هذا الأمر. وهي مذهبٌ فلسفيٌّ يهدف بأنّ الله هو الفاعل السّببيّ الوحيد في الكون، ومشيئته هي العلة الفاعلة للظواهر الطّبيعيّة كلّها. لكنّ أكثر مناصري تلك العقيدة وهو نيكولا مالبرانش «Nicolas Malebranche» يصرّ أنّ غاية العلم اكتشاف العلاقات التّشاركيّة بين الأحداث الطّبيعيّة (التي يحركها الله) في العالم المادّي، وأنّ لا مكان لمشيئة الله في علم الفيضاء.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

إذ ليس العالم نظامًا أليًا مستقلًا، وقائمًا بذاته، ومفرغًا من تدخل العناية. فقد لا توجد أشكالٌ أو صفاتٌ شبيهةً بالذهن البشريّ توجّه مسار الأحداث في الطبيعة توجيهاً ذكياً، أي لم تعد الأجسام الثقيلة «تسعى» خلف موضعها الطبيعيّ في مركز الأرض، لكنّ فلاسفة الحقبة الحديثة المبكرة وعلماءها لم يُقدّموا على اعتماد الأتمودج الأبيقوريّ للعالم الذي تولّده وتحكمه الضرورة العمياء.

لذلك زعم ديكارت في مقال عن المنهج «*Discourse on Method*» سنة 1637، أنّ معظم قوانين الفيزياء العامّة التي تسيّر الظواهر الجسمانيّة كلّها هي نفسها قد وضعها الله ممّا خلق العالم. وقد لا نستطيع أن نستوعب استيعاباً كاملاً الحكمة الإلهيّة وأن نفهم سبب تنظيم الله للأشياء على ما هي عليه. لكنّ ديكارت لم يشأ أن ينكر أنّ هذا التّنظيم شاهدٌ على العناية والإحسان الإلهيّين⁽⁷⁾. وسار على موقف الأخير العبقريّ الألمانيّ غوتفريد فيلهلم لايبنتز «*Gottfried Wilhelm Leibniz*»، وهو أحد أكثر العقول لمعاناً في عصره، وعالم فيزياءٍ مهمّ في التّقليد الآليّ، فحاجّ بأنّ وجود العالم نفسه لا يمكن تفسيره إلّا بحكمة الله وخياره الحاسم بأن يكون أفضل العوالم الممكنة كلّها. فيما أصرّ نيوتن على أنّ الطّريقة التي تتصرّف بها الأجسام وفقاً للقوانين الطّبيعيّة هي خير دليل على سلطان الله. بالفعل، زعم نيوتن أنّ ليسنّ هناك خير مثاليّ عن العناية الخارقة للطّبيعة أكثر من عمليّة قوّة الجاذبيّة التي يمكن وصفها رياضياً. كان لدى الله دورٌ مهمّ ليؤدّيه في مسار الطّبيعة المعتاد في عصر العقل.

(7) ينهب ديكارت إلى حدّ القول إنّ «كلّ شيءٍ تسيّره العناية الإلهيّة التي يكون أمرها معصوماً وبغير متفرّجٍ إلى حدّ يجب الاعتبار فيه أنّ كلّ ما يحدث لنا فهو ضروريٌّ وكأته قدرٌ. ما خلا الأمور التي تقوم على الإرادة الحرّة. لذا ستكون الرّغبة بأن تحدث الأشياء على نحو مختلف أمراً خطأه (*Passions of the Soul II*, 146, AT XI.439; CSM I.380). وهذا ما طرحه سواً لإضافتها وهو إذا كان ديكارت ينظّر بتأييده التقوى كلاًّما أم آتة يؤمن بها حتّى.

المعجزات

ولكن على الرغم من ذلك، فإن خلق الله للعالم ومساره العادي هو أمر؛ أما تدخله العجائبي فيه فهو أمر آخر، أقله عند معظم فلاسفة تلك الحقبة. فلن تؤثر الاعتبارات في المشينة والعناية الإلهيتين تأثيراً كبيراً على طريقة عمل العلم⁽⁸⁾. وكما أصر لاينتر أن هذه الأسئلة الميتافيزيقية ليست جزءاً من علم الفيزياء المسلم، على الرغم من كونها مهمة لوضع أسس هذا العلم. ولكن عندما تُقر إمكانية حدوث المعجزات فإن ضرورة الطبيعة مهددة ونظام سيرها على ما يشبه القوانين مفتوح أمام الاستثناءات (أقله في المبدأ). كذلك إن الضرورة المفترضة للطبيعة تهدد إمكانية حدوث استثناءات عجائبية في عمليات سيرها. فقد كان ثمة كباشن جدي في صلب المذهب الآلي الحديث المبكر عند معظم مناصره الأكثر تقيّة.

عادة ما تُعرف المعجزة بأنها حدثٌ سببه تدخلٌ إلهي يخالف النظام الطبيعي وأقله يتجاوزه. هذا الحدث الخارق للطبيعة قد يكون خرقاً معلناً للقوانين الطبيعية، كمثل جسم يحركه الله خلافاً لقوانين الفيزياء، أو كمثل جسم يتحول إلى جوهراً آخر تماماً. هكذا يخبرنا النص المقدس أن الله قسم مياه البحر الأحمر قسمين ليعبر منه الإسرائيليون في خروجهم من أرض مصر، كما صير عصا هارون حية (سفر الخروج: 7: 8-11)، وأوقف الشمس في السماء كي ينتقم يشوع من أعداء إسرائيل، «[...] فَوَقَفَتِ الشَّمْسُ فِي كَيْبِدِ السَّمَاءِ، وَأَبْطَأَتْ عَنِ الْغُرُوبِ نَحْوَ يَوْمٍ كَامِلٍ». (سفر يشوع: 10: 12-15). وكما استعمل تمييزاً وظفه بعض المفكرين القروسطيين لتعريف المعجزة، فقد تكون المعجزة إما حدثاً لا يتطابق بنفسه مع القوانين الطبيعية، ويحدث

(8) كانت هذه الاعتبارات قادرة على إحداث اختلاف عملي في العلم. خذ مثلاً مالبرنش الذي لم يعتقد بناءً على مذهبه التناسخي أن دور العالم قائم في البحث عن القوى السببية (أي تأثيرات الفعل الإلهي) وصياغة القوانين لوصفها. كذلك باستطاعة البصائر الميتافيزيقية إحداث اختلاف في الغلاصات التي توصل إليها العلم. لذا أصر لاينتر على أن ديكارت ومالبرنش قد توصلوا إلى تفسير مغلوطن لبعض قوانين الحركة والتصادم الأساسية بسبب سوء فهمهما للاختلاف القائم في طبيعة فعل الله في ما يخص الحركة والتكون. للاطلاع على هذه المسائل انظر: Nadler 1998

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

خارج نظام الأشياء الطبيعي (والمثل الذي عرضه توما الأكويني «Thomas Aquinas» هو إنسانٌ يعيش مجددًا بعد موته)، وإما تكون حدثًا خارجًا عن المؤلف والمعتاد تستطيع الطبيعة تفسيره، ولكنه لم يحدث في الواقع بوساطة سير العلل الطبيعية، بل عبر الله (مثلًا خروج النبي دانيال من جب الأسود سالمًا)، وإما حدثًا طبيعيًا تمامًا عادةً ما تقوم به الطبيعة (كمثل شفاء المرضى)، ولكن يُفسر الحدث في هذه الحالة النادرة بوساطة القدرة الإلهية وحدها⁽⁹⁾.

إنّ النقاشات الفلسفية حول مسألة المعجزات في القرون الوسطى لم تركز على تعريف المعجزة فحسب بل على طريقة قيام الله بهذه المعجزة أيضًا. واعتقد عددٌ قليلٌ من المفكرين أنّ دور الله المسيحي قائمٌ في تدخلاتٍ متعدّدةٍ عند الحاجة، ومفصّلٌ على قياس مناسباتٍ محدّدةٍ «particular occasions» يتدخل الله فيها في اللحظة المناسبة ليدخل تغييرًا مؤقتًا في نظام الطبيعة. وقد يكون هذا خير تصوّرٍ للمعجزات الذي يحاكي الخيال الشعبي. ولكنه يبدو عند الكثير من المفكرين القروسطيين تصوّرًا خياليًا ومؤنسًا للقدرة الإلهية (ولعلّه يُعلمنا بالغيب على نحو غير كافٍ)، زد على ذلك أنّ هذا التصرّور لا يتطابق مع البساطة، والمعرفة الكلية «omniscience»، والحكمة الإلهية. فقد نزع الفلاسفة اليهود، والمسيحيون، والمسلمون في تلك الحقبة الطويلة إلى اعتبار المعجزات قائمةً في مسار الأحداث عند الخلق. فالله الذي يعمل وفقًا لخطّةٍ تصوّرها مسبقًا هو عارفٌ تمامًا ما سيحدث ومتى حدوثه، وكلاهما وفقًا لقوانين الطبيعة وبصرف النظر عنها. كذلك نظّم الله الأشياء منذ البداية كي تظهر فيها المعجزات أو الاستثناءات عن تلك القوانين عند اللحظات المناسبة. وقد يحدث هذا الأمر إمّا بوساطة الله

(9) انظر على سبيل المثال (Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, chap.101) حيث يفهم الأكويني تمييزًا بين ثلاث درجاتٍ من المعجزات، أي وفقًا لكونها في المبدأ من ضمن سلطان الطبيعة أم لا.

المعجزات

في أثناء تكوينه طبيعة الشيء (كمثل عصا هارون) الذي سيَتخذ عبر هذه الطبيعة في لحظة زمنية معينة شكلاً جديداً وغير مألوفٍ (كالحية)؛ وأما عبر إدخال الله استثناءاتٍ مؤقتةً في مسار الطبيعة المخطّط مسبقاً على تلك الطّباع وتعليق القوانين الطبيعيّة ومساواتها، على الرُّغم من طّباع هذه الأشياء. وفي الحالتين تحدث المعجزة وكأنتها غرضٌ موضوعٌ مسبقاً في سلسلة من الأحداث التي تتكشف عبر الزمن. وعلى حدّ تعبير أحد الفلاسفة القروسيّين في وصفه هذا الموقف:

«كلّ المعجزات التي تنحرف عن المسار الطبيعيّ للأحداث، سواءً أحاصلة كانت أم ستحصل في المستقبل، تبعاً لعهدٍ مقطوع، فقد أمرتها مسبقاً المشيئة الإلهية في أيام الخلق المسّة، لذا تُثبت هذه المعجزات في الطبيعة كي تحصل في المستقبل. إذن عندما يحدث هذا الحدث في وقته المناسب يمكن اعتباره خلقاً مطلقاً فيما هو ليس كذلك في الواقع»⁽¹⁰⁾.

لأنّ الله قد أمر بحدوث المعجزة فتحدث انطلاقاً من الضّرورة، لكنّ ضرورة الطبيعة نفسها، وفقاً للقوانين الطبيعيّة، قد تمّ انتهاكها. وقد استمرّ هذا الجدل في طبيعة فعل الله وتوليد المعجزات حتّى القرن السابع عشر حيث انضمّ إلى النقاش الكثير من معاصري سبينوزا. ولعلّ المفكر الفرنسي بيار بايل، وهو اللاهوتي الكلفيني الذي استقرّ لاحقاً في روتردام، قد يكون أحد المفكرين القلائل في تلك الحقبة الذين اعتقدوا أنّ المعجزات إذا وُجدت (وببدوانه لم يشأ تضخيم حدوثها)، فهي تدخّلات إلهية غايتها تحوير مسارات الطبيعة في حالةٍ محدّدة⁽¹¹⁾. أما لايبنتز فأصرّ أنّ العالم الذي يحتاج فيه الله إلى إدخال المعجزات على نحو دائم فهو عالمٌ

(10) Maimonides, *Commentary on the Mishnah, "Eight Chapters"* (Introduction to Pirke Avot), chap.8; translation from Maimonides 1972, 383.

(11) انظر كتابه: *Diverse Thoughts on the Occasion of the Comet*, §§ 65-67.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

ناقصٌ يحتاج إلى تدبّر مستمرّ، ولا يليق بخيار الله⁽¹²⁾. واعتقد أنّ المعجزات هي جزءٌ من نظام الطبيعة العامّ المخطّط مسبقًا تخطيطًا إلهيًا، وليس اضطرابًا في هذا النّظام، على الرّغم من أنّ هذه الأحداث العجيبة تتجاوز القوى الطبيعيّة للمخلوقات⁽¹³⁾.

إنّ التزام معظم المفكرين التّقدّمين بالتفسيرات الاكثية في العلم وبالطبيعة التي تحكمها القوانين والضرورة السببية لم يقوّض التزامهم الآخر في العثور على مجال لوجود المعجزات. بالفعل، منذ العصور القديمة اعتبر الفلاسفة الذين كتبوا بالعبريّة، والعربيّة، والألّاتينيّة، أيّ فلسفة للطبيعة تقول باستحالة المعجزات ناقصةً نقصانًا. فثمة ضرورة، وكذلك ثمة ضرورةً أخرى. إذ حكمت الضرورة السببية النّظام الأرسطيّ للطبيعة، ولكنّ هذه الضرورة بدت عند نقّادها المتأخّرين متطرّفةً جدًّا حيث يُستحال فيها حدوث المعجزات. لا يستطيع المحرك الألامتحرك «Unmoved Mover» غير المتغيّر والأزليّ أن يتدخّل في الطبيعة⁽¹⁴⁾. لذا رفض العديد من المفكرين المتديّنين، حتّى أولئك الذين نسبوا أنفسهم ولو جزئيًّا إلى المذهب الأرسطيّ، هذه السّمة المحدّدة من الفلسفة المشائيّة «Peripatetic philosophy». فشكوا أنّ عقيدة أرسطو في قِدَم العالم الأزليّة وضرورة وجوده ومحتوياته كلّها لا تترك مجالًا للتّغيّرات العجائبيّة في الأشياء، وتاليًا تقوّض سلطان الخالق على خليقته.

هكذا لا جدال في الإمكانية الميتافيزيقية لحدوث المعجزات عند معظم الفلاسفة القروسطيين وفلاسفة الحقبة الحديثة المبكرة. سواءً أصاريًا

(12) راجع ردّ لايبنتز على بايل: (GP IV.520) (reply to Bayle of 1698)

وارجع أيضًا: *Theodicy*, § 207

ولناقشة هذه المسألة انظر Rutherford 1993.

(13) راجع الفقرتين 6 و7 من خلاصة القضايا في مقالتي في الميتافيزيقيا «*Discourse on Metaphysics*» التي أرسلها لايبنتز إلى أرنو (GP II.12).

(14) *Metaphysics*, XII.6-7.

المعجزات

كان الأمرُ عن تقوى صادقةٍ أم عن رغبةٍ في عدم المساس في المؤسسات اللاهوتية، لم يشأ معاصرو سبينوزا أو سابقوه في إسقاط تعليقات المسار العادي للطبيعة المسيّبة إلهياً، أقله في المبدأ. قد لا يكون الله قادراً على القيام بما يُستحال منطقيًا، فلا يمكنه خلق دائرةٍ مرتّعةٍ، إنّما يستطيع حتمًا أن يقوم بما يُستحال طبيعيًا. والسبب في ذلك يعود إلى أنّ الله قد وضع الحدود لما هو ممكنٌ طبيعيًا، أي وضع قوانين الطبيعة.

وما يوازي مسألة تعريف المعجزات وطريقة حدوثها أهمّيةٌ هو مسألة الغاية منها. وهنا أيضًا ثمة توافقٌ شاملٌ بين التقاليد الدينيّة والفلسفيّة. فالمفكّرون المسيحيّون، واليهود، والمسلمون؛ الأرسطيّون، والأفلاطونيّون، والديكارتيّون؛ العقلانيّون، والتجريبويّون «empiricists»، والإرادويّون «voluntarists» كلّهم يقولون إنّ المعجزات لها غايةٌ فعلًا، وهي غايةٌ قد لا يستوعبها الفهم البشري. وعلى الرّغم من الطّريقة التي يستوعب بها المرء طبيعة المعجزات، سواءً أَدْخَلَتْ خارقةً للطّبيعة كانت أم اضطراباتٍ سبق لها أن وُضعت إلهياً في المسار العاديّ للطّبيعة، فقد سُلّم بأنّ الله لا يتصرّف وفقًا لتقلّبات مزاجه. إنّ المعجزات أحداثٌ ذات عنايةٍ «providential» ولها دلالةٌ دينيّةٌ وأخلاقيّةٌ.

قد يختلف المفكّرون في تفاصيل طريقة اتّفاق المعجزات مع غايات الله ذات العناية. إذ يرى بعضهم أنّ المعجزات تشهد على حضور الله وجبروته؛ فيما يعتبرها الآخرون أداةً يستعملها الله لإرسال رسائلٍ أو تحذيراتٍ مهمّةٍ. غالبًا ما قيل في المعجزات إنّها توفّر يقينًا على المزاعم النّبويّة (يستطيع أي شخصٍ ادّعاء النّبوة، إنّما النّبىّ الحقيقيّ فيؤسّس حقيقته على معجزةٍ)، وأحيانًا تُعدّ عاملاً مساعدًا على سير خطّة الله حين يعيق العناد البشريّ الطّريق أمامها. طبعًا تقوم معجزات الكتاب المقدّس بهذه الأشياء كلّها، وغالبًا ما يكون الخلاف محصورًا في مسألة كيف يمكن سرد المعجزة: هل

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

يجب قراءتها حرفياً أم مجازياً؟ أيجب اعتبار المعجزة تليغ حقيقةً محدّدة أم مجرّد وسيلةٍ عمليةٍ لتسيير الأمور؟ حتّى أشدّ الفلاسفة عقلانيّةً أخذ هذه الأسئلة بجديّة. وكما أشار أحد الباحثين أنّ الصّراع القائم بين التّقاليد الدّينيّة والتّفكّرات الفلسفيّة قد يكون محصوراً في سؤال المعجزات، خصوصاً لأنّها تقوّض الفهم العقلانيّ للعالم⁽¹⁵⁾. فقد ينازع الفيلسوف إلى أحد هذه الحلول وفقاً للمصادر القديمة التي فضلها والتّقليد الدّيني الذي انتهى إليه (سواءً أسطحيّاً كان انتماؤه الدّينيّ أم معتمّلاً). لكنّ الآراء المتخالفة في طبيعة الله وامتداد تدخّله العجائبيّ والغارق للطّبيعة في العالم فتناقض حصراً فيما بينها ذلك الاتّفاق العامّ الذي يفيد بأنّ هذا التّدخّل قد يحدث، وأقلّه قد حدث في زمن محدّدٍ في التّاريخ.

في إحدى كتابات سبينوزا المبكرة كانت «الأفكار الميتافيزيقية» *Metaphysical Thoughts* ملحفاً لشرحه الهندسيّ لمبادئ الفلسفة عند ديكارت، وقد نُشرت باسمه سنة 1663، إذ ألمح فيها إلى نظريته النّاضجة في المعجزات، على الرّغم من حذرهِ في إعلان رأيه صراحةً: «ثمة القوّة العاديّة لله، وثمة قوّة الفائقة. ففي العاديّة يحفظ الله العالم على نحوٍ منظمٍ؛ أمّا الفائقة فتبرز عندما يقوم الله بشيءٍ يتخطّى نظام الطّبيعة، مثلاً، المعجزات كلّها، كناطق الحمار، وظهور الملائكة، وما شابههما. أمّا في ما يخصّ الأخيرة فثمة شكٌّ لا ريب فيه. إذ يبدو الأمر معجزةً كبرى إذا سيّر الله العالم دائماً بالنّظام نفسه الثّابت غير المتحرّك،

(15) Ackerman 2009.

المعجزات

أكثر من انتهاكه القوانين التي وضعها بنفسه في الطبيعة منطلقاً من الحرية المحضة، وذلك كما يذهب الجنون البشري في تسليمه بالأخيرة. لكننا نترك هذه المسألة ليحسمها أهل اللاهوت»⁽¹⁶⁾. إن أقل ما يقال في المعجزات هو أنها ملتبسة، وشهادة تحطّ من سلطان الله. ولكننا أقله لا نستطيع الحسم ما إذا كانت ممكنة.

وبعد عدة سنين، اختفى هذا الحذر في الرسالة. إذ قال سبينوزا صراحةً عن المعجزات بمعناها التقليديّ إنها «سخافة»، والاعتقاد فيها «جنون» محض. فلا يكفي كونها غير ضرورية وتخالف التقوى الحقّة بل إنها لا تتفق أيضاً مع طبيعة الله الحقّة ومع التفسير الميتافيزيقيّ الصحيح للكون. إن قصص المعجزات أدوات مناسبة لطلالما استعملها رجال الكنيسة للتلاعب بسذاجة الجموع. فيستغلّون النصّ المقدّس وما يحتويه من قصص بحور انقسمت، وحمير نطقت، وموتى عادوا إلى الحياة، تعزيراً لمسلطهم. هكذا يتحكّم القساوسة بحياة الناس الروحية وكذلك بالمجتمع المدنيّ، لذا يمثّل هجوم سبينوزا على الاعتقاد بالمعجزات عنصراً مهماً في مشروعه اللاهوتيّ السياسيّ العامّ.

يقول سبينوزا بحسب «العوامّ» (*Vulgi*) إنّ الأعجوبة تحدث عندما «تعلّق الطبيعة حركتها مدّة من الزّمن، أو عندما يُقاطع نظامها مؤقتاً». إنّه حدث لا يحدث بوساطة العلل الطبيعيّة بل عبر تدخّل خارق للطبيعة، حيث يمثّل فعل إله متعالٍ يكون «مشرّعاً وحاكماً» وذا سماتٍ نفسيّة وأخلاقيّة في المشيئة، والحكمة، والعدالة، والرّحمة. وتبعاً لهذا التّصوّر المريك والمتخيل سيوقف الإله مسار الطبيعة التي خلقها من العدم في مناسبة محدّدة، وذلك لغاية ذات عناية.

«هكذا يتخيّلون أنّ ثمة قوتين منفصلتين، أي قوّة الله وقوّة الطبيعة،

(16) G I.267; C I. 333.

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

على الرّغم من أنّ الله يحدّد مسار القوّة الأخيرة، أو بحسب الرّأي الشائع في أيّامنا فهو يخلقها. وما يقصدون به بوجود قوتين، أي بالله والطّبيعة، فهم لا يملكون أدنى فكرة عنهما ما خلا أنّهم يتخيّلون قدرة الله شيئاً شبيهاً بحكم ملك، فيما يتخيّلون قوّة الطّبيعة ضرباً من الطّاقة. وتاليًا يسمّي العامة أعمال الطّبيعة غير العاديّة معجزاتٍ أو أعمال الله؛ ويفضّلون البقاء جاهلين بالعلل الطّبيعيّة انطلاقًا من تقواهم، ورغبةً في معارضة أولئك الذين يدرسون العلوم الطّبيعيّة. إذ يتطلّعون إلى سماع ما يكون أبعد عن الفهم وما يثير فهم أعظم دهشة».

وعادةً ما يُعدّ هذا الموقف موقف إيمانٍ تقويّ وخير سلوكٍ أمام عظمة الله الحقّة.

«ومن الطّبيعيّ أن يكون كذلك فعبر إلغاء العلل الطّبيعيّة وتخيّل أحداثٍ خارقةٍ للطّبيعة يستطيع النّاس عبادة الله وإحالة الأشياء كلّها إلى سلطان الله ومشيتته؛ فعندما يتخيّلون الله مطوّعًا قوَى الطّبيعة حينها سيبتّلون عظمته».

ويصرّ سبينوزا على أنّ أولئك الذين يفكّرون على هذا النّحو «ليس لديهم تصوّرٍ سليمٍ عن الله ولا عن الطّبيعة. إذ يخلطون بين قرارات الله والقرارات البشريّة، كما يتخيّلون الطّبيعة محدودةً، حيثُ يعتقدون أنّ الإنسان جزءاً رئيساً منها»⁽¹⁷⁾. وأيّ امرئٍ ذي فهمٍ معقٍ يعي أنّه يُستحال إطلاقاً أن يحدث حدثٌ يكون خارقاً للقوانين والمسارات الطّبيعيّة، ليس لأنّ الله المنفصل عن الطّبيعة يعجز عن تجاوز نظامها، بل لأنّ النّظام نفسه هو تعبيرٌ فريدٌ عن سلطان الله.

لا تفترض حجّة سبينوزا الأساسيّة ضدّ المعجزات في الرّسالة أن يسلم

(17) TTP VI, G III, 81-2; S 71-72.

المعجزات

القارئ بتصوره الفلسفي عن الله أو الطبيعة. إذ يبدأ بالمزعم أنّ الله، وهو تبعاً للتعريف كائنٌ أزليٌّ وضروريٌّ، يفهم أنّ حكمته الإلهية «تحتوي الضرورة والحقيقة الأزلية». ولكن لأنّ الإرادة والعقل هما شيءٌ واحدٌ في الله، إذ لا يمكن أن يكون ثمة تعدّد للقدرات في الله، وقولك إنّ الله يفهم شيئاً يلزم قولك إنّ الله يريد. وهكذا مهما يكن ما يريد الله لا بدّ له أن يتضمّن أيضاً «الضرورة والحقيقة الأزلية». إنّ مشيئة الله تماماً كحكمته أزليةٌ وثابتةٌ، أي لا يمكنها أن تتغير. «إنّ الضرورة التي تلزم عن الطبيعة والكمال الإلهي حيث يفهم الله الشيء كما هو، فهي الضرورة نفسها التي يلزم عنها أنّ الله يريد ذلك الشيء كما هو». لأنّ ما يكون صحيحاً لا يكون صحيحاً إلا بسبب الأمر الإلهي، «والقوانين الكليّة الطبيعيّة هي مجرد أوامر الله التي تلزم عن ضرورة الطبيعة الإلهية وكمالها». لذلك إذا حدث شيءٌ مخالفٌ للقوانين الطبيعيّة فسيكون مخالفاً لأوامر الله. وأقصد بذلك أنّ الله في أثناء تسببه معجزةً خارقةً للطبيعة سيتصرف خلاقاً لنفسه. «إذا سلّم المرء بأنّ الله يقوم بعملٍ مخالفٍ للقوانين الطبيعيّة فعليه أن يسلم في الوقت نفسه بأنّ الله يتصرف بخلاف طبيعته الخاصّة، لذا لا شيءٌ أسخف من هذا الأمر»⁽¹⁸⁾.

علاوةً على ذلك، يضيف سبينوزا أنّ المعجزات إذا حدثت فعلاً، فهي ليست شهادةً على قدرة الله الأمتناهيّة والأزليّة بل على محدوديته وحتى على عجزه. لأنّ النّظام الذي يتطلّب تدخّلاتٍ خارجيّةً لا بدّ له أن يكون نظاماً ناقصاً، وتالياً يعكس غياب الكفاءة أو نقصاً في البصيرة عند خالقه. لذا يشير الاعتقاد بالمعجزات إلى أنّ:

«برأ الله الطبيعة عاجزةً وأضاف إليها القوانين والقواعد العقبية حيث غالباً ما يضطرّ إلى التدخّل لإنقاذها إذا ما أراد صونها، وإبقاء

(18) TTP VI, G III. 82-3; S 72-73.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

مسار الأحداث سائرًا وفق رغبته. وأعتبر هذا الموقف يناقض العقل مناقضة⁽¹⁹⁾.

بحسب وصف سبينوزا للطبيعة في الرسالة فهي تتكوّن من «نظام ثابت غير متغيّر»، كما تتضمن قوانينها «الضرورة والحقيقة التّأليّتين»، وتاليًا لا يمكن انتهاكها. إذ مهما يحدث فهو حادثٌ بالضرورة، حتّى لو لم تظهر تلك الضرورة دائمًا لنا، لذا نميل دائمًا إلى لحظ العرض «contingency» في الطّبيعة.

وعلى الرّغم من أنّ سبينوزا يكتب في الرسالة عن «فضيلة الطّبيعة وقوتها» بوصفها متماهيّة مع «فضيلة الله نفسه وقوته». كما يكتب عن «قوانين الطّبيعة وقواعدها» بوصفها «أوامر الله ومشيناته التّأليّة»، فهو يتوقّف قليلًا عن شرح مقصده الدّقيق. تبدو حجّته هنا ضدّ المعجزات متطابقة تمامًا مع الصّورة التّقليديّة عن الله، لأنّها تشير إلى «إرادة» الله، و«أوامره» و«حكّمته». يحاول سبينوزا إظهار أنّ حتّى أولئك الذين يلتزمون بهذا التّصوّر المؤمنس لله لا بدّ لهم أن ينكروا إمكانيّة حدوث المعجزات. وعلى الرّغم من ذلك، ليس الله أو الطّبيعة بعيدًا عن هذا الإطار، فلا يصعب لحظ الألاهوت الميتافيزيقيّ والتّصوّر الضّروريّ للمظاهر الطّبيعيّة خلف هذه المزاعم في الرسالة، ولو أنّها شبه مخفيّة، فهي مطروحةٌ بكثافة في علم الأخلاق ومحاكٍ لها.

وكما رأينا، إنّ الله أو الطّبيعة عند سبينوزا بوصفهما الشّيء نفسه، ليس سوى نظام الكون الفعّال الكلّيّ، والألمتناهيّ، والتّأليّ، والموجود بالضرورة في قلب كلّ شيءٍ موجود. وهذا هو المبدأ الأساسيّ في علم الأخلاق الذي قد يلحظه المرء في مزعم الرسالة وهو أنّ «قوة الطّبيعة هي القوّة الإلهيّة». ففي علم الأخلاق إنّ التّنتائج الأولى الضّروريّة والتّأليّة عن قوّة هذا الجوهر،

(19) TTP VI, G III. 83; S 73.

المعجزات

وبخاصة النتائج الأولى «لصفاته» أو طرق وجوده الأكثر عمومًا (الفكر، والامتداد، إلخ) هي المبادئ والقوانين التي تحكم الأشياء كلها؛ خذ مثلاً من ضمن صفة الامتداد تحكم قوانين الفيزياء بحركة الأجسام. ولزماً عن هذه النتائج الأولى، وبضرورة متوازية من الله أو الطبيعة، هو العالم نفسه، وهو سلسلة أزليّة ولامتناهيّة من الأشياء المتناهية ذات الوجود المؤقت (أي سلسلة تقطعها الموجودات المألوفة بيننا)⁽²⁰⁾. ولا يمكن أن يكون العالم وسلسلة أحداثه المتميّزة خلافاً لما هي عليه، وذلك بسبب القوانين الطبيعيّة وعالم الموجودات التي تلزم بضرورة مطلقة عن كائنٍ أزليٍّ وضروريٍّ مطلقاً (أي الله أو الطبيعة نفسها).

وبمعنى آخر، إنّ كون سبينوزا هو كونٌ حتّيٌّ حصراً وضروريّاً أيضاً. إذ يُحدّد كلّ شيءٍ من دون استثناءٍ سببياً ليكون على ما هو عليه؛ ونظراً إلى أسبابه لا يمكن أن يكون خلافاً لذلك. زد على ذلك، يستنتج سبينوزا أن لئمن ثمة عرضٌ في الكون بسبب الأسباب التهانئية والأعمّ نفسها (صفات الله أو الطبيعة والقوانين التي تُستمدّ منها)، التي يلزم عنها الأسباب الأخرى كلها حيث تتواجد بضرورة ميتافيزيقيةٍ أو منطقيّةٍ مطلقةٍ؛ إذ لا عرض في الكون نفسه ولا حتّى في أيّ شيءٍ فيه: «لا شيءٍ عرضيٌّ في الطبيعة، لكن خُدّدت الأشياء كلها انطلاقاً من ضرورة الطبيعة الإلهية لوجودها وتوليد نتيجةٍ على نحوٍ معيّن»⁽²¹⁾.

واختصاراً، إنّ العالم الفعليّ عند سبينوزا هو العالم الممكن الوحيد. إذا استحال وجود الله فيما لا تكون سلسلة الأفراد المتناهيين والحالات التي تكوّن هذا العالم موجودةً؛ وإذا كان وجود الله (الطبيعة) ضرورياً بذاته،

(20) طبعا إنه تصوّرٌ موجّهٌ عن بنية ميتافيزيقيا سبينوزا. للاطلاع على تحليل مفصّل انظر نادر (Nadler 2006)، ولراجعة قراءاتٍ مختلفة انظر كورلي (Curley 1969) وبينيت (Bennett 1984).

(21) *Ethics* 1P29.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

كما حاج الأخير، فسيكون هذا العالم هو العالم الممكن الوحيد⁽²²⁾. ويبدو أن سبينوزا قد اعتنق هذا المزمع العجيب. «قد يكون الله مولدًا الأشياء على نحوٍ لا مثيل له، وتبعًا لنظام لا يخالف ما قد وُلِدَ»⁽²³⁾. فالطريقة الوحيدة التي يمكن أن يكون فيها العالم مختلفًا كي يكون «نظام الطبيعة» مختلفًا، هو إذا أمكن لطبيعة الله التي يلزم عنها ذلك النظام بالضرورة أن تكون مختلفة. ولكن لأن طبيعة الله ضرورية في ذاتها إطلاقًا، يستحال على تلك الطبيعة أن تكون مختلفة. لذا إن عالم الأشياء الذي يشمل تكشف الأحداث عبر الزمن، ليس سوى السمات الكئيبة للكون، فلا بد له أن يكون على ما هو عليه، ولا يمكنه أن يكون عكس ذلك.

وكذلك يتوضَّح لنا أن سبينوزا في علم الأخلاق ينكر وجود أي شيء يُدعى خلق العالم إذا كان مقصودًا بذلك أن الله موجودٌ قبل أن يخلق بإرادته العالم من العدم، أي من حالةٍ مسبقةٍ من اللاوجود، وأن الله يمكنه أيضًا ألا يخلقه. وبحسب سبينوزا إذا كان عالم الموجودات نتيجةً ضروريةً ومشاركةً أزليةً وجود الله (الطبيعة)، فُستحال إطلاقًا أن يكون الله موجودًا وألا يكون العالم موجودًا. لذا يرفض سبينوزا الفصول الأولى من الكتاب المقدس بوصفها عملاً أدبيًا خياليًا. ولكن حيثما يقوم الخلق كذا تقوم المعجزات، مثلما أدرك العديد من الفلاسفة. فالعالم الذي يتشارك أزليته مع الله لا مجال فيه للتدخلات الإلهية.

(22) لم يكن بعض الدارسين سعيدًا بهذه القراءة لفلسفة سبينوزا وأملوا في إبعاده عن الضرورانية. انظر (Curley & Walski 1999). فقد رثوا على غارث (Garrett 1991) الذي دافع محاجًا عن القراءة الضرورانية. إذ يكمن خوف هؤلاء بأن يسقط المذهب الضروراني عددًا من التمييزات الهامة، أي التمييز بين الحقائق الضرورية وبين الحقائق العرضية، وبين خواص الأشياء الماهيوية والخواص العارضة، كما أن يعجز هذا المذهب عن تفسير أدوات تصوُّرية مهمة كمثل التقالير المشروطة غير الواقعية «counterfactuals». انظر بينيت (Bennett 1984, 111-24). لكن بينيت يقر بأنه يصعب علينا تجنب استنتاج أن موقف سبينوزا (أي «ما اعتقد به سبينوزا اعتقادًا علنيًا» هو موقفٌ ضروريٌّ⁽¹²³⁾).

(23) *Ethics* IP33.

المعجزات

ففي ميتافيزيقيا سينوزا، إنَّ الضَّرورة التي تحكم الكون ليست في أصولها وفي مسارات عملها الدَاخلية شيئًا سوى الضَّرورة المطلقة التي نجدها في حقائق الرِّياضيَّات. وهذه خلاصةً لا يخفي سينوزا الإفصاح عنها علنًا. ففي منشور مبكر وهو «الأفكار الميتافيزيقية»، يصرِّ الفيلسوف على أنه «إذا فهم الرجال بوضوح نظام الطَّبيعة كلَّه فسيجدون الأشياء كلَّها ضروريَّة مثلما يجدونها كلَّها في الرِّياضيَّات»⁽²⁴⁾. لا تجيز الضَّرورة الرِّياضيَّة استثناءات. ومن دون الاستثناءات لا معجزات.

يدرك سينوزا الدَّرب الخَطِر الذي يسلكه في علم الأخلاق. فبعد برهنته أنَّ «الأشياء كلَّها تتبعها الضَّرورة التَّليَّة للطَّبيعة» ولا يوجد ما شيءٌ إلاَّ الأسباب الطَّبيعيَّة المحضة، يهاجم سينوزا أولئك الذين يلجؤون إلى مشيئة الله لتفسير الأشياء التي لا يفقهون أسبابها الطَّبيعيَّة. وتاليًا يشكون من أنَّهم بذلك يتلطَّون خلف ملجأ الجهل فيما يُمدحون على تقواهم. وخلافًا لذلك، «من يسعى إلى الأسباب الحقَّة للمعجزات، ويواظب كالمتعلِّم على فهم الأشياء الطَّبيعيَّة لا ليقفَ مندهشًا كالأحمق أمامها، فعادةً ما يتَّهم أولئك الذين يُكرِّمون كمفسِّرين للطَّبيعة والآلهة بالهرطقة والزَّنْدقة. إذ يدركون تمامًا أنَّ الجهل إذا أسقط فسيسقط معه هذا الاندهاش الرُّعن، وهو الوسيلة الوحيدة التي تساعد على الحاجة والدِّفاع عن سلطتهم»⁽²⁵⁾.

ثمَّة مسائل دينيَّة بل سياسيَّة خطيرةٌ على المحكِّ في مجال المعجزات⁽²⁶⁾. لم يكن قراء الرِّسالة الأوائل ليعلموا شيئًا عن ضروريَّة سينوزا «necessitarianism» والآهوت الفلسفي الذي استندت عليه (فضلاً عمَّا

(24) G I.266; C I.332.

(25) *Ethics* I, Appendix, G II.81; C I443-44.

(26) إنَّ إدراك سينوزا هذه الواقعة، والذي عزَّزه السَّخط العامُّ المعارم على الرِّسالة، قد أسهم حتَّى في اتِّخاذ قرار الامتناع عن نشر علم الأخلاق في أثناء حياته.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

قد استنتجوه من الأفكار الميتافيزيقية استنتاجًا دقيقًا). ولكن لم يرغب سبينوزا أيضًا أن تبني رسالة الرسالة على طروحات علم الأخلاق اللاهوتية الأكثر تطرفًا. لم يكن معظم قرائه مستعدًا استعدادًا كافيًا لتلك البصائر الأعمق والأصعب (وربما الأكثر اضطرابًا)، وعلى نجاح موقفه في المسألة اللاهوتية السياسية الذي أرمسته الرسالة ألا يستند إليها. هكذا اضطرت سبينوزا إلى أن يتكيف مع هؤلاء القراء عبر التكتّم عن الكثير من آرائه في الله والطبيعة⁽²⁷⁾.

وعلى الرغم من ذلك، فإن النتيجة التي يستخلصها سبينوزا في الرسالة تصيب في أسلوب غير هندسيّ الدروس الميتافيزيقية المهمة التي نجدها في علم الأخلاق: «لا شيء يحدث في الطبيعة إلا ويلزم عن قوانينها... تشمل قوانينها كل شيء يدركه العقل الإلهي... وتلزم الطبيعة نظامًا ثابتًا وغير متحرّك»⁽²⁸⁾. ليس الاعتقاد بالمعجزات دلالة تقوى بل جهل. وعلى حدّ تعبير سبينوزا في رسالته وجهها إلى أولدنبرغ: «إنّ المعجزات والجهل هما الشيء نفسه»⁽²⁹⁾.

والحق أنّ هذا هو المنظور الذي أجازيان يستنتج سبينوزا وجود مساحةٍ من المعنى يمكننا من خلالها الكلام عن المعجزات. فعوضًا عن الانتهاكات الخارقة للطبيعة، ينبغي أن نفهم المعجزة على أنها حدثٌ لا يزال تفسيره الطبيعيّ السببيّ مجهولًا. «لا يمكن فهم لفظ معجزة إلا على ضوء اعتقادات

(27) أرفض أيضًا القراءة المستراوسية للرسالة وفكرة أنّه ينبغي على المرء «القراءة بين المتطوّر»، أظنّ حاليًا أنّ سبينوزا لا يصحّ بكنّ ما يفكر فيه في كتابه: إنّ موقف سبينوزا في الله والطبيعة في كتاب علم الأخلاق هو أحد مواقفها التي يمتنع عن الإفصاح عنها إحصاحًا شبه تامّ. أحد الاختلافات بين قراءتي والقراءة المستراوسية هو أنّي لا أسلم بأنّ اللاهوت الميتافيزيقيّ العميق هو جزء من رسالة باطنية في الرسالة.

(28) TTP VI, G III.83; S 73.

(29) Ep. 75, G IV. 313; SL 338.

نصّها اللاتيني: «*miracula & ignorantiam pro aequipollentibus sumpsit*».

المعجزات

البشر، ولا يعني سوى حدثٍ لا نستطيع نحن أو راوي المعجزة تفسير سببه الطبيعيّ عبر مقارنته بأيّ حدثٍ عاديّ آخر»⁽³⁰⁾. ولعلّ الحدث قد يُفسّر تماشيًا مع حالة المعرفة العلميّة المَساندة، وعلى أيّ حال يبقى مصطلح «المعجزة» نسبيًا بحسب جهل الكاتب بالعلم والطّبيعة وتبعًا لغاياته في أثناء تأليفه القصّة. إنّ كتاب الكتاب المقدّس، وكما يدعوهم سبينوزا «رجال الزّمن الغابر» [antiqui] لم يكونوا جاهلين بالعلم فحسب، بل كانوا أيضًا مشغولين بإنارة الذّهشة عند جمهورهم، لذا ألحقوا الأحداث العجيبة وغير المألوفة بإرادة الله. إذ يشير سبينوزا إلى أنّه عندما ظهر قوس القزح للنبيّ نوح فيما انخفضت مياه الطّوفان، فهو حدثٌ «لا يتعدّى أمره سوى انكسار وانعكاس أشعة الشّمس بسبب قطرات المياه»، ويصفه مؤلّف هذا المقطع بأنّ الله قال «جَلَّكَ قَوْمِي جَعَلْتُهَا فِي الغَمَامِ» [سفر التكوين 9:13]:

«لاريب في أنّ الأحداث كلّها المرويّة في نصّ الكتاب المقدّس قد حدثت طبيعيًا، وعلى الرّغم من ذلك فهي تُنسب لله لأنّ... نصّ الكتاب ليس مسؤولاً عن تفسير هذه الأحداث عبر أسبابها الطّبيعيّة، بل يكتبها بنقل ما يثير المخيّلّة، فيلجأ إلى الأسلوب والوسيلة اللّذين يمكنهما إثارة أكبر دهشة، وتاليًا يدخلان التقوى في نفوس الجموع»⁽³¹⁾.

ولأنّ المؤلّف الكتابيّ وجماهيره «العوام» ليسوا على درايةٍ عموماً بعلم الفيزياء الكامن خلف ظاهرة قوس القزح، سيحيلون هذه الظواهر كلّها التي يعجزون عن ربطها «بأحداثٍ مشابهةٍ [في الماضي] التي غالبًا ما تحصل من دون اندهاشي»، إلى التّدخل الإلهيّ.

وربّما لا نجد الجهل عند راوي المعجزات فحسب بل نجده أيضًا عند المتحدّ العلميّ والفلسفيّ عموماً الذي لم يدرك بعد القوانين التي تحكم

(30) TTP VI, G III.83-84; S 73.

(31) TTP VI, G III.90; S 79.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

هذه الظواهر، أولم يكتشف بعد الأسباب الطبيعية التي ستفسر تفسيراً تاماً الحدث تبعاً لهذه القوانين. وحتى في الحالة حيث الحدث فعلاً «يتخطى الفهم البشري» فسيبقى له تفسيرٌ طبيعيٌّ في المبدأ⁽³²⁾.

إن موقف سبينوزا حيال المعجزات هو أكثر راديكاليةً من شكوكية ديفيد هيوم «David Hume» المشهورة بعده بنصف قرن. فقد حاج هيوم، وهو أعظم فيلسوف برز من رحم التنوير الأسكتلندي، الذي شكك عمومًا في مزاعم المعرفة الميتافيزيقية الكبرى، بأنه يصعب جدًا بل يُستحال تبرير الاعتقاد بالمعجزة. انطلاقاً من التعريف إن المعجزة انتهاك لقوانين الطبيعة، وتالياً هي شيءٌ يخالف «تجربةً ثابتةً لا يمكن عكسها»⁽³³⁾. فالشهادة التي يبني عليها الاعتقاد بالمعجزة يجب الحكم عليها حكماً شبيهاً بالشهادات كلها، أي تبعاً لاحتمال حصولها. فلا درجة عالية من احتمال حصول هذا الحدث، بل حتى هناك «برهانٌ مباشرٌ وكاملٌ» ضدّ الحدث المذكور، ويصحبه عددٌ كبيرٌ من الأحداث التي تبرهن عكسه (لذا لا بدّ أن توجد تجربةٌ متواترةٌ مقابل كلّ حدثٍ عجائبيٍّ وإلا لن يستحقّ الحدث تلك التسمية). وهكذا تبقى تقارير المعجزات كلها غير قابلةٍ للتصديق: إن الأسس للاعتقاد بالمعجزة لا تكفي أبداً لجعل حدوثها أكثر مصداقيةً من الاعتقاد بأنّ تقريرها هو

(32) معظم التراسات المتبادرة حالياً عن سبينوزا ورأيه في مسألة المعجزات تتخذ الموقف نفسه مع اختلافات بسيطة. انظر:

- Curley 1985, Walther 1994, Israel 2001a, 218, and Batnitzky 2003-4.

للاطلاع على موقف معارضي انظر هانتر (Hunter 2004). حيث يحاج الأخير في كتابه بأنّ سبينوزا قد آمن حقاً بأنّ المعجزات الفعلية ممكنة.

(33) *Enquiry Concerning Human Understanding* X. 1, Hume 1975, 114.

في هامش هذه الصفحة يقدّم هيوم تعريفاً محدوداً للمعجزة: «انتهاك لقانون الطبيعة عبر مشيئة إله، أو عبر تدخل فاعل مغفّي».

غلطةً بريئةً أو أن نمةً خداعًا متعمدًا عند شواهدها⁽³⁴⁾.

لكن هيوم لا يطرح سوى نقطةٍ إبيستمولوجيةٍ واحدةٍ وهي إذا كان المرء يملك أسبابًا محكمةً للاعتقاد أم لا. خلافًا لسبينوزا الذي يقيم نقطةً ميتافيزيقيةً أكثر إحكامًا بشأن الواقع. إذ لا يفيد موقفه بأن المعجزات بعيدةٌ عن الاحتمال وقصصها غير قابلةٍ للتصديق، إنما يزعم بأنها مستحيلةٌ إطلاقًا. «لا يحدث حدثٌ يخالف الطبيعة التي تثبت على نظامٍ أزليٍّ وثابتٍ... لا يمكن حصول شيءٍ في الطبيعة يخالف قوانينها الكلية، أو لا يتماهى مع هذه القوانين، أو لا يلزم عنها»⁽³⁵⁾. أما عند هيوم فالمعجزة مستبعدٌ حدوثها جدًّا إلى حدِّ غياب التصديق فيها، بينما المعجزة عند سبينوزا «فسخافةٌ، سواءً أمخافةٌ كانت للطبيعة أم فوقها»⁽³⁶⁾.

لم يكن سبينوزا المفكر الوحيد في القرن السابع عشر الذي أقدم على إنكار إمكانية حدوث المعجزات. إذ قبل سنتين من نشره الرسالة نشر تغييس الحظَّ كورباغ قاموسه في اللغة الهولندية «Een Bloemhof». وكما رأينا سابقًا، استخدم الأخير التاريخ والامتعمال اللساني لطرح نقاطٍ لاهوتيةٍ وسياسيةٍ هداميةٍ. ومن المصطلحات «المعرفة» في الكتاب نجد لفظة «Mirakel»: «عملٌ عجيبٌ، فعلٌ عجيبٌ. يصرُّ اللاهوتيون على أن العمل العجيب عليه أن يكون شيئًا يحدث بخلاف الطبيعة أو فوقها، وهو أمرٌ خطأٌ فلا يمكن أن يحدث شيءٌ مخالفٌ للطبيعة أو فوقها»⁽³⁷⁾. ولكن كورباغ كان على درايةٍ بالمبادئ الفلسفية لصديقه سبينوزا واقتنع بها؛ فعلاً

(34) إنني ممننٌ لإدوين كورلي على مساعدته في جعل هذه النقطة أكثر وضوحًا.

(35) TTP VI, G III.82-83; S 72-73.

(36) TTP VI, G III.87; S 76.

(37) نصّها الهولندي في (Koerbagh 1688, 447):

"Mirakel: wonderwerk, wonderdaad. De Godsgeleerden willen dat een wonderwerk zal zijn iets 't geen tegen of boven de natuur geschied 't welk valsch is want daar en kan niet tegen of boven de natuur geschieden."

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

يحتاج في موضع آخر ضد وجود المعجزات على أساس تعريفه لله والطبيعية وأزلية القدرة اللامتناهية لله (الطبيعية) وضرورتها وثبوتها⁽³⁸⁾. أي إن إنكار كورباغ للمعجزات يقوم مباشرة على أساسات سبينوزية، وتالها لا يمثل موقفه الراديكالي سابقاً مثيراً للاهتمام لدى سبينوزا وإنما هو استباق متسرع لمواقف الأخير الميتافيزيقية الأكثر وضوحاً وتفصيلاً في الرسالة وعلم الأخلاق.

أما المقارنة الأكثر إيضاحاً في هذا الإطار فهي التي تضمّ فيلسوفين كان لدهمها تأثير مهمّ على سبينوزا وعلى الرسالة خصوصاً، وهما موسى بن ميمون وتوماس هوبز.

إن موقف موسى بن ميمون حيال المعجزات مشهور بتعقيده. فقد عانى الدارسون في ما اعتقد به الفيلسوف على وجه الدقة إزاء إمكان حدوث المعجزات وحدوثها الفعلي في التاريخ⁽³⁹⁾. ويكمن جزءاً من المشكلة كما يخبر ابن ميمون قراء دلالة الحائرين أنه قصد كتمان بعض آرائه الحقيقية في تناقضات النصّ وذلك لصالحهم (كإبلا يضلّ «الجاهلون» من بينهم بعقائده ويجحدون بالله). فتكشف بعض الحقائق العميقة لأولئك المستعدين على نحو تامّ (بوساطة التدريب الأخلاقي، والمنطقي، والفلسفي، والألهوتي) على تلقفها من دون خطر الجحود بالله، ويبدو أنّ حقائق المعجزات هي من بينها. لم يشمل ابن ميمون الاعتقاد بالمعجزات من بين مبادئ المعتقد اليهودي الثلاثة عشر الأساسية. ويبدو أنه اعتقد في الدلالة بحتمة طبيعية سببية. وفي الوقت نفسه لم يرغب في نفي حدوث المعجزات نفياً تاماً. وتبدو خلاصته بأنّ المعجزات هي في الواقع «مما في الطبع». فهي أحداثٌ إذا تمت قراءتها

(38) انظر (Vandenbossche 1978, 12).

(39) قارن على سبيل المثال، بين راينز (Reins 1974) ولانغمان (Langemann 2004). حيث يحتاج الأول بأن موقف ابن ميمون الحقيقي يفيد بأن المعجزات ليست ممكنة. بينما يحتاج الثاني بأن موقف ابن ميمون تطوّر على مرّ الزمن. وأنه في دلالة الحائرين يمتدّد بأن المعجزات ممكنة.

المعجزات

انطلاقاً من الاعتقاد الذي يميّز عمومًا الطَّبِيعَة والسَّلوك العاديّ للأشياء فستعدّ شنودًا. وعلى الرّغم من ذلك فقد وُدت الوسائل الطَّبِيعِيَّة هذا الشَّدوذ. ويقترح موسى بن ميمون أنّ المعجزات كما تُفهم عادةً زرعهها الله في الطَّبِيعَة. وفيما يقتبس موافقًا الحكماء الرّتانيّين يشير إلى «أتمّ قالوا عندما خلق الله الوجود وطبعه على هذه الطَّبائع جعل في تلك الطَّبائع أن يحدث فيها كلّ ما حدث من المعجزات في حدوثها». فقد «جعل في طبيعة الماء أن يتّصل ويجري من العلوّ للسفل دائمًا إلّا ذلك الوقت الذي غرق فيه المصرتون». وكذا يفسّر شقّ البحر الأحمر بطبيعة مياه البحر نفسها. «وهو القهاس في سائرهما»⁽⁴⁰⁾. [دلالة العائرين، ج2، فصل كط [29]، ص 355-356].

هكذا سيانّ ما إذا كان الحدث المخالف لاعتقاد الطَّبِيعَة موضوعًا في الطَّبِيعَة في لحظةٍ تاريخيّةٍ أو مزروعًا فيها منذ بداية الرّمن فهو لا يزال تدخلًا إلهيًّا يحدث استثناءً إلى المسارات الثّابتة التي تميّز الطَّبِيعَة. ولكن يمكن قراءة موسى بن ميمون وكأنّه يقول إنّ هذا الشَّدوذ لا بدّ من اعتباره أحداثًا طبيعيّةً، وإن كانت نادرةً، فهو كحال غيره ينتهي إلى مسار الطَّبِيعَة العاديّ. إذ ينطلق من القوانين الطَّبِيعِيَّة، ولكن ليس على نحوٍ جليّ كالأمور الأخرى. إنّ شقّ البحر يحدث عبر الأسباب الطَّبِيعِيَّة، كمثّل الهزّة الأرضيّة، أو موجة التسونامي، أو أقلّه في المبدأ يمكن تفسيره على ضوء المفاهيم العقلانيّة والعلميّة⁽⁴¹⁾.

ويقول ابن ميمون من قيمة المعجزات بصفها دليلًا على عناية الله وحكمته اللّتين خير ما تتجلّيان في مسار الطَّبِيعَة العاديّ أكثر من الاستثناءات الشّاذّة فيها. «ما طريق محبّة الله ومخافته؟ هو عندما يتأمّل الإنسان في

(40) *Guide* II.29, Maimonides 1963, 345.

(41) إنّها قراءة راينز (Reins 1974)، وأجدها مقنعةً.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

أعمال الله العظيمة في مخلوقاته، ويرى فيها حكمة الله الالامتناهية، إذ يحب ويمجد ويختبر رغبة كبرى في معرفة الرب العظيم»⁽⁴²⁾. وأوضح شاهد على كمال الله هو الطبيعة نفسها وفي نظام الكون الذي لا استثناء فيه. «أما أفعال الإله» التي يماها ابن ميمون مع مسار الطبيعة العادي «هي في غاية الكمال ولا يمكن الزيادة فيها، ولا النقصان منها. فهي تثبت على ما هي عليه ضرورة آلا يمكن داع لتغيرها»⁽⁴³⁾. [دلالة العاشرين، ج2، فصل كح [28] ص 344]. إن نفي سبينوزا العملي لحدوث المعجزات في الرسالة قد يمثل قمة الطبعية التي تبدوا أنها تدعم موقف ابن ميمون في دلالة العاشرين وفي كتب أخرى.

نظرًا إلى موقعه بوصفه حاخامًا وزعيمًا دينيًا يمكن تفهم حذر ابن ميمون بشأن النفي الصريح بإمكان حدوث المعجزات. إن هوبز مع عدائه للسلطة الدينية وموقفه الساخر من الخرافة كان مستعدًا للمضي أبعد من ذلك. فقد عرف الأهمية المعطاة للمعجزات في النص المقدس، ودورها في تحديد إذا كان النبي الذي أعلن عن نبوته ذا نبوة حقًا (وعلى الرغم من استنتاجه عدم وجود طريقة مؤكدة لتمييز النبي عن الشخص المجنون المتوهّم، لأن عصر المعجزات قد انتهى)⁽⁴⁴⁾. ولكن لم يدر السؤال حول ما يقوله النص المقدس في المعجزات، إنما إذا ما كان الاعتقاد فيها أمرًا عقلائيًا، وفي هذا الإطار يتخذ هوبز موقفًا راديكاليًا.

يصف الفيلسوف المعجزات بأنها «أفعال الله المدهشة... وتاليًا، يمكن

(42) *Mishneh Torah*, Hilhot Yesodei ha-Torah, II.2.

(43) *Guide* II.28, Maimonides 1963, 335.

يقترح أكرمان أنه وفقًا لابن ميمون تمثل المعجزات تغييرًا مؤقتًا في الطبيعة. وهو ما زال متمسكًا بإمكان حدوثها. إن لم نقل حدوثها الفعلي (Ackermann 2009, 377). يجب على أي دراسة متكاملة عن موقف ابن ميمون في المعجزات أن تأخذ بعين الاعتبار دفاعه الحريص عن معجزة البعث، بخاصة في عمله «مقالة عن البعث».

(44) *Leviathan* III.32, Hobbes 1994, 247-49.

المعجزات

تسميتها عجائب»، ثم يميز بين سمتين أساسيتين في هذه العجائب: الأولى أنّها أحداثٌ «غريبة»، أو تحدث نادراً، والثانية أنّ أولئك الذين يشهدونها «لا يستطيعون تخيّل... أنّها حدثت بوساطة الوسائل الطبيعيّة بل عبريدي الله مباشرة». وهكذا «إذا نطق الحصان أو البقرة فهذا الحدث معجزةٌ وذلك لأنّ الحدث غريبٌ، ويصعب علينا تخيّل سببه الطبيعيّ»⁽⁴⁵⁾. ولكنّ تسقط هذه العجيبة مع سقوط الجهل المؤسّس لها. فصرعان ما تحدّد السبب الطبيعيّ للحدث، أو ندرك أنّه ليس غريباً بقدر ما ظننا في حال لم يُعثر على سببه الدقيق، لن نعتبر الظاهرة معجزةً.

«أول قوس قزح شوهد في العالم كان معجزةً، لأنّه الأول، وتاليًا اعتُبر غريبًا؛ وعدّ آيةً من عند الله في السماوات ليؤكد لشعبه أنّ المياه لن تدمر العالم دمازًا تامًا. ولكن في هذا اليوم وبسبب ظهورها المعتاد، لم تعد معجزاتٍ، كما لم يعد يعتبرها معجزاتٍ أولئك الذين يدركون أسبابها الطبيعيّة، ولا أولئك الذين يجهلون تلك الأسباب»⁽⁴⁶⁾.

اتخذ هوبز حذره في هذا المقطع، حيث لا ينكر علنًا احتمال حدوث المعجزات بوصفها أحداثًا لم تسببها الأحداث الطبيعيّة بل «بدا الله مباشرة». فعلاً يصرّح أنّ ثمة مرحلةً في الماضي حدثت فيها المعجزات، ولا شكّ بأنّه صادقٌ في كلامه⁽⁴⁷⁾. إذا عجزنا عن تخيّل كيف تولّد الطبيعة الحدث أو إذا كان غير معتادٍ من وجهة نظرنا فيسمّى هذا الحدث معجزةً. أي يربط هوبز تقارير المعجزات بتجربة المشاهدين ومعرفتهم. «إنّ لحظ المدهش والعجيب

(45) *Leviathan* III.37, Hobbes 1994, 293-94.

(46) *Leviathan* III.37, Hobbes 1994, 294.

(47) انظر (*Leviathan* III.9). لقد أشار لي إدوين كورلي إلى أنّ تنازل هوبز وإقراره بوجود مرحلة في الماضي حدثت فيها المعجزات فعلاً لا يمكن أخذه على محمل الجدّ، لأنّه سيستتبع اعتبارك الاعتقاد بالمعجزات في الحالات التي تكون فيها الأدلّة ضعيفةً ومستندةً إلى شهادةٍ قديمةٍ أمرًا معقولًا. بينما نرفضها في الحالات التي تكون فيها الأدلّة قوتةً نسبيًا (بسبب حداثةها). أمّا سبب اتخاذ هذا التنزل في بلاغ فرّاهه الشدّ تزعتنا.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

مرتبطٌ بمعرفة البشر وتجربتهم ويختلف الأمر عند بعضهم، ويلزم عن ذلك أن الأمر نفسه قد يكون معجزةً للواحد فيما لا يكون كذلك للآخر». لذا أولئك الجاهلون أو المؤمنون بالخرافات «يُعتَوْن تلك الأعمال التي لا تدهش الآخرين إطلاقاً عجائب كبرى، لأنَّ الآخرين يدركون أنها من صنع الطَّبِيعَةِ (وهي ليست صنِيعَةُ اللَّهِ المباشرة بل عمل عادي خلقه الله)»⁽⁴⁸⁾.

ولكن هل يعتقد هوبز أن المعجزات قد حدثت فعلاً أو يعتبرها أقله ممكنة؟⁽⁴⁹⁾ فهو لا يقر بأن قوس القزح الذي شاهده نوح في السماء، وهو أول قوس قزح، كان فعلاً عجائبيًا، بمعنى أن الله أوجده مباشرةً، إنما اعتبر معجزةً بسبب غرابته (وذلك نسبيًا للتجربة البشرية). وفي الجانب الآخر عندما حدّد هوبز رسميًا ما هي المعجزة فدعاها «عمل الله (وذلك إلى جانب أعماله التي تحدث عبر الطبيعة والمأمورة في الخليقة)، الذي وضع تبيانًا للذين اختارهم الرسالة العظيمة لخلّصهم (خذ مثلًا النبي)»⁽⁵⁰⁾. وتبدو هذه أيضًا قراءة هوبز للطبيعة ودور المعجزات فيها تبعًا لقصص النص المقدس، وليس إقرارًا بأن هذه الأحداث التي «صنعتها يدا الله مباشرة» قد حدثت فعلاً.

وعلى الرّغم من أن رأيه في المعجزات قد لا يكون أقل تطرفًا من موقف سبينوزا فلا يبدو أنّ هوبز يأخذ حذره في كتابه. وخلافًا لسبينوزا يبدو أنه أقل اهتمامًا في توضيح نقطة ميتافيزيقية حول إمكانية حدوث المعجزات، ومهمّ بإظهار كيف ينخدع الناس ويُستغلّون استغلالًا سهلًا بواسطة أولئك الذين يؤدّون «الحيل» ويستغلّون سرعة تصديقهم. «فلنفترض رجلين متأمرين، أحدهما يدعي العاهة، فيما يدعي الآخر مداواته بتعويذة،

(48) *Leviathan* III.37, Hobbes 1994, 294.

(49) نثّة جدال كبري بين المتعصّمين في فلسفة هوبز حول طريقة قراءة موقفه من المعجزات. انظر: Curley 1992, Martinich 1992, and Whipple 2008.

(50) *Leviathan* III.37, Hobbes, 1994, 296-97.

المعجزات

إذ سيخدعان الكثيرين، ولكن إذا تأمر كثيرون، حيث يدعي أحدهم العاهة، فيما يدعي الآخر مداواته، فيما ادعى الباقون الشَّهادة، فسوف يخدعون أناسًا أكثر بكثير⁽⁵¹⁾. وإذا نمة تحذير في ذلك، فهو ليهبينا متأهبين إزاء رجال الدِّين الذين سيستغلُّون «شبهة البشر للاعتقاد المتسرِّع في المعجزات المزعومة»⁽⁵²⁾. إنَّ موقف هوبز الرِّسعيّ من المعجزات في اللاويثان هو خير ما يمكن وصفه بأنّه شكوكيّةٌ شديدةٌ، إلى جانب عدائه تجاه أولئك الذين يستخدمون تقارير المعجزات في سبيل تضخيم سلطتهم. وعلى الرِّغم من ذلك فالموقف لا يزال راديكاليًا، ولا ريب في أنّه موقفٌ يفسّر هجمات السُّلطات الدِّينيّة على الكتاب. ولكنّ هوبز لا يعتمد، أولم يعترّأقله علنًا، عن تلك الطَّبيعانيّة الرّاديكاليّة والعقائديّة التي نجدها في رسالة سبينوزا؛ ففي نهاية الأمر إنّه «لا يجرؤ على الكتابة بهذه الجرأة»⁽⁵³⁾.

أدرك موسى بن ميمون وهوبز أهميّة الدور ذي العناية للمعجزات في نصّ الكتاب المقدّس، بخاصّةٍ لأنّها تبرهن نبوّة الرِّسالة، أو تدفع نحو إنجاز خطّة الله⁽⁵⁴⁾. لكنّ هذا التّصوّر للعناية الإلهيّة يتطلّب ذلك التّمييز بين المسار العاديّ للطَّبيعة وبين التّدخّل الإلهيّ الذي يرفضه سبينوزا. وفقًا للأخير إنّ العناية الإلهيّة تتمظهر مباشرةً في مسار الطَّبيعة العاديّ والترتيب لا في استثناءاتٍ خارقةٍ للطَّبيعة مفترضةً.

(51) *Leviathan* XXXVII.12, Hobbes, 1994, 299.

(52) *Leviathan* III.37, Hobbes 1994, 299.

(53) يهاج مارينيك (Marinich 1992, 239-241) بأنّ لدى هوبز موقفين متناقضين من مسألة المعجزات، يهدف أحدهما إلى «مصالحة الدِّين مع العلم من دون تفويض الأخير».

(54) والحق أنّ ابن ميمون يقلّل من شأن دور المعجزات ذات العناية وقيمها الدِّينيّة؛ انظر مثلاً المقطع المقدّس أعلاه من مشنه نورا (II.2) *Hilhot Yesodei ha-Torah*, *Mishneh Torah*، وراجع أيضًا (VII.7-VIII.3).

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

إنَّ استعمال وجود العالم وتصميمه لبرهنة وجود الله كان حجّةً فلسفيّةً شائعةً في القرون الوسطى والحقبة الحديثة المبكرة. إنَّ هذه الاستنتاجات أمثال «الله بوصفه العلة الأولى لكونٍ عرضيٍّ»، «والله كونه مصمّمًا ذكيًّا لكونٍ منظمٍ»، من المفترض أن تلزم عن مقدّماتٍ حاضرةٍ وطبيعيّةٍ وتجربيّةٍ تمامًا. وقد ظنَّ بعض المفكرين أيضًا أنَّ نظام الطّبيعة العاديّ قد يسهم في فهمنا صفات الله: على سبيل المثال، اعتقد ديكارت أنَّ قوانين الطّبيعة تلزم عن كمال، وبساطة، وخبرة صانعها، وتاليًا تشهد له. ولكنَّ ثمة اعتقادٌ يوازي ذلك الاعتقاد شبيوعًا ولكنّه أقوى منه، وهو أنَّ الأمر العجيب (عوضًا عن العاديّ) هو الذي يقدّم أفضل وأقوى دليلٍ على قوّة الله، وأنَّ الأمر الغارق للطّبيعة (بدلًا عن الطّبيعيّ) هو أكثر ما يكشف مباشرةً عن عناية الله. قد تسلك الطّبيعة مسارها، لكنَّ الله يكشف عن يدي عنيّته عندما يتدخّل فيها. ويصرّ سبينوزا على أنَّ هذا الأمر يتعدّى «العوامّ» على حدّ تعبيره في الرّسالة:

«يفترضون أنَّ قوّة الله وعنيّته خير ما تبرزان بوضوح عند حدوث حدثٍ غير اعتياديّ في الطّبيعة خلافًا لاعتقاداتهم المألوفة فيها، خصوصًا إذا صبَّ هذا الحدث في مصلحتهم ومنفعتهم. كما يعتبرون أنَّ أوضح دليلٍ ممكنٍ على وجود الله هو انحراف الطّبيعة عن نظامها السّليم. لذلك يعتقدون أنَّ أولئك الذين يفسّرون الظّواهر والمعجزات بالعلل الطّبيعيّة، أو أولئك الذين يجهدون في سبيل فهمها فهم يسقطون الله، أو أقلّه يسقطون عنيّته الإلهيّة. ويعتبرون الله جامدًا فيما الطّبيعة تكمل نظامه المعتاد. إذ نجد بمقابل هذا الاعتقاد أنَّ الله ما دام يفعل فإنَّ قوّة الطّبيعة والعلل الطّبيعيّة جامدَةٌ».

وأولئك الذين يفكّرون على هذا النحو هم الذين «يتخيلون أنَّ ثمة قوتين

المعجزات

منفصلتين عن بعضهما، أي قوّة الله وقوّة الطّبيعة». ولكنّ هذا الأمر قائمٌ على التّصوّر المفلوط أو المحدود لإلهٍ مؤنسنٍ عند الأديان الطّانفئة. «وما يقصدون به بوجود قوتين، أي بالله والطّبيعة، فهم لا يملكون أدنى فكرة عنهما ما خلا أنّهم يتخيّلون قدرة الله شيئاً شبيهاً بحكم ملك»⁽⁵⁵⁾.

وكما رأينا سابقاً، إنّ قوّة الله عند سبينوزا هي قوّة الطّبيعة. إذن يلزم عن هذا الأمر أنّ عناية الله لا تستطيع التّمظهر بوساطة الأفعال العجيبة الخارقة للطّبيعة، أي المعجزات. إذا كان المقصود بالعناية الإلهية خطّةً ينفذها فاعلٌ متعال، وذكيٌّ، وغائيٌّ، فلا يمكن أن تكون موجودةً في كون سبينوزا.

لا يرفض سبينوزا رفضاً قاطعاً فكرة العناية (أو أقلّه لغتها). لكنّ مفهومه لها مختلفٌ تمام الاختلاف عن المفهوم العامّ حيث يجعله قرأوةً المعاصرون. فالعناية بحسب سبينوزا لا يمكن أن تؤدي وظيفتها التّقليدية (والنّصبة). لأنّ الله ليس سوى الطّبيعة ومساراتها الشّبيهة بالقوانين والخالبة من الاستثناءات تتمظهر العناية الإلهية حصراً في النّظام الطّبيعيّ نفسه. إذ تحدث الأشياء كلّها في الطّبيعة وعبرها. ولأصوغ الأمر بمصطلحات علم الأخلاق تلزم الأشياء الجسمانيّة وحالاتها كلّها عن صفة الامتداد وأحواله اللّامتناهية؛ وتلزم الأشياء الذّهنيّة وحالاتها كلّها عن صفة الفكر وأحواله اللّامتناهية. لكنّ ذلك يعني أنّ العناية الإلهية ليست سوى التّأثير السببيّ الكليّ للطّبيعة، وتالياً تمتدّ العناية لتشمل الأشياء كلّها، فلا شيء خارج سلطان الطّبيعة. كلّ ما يحدث سواءً أمفيداً كان للفرد أم مضراً هو نتيجة العناية الإلهية. وهكذا تصبح الجملة محايدةً أخلاقياً وغير مؤذيةً لاهوتياً من منظور سبينوزي. وكما يشرح سبينوزا في إطار نقاشه مسألة المعجزات: «ليست أوامر الله ووصاياه وعنايته الإلهية سوى نظام الطّبيعة،

(55) TTP VI, G III.81; S 71.

أي عندما يقول النَّصَّ المقدَّسَ إِنَّ اللَّهَ (أو مشيئته) قد أحدث هذا الشيءَ أو ذاك، فلا يُقصد إلا حدوثه تبعاً لقوانين الطبيعة ونظامها، وليس كما يظنَّ العوامُّ أَنَّ الطبيعة قد توقفت عن الفعل مدةً من الزمن، أو اختلَّ نظامها»⁽⁵⁶⁾.

تسمح هذه المقاربة لسبينوزا بأن يستعمل أقله لغة العناية الإلهية بحيطه. إذ طالما أَنَّ المرءَ مدركٌ أَنَّ هذه اللُّغة فارغةٌ، وليست في الواقع سوى حديثٍ عن الطَّرْقِ الضَّروريةِ للطبيعة، ولا تُلزمه بالمزاعم الخرافية بأنَّ الله يقيم ثواباً للفاضل وعقاباً للباطل، أو يعتني عنايةً خاصةً بالأفراد، إنَّها رؤيةٌ اختزاليةٌ للعناية الإلهية من دون مضامين أخلاقية.

كما تعني أَنَّ السَّبيل الأكثر يقيناً إلى بلوغ معرفة الله لا يكمن في إحصاء الأحداث العجائبية والاستثنائية بل في دراسة اعتيادات الطبيعة حصراً.

«عندما ندرك أَنَّ الله قد حدَّد الأشياءَ كُلَّها ونظَّمها، وأنَّ أعمال الطبيعة تلزم عن ماهية الله، فيما قوانين الطبيعة هي أوامر وإرادات الله التُّولية، ينبغي لنا صراحةً أَنْ نخلصَ إلى أننا نتوصَّل إلى معرفة الله ومشيئته معرفةً كلَّما ازدادت معرفتنا بالظواهر الطبيعية، وفهمنا كيف تعتمد هذه الظواهر على العلة الأولى، وكيف تحدث متطابقةً مع قوانين الطبيعة التُّولية».

لا يعتقد سبينوزا أَنَّ على المرء أن يسلم بلاهوته الميتافيزيقي كي يتوصَّل إلى درسي ذي قيمة. ومن الواضح أَنه لا يتوجَّه إلى أولئك الذين اقتنعوا بتصوره في الله أو الطبيعة (ويربما على ضوء علم الأخلاق)، بل أيضاً إلى أولئك الذين قد لا يزالون متمسكين بالأفكار الدينية التقليدية. وحتى هؤلاء على الرَّغم من ثباتهم على تصوُّر باطلٍ ومؤنسني لله فهم يحتاجون أقله إلى أن يعوا أَنَّ «إرادة الله وأوامره» (وهما مفهومان يرفضهما سبينوزا) خير ما يتجلَّى

(56) TTP VI, G III.89; S 78.

المعجزات

ظهورهما في طرق العالم المنظّمة التي سيّها الله. هذه الأحداث التي تبقى أسبابها الطبيعيّة مخفيّة لا تقدّم «معرفةً عليا عن الله» بقدر ما تقدّمه أعمال الطبيعة التي ندرّكها بوضوح وتمييز، على الرّغم من أنّها «تثير المخيلة والدهشة». ويخلص سبينوزا إلى أنّنا «لا نستطيع معرفة الله ولا وجوده ولا عنايته انطلاقاً من المعجزات، وأنّ هذه الأشياء خير ما يمكن استدلالها من نظام الطبيعة الثابت غير المتغيّر»⁽⁵⁷⁾.

تستطيع قراءة سبينوزا الطّبيعيّة للعناية الإلهيّة في الرّسالة أن تلائم أيضاً سمة مهمّة في النظرة الدّينيّة الشّائعة للعناية، وهي تلك التي تصوّر الله مدير نظام مكافآت وعقوبات. إنّ الإله ذا العناية في الثّقاليد الإبراهيميّة يضمن، في المدى الطّويل أقلّه، أن تلقى الفضيلة والرّذيلة عند البشر عاقبتها العادلة. هذا هو البعد الأخلاقيّ للعناية الموجّهة نحو الأفراد والتي دعاها الفلاسفة اليهود «العناية المتميّزة» «special providence» كي يميّزوها عن «العناية العامّة» «general providence» التي تكمن في قوانين الطبيعة وتلقي على كلّ فصيلة خصائص أساسيّة للنّجاة (مثلاً العقلائيّة عند البشر، أو السّرعة عند الغزلان)⁽⁵⁸⁾. ولكن ما لا يجيزه سبينوزا هو التّوزيع لمكافآت الفضيلة الذي يُودّبه فاعلٌ أخلاقيّ ذكيّ، أي شخصٌ لطيفٌ، يستغني عن الثّواب استغناءً حرّاً.

يبين سبينوزا في علم الأخلاق أنّ الشّخص الفاضل يسعى خلف الأفكار الصّحيحة والثّاقّة ويكتسبها، أي يفهم الطبيعة ومساراتها فهماً عقلائيّاً معتمداً. وكما رأينا سابقاً، توقّر هذه المعرفة العقلائيّة بصيرةً إلى ماهيات الأشياء، وخاصّةً إلى المسارات التي تعتمد على أسبابها العلمي في الطبيعة بالضرّورة، وذلك خلافاً للمعلومات التي تصل عن طريق الحواسّ أو المخيلة.

(57) TTP VI, G III.85-86; S 75.

(58) انظر مثلاً (Maimonides, *Guide of the Perplexed* III.17-18). لدراسة عميقة عن موقف الفكر العقلائيّ اليهوديّ الفروسطيّ من مسألة المعجزات، انظر (Nadler 2009b).

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

ويصرّ سبينوزا على أنّ معرفة الله أو الطّبيعة وكيف ترتبط الأشياء بها هي ذات فائدةٍ كبرى للبشر على ناحيتين.

النّاحية الأولى، يقترح سبينوزا أنّ فهم ماهيات الطّبيعة وقوانينها يوفّر للفرد الفاضل الأدوات التي يحتاج إليها ليتجاوز عقبات الحياة. إنّ مسارات الطّبيعة شفافاً عند الشّخص المكمّلت عقلائيّاً. إنّ قدرته على التّلاعب بالأشياء وتجنّب المخاطر هي أكبر من قدرة الشّخص الذي تسيّره الحوامن والمختلة، وتاليّاً يخضع إلى الحظّ وما قد يعرض طريقه. أمّا الشّخص الفاضل فلديه سلطان أكبر على الأحداث؛ فيما يمكن الآخرين تحت رحمة الحظّ السّعيد. فالمعرفة المعمّقة في الأشياء تفيد المرء على هذا النّحو العمليّ.

النّاحية الثّانية، وهي الأهمّ، إنّ المعرفة الحقّة عند الشّخص الفاضل هي مصدر المعادة الأزمنة، وسلام الذّهن العصيّ على تقلّبات الحظّ. حينما يفهم الشّخص الطّبيعة يلحظ فيها ضرورة الأشياء كلّها، وخاصّة واقعة أنّ الموضوعات التي يقدرها في ذهابها وإيابها لا تقع تحت سيطرته. إذ يلحظ مثلاً أنّ الأجسام كلّها مع حالاتها وعلاقاتها، ومن ضمنها جسمه الخاصّ، تلزم بالضرّورة عن ماهيّة المادّة (الامتداد) وعن القوانين الكلّيّة للفيزياء، كما يلحظ أنّ الأفكار كلّها، ومن ضمنها خواصّ الأذهان جميعها، تلزم بالضرّورة عن ماهيّة الفكر وقوانينه الكلّيّة.

لا تستطيع هذه البصيرة إلاّ إضعاف قوّة الانفعالات اللّاعقلانيّة وسلطانها على الفرد. وهنا تكمن الفوائد الطّبيعيّة، أو مكافآت الفضيلة. عندما يبلغ الشّخص مستويّاً عاليّاً من فهم الطّبيعة، ويدرك أنّه غير قادرٍ على التّحكّم بما يعترض طريقه أو بما يُسلّب منه، يصبح أقلّ قلقاً حيال الأمور، ولا يحكمه انفعالات الأمل والخوف حكماً مطلقاً بما قد يظهر أمامه أو لا يظهر. كما أنّه لن يكون مهووماً بفقدان ممتلكاته، ومن غير المرجّح

المعجزات

أن تسطر عليه المشاعر عند استحصاله عليها وفقدانه إياها. سيقم هذا الشخص الأشياء كلها بمزاج رزين، ولن تؤثر عليه أحداث الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل، تأثيراً غير متزن ولا عقلاً. ستكون حياته هادئة، فلن يخضع إلى اضطرابات الانفعالات الفجائية، فتكون النتيجة ضبط الذات وسكوناً في العقل.

«كلما ارتبطت معرفة أن الأشياء ضرورية بالأشياء الجزئية التي نتخيلها بوضوح وتميز كلما عظمت قوة الذهن على الانفعالات، كما تؤكد التجربة على ذلك. إذ نرى الحزن على فقدان بعض الخير مخففاً حينما يدرك الرجل الذي فقده أن هذا الخير لا يدم. وعلى هذا النحو لا نرى أحداً يشفق على الرضع بسبب عجزهم عن التلق، والمشى، والتفكير، أو بسبب كونهم يعيشون سنين لا يعون فيها ذواتهم [لأننا نعتبر الطفولة شيئاً طبيعياً وضرورياً]»⁽⁵⁹⁾.

ما يسميه سبينوزا «الشخص الحر»، وهو الفرد الفاضل الذي «يعيش تبعاً لأوامر العقل وحده»⁽⁶⁰⁾، يتحمل تقلبات الحظ برصانة، فلا يقوم إلا بما يعتقد أنه «الأهم في الحياة»، حيث ينبذ المصع خلف الخيرات الأرضية أو يقلق بشأنها، ولا يشغل نفسه في التفكير بالموت. إن إدراكه لمكانته في خطة الأشياء الطبيعية يجلب له السعادة والطمأنينة.

إذن لدى الفضيلة ثوابها. إن النتيجة الطبيعية للمصع خلف الفهم والمعرفة واكتسابهما هي الرفاهية⁽⁶¹⁾. إن حريتنا وازدهارنا المادي والنسبي يعتمدان مباشرة على معرفتنا بالطبيعة، ومن ضمنها فهمنا لضرورة الأشياء كلها وإدراك موقعنا في العالم. إن الفضيلة هي مصدر السعادة الملزمة

(59) *Ethics* VP66.

(60) *Ethics* IVP67.

(61) يكتب سبينوزا في علم الأخلاق أن الفضيلة الإنسانية هي السعادة: «ليست الغبطة نواب الفضيلة، إنما الفضيلة نفسها» (*Ethics* VP42).

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

المتحررة من الحظ. وهذه هي الفائدة الحقة والكاملة للفضيلة، حيث تشكل نوعًا مميزًا من العناية في نظام سبينوزا، وهو نوعٌ محصورٌ بالكائنات العاقلة. طبعًا لدى سبينوزا حسٌّ مهمٌّ حيث يكون كلُّ شيءٍ فيه نتيجة العناية الإلهية. لا شيء يحدث في الطبيعة إلا وخلفه كان الله أو الطبيعة، ومهما يحدث فيها لا بد أن يحدث في الطبيعة، فما من شيءٍ خارج الطبيعة. هكذا الفوائد والأضرار كلها التي تلحق بالشخص وبأي شيء هي نتيجة العناية الإلهية، وليست المتعادة هي النتيجة الطبيعية للفضيلة فحسب. عندما يعاني الشخص الفاضل أو السخي فهذا أيضًا نتيجة العناية.

ولكن من منظور البشر الفاعلين فإن الأمر فيه فرقٌ شامعٌ إذا كانت الفوائد عشوائيةً (انطلاقًا من حكم منظور الفاعل وملاءمته) ووفقًا للطرق المختلفة والمتعددة التي يتخبط فيها الفاعل بالأشياء الخارجية من جهة، أم إذا كانت الفوائد مقصودةً ومُتحكَّمًا بها من جهةٍ أخرى.

وهذا هو التمييز الذي يظهر في الرسالة بين «العون الخارجي لله» «external help» (auxilium externum) وبين «عونه الداخلي» «internal help» (auxilium internum):

«إن يكن بمقدور الطبيعة الإنسانية أن تحافظ بقوتها وحدها على وجودها فستدعى بحقي عون الله الداخلي. أما ما تصبته قوة الأسباب الخارجية في مصلحة الإنسان فيُسمى بحقي عون الله الخارجي»⁽⁶²⁾. إن العون الخارجي هو الظروف التي نجد أنفسنا فيها عبر سير الأسباب الخارجية؛ وبموجب سبينوزا غالبًا ما تكون الأمور مسألة «حظ» «fortune» وأسبابًا تتخطى سيطرتنا، إنها العناية الفاعلة على نحوٍ عامٍّ. لكن العون الداخلي قائمٌ في القوة المستمدة من الله أو الطبيعة، نظرًا إلى أنه يشكل الكينونة الأساسية عند كل فرد (وهو ما يسميه سبينوزا في علم الأخلاق

(62) TTP III, G III.46; S 36.

المعجزات

السعي أو الجهد «*conatus*»). يكمن العون الداخلي في الإنسان الذي تحركه هذه القوة بإرشاد العقل، فيكتسب المعرفة عبر مصادره الخاصة، وتالياً يزيد من رفاهيته فيكسب امتيازاً في العالم.

إذن باستطاعة سبينوزا أن يوافق على أنّ العناية تعطي في مجالها الشخص الفاضل مكافآت أو فوائد. ولكن لا تدخّلات خارقة للطبيعة أو انتهاكات لقوانينها تتطلّبها هذه العناية «المتميّزة»، إنّما هذه العناية هي عمليّة طبيعيّة تامّة، حيث تلزم بعض النتائج بالضرورة عن بعض الأسباب، بسبب قوانين الطبيعة. وأي تنازلات لفظيّة وضعها سبينوزا في الرسالة في ما يخصّ «مشيئة الله وأوامره» أو في العناية الإلهيّة فهي منسجمة مع المشروع الطبيعانيّ العامّ للفيلسوف، كما تتفق مع نفيه المطلق للمعجزات.

أمضى سبينوزا آخر أيام حياته في منزلٍ في بافيليونسغراخت «Paviljoensgracht» في لاهاي عندما وافته المنية في فبراير سنة 1677. كان هندريك فان دير سبيك «Hendrick van der Spycck»، وهو رسّامٌ محترفٌ، مالك المنزل الذي شفر فيه الفيلسوف غرفةً واحدةً في الطابق الأول. وخطّط فان دير سبيك لإقامة مزادٍ على ثياب سبينوزا، وأثاثه، وممتلكاته الأخرى، تسديدًا لبعض ديون الأخير، وتحصيلًا للأرباح. وفي أثناء التّحضير لإقامة المبيع استلم كاتب العدل ويلم فان دن هوف «Willem van den Hove» في مارس قائمة جرد الممتلكات. ووجدت بين ممتلكات سبينوزا مكتبةً كبيرةً نسبيًا حوت كتبَ فلسفةٍ، وعلمٍ، ورياضياتٍ، ودينٍ، وسياسةٍ، وأدبٍ (شملت الشعر). لقد كان الرّجل قارئًا انتقائيًا ومتعدّد اللّغات، إذ وُجدت فيها شروحات التّوراة بالعبرية، والتّواريخ والأعمال الدراميّة الكلاسيكيّة باللاتينية، ورسائلٌ هولنديّةٌ في الطبّ والسياسة، وأعمالٌ كوميديةٌ إسبانيّة. امتلك سبينوزا كتاب ملاحظاتٍ طبيّةٍ «*Observationes medicae*» لنيقولاس تولب «Nicholas Tulp» الذي خلّد محاضراته في علم النّسرح الفنّان رامبرنت «Rembrandt» في لوحته المشهورة، كما كان لديه كتاب أشعار فرانشيسكو غومز دي كوفيديو «Francisco Gómez de Quevedo»، وهو كاتبٌ إسبانيٌّ من العصر الذهبيّ للأدب الإسبانيّ، فضلًا على أعمال ماكافيللي الكاملة «Machiavelli». كذلك عُثِر في مكتبته على

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

هاغاداه عيد العبور «Passover haggadah»، ودليل إلى اللسان الإغريقي القديم، ومعجم إيطالي.

كذلك امتلك سبينوزا خمسن نُسخ من الكتاب المقدس، إذ نَمَّة طبعتان منه باللاتينية، وتعود واحدة منهما إلى سنة 1541، وكتابان مقدسان بالعبرية؛ وهي طبعة بوكستورف «Buxtorf» سنة 1618 «Biblia Sacra Hebraica»، فضلاً على طبعة بندقيّة نُشرت سنة 1639. وكمعظم أعضاء كنيس تلمود التّوراة في أمستردام غالباً ما قرأ سبينوزا الكتاب المقدس بالإسبانية، والترجمة التي عُثر عليها في مكتبته قد نُشرت في أمستردام سنة 1646. إذ جرت العلاقات التجاريّة والعائليّة عند المتفاديم الهولنديين «Dutch Sephardim» باللسان البرتغالي، فقد تحدّثوا في مطابخهم وشوارعهم اللّغة التي اعتبرها معظمهم لسان بلدهم الأمّ. وحتّى أولئك الذين لم يملكو خلفيّة إيبيريّة في المجتمع، كمثل الحاخام مورتيرا، وهو يهوديّ أشكنازيّ أصله من البندقية، فقد وجب عليهم تعلّم البرتغاليّة إذا أرادوا الاندماج في هذا العالم الكوزموبوليتانيّ «cosmopolitan» ذي الرّوابط الوثقى. ولكن حينما تعلق الأمر بالأدب المقدس أو بالأعمال الثقافيّة العليا، سواء أدراسة للتّوراة كانت أم للدراما الأدبيّة، فالصّفحات التي كان يقلها عبرانيّو الأُمّة البرتغاليّة» في أمستردام كُتبت بالإسبانية (ومعظمهم امتلك فكرة عميقة عن اللسان العبريّ).

إنّ معاصري سبينوزا، كمثل الأجيال التي سبقهم، افترضوا افتراضاً قطعياً حول أصل الكتاب المقدس، بصرف النّظر عن فكرة إذا قرؤوه بالإسبانية، أو العبريّة، أو اللّاتينية، أو الهولنديّة. فالكلفينيّون، واللّوثريّون، واليهود في أمستردام، فضلاً على سكّانها الكاثوليك الذين تابعوا إقامة شعائرهم في بيوت خاصّة (تجنّباً للمضايقات)، كلهم اعتقدوا أنّ لدى الكتاب المقدس مصدرًا إلهيًا. كان كاتبه الله فعليًا، حيث بلغت عباراته

نص الكتاب المقدس

تبليغاً أميناً (ومجازياً أحياناً) أفكار الله وأوامره، كما وصفت أفعاله. ولكن يشير هذا الافتراض إلى أن الكتاب المقدس هو نصٌ بشريٌّ وتاريخيٌّ. فقد أوحى الله رسالته للبشر الذين كتبوها في لحظاتٍ معينةٍ من الزمن. والكلمات التي ظهرت مطبوعةً عند القراء المعاصرين قد دوتها وتداولها الأنبياء القدماء. وتبعاً للتقليد كتب موسى الأسفار الخمسة الأولى «Pentateuch». أي أولى أسفار الكتاب المقدس العبراني. فيما تعاقب أفراد (يشوع، وصموئيل، وداوود، وإرميا، وهكذا دواليك) على تأليف الأسفار التي حملت أسماءهم أو المسير التاريخية التي أدوا فيها دوراً مهماً. ولكن في خطة الله الكبرى ليس هذا الأمر سوى تفصيلٍ تاريخيٍّ عابرٍ. فقد كان المؤلفون الفانون مختارين لتلقي المحتوى الثملي. حيثُ كُلف النساخ بتدوين كلام الله تدويناً دقيقاً، وسرد تاريخ شعب الله المختار. إذ نقلت مخطوطاتهم فصّةً. وكما وضعت شرائع إلهيةً وأزليّةً. وانطلاقاً من المنظور التقليديّ ليس النص المقدس نتيجة صدّفٍ تاريخيّةٍ ولا ردّاً عليها.

يُهاجم سبينوزا في الفصل السابع وصولاً إلى العاشر في الرسالة الرأي القائل إنّ النص المقدس إلهيٌّ. إذ يستنتج أنّ الكتاب المقدس العبراني لا يكمن مصدره في وحي خارقٍ للطبيعة. بل إنه ضربٌ من الأدب. وُلد نتيجة الظروف السياسية للشعب الإسرائيلي القديم. وأسس سبينوزا حجّته على مجموعةٍ من الاعتبارات الفلسفيّة، واللّسانيّة، والتاريخيّة. كذلك على الميتافيزيقيا الخاصّة به في الله أو الطّبيعة (المطروحة ضمناً في الرسالة). وعلى آرائه في التّبوءة والمعجزات.

لم يكن سبينوزا الشّخص الأوّل الذي يشدّد على تاريخيّة الكتاب المقدس. إذ وُجد تقليدٌ طويلٌ من المقاربات النّقديّة تجاه النصوص الكتابيّة، وخاصّةً بعد عصر الإصلاح الديني. فاللاهوتيون الكاثوليك والبروتستانت حتّوا قبله على اتّخاذ دراسةٍ فقهيةٍ وتاريخيّةٍ للنص المقدس العبراني. لأنهم

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

اعتبروا النَّصَّ المكتوب والمطبوع صنيعاً إبادٍ بشريةً كانت عرضةً لمفالطات النقل كلها (خلافاً لمحتوى النَّصِّ الذي اعتبروه إلهياً). وفيما دعت مبادئ الإصلاح إلى العودة إلى «النَّصِّ نفسه»، أي اطلاع المؤمنين المباشر على صفحات الكتاب المقدَّس (من دون أن يكونوا متعلِّمين بالضرورة) وذلك بهدف فهم دروسه الأخلاقية الواضحة واليسيرة، فقد تابع الإنسانيون التَّهضُّوتيون وإنسانيوتو العصر الحديث المبكر «humanists» دراساتهم الفقهية واللسانية كي يتوصلوا إلى مقاصده التاريخية «الأصلية». وفي حلول القرن السَّابع عشر، اكتمل تقليدٌ متكاملٌ من الاهتمام الأكاديمي بأصل مخطوطات الكتاب المقدَّس وصولاً إلى طبعاته المعاصرة⁽¹⁾.

خذ مثلاً الإنسانيَّ الهولنديَّ الكاثوليكيَّ ديسيدريوس إراسموس «Desiderius Erasmus» الذي أصرَّ في القرن السَّادس عشر على الاستعانة بمصادر اللُّغة الأيصلية (اليونانية والعبرية)، والكتاب الكلاسيكيين، وكتابات آباء الكنيسة لتقييم النسخة العامية (اللاتينية) للأناجيل «Vulgate» وتنقيحها، الذي وضعها القديس هيرونيموس «Jerome»، كما لتأليف شرحه الخاص للمزامير وغيرها من الأسفار المقدَّسة. وعلى الرَّغم من أنَّ هذه الدِّراسة لم تُرقِّ للسلطات الكنسية، خصوصاً لأنها استُخدمت لأهدافٍ جدليَّة، فقد أدان لاهوتيو الكنيسة إراسموس إدانةً على وقاحتها، وحتماً لم يكن الأمر جديداً، بخاصةً في إطار الجامعات. لكنَّ سبينوزا أخذ الدِّراسة التاريخية لنصِّ الكتاب المقدَّس، تحديداً ذلك السُّؤال الرِّتيب القائم حول تأليفه، أبعد من المفكرين السابقين. فقد افتتح سبينوزا الدِّراسة الحديثة لمصدر الكتاب المقدَّس أكثر من غيره، وذلك بسبب استعداده للذَّهاب حيثما يقوده الدليل التاريخي والنصِّي، بقطع النَّظر عن الدِّعايات الدِّينية. وقد يرى قراءٌ متعدِّدون ومعاصرون الكتاب المقدَّس

(1) للاطلاع على مراجعٍ عامَّةٍ ومعكميةٍ عن هذا التقليد انظر: (Saeb 2000and 2008).

نص الكتاب المقدس

أن فكرة كون مؤلفيه بشراً بتطرقون إلى المسائل الاجتماعية والسياسية في زمنهم هي مفهومٌ عاديٌّ تمامًا⁽²⁾. لكنّ النتائج التي توصل إليها سبينوزا عن أصول النص المقدس وتاريخ نقله ودلالاته صدمت معاصريه تمامًا كمثل موقفه في المعجزات.

يُعتقد أنّ موسى النبي كتب كل كلمة من التوراة. كما أقر هوبز بامتعاض أن هذا مبدأ لا جدال فيه، أقله في الأديان الإبراهيمية، وبخاصة في الدوائر الدينية التقليدية والخارجة عن الإطار الأكاديمي. ويقول في اللاويثان: «ويُعتقد أنّ مؤلفه [النص المقدس] الأوّل والأصيل هو الله»⁽³⁾. وتحديداً، وهب الله وصاياها كلّها إلى موسى على جبل سيناء، كما نقل إليه قصة الخلق، وهي قصة الأجيال التي سبقت موسى، فضلاً على الاضطرابات اللاحقة التي أفلقت الإسرائيليين. ويُقال إنّ موسى قد جمع هذه الموادّ الشرعية، والتاريخية، والسياسية، والدينية، والميتافيزيقية في عملٍ واحدٍ تداولته الأيادي عبر العصور من دون تحريفٍ أو إفسادٍ. وهذا ما يضمن تأليفه الإلهي، وتاليًا يحسم صوابيته الثابتة: لقد وصلت هذه الكتب مباشرةً من الله إلى النبي موسى، ومن ثمّ إلى الشعب من دون انقطاعٍ في النقل، وتاليًا لا نقاش في مسألة إذا كانت تمثّل كلام الله حقًا.

ومن الجلي أنّ هذا الموقف يواجه مشكلاتٍ خطيرةً عند معظم القراء ذوي البصيرة من مختلف الأديان (أو التوجّهات المعادية للأديان) عبر التاريخ. إذ اقترح عددٌ من الشارحين اليهود والمسيحيين في أثناء محاجته بناءً على النص المقدس، والوقائع التاريخية المعروفة، والمبادئ التجريبية الواضحة

(2) انظر خصوصًا: (Friedman 1987).

(3) *Leviathan* III.xxxxiii.21, Hobbes 1994, 259.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

(كالقول الشَّعْبِيّ «لا يسرد الموتى حكاياتهم»)، بحذر شديد (وضمنيًا أحيانًا) أن موسى لم يكن ليكتب كلَّ شيءٍ في الأسفار الخمسة الأولى. والحق أن سؤال إذا كان موسى قد ألف كلَّ جزءٍ من الأسفار الخمسة الأولى أم لا، لم يكن أمرًا جديدًا في زمن سبينوزا، وكذلك الرُّغْمُ أَنَّهُ لم يكتب شيئًا منها. أما المشكلة الأكثر خطورةً فهي مرتبطةٌ بقصة موت موسى نفسه. إذ يُستحال بدعيًا على المرء أن يكتب موته ودفنه بنفسه. وكذلك حكماة التلمود الملتزمون بمبدأ أن كتاب التوراة كلُّه قد كتبه موسى أفروا أن الآيات الثماني الأخيرة قد أضافها يشوع⁽⁴⁾.

أما إبراهيم بن عزرا، وهو مفسرٌ من القرن الثاني عشر، فدفع الأمر نحو موقفٍ أبعد، على الرُّغْمِ من حذره من التصريح برأيه علنًا. إذ اقترح في شرحه للأسفار الخمسة الأولى أن عدد العناصر في النَّصِّ تقود إلى نتيجة مفادها أنه ثمة العديد من الآيات قد لا يكون مؤلفها موسى. وفي ملاحظاته على الآية السادسة من الفصل الثاني عشر من سفر التكوين («والكنعانيون حينئذٍ في الأرض»)، ويقول ابن عزرا: «ثمة معنى مخفيٌّ في هذا النَّصِّ، ولخصمتُ كلَّ من يفهمه». إذ يُستمدَّ «المعنى المخفي» من تركيب الجملة، ويبدو أن الآية حينما كُتبت لم يعد بنو كنعان قاطنين في هذه الأرض، حيث طردهم الإسرائيليون (بقيادة يشوع)، لذا كُتبت هذه الآية جيلًا أقله بعد موسى. كذلك في شرحه الآية الأولى من الفصل الأول من سفر التثنية («هذا هو الكلامُ الذي كَلَّمَ بِهِ مُوسَى كُلَّ إِسْرَائِيلَ فِي عَيْبَرِ الأُرْدُنِّ، فِي البَرِّيَّةِ، فِي العَرَبِيَّةِ، مُقَابِلِ سُوْف، بَيْنَ فَارَانَ وَتَوَقْلَ وَلابَانَ وَحَصِيرُوتَ وَذَيْدَهَبَ»)، يحاول ابن عزرا التفتيش عن المعنى المقصود من هذه الآية، لأنَّ موسى لم يعبر نهر الأردن. ويخلص في تأويله لهذا المقطع بالإشارة إليهم إلى «أنك إذا فهمت سرَّ الثانية عشرة وكذلك فهمت جملة «فَكُتِبَ مُوسَى» (سفر تثنية الاشتراع

(4) Babylonian Talmud, Bava Batra 14b.

نص الكتاب المقدس

(31:22): وجملة «والكنعانِيُّونَ حينئذٍ في الأرض» (سفر التكوين 12:6): وجملة «في الجبَلِ الرَّبُّ يرى» (سفر تكوين 22:14): و«سَرِيرُهُ [عوج] سَرِيرٌ مِنْ حَدِيدٍ» (سفر تثنية الاشتراع 3:11) فتكون قد بلغت الحقيقة»⁽⁵⁾. وعموماً يتفق الشارحون على أن ما يقصده ابن عزرا هو أن موسى لم يكتب الآية الثانية عشرة الأخيرة من سفر التثنية (وهذا هو «سَرِ الثَّانِيَةِ عَشْرَةَ»)، كذلك لم يكتب الآيات الأخرى المذكورة. إذ لم يكن موسى ليشير إلى نفسه في صيغة الغائب («فَكَتَبْتُ مُوسَى...»)، كما لم يكن بحاجة إلى تقديم دليل على طول عوج، وهو ملك باشان العملاق، عبر ذكر سريره، لأن حجمه العجيب كان معروفاً لدى معاصريه. زد على ذلك أن الهيكل لم يكن قائماً عندما كان موسى لا يزال حياً («في الجبَلِ الرَّبُّ يرى»). إذن، تشير «الحقيقة» إلى وجود جُذلي في التوراة لم يؤلفها موسى نفسه بل أضافها آخرون بعده.

ما يشير إليه ابن عزرا هو مزعمٌ محدودٌ جداً (ولا يجرؤ على التصريح به علناً لئلا يتوصل بعض القراء إلى أن موسى لم يكتب الكثير من الآيات الأخرى، أورتِما لم يكتب فصولاً كاملة). وما يزال ابن عزرا يعتقد أن موسى قد كتب الأسفار الخمسة الأولى كلها تقريباً؛ وحتماً لن يوافق على ما يطرحه سيننوزا في الرسالة «أن النبي لم يكن مؤلف الأسفار الخمسة الأولى إنما أحد آخر عاش بعده»⁽⁶⁾.

اطلع المفسمرون اليهود والمسيحيون على شرح ابن عزرا، وظن بعضهم أن الأسئلة التي أثارها أسئلة معقولة. والحق أن بعض اللاهوتيين المعروفين قد حولوا إشاراته المبطنة إلى نتائج جلية. على سبيل المثال، لم يمانع لوثر من ألا يكون موسى قد كتب بعض الأسطر من الأسفار الخمسة الأولى بنفسه.

(5) Ibn Ezra 1976, 2:213-15; 2001, 5:3.

(6) TTP VIII, G III.118; S 106.

لمراجعة تفهيم لقراءة سيننوزا لمؤلف ابن عزرا من مسألة تأليف موسى الأسفار الخمسة انظر: (Harvey 2010).

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

وركّز بعض الشّارحين على عزرا النّاسخ الذي عاش في مرحلة الهيكل الثّاني، بأنّه صاحب تلك الآيات التي لم يكتبها يشوع، فسبقوا بذلك مزعم سبينوزا الرّاديكاليّ عن الأسفار الخمسة الأولى كلّها⁽⁷⁾.

هكذا في حلول القرن السّابع عشر، وفي إطار الاحترام، أصبح أمرًا واقعيًا اقتراح أنّ بعض المقاطع في الأسفار الخمسة الأولى ما كان موسى كاتبها بنفسه. ولم يلتزم النّاس جميعهم بهذه الفكرة، وحتّى نقّادها أخذوها على محمل الجدّ. أمّا ما شارف على تخطّي حدود الاحترام، على الرّغم من كونه من ضمن مجال النّقاش المشروع فهو المفهوم القائل إنّ النّصّ المقدّس العبرانيّ كلّ الذي وصلتنا نسخته الحاليّة من موسى والأنبياء الآخرين قد ربّيه محرّر متأخّر، أو مجموعة من المحرّرين، لكنّ المصادر التي كانت في متناول أيديهم هي موسويّة أصيلّة. على سبيل المثال، حاج اللاهوتيّ الكاثوليكيّ أندرياس ماسيوس «Andreas Masius» في كتابه في يشوع *Iosuae imperatoris historia illustrate atque explicata* (Antwerp) (1574) في أنّ الموادّ الموسويّة واليشوعيّة البحثيّة «قد جُمعت ورُتبت في مجلّد واحد بوساطة عزرا، وربّما ساعده زملاؤه في الكنيس الكبير»⁽⁸⁾.

لكنّ سبينوزا دفع بالأمر نحو حدّ متطرّف، وتخطّى الخطوط التي وضعها معاصروه. ولكنّه لم يكن الوحيد الذي فعل ذلك، وكما سنرى لاحقًا شاركه آخرون في تلك الحقبة موقفه أنّ الكتاب المقدّس كلّ وثيقَةٌ بشريّة. ولكن لم تكن هذه الصّحبة معرّبة، ولم تصدّ الهجمات التي تلقّتها الرّسالة، بل ضاعفتها.

(7) انظر: (Malcolm 2002, 402-10).

(8) Malcolm 2002, 408.

نص الكتاب المقدس

يدرك سبينوزا تمامًا خطورة الموقف الذي يتخذه في الرسالة: «يُعتقد أن مؤلف الأسفار الخمسة هو موسى، وهو موقفٌ دافع عنه الفريسيون «Pharisees»⁽⁹⁾ دفاعًا شرسًا حيث اعتبروا أي موقفٍ آخر هرطقة»⁽¹⁰⁾. ولكن مناقشته لهذه العقيدة أمرٌ مهمٌ في مشروع الألاهوتي السامبي. فقد أدرك سبينوزا أن أكثر أدوات السلطات الكنسية تأثيرًا لتبرير تحكّمها بالسلطة هو الكتاب المقدس. لأن توسع سلطة الكنيسة في الجمهورية الهولندية قد أقلقه، بخاصةً تدخل القساوسة الكلفينيين في الشؤون العامة وفي حياة المواطنين الخاصة⁽¹¹⁾. إذ زعموا أن أفعالهم مسندةٌ على كلمة الله، وتمسكوا بالكتاب المقدس مصدرًا لسلطتهم الأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية. أضف إلى ذلك، أنهم خصّوا أنفسهم بوظيفة المؤولين المؤهلين لقراءة النص المقدس وتفسيره بحسب غاياتهم. لذا كتب سبينوزا:

«نسمع من كل جانب الرجال يقولون إن الكتاب المقدس هو كلام الله، مُعلّمًا البشرية الغبطة الحقة، أو درب الخلاص... ونبصر معظم الرجال مستعرضين أفكارهم الخاصة وكأنها كلام الله، وتكمن غايتهم الرئيسية في إكراه الآخرين على التفكير مثلهم، فيما يستخدمون الدين حجةً. إننا نرى أن انشغال الألاهوتيين الأول هو الاستخلاص من النص المقدس أفكارهم المبتدعة اعتباريًا، ثم يزعمون مرجعيتها الإلهية»⁽¹²⁾.

كان التلويح بالكتاب المقدس (ولا يزال) أداةً قويةً لاجتذاب الجموع، والنخبة الحاكمة، إذ يصبح طريق البريديكانت الطائفي، والمتشدد، والمحافظ (تبعًا للسياسة الهولندية) طريق الله.

(9) يستخدم سبينوزا مصطلح «الفريسيين» للإشارة أيضًا إلى اليهود المعاصرين له.

(10) TTP VIII, G III. 118; S 105.

(11) انظر: (Zac 1965, 8-9).

(12) TTP VII, G III.97; S 86.

هكذا، عبر إظهار سبينوزا أنّ الكتاب المقدّس ليس صنيعاً إله خارجياً للطبيعة بل وثيقة طبيعية من صنع أبدي البشر، وعلى حدّ تعبيره المهتمّ «رسالة للبشرية أنزلها الله من السماء»: وعبر إبرازه أنّ مؤلّف الأسفار الخمسة هو موسى، وأنّ النّصّ العبرانيّ كلّهُ ليس سوى تجميع أسفار أفرادٍ لم يكونوا معصومين أو متبحّرين في العلم، إنّما كانوا يكتبون تحت ظروف تاريخيّة وسياسيّة مختلفة، وأنّ هذه الأسفار بمعظمها قد تناقلتها الأجيال لتخلص إلى قاندي سياسيٍّ أو دينيٍّ واختصاراً، عبر جعل التّوراة وأسفار الكتاب المقدّس الأخرى أعمالاً من الطّبيعة، واختزالها إلى أعمالٍ أدبيّةٍ عاديّةٍ (على الرّغم من قيمتها الأخلاقيّة)، فقد أمل سبينوزا في أن يحدّ من التّأثير الكنمّي في السّياسة والمجالات الأخرى، وإضعاف المخاطر الطّائفيّة التي تواجه جمهوريّة العريضة: «كي نهرب من هذا المشهد المرتبك، كي نحزّر أذهاننا من أحكام اللاّهوتيّين المسيقة، وكي نتجنّب التّسليم المتسرع بالخرافات البشريّة بصفتها تعاليم إلهيّة»، يصرّ سبينوزا على ضرورة لحظ ما يكون عليه النّصّ المقدّس، والتّنبّه إلى «المنهج الصّحيح» لنقرأ هذا الكتاب بوساطته. «وإن لم نستدرك هذا الأمر لنعمي على وجه اليقين ما يقصده الكتاب المقدّس أو الرّوح القدس في تعليمنا»⁽¹³⁾.

يكمل سبينوزا حيث اعتقد أنّ سابقه القروسطيّ المشهور توقّف، إذ يبني على رسالة ابن عزرا المبطنّة، ثمّ يجمع أدلّةً إضافيّةً لإظهار أنّ مؤلّف الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدّس العبرانيّ لم يكن موسى بل «شخص عاش بعده بأجيال». ويشير سبينوزا إلى واقعة أنّ كاتب هذه الأسفار غالباً ما يشير إلى موسى بصيغة الغائب، ويقارنه بالأنبياء الذين تلوّه («معلناً أنّه تفوق عليهم جميعهم»). كذلك يمسرد الكاتب أحداثاً حصلت بعد موت موسى («وأكل بنو إسرائيل المنّ أرزعين سنّة، إلى أن وصلوا إلى أرض عامرّة،

(13) TTP VII, G III.98; S 87.

أكلوا المنّ إلى حين وصلوا إلى حُدود أرض كنعان» (سفر الخروج 16:35).
 أي «إلى أن بلغوا الزمن المذكور في سفر يشوع 5:12»، بحسب سبينوزا،
 ويستعمل المؤلف أسماء أماكن لم تُعرف بهذه التسميات في زمن موسى، بل
 سُمّيت هذه الأسماء بعد ذلك بسنين طويلة (مثلاً، في الموضع الذي يشير
 فيه الكتاب المقدس إلى أنّ إبراهيم «جَدّ في إنريهم حتّى دان» (سفر تكوين
 14:14)، يشير سبينوزا إلى أنّ المدينة لم تحمل ذلك الاسم «حتّى بعد موت
 يشوع سنين طويلة». ويخلص سبينوزا (على الرّغم ممّا يصرّح به) إلى خلاصة
 أقوى من خلاصة ابن عزرا أو أيّ شخص في ذلك الزمن، فيعلن صراحةً، بل
 يفترض: «وانطلاقاً ممّا ذُكر أعلاه من الواضح أنّ الأسفار الخمسة الأولى لم
 يكتبها موسى بل كتبها شخصٌ عاش بعد موسى أجيالاً كثيرة»⁽¹⁴⁾.

يقول سبينوزا إنّ ثمة لبّاً موسويّاً أصيلاً في نصّ الأسفار الخمسة الأولى،
 وبناءً على شهادة الكتاب المقدس نفسه يعتقد أنّ موسى النبيّ قد كتب ثلاثة
 أمور: شهادة عن الحرب التي خاضها ضدّ العماليق «Amalek»، ومسيرة
 الشعب الإسرائيليّ (التي سُمّيت «سفر حروب الله»)، وإعادة صياغةٍ مختزلةٍ
 «لوصايا الله وقوانينه» (والتي سُمّيت «سفر العهد»)، وشرحاً مطوّلاً لوصايا
 الله والعهد القائم بين الله وشعبه المختار («سفر شريعة الله»). وطبعاً ليُمن
 هناك أثرٌ عن هذه الأسفار الثلاثة، ولا يمكن الرّبط بينها وبين الأسفار
 الخمسة. ولكنّ كاتب الأسفار الخمسة الحقيقيّ أطلع أقلّه على «سفر
 شريعة الله» ثمّ «أضافه إلى عمله الخاصّ وفقاً لترتيبٍ سليم»⁽¹⁵⁾.

وعلى هذا التّحويحاجّ سبينوزا أنّ يشوع نفسه لم يكن صاحب السّفر
 الذي حمل اسمه («فقد مُردت أحداثٌ جرت بعد وفاة يشوع») بل «كُتبت
 بعد يشوع بأجيالٍ طويلة»: «ولا أحد ذا حصافةٍ في الرّأي بإمكانه الاعتقاد

(14) TTP VIII, G III.122; S 109.

(15) TTP VIII, G III.123; S 110.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

أَنْ [سفر القضاة] كتبه القضاة أنفسهم؛ وَأَنْ صموئيل لم يُولَّف سفره «طالما التاريخ يستمرّ سارداً سنين بعد موته». ولا أَلْف الملوك سفر الملوك الذين يظهرون فيه. إنما استمَدّت هذه الأسفار كلّها من عددٍ من التواريخ القديمة. لذا، «بامتطاعتنا أن نستخلص أن الأسفار كلّها [في الكتاب المقدس العبراني] التي راجعناها هي صنيعا أيادٍ أخرى، وَأَنْ محتوياتها مسرودةٌ كمثّل تاريخٍ قديم»⁽¹⁶⁾.

إذن، مَنْ كتب (أو أقله حرز) النّصّ العبراني؟ إنّ سبينوزا مقتنعٌ أنّ «المؤرّخ شخصٌ واحدٌ سعى إلى كتابة تواريخ اليهود من البداية وصولاً إلى خراب المدينة الأول». إنّ أسفار التّوراة والأسفار الأخرى مرتبطةٌ ببعضها من ناحية الموضوع، على الرّغم من المصادر المتنوّعة، كما مجمّعةٌ جميعاً حدقاً في سرديةٍ منظّمةٍ ومتماسكةٍ (حتّى لو لم تكن متكاملةً) ذات نقاط انتقالٍ سلسةٍ نسبياً من حقبةٍ تاريخيةٍ إلى أخرى، أو من نظامٍ سياسيٍّ إلى آخر، حتّى يخلص سبينوزا إلى أنّ هُنَاكَ «مؤرّخاً واحداً» كان يكتب بعد أجيالٍ من حدوث الأحداث التي يسردها، و«وكان ذا غايةٍ واضحةٍ». وتتّضح لنا من السردية نفسها غاية المؤرّخ: «لإبلاغ كلام موسى وأوامره»، وهو أوّل زعيمٍ للإسرائيليين وأهمّهم، وكذلك «لبرهان حقيقتهم على مرّ التاريخ»⁽¹⁷⁾.

ويستنتج سبينوزا عدم إمكانية تحديد هوية المؤرّخ ببقين تامّة، ولكنّه يقترح كما اقترح من قبله أنّ الأدلّة كلّها تشير إلى عزرا، ويحسم النّصّ أنّ المؤلّف يُستحال عليه عيشه قبل منتصف القرن السادس قبل الميلاد، لأنّه يذكر تحرير يواكيم ملك اليهودية من الأسر البابلي، وهو حدثٌ حصل قرابةً سنة 560 ق.م. كذلك يشير سبينوزا إلى أنّ نصّ الكتاب المقدس نفسه يقول إنّ «عزرا وجّه قلبه لدرسي شريعة الربّ والعقل بها، ولِيُعَلِّمَ في

(16) TTP VIII, G III.125; S 112.

(17) TTP VIII, G III.125-126; S 112-113.

نص الكتاب المقدس

إسرائيل الفرائض والأحكام». (سفر عزرا 7:10) «وهو كاتبٌ ماورئ في شريعة موسى» (سفر عزرا 7:6)، ثم يستنتج سبينوزا: «هكذا لا يسعني تخيل أحد سوى عزرا مؤلفًا هذه الكتب»⁽¹⁸⁾. دعا عزرا الأسفار الخمسة الأولى بأسفار موسى لأن حياة موسى هي موضوعها الأساس. وللمسبب عينه سمى الأسفار الأخرى تبعًا ليشوع، وقضاة إسرائيل، وراعوت، وصموئيل، والملوك.

حتمًا، لم يؤلف عزرا هذه الأسفار كلها من العدم، كما لم يستطع إنهاء مشروعه، بل جمع تواريخ مختارة وضعها مؤلفون عبرانيون قداماء، حيث نقل أحيانًا وقائهم التي سردوها نقلًا حرفيًا ذا نيةٍ بتنقيحها والحاقها بمرسديّةٍ واحدةٍ. فالموادّ من أسفار موسى، ويشوع، وأشعيا، وغيرها «جمعت من دون تمييز، ثمّ ألحقت ببعضها بنيةٍ تنظيمها ومراجعتها في زمنٍ ملائم»⁽¹⁹⁾. ويفترض سبينوزا أنّ عزرا مات قبل إتمام نسخهته النهائية من كتابه. بحسب سبينوزا، اختارت أجيالًا كثيرةً بعد عزرا كتاباتٍ محدّدةٍ لضمتها إلى النصّ المقدس، فيما أسقطت أعمالاً قديمةً أخرى. وحتماً حدث ذلك بعد حقبة المكابيين (قرابة القرن الثاني ق.م)، وربّما في مرحلةٍ متأخرةٍ. ويشير سبينوزا إلى أنّ الفرّيسيين هم على الأرجح الذين فعلوا ذلك، ويعود الأمر إلى أنّ مواقفهم متأصلةً في الدفاع عن تقليدهم ورأيهم في الشريعة ضدّ أخصامهم الصّدّيقيين «Sadducees». «دعا علماء الشريعة إلى عقد مجمع لاختبار الأسفار التي ينبغي اعتبارها مقدّسةً والأسفار التي يجب إسقاطها»⁽²⁰⁾. وبمعنى آخر كانت العملية ذات دوافع بشريةٍ وسياسيةٍ.

أما النتيجة فهي سلسلةٌ من الأعمال «المشوّهة» (*truncatum*)، والناقصة، والمحزّرة تحريرًا ناقصًا، كما يظهر لنا في وضع النصّ المقدس العبراني الحالي وما يتضمّنه من تكرار، واجتثاث، وقصصٍ متقطّعةٍ.

(18) TTP VIII, G III.127; S 113.

(19) TTP IX, G III.131; S 118.

(20) TTP X, G III. 150; S 136.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

وتسلسلي زمعي مضطرب، واتساق غير واضح. إذ نمة تفسيران لخلق العالم يختلفان في نواحي مهمة لا يمكن التوفيق بينها؛ فالجيوش الفلسطية التي هزمها الإسرائيليون هزيمة في فصل (سفر صموئيل الأول 7) حتى قيل إنها لن تعود قادرة على الاجتياح مجددًا، لكي يذكر المؤلف في فصل لاحق أنها شنت هجومًا (سفر صموئيل الأول 13)؛ كذلك الملوك ذوو العهود غير المحددة والمتداخلة عادة؛ والسلاسل الزمنية المغلوطة. «في الآية السادسة من سفر الملوك الأول قيل لنا إن سليمان النبي بنى هيكله 480 سنة قبل الخروج من أرض مصر. ولكن القصص المذكورة نفسها تتطلب عددًا أكبر من السنين»⁽²¹⁾. وحتى القارئ العادي للكتاب المقدس لا يسعه إلا أن يلحظ العشوائية الواضحة التي رتب بها الكتاب. «لا بد من الإقرار بأن هذه السرديات قد جمعت من مصادر مختلفة من دون ترتيب صحيح»⁽²²⁾.

ويصرّ سبينوزا على أنّ ما دفع بالأمور نحو مسار أشدّ تعقيدًا هو الأخطاء النسخية المتعددة والقراءات المختلفة التي تسلمت إلى النصّ فيما كانت الأجيال تنسخ المخطوطة الأصلية مرارًا وتتناقلها. أمّا سبينوزا فكحال معظم شباب جيله الذين وُلدوا في مجتمع يهود أمستردام البرتغاليين (وذلك لا يشمل أباءهم المولودين في شبه الجزيرة الإيبيرية)، فقد اتقن اللسان العبري إتقانًا جيدًا، وهو الذي وضع قواعد لهذه اللغة لتعليم أصدقائه غير اليهود في أواخر ستينات القرن السابع عشر. كما كان قارئًا متنهًا للكتاب المقدس العبراني. وتعتمد خلاصاته على تحليل معمق لذلك النصّ، وعلى مقاربات لسانية تقنية شملت «القراءات المشبوهة». نظرًا إلى الكلمات المفقودة والمفهومة خطأ، وهي أخطاء نسخية تحدث بين الأحرف المتشابهة (كحرفي الراء «resh» والدال «dalet» العبريين، حيث يلتبس الأمر عند

(21) TTP IX, G III.132; S 118.

(22) TTP IX, G III.134; S 120-121.

القراءة)، وهذا ما يغير عملية تشكيل الحروف.

«لن يشكُّ امرؤٌ ذوالمِإم بسِطِ بالعِبرِية بأنَّ النَّصَّ مشوِّة، إذ يستهلّ الفصل بالآتي [سفر صموئيل الأول 13:1]: «وَكَانَ شَاوُلُ ابْنُ... حِينَ صَارَ مَلِكًا، وَمَلَكَ... سَنَةً عَلَى إِسْرَائِيلَ».⁽²³⁾ وَأَكْرَزَ فَمَنْ لَا يَلْحَظُ أَنَّ عِدَدَ عَمْرِ شَاوُلٍ مَحْدُوفٌ لِمَا شَرَعَ حِكْمَهُ؟ وَلَا أَحَالَ أَمْرًا إِلَّا وَسِيشَكَ أَيضًا فِي أَنَّ الْقِصَّةَ نَفْسَهَا تَفْتَرِضُ سَنِينَ أَكْثَرَ لِحِكْمِهِ. فَقَدْ ذَكَرْتُ الْآيَةَ الْمَتَابَعَةَ مِنَ الْفَصْلِ الْمَتَابِعِ وَالْعِشْرِينَ مِنَ الْمَتَفَرِّعِ نَفْسِهِ أَنَّ دَاوُدَ مَكَثَ لِاجْتِنًا عِنْدَ الْفِلَسْطِينِيِّينَ سَنَةً وَأَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ هَرَبْنَا مِنَ أَوَّلِ. وَوَفَّقًا لِهَذَا الْحِسَابِ لَا بَدَّ أَنْ تَقَعَ أَحْدَاثُ حِكْمِهِ [أَي شَاوُلٍ] مَدَّةَ ثَمَانِيَةِ أَشْهُرٍ، وَأَحَالَ إِتْمَانَهَا لِخِلَاصَةٍ لَنْ يَرْضَى بِهَا أَحَدٌ»⁽²⁴⁾.

لم يكن سبينوزا وحيدًا بين معاصريه في الاعتماد على الأدلة النصّية والمقاربات التاريخية التي شملت أعمال كتاب قدماء أمثال يوسيفوس «Josephus»، لاستخلاص نتائج راديكالية تخطت ما نأى عن قوله الدارسون المبكرون في ما خصّ الأصول البشرية للكتاب المقدس، ولكنّ مساره لم يسلكه كثيرون. وأولئك القلة الذين نشرنا آراء مشابهة قبل سبينوزا بسنين لم يعبّدوا الطريق أمام بيئةٍ لاحتضان طروحاته؛ إنّما على الأرجح أثاروا تنبه المتلّطّات لهذه المقاربات المجدّفة بالنصّ المقدس، وعلى الرّغم من ذلك فمن غير المرجّح وجود ظروفٍ مناسبة في القرن المتّابِع عشر قد يتعرّض فيها مزعم أنّ الأسفار الخمسة الأولى لم يكتبها موسى إلى رَدِّ غير

(23) في الكتاب المقدس الذي يستند إليه سبينوزا لا شيء محذوف ما خلا عمر شاول، فهما يذكران ملكه على إسرائيل دام سنتين، خلافًا للطبعة اليسوعيّة. (المترجم)

(24) TTP IX, G III.133; S 120.

الفرغ في سنوات عمر شاول موجودًا أساسًا في نصّ سبينوزا.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

متحيز.

حاج هوبز في اللاويثان بأن النص المقدس الذي وصلنا ليس كلام الله الحرفي الثابت، أي إنه وثيقة تاريخية وبشرية بحثة في نواح متعددة. يسلّم هوبز بأن «الله هو المؤلف الأول والأصيل» لنص الكتاب المقدس. إذ نقل الله كلامه عبر الوحي الخارق للطبيعة إلى الأنبياء. ولكن ما يلزم عن هذا الأمر أن هؤلاء الأنبياء هم وحدهم من يستطيعون جزم ما يكون عليه كلام الله. وحده المتلقي المباشر للوحي لديه حقًا فرصة معرفة ما أوحى به وأن الله هو من أوحاه. وإن المعرفة الأولى المباشرة للوحي مفقودة لأن الكتابات التي صدقت قدسيّتها بعيدة كثيرًا عن ذلك الوحي الأصيل وعمّا كتبه الأنبياء مباشرة ممّا تلقّوه.

وانطلاقًا من المشكلات البديهية التي أثارها نسبة التأليف إلى موسى، يخلص هوبز تمامًا كمثّل سبينوزا (وابن عزرا)⁽²⁵⁾. إلى أنّ موسى لم يكتب معظم الأسفار الخمسة أو كلّها، («إنّه لتأويلٌ غريبُ القول بأن يُقال إنّ موسى تكلم عن مثواه... وإنّه لم يعثر عليه أحدٌ إلى ذلك اليوم الذي كان لا يزال الأخير فيه حيًّا»). ولو أنّه كتب كلّ شيء قيل صراحةً بأنّه كتبه، وتحديدًا الشريعة الموسوية (مثلًا، اعتقد هوبز أنّ الآية السادسة والعشرين من الفصل الحادي عشر من سفر تثنية الاشتراع قد دوّنها موسى بخطّ يده). كذلك لم يكتب يشوع سفر يشوع، بل تمّ تأليفه «بعد الأخير زمنًا». تمامًا كسفر القضاة، وراعوت، وصموئيل، وغيرها من الأسفار التي كُتبت في سنين متأخرة بعد زمن الأحداث التي سردتها. والحق أنّ هوبز يخلص إلى أنّ «العهد القديم» هو تجميعٌ لكتابات «عدّة رجال»، وعلى الرّغم من ذلك «كانوا كلّهم ذوي ذهنيّة واحدة، حيث سعوا إلى الغاية نفسها، ألا وهي

(25) خلافًا لسبينوزا لم يتّلع هوبز على «حجج» ابن عزرا مباشرة، لأنّه لم يكن ملنًا بالمبرية؛ لكن من المرجح أنّه سمع بها من الآخرين.

نص الكتاب المقدس

التمهيد إلى حقوق ملكوت الله، الأب، والابن، والروح القدس». لقد جُمعت هذه الكلمات الموحية «بعد السبي زمنًا طويلًا». أما موقف هوبز في مسألة مؤلف-محزر العمل فهو شبيهة بموقف سبينوزا: «وضع عزرا النص المقدس على الهيئة التي وصلت إلينا»⁽²⁶⁾.

إذن كما أكد سبينوزا في الرسالة، ما وصل إلينا عبر تناقل الأجيال بوصفه الكتاب المقدس العبراني هو ضربٌ من الأدب البشري ذي الرسالة الإلهية⁽²⁷⁾. ولكن لا يمكننا أن نماهي هذا النتاج الطَّبِيعي مع كلام الله الخارق للطبيعة الذي أوحى في الأصل إلى الأنبياء. لقد مضى زمنٌ طويلٌ منذ فعل القواصل الإلهي لكي نجزم واثقين بأن ما لدينا هو كلام الله في تفاصيله كلها، فالوثائق التي تلت السبي والتي تمثل «السجلات الحقيقية للأمور التي أداها الأنبياء وقالوها» قد تناقلتها الأيدي الناسخة تحت أنظمة حكمٍ مختلفة.

وفي هذا الإطار يضع هوبز تحليله للكتاب المقدس ومن ضمنه الأناجيل المسيحية في خدمة السياسة. إذ يستنتج أن مرجعية نص الكتاب المقدس، مهما تكن، فهي لا تُستمد من معرفة مصدرها الإلهي (الذي لا يمكن التوصل إليه نظرًا إلى غياب الوحي المتميز لإثباته) إنما تُستمد من الحاكم الذي يحكم البلاد (أو من كنيسها الرسمية تحديدًا)، حيث يعلن أن نص الكتاب المقدس هو كلام الله.

«لا أحد يستطيع معرفة أنها [نصوص الكتاب المقدس] كلام الله (وإن آمن بذلك المسيحيون الأتقياء كلهم) ما خلا أولئك الذين أوحى لهم الله نفسه وحيًا خارقًا للطبيعة.... إذن، من لم يوح له الله على نحوٍ طبيعيٍّ بأنها كلامه، أو أنه أرسل أولئك الذين نشروها، فهو

(26) *Leviathan* III.33, Hobbes 1994, 252-56.

(27) طبقًا يرفض سبينوزا فكرة أن لدى هذه الوثيقة أصلًا نابغًا عن فعل وحي خارق للطبيعة؛ وعلى الأرجح يرفض هوبز ذلك الأمر أيضًا.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

غير ملزم بطاعتها تحت أي سلطانٍ ما خلا أوامر ذلك الذي يملك سلطان القوانين (أي تحت أي سلطةٍ ما عدا سلطة الدولة الكامنة في الحاكم الذي يملك وحده السلطة التشريعية)⁽²⁸⁾.

نشر هوبز اللاويثان في المرة الأولى باللسان الإنكليزي سنة 1651. وإن نقاشه مشكلة نسبة التأليف الكتابي «Biblical authorship» في كتابه هو نقاشٌ وجيزٌ نسبيًا، كما لا يضاهاه تفصيلًا ولا مساحةً نقاش سبينوزا في الرسالة، على الرغم من أنه يسبق الحجج المذكورة فيها. وبعد أربع سنوات نُشر كتابٌ في أمستردام باللاتينية (ولعله كُتب على الأرجح في أربعينيات القرن السابع عشر) حيث راجع هذه المسألة على نحوٍ أوسع من هوبز، وسرعان ما أدين الكتاب بأنه عملٌ «مجدفٌ» و«جاحدٌ بالله» تمامًا مثلما سيصبح كتابا اللاويثان والرسالة في سبعينات القرن عينه.

كان صاحب كتاب «Prae-Adamitae» (ما قبل الأدميين) إحدى تلك الشخصيات المشائية التي هيمنت على جمهورية الرسائل في الحقبة الحديثة المبكرة. فقد تنقل أيزك لا بيرير «Isaac La Peyrère» حينما فرض عليه عمله الانتقال، بصفته أمين سرّ أمير كوندني «Condé»: بوردو، وباريس، وأمستردام، ولندن، وإسبانيا، وحتى البلاد الإسكندنافية. وفي أثناء تنقله لم يكتفِ الرجل بتوسيع دائرة معارفه التجارية بل وسّع معارفه الثقافية أيضًا، ومن المحتمل أنه التقى بسبينوزا وهوبز⁽²⁹⁾.

إن الطرح الأساس في كتاب لا بيرير يفيد بأن آدم ليس الإنسان الأول، إنما وُجدت سلالةٌ من البشر قبله. أما الأدلة التي يستعين بها لا بيرير لدعم طرحه فتشمل التطوّرات العلمية المعاصرة، كإكتشاف أراضي جديدة تحوي

(28) *Leviathan* III.33, Hobbes 1994, 259.

(29) رُما التقى لا بيرير وهوبز في باريس، لكونهما عضوين في حلقة مارين مارسين «Marin Mersenne» الثقافية. وكما افترض هوبكين (Popkin 1987, 84-86) لملّه التقى أيضًا سبينوزا في أمستردام بواسطة العاهام منسى بن إسرائيل.

نص الكتاب المقدس

سكّانًا مغمورين «لم يتحدّروا من آدم»، فضلًا على تواريخ قديمة اكتشفت حديثًا حيث تصف حضارات لم يذكرها الكتاب المقدس. كذلك، يشير لا بيرير إلى الدليل الكامن في نصّ الكتاب المقدس نفسه، حيث يسأل من أين أتت زوجة قايين إن لم يكن نمة شعبٍ آخر غير ذرية آدم؟ ويخلص إلى أنّ سفر التكوين ليس تاريخ أصل البشرية، بل تاريخ أصل الشعب اليهودي، وليس خلق آدم سوى خلق أول رجلٍ يهودي.

وفي إطار تثبيت نظريته يحاجّ لا بيرير إلى أنّ نصّ الكتاب المقدس العبرانيّ كما وصل إلينا لم تكتبه يدا موسى، نظرًا إلى أنّ موسى لا يستطيع التكلّم عن وفاته، أو عن أحداثٍ حدثت بعد وفاته، كما لم تكتبه أيادي الأنبياء أنفسهم، بل إنّه وثيقةٌ محرّرةٌ استندت إلى كتاباتٍ قديمةٍ متنوّعة. «لا أحتاج إلى إملال القارئ كثيرًا ببرهنة شيءٍ واضحٍ في ذاته، وهو أنّ الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس لم يكتبها موسى كما ظننا سابقًا»⁽³⁰⁾. والحقّ أنّ «هذه الأشياء كُتبت شنرات، واقتُطفت من كتاباتٍ عددٍ من المؤلفين»⁽³¹⁾. ويرجّح لا بيرير أنّ آخر مؤلّفٍ-محرّرٍ للنصّ لم يُتقن عمله، والنتيجة الأخير مجموعة كتاباتٍ غير متناسقةٍ تختلف في نوعيّتها بين أجزائها، حيث يفضح لا بيرير تقليد مخطوطاتها، وما يشملها من «النمّاخ المهملين»، وما نتج عنه من عددٍ غير محدودٍ من القراءات المتعدّدة. «ولا يتمجّب أمرٌ بعد أن يقرأ أشياء كثيرةً مهمة، وخارجة عن السياق، وغامضة، وناقصة، وأشياء محذوفة أو لم توضع في مكانها المناسب، عندئذٍ سيفكر في ذاته أنّه أمام كومةٍ من النمّخ جُمعت ضياغًا»⁽³²⁾. ويشكّ لا بيرير في أنّ هذا النصّ الفاسد الذي يستهيه ممتعضًا «كومة نسّخٍ نسّخٍ» هو مصدرٌ دقيقٌ لما سُمّث عليه في الكتاب المقدس الأصليّ «الحقيقيّ»، وسجلٌ موثوقٌ به لما

(30) La Peyrère 1656, 208.

(31) La Peyrère 1656, 210.

(32) La Peyrère 1656, 208.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

أوحاه الله للأنبياء.

وعلى حدّ تعبير أحد العلماء في معرض كلامه عن لا بيرير بأنه «لم يكن رجلاً مغفلاً»، على الرّغم من إلحاق تفسيره لأصل الكتاب المقدّس بنظريته في ما قبل الأدميّة «الصّادمة»، فقد قرئ كتابه على نحو واسع، «وعُرف عند الكثيرين بأنه علامة الكتاب المقدّس في عصره»⁽³³⁾. امتلك سبينوزا نسخة عن كتاب ما قبل الأدميّة. كذلك، عُثِر في مكتبته على كتاب «De Cive» (في المواطن) لتوماس هوبز الذي يشير إلى آرائه في أصل النّص المقدّس وتأليف موسى إشارةً مبطنّةً. مثلاً، يكتب الفيلسوف الإنكليزيّ في كتاب في المواطن أنّ الكتاب المقدّس هو «ما قاله الله» في «أماكن لا تُحصى»⁽³⁴⁾. ولكن، لا ريب في أنّ سبينوزا قرأ اللّواياتان أيضاً في أثناء تأليفه الرّسالة، إمّا بواسطة التّرجمة الهولنديّة التي وضعها صديقه أبراهام فان بركل «Abraham van Berckel» سنة 1667، وإمّا بواسطة التّرجمة اللّاتينيّة المنشورة في أمستردام سنة 1668. ويُستحال علينا تأكيد فكرة تأثير هوبز أو لا بيرير على فكر سبينوزا⁽³⁵⁾. فقد كان سبينوزا ملماً بابن عزرا وغيره من الشّارحين اليهود القروسطيّين للتّوراة والنّص العبرانيّ، ولعلّه لم يضطرّ إلى الاستعانة بهوبز أو لا بيرير اللّذين جهلا العبريّة⁽³⁶⁾ أو بأيّ مفكّر معاصرٍ آخر لتكوين آرائه في مسألة التّأليف الكتابيّ⁽³⁷⁾.

(33) Popkin 1996, 391.

(34) *De Cive* XVII.16.

(35) يقول مالكوم (Malcolm 2002, 392, 397) إنّ «النتائج التي يجب استخلاصها من العلاقات القائمة بين حجج هوبز، ولا بيرير، وسبينوزا هي غير محسومة للوهلة الأولى». لكنّه يتّرع إلى خلاصة مفادها أنّ سبينوزا توصل إلى آرائه على نحو مستقلٍّ عن الآخرين. ويكتب سميت (Smith 1997) 57 أنّ «مدى تأثير لا بيرير على سبينوزا مسألة تكهنّ». بينما يدافع بويكين (Popkin 1987) عن تأثير لا بيرير على فكر سبينوزا، أمّا كورلي (Curley 1994) فيرفض الفكرة.

(36) يقول المُفسّر الكتابيّ في القرن السابع عشر ريتشارد سيمون «Richard Simon» في لا بيرير أنّه «لا يفهم اليونانيّة ولا العبريّة» (Simon 1730, II.30). (il ne savait ni Grec ni Hebreu).

(37) يقترح بويكين (Popkin 1985, 1996) وجوب إلحاق الصّاحبيّ سامويل فيشر «Samuel Fishers» الذي كان في أمستردام في أواخر خمسينيات القرن السابع عشر بلاتحة المؤثّرين المحتملين على فكر

نص الكتاب المقدس

هكذا إنَّ الكتاب المقدس العبرانيّ عند سبينوزا (وهوبز، ولا بيرير) هو كومة نصوص خطّها أيادٍ مختلفة في حقب مختلفة ولجماهير مختلفة. وكذلك أشار سبينوزا إلى فكرة تفرّد بأصالتها ألا وهي وجود عرضيّة بل اعتباريّة في ضمّ بعض المصادر وإسقاط غيرها. فقد استطاع مؤلّف-محرّر النصوص الأصيل في حقة الهيكل الثاني أن يلخّص جزئيًا مصادره ليكون منها عملاً واحدًا. زد على ذلك، أنّ هذه المجموعة الناقصة كانت عرضة للتغيرات التي تسلّت طبيعياً إلى الكتابات في أثناء عملية النقل لما نُسخَت ثمّ أعيد نسخها مراراً على مرّ أجيال كثيرة. إنّه عملٌ «مغلوطٌ، ومشوّهٌ، وغير متكاملٍ». إنّه لسلسلة هجينّة منذ ولادتها، وقد أفسدها تناقلها والمحافظة عليها. وعلى حدّ تعبير سبينوزا المفضّل إنَّ الكتاب المقدس العبرانيّ مليءٌ بمقاطع مشوّهة «truncata»، التي تبرز واضحة للقارئ المتعمّن. «لا أحد ذو دراية بسيطة بالّلغة العبريّة إلّا وأقرّ من دون شك بصورة النّص المشوّه»⁽³⁸⁾.

أما ما لا يمكن اعتباره مشوّهاً فهو التعلّم التّهاني للنصّ، سواءً أنصن الكتاب المقدس العبرانيّ كان أم الأناجيل المسيحيّة الأربعة. إنّما التعلّم فبسيطاً: أعيدل وأحبب إخوتك البشر. فالغاية من الوصايا كلّها والعبرة الأخلاقيّة من القصص جميعها التي وصلتنا كاملةً ومن دون تغرير عبر تبدلات، وأخطاء، والتباسات النصّ وفساده، فهي تلك الرّسالة الأخلاقيّة الأساسيّة المذكورة. ويصرّ سبينوزا على أنّها موجودة عند الأنبياء اليهود («لا

= سبينوزا الذين سبقوه.

(38) TTP IX, G III.133; S 120.

يشير سبينوزا هنا إلى سفر صيمونيل الأوّل 13:1، لكنّي أظنّ أنّ إشارته معتمّة على النّصّ العبرانيّ كلّهُ. إنّ ملاحظة سبينوزا التّفديّة هي محور فصول الرّسالة وترتكز أوّلاً على أسفار الكتاب المقدس العبرانيّ. إذ لا يخضع الأناجيل المسيحيّة إلى مراجعة تاريخيّة محكمة أو مفصّلة. فعلاً، لدى سبينوزا كلامٌ إيجابيّ لبقوله في العهد الجديد ومؤلفيه، مقابل موقفه الرّافض إزاء معلم النّصّ العبرانيّ وأنبياؤه العهد القديم. أعود إلى هذه المسألة في الفصل السّابع من الكتاب.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

تَنْقِمْ وَلَا تَحْقِدْ عَلَى أبنَاءِ شَعْبِكَ، وَأَخِيبْ قَرِيبَكَ حُبُّكَ لِنَفْسِكَ» [سفر الأحبار 19:18]) كما في الأناجيل («لأنَّ مَنْ أَحَبَّ غَيْرَهُ فَقَدْ أَكْمَلَ النَّامُوسَ» [الرسالة إلى أهل رومية 13:8]). «بامتطاعتي التصريح يقيناً أنّي في مسائل العقيدة الأخلاقية لم أعر على خطأ في القراءات المتعددة التي قد تثير اللبس أو الشك في هذا التعليم»⁽³⁹⁾. إنَّ العقيدة الأخلاقية هي الرسالة الواضحة والكليّة للكتاب المقدس، أقله عند الذين يعرفون كيف يقرؤونها. لكنّ السؤال الذي يطراً هو الآتي: ما هي الطريقة الفضلى لقراءتها؟

عندما نُشر كتاب سبينوزا في شرح فلسفة ديكارت René Descartes' *Principles of Philosophy, Parts I and II, Demonstrated According to the Geometric Method* سنة 1663، ألحق به لودويك ماير Lodewijk Meijer «أحد أصدقاء سبينوزا الأعرّاء تمهيداً. كان ماير الذي يكبر سبينوزا سنين قليلةً لوثرناً، ولو أنّه لم يكن امرأً تقيّاً. فقد خصّص معظم طاقاته للاهتمام بالمسائل الفكرية والفنّية. ونال الرّجل شهادتين في الفلسفة والطبّ من جامعة لايدن، وفي حلول ستينيات القرن السابع عشر كان ناشراً شعره وأعماله الدراميّة. وسرعان ما أصبح مدير مسرح أمستردام البلديّ «Amsterdam Municipal Theatre» من سنة 1665 حتّى سنة 1669. ومؤسس الجمعية الدراميّة والأدبيّة التي حملت عنوان «Nil Volentibus Ardum» (لا شيء يصعب على الراغبين).

ولكنّ لم يكن ماير سنة 1663 طبيباً آخر في أمستردام مهتماً بالفلسفة اهتماماً عميقاً فحسب، بل كتب التمهيد إلى أوّل عمل منشور لسبينوزا لتنبيه القراء إلى الطّبيعة الدّقيقة لغاية صديقه في الكتاب، وهي تقديم

(39) TTP IX, G III.135; S 122.

نص الكتاب المقدس

المبادئ الميتافيزيقية والإبستمولوجية للفكر الديكارتي لئلا يخلط القارئ بين محتويات هذا العمل وفلسفة كاتبه. «أود الإشارة تحديداً إلى أنّ هذه الكتابات كلها... قدّم فيها كاتبنا آراء ديكارت وبراهينه، بقدر ما يُعثر عليها في كتاباته أو بقدر ما تُستنبط استنباطاً صائباً من الأسس التي طرحها.... لذا، لا يظنُّ أحدٌ أنّ الكاتب يدرّس آراءه الخاصّة، أو تلك الآراء التي يوافق عليها»⁽⁴⁰⁾. أمّا طرح سبينوزا لمبادئه الخاصّة فتركها لكتابه الرّسالة وعلم الأخلاق اللّذين ما يزال يعمل عليهما في الوقت الذي كان يولّف فيه هذا البهان الديكارتي، إنّما لن يُنشر علم الأخلاق إلّا بعد وفاته (ولكنّ ما بركان جاهلاً هذه الواقعة).

تجاوز اهتمام مايرعاية أفكار سبينوزا تمهيداً لطبعها، فقد كانت للرجل رأؤه الفلسفيّة الخاصّة التي اعترض عليها نقّاده المعاصرون الكثيرون. إذ بعد ثلاث سنواتٍ من وضعه التّمهيد إلى كتاب سبينوزا، نشر مايرفي أمستردام كتابه الفلسفة، مؤوّل نصّ الكتاب المقدّس *Philosophia S. Scripture Interpres* (وقد ظهرت طبعةً بالهولنديّة بعد سنةٍ من نشره باللاتينيّة) حيث عرض فيه طرحه الرّاديكاليّ بأنّ الفلسفة (أو العقل) هي أداةٌ أساسيّةٌ لتأويل الكتاب المقدّس. بحسب مايرليست الفلسفة أداةٌ للدين، أُجبرت على امتثال خلاصاتها بالعقيدة اللاهوتية وحرفيّة الكتاب المقدّس، إنّما وجب على النّصّ المقدّس التّوافق مع الفلسفة. فعلاً، إنّ الحقائق نفسها التي قال بها نصّ الكتاب المقدّس كانت متاحةً أمام العقل البشريّ وحده، وذلك من دون الحاجة إلى أيّ تدخّلاتٍ مميّزة من الوحي الإلهيّ.

يميّز مايرفي كتابه بين المعنى البسيط للجملة (ما تعنيه حرفياً الكلمات حينما تُقرأ بحسب استعمالها الشّائع) وبين «المعنى الحقيقيّ» لتلك الجملة (المعنى الذي قصده كاتب الجملة)، وبين الحقيقة (وهي تطابق معنى

(40) G I.131; C I.229.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الجملة مع الواقع). غالبًا ما يعبر المؤلفون عن أفكارهم باستعمال الكلمات استعمالاً مجازيًا، حيث يختلف المعنى الحرفي في تلك الحالات عن المعنى الحقيقي، «فالأفكار والمفاهيم قائمة في ذهن المرء الذي ركب الجملة». إذ عندما يقول الكاتب (ويقصد أن يقول) «إن الشيء هو كذا، فلا يلزم عن ذلك أن كذا هو المقصود، حيث يتفق مع الوقائع كما هي موجودة فعليًا ومستقلة عن فهم المتكلم»⁽⁴¹⁾. فقد يختلف المعنى الحرفي لجملة «الرب هو ملك الأمم» اختلافًا عن المعنى الذي يقصده المتكلم (الرب هو كتي القوة). ويستتبع ذلك سؤال آخر وهو إذا كانت هذه الجملة التي فهمت على هذا النحو صحيحة.

ينطبق هذا التمييز الثلاثي على العبارات البشرية كلها وعلى الأعمال الأدبية جميعها تقريبًا... ما خلا الكتاب المقدس. ففي حالة الكتاب المقدس يكون المعنى الحقيقي في أي جملة متماهيًا بالضرورة مع الحقيقة. والسبب في ذلك يعود إلى أن مؤلف نص الكتاب المقدس هو كائن كتي المعرفة، وكتي القدرة، وحكيم، وخير، إنه الله «الذي لا يخدع ولا يُخدع». ويُستحال تصوّر أن القضية التي قصد الله نقلها جملة ليست الحقيقة المطلقة.

«لقد قاد الله مؤلف الكتابات المقدسة أيادي النساخ على طريق الحقيقة، وفي هؤلاء النساخ حضرت أبدًا روح الحقيقة التي لا ذرة بطلان أو خطأ فيها. هكذا، إنه لأمر يقين أن ما كتب في نص الكتاب المقدس لا يحتوي إلا على أظهر حقيقة، تلك الحقيقة المنحزرة تحزًا كاملًا من وصمة البطلان والخطأ. إذن، تتطابق دائمًا المعاني الحقّة للعبارات الإلهية مع الحقيقة»⁽⁴²⁾.

أما في ما يخص النص المقدس فسيكون كل معنى صحيحًا في الحقيقة.

(41) *Philosophia S. Scripturis Interpres* (henceforth PSSI), chap. III, sec. 6, Meyer 2005, 44-45.

(42) PSSI IV.5, Meyer 2005, 93.

نصّ الكتاب المقدّس

زد على ذلك، أن ليمَن هناك سببٌ لحاجة كلِّ عبارةٍ من عبارات النَّصِّ المقدّس أحاديّةٍ في المعنى وعدم امتلاكها سوى معنًى واحدٍ صحيحٍ، نظرًا إلى أنّ الله لامتناهٍ في فكره وسلطانه، ولا يمكنه أن يكون مغادعًا. فلا بدّ أن تُعتبر الحقائق كلّها التي يُعبّر عنها أيّ مقطعٍ في الكتاب المقدّس ذات معاني مقصودةٍ وصحيحةٍ. إذ يستطيع الله إلحاق الكثير من الحقائق بجملةٍ واحدةٍ بقدر ما يشاء، وستكون الوسائل كلّها في تأويل تلك العبارة صحيحةً ومشروعةً. «لأنّ القارئ أو السّامع لن يرى حقائق في النَّصِّ المقدّس إلّا وقد توقّعت روح الله أنّه سيرها. ولأنّ القارئ أو السّامع قد يعثر على هذه الأشياء كلّها فيلزم عن ذلك أنّ هذه الحقائق كلّها الكامنة في المقطع قد وضعها الله عن قصدٍ، وتاليًا تكون معانيها صحيحةً أيضًا»⁽⁴³⁾.

ويستنتج ماير انطلاقًا من هذا البحث في مؤلّف النَّصِّ المقدّس وطبيعته أنّ الفلسفة «هي معيار التّأويل وقاعدته والحكم [على نصّ الكتاب المقدّس]»⁽⁴⁴⁾. فإنّ اختيار ما يكون عليه المعنى الحقيقيّ للمقطع الكتابيّ هو مسألة تحديد أيّ معنًى من هذه المعاني المحتملة هو الصّحيح ويمكن برهنته؛ وتحديد ما هو صحيحٌ وقابلٌ للبرهنة هو حصراً مهمّة الفلسفة. لكنّ ماير لا يقصد بـ«الفلسفة» نظامًا فلسفيًا خاصًا بهذا المفكر أو ذاك، سواءً أفلاطون كان، أم أرسطو، أم ديكارت، وإنّما يقصد العقل نفسه، أي قدرتنا العقلية على اكتشاف ما يكون صحيحًا وما يكون باطلاً، وذلك من خلال البراهين الدّقيقة. فالله هو مؤلّف نصّ الكتاب المقدّس والعقل البشريّ أيضًا، لذا يجب أن تكون أحكام الاثنين صحيحةً ومنسجمةً. وكما شدّد ماير كغيره من الفلاسفة الذين سبقوه أنّ «الحقيقة لا يمكنها أن تناقض ذاتها».

(43) PSSI IV.7, Meyer 2005, 97.

(44) PSSI V.1, Meyer 2005, 105.

إذن، اعتبر ماير أنّ «الفلسفة هي المعيار الأكيد والمعصوم لتأويل الكتابات المقدّسة ومراجعة التّأويلات»⁽⁴⁵⁾. لا بدّ لأيّ تأويل للنصّ المقدّس أن يجتاز اختبار العقل الموضوعيّ المستقلّ. وإذا لم يتطابق التّأويل مهما بلغ من إحكامه بالنصّ، مع ما يمليه العقل على الاعتقاد به يقيناً، أي تماشياً مع الحقيقة الفلسفيّة، فلا بدّ من إسقاط هذا التّأويل. خذ مثلاً: يخبرنا العقل أنّ الله لا «تثيره» المشاعر البشريّة؛ فهذا سيخالف الكائن الكامل والأمتنائي، لذا، أيّ جملةٍ في الكتاب المقدّس تصف الله كأنثاً غاضباً أو حزناً أو خائب الأمل لا يمكن قراءتها قراءةً حرفيّةً؛ لا يمكن أن يكون «المعنى البسيط» معنّى صحيحاً للمقطع. وفي هذا السّياق لا ينعف شيءٌ سوى التّأويل الصّوريّ أو المجازيّ، أي تأويل يقرأ الجملة على أنّها تلحق بالله خواصّ يتّفق العقل على مطابقتها مع الطّبيعة الإلهيّة. وقد أثبتت الفلسفة على هذا النّحو أنّ «لا شيء يأتي من العدم»، لذلك لا يمكن التّسليم بالتفسير الكتابيّ لعملية الخلق من العدم. وفي هذا الإطار يقول ماير «إنّ أصعب نصوص الكتاب المقدّس يمكن تفسيرها بمعونة الفلسفة».

والحقّ أنّ ماير يذهب أبعد من ذلك، فيشير إلى أنّ نصّ الكتاب المقدّس ليس محصوراً باكتشاف الحقائق الدّينيّة. إذ يستطيع الشّخص العقلايّ اكتشاف المعاني الحقّة للنصوص الكتابيّة كلّها بنفسه في المبدأ، ومن دون قراءتها، لأنّها حقائق واضحة وبسيطة. حقاً، يعلّم النصّ المقدّس الحقيقة، ولكن يملك وسائل أخرى يُعلّمها أيضاً. إنّ وظيفة النصّ الكتابيّ هي «إثارة قرائه ودفعهم إلى التّفكير في المسائل المطروحة فيه، وإلى النّظر فيها إذا كانت الوقائع المذكورة كما هي في الواقع... تتمثّل وظيفته بتوفير الفرصة والأساس لتفكيرنا، أي في تفكيرنا في المسائل التي لعلّنا لن نفكر فيها»⁽⁴⁶⁾.

(45) PSSI VI.1, Meyer 2005, 113.

(46) PSSI, Epilogue, Meyer 2005, 238-39.

نص الكتاب المقدس

وقد يكون الكتاب المقدس وسيلة مؤثرة لحننا على التفكير في أفكار في الله، ولكن الفلسفة بنفسها يمكنها القيام بالعمل عينه.

ولا غرو بأن يُدان ماير بشكلي موسّع على «بدعه» و«هرطقاته» في كتابه «الإلحادي» و«المجدّف». وبعد نشر الكتاب سنة 1666، أعلن مجمع هارلم الإقليمي في الكنيسة البروتستانتية أنّ الكتاب يطفح «بالجحود بالله والتجديف»، ومن القضايا المطروحة فيه، التي أدانها علناً عميد جامعة لايدن سنة 1676، هي قضية «*philosophiam esse S. Scriptura* interpretem» (الفلسفة هي مؤولة النص المقدس)⁽⁴⁷⁾. أدرك ماير تماماً تبعات كتابه، حيث احتاط عبر نشره مجهول المؤلف. وقد طبعت نسخة من الكتاب سنة 1674 في مجلّد واحد مع رسالة سبينوزا، ولطالما اعتبر البعض سبينوزا مؤلف الكتابين. والحق أنّ هوية المؤلف الحقيقية بقيت لغزاً حتى بعد وفاة ماير سنة 1681.

إن قيادة الكنيسة البروتستانتية مع التزامها بالنص بوصفه عماد التّأويل (*sola Scriptura*)، قد أثارها حجج ماير، حيث أصبح موقفها غير متناسق، وسهّل دحضه. فقد نفر هؤلاء الإكليروس من فكرة أنّنا نستطيع الخروج عن النصّ والتّوجّه نحو معيار مستقلّ للحقيقة، خصوصاً في الفلسفة أو العقل العلمانيّ، وكذلك فكرة أنّ لدى أيّ مقطع من النصّ قراءاتٍ مشروعةً ومبزّرة على نحو متساوٍ، وأن بعضها قد يكون حرفياً فيما البعض الآخر صورياً أو مجازياً. أمّا الموقف العامّ عند اللاهوتيين الإصلاحيين آنذاك فتمثّل بأنّ النصّ المقدس لا يملك سوى معنى واحد، وهو المعنى الحرفيّ (أي ما أسماه ماير «المعنى البسيط»). وقد أصرّ لوثر نفسه أنّ «المعنى الحقّ الأساميّ الذي تقدّمه المقاربات النصّية، وحدّه

(47) Meyer 2005, 262.

للاطلاع على الجدلّات التي دارت حول كتاب الفلسفة مؤولة النصّ المقدس (PSSI)، انظر Israël 2001a, 200-217.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

يمكنه توليد لاهوتيين بارعين». فقد يحتاج الأمر إلى مجهود نصي، ولساني، وتاريخي لاكتشاف المعنى «الأساسي»: أو كما زعم كلفين أن التّأويل الحرفي الصحيح للنّص المقدّس قد يتطلّب تنويرًا مميزًا من «الروح الإلهية»، وهو رأيٌ سخر منه ماير. لكنّ لوثر واضحٌ أقلّه في قوله «على الرّغم من أنّ الأشياء التي يصفها النّص المقدّس تحمل معنًى أبعد، فلا ينبغي أن يحمل النّص المقدّس بُعدين في معناه، إنّما يجب عليه الاحتفاظ بالمعنى الواحد الذي تشير إليه الكلمات.... إنّ الالتزام بالكلمات والمعنى البسيط أمرٌ أكثر يقينًا وأشدّ أمانًا»⁽⁴⁸⁾.

لم يكن طرح ماير جديدًا ولا أصيلًا. إذ أصرّ غاليليو في أثناء دفاعه عن عدم اتّساق الكوبرنيكيّة مع النّص المقدّس، على حرفيّة المعنى فيه⁽⁴⁹⁾. ولعلّه الرّأي الذي اعتقد به سبينوزا في مرحلةٍ من حياته، أي في الكتاب الذي وضع فيه ماير التّمهيد، وهو «الأفكار الميتافيزيقية» الذي ظهر قبل سنين قليلةٍ من إصدار رسالة ماير، وفيه لمّح سبينوزا إلى آرائه الخاصّة في المسائل الميتافيزيقية واللاهوتية، حيث كتب أنّ «النّص المقدّس لا يعلمنا شيئًا يناقض النّور الطّبيعي». ثمّ يستعمل سبينوزا هذا المبدأ أساسًا لتأويل النّص المقدّس:

«تكفينا برهنة هذه الأشياء [التي ندركها بالعقل الطّبيعي] لنعلم أنّ النّص المقدّس سيعلّم النّبي نفسه. لأنّ الحقيقة لا تناقض الحقيقة، كما لا يستطيع النّص المقدّس تعليمنا التّفاهة كما يشاع. وإنّ كنّا سنعتزّ فيه على شيءٍ مناقضٍ للنّور الطّبيعي فيمكننا إسقاطه بالحريّة نفسها التي نستخدمها عندما نفنّد القرآن والتّمود. ولكنّ، علينا ألاّ ننظر أنّ أيّ شيءٍ يمكن العثور عليه في النّص مناقضٌ للنّور

(48) Luther 1989, 78-79.

(49) راجع رسالته التي وجهها إلى التّوبة العظمى كرسبتينا في (Galileo 1989, 89-93).

الطَّبِيعِيَّة»⁽⁵⁰⁾.

إن يكن سبينوزا طارحاً فعلاً أفكاره في هذا المقطع، فقد نزع إلى الاستنتاج أن ماير تلقى دروسه في التأويل الكتابي من سبينوزا، قبل أن يغيّر صديقه رأيه في المسألة.

حتماً، ترك كتاب ماير انطباعاً لدى معاصريه، ولعلّ أهمّ مدافع عن هذا النوع من المقاربة العقلانية في تأويل النص المقدس كان موسى بن ميمون، وحتى الفيلسوف العظيم نفسه تعرّض لهجوم شرير من الحاخامات القروسطيين والنقاد المسيحيين في هذه المسألة.

أظهر ابن ميمون في كتاب دلالة الحائرين اهتماماً في محاربة أنسنة الله التي مال إليها العوامّ والعلماء أيضاً. إذ لا يستطيع كائنٌ أزليٌّ ولا متناهٍ أن يتشارك شيئاً مع مخلوقاتٍ فانية؛ لا يمكن استخلاص تماثلٍ بين البشر والله، ولن يُعرف شيءٌ حول الطَّبِيعَةِ الإلهية من خلال مراجعة الطَّبِيعَةِ البشرية. وبدهيها يصحّ هذا الأمر على حديثنا عن الجسد، وقد خصّص ابن ميمون عدّة فصولٍ من كتابه لإسقاط مفهوم أنّ لدى الله ملامح جسديّة (أصابع، وجه، أقدام، إلخ). كما اعتقد ابن ميمون أنّ الفهم الحقيقيّ لله، شرط توصلنا إليه، لا بدّ أن يُسقط عنه إلحاق ملامح التّفسميّة البشريّ بالله أيضاً: الغضب، والغيرة، والحسد، وغيرها من الحالات الدّهنيّة المألوفة لنا عند التّفحص الدّاتيّ «introspection».

ولكنّ الكتاب المقدس كرّر إشارته إلى الله مستعملاً مصطلحاتٍ نفسيّةً وجسديّةً. إذ يُعلم القارئ عن غضب الله وندمه، وغفرانه، وعن جلوسه وصعوده، وعن مجيئه وغيابه، وحتى عن نظره وسمعه. وإن قرئت هذه المقاطع في الكتاب المقدس حرفياً فستشجّع على أنسنة الله، بل ستفرضها. وهذا الضرب من «الحيرة» يولّد عدم اتّساق واضح بين العقل والإيمان

(50) G I.265; C I.331.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

حاول كتاب الدلالة معالجته.

اعتقد ابن ميمون أن القراءة الحرفية لكتابات الأنبياء العبرانيين هي القراءة الأساسية أو المتعارف عليها. وينبغي على المرء اختيار تأويل مباشر ومبسط للنص إلا إذا وُجدت أسبابٌ حالت دون اتّباعه هذه المقاربة. ولكن، إذا حمل هذا التّأويل معنى لا يتطابق مع الحقيقة الفلسفية المبرهنة فيجب عندئذٍ اتّباع تأويلٍ صوريٍّ أو مجازيٍّ. إذ يملئ علينا العقل فكرة أن الله يُستحال عليه امتلاك جسد. أمّا مبدأ «الله واحد» فهو الأهمّ في الديانة اليهودية كلّها، كما أنه حقيقةٌ لاهوتيةٌ أساسيةٌ عند أيّ معتقدٍ توحيديٍّ «monotheistic». ويمكن برهنة هذا المبدأ برهنة تامّة من خلال قولنا إن الكائن الذي يكون واحدًا في أساسه، أي وحدةً بسيطةً، يُستحال عليه أن يكون كائنًا جسمانيًّا. «لأنّ لا توحيدَ إلا برفع الجسمانيّة إذ الجسم ليس بواحد، بل مركّب من مادّةٍ وصورةٍ، الإثنين بالحدّ، وهو أيضًا منقسمٌ، قابلٌ للتجزئة»⁽⁵¹⁾ [دلالة الحائرين، ج 1، فصل له [35]، ص 102]. لذا، وجب إسقاط أيّ قراءةٍ لنصّ الكتاب تُلحق بالله أجزاءً جسمانيّةً تتعارض مع الحقيقة الفلسفية المبرهنة. فأَيّ ذكرٍ عن «عين» الله يجب اعتباره إشارةً إلى عنايته، واعتنائه، أو إلى بصيرته العقلية: فيما يُعدّ الكلام النّبويّ عن «قلب» الله إشارةً إلى فكره أو رأيه (وما يكون عليه فكر الله أو رأيه لا يمكن استنباطه ممّا تكون عليه أفكارنا أو آراؤنا البشرية).

ولكن، من ناحيةٍ أخرى عندما لا تخالف القراءة الحرفية لمقطع من النصّ المقدّس أيّ حقيقةٍ مبرهنةٍ على الرّغم من غرابتها، فيجب اعتمادها. وهكذا يشدّد ابن ميمون أن بعض الفلاسفة (منهم أرسطو)، على الرّغم من اعتقادهم اعتقادًا راسخًا أنّ العالم أزليٌّ وضروريٌّ، فلا أحدٌ قد قدّم برهانًا حاسمًا على ذلك. لذا، لا مبررٍ لقراءة قصّة الخلق في الكتاب المقدّس قراءةً

(51) Guide I.35, Maimonides 1963, I.81.

مجازة.

«أن كون الإله ليس بجسم تبرهن. فيلزم بالضرورة أن يتأول كل ما يخالف ظاهره البرهان، ويُعلم، أن له تأويلاً ضرورة وقدّم العالم لم يتبرهن. فلا ينبغي أن تدفع النصوص وتتأول من أجل ترجيح رأي يمكن أن يرجح نقيضه بضروب من التّرجيحات»⁽⁵²⁾. [دلالة الحائرين، ج2، فصل كه [25]، ص 337].

التّرم ابن ميمون بالمبدأ العقلانيّ في التّأويل لآته اعتقد كما رأينا سابقاً أنّ النّبوة اليهودية أو غيرها هي في الأساس إبلاغُ حقائق علميّة، وميتافيزيقية، وأخلاقيّة، في شكلٍ حسيّ وخباليّ. فالنّبّي كالفيلسوف، وما يزعمه قد بلغه «فيضاً فكريّاً» من عند الله. إذن، ثمة سببٌ لكون العبارات النّبويّة حاملة الطّبيعة نفسها، فهي مستمدّة من المصدر نفسه، ولها المكانة الإدراكية نفسها التي نجدها في الجمل الفلسفيّة أو العقلانيّة. فالنّبّي تماماً كالفيلسوف قد بلغ الكمال في قدراته التّفكيرية أو العقليّة (ويتمثل الفرق بين الاثنين في أنّ النّبّي قد بلغ الكمال في قدرته التّخيّليّة). ويلزم عن ذلك أن ما يبلغه النّبّي هو في جوهره معرفةً عقلائيّةً، لذا سيكون العقل أداةً أساسيّةً في تأويل الكتابات النّبويّة الحقّة⁽⁵³⁾.

قلّما ذكر سبينوزا في كتاباته الفلسفيّة النّاضجة أسماء فلاسفة آخرين، سواءً متفقاً كان مع آرائهم (كمثل ديكارت) أم مختلفاً معهم (كذلك كمثّل ديكارت أحياناً). إذ لن تتوافق هذه اللّمسات الذاتيّة مع الشّكل الهندسيّ لكتاب علم الأخلاق. أمّا في الرّسالة فثمة ذكرٌ لأفلاطون أو أرسطو، ويُعثر

(52) Guide II.25, Maimonides 1963, II.328.

(53) للاطلاع على العقلانيّة اليهودية في تأويل الكتاب المقدس العبرانيّ، انظره 2005 Nadler.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

فيها على مراجعة تمدح نقاش ابن عزرا مسألة تأليف موسى الأسفار الخمسة الأولى. وقد تبرهن هذه الاستثناءات تحفظ سبينوزا عن الإشارة إلى أفكار الآخرين. لكنّه يقيم استثناءً كبيراً لهذا الأسلوب في سياق نقاشه في الرسالة مسألة تأويل النّص المقدّس.

يقدم سبينوزا نظريته في التّأويل الكتابي على نحو نقديّ وواضح بعكس نظرية ابن ميمون (وضمنًا نظرية صديقه ماير). وخلافًا لمناقشته ابن ميمون في مسألة التّبوء حيث يطرح سبينوزا علنًا نزعاته الميمونية في مراجعة «أراء الذين يخالفوني الرّأي» في مسألة التّأويل النّصّي. إذ يجهد إلى إبراز أنّ «منهج ابن ميمون هو بلا قيمة [inutilis]»⁽⁵⁴⁾، حيث يحرف هذا المنهج معاني الكتاب المقدّس كي يطابقها مع العقائد الفلسفيّة المستقلّة. «يزعم [ابن ميمون] أنّه لأمر مشروع تفسير كلمات النّص المقدّس على نحو يتوافق مع آرائنا السّابق تصوّرها، وإسقاط معانيها الحرفيّة وتحويرها كي تصبح شيئًا آخر، على الرّغم من وضوحها وجلالها»⁽⁵⁵⁾. وهذا أمر لا يليق بالكتابات النّبويّة، خصوصًا تلك التي لم يكن مؤلّفوها أناسًا متبحّرين في الفلسفة، بل كانوا مهتمّين بتشجيع الطّاعة الأخلاقيّة أكثر من اهتمامهم بنقل الحقائق العقليّة.

فضلاً على كلّ ذلك، بصّر سبينوزا أنّ منهج ابن ميمون الشّديد العقلانيّة الذي يفرض على المرء معرفة القيمة الصّديقيّة للضّميّة كي يحدّد إذا كان مقطّع من الكتاب المقدّس يعبر عنها أم لا هو ما يجعل معنى الكتاب المقدّس عصبيًا أمام العوامّ الذين لم يحظوا بتنشئة فلسفيّة ولم يتعلّموا العقائد ذات الأبعاد النّظريّة. «فما دمنّا غير مقتنعين بحقيقة الجملة لا نستطيع معرفة على وجه اليقين إذا كانت تتوافق مع العقل أو تخالفه.

(54) TTP VII, G III.116; S 102.

(55) TTP VII, G III.115; S 102.

نص الكتاب المقدس

وتاليًا لا يمكننا أيضًا معرفة إذا كان المعنى الحرفي [المقطع من الإنجيل] صحيحًا أم باطلاً. لذا، يتطلب تأويل نص الكتاب المقدس «نورًا آخر غير النور الطبيعي»، وودهم الفلاسفة مؤهلون لتحديد ما يحاول الكتاب المقدس إبلاغه لنا:

«يلزم عنه صدق هذا الموقف أن تكون عامة الناس، التي تجهل بمعظمها التحليل المنطقي أو لا تملك رضاء التفكير فيه، معتمدة على مرجعية الفلاسفة وشهادتهم لفهم نص الكتاب، وتاليًا يفترضون عصمة الفلاسفة في تأويلهم النص المقدس. وسيكون هذا الأمر ضريحًا جديدًا من السلطة الكنسية ذات كهنه وأخبار غريبين، ولعله أمرٌ يثير سخريه الرجال لهم عوضًا عن توقيدهم»⁽⁵⁶⁾.

ونظرًا لهذه الأسباب، يستنتج سبينوزا «باستطاعتنا إسقاط موقف ابن ميمون بوصفه موقفًا مضربًا ومن دون جدوى وسخيًا».

بحسب سبينوزا إن المنهج السليم لتأويل النص المقدس ذو أهلية كبرى وذلك بسبب النزاعات المعاصرة لتحويل معاني المقاطع المقدسة كي تخدم غايات سياسية واجتماعية. لذا لا بد أن يكون هذا المنهج متاحًا وسهلًا أمام كل من يملك ملكة النور الطبيعي للعقل. فقد نزع اللاهوتيون ورجال الدين الهولنديون في القرن السابع عشر إلى تأويل النص المقدس تأويلًا يتناسب مع غاياتهم، وقد برزوا قراءاتهم المتجانسة وغير المسوّغة من خلال اللجوء إلى «وحي الروح القدس». وهذا ما يعتبره بعض الكلفينيين التّنوير الخارق للطبيعة الذي يؤدي إلى فهم رسالة الأنبياء؛ ولكنه متاح أمام قلة مختارة تمامًا كمثل النعمة الإلهية⁽⁵⁷⁾.

«ونبصر معظم الرجال مستعرضين أفكارهم الخاصة وكأنتها كلام

(56) TTP VII, G III.114; S 101.

(57) يتفقد سبينوزا علنا هذه المقاربة على التباسها في: TTP VII, G III.112; S 99.

الله، وتكمن غايتهم الرتيبة في إكراه الآخرين على التفكير مثلهم، فيما يستخدمون الدين حجةً. إننا نرى أن انشغال اللاهوتيين الأول هو الاستخلاص من النص المقدس أفكارهم المبتدعة اعتبارياً، ثم يزعمون مرجعيتها الإلهية... ويخالون أن أعمق الأسرار مخفية في الكتاب المقدس، فيجهدون في كشف هذه المخافات، فيما يتجاهلون أموراً أخرى ذات قيمة. إذ يلحقون بالروح القدس كل ما ابتدعه خيالهم الجامح، ويخصّصون قواهم وحماسهم كلها دفاعاً عنها»⁽⁵⁸⁾.

إذن، يسير تأويل النص المقدس من دون مرساة. وهؤلاء اللاهوتيون الذين لا تقودهم سوى مقدرتهم الغامضة يحاولون تمرير «التلفيقات البشرية على أنها تعاليم إلهية»، فلا تكون النتائج قائمة على منهج موضوعي، وتالياً لا يمكن تأكيدها. لا تعكس قراءاتهم سوى أحكامهم المسبقة والخرافات التي ياملون في زرعها في نفوس الآخرين. أما النتيجة الحتمية كما بين التاريخ لنا مراراً فهي نشوء النزاع الديني وتعكير السلم الأهلي.

أما الطريقة المسلمة لتأويل النص المقدس واكتشاف ما يحاول وما لا يحاول إبلاغه وتلقيه، فهي اكتشاف المعاني التي تقصدها مؤلفوه، ويعتقد سبينوزا أن هذا المزمع تافه. كان لودويك ماير محققاً تماماً في فصله سؤال معنى المقطع عن سؤال صحته. وتمثل الخطأ الذي ارتكبه في مطابقته الأمرين في الكتاب المقدس. إذ تراه كغيره

«يفترض أن النص المقدس صحيح في كل مكان والهي أساماً لفهم معناه الحقيقي. لذا ما وجب علينا فعله في سبيل فهم النص، وتفحصه تفحصاً، وما يعلّمنا إيّاه النص المقدس نفسه، وهو ما لا يحتاج إلى تدخّل بشري، هم يعتبرونه سلفاً قاعدةً للتأويل

(58) TTP VII, G III.97-98; S 86-87.

الكتابي»⁽⁵⁹⁾.

إن غاية مؤول النص المقدس، تمامًا كمثل غاية مؤول لأي عمل أدبي، هي اكتشاف معنى العمل، ويتمثل هذا الأمر عند سبينوزا أقله بكشف الرسالة التي يحاول المؤلف إبلاغها في كتاباته. «ليست المسألة سوى معنى النصوص لا حقيقتها»⁽⁶⁰⁾. إن سؤالك ما إذا كان الله خاضعًا للمشاعر، كشعور الغضب أو الغيرة هو أمر؛ والأفضل تركه للفلاسفة، أما تحديد ما إذا اعتقد موسى أن الله يمكنه أن يكون غاضبًا أو غيورًا (ورغب موسى في ترسيخ هذا الاعتقاد في الآخرين) فهو أمر آخر، وهذه هي مهمة المؤول. «تتمثل مهمة المؤول في معرفة نية المؤلف السابقة، أو ما يمكنها أن تكون... حيث يركّز اهتمامه على ما قد ظنّه الكاتب في ذهنه»⁽⁶¹⁾.

قارن سبينوزا بجرأة مدهشة العملية السلمية لتأويل النص المقدس (ونالها أي عمل أدبي) مستعملًا مناهج العلم الطبيعي. «أعتبر أن مناهج تأويل النص المقدس لا يختلف عن مناهج تأويل الطبيعة، والحق أنه متطابق معها تمامًا»⁽⁶²⁾. ومثلما يجب السعي خلف المعرفة العلمية للطبيعة «انطلاقًا من الطبيعة نفسها»، وذلك من دون افتراض أي مبادئ جوهرية، أو ميتافيزيقية قبلية، أو لاهوتية، كذلك «يجب التوصل إلى محتويات النص المقدس كلها... انطلاقًا من النص المقدس وحده *ab ipsa Scriptura sola*»⁽⁶³⁾.

ما قصده سبينوزا في كلامه هو عناصر المنهج التجريبي العلمي، كتلك العناصر التي وصفها فرانسيس بيكون «Francis Bacon» في الأورغانون

(59) TTP Preface, G III. 9; S 5.

(60) TTP VII, G III.100; S 88.

(61) TTP VII, G III.111; S 97.

(62) TTP VII, G III.98; S 87.

(63) TTP VII, G III.99; S 87.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الجديد «1620» (*New Organon*)⁽⁶⁴⁾. تتمثل خطوة العالم الرئيسية بدراسة مفصلة للطبيعة تشمل تجميع الوقائع الأساسية كلها عبر الملاحظة العيانية المحضة والمنظمة، وهو تجميع ما دعاه بياكون «التواريخ الطبيعية والتجريبية» وما أسماه سبينوزا «المعطيات المؤكدة». وانطلاقاً من مجموعة المعطيات، وهي الظواهر التي يأمل العالم في فهمها، سيستمذ الأخير «تعريفات أشياء الطبيعة» (وذلك على الأرجح عبر الاستقراء والاختبار التجريبي للفرضيات). وما يقصده سبينوزا بـ«التعريفات» هو الماهيات أو الطابع، أو الخواص الأساسية المكونة لأنواع الأشياء. أما المثل المحدد عن هذا التعريف فنجد في تفسير سبينوزا المركب مادة النتر المتجانس «niter» (نترات البوتاسيوم أو ملح البارود «saltpeter») في رسائله التي وجهها إلى أولدنبرغ حيث يخالف مزعم روبرت بويل أن النتر مركبٌ من جزيئاتٍ غير متجانسة⁽⁶⁵⁾.

يرتكز اكتشاف هذه الماهيات أولاً على توليد المبادئ العامة (بناءً على المعطيات التي تمت ملاحظتها عيانياً وبانتظام) التي تحكم الظواهر الطبيعية. كقوانين الحركة التي تشمل الأجسام كلها. ثمّة تعاليم رئيسةً يكتشفها الفيلسوف الطبيعيّ انطلاقاً من الدراسة النقدية للطبيعة. ويمكننا انطلاقاً من هذه المبادئ الكلية الانتقال إلى قوانين أقل شمولية للطبيعة. وهي تلك القوانين التي لا تفسر شيئاً سوى أنواع محددة من الظواهر. «عند تفحص الظواهر الطبيعية نسعى أولاً إلى اكتشاف تلك السمات الأكثر كليّةً وشيوعاً في الطبيعة كلها، وهي: الحركة والسكون، وقواعدها وقوانينها التي تلتزم بها الطبيعة وتعمل وفقاً لها

(64) لا نسخة عن هذا الكتاب في مكتبة سبينوزا، لكننا نعرف أنه أطلع عليه: انظر Ep. 2، حيث انتقد الأخير بياكون.

(65) انظر: Ep. 11 and 13.

نص الكتاب المقدس

دائمًا، ثم نتقدم تدريجًا نحو سماتٍ أقلّ كَلِيَّةً»⁽⁶⁶⁾.

بعد ذلك تُدرج الظواهر الفردية تحت هذه المبادئ، فتولّد عنها تصوّراتٍ سببِيَّةً واضحةً. وتوفّر ماهيات الظواهر الطّبيعيّة التي يكتشفها العالمُ فهماً جليًّا ممّا تتركّب منه الأشياء، وسبب كونها على ما هي عليه، تمامًا كالمرّفة الثّامّة أنّ علم الأخلاق يعدّ إنجازنا الفكريّ الأعظم⁽⁶⁷⁾. توازي هذه الماهيات في العلم الطّبيعيّ ما تمثّله المعاني في علم التّأويل. وبحسب سبينوزا لا يخرج العالم الطّبيعيّ في هذه العمليّة خارج الطّبيعة نفسها أبدًا لينتقل إلى المبادئ اللاهوتية حول الله. مثلما فعل ديكارْت في وضعه القوانين العامّة حول الطّبيعة في كتابه مبادئ الفلسفة⁽⁶⁸⁾.

على هذا النحو، على مؤوّل النّص المقدّس ألا يخرج خارج النّص المقدّس نفسه كي يكتشف «مبادئه»، أي التّعالم التي أراد المؤلّفون إبلاغها. فهما تكن الدروس الدّينيّة والحكم الأخلاقيّة التي رغب الأنبياء أن يتعلّمها القراء من كتاباتهم، يجب أن تُستمدّ من هذه الكتابات وحدها، وذلك بمعونة «النور الطّبيعيّ» *«the natural light»*.

«تتطلب مهمّة التّأويل الكتابيّ أن ندرس نصّ الكتاب دراسةً مباشرةً، وذلك بصفته مصدر معطياتنا ومبادئنا الثّابتة، لاستنباط مقصد مؤلّف نصّ الكتاب من خلال الاستدلال المنطقيّ... فلا نجيّر اعتماد معطياتٍ ومبادئٍ أخرى في تأويل النّص المقدّس ودراسة محتوياته ما خلا تلك التي جُمعت من النّص المقدّس نفسه ومن دراسته

(66) TTP VII, G III.102; S 90.

(67) إنّه سؤالٌ آخر إذا كان المنهج العلميّ المعتمد لاكتشاف «التعريفات»، والذي ذُكر في الرسالة، متطابقًا فعلاً مع نقاش سبينوزا لهذا المنهج في أعمالٍ أخرى ومع تفسيره لمعرفة الماهيات في علم الأخلاق. للاطلاع على مناقشة مؤلف سبينوزا حوال المنهج العلميّ، انظر Savan 1986 and Gabbey 1996.

(68) انظر: *Principles of Philosophy* II.36-40.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

التَّارِيخِيَّةُ⁽⁶⁹⁾.

المبادئ الأخلاقية التي يدعو إليها النّصّ المقدّس يمكن معرفتها على نحوٍ مستقلٍّ عنه، وذلك بوساطة العقل وحده كما برهن سبينوزا في علم الأخلاق. ففي نهاية الأمر إنّها مبادئ عقلانيةٌ محضَةٌ «يمكن برهنتها من بدهيّاتٍ مسلمةٍ»⁽⁷⁰⁾. ولكنّ القول إنّ النّصّ المقدّس يعلمنا هذا المبدأ أو ذلك، فهو أمرٌ لا يمكن اكتشافه إلا بالعودة نقدياً إلى النّصّ نفسه.

وما يقصده سبينوزا بعبارة «النّصّ وحده» (*sola scriptura*) هو إسقاط استناد ابن ميمون العقلانيّ على مرجعيةٍ فلسفيةٍ خارجيّةٍ، وكذلك تمسك كالفين بتدويرٍ إلهيٍّ مميّزٍ (الروح القدس). فمن ناحيةٍ، يرغب سبينوزا في تجنّب المقاربة الفردانية المفرطة الذاتيّة في قراءة النّصّ المقدّس التي دعت إليها بعض الطوائف البروتستانتية المنشقة، خذ مثلاً: الصّاحبيّون والكوليفيانث الذين عدّهم سبينوزا من أصدقائه الكثيرين، فهم يلقون مهمّة تأويل نصّ الكتاب على عاتق الفرد، أي وفقاً لما يمليه ضميره أو «نوره الداخلي» «inner light». ولا يرى سبينوزا منهجاً موضوعياً لتأويل النّصّ المقدّس، أي منهجاً يوجب عليه توجيهه مستخدمه إلى فهمٍ تقريبيٍّ أقلّه لمقصد معاني المؤلّفين، على الرّغم من الصّعوبات التي تعرض طريقه.

وفي سبيل التأكيد، ومثع سبينوزا فهمه لمبدأ «النّصّ وحده». إذ استتطلب المقاربة السليمة للكتاب المقدّس تفحص النّصّ نفسه واللغة التي كُتبت فيها، فضلاً على مراجعة عوامل أخرى، كالظروف الاجتماعية والسياسية في أثناء تأليفه، وسير حياة مؤلّفيه. يبدو أنّ تفحص النّصّ المقدّس «انطلاقاً من النّصّ وحده» يعني دراسته حصراً انطلاقاً من الاعتبارات النصّية كلّها. وكأنّه يقول لنا إنّهُ يقصد بـ«الكتاب المقدّس» عالم الكتاب المقدّس. فما

(69) TTP VII, G III.98; S 87.

(70) TTP VII, G III.99; S 87.

نص الكتاب المقدس

يدعوا إليه سبينوزا هو مقارنةً تاريخيةً إلى نص الكتاب، وهي مقارنةً تتطلب مراجعة المسافات المختلفة التي كُتبت فيها الكتابات الأصلية.

علاوةً على ذلك، للعقل دورٌ مهمٌ كي يؤديه في علم التأويل الكتابي، على الرغم من أنّ هذا العلم عند سبينوزا لم يكن عقلانيًا بالمفهوم الميموني (أو المايري). يتطلب تأويل النص المقدس استخدام مقدرات المرء العقلية وإعمالها منهجيًا على المادة النصّية والتاريخية، مثل علم الطبيعة تمامًا الذي لا يتطلب بصيرةً خارقةً للطبيعة.

«لقد بات جليًا أنّ هذا المنهج [في تأويل نص الكتاب] لا يتطلب نورًا سوى نور العقل الطبيعي، لأنّ طبيعة هذا النور تكون من خلال الاستنباط المنطقي على استدلال ما يكون مخفيًا واستخلاصه مما يكون معروفًا، أو معطىً على أنّه معروف»⁽⁷¹⁾.

يميّز ماير في كتابه الفلسفة مؤولة النص المقدس بين طريقتين قد يؤدي فيهما العقل دورًا في تأويل الكتاب المقدس. بحسب المقاربة التي اعتمدها سبينوزا (وابن ميمون) إنّ العقل هو «معيار التأويل وقاعدته والحكم»، وكلّ تأويل لا يتطابق مع «المعرفة الأكيدة الحقّة التي يستمدّها العقل... وينظّمها تحت نور الحقيقة الثابت»، أي الفلسفة، فلا بدّ من إسقاطه⁽⁷²⁾. ووفقًا لهذا الرأي، يقدّم العقل المحتوى الذي يجب على القراءات أن تُقيّم بإثره.

ومن ناحيةٍ أخرى، يشير ماير إلى أنّ العقل قد يكون وحده «الوسيلة والأداة لتتبع معنى الكتابات المقدسة وتوضيحها»، وهو ليس «المعيار الذي يجب توجيه التأويلات كلّها وتقريرها وفقًا له»⁽⁷³⁾. أمّا سبينوزا فهو متحفّظٌ حول هذا التمييز القائم بين العقل بصفته مجموعة عقائد، وبين العقل بصفته أداة اكتشاف. إذ يعرف أنّ العقل مفتاحٌ أساسيٌّ لإدراك الاختلاف

(71) TTP VII, G III.112; S 99.

(72) PSSI V.1-2, Meyer 2005, 105.

(73) PSSI XVI.6, Meyer 2005, 217.

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

القائم بين هذه العقلانية في قراءة النَّصِّ المقدَّس، وبين العقلانية التي تميز موقف ابن ميمون وماير. وفوق كلِّ شيءٍ؛ إنَّه العقل الذي يسمح له بالزَّعم أن كلَّ من امتلك هذه الملكة، لديه القدرة (أقله في المبدأ) على فهم أهمِّ رسائل النَّصِّ المقدَّس.

«على القاعدة التي تسير عملية التَّأويل ألا تكون شيئاً ما خلا النُّور الطَّبيعي الذي يتشاركه الجميع، وهو ليس نوراً خارقاً للطَّبيعة، ولا سلطاناً أولئها، لأنَّ المرجعية العليا في تأويل نصِّ الكتاب موكلةٌ على كلِّ فرد. كما على هذه القاعدة ألا تكون عسيرةً حيث لا يتمكن منها أحدٌ سوى الفلاسفة المتمرسين؛ عليها أن تلائم القدرة الطَّبيعية والكَيْة والمقدرة الكامنة عند البشريَّة»⁽⁷⁴⁾.

تماماً كعلم الطَّبيعة يشرع «علم» تأويل الكتاب المقدَّس بتجميع المعطيات. أما في حالة النَّصِّ المقدَّس فالمعطيات الأساسيّة هي الأقوال المختلفة نفسها؛ ما يقوله مؤلِّف كتابيٍّ في الله، حيث أن هذه العبارات قد يُعثر عليها في الأسفار التي قيل إنَّه ألفها؛ وما يقوله مؤلِّفٌ آخر في العناية الإلهية؛ وأهمها ما قاله المؤلِّفون المختلفون في المسائل الأخلاقية، وفي ما هو محقٌّ وخيَّر. وعندما يتم جمعها يجب أن تُنظَّم هذه الموادّ كلّها وفقاً للمؤلِّف ومادّة الموضوع. «يجب أن تُنظَّم الأقوال في كلِّ سفرٍ وترتَّب تحت عناوين فرعيّةٍ حيث نستحصل على التَّصوُّص كلّها التي تُعنى بالموضوع نفسه»⁽⁷⁵⁾. وفي الوقت نفسه، ينبغي على المؤلِّف أن يكون متضلعاً باللُّغة العبرية القديمة، لأنَّ «مؤلِّفي العهد القديم والعهد الجديد كانوا عبرانيين»، وأن يشير إلى اللُّبس أو الغموض في

(74) TTP VII, G III.117; S 103-104.

(75) TTP VII, G III.100; S 88.

نص الكتاب المقدس

المقاطع التي جمعها (ويُفهم بالغموض واللبس «درجة الصعوبة التي يمكن من خلالها توضيح المعنى من السياق، لا... درجة الصعوبة التي يُدرك العقل حقيقة المعاني بها»)، كذلك عليه أن يشير إلى التناقضات والاختلافات التي عُثر عليها في مادة المؤلف نفسه أو في مادة مؤلفين مختلفين.

فضلاً على هذه المعطيات النَّصَبِيَّة يحتاج المؤول إلى جمع كل شيء يمكن معرفته عن مؤلفي الكتاب المقدس. إذ يحتاج إلى مراجعة الخلفية السَّيرِيَّة، والتَّاريخِيَّة، والسياسية، والنَّفْسِيَّة، لكل مؤلف سفر.

«يجب على دراستنا التَّاريخِيَّة طرح الطُّرُوف المرتبطة بأسفار الأنبياء، حيث تقدّم سيرة، وشخصيَّة، وغايات مؤلف كل سفر، كذلك تعرض هويته وفي أي مناسبة وزمنٍ دُون سفره، ولمن دونه، وبأي لغة كتبه... ولكي نعرف الأقوال التي يجب اعتمادها قوانين وتعاليم خلقية لا بد لنا أن نكون ملتمين بسيرة المؤلف، وشخصيته، وغاياته. زد على ذلك أننا إذا فهمنا فهماً شخصيَّة المُخَص ومزاجه فسيسهل علينا تفسير كلامه»⁽⁷⁶⁾.

ما يفيد به سبينوزا هو أنك لا تستطيع في عدّة حالات معرفة ما يحاول أن يقوله المرء إلا إذا عرفت هويّة ذاك المرء، واهتماماته، وسبب كتابته، وهويّة الذي يتوجّه إليه. «إنّه لأمرٌ أساسيٌّ لنا امتلاك شيء من المعرفة عن المؤلفين إذا رغبتنا في تأويل كتاباتهم»⁽⁷⁷⁾. وينطبق هذا الأمر على أنبياء العهد القديم تماماً مثلما ينطبق على مؤلف رواية أوليفر تويست *«Oliver Twist»*، إذ ينشغلون كلهم في وضع أدب خيالي ذي رسالة أخلاقيّة واجتماعيّة، من خلال مختلف الأنواع الأدبيّة، متوجّهين إلى جماهير قرّاء مختلفين. فعلاً، إنَّها قاعدة مهمّة في سبيل فهم الأنبياء الذين عاشوا عدّة

(76) TTP VII, G III.101-2; S 90.

(77) TTP VII, G III.110; S 97.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

قرون تحت ظروف تاريخية وثقافية بعيدة بعدًا تامًا عن الثقافة الهولندية في القرن السابع عشر.

أما مجموعة المعطيات النهائية فتشمل تاريخ نقل نصوص الكتاب المقدس. وإنه عملٌ أساسٌ في سبيل تحديد أصالتها والعتور. إن أمكن على إفسادٍ أو «تحويل» قد لحق بها على مرّ الأجيال. ينبغي على المؤول أن يعرف «إذا تلوّنت [الكتب] بزياداتٍ مفسدة، وإذا تسلّلت إليها الأخطاء، وإذا صحّحها دارسون متطلّعون ذوو ثقة»⁽⁷⁸⁾.

بعد انتهاء المؤول من هذه الخطوات يستطيع تمامًا كالعالم متابعة اكتشاف المبادئ العامة التي تحكم الطواهر. وفي هذه الحالة، وبناءً على المعطيات الأدبية، سيكون مستعدًا لتشريح العقائد التي طرحها المؤولون في كتاباتهم النبوية. إذا سعى العالم الطبيعيّ خلف قوانين الطبيعة فعالم الكتاب المقدس يسعى خلف «ما يعدّ الأكثر كليّةً وبشكل منطلق النصّ المقدس كلّه وأساسه؛ واختصارًا يسعى خلف ما أعلنه الأنبياء كلّهم في النصّ المقدس على أنه العقيدة الرّئيّة ذات إفادّة كبرى للبشرية»⁽⁷⁹⁾.

يعتقد سبينوزا أنّ ثمة مبادئ كليّة عبّرتها النصّ المقدس في كلّ مكان بصرف النظر عن مؤلّف السّفر، وهي: أنّ الله موجودٌ، وإنه واحدٌ، وعلينا عبادته، وهو محبٌّ للكلّ، ويخصّ حبّه أولئك الذين يتعبّدون له ويحبّون جيرانهم محبّتهم لأنفسهم. إنّها الرّسالة البسيطة للكتاب المقدس كلّه. ويعتقد سبينوزا أنّ هذه القضايا هي زبدة معنى الكثير من مقاطع نصّ الكتاب المقدس التي لا تتطلّب جهدًا تأويليًّا كبيرًا لكشفها. «هذه العقائد وما شابهها... يلقّنها نصّ الكتاب المقدس في كلّ مكان وضوحًا وعلنًا، حيث لا يشكّ أحدٌ في معناها في هذه المسائل»⁽⁸⁰⁾.

(78) TTP VII, G III.102; S 90.

(79) TTP VII, G III.102; S 90-91.

(80) TTP VII, G III.102; S 91.

نص الكتاب المقدس

ولكن، ليس كل شيء واضحًا ومكشوفًا في نص الكتاب المقدس. يرفض سبينوزا الموقف الذي اتخذه عددٌ من معاصريه البروتستانت وهو أن معنى نص الكتاب المقدس كله جليٌّ ولا يحتاج إلى تأويل. (على سبيل المثال، اعتقد اللاهوتي البروتستانتي الفرنسي الهولندي سامويل ديماري «Samuel Desmarets» [أو ماريسيوس «Maresius»] أن مقاطع الكتاب المقدس واضحة، حيث تكفي القراءة الحرفية وفقًا لاستعمال الكلمات الشائع في «معناها العام والعادي» لتبيان معناها الحقيقي⁽⁸¹⁾. إذ يتطلب العمل على المعطيات جهدًا تأويليًا جبارًا لتحديد، قدر الإمكان، موقف كل مؤلف في المسائل الميتافيزيقية واللاهوتية، كمثل ما يكون عليه الله، وكيف يفعل الله عنايته، وطبيعة المعجزات. إنها المبادئ الأشدّ تقيّدًا المتطابقة مع القوانين الأكثر تخصصًا التي كونها عالم الطبيعة، وتختلف عن القوانين الكلية بمسألة غياب التوافق بين مؤلفي الكتاب المقدس حول هذه الأسئلة. إذ على ذلك، عندما يتعلق الأمر بالمبادئ «الأقلّ كلفةً» ولكنها ذات تأثير على حياتنا اليومية، أي تفاصيل السلوك الخلقي ومختلف الأفعال التي أوصى بها كل نبي بوصفها حاملة العدل والإحسان، فسيُعتبر على الكثير من الغموض، والتناقضات، والالتباسات فيها. وإن افترضنا «أن نُستمدّ هذه المبادئ من العقيدة الكلية، تمامًا مثلما تنبع الجداول من معيها»، فلا يمكن التوصل بسهولة إلى مصدرها. وكذلك، على المؤول الأخذ بعين الاعتبار المناسبة التي كُتب فيها المقطع، وهوية الذي يتوجّه إليه محتواه.

يقدم سبينوزا النبي موسى مثلًا، والذي نُقل عنه في التوراة قوله إن الله نازٍ والله غيورٌ. إن طريقة تأويل هاتين العبارتين وتحديد إذا كنا سنقرأهما قراءة حرفية أم مجازية لا يرتبطان بكون القراءة الحرفية متطابقة مع

(81) *Disputationes Theologiae prior refutatoria libelli de philosophia Interprete Scripturae* (1667), III.11.

طبعًا كتب ماريسيوس ضدّ مواقف ماير. لمراجعة آراء ماريسيوس انظر (Preus 2001, 94-98).

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الحقائق الفلسفية المبرهنة حول الله. إنّما يدور الأمر حول النَّظَر إلى المقاطع المذكورة على ضوء المبادئ الأساسية للنَّصِّ المقدَّس التي سبق أن استمَدَّت من المعطيات، كما يتطلَّب الأمر النَّظَرَ إلى أشياء أخرى قالها موسى وإلى الطُّرُوف التي قالها فيها. لأنَّ موسى يشير بوضوح وبآساقٍ في مواضع أخرى إلى أنَّ الله لا يشبه الأشياء المُرْتَبَةِ، فالجملة التي يقول فيها إنّ الله نازٍ يجب قراءتها قراءةً مجازيةً. «إنَّ سؤالك عن اعتقاد موسى أم عدمه في أنَّ الله نازٍ يجب ألاَّ تحدِّده بتأثراً عقلائية الاعتقاد أو لاعقلائية، بل أقوال موسى الأخرى.»⁽⁸²⁾ يمكن استعمال لفظة «النَّار» العبرية للإشارة إلى الغضب، ولأنَّ القائد قد يجد هذه اللُّغة الصُّوريَّة أشدَّ تأثيراً لتحريك الجموع نحو طاعة الله، فيمكننا أن نستنتج أنَّ موسى لم يقصد الإشارة إلى الله حرفياً بأنَّه كائنٌ شبيهٌ باللَّهب. وكما قال سبينوزا لفان بلينبورغ قبل أعوامٍ في رسالةٍ وجهها إليه في بداية سنة 1665 إنّ مؤلِّف النِّصِّ المقدَّس طوَّعوا لغتهم أحياناً لتتناسب مع فهم الجموع. «بعد أن طوَّع النِّصِّ المقدَّس ليتكيَّف مع حاجات العوامِّ فهو لا يزال يخاطبنا بلسانٍ بشريِّ، لأنَّ العوامِّ غير قادرين على استيعاب الأشياء العليا»⁽⁸³⁾.

ومن ناحيةٍ أخرى، يمكن قراءة العبارة التي يقول فيها النَّبِيُّ موسى إنّ الله غيورٌ قراءةً حرفيةً لأنَّه لم يُنقل عنه قوله إنّ الله لا يملك مشاعر. على الرَّغم من مخالفة هذه القراءة العقل، أقلَّه كما يحاج سبينوزا في علم الأخلاق، كذلك تخالف هذه القراءة الوصايا الكُتَّبة في النَّصِّ المقدَّس («الله واحدٌ»، إلخ.)، والمبادئ الأخرى التي اعتنقها موسى نفسه⁽⁸⁴⁾.

وعلى هذا النَّحو، ذكر إنجيل متى عن المسيح قوله «مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ الأَيْمَنَ فَحَوِّلْ لَهُ الأَخَرَ أيضاً». [إنجيل متى، 5:39]. ويحاج سبينوزا

(82) TTP VII, G III.100-1; S 89.

(83) Ep. 19, G IV.92; SL 135.

(84) TTP VII, G III.100-1; S 88-89.

نصّ الكتاب المقدّس

أنّ هذه العبارة إذا قرئت حرفياً فستوجّه القضاة والمشرّعين نحو خلاصة مفادها أنّ التّسامح مع الظلم والانصياع للرّذيلة سيخالف شريعة موسى التي تفرض أنّ تنال كلّ جريمة عقابها العادل («وَعَيْنًا بِعَيْنٍ» [سفر الخروج 21:24]).

«لذا وجب علينا مراجعة من قال هذا، ولنّ قاله، وفي أيّ زمنٍ قاله. إنّ قائل هذه العبارة هو المسيح الذي لم يضع قوانين كما يفعل المشرّع، إنّما بسطّ تعاليمه كالعلّم، لأنّه... تقصّد إصلاح أذهان النّاس عوضاً عن أفعالهم الخارجيّة. لقد وجّه هذه العبارة للمضطهدين الذين عاشوا في دولة فاسدةٍ حيث العدالة مفقودة، إنّها لدولةٌ أبصر المسيح خرابها المحتوم»⁽⁸⁵⁾.

أمّا نتيجة المنهج التّأويلي عند سبينوزا فهي ليست قراءة ذاتية أو نسبية للنصّ المقدّس؛ ثمة معنى موضوعي يمكن استخلاصه من النصّ مستعملين الأدوات السليمة. فما يطرحه سبينوزا هو قراءة سياقية تنظر إلى النصّ المقدّس على ما هو عليه، أي وثيقة بشرية تمّ تأليفها في زمن محدّد ولغايات بشرية تماماً.

يقرّ سبينوزا أنّ ثمة عقبات متعدّدة تواجه تفكيك المعنى الحقيقي للكتاب المقدّس. على الرّغم من أنّه يسهل علينا نسبياً استيعاب الرّسالة الأخلاقيّة العامّة للكتاب، «إذ يمكننا فهم معنى النصّ المقدّس على أنّه مرتبطٌ بالخلاص وبلوغ الغبطة». لكنّ استيعاب مبادئه وأوامره الأقلّ كميّة، والكشف عن الكثير من اعتقادات الأنبياء هما أمران بالغا الصّعوبة، وفي مواضع متعدّدة لا يمكننا سوى تكهن ما يحاول إبلاغه المؤلّف النّبويّ.

ويعود هذا الأمر إلى عدّة عوامل. أولاً، ثمة صعوبة في تمكّننا من السنن الكتاب المقدّس، أو ما يسمّيه سبينوزا «عجزنا عن طرح شرح كاملٍ للسنن

(85) TTP VII, G III.103; S 91-92.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

العبري». فلقد فُقدت معلوماتٌ كثيرةٌ على مرّ العصور، منها بعض القواعد النحويّة والمعجم الشّائع لهذه اللّغة، حيث وصلتنا معرفةٌ متقطّعةٌ عن العبريّة. «لم يترك رجال العهد القديم الذين استعملوا العبريّة لسانًا معلوماتٍ للأجبال اللاحقة حول المبادئ الأساسيّة لدراسة هذا اللّسان. إذ لم يصلنا شيءٌ منهم، أي لم نلتقُ قاموسًا، ولا كتاب قواعد، ولا كتيبًا في علم البلاغة». ومع اندثار متحدّثي العبريّة القديمة والأراميّة اختفت معرفة غير قليلة امتلكها مستخدمو هذين اللّسانين. «لقد اندثرت الألفاظ المستعملة للإشارة إلى الفواكه، والطّيور، والأسماك كلّها تقريبًا مع مرور الزّمن فضلًا على ألفاظٍ متعدّدةٍ أخرى»⁽⁸⁶⁾. أضف إلى ذلك أنّ ما نفتقر إليه في هذا اللّسان هو المعرفة اللّسانيّة الشّائعة والمحكيّة على الرّغم من معرفتنا بمعاني بعض الكلمات، وهذا ما سيحيل دون فهمنا معنى المقاطع الغامضة. يصرّ سبينوزا أنّ ثمة التباساتٍ أيضًا في الكتاب المقدّس تعود إلى خصائص اللّسان العبري القديم نفسه. وتشمل هذه الخصائص تعدّد معاني الكلمة الواحدة، بخاصّة الأحراف والمصادر (مثلًا، حرف العلة الواو يمكنه أن يكون أداة ربط أو فصلٍ) والأحرف المتشابهة في الشّكل (كحرفي الرّاء والدال العبريين)؛ وغياب نظام صيغةٍ زمنيّةٍ دقيقٍ وواضحٍ في الأفعال. وأهمّها غياب الصّوائت والتّنقيط في النّص العبري الأصلي (أضاف العلماء المسوّريّون «Masorettes» علامات التّشكيل على الأحرف العبريّة في القرون الوسطى، وهم الذين أطلق عليهم سبينوزا «رجال العصور المتأخّرة الذين لا تعيننا مرجعيّتهم»، لأنّ إضافاتهم لا تعكس سوى تأويلاتهم الخاصّة للنّص المقدّس).

أخيرًا، ثمة الصّعوبة المحضة المتمثّلة بإعادة تركيب تاريخ هذه الكتابات القديمة تركيبًا أمينًا. إذ إنّنا لا نملك تقريبًا معرفةً تامّةً حول مؤلّفي النّص

(86) TTP VII, G III.106; S 94.

نص الكتاب المقدس

المقدس، أم نملك معرفةً جزئيةً ومشكوكةً حولهم. فلا بدّ من استدلال مكائهم الاجتماعيّة، ونزعتهم الساسية، وجمهورهم انطلاقاً من أدلّة ضعيفة. إنّ عالمهم الذّهنيّ محبوبٌ عنّا، ولا يسعنا سوى التّنظير حول دوافعهم للكتاب.

يستنتج سبينوزا أنّ هذه الصّعوبات كلّها «خَطِرةٌ إلى حدّ أنّي لا أتردّد في التّأكيد على أنّنا لا نعرف المعنى الحقّ للنّصّ المقدّس، أم لا نستطيع سوى التّكهن»⁽⁸⁷⁾.

لا يقصد سبينوزا في طبعنة النّصّ المقدّس «naturalization» ومقارنته التّاريخيّة في تأويله أنّ يتزغ المرجعيّة عن الكتاب المقدّس، على الرّغم من بعض أبعادها المسيئة. إنّما يعتقد سبينوزا أنّ أولئك الذي يولون أهميّة كبيرةً لألفاظ النّصّ المقدّس بدلاً من رسالته، قد خانوا النّصّ. إذ من خلال تسويقهم الأساطير القائمة حول أصل الكتاب المقدّس الخارق للطّبيعة، زرعت المذاهب الدّينيّة عبادةً أحرف صفحاتٍ عوضاً عن العقائد الأخلاقيّة التي أمل مؤلّفوها في نشرها. ويعتبر سبينوزا أنّ هذا شكّل من أشكال عبادة الأوثان، «إذ عوضاً عن عبادة كلام الله بدؤوا يعبدون مشبهه وصورته، أي الورق والعبر»⁽⁸⁸⁾.

والحقّ أنّ المحتوى الأخلاقيّ وحده هو ما يشكّل المرجعيّة الحقّة، أو الإلهيّة، للنّصّ المقدّس.

«إذا رغبتنا في أنّ نشهد على ألوهيّة النّصّ المقدّس من دون حكم مسبقٍ فلا بدّ لنا أن نتيقن انطلاقاً من النّصّ وحده على أنّه يعلم

(87) TTP VII, G III.111; S 98.

(88) TTP XII, G III.159; S 146.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

العقيدة الأخلاقية الحقّة: إذ بناءً على هذه الطريقة وحدها يمكن
برهنة ألوهيته»⁽⁸⁹⁾.

ليس ارتباط أصل الشّيء باللّه هو ما يجعله إلهياً (وتحديدًا هذا هو موقف
سبينوزا الذي يشير تماهيه بين الله والطّبيعة إلى أن الله علّة كلّ شيء)، إنّما
الإلهي هو ما يدفع النّاس إلى التّصرف وفقًا للعدالة والإحسان، ويقودهم
إلى محبة الله وإخوتهم البشر. «إذ يُدعى الشّيء مقدّمًا وإلهيًا بقدر ما
يستعمله البشر على نحوٍ متديّنٍ»، أي بقدر ما يكون مرتبطًا بالسلوك
التّقي⁽⁹⁰⁾. هكذا، «يجب تأسيس ألوهية النّص المقدّس حصريًا على واقعة أن
النّص يعلم الفضيلة الحقّة». ويعتقد سبينوزا أن ثمة شيئًا مميزًا في الكتاب
المقدّس في هذا الإطار. فالكتاب المقدّس هو حقًّا خير معلّم للفضيلة
والتّقوى إن قرئ قراءة متأنية، وذلك بسبب التّفوق الأخلاقي والمقدرة
التّخيلية لمؤلفيه التّبوئين.

هكذا، ما يكون مقدّمًا في الكتاب المقدّس يتقصّد سبينوزا جعله نسبيًا.
إذ لا شيء مقدّم أو إلهي في ذاته «بالمعنى المطلق»، إنّما «بمدى ارتباطه
بالعقل»⁽⁹¹⁾. إذا أخذنا كتابًا وحده فهو ليس سوى كتاب. وإنّ فقد النّص
المقدّس تأثيره الأخلاقي، وقوته على جذب النّاس ودفعهم نحو عبادة الله
ومحبة جيرانهم، فسيكون شبيهًا بأيّ كتابٍ آخر، أي «لا شيء سوى وِرقٍ
ومدادٍ... وإهاملهما سيُجعله أمرًا سطحيًا تمامًا»⁽⁹²⁾. (وعلى هذا النّحو، إنّ

(89) TTP VII, G III.99; S 88.

(90) TTP XII, G III.160; S 146.

(91) TTP XII, G III.160; S 147.

(92) TTP XII, G III.161; S 147.

راجع أيضًا TTP V, G III.79; S 68. وفيها يقول:

«تكمّن القيمة الوحيدة [للمسرديات التاريخية] في العبر التي تنقلها. وفي هذا الإطار تتفوق
بعض القصص على غيرها. لذا، تختلف قصص المهدين القديم والجديد في درجة التّفوق
على الكتابات غير المقدّسة وكذلك على بعضها، حيث تلهم الاعتقادات النّاجمة. هكذا، إذا قرأ
أمرًا قصص النّص المقدّس، وله فيها إيمانٌ مطلق، ولكنّه لم ينته إلى العبر التي يهدف هذا =

نص الكتاب المقدس

قراءة النص المقدس ليست بالضرورة قراءة تهدف إلى التقوى والفضيلة الدينية، إذ يمكن التوصل إليهما حتى لو لم يسمع المرء بالكتاب المقدس، تمامًا مثلما لا تكون المعرفة المبسطة بالنص المقدس كافية من دون فهم عميق لرسالته الأخلاقية لدفع الناس نحو الغبطة. «فمن لم يطلع أطلاعًا على قصص الكتاب المقدس، ولكنه اعتصم باعتقادات ثابتة، وسعى خلف سبيل الحياة الحق، فسيكون مباركًا»⁽⁹³⁾.

ولهذا السبب، يصبر سبينوزا على أن أي كتاب يُمكن أن يكون إلهيًا ما دامت رسالته رسالة حقّة وبرعت في إبلاغها، وهذا تصريح فاضح آخر عله قد أثار غضب نقاده. «فالكتب التي تعلم الأمور العليا وتنقلها هي كتب مقدسة فعلاً، بصرف النظر عن اللسان الذي كتبت فيه، والأمة التي نشأت منها»⁽⁹⁴⁾. لذا، ما زال قولنا صحيحًا في هذا الإطار إن «الله مؤلف الكتاب المقدس ولا يعود السبب إلى ارتضاء مشيئته بنقل مجموعة من الكتب إلى البشر، بل بسبب الدين الحق الذي نجده مُدرّسًا في صفحاتها»⁽⁹⁵⁾. ولكن كلام الله يمكن العثور عليه في كتب متعدّدة، أقله في المبدأ. إذن لا داعي أن يحتكر تعليم الديانة الحقّة عمل أدبي واحد كتبه العبرانيون منذ آلاف السنين.

= النص إلى إبلاغها، فلا يحيا حياة فاضلة، وكأنه قرأ القرآن، أو عملاً شعريًا، أو تاريخًا عاديًا، حيث يهتم بهذه الكتابات اهتمام العوام».

(93) TTP V, G III.79; S 68.

(94) TTP X, G III.145; S 131.

(95) TTP XII, G III.163; S 149.

تلقى سبينوزا رسالةً من ياكوب أوستنز «Jacob Ostens» في أوائل سنة 1671. وكان أوستنز جراحًا وقمّاسًا في طائفة المينونيين في روتردام، ولعلّه أحد معارف سبينوزا من أواخر خمسينيات القرن السابع عشر. وكان الرّجل صديق لامبرت فان فالتويسن «Lambert Van Valthuysen» أيضًا، وهو طبيبٌ في أوترخت، ومثقفٌ يمكن اعتباره مفكرًا ليبراليًا. فقد سوّق فان فالتويسن في كتاباته الفلسفة الديكارتية والكوبرنيكية، وهذا ما أدخله في مشكلاتٍ مع السلطات الدّينية. ولكنّ فان فالتويسن لم يكن رجلًا تقدّمياً، فلم يقرأ رسالة سبينوزا قراءةً متفهمّةً. وفي يناير 1671، ردًّا على استفهام أوستنز حول سؤاله عن رأيه في الكتاب المنشور مؤخرًا أجاب فان فالتويسن بمراجعةٍ حادّةٍ وسلبيةٍ للعمل. لقد تمثّل هاجسه بأنّ الرّسالة ومواقفها في المعجزات، والنّبوة، والله، تشكّل خطرًا حقيقيًا على ديانة الوحي. وبعد خلاصته التقدّية لأراء سبينوزا اختتم كلامه كاتبًا «اعتقد أنّي لم أجد بعيدًا عن الحقيقة، ولم أظلم الكاتب إن رفضت اتّهامه بتعليم الإلحاد متسرّئًا بالحجج الماكرة»⁽¹⁾. وارتأى أوستنز في أنّ سبينوزا ينبغي له مراجعة ملاحظات فان فالتويسن، فأرسلها إليه.

لم يكن سبينوزا ممتنًا عند قراءته الملاحظات القاسية التي وضعها ديكارتيّ عن الرّسالة، وهو من توقّع سبينوزا منه آراء أخرى ليقولها. واحتاج

(1) Ep. 42, G IV.218; SL 236.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الفيلسوف إلى وقت لإرسال رَدِّ إلى أوستتر. «لا غرور في كونك متفاجئاً أتى أبقينك منتظرًا طويلًا، لكنني لم أستطع دفع نفسي إلى الإجابة على رسالة ذاك الرجل»⁽²⁾. واتهم سبينوزا فان فالتويسن أنه يكتب انطلاقاً من حقه وجهله، ورغبةً في تحريف آراء الفيلسوف في الرسالة. وفيما دافع عن عقائده سبينوزا ضد الانتقادات التي وجهها إليه فان فالتويسن، تطرق بعد ذلك إلى التهمة العامة التي أقرت بالحاده. «ويتابع [فان فالتويسن] «تجنباً تهمة الخرافة أظنه [سبينوزا] قد أسقط الأديان كلها». ولكنني لا أعرف ما فهمه الرجل بلفظي الدين والخرافة»⁽³⁾.

وبمعنى آخر، يقول سبينوزا إن الأمر يعتمد على مقصدك بلفظة «الدين».

ثمة أديان، وثمة دين. ثمة الأديان المنظمة، وهي البدع الطائفية التي توخدها العقيدة وتربطها الطقوس والشعائر، وتحكمها تراتبيةً سلطويةً. وثمة التقوى الحققة أيضاً، وهي محبة الله البسيطة ومحبة الإخوة البشر. وبطبيعة الحال تشكّل اليهودية والمسيحية والإسلام أنموذج الديانات المنظمة عند سبينوزا. كما تتشارك أصولاً أبوتيةً بصفها الأديان الإبراهيمية الكبرى. ولكن ما يميّزها عن بعضها، ويعطيها حصرتها هو إعلان كل واحدة منها أفراداً مختلفين تراتباً في مقام النبوة العليا (موسى، ويسوع، ومحمد) واعتمادها نصوصاً مختلفة كي تكون كتباً قانونيةً، وارتكاز كل واحدة منها على اعتقادات وطقوس مختلفة ليُتبعها أتباعها. وحتماً، لا تعني هذه الأمور شيئاً عند سبينوزا حينما يتعلّق الأمر بالديانة الحققة.

(2) Ep. 43, G IV.219; SL 237.

(3) Ep. 43, G IV.220; SL.238.

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

خذ مثلاً الديانة اليهودية التي خصّها سبينوزا في ثلاثة فصولٍ من الرسالة. أمس موسى شرائع التّوراة، ويذكر سبينوزا القارئ بأنّ واضع هذه الشّرائع هو موسى وليس إلهاً متعالياً، وقد وضعها لغاياتٍ بسيطةٍ: لإنشاء مجتمعٍ سياسيٍّ مشروعٍ، وفرض الطّاعة بين أعضائه. إذ اضطرّ موسى إلى التّأسيس من العدم في سبيل توحيد الشّعب في دولةٍ بعد أن قاد الإسرائيليين من العبودية خارج أرض مصر. آنذاك، عاش العبرانيون المعتقون حقبةً يسمّونها سبينوزا وغيره من فلاسفة علم السياسة «الحالة الطّبيعية». لم يكونوا مواطني أيّ دولةٍ ولا رعايا أيّ سلطةٍ سياسيةٍ. فقد كانوا أحراراً في تنظيم أنفسهم بالطريقة التي شاؤوها، «لا تحدّهم شرائع أيّ أمة».

«عندما خرجوا أرض مصر لم يعودوا ملزمين بقانون أيّ أمةٍ أخرى، لذا أُجيز لهم وضع قوانينٍ جديدةٍ، أو سنّ تشريعاتٍ جديدةٍ كما يشاؤون، وإنشاء دولةٍ حيثما يشاؤون، والاستحواذ على الأراضي التي يريدونها، وعلى الرّغم من ذلك فقد عجزوا عن سنّ القوانين بحكمةٍ، والاحتفاظ بالسيادة بوصفها جسمًا جماعيًا. لقد كان معظمهم قوماً جاهلاً أضعفته أغلال الاستعباد. لذا وجب على السيادة أن تكون محصورةً في يدي شخصٍ واحدٍ قادرٍ على قيادة الآخرين وإخضاعهم بالقوّة، وعلى سنّ القوانين ثمّ تأويلها»⁽⁶⁾.

وُضعت السيادة بيدي موسى الذي اعتُبر «متفوقاً فوق الجميع لمقدرته الإلهية»، فأكمل وضع شرائع تضمن النّظام والوحدة في الجموع التي قادها. إنّها السّت مائة والثلاث عشرة وصية (وصايا التّوراة) أو «mitzvot». وكانت هذه الوصايا ضروريةً «فلا مجتمعٌ يمكنه أن يقوم من دون حكومةٍ وائتلافٍ، وتالياً لا يقوم بغياب قوانينٍ تتحكّم برغبات الرّجال ونزعاتهم الجامعة

(4) TTP V, G III.75; S 64.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

وتقيدها»⁽⁵⁾. هكذا لم تتوقف الشرائع عند حدود المجتمع الرئيسية، أي عند الشؤون الليتورجية، والاجتماعية، والأخلاقية، والاقتصادية، بل شملت أيضًا تفاصيل الحياة اليومية، كالملبس والمأكل، وحتى قصة الشعر، وذلك كي لا يترك الأمر لرياح الصدفة وللخيار الفردي.

علاوة على ذلك، أدرك موسى أن المجتمع الذي يطبع أفرادَه القانون بإرادتهم عن تقوى وإخلاص بدلًا عن خوفٍ هو مجتمعٌ أكثر ثباتًا وقوةً. لذا، أقنع الشعب أن الشرائع التي يضعها جاءت من عند الله، وأن الدولة التي أقامها نُشِئتُ بأمر الهى. فقال إن شرائع الدولة العبرية هي من الله، وتاليًا أنشأ موسى دولةً دينيةً. إذن إطاعتك الدولة تعني إطاعتك الله، كما باتت الأفعال الأكثر عاديةً تحمل أثرًا دينيًا.

هذه هي الأصول التاريخية للنظم والالتزامات الشعائرية في الديانة اليهودية. ويخلص سبينوزا إلى أن شرائع موسى الشعائرية «لم تسهم في تحقيق الغبطة»، بل ارتبطت بالرفاهية السياسية والاقتصادية للدولة الإسرائيلية القديمة. «ارتبط حفظ الشعائر حصراً بالازدهار الدنيوي للدولة لا بالغبطة... لم يعيد النص المقدس بشيءٍ مقابل الجفط الشعائري ما خلا الخيرات واللذات المادية، فيما وعد حفظ الشريعة الإلهية الكنية وحدها ببلوغ الغبطة»⁽⁶⁾.

وتنطبق اعتباراتٌ مماثلةٌ على الشعائر المسيحية، كالمعمودية، والصلوات، والاحتفال بالأيام المقدسة.

«سواء المسيح كان واضعها [الشعائر] أم الرُّسل (وهذا أمرٌ لم يُقنعني بعد)، فقد وضعت بصفحتها آياتٍ خارجيةً في الكنيسة الجامعة، ولم توضع لأتباعها تقود نحو الغبطة، أو لأنها تحتوي قدامسَ فطرتة. هكذا،

(5) TTP V, G III.73-74; S 63.

(6) TTP V, G III.70; S 60.

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

لم تكن غاية إقامة هذه الشّعائر دعم دولة ذات سيادة بل توحيد مجتمع محدّد، لذا من عاش وحده منعزلاً لن يلزم بها⁽⁷⁾. يخطو سبينوزا خطواتٍ خاطئةٍ في هذا المقطع، إذ يشكك في شواهد الأناجيل عن العشاء المسري، وينكر أهميّة الأسرار المقدّسة، وهو ما قد يُزعج الكثير من قرائه المسيحيين (سواءً أبروتستانتيين كانوا أم لا)، وهم الذين أولوا أهميّةً محوريّةً للإفخارستيا «Eucharist»⁽⁸⁾. يتمثّل موقف سبينوزا بأنّ طقوس اليهودية والمسيحية (وكذلك الإسلام) ليست ضروريّةً ولا كافيةً لتحقيق الخلاص والخير البشريّ الأعلى. إنّها ليست كافيةً لأنّ المرء قد يعلم كلّ وصيّةٍ من وصايا التّوراة ويلتزم بها، وعلى الرّغم من ذلك لن يبلغ الدّين الحقّ؛ يستطيع المرء أن يكون مسيحياً ملتزماً ولكنّه لن يعيش التقوى الحقّة. إنّها ليست ضروريّةً لأنّ المرء قد يكون مثالاً للإيمان الدّينيّ يُقتدى به، فيما لا يعلم شيئاً عن الشّريعة اليهودية ولا عن الطّقوس المسيحيّة. «من يجهد [نصوص أسفار الكتاب المقدّس] فهو مُدرِك، على الرّغم من ذلك، من خلال النّور الطّبيعيّ، وجود إله ذي صفتين [الحكمة والاستقامة]، ومن يسعى أيضاً خلف درب الحياة الحقّة فسيكون مفتبطاً اغتباطاً أكثر من جموع النّاس»⁽⁹⁾.

يتمثّل لبّ الديانة الحقّة عند سبينوزا بطاعة الشّريعة الإلهية لا بطاعة القوانين الشّعائرية البشرية الصّنع. إذ يفرض القانون الإلهي ما ينبغي

(7) TTP V, G III.76; S 65.

(8) كان لسبينوزا في مراسلاته كلامٌ أقسى ليقوله في الإفخارستيا. إذ كتب سبينوزا في رسالته إلى ألبرت بورغ «Albert Burgh»، وهو صديقٌ سابقٌ له اعتنق الكاثوليكية ويات كاثوليكياً متعمّتهاً، حيث حاول دفع سبينوزا إلى أن يكشف عن أفكاره الشّريرة: «إنّها الشاب الذي شرقت فاهمته، من مسحك حتى أمنت أنّك تأكل ذاك الكائن الخُلجّ الأسّي وتدخله في أمعالك؟» إذ يشير سبينوزا إلى سرّ الإفخارستيا والطقوس الكاثوليكية الأخرى بأنّها «أخطاءٌ تافهة» (Ep. 76, G IV.323). راجع دراسة كورلي (Curley 2010) لهذه الرّسالة وما تحيل إليه في ما يتعلق بموقف سبينوزا من الديانة المسيحيّة.

(9) TTP V, G III.78; S 67.

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

على المرء فعله لتحصيل «الخير الأسمى»، أي ما يخدم المرء بوصفه كائنًا عقليًا وأخلاقيًا لا لكونه كائنًا ماديًا، أو اجتماعيًا، أو سياسيًا، على الرّغم من أنّ القانون البشري يُقصد به توجيه المرء لما ينبغي عليه فعله بهدف «صون العيش والدّولة»، وحماية نفسه وملكيّته من الآخرين، وضمان رفاهيّة الدّولة. أمّا ما ينصّ عليه القانون، أقلّه ظاهرًا، فهو أمرٌ بسيطٌ: أن تعرف الله وتحبّه، وأن تحبّ جارك محبتك لنفسك.

إنّ وصيّة معرفة الله ومحبّته هي وصيّة مهمّة عند سبينوزا. إذ يعتمد معناها على فكرة إذا كانت موجّهة إلى شخصٍ مثقّفٍ فلسفيًا ومتفوّقٍ فكريًا على الجموع، أو إلى شخصٍ ينتهي إلى العوامّ (*vulgus*)، ليس من المرجّح أن يدرك حقائق نظريّة عليها.

ففي شكلها الأكثر كمالًا، إنّ معرفة الله هي أعلى إنجاز ميتافيزيقيٍّ مجرّد. ويتوسّع سبينوزا في الرّسالة وفي علم الأخلاق (على نحوٍ أوسع) حول ما يُعدّ أكثر إفادةً للكائن العقليّ هو كمال جزئه السّليم و«الأفضل»، أي قدرته العقلانيّة أو العقل. وما يكمل العقل، أي ما يقوده نحو وضعه المثاليّ، هو المعرفة. وعلى هذا النّحو، ما يقدّم أعلى كمالٍ في الطّبيعة العقليّة في الإنسان هو أعلى نوعٍ من المعرفة، أي المعرفة التي توقّر فهمًا للأشياء. وستكون هذه المعرفة معرفة الله نفسه الذي يُفهم أنّه المبدأ الكلّيّ لكلّ ما يكون موجودًا. ولكن، نظرًا إلى أنّ الله هو الطّبيعة في الحقيقة الميتافيزيقيّة كلّها عند سبينوزا، تعني معرفتك الله امتلاكك فهمًا سببيًا تامًا عن الظواهر الطّبيعيّة.

«يعتمد خيرنا وكمالنا الأسمى على معرفة الله حصريًا. ويتّضح لنا أنّ كلّ شيءٍ في الطّبيعة يتضمّن تصوّر الله ويعبّر عنه على قدر ماهيّة

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

وكماله، فلا شيء يمكن تصوّره من دون الله، وتاليًا نكتسب معرفة كاملة وعظيمة عن الله على قدر اكتسابنا معرفة أكثر بالطّواهر الطبيعيّة... كلّما ازدادت معرفتنا بالطّواهر الطبيعيّة كلّما اكتملت معرفتنا بماهيّة الله علّة الأشياء كلّها. لذا لا تعتمد معرفتنا كلّها، أي خيرنا الأسمى، على معرفة الله، بل تنحصر فيها تمامًا»⁽¹⁰⁾.

في نسق سبينوزا، إنّ أمر «اعرف الله» هو في شكله الفلسفيّ السليم أمرٌ لمعرفة الطبيعيّة وفهمها، أي استيعاب الأشياء انطلاقًا من منظور عللها الرُّلبيّة، وتاليًا لحظ ضرورتها.

وكما برهن علم الأخلاق، وكزرت الرّسالة، أنّ معرفة الله أو الطبيعيّة هي ما تؤلّف «أقصى سعادة وغبطة لدى الإنسان والغاية التّائيّة ومسى الأفعال البشريّة كلّها». تضمن هذه المعرفة الازدهار البشريّ والرّفاهيّة من خلال طمأنينة العقل. كما تؤلّف مجموع القانون الإلهيّ بقدر ما يتطلّب ذلك القانون المسيّ خلف هذه الغاية التّائيّة. أما العناصر الأكثر تفصيلًا وعمليّة في القانون الإلهيّ فهي مؤلّفة من أوامر محدّدة للمسيّ خلف الوسائل التي تقرب هذه الغاية و«قواعد عيش الحياة» على نحو يتطابق معها. ويشمل ذلك «محبّة الجيران»، أي التصرّف وفقًا لطرق أخلاقيّة محدّدة إزاء الآخرين، ومساعدتهم على الازدهار وتحقيق الفضيلة. ويعود هذا الأمر إلى أنّ الشّخص الفاضل سيدرك أنّ مسعاه خلف الكمال والفضيلة يسنده الفاضلون الآخرون المحيطون به ويحسّنونه، لذا سيتصرّف بكرم، وصدق، ومحبّة، و«عدالة وإحسان» في معاملته لهم⁽¹¹⁾.

هكذا، لا ينبع القانون الإلهيّ ومسلّماته المتفرّعة عنه من مشرّع متعال، إنّما يُستنبت انطلاقًا من الطبيعيّة البشريّة نفسها. إنّها «أوامر الله، لأنّ الله

(10) TTP IV, G III.60; S 50.

(11) للاطلاع على برهنة سبينوزا لهذا الموقف راجع: *Ethics IV P13-37*، ولراجعة الطّريقة التي قد تفود المرء المتاعيّ خلف كماله إلى سلوكيّ فاضلٍ إزاء الآخرين، انظر: Della Rocca 2004.

نفسه وهبنا إياها، بقدر ما يكون موجودًا في أذهاننا... فليس الأمر سوى الطَّبيعة البشريَّة التي قادتنا إلى هذا القانون الإلهي الطَّبيعي»⁽¹²⁾. ويدافع سبينوزا في علم الأخلاق عن هذه الخلاصات بناءً على قضايا ميتافيزيقية وإبستمولوجية في الذَّهن البشري وموقعه في الطَّبيعة. إنَّ أمر «إعترف الله» (أو الطَّبيعة)، والقيام بما يتطلَّب لتحقيق ذلك الأمر، هو مبدأ أزلِّي وعقلانيٌّ من «التطبيقي الكلي... على البشريَّة كلَّها»: إنَّه مُدرِكٌ قبلًا «a priori»، ويلزم عن ماهية ما نكون عليه. «إذ يستطيع الجميع بوضوح فهم قوَّة الله وألوهيته الثُّلثية من خلال نور العقل الطَّبيعي. ثمَّ يمكنهم انطلاقًا من ذلك معرفة ما ينبغي عليهم السَّعي خلفه واستدلاله، وما ينبغي عليهم تجنُّبه»⁽¹³⁾. والحقُّ أنَّه أمرٌ فطريٌّ في الذَّهن البشريِّ.

فالفرد الذي يتوصَّل إلى هذا الإدراك الفكريِّ لله سيختبر محبة الله طبيعيًّا، بل بالضرورة. ويكتب سبينوزا في الرِّسالة: «تنشأ محبة الله من معرفة الله»⁽¹⁴⁾. لن تكون هذه المحبة حبًّا شعوريًّا، أي ردة فعلٍ على تأثير الأمور الخارجة علينا؛ هذا الانفعال ليس ثابتًا ولا أساسًا جيدًا للسَّعادة. إنَّما «محبة الله العقلية» التي نجدها عند الحكيم فتتمثَّل في وعيه بالله بصفته مصدر معرفته المطلق، وتاليًا يكون سبب كماله ورفاهيته. لذا، مسحب الحكيم الله، وذلك تبعًا لتعريف سبينوزا للحبِّ في علم الأخلاق بأنَّه الفرح الذي يلحقه تصوُّرٌ للموضوع الذي يكون بذاته علَّة الفرح. فالمرء يحبُّ الشيء الذي يُحمِّن وضعه أو المُنَّخص الذي يفيدُه»⁽¹⁵⁾.

يشرح سبينوزا في علم الأخلاق أنَّ الشَّخص عندما يكونُ فهمًا تامًّا عن

(12) TTP IV, G III.60-61; S 50-51.

(13) TTP IV, G III.68; S 57.

(14) TTP IV, G III.61; S 51.

(15) *Ethics* IIIIP13s.

وعلى هذا النحو إنَّ الكراهية حزنٌ يصحبه تصوُّرٌ للشيء الذي يكون علَّة الحزن. فالمرء يكره الشيء الذي يسبِّبُ خرابه، أو الشَّخص الذي يؤذيه.

اليهودية والمسيحية والذيانة الحقّة

الطّبيعة، خصوصًا عن عقله وجسده بصفتها جزءين من الطّبيعة، سيتوصّل إلى منظور الهيّ في الأمور. إذ يلحظ حقيقةً أزليةً في علاقته بالله أو الطّبيعة. «بقدر ما يدرك عقلنا نفسه وجسمه باتّخاذ منظور التّولية سيتوصّل بالضرورة إلى معرفة الله، فيدرك أنّه في الله، ويتمّ تصوّره بوساطة الله»⁽¹⁶⁾. هذه هي أقصى معرفةً ممكنةً عند الفرد العقلانيّ. والإنجاز المطلق للإنسان. «فمن يعرف الأشياء من خلال هذا النّوع من المعرفة يبلغ أعظم كمال بشريّ»⁽¹⁷⁾. كذلك، يختبر أعظم فرحةً ممكنةً، أو أعظم «لذةً ذهنيّة» ممكنةً. ويدرك المرء أيضًا أنّ العلةَ الحقّةَ لهذا الفرح هي الله، لأنّ هذه الفرحة القصوى تكمن في الفهم (بخاصّةٍ في فهم الذات وفهم الله)، ولأنّ الله يُدرك بصفته علةً هذا الفهم. هكذا، يحبّ المرء الله.

«تنشأ بالضرورة محبة الله العقلية عن [هذا] النّوع من المعرفة. وينشأ الفرح عن هذا النّوع من المعرفة، وتصحبه فكرةً عن الله بوصفه علته [علة الفرح]، أي تنشأ محبة الله بقدر ما نفهمه كأننا أزلًا لا بقدر ما نتخيّله حاضرًا، وهذا ما أطلق عليه محبة الله العقلية»⁽¹⁸⁾.

على الرّغم من كون محبة الله العقلية الميزة الأهمّ التي تميّز معظم الفلسفة القروسطية اليهودية والمسيحية، يبقى ابن ميمون أعظم مفكّر أثر على تصوّر سبينوزا في مفهوم محبة الله العقلية «*amor Dei intellectualis*». يظهر مفهوم محبة الله (*ahavat ha-kadosh-baruch-hu*) في كتابات ابن ميمون الفلسفية والشّرعية. يصرّ ابن ميمون في مشنه توراه على أنّ المرء ينبغي له طاعة الله انطلاقًا من إخلاصٍ محضٍ لحفظ الأوامر الإلهية بحدّ ذاتها، لا لتلقّي البركات، أو لتجنّب العواقب، أي لا يجب طاعته انطلاقًا

(16) *Ethics* VP30.

(17) *Ethics* VP27d.

(18) *Ethics* 32s.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

من مصلحة ذاتية أو رغبة في تحصيل منفعة. فلا يؤدي الحكيم الفعل الصائب إلا في سبيل الحكمة والصواب. وليس دافعه الخوف (من العواقب الشريرة)، أو التأمل (بالثواب)، إنما المحبة. أضف إلى ذلك، أن الحب الذي يملك عقل الحكيم كاملاً هو حبٌ تملكيٌّ.

«ما هي [درجة] المحبة السليمة؟ ينبغي للمرء محبة الله حباً عظيماً حيث تصبح روحه مقيدةً بمحبة الله. هكذا، سيكون متملكاً بهذا الحب، وكان اللوعة أصابته. [فالمملوع] لا تنحرف أفكاره أبداً عن محبة المرأة. ودائماً ما يكون متملكاً بها؛ حين يجلس، وحين ينهض، وحين يأكل ويشرب. لذلك يجب على محبة الله، وهي أعظم [حب]، أن تُزرع في قلوب أولئك الذين يحبونه ويتملكون به في كل حين كما أمرنا [سفر تثنية الاشتراع 6.5: فَأَحِبِّ الرَّبَّ الْهَكَ...] بِكُلِّ قَلْبِكَ وَكُلِّ نَفْسِكَ»⁽¹⁹⁾

ولكن يصير ابن ميمون أن محبة الله يمكنها أن تنشأ على أساس المعرفة وحدها. فعلاً، إن درجة محبة الله عند الإنسان تقاس بتحصيله الفكري. وما يفترض على المرء معرفته هو الله نفسه.

«يستطيع الإنسان محبة الله وكأنه [فيض] المعرفة التي عرفه بها. تعتمد طبيعة هذه المحبة على طبيعة معرفة الإنسان. إذ يولد [قدرٌ صغيرٌ منها] محبةً صغيرةً. أما القدر العظيم من المعرفة فيولد محبةً عظيمةً»⁽²⁰⁾.

نعثر على هذا الرأي نفسه في دلالة الحائرين حيث المحبة التي تولّف كمال الإنسان الأعلى هي حالة فكرية، أي حالة معرفة (كما هو الأمر عند سبينوزا). إن المعرفة الكبرى التي يمتلكها ذوو العقول المتفوقة، كما رأينا

(19) *Mishneh Torah*, Hilchot Teshuvah, X.1-3.

(20) *Mishneh Torah*, Hilchot Teshuvah, X.6.

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

في نقاش ابن ميمون مسألة النبوّة، تكون نتيجة الحكمة في الفيض الإلهي التي تتلقاها العقول المهتأة جيّدًا لتلقّيها في هذا العالم الأرضي، وهي تتمثّل بالفلاسفة والأنبياء. فالإنسان الذي ارتبط بالفيض وبلغ الدرّجة العليا للفهم يتمتّع باتّحاد إدراكيّ بالله، وهو اتّحاد يتملّك العقل كلّهُ، ويقود إلى العبادة السليمة والتمتّع بالعناية الإلهية⁽²¹⁾. يشير ابن ميمون إلى «الوصلة» القائمة بين الإنسان والله، ويتّضح أنّ هذه الوصلة عقليةٌ. «فإذا أدركت الله وأفعاله بحسب ما يقتضيه العقل بعد ذلك تأخذ في الانقطاع إليه وتسمى نحو قربه، وتغلظ الوصلة التي بينك وبينه، وهي العقل»⁽²²⁾. [دلالة العائرين، ج3، فصل نا [51]، ص 641]. ويتابع ابن ميمون أنّ توحيد نفسك بالله عقليًا هو المعنى الصّحيح لأحد أوامر الديانة اليهودية الرئيسيّة: «فأحبب الربُّ الهك بكلِّ قلبك وكلِّ نفسك وكلِّ قوتك». [سفر تثنية الاشرع 6:5].

ولكن، ثمة اختلافٌ كبيرٌ بين سبينوزا وابن ميمون في هذه المسألة. يرى ابن ميمون أنّ محبة الله العقلية تصحبها المخافة، والرّهبة، والخشوع. لأنّها تمثّل ردود الفعل الطّبيعية لمن يكون على مقربةٍ من الله واتّصالٍ به. عندما يعي المرء حضور الله بوصفه فردًا كاملًا لا يمكنه سوى الشّعور بأنّ الله يقف أمامه ديّانًا.

«وكما أنّ أدركناه بذلك الضوء الذي أفاض علينا... كذلك بذلك الضوء بعينه اطّلع علينا. ومن أجله هو تعال معنا دائمًا مطلع مشرف... فافهم هذا جدًّا، واعلم أنّه لما فهمه الكاملون، حصل لهم من الورع، والخشوع، وخوف الله، وتقّيته، والحياء منه تعال بطرق حقيقة لا خياليّة، ما جعل باطنهم مع نساءهم، وفي المرحاض

(21) *Guide* III.51, Maimonides 1963, 620.

(22) *Guide* III.51, Maimonides 1963, 620.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

كظواهرهم مع سائر النَّاس»⁽²³⁾. [دلالة الحائرين، ج3، فصل نب
[52]، ص 650-651].

ليس الخوف والفرع في حضرة الله نتيجة تصوّره في المخيِّلة، وهو ما يؤلّد
اعتقادات موهومة وخرافية عن الله، كفكرة امتلاكه جسمًا، بل يعود إلى
من اكتمل فهمه العقليّ، وتاليًا لا يكون متأصلًا بأيّ تصوّر مغلوط عن الله.
«تحصل رياضة للأحاد الفضلاء إلى أن يكملوا الكمال الإنسانيّ فيخافوا
الله تعالى، ويرهبوا، ويفزعوا»⁽²⁴⁾. [دلالة الحائرين، ج3، فصل نب [52]،
ص 651].

أما سبينوزا، فيرى أنّ مخافة الله والرّغبة منه والفرع منه لا تنشأ إلّا عن
تصوّر الله تصوّرًا غير تامّ من خلال أفكار المخيِّلة التي تكوّن ذلك المفهوم
المؤمنس لله. ليس إله سبينوزا موضوع مخافة أو غيرها من الانفعالات، لأنّه
ليس دنيائيًا، ولا يملك الحياة النّفسيّة الشّخصيّة أو الخصائص الأخلاقيّة
التي ألحقها به التّصوّرات الدّينيّة التّقليديّة. والحقّ أنّ محبّة الله العقليّة
عند سبينوزا هي مفتاح إسقاط المخافة والأمل لا توليدهما. وحقًا ليس هذا
الحبّ نوعًا من الشّعور الدّينيّ المجدول بالفرع، والذي أسهمت في توليده
المعتقدات الدّينيّة التّقليديّة،⁽²⁵⁾ إنّما يشمل تقديرًا لقوى المرء الخاصّة به
وعملها. ووفقًا لسبينوزا إنّ خير رفيق للفضيلة.

(23) *Guide* III.52, Maimonides 1963, 629.

(24) *Guide* III.52, Maimonides 1963, 630.

(25) لعلّ تصوّر ابن ميمون للخوف والفرع اللذين يختبرهما الحكيم لا يشير إلى وجود تصوّر دنيويّ
تقليديّ عند الأخير، بل إنّ تصوّرًا يستملح من خلاله تقديم تفسير اختزاليّ وعقلانيّ يتفق مع
منهجه الفلسفيّ العقلانيّ العامّ؛ انظر مثلًا: *Mishneh Torah*, Hilchot Yesodai ha-Torah،
2-1.1. وأوّد الإشارة إلى أنّ سبينوزا لم يقدم تفسيرًا مقابلًا لتفسير ابن ميمون عن الخوف والفرع
اللذين يختبرهما الفيلسوف والتّيّ في حضرة الله.

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

إنّ مزعم سبينوزا أنّ القانون الإلهي فطريّ في العقل البشريّ هو مزعم محكمّ ومتين:

«إنّ كلام الله الثلثيّ وعهده والديانة الحقّة هي مغروسة في قلوب الرجال، أي في عقولهم، غرساً إلهياً، وهذا هو أسلوب الله الحقيقيّ في الكتابة الذي ختم به ختمه الخاصّ. وهذا الختم هو فكرة نفسه، أي صورة الوهيتة»⁽²⁶⁾.

وفي المبدأ يستطيع أيّ شخص الاكتشاف بنفسه من خلال التفكير الموجّه ذاتياً «self-directed»، ما تكون عليه الغاية التّهانيّة وكيف يمكن تحقيقها. وعلى الرّغم من ذلك قد لا تكون الكلمة الإلهية بديهيةً لأولئك الذين لم يعتادوا على التّفكير في هذه المسائل أو عجزوا عن ذلك. إنّ مقدرة الفيلسوف في استنباط القانون في شكله الحقيقيّ وطاعته، أي ما يجعل معرفة الله ومحبته بمتناول يديه، أمرٌ ليس متاحاً أمام معظم النّاس.

ولحسن الحظّ، إنّ القانون الإلهيّ والديانة الحقّة، أي أن تعرف الله وتحبّه، يعلّمهما أيضاً النّصّ المقدّس على نحوٍ أسهل للجموع «الذين يفتقرون قدرة إدراك الأمور بوضوح وتمييز». ولدى غالبية النّاس لا تكمن معرفة الله في الحقائق الميتافيزيقية العميقة حول الله أو الطّبيعة، إنّما في إدراك المبادئ التي عبّر عنها الأنبياء عن الله. «لا تحتوي العقيدة التّصويّة نظرياً مجرداً أو تفكيراً فلسفيّاً، بل مسائل بسيطة جداً يمكن أن تستوعبها أكثر العقول بلادة»⁽²⁷⁾.

يشير سبينوزا إلى أنّ الأنبياء لم يدركوا الله على نحو تامّ، والحقّ أنّهم اعتقدوا أشياء كثيرةً مغلوطهً بشأنه. فقد نزعوا إلى التّفكير في الله في إطار مؤنسن، وبوساطة الصّفات النّفسية والأخلاقيّة المتعدّدة. خذ مثلاً، النّبيّ

(26) TTP XII, G III.158; S 145.

(27) TTP XIII, G III.167; S 153.

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

موسى الذي «تخيّل الله حاكمًا، ومشرعًا، وملكًا، ورحومًا، وعادلًا، وهكذا دواليك. والحق أنّها كلّها ليست سوى صفات الطّبيعة البشريّة ولا يمكن إلحاقها كلّها بالطّبيعة الإلهيّة»⁽²⁸⁾. لقد صوّر الأنبياء الله مُطلقًا وأمرًا، ومكافئًا من أطاعها، ومعاقبًا من خالفها. لقد تصوّروا إلها ذا عنايةٍ يتصرّف بعدلٍ، وإحسانٍ، ورحمةٍ، ويكون «مثالًا للحياة الحقّة». فالله عند إرميا هو «الرّبُّ المُجرى الرّحمة والحُكْم والبرُّ في الأرض» [سفر إرميا 9:23]، فيما شدّد يوحنا في إنجيله على عدل الله وإحسانه. ولكن، لم يشر أيّ نبيّ إلى «معرفة الله العقليّة التي تتأمّل في طبيعته على ما هي عليه في ذاتها حقًا»⁽²⁹⁾. ولكن، على الرّغم من الطّرق الناقصة التي يفكّر بوساطتها الأنبياء في الله، أو بسببها، ينجح النّصّ المقدّس في إبلاغ لبّ القانون الإلهي. نعلم من النّصّ المقدّس نفسه أنّ رسالته من دون ربّ أوليس هي في جوهرها: «أحبب إلهك قبل أيّ شيءٍ وأحبب قريبك محبتك لنفسك»⁽³⁰⁾. ولا تُعدّ هذه الرّسالة عند الجموع أمرًا للمسيح خلف إدراك عقليّ لله، بل تشير إلى التّسليم بما قاله الأنبياء في صفاته (الأخلاقيّة) والافتداء بها في أفعالهم. «فالله من خلال أنبيائه لا يطلب معرفةً ما خلا معرفة عدله وإحسانه الإلهيّين، أي صفات الله التي يجد البشر الافتداء بها أمرًا ممكنًا من خلال قواعد سلووكٍ محدّدة»⁽³¹⁾. فما يعتر عنه موسى وإرميا وآخرون هو «معرفة الله التي تكون واجب كلّ شخصٍ... وهي أنّ الله كلّيّ العدل والرّحمة، أي إنّهُ السّبيل الكامل الوحيد للحياة الحقّة»⁽³²⁾. وعلى الرّغم من أنّ هذا التّصوّر لله لا يكوّن فهمًا صحيحًا عن الله، وتاليًا

(28) TTP IV, G III.64; S 53.

(29) TTP XIII, G III.171; S 156.

(30) TTP XII, G III.165; S 151.

(31) TTP XIII, G III.170; S 156.

(32) TTP XIII, G III.171; S 156.

اليهودية والمسيحية والذبانة الحقة

لا يؤدي إلى سلوكٍ فاضلٍ متأصلٍ في المعرفة العقلية، فهو لا يزال مؤثراً جداً في اقتياد العقول البسيطة نحو سلوكٍ عادلٍ وخيرٍ لئلا الآخرين، أي إلى «محبّة جيرانهم. وقد يكون في هذا الإطار أكثر تأثيراً من المعرفة العقلية لله التي تكون طبيعية لا يمكن للرجال الاقتداء بها من خلال مجموعة من القواعد السلوكية، ولا اتّخاذها مثالاً، كما لا تأثير لها على أسلوب الحياة الحق»⁽³³⁾ نظراً إلى تجردها الفلسفي. إنّ قصص الأنبياء الأكثر بساطة ومتعة يُقصد بها إلهام الناس نحو امتثالٍ خارجيٍّ لما يقتضي به العدل والإحسان. وعلى هذا النحو، تكون قيمة هذه القصص عمليةً حصراً، ويصبر سبينوزا على أنّ غاية الكتابات النبوية هي الطاعة، أي دفع الناس إلى الالتزام بسلوكٍ أخلاقيٍّ سليمٍ. ويمكن لذلك السلوك نفسه إيجاد أساسٍ أعمق وأكثر ثباتاً في فهم عقائديٍّ لبعض الحقائق حول الله، والطبيعة، والبشر، وهي تلك الحقائق التي نجدها في القضايا المنظمة في علم الأخلاق⁽³⁴⁾. ولكن بلوغ الفضيلة عبر العقل لعمليةً صعبةً وليست سهلةً أمام الجموع. وهنا يتدخل الكتاب المقدس في المسألة.

«أودّ أن أوكد تأكيداً... على أهميّة الدور وضرورته اللتين ألحقهما بالنصّ المقدس، أو الوحي. وقد أتى نصّ الكتاب المقدس بعزاءٍ عظيمٍ للبشرية، لأننا نعجز عن إدراك الطاعة البسيطة من خلال الدور الطبيعيّ سبباً نحو الخلاص، ولأنّ الوحي يعلمنا أنّ ذلك لا يتمّ إلا بفضل نعمة الله التي لا نبلغها بوساطة العقل. فالتناس كلّهم قادرين على الطاعة، فيما نمة قلّة من البشر تكتسب هذا المقام الفاضل

(33) TTP XIII, G III.171; S 156-157.

(34) في ملاحظة إضافية رقم 34 في الرسالة بميّز سبينوزا بين الطاعة الحقة التي «يجب اعتبارها إرادة الأمر» عن محبة الله التي تصحب الفضيلة العقلية «عند المرء الذي يعرف الله مباشرة» (G III.264; S 238). لذا، إنّ الإنسان الفاضل فلسفيّاً الذي يفعل وفقاً للذبانة الحقة ويتصرف بعقلٍ واحسانٍ لا ينطلق فعله من الطاعة.

عبر إرشاد العقل وحده. لذا، لو لم نملك شهادة النصّ المقدّس

لساذ الشكّ في إمكان خلاص معظم البشرية»⁽³⁵⁾.

وعلى الرّغم من أنّ النّصوص النّبويّة في الكتاب المقدّس لا تطرح فهمًا معمّقًا أو صحيحًا عن الله والطّبيعة، فإنّ أنموذج الإله الذي يحكم خليقته بعدل وإحسانٍ عندهم هو محقّقٌ على السّلوك الحسن. «إذا أطلع المرء القانون الأخلاقيّ عبر اعتقاده بالباطل فسيملك إيمانًا تقويًا»⁽³⁶⁾.

ليست قصص النصّ المقدّس كلّها مرتبطة بتعليم التقوى. فمجموعةٌ منها ذات أهميّة تاريخيّة بحتة، فيما يطلعنا بعضها على اعتقادات مؤلّفيها وأحكامهم المسبقة أكثر من اهتمامها بالدعوة إلى طاعة كلام الله. وكذلك، هناك الأشياء الوحشيّة والمكروهة التي ارتكها الله والبشريّ في النصّ المقدّس العبرانيّ، وهي أفعالٌ يصعب وصفها بـ«العدل» أو «الإحسان». ولكنّ، يعتقد سبينوزا أنّ الكثير من مقاطع الكتاب المقدّس يشجّع فعلاً على السّلوك الأخلاقيّ، وتاليًا ينقل رسالة الدّيانة الحقّة. وكما رأينا أنّ هذه هي الرّسالة الواضحة والثابتة التي نقلتها الكتابات النّبويّة كلّها، وهي رسالةٌ وصلتنا «من دون إفسادٍ أو تحويرٍ». «لذا، على العوامّ الإطّلاع على تلك القصص ذات التّأثير الأعظم على إحلال الطّاعة والإخلاص»⁽³⁷⁾.

طبعًا، إذا توصّلوا إلى الرّسالة نفسها من دون معونة النصّ المقدّس، إمّا من خلال كتابٍ آخر وإمّا من خلال الفلسفة والتأمّل العقلائيّ، فهذا أمرٌ لا أهميّة له.

«من يزرع هذه الثّمارة، أي الإحسان، والفرح، والسّلام، والتّجمل، واللطافة، والطّيبة، والإخلاص، والرّقة، وضبط النّفس، التي لا تتعارض مع الشّريعة (كما يقول بولس في رسالةٍ إلى أهل غلاطية،

(35) TTP XV, GIII.188; S 172.

(36) TTP XIII, G III.172; S 157.

(37) TTP V, G III.79; S 68.

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

(5:22)، فقد علّمه الله، وأضحى مفتبطاً، سواءً أمن خلال العقل

تعلّم أم من خلال النّص وحده»⁽³⁸⁾.

ويجدّد سبينوزا أنّ هذا هو نقيض ما تتوقّعه الديانة اليهودية. «يتخذ اليهود منظوراً مختلفاً تماماً. فيعتبرون أنّ الاعتقادات الأخرى وسبيل الحياة الحقّ لا تسهم في تحقيق الغبطة طالما يتّبعتها الرّجال انطلاقاً من نور العقل الطّبيعيّ لا انطلاقاً من تعاليم كشفها الوحي النّبويّ إلى موسى»⁽³⁹⁾. والحقّ أنّ اليهودية لا تعرّف «سبيل الحياة الحقّ» بمفاهيم الفضيلة الأخلاقية. إنّما بطاعة الشّرائع الشّعائرية، ولهذا السّبب تخلط كلام الله بالطّقوس الخرافية ذات الأهمية التّاريخية والسياسية المحضة.

إذن، تبعاً لسبينوزا لا يشمل القانون الإلهيّ محتوى تاريخياً، ولا عقائد ميتافيزيقية، ولا تداييز شعائرية. إذ لا يتطلّب الاعتقاد بأيّ قصة من قصص أحداث الماضي، ولا التّوصّل إلى أيّ مزاعم فلسفية في طبيعة الله أو الكون وأصوله، ولا تأدية طقوس دينية وريّة، (وهي أفعال لا أهمية لها في ذاتها ولا تُعدّ خيراً إلّا في التّقليد الدينيّ). ولكنّ القانون الإلهيّ يفرض أفعالاً محدّدة لأنّه يشمل توجهات سلوك المرء إزاء الآخرين وفقاً للعدل والإحسان. «التّقيد بالعدل، ومساعدة العاجزين، والامتناع عن القتل، وعن اشتهاؤ مقتنيات الآخر، وهكذا دواليك»⁽⁴⁰⁾. وتعدّ هذه الأوامر العمليّة للفرد المتفوّق فلسفياً عاملاً مساعداً في تحقيق ازدهاره، وذلك بقدر ما يتطلّب السّعي خلف الفضيلة والكمال العقليّ منه المساهمة في فضيلة الآخرين وكمالهم العقليّ. أمّا للجموع فإنّ أمر محبة الآخرين يتمّ حفظه لأنّه الطّريقة التي من خلالها سيقتنون في حياتهم بأفعال الله (كما وصفها الأنبياء). فلا أمر من هذه الأوامر العمليّة الملموسة مرتبطاً بالطّقوس

(38) TTP V, G III.80; S 70.

(39) TTP V, G III.79; S 68.

(40) TTP XII, G III.165; S 151.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الطائفية إطلاقاً. والأوامر المتعلقة بالشعائر «لا تؤدي إلى تحقيق الغبطة والفضيلة».

هكذا، ليست الديانة الحقّة سوى السلوك الأخلاقي، وذلك خلافاً للديانة الطائفية. فالأمر لا يتعلّق بما تعتقد به بل بما تفعله. إذ كتب سبينوزا في رسالةٍ وجهها إلى أولدنبرغ سنة 1675 حيث قال فيها: «إنّ التميّز الرئيس الذي أقيمه بين الدّين والخرافة، هو أنّ الأخيرة قائمةٌ على الجهل، فيما يقوم الأوّل على الحكمة».⁽⁴¹⁾ يطلب منا الدّين القيام بما يصبّ في مصلحتنا الفضلى ويسهم في ازدهارنا البشريّ. ويعني ذلك أن تعرف الله وتحتّه عبر سميك خلف معرفة الطّبيعة ومحبة البشر محبتك لنفسك، أي التّصرف بإحسانٍ وعدلٍ تُجاههم والقيام بما أمكنك لدفعهم نحو الازدهار. واختصاراً، لا يأمر القانون الإلهيّ سوى بالفضيلة. «لا يحتاج الدّين إلى الخرافة، بل على العكس يخفت مجده عندما تُلحق به هذه الأخبار الخيالية»⁽⁴²⁾.

إنّ علاقة سبينوزا بالديانة اليهودية هي أقلّ ما يمكن القول عنها إنّها علاقةٌ معقّدة⁽⁴³⁾. لقد تربّى الرّجل في مجتمعٍ ملترزم في أمستردام تحت مجموعةٍ مثقّفةٍ من الحاخامات، ولكنّه فقدَ إيمانه، وأضاع التزامه بالحياة اليهودية التقليديّة في شبابه. وعلى الرّغم من متابعتة دراسة المصادر اليهودية بعد طرده من كنيس تلمود التّوراة ثبت على موقفه النّقديّ والعدائيّ إزاء التّقاليد اليهودية حتّى آخر حياته.

حتماً لسبينوزا ازدياءٌ كبيرٌ للديانات المنظمة كلّها طالما لا تتطابق مع

(41) Ep. 73, G IV.307-308; SL 333.

(42) TTP XII, G III.159; S 145.

(43) للأطلاع على مراجعةٍ نقديّةٍ عامّةٍ لعلاقة سبينوزا باليهودية، انظر: Nadler 2009a.

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

معايير «الديانة الحقّة»، فينتهي الأمر بها في زرع الشقاق في المجتمع. كما لديه كلامٌ قاسي قاله في الكتلركة في رسائله الخاصة⁽⁴⁴⁾. ولم يعتقد أنّ اليهودية أفضل حالاً من المسيحية في إطار العناصر الخرافية والتأثيرات الضارة، فعلاً اعتقد سبينوزا أنّ المسيحية هي الخطر الأكبر على السلام الاجتماعي والرفاهية الشخصية، بوصفها ديانة الأغلبية، وبسبب تأثيرها على القوى العلمانية (على الرغم من أنّ سبينوزا اتخذ حذره في الرسالة كيلا ينقز الأخير منها جمهوره المسيحي وكبلا يثير غضبهم أيضاً). وعلى الرغم من ذلك يبدو أنّه حمل عداءً خاصاً تجاه إيمان أبائه⁽⁴⁵⁾. قدّر سبينوزا كبار المفكرين اليهود القدماء، وقد أثرت الفلسفة اليهودية المبكرة تأثيراً قوياً على تكوين آرائه في الميتافيزيقيا، وعلم الأخلاق، وغيرهما من الفروع الفلسفية، ويُظهر كتابا علم الأخلاق والرسالة آثاراً ميمونية كما سبق أن رأينا. ولكنّه لم يكن أيضاً تقليدياً، بل كان تلميذاً ثورياً للمفكرين اليهود الذين سبقوه. وكان قبل كلّ شيءٍ ناقداً شرساً لديانهم.

ويتضح هذا اتّساحاً في سياق نقاشه الديانة اليهودية في الرسالة. وفيما ينخرط سبينوزا في علم الأخلاق في نقاشٍ ضمنيٍّ وهادئٍ مع الفلسفة اليهودية المبكرة، يتطرق في الرسالة تطرّقاً مباشراً إلى عددٍ من السمات الأساسية لليهودية الرّبانية «rabbinic Judaism». يحاجّ الفيلسوف ضدّ صوابية التّوراة المستدامة تحديداً، بوصفها لا تضمّ الأسفار الخمسة الأولى، بل تُضاف إليها كتاباتٌ قانونيةٌ ربّانيةٌ متأخرةٌ كالتمود، ووجوب حفظ يهود عصره معظم أوامرهما، كما يختزل سبينوزا مزعم «الاختيار الإلهي» للشعب اليهودي بمجموعةٍ من الوقائع اليهودية المندثرة عن نظام حكمهم القديم.

(44) راجع رسالته إلى بورغ حيث يشير إلى المذهب الكاثوليكي بوصفه «غرافةً ضارّة» Ep. 76, G) (IV.323).

(45) لكنني لا أظنّ نقد سبينوزا القاسي للديانة اليهودية في الرسالة استراتيجيّة لاندماجها في المجتمع المسيحي من خلال اعتماده مواقف معاديةٍ للشّامة.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

بعد بضع سنواتٍ من إعلان الحرم على سبينوزا، نقل عنه بعض معاصريه إقراره أنّ سبب طرده تمثل بإصراره على أنّ «الشريعة باطلة»⁽⁴⁶⁾ لا يخبرنا الشهود ما قصده بذلك حرفياً، ولكن نقاشه الشريعة اليهودية في الرسالة الذي بدأ منذ أقلّ من عشرين سنة يمدّنا ببعض التفاصيل.

وطالما لا يرتبط عدد الأوامر المعثور عليه في التوراة إلا بممارسات شعائرية وطقوس دينية طائفية أسسها موسى تحت ظروف تاريخية فريدة ولغايات سياسية محددة، فهي ذات مدى وصوابية محدودين. إنّ القوانين الشعائرية لليهودية هي خصوصية ومحصورة بشعب واحد، أي العبرانيين القدماء، وقد تكيفت مع وضعهم على امتداد حقبة زمنية محددة، وذلك خلافاً للقانون الإلهي الحقّ الصائب كلياً لدى البشر جميعهم. وشملت هذه القوانين قوانين في الكهنوت، وفي الطهارة الطقسية، والذبيحة، والعبادة وغيرها من المسائل الليتورجية. كما ضمت قوانين أعطت الدولة العبرانية وحدتها، وهويتها، وقوتها، واستقرارها (خصوصاً في القيود التي فرضت على المآكل، والزراعة، واللباس، وغيرها من الأمور التي ميّزت اليهود عن الأمم المحيطة بهم).

ولكن فقدت شرائع موسى غاية وجودها، وتالياً قوتها الإكراهية، عند سقوط الدولة العبرانية وخصوصاً إثر الخراب الأخير لهيكل أورشليم سنة 70 ميلادية. إذ لم يكن لليهود واجبٌ أو غاية لطاعة الشريعة اليهودية في المنفى، ومن دون دولة خاصة بهم؛ فالقوانين التي خضعوا لها هي قوانين الدولة التي عاشوا فيها، وقانون الطبيعة الذي يؤدي إلى سلوك درب الغبطة الحقة⁽⁴⁷⁾. «ليس العبرانيون ملزمين بممارسة طقوسهم الشعائرية منذ دمار

(46) Revah 1959, 67.

(47) وهذا ما يطرح السؤال الآتي: هل استعادت الشريعة اليهودية أساسها التسمائي الذي فقدته منذ سقوط المملكة القديمة، وذلك بعد قيام دولة إسرائيل في أرض فلسطين؟ أفنّ أنّ إجابة سبينوزا ستكون «لا». أوّلاً ينبغي الوصافها كلها عتيقة منسثرة من دون إعادة بناء الهيكل، وإحياء العبادة فيه، وإنشاء طبقة الكهنة. ثانياً، إنّ الشرائع التي وضعها موسى وطبقها الحكام الإسرائيليون =

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

دولتهم. ... ومنذ سقوط دولتهم المستقلة لم يعد اليهود ملزمين بالشريعة الموسوية كما كانوا لما نشأت دولتهم السياسية.» أي قبل إصدار موسى الشريعة على هيئة وصايا⁽⁴⁸⁾. وبحسب سبينوزا، إنّ الشريعة اليهودية عند يهود القرن السابع عشر (أي عند اليهود كلّهم ما بعد سنة 70 ميلادية) لاتاريخية «anachronistic» مضى عليها الزمن.

لا إهانة عند اليهودية الرتانية أكبر من إنكار ديمومة شرعية الشريعة اليهودية. فإنكار التوراة، كتاباً أو شفاهياً، بخاصة قبل أواخر القرن التاسع عشر وظهور طوائف بديلة وأقلّ تشدداً في اليهودية (كمثل اليهودية الإصلاحية «Reform Judaism»)، يعني إنكار الديانة اليهودية نفسها. ويدرك سبينوزا هذا الأمر تماماً كما سنرى لاحقاً.

ثمة عقيدة أقلّ دوغمائية في اليهودية تفيد أنّ اليهود هم شعب الله المختار. قيل إنّ هذا «الاختيار» الإلهي للشعب اليهودي بدأ مع العهد الفريد الذي قطعه الله مع إبراهيم، وجدده على مرّ أجيال متلاحقة. وكما نقل موسى كلام الله في سفر تثليث الأشتراع (7:6): «لأنّك شعبٌ مقدّسٌ للرّبِّ إلهك، وإياك اختار الربُّ إلهك لتكونَ له شعباً خاصّاً من جميع الشعوب التي على وجه الأرض». وحتى عندما أدارت أمةٌ عاصيةً ظهرها لله، متجاوزةً شريعة موسى، وزلت عبر عبادة آلهةٍ أخرى، بقي اليهود الشعب الذي اصطفاه الله شعباً مميّزاً عن الشعوب الأخرى.

تبرز الاختيارية اليهودية في الكتابات النبوية، والشروحات الرتانية، وفي الفكر الفلسفي المتأخّر⁽⁴⁹⁾. (كما نجدتها في الليتورجيا اليومية: البركة

= الأحمقون لم تكن مجرد قوانين دولة يهودية بل وُضعت لضمان النبوة اليهودية وازدهارها، وهي التي نشأت في ظروف تاريخية وجيوسياسية محدّدة؛ ولم تعد هذه القوانين صالحة، ونالاً لم تعد الشريعة الموسوية ضرورية لرفاهية دولة يهودية.

(48) TTP V, G III.72; S 62-63.

(49) خذ مثلاً ابن ميمون الذي قال إنّ هذا الاختيار لم يؤتمسه العهد مع الله، بل إنّه ثوابٌ على حظه. لمراجعة مسألة اختيار الله للشعب الإسرائيلي، انظر: Novak 1995.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الطَّقْسِيَّةَ لِلغَيْفَةِ التَّوْرَاةِ، الَّتِي تُكْرَرُ عِدَّةَ مَرَّاتٍ خِلالَ العِبَادَةِ. حَيْثُ تَعْلَنُ أَنَّ اللهَ «قَدْ اخْتَارَنَا مِنْ بَيْنِ الأُمَّمِ». (لا يَعْنِي هَذَا الاخْتِيَارُ تَبَارُكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِبِرْكَةِ الإِلهِيَّةِ، حَيْثُ أُعْطِيَتْ لَهُمُ الشَّرِيعَةُ (مَعَ مُوسَى)، إِنَّمَا هِيَ قُدَّاسَةٌ مُمَيَّزَةٌ (kedushah)⁽⁵⁰⁾. وَكَمَا أَعْلَنْتُ صِلَوَاتٍ يَهُودِيَّةً مُتَعَدِّدَةً أَنَّ اللهَ قَدْ «قُدَّسَ» الأُمَّةَ اليَهُودِيَّةَ وَعَيَّنَ لَهَا قَدْرًا مُحَدَّدًا. فَعَلًا، يَهْتَمُّ اللهُ بِالشَّعُوبِ الأُخْرَى أَيْضًا، فَحَسَبَ النِّصْنَ العِبْرَانِيَّ جُيِّلَ البَشَرُ جَمِيعُهُمْ «عَلَى صُورَةِ اللهِ». وَلَكِنَّ، تَشِيرُ الاخْتِيَارِيَّةَ اليَهُودِيَّةَ إِلَى أَنَّ لَدَى الأُمَّةِ اليَهُودِيَّةِ عِلَاقَةً مُمَيَّزَةً مَعَ اللهِ، وَهَذَا مَا يَحِيلُ إِلَى وَجُودِ صِفَةٍ مُمَيَّزَةٍ فِيهَا (وَهُوَ مَا يَفْرَضُ بِدَوْرِهِ وَاجِبَاتٍ مُحَدَّدَةً عَلَى اليَهُودِ إِزَاءَ اللهِ). وَتَنْزَهِبُ إِحْدَى نَزَعَاتِ الفِكرِ اليَهُودِيَّ إِلَى حَدِّ الزَّعْمِ أَنَّ ثَمَّةَ شَيْئًا مُمَيَّزًا مِيتافِيزِيْقِيًّا فِي الأَرْوَاحِ اليَهُودِيَّةِ، وَهُوَ مَا يَجْعَلُ أَبْنَاءَ إِسْرَائِيلَ مُخْتَلِفِينَ جَوْهْرِيًّا، وَمَتَفَوِّقِينَ فِطْرِيًّا، عَنِ الأُمَّمِ الأُخْرَى. خِذْ مِثْلًا الفِيلَسُوفَ الشَّاعِرَ القُرُوسُطِيَّ الأَنْدَلُسِيَّ يَهُودَا الأَلَوِيَّ «Judah Halevi» أَصْرَعَ عَلَى أَنَّ أَيَّ امْرِئٍ «لَنْ يَسَاوِينَا» وَلَوْ يَهُودٌ وَمُشَارِكُ النِّعْمَةِ الَّتِي يَتَمَتَّعُ بِهَا اليَهُودُ⁽⁵¹⁾.

وَفَقًّا لِسَبِينُوزَا إِنْ فِكْرَةَ الخِصُوصِيَّةِ اليَهُودِيَّةِ فِكْرَةٌ لِاعْقِلَانِيَّةٍ وَخَطِرَةٌ لِأَنَّهَا تَشْعَبُ النَّاسَ، وَتَحُولُ دُونَ اتِّحَادِهِمْ فِي سَبِيلِ الخَيْرِ العَامِّ. وَلِمُحَارَبَةِ هَذَا الأَمْرِ يَقْدِمُ فِي تَحْلِيلِهِ لِدَعْوَةِ العِبْرَانِيِّينَ فِي الفِصْلِ الثَّالِثِ مِنَ الرِّسَالَةِ تَفْسِيرًا طَبِيعَانِيًّا لِاخْتِيَارِ اللهِ المُشْعَبِ اليَهُودِيَّ. إِذْ يَصْرُحُ سَبِينُوزَا عَلَى أَنَّ ارْتِكَازَ سَعَادَةِ النَّاسِ عَلَى فِرَادَةِ هِبَاتِهِمْ ضَرِبٌ «طَفُولِيٌّ». فَوَاقِعَةٌ أَنَّ شَخْصًا آخَرَ يَمْتَلِكُ المِيزَةَ نَفْسَهَا الَّتِي أَمْتَلَكَهَا أَنَا، لَنْ يَزِيلَ تَفَوُّقِي فِي امْتِلَاقِهَا، وَلَا يَنْبَغِي عَلَيْهِ تَقْلِيلُ تَمَتُّعِي بِهَا. أَمَّا فِي حَالَةِ اليَهُودِ فَالأَمْرُ الطَّفُولِيُّ فِيهِمْ هُوَ إِصْرَارُهُمْ عَلَى فِرَادَةِ اخْتِيَارِ اللهِ لَهُمْ بَيْنَ الأُمَّمِ وَالشَّعُوبِ كُلِّهَا.

(50) ثَمَّةُ تَقْلِيدٌ رِثَانِيٌّ يَهُودِيٌّ مُفَادَهُ أَنَّ الرَّبَّ لَمْ يَخْتَرْ شَعْبَ إِسْرَائِيلَ، بَلْ شَعْبَ إِسْرَائِيلَ قَدْ اخْتَارَ الرَّبَّ؛ رَاجِعِ القَدْمُودَ البَابِلِيَّ (Babylonian Talmud, Avodah Zerah 2b-3a).

(51) The Kuzari I.27.

ويحتاج سبينوزا أنّ العبرانيين القدماء لم يتفوقوا بوصفهم جماعة على الأمم الأخرى في حكمهم، ولا في شخصيتهم، ولا في قربهم من الله (وهو أمرٌ مرتبطٌ بالشخصية). فهم ليسوا متفوقين فكرياً أو أخلاقياً على الشعوب الأخرى، كحال الجماعات الدينية كلّها. وهذا المبدأ تنصّ عليه الطبّعانية الكليّة عند سبينوزا، ووفقاً لها تنتهي الأشياء كلّها (وتاليًا الناس جميعهم) إلى الطبيعة حيث تحكمهم القوانين نفسها. لقد وزّعت الطبيعة إحكام العقل والقدرة على فعل الفضيلة، على نحوٍ متساوٍ بين الأفراد كلّهم، ولا سبب لعدم العثور على الخير الأسى في الأمم كلّها. «لم يتفوق العبرانيون على الأمم الأخرى في المعرفة ولا في التقوى... لم يختر الله العبرانيين بين الأمم بسبب الحياة الحقّة أو فهمهم الأعلى».⁽⁵²⁾

إذن لا يوجد بُعدٌ إدراكيٌّ أو أخلاقيٌّ يمكن من خلاله اعتبار اليهود شعباً فريداً. وبالعكس ما قاله يهودا اللّوي لا يمكنهم أن يكونوا مختلفين مبتافيزيقياً عن سائر البشر. وكما أظهر سبينوزا في علم الأخلاق أنّ الأفراد كلّهم جزءٌ من الطبيعة على نحوٍ متساوٍ، وهم أحوالٌ متساويةٌ من الفكر والامتداد. لم يخصّ الله أو الطبيعة أيّ جماعةٍ بهبةٍ أو بركةٍ أكثر من غيرها. إذ يتشارك البشر كلّهم «عون الله الخارجي»، والخيرات (والشّور) التي تعرض طريقهم في مسار الطبيعة العادي. وكما رأينا وفقاً لتماهي الله بالطبيعة عند سبينوزا أنّ العناية الإلهية في معناها العامّ متماهيةٌ مع قوانين الطبيعة.

«عني بتوجيه الله نظام الطبيعة الثابت غير المتحرك، أو سلسلة الأحداث الطبيعيّة... فسيانٌ إذا قلنا إنّ الأشياء كلّها تحدث وفقاً لقوانين الطبيعة أم إنّ الله ينظّمها بأمره وتوجيهه».⁽⁵³⁾

وعلى حدّ تعبير سبينوزا «ما يصبّ في مصلحة المرء من قوى الأسباب

(52) TTP III, G III.45; S 36.

(53) TTP III, G III.45-46; S 36.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الخارجية يمكن أن يسعى عون الله الخارجي». حتماً إن محاولة توجيه هذه الأسباب كي تصب في صالحنا أمر ممكن، ولكن للحظ دورة الدائم إذا سارت الأمور كما نشاء. «وفي هذا الإطار، لدى الأحمق والحكيم فرصة متساوية في السعادة أو التعاسة»⁽⁵⁴⁾.

لحسن الحظ ثمة درب متاح أكثر أماناً لتحقيق السعادة عند الكائنات العاقلة كلها. فأبي فرد حُرّي أن يستفيد من هذا النوع المتميز من العناية أو «عون الله الداخلي»، بصرف النظر عن معتقده الديني. يستطيع المرء من خلال قدراته الفطرية (الطبيعية) أن يستفيد من الوسائل المتاحة أمامه لوقاية ذاته فردياً ومضاعفة ازدهاره⁽⁵⁵⁾. وهذا ما يحدث عندما يسعى المرء باستمرار خلف المعرفة والفضيلة، لأنه أدرك أهميتهما في تأمين أمنه ورفاهيته. يملك اليهود والمسيحيون والمسلمون وكذلك الملحدون كلهم عون الله الخارجي في ضمن منالهم، فإتهم متساوون في كونهم تحت رحمة قوى الطبيعة، ولدهم كلهم المقدرات العقلانية التي يستطيعون بوساطتها إيجاد درب السعادة بنجاح.

قد تستطيع الجماعة أو الأمة الاستفادة من عون الله الداخلي عبر تادية ما يمكنها في سبيل المحافظة على نفسها وزيادة سلطانها. ثمة وسائل طبيعية كمثل «التخطيط والعزم» حيث يستطيع الشعب بوساطتها تنظيم نفسه لتحقيق الأمن وتجنب أذية البشر والوحوش». ويصر سبينوزا أن لا طريقة أفضل من تنظيم المجتمع إلا بقوانين محكمة وثابتة في أرض مستقرة. فكلما كان المشرعون أكثر حكمة وأطاعهم الناس، باتت القوانين أكثر تأثيراً في تثبيت حكم مستقر يستطيع قهر الأعداء وتجاوز نوابس الدهر.

(54) TTP III, G III.47; S 37.

ترجم شوبل وكيرلي لفظة «*sprudens*» اللاتينية بلغظة «حكيم».

(55) اعتقد أن هذا التمييز بين عون الله «الداخلي» وعونه «الخارجي» هو استنتاج سبينوزا لما أسماه الفلاسفة اليهود القروسطيون «العناية العامة» و«العناية المنمّية»: انظر: Nadler 2005b.

اليهودية والمسيحية والذبانة الحقّة

وانطلاقاً من هذا التمييز بين عون الله الخارجي وعونه الداخلي استنتج سبينوزا أنّ ثمة معنى في مفهوم اختيار الشعب اليهودي. لقد اختارهم الله (أو الطّبيعة). ولكنّ سبينوزا يختزل هذا الأمر بمجموعة من المزاعم التاريخيّة المحضّة، مزيلاً أيّ دلالات أخلاقيّة أو لاهوتيّة. ومسقطاً عنها عناية إله مقصودة.

فعلاً، لقد تفوّق الإسرائيليّون القدماء على الأمم الأخرى، وتنعموا ببركة الله في ناحيتين بسيطتين: حظّهم الجيوسياسيّ الجيّد، وتنظيمهم الاجتماعيّ. وتبسيطاً للفضيحة: كان اليهود محظوظين جداً. لقد استفاد الشعب اليهوديّ زمنًا طويلاً من عناية الله أو الطّبيعة، وذلك من دون ميزة خاصّة بهم.

«إذا ألقينا نظرةً خاطفةً عليه [نصّ الكتاب المقدّس] لتبيّن لنا بوضوح أنّ العبرانيّين قد تفوّقوا على الأمم الأخرى بشيءٍ واحدٍ وهو نجاحهم في تحقيق الأمن وتجاوز الأخطار الكبرى، ولم يتمّ هذا إلاّ بعون الله الخارجيّ. لذا لم يختلفوا عن الأمم في الأشياء الأخرى، والله معطاءٌ للجميع كرمه على حدٍ سواء»⁽⁵⁶⁾.

إذن، اختار الله بني إسرائيل لأنّ الحظّ (الطّبيعة) تبسّم لهم. جرت الرّياح كما يشتهون، وربّما كان خصومهم أضعف منهم، أو كان المناخ ملائمًا لزراعتهم. ازدهر المجتمع الإسرائيليّ بسبب هذه الظروف المواتية وغيرها. إذ تمتّع بالازدهار، وتمكّن من قهر أعدائه. ولكنّ يعتقد سبينوزا أنّ هذه الأشياء لعلّها كادت تصبّ في مجرى آخر.

فمن ناحية، يُعزى نجاح الإسرائيليّين لأنفسهم تمامًا مثل انتفاعهم من عون الله الداخليّ. لقد نزعوا إلى طاعة القوانين التي وضعها مشرّعوهم، والتي أفضت إلى تنظيم جيّد لمجتمعهم، واستقلاليّة حكمهم الطّويل. لا تتطلّب عمليّة «الاختيار» تدخّلًا خارجًا للطّبيعة، إنّما تتطلّب قادةً سياسيين

(56) TTP III, G III.47-48; S 38.

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

وأخلاقيتين وأصحاب كفاءة، والتزاماً عاماً بالقواعد. إذا أعطيت جماعة قوانين حكيمة وعملية وعاشت وفقاً لها فستكون النتيجة دولة مستقلة، وأمنة، ومزدهرة (بحكم الطبيعة).

«لقد اختار الله الأمة العبرية وخصّها على الأمم الأخرى، لا لحكمتها أولصفاتها الروحية، بل لتنظيمها الاجتماعي وللحفظ الذي حققت بفضلته تفوقاً، وحافظت على هذا التفوق سنين طويلة... لذا تم اختيارهم ودعوتهم على نجاحهم الماديّ وازدهار دولتهم... ولم تُعِد الشريعة العبرانيّة بشيءٍ مقابل طاعتهم ما خلا استمرار ازدهار دولتهم والخيرات الماديّة، بينما جلب عليهم العصيان ونقض العهد سقوط دولتهم وأسمى المصائب»⁽⁵⁷⁾.

هكذا، كان اختيار الشعب اليهوديّ اختياراً زمنياً ومشروطاً. فلا ينطبق إلا على الجماعة، ولا يصحّ إلّا على زمن محدّد. «فالفرد اليهوديّ إذا اتّخذناه فرداً خارج تنظيمه الاجتماعيّ ودولته فهو لا يملك هبة الله متفوقاً على سائر الرّجال، ولا فرق بينه وبين غير اليهوديّ»⁽⁵⁸⁾. ومع اندثار مملكة بني إسرائيل انتهى تميّزهم. إنّ اختيارتهم القائمة على الحفظ الجيّد الطّرفي، والازدهار السّياسي الذي أنشؤوه بأنفسهم، باتت منتهية. «لا شيء في العصر الحاليّ يجيز لليهود رفع أنفسهم على سائر الأمم»⁽⁵⁹⁾. أمّا في ما يخصّ الفهم، والفضيلة، والسعادة الحقّة، والغبطة، فلا شيء مخصصّ باليهود حصراً، ولن يكون كذلك أبداً⁽⁶⁰⁾.

(57) TTP III, G III.47-48; S 39.

(58) TTP III, G III.50; S 42.

(59) TTP III, G III.56; S 45.

(60) للاطلاع على موقف سبينوزا من اختيار الله شعب إسرائيل انظر 1. Novak 1995, chap.

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

إنّ موقف سبينوزا الرافض الشريعة اليهودية في الرسالة مهّد إلى فكرة أنّ الرّجل أدّى دورًا مهمًّا في علمنة الديانة اليهودية، وأنّه كان أوّل يهوديّ علمانيّ. ولكنّ افتراضنا أنّ سبينوزا تصوّر دينًا يهوديًا لا تحدّه أوامر التّوراة والحفظ الصّارم بالطّقس اليهوديّ هو فهمٌ مغلوطنٌ لمعظم ما قاله سبينوزا في الديانة اليهودية خصوصًا، والدين عمومًا.

يمكن أن تعني علمنة اليهودية أمورًا مختلفة، ولكنّها غالبًا ما تحيل إلى يهودية غير ملتزمة دينيًا أو يهودية ثقافية. وفقًا لهذا الرّأي سيكون اليهوديّ العلمانيّ فردًا يهوديًا (بالولادة أو بالهوّد) يُعرف عن نفسه علنًا بأنه يهوديّ، ولكنّه لا يتّبع الشريعة اليهودية، أو ينظّم حياته وفقًا للطّقس اليهوديّ. إنّهُ شخصٌ تكمن يهوديته خارج الالتزام اليوميّ بالشريعة أو الانتماء الدائم للمجتمع. سيحمل هذا الشّخص هويّة يهوديةً وحنن انتماء إلى جماعةٍ فرديةٍ ثقافيًا وإثنيًا، وإلى تاريخ محدّد، وسيؤدّي هذا الأمر إلى اختلاف عمليّ في حياته. قد يملك هذا الشّخص التزامًا واعيًا بما قد يُسمّى الاعتقادات والقيم اليهودية العلمنة «secularized»، أي مبادئ أخلاقية واجتماعية مستمدّة من التّوراة والتّاريخ اليهوديّ، على الرّغم من انفصالها عن الأسس الدينيّة، واللاهوتية، والشّعائرية.

يحمل مزعم أنّ سبينوزا أدّى دورًا في تطوّر اليهودية العلمانية لبسًا فيه. فمن ناحيةٍ قد يعني ذلك أنّ سبينوزا تصوّر علنًا احتمال العيش والتّفكير كيهوديّ علمانيّ خارج الجماعة والالتزام اليهوديّ المنظّم، ولعلّه عاش هذه الحياة. ومن ناحيةٍ أخرى، قد يعني ذلك أنّه حاجّ لما أسماه أحد الدّارسين «تفريد الاعتقاد بالإطار التقليديّ لديانة الوحي»⁽⁶¹⁾، ولو أنّه لم يتصوّر هذه العلمنة المتشدّدة للهوية اليهودية، أو هذا الانفصال التّام عن الإيمان والالتزام اليهوديين. وفقًا لهذه القراءة الضّعيفة عن مساهمة سبينوزا في

(61) Bodian 2009.

علمنة اليهودية، تمثل دوره بالدفاع عن ضرب من حرمة الضمير في الديانة اليهودية حيث يستطيع المرء أتباع أشكال فردانية من الالتزام أو خارجة عن التقليد، فيما يبقى حاضرًا في الحياة الجماعية اليهودية التقليدية، وذلك بهدف التكيف مع المجتمع العلماني الحديث. وفي كلا القراءتين افترض أن موقف سبينوزا يفيد بإمكانية كون المرء يهوديًا غير تقليدي وغير ملتزم، فيما يبقى يهوديًا.

يصعب علينا الدفاع عن فكرة أن سبينوزا نفسه كان أول يهودي علماني. فبعد إنزال الحرم عليه لم يقطع الرجل علاقاته الرسمية مع الكنيس فحسب ولم يكتف بالتوقف عن ممارسة الطقوس وحفظ الحياة اليهودية، بل يبدو أنه فقد حسن الهوية اليهودية عمليًا. أدت واقعة كونه يهوديًا دورًا في تصوّره لذاته (وقد تابع هذا التصوّر تأدية دوره في التصوّر الذي كوّنه الآخرون عنه، كما رأينا في إشارة هويغنز لسبينوزا إلى أنه «يهودي مدينة فوربرغ»⁽⁶²⁾). ولا سبب للاعتقاد أن سبينوزا اعتبر نفسه يهوديًا حتى أخرج حياته. مثلًا، يتعجب المرء لأزدائه المعلن للتقاليد اليهودية في الرسالة، وكذلك لاستعماله صيغة الغائب عند إشارته إلى الشعب اليهودي. «فهم» الذين يفتقرون الاختيارية اللاهوتية أو الأخلاقية؛ و«هم» الذين قهّدوا أنفسهم بشرائعهم.

وعموماً، يبدو سبينوزا في كتاباته، ومنها مراسلاته الغزيرة، أنه لا يتعاطى أو يتعاطف مع الديانة والتاريخ اليهوديين، ويجهد في إبعاد نفسه عنهما. ولكن، كي يكون المرء يهوديًا علمانيًا، وذلك خلافاً لكونه فردًا علمانيًا صودفت نشأته أن كانت يهودية، فيتطلب ذلك منه إحساسًا مستمرًا بالهوية اليهودية، حتى لو لم يكمن مصدر تلك الهوية في أي معتقدات أو ممارسات دينية محددة، بل في تمييز المرء نفسه عن الآخرين من خلال انتمائه إلى

(62) Huygens 1893, VI.81.

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

جماعة تاريخية، أو إثنية، أو اجتماعية. لذا، انطلاقاً من حياة سبينوزا لا سبب لاعتباره اليهودي العلمانيّ الأوّل، لأنّه لم يكن يهودياً علمانياً إطلاقاً. وإنّ رغبتنا في تقييمه لقلنا عنه إنّه كان أشهر مثالٍ عن الفرد العلمانيّ في الحقبة الحديثة المبكرة، وهو شخصٌ لم يؤثر الانتماء أو الإرث الديني على هويته الذاتيّة.

ولكن حتّى لو لم يُعدّ سبينوزا نفسه يهودياً، وتالياً لا يمكن اعتباره أنّه عاش حياة يهوديّة علمانيّة، الأ يُعدّ رفضه للشرعية والطّمس اليهوديين أمراً سخيماً في الحياة المعاصرة، تماماً مثل اختزاله «الديانة الحقّة» بمبادئ أخلاقيّة أساسيّة خالية من العقائد اللاهوتية الميتافيزيقية، معبداً الطّريق أمام يهوديّة علمانيّة؟ هل تجعل حجج الرّسالة أن يكون المرء يهودياً علمانياً أمراً ممكناً حيث يتخلّى عن أمورٍ أساسيّةٍ للتكيّف مع المجتمع الحديث، فيما لا يزال يهودياً، ويعيش حياة علمانيّة تماماً، أي أنّ يكون يهودياً حيث تتقدّم عنده المواطنة المدنيّة والانصهار الاجتماعيّ على متطلّبات الحياة اليهوديّة الصّارمة؟

ثمّة عددٌ من الأسباب لاعتبار سبينوزا ممهداً لإمكانية وجود ديانة يهوديّة من دون شريعة. بدايةً، يعتقد أنّ الكراهية الموجّهة نحو اليهود أسهمت في المحافظة عليهم بصفتهم شعباً منفصلاً على مرّ الأجيال، وفي ظلّ غياب الالتزام الطّقسيّ. كما يصبر سبينوزا على أنّ اليهود حتّى لو ارتدّوا عن اليهوديّة واعتنقوا ديانةً أخرى، كما حصل في إسبانيا والبرتغال في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، فقد أسهمت المعاداة للمسامحة «anti-Semitism» في الاحتفاظ بهويّتهم اليهوديّة.

«أمّا في ما يخصّ وجودهم المستمرّ سنواتٍ طويلةً على الرّغم من كونهم مشتتين بلا دولة، فلا عجب في هذه الواقعة؛ فقد فصلوا أنفسهم عن الأمم الأخرى إلى حدّ إثارة كراهية الجميع عليهم... وقد

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

برهنت الواقعة التاريخيّة أنّ ما حافظ عليهم هو كراهيّة الأمم الأخرى»⁽⁶³⁾.

وثمة ملاحظة سبينوزا التي لا يجب اتّخاذها على محمل الجدّ ومفادها: «اعتبر فعل الختان عاملاً مهمّاً في هذه المسألة حيث إنني مقتنعٌ أنّه وحده سيحافظ على أمتهم أبداً»⁽⁶⁴⁾. تماماً ككلامه المؤسف أنّ الصّينيين استطاعوا المحافظة على هويتهم بسبب تسريحة شعرهم حصراً.

ولكنّ إذا لم يعد القانون الشّعائريّ اليهوديّ صالحاً لأنّه فقد سبأه الشرعيّ ماذا سيحلّ باليهوديّة إن اندثر حفظ وصاياها؟ هل سيندثر الشّعب اليهوديّ أيضاً؟ أم أنّهم سيثبتون ولو من دون شرائعهم، كجماعة علمانيّة؟ عندما يصرّح سبينوزا أنّ الشريعة الموسويّة لم تعد تُلزم يهود عصره بشيء، قد يؤخذ كلامه على أنّه يدعو إلى يهوديّة من دون شرائع التّوراة، وتالياً يتوقّع ظهور نوع من العلمانيّة اليهوديّة.

ولكنّ ذلك سيكون خطأ. حتّماً، يعتقد سبينوزا أنّ الشّعب اليهوديّ لن يحافظ على مصدر اختلافه وهويته من دون الشريعة. وفقاً له سيكون مفهوم يهوديّ علمانيّ مفهوماً غير متناسق حتّى في ظلّ الكراهيّة ومع الختان. ويتّضح ذلك في حجّته التي تفيد أنّ لا يوجد معنى لاهوتيّ، أو ميتافيزيقيّ، أو أخلاقيّ، يكون فيه اليهود مختارين بين الأمم الأخرى عند الله. إن لم يكن ثمة اختلافاتٍ فطريّة بين الشّعوب، أو أنواعٍ طبيعيّةٍ لتمييزهم عن بعضهم فما الذي يميّز اليهوديّ عن غير اليهوديّ؟ بخاصّة بعد اندثار الدّولة الإسرائيليّة وتشتّت اليهود في أمم العالم، ما الذي يعطهم فرادتهم بصفتهم شعبيّاً؟ أيّ ما الذي يجعل الشّخص يهوديّاً؟

بحسب سبينوزا، الجواب هو الآتي: القانون الشّعائريّ. «لقد فصلوا

(63) *Treatise III*, G III.56; S 45.

(64) *TTP III*, G III.57; S 45.

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

أنفسهم عن سائر الأمم... من خلال الطّقوس الخارجيّة»⁽⁶⁵⁾. يشير سبينوزا إلى أنّ اليهود إنّ تخلّوا عن هذه الطّقوس، وعن حفظ الشّريعة، فيما لا يزالون يعيشون في مجتمع لا يقوم على الفصل، ويمنحهم حقوق المواطنة الكاملة، فسويّ الاندماج السّياسيّ بهم إلى اندماج كامل، وتندثر الهويّة اليهوديّة. ويعطي في الرّسالة مثال المسبّين إلى بابل. «لقد أداروا ظهورهم إلى الشّريعة الموسويّة كلّها، ورموا قوانين أرضهم الأمّ واصفين إيّاها بلا فائدة، ثمّ بدؤوا في الاندماج بالأمم الأخرى»⁽⁶⁶⁾. وبمعنى آخر، ليست نتيجة العلمنة والاندماج ظهور يهود علمانيّين ومندمجين، إنّما ظهور أفراد علمانيّين ومندمجين تخلّوا عن يهوديّتهم. كذلك، يذكر سبينوزا في هذا السّباق مثال يهود إسبانيا الذي يرى في تخلّصهم عن ديانتهم، بصفتها التزامًا بالشّريعة الموسويّة، شرطًا لاندماجهم السّياسيّ الكامل، ونتيجة لذلك اندثرت هذه الجماعة من اليهود؛ إذ يقول فهم: «لم يبق منهم أثر»⁽⁶⁷⁾. وواقعة تغاضي سبينوزا عن قوانين طهارة الدّم التي تابع وفقًا لها الإسبانيّون بتمييز المسيحيّين الفعليّين (القدماء) عن كونفرسوس يهود (أو المسيحيّين الجدد) يشير إلى وجود عاملٍ آخر مختلفٍ عن حفظ الشّريعة الموسويّة في كون المرء يهوديًا.

إذن، اعتبر سبينوزا القوانين الشّعائريّة عنصرًا محوريًا في الديانة اليهوديّة. فوجود يهوديّة من دون اختياريّة إلهيّة هي واقعةٌ لا تثير إشكاليّةً نسبيًا، ولكن لا يمكن أن تكون هناك يهوديّة غير مقيدة بحفظ الشّريعة، فإنّ أزلت شريعة موسى أزلت اليهودي. ولكي أصوغ الأمر على نحوٍ آخر يرى

(65) TTP III, G III.57; S 45.

يضيف سبينوزا في هذا المقطع كراهيّة اليهود (والختان) عاملاً مساعدًا على عوامل تمييزهم، لكنّ من الواضح أنّ كراهيّة اليهود لا وجود لها من دون اعتبار اليهود أنفسهم شعبًا منفصلًا من خلال القوانين الشّعائريّة.

(66) TTP V, G III.72; S 62.

(67) TTP III, G III.56-57; S 46.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

سبينوزا أنّ كون المرء يهوديًا يعني كونه يهوديًا ملتزمًا طقسياً. فما يحدّد الحياة اليهودية بحسب سبينوزا هو معتقدات الديانة ومجموعة الشعائر والممارسات الدينيّة والشرائع الأخرى التي فقدت أصولها مع خراب الهيكل. وما يحدّد تعريف اليهوديّ الذاتيّ عند سبينوزا هو انتماؤه للجماعة اليهودية التي ترتكز على حفظ وصايا الشريعة.

قد يبدو سبينوزا محدود الذهن في ذلك. ففي نهاية الأمر يمكن الاحتفاظ بالهوية اليهودية من دون الالتزام الديني الصّارم، وقد انتعش في القرنين الأخيرين أقله إحساسٌ بالانتماء إلى سرديّة تاريخيّة، وجينولوجيّة مشتركة، وإلى تقليد ثقافيّ وفكريّ مشترك، وذلك من دون حفظ انتقائيّ للوصايا «mitzvot». ولكنّ موقف سبينوزا المتحمّظ هو أنّ هذه اليهودية العلمانيّة أو الثقافيّة من دون السّباق القانوني، والليبرالي، والإطار الموضوعي، والاستمرارية التي وفّرتها التوراة، وعاءٌ مفرغٌ، أي إنّها ليست يهوديّة. علاوةً على ذلك، سيشارك معاصرو سبينوزا موقفه، ففي ظلّ غياب مذاهب يهودية أقلّ التزاماً (وهو أمرٌ لم يظهر إلّا في حلول القرن التاسع عشر) لم تكن فكرة يهوديّة علمانيّ بارزةً في الأفق. حتّمًا لن ينكر سبينوزا الواقعة البدئية أنّ أيّ مجموعةٍ من النّاس يمكنها العثور على الوحدة والهوية الجماعية عبر ظروفٍ تاريخيّة وثقافيّة. ولكن، إذا بدا المصدر الوحيد لوحدة الشعب اليهوديّ وهويته شعورًا ذاتيًا بالانتماء الجماعيّ والتوق إلى الماضي، فضلًا على الكراهية التي يكتفها الآخرون لهم، فسيصير سبينوزا على أنّ اليهودية نفسها اندثرت على الرّغم من تعريف الأفراد عن أنفسهم بأنهم «يهود»، أو إطلاق الآخرين عليهم هذه التسمية⁽⁶⁸⁾.

(68) راجع ما كتبه جوت (Judt 2010) في نقاشه المثير للأسئلة المطروحة حول الهوية اليهودية. افترح جوت أنّ اليهودية لم تعد «حالة حياة» (خصوصًا في الولايات المتحدة) بل اختزلت بتذكّر المحرقة و«الإسرائيلوفوبيا» «Israelophobia». ثمّ يزعم الأخير أنّ «اليهود المعاصرين يعيشون في ذاكرةٍ محفوظةٍ. إذ يعني أنّ تكون يهوديًا تذكّر ما عناه أنّ تكون يهوديًا».

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

لم يتصوّر سبينوزا يهودية علمانية. وفقًا له، أن تكون يهوديًا علمانيًا أو ملترمًا هو تهاة. وكأنك تقول طائفًا لاطائفًا. بحسب سبينوزا سيكون وجود يهودية من دون حفظ عقائدها وشرائعها وشعائرها المحددة تاريخيًا ونصيًا حفلًا تنكّر. هذه القوانين والطّقوس مع المعاداة للمسامية عند الأمم هي التي حافظت على اليهودية منذ خراب الهيكل، وتولّف الآن ماهيتها. طبعًا، لدى سبينوزا ازدراءٌ كبيرٌ للأديان الطائفية التقليدية، وبخاصة اليهودية. وقد حاجّ أنّ الشريعة اليهودية لم تعد ملزمة اليهود المعاصرين بشيء. ولعلّه في هذا الإطار فتح الباب أمام يهودية علمانية أو إصلاحية. ولكنه امتلك أيضًا مفهومًا محدودًا لما يجب عده ضمن اليهودية. قد يكون سبينوزا مصلحًا دينيًا، ولكنّ ما تصوّره لم يكن إصلاحًا في اليهودية، إنّما كان ديانته عقلانيةً كليّةً تخلّت عن الطّقوس الخرافية والخالية من المعنى لتركز على بضعة مبادئ أخلاقية بسيطة، أهمّها أحب جارك محبتك لنفسك.

شاعت خرافةٌ أخرى حول ديانة سبينوزا، وقد قامت على صحبته، وعلى بعض الملاحظات التي أوردها في الرسالة. لقد زُعم أنّه بعد «طرده من شعب إسرائيل» كما نصّ الحرّم أصبح سبينوزا مسيحيًا، ولعلّه النُحَقُّ بأحد المذاهب البروتستانتية التي انتشرت في هولندا، والتي انتهى إليها عددٌ من أصدقائه ورفاقه.

ومن أقرب رفاق سبينوزا في منتصف خمسينيات القرن السابع عشر كان الهينوئيون: سيمون يوستين دي فريس «Simon Joosten de Vries»، بيتر بالينغ «Pieter Balling»، وبارنغ باليس «Jarig Jelles»، وقد ارتبطوا جميعهم بجماعات الكوليفيانث التي اجتمعت في أمستردام وريزيرغ. كذلك ثمة سببٌ لاعتبار سبينوزا على علاقةٍ بعددٍ من الصحّاحيين الإنكليز.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

أمستردام آنذاك⁽⁶⁹⁾. وقد اعتُبرت علاقاته بالمسيحيين بلاكنيسة⁽⁷⁰⁾ مؤسراً على أنه إما اعتنق المسيحية في أحد أشكالها البروتستانتية الأكثر راديكاليةً وإما أصبح مسيحياً ملتزماً⁽⁷¹⁾.

لا شك أن علاقاته الشخصية مع الإصلاحيين الدينيين المسيحيين الذين رفضوا الهرمية الكنسية، وتخلّصوا من الطقوس الدينية في اجتماعاتهم، وناصروا «النور الداخلي» بصفته المرشد الحق نحو الله، قد أثروا كثيراً على تطور آراء سبينوزا الدينية (والمسامية). وتعكس ملاحظات سبينوزا الكثيرة في الرسالة حول الديانة الحقة وتمييزها عن الديانة التقليدية المنظمة تلك الاعتقادات والممارسات التي نجدها عند أولئك المنشقين المسيحيين الأتقياء. وسيتفاجأ قارئ الرسالة بمقاربة سبينوزا الموقرة للأناجيل المسيحية، والمديح الذي خصّه يسوع بوصفه نبياً تفوق على الأنبياء الآخرين كلهم، ومنهم موسى، فضلاً على إعجابه بالرسول بولس.

لم يخضع سبينوزا العهد الجديد للتقد النصّي والتاريخي الشامل والمحكم الذي أخضعه للكتاب المقدس العبراني. ومقابل موقفه الرفض نصّ الكتاب المقدس العبراني وتفسيره المهيمن لأنبياء العهد القديم كانت لسبينوزا أقوالاً إيجابيةً ليقولها عن الأناجيل المسيحية ومؤلفيها. فحاج أن الرسل بنوا عقائدهم (أو «عقيدة المسيح») على نحوٍ «مختلف تماماً» عن الأنبياء العبرانيين. والحق أنّهم عملوا معلّمين أكثر من كونهم أنبياء، حيث وظّفوا العقل والإقناع (وكأنّهم «يديرون نقاشاً») عوضاً عن المخيلة

(69) انظر: Popkin 1984 & 1985.

(70) اقتبست الجملة من عنوان كتاب كولاكوسكي (Kolakowski 1969).

(71) انظر مثلاً: Hunter 2005. وللأسف على مراجعة نقدية لهنتز انظر Melamed 2007. لم يشر أحد إلى ارتباط سبينوزا بالمسيحية الكاثوليكية، ولأسباب منهجية، فقد دعا الزجل علناً المنصب الكاثوليكي «غراهةً ضارته» (Ep. 67 G IV.323). ولكن يشور كورلي (Curley 2010) إلى أن سبينوزا لم يرفض الكنيسة الكاثوليكية فحسب، «بل رفضها في إطار رفضه ضمناً أشكال المسيحية المنظمة كلها». (13)

اليهودية والمسيحية والذبانة الحقّة

والتأكيد الدوغماتي. علاوة على ذلك، انطلقوا من المعرفة الطّبيعيّة، وغالبًا ما تكلموا وفقًا لأرائهم من دون اليقين المرجعي الذي نجده في عبارات الأنبياء. «لم تتطابق كلمات الرّسل إلّا مع النّور الطّبيعي»⁽⁷²⁾.

قدّر سبينوزا الرّسول بولس تقديرًا عاليًا. وفيما اعتبره نبيا، يبدو أنّه وضعه في منزلة تقرب إلى الفيلسوف الذي يحاور الآخرين بالحكمة. وفي هذا الإطار اختلف بولس عن موسى «أعظم الأنبياء الذي لم يقدّم حجّة متينة». لقد بشر بولس وكأنّه شخصٌ زاخرٌ بالمعرفة، كما تعاون مع الرّسل الآخرين لنشر رسالة يسوع على نحوٍ عقلائيّ وتشجيع الإيمان الدّينيّ وتثبيته عند الجموع⁽⁷³⁾.

أما سبب مقارنة سبينوزا للأناجيل المسيحية على نحوٍ مختلفٍ عن المقاربة التي اتّخذها في أسفار النّصّ المقدّس العبرانيّ فلا يزال أحجبةً. إذ يصرّح أنّه غير مؤهلٍ لتقديم مراجعةٍ نقديةٍ لهذه النّصوص، كما فعل في الأسفار العبرانية.

«يبدو أنّ الوقت حان لتفحص كتابات العهد الجديد على النّحو نفسه. ولكنّ قيل لي إنّ رجالًا متبحرين بالعلوم والألسن قد راجعوه قبلي، ونظرًا لعدم تمكّني التّأمّ من اللّسان اليونانيّ، فقد أعجز عن إتّمام هذه المهمّة. زد على ذلك أنّنا لا نملك نسخ الأعمال المكتوبة بالعبريّة، لذا أفضلّ ألاّ أخوض غمار هذه المشقّة»⁽⁷⁴⁾.

لكنّ هذا ضربٌ من الخبث. إنّ جهل سبينوزا باللّسان اليونانيّ لا يمنعه من تكوين آراء ذات قيمةٍ ليقولها في عقائد العهد الجديد في الرّسالة⁽⁷⁵⁾. وفي الوقت نفسه، يصرّح أنّ «اللّغة الأمّ التي نطق بها الرّسل ليست سوى

(72) TTP XI, G III.155; S 142.

(73) TTP XI, G III.155; S 141-142.

(74) TTP X, G III.151; S 137.

(75) وغير من عبّر عن هذه النقطة هوفرانكل في (Frankel 2001).

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

السِّرْيَانِيَّةَ». واقترح أنّ ما لدينا في الأناجيل هو ترجمةٌ يونانيَّةٌ عن أصلٍ سريانيٍّ⁽⁷⁶⁾. كذلك، أصرّ سبينوزا في الرّسالة على أنّ اللّسان الأساس لفهم الأناجيل المسيحيَّة هو اللّسان العبريُّ لا اليونانيُّ.

«إنّ تعلّم تاريخ اللّسان العبريُّ ضرورةٌ قبل الألسن الأخرى لفهم أسفار العهد القديم التي كُتبت بهذا اللّسان، وكذلك لفهم العهد الجديد، لأنّ مؤلّفي العهدين القديم والجديد كانوا عبرانيّين. وعلى الرّغم من شيوع معانها بالألسن الأخرى كلّها، فقد عبّر المؤلّفون عنها تعبيراً عبرياً»⁽⁷⁷⁾.

وثمة تفسيرٌ أقرب إلى الواقع لتردّد سبينوزا في اتّخاذ مقارنةٍ متشدّدةٍ في الأناجيل المسيحيَّة. إذ يعود الأمر إلى نشأته، فالرجل متضلعٌ بالنصّ المقدّس العبرانيّ وتقليد الشّرح اليهوديِّ أكثر من تضلّعه بالكتابات المسيحيَّة. وكما أشرنا سابقاً أنّ سبينوزا في نقاشه الأناجيل اتّخذ مقارنةً أكثر وقاراً كيلا ينقّر شريحةً مهمّةً من جمهور قرائه. وجب عليه الحذر في اتّخاذ خطواته أمام أولئك الذين أملّ في إقناعهم بأفكار الرّسالة ودفعهم إلى مشاركته مشروعاً في الإصلاح الدينيّ والسياسيِّ. إذ لن يجازف في إبعاد أوصياء أمستردام، واللاهوتيّين الليبراليّين، وأعضاء المذاهب البروتستانتيَّة المنشقّين، حيث لن يقبل أيُّ منهم دعوة امرئٍ أنزل من قيمة رسل المسيح⁽⁷⁸⁾. وكما حاج ليو ستراوس في هذه المسألة: «تنوّجّه الرّسالة إلى المسيحيّين»، وبخاصّةٍ إلى أولئك الذين رغب سبينوزا في اعتناقهم الفلسفة، كما كان «التّهجّم على العهد القديم أقلّ خطورةً من العهد الجديد»⁽⁷⁹⁾. ولكنّ ذلك لا يشير إلى

(76) TTP, Supplementary Note 26.

(77) TTP VII, G III.100; S 88.

(78) على سبيل المثال، انظر: Strauss 1997, 21; and Smith 1997, 105. Pollock 1880, 336-338; Frankel 2001، الذي يتطرق إلى هذا السؤال من منظورٍ مختلفٍ.

(79) Strauss 1947-1948, 119-120.

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

وجود ما دعاه لهو ستراوس «تعليمًا مخفيًا» في الرسالة قد حاول سبينوزا إخفاءه عن الكثير من القراء، خوفًا من الاضطهاد، واحترامًا لتقوى الجموع، (بينما افترض أنّه أبلغه إلى العرفانيين «Cognoscenti»). حيث أصبحت الرسالة عملاً «ظاهريًا» «exoteric» يتطلّب «القراءة بين المَسطور»⁽⁸⁰⁾. إنّما يشير ذلك إلى أنّ سبينوزا، تمامًا كغيره من الكتاب، استخدم استراتيجيّة بلاغيّة توجّهت إلى جذب جمهوره، وتاليًا لم يعن دائمًا ما قاله، أولم يقل كل ما فكّرفيه.

هكذا قد توجد أسبابٌ محكمة، إلى جانب جهله المفترض باليونانية، دفعت بسبينوزا إلى اتّخاذ هذه المقاربة اللطيفة للأناجيل المسيحية، واعتماد رأي مقبول على تعاليم الرّسل. لكنّ طرح أنّ سبينوزا نفسه اعتنق المسيحية ليس سببًا منها.

وليمّن هناك دليلٌ على فكرة أنّ سبينوزا اعتنق المسيحية أو استمّل لها، وذلك وفقًا لكلّ ما قاله الرّجل في التّأثيرات الهدامة للديانات المنظّمة على حرّيّة الأفراد وسعادتهم، وعلى رفاهة المجتمع، لذا إنّها فرضيّةٌ كاذبةٌ. وسيلحظ قارئ الرسالة المتنبّه أنّ المسيحية لا تلقى معاملةً أرقى من اليهودية، وذلك بوصفها ديانةً طائفيةً، لا مجموعةً نصوصٍ.

وصحيحٌ أنّ سبينوزا يعطي يسوع مقامًا عاليًا بين الأنبياء كلّهم في الرسالة. إذ تختلف بصائره عن بصائر موسى والأنبياء العبرانيين الآخرين نوعيًا، وتتفوق عليهم. ما يميّز نبوّة يسوع هو تلقائيّة تلقّفه كلام الله. وفقًا

(80) اختلف اختلافاً مع ستراوس في هذه المسألة واتفق مع الباحثين (انظر مثلاً: 1997 Smith). إنّ التشديد على شيء واحد وإهمال غيره، والنّبات على مواضيع محدّدة بهدف بلوغ جمهوره الرّزق هو أمرٌ. أمّا تضمين رسالة سرّيّة في محتوى كتاب سهل القراءة ولكنّه كاذبٌ، وذلك خوفًا من الاضطهاد، فهو أمرٌ آخر. ولا أظنّ أنّ إصرار ستراوس على التّمييز الطاهر/الباطني في الرسالة ضروريٌّ لإبراز قيمة المسألة المطروحة، وهي أنّ مقاربة سبينوزا الموقرة للأناجيل المسيحية أسلوبٌ اتّخذه الأخير كيلا ينفّر جمهورًا مسيحيًا قد يتفق معه. للاطلاع على نقرة محكم لستراوس انظر: Harris 1978.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

لِلنَّصِّ العبرانيّ «يُفترض علينا التَّمييز بين نبوّة موسى وبين نبوّة الأنبياء الآخرين»، وحده موسى امتلك وحياً مباشراً من الله. فقد تجاوز إرميا، وحزقيال، وأشعيا، وغيرهم لأنّه سمع صوت الله الحقيقيّ، «وشاهد خلفه» (ولكنّه لم يَر وجهه)، فيما اختبر الآخرون وحيمهم بوساطة المخيِّلة، ومن خلال الأحلام، والرؤى التَّصوُّريّة⁽⁸¹⁾.

ولكنّ يسوع تفوَّق على موسى نفسه. إذ لم يتواصل مع الله وجهاً بوجهٍ (أو وجهاً بجانبٍ) إنّما «ذهناً بذهنٍ». كما لم تؤدِّ المخيِّلة، ولا القدرات الحسيّة دوراً في وحي يسوع. لقد أدرك كلام الله مباشرةً من خلال تلقُّفٍ ذهنيٍّ حدسيٍّ للرَّسالة الإلهيّة.

«قد نفهم بوضوح أنّ الله يستطيع التَّواصل مع الإنسان من دون وسيطٍ لأنّه يتواصل بماهيته مع أذهاننا من دون اعتماد وسائلٍ جسمانيّةٍ. وعلى الرُّغم من ذلك، فالإنسان الذي يستطيع الإدراك بالحدس المحض ما لا يكون من ضمن المبادئ الأساسيّة لإدراكنا ولا يمكن استنتاجه منها لا بدّ له أن يمتلك ذهنًا يتفوّق على الذّهن البشريّ».

لا يجوز سبينوزا إمكانيّة امتلاك البشر أذهانًا خارقةً (أو خارقةً للطَّبيعة)، ولكنّ ما يعنيه وجود أفرادٍ يكون إدراكهم المباشر لبعض الحقائق فريداً جداً وغير عاديّ حيث لا يوجد تفسيرٌ بديهيٌّ لموهبتهم (ومع أنّنا نستطيع أن نكون على يقين بوجود تفسيرٍ طبيعيٍّ لها).

«لا أعتقد أنّ أيّ شخصٍ قد بلغ هذه الدَّرَجَة من الكمال تخطى فيها الآخرين كلّهم ما خلا المسيح. إذ لم توحّ له أوامر الله لخلاص البشر عبر الكلمات، أو الرُّؤى، بل مباشرةً حيث تراءى الله إلى الرّسل من

(81) TTP I, G III.19; S 12.

لا يتضح لنا كيف يتطابق هذا الأمر مع مزعم سبينوزا أنّ موسى لم يعتقد أنّ لدى الله شيئاً بالاشياء المرئية.

اليهودية والمسيحية والذبانة الحقة

خلال ذهن المسيح، مثلما تراءى لموسى عبر صوت هادئ. لذا يمكن تسمية صوت المسيح صوت الله على التحو نفسه الذي سمعه موسى. وفي هذا الإطار، ينطبق الكلام نفسه على حكمة الله، وهي الحكمة التي تفوق البشر، والتي لَبِسَتْ طبيعةً بشريةً في المسيح، حيث يكون المسيح هو درب الخلاص»⁽⁸²⁾.

طبعًا يعلم سبينوزا أنّ المسيحية تزعم وجود شيء إلهي فوق الطبيعة في شخص المسيح، وأنه كان أكثر من مجرد إنسانٍ حرفيًا وميتافيزيقيًا (وهذا هو الطرح الذي شكك في مرجعه النصي). لكن طبيعانية فلسفته لم تترك مجالًا أمام هذا التفكير. إذ كتب في رسالةٍ إلى أولدنبرغ: «أما في ما يخصّ التعاليم الإضافية عند بعض الكنائس، وهي أنّ الله تجسّد في طبيعة بشرية، فقد أشرت علنًا إلى أنني لا أفهم ما يقصدونه بذلك. والحق أنّ كلامهم يبدو سخيفًا، كقول أحدهم إنّ الدائرة قد اتخذت طبيعة المرتع». وعمومًا، يخبر صديقه الإنجليزي أنّ المسيحيين يقيمون إيمانهم على الاعتقاد بالمعجزات: «يستندون في كلامهم... على الجهل الذي يشكّل مصدر الشرور كلّها، وتاليًا يحولون إيمانهم إلى خرافة، على الرّغم من صحته»⁽⁸³⁾.

لا يمكن تفوق المسيح بصفته نبيًا على هبات خارقة للطبيعة أو قوى عجائبية. إنما على عمق بصيرته الأخلاقية ومهارته التعليمية. فما يجعله «فمّ الله» هو إدراكه كلام الله، وهو الرسالة الأخلاقية الحقة للدين، أي محبة الله والإخوة البشر. وقد أدرك المسيح هذه الحقيقة الكئيبة بوصفها المبدأ الكئيّ الأسمى من خلال معرفة حدسية لله أو الطبيعة، عوضًا عن إدراكها بواسطة رؤى استخلص هذه الخلاصة الأخلاقية منها، أو استنتجها من مبادئ أخرى.

(82) TTP I, G III.20-21; S 13-14.

(83) Ep. 73, G IV.309; SL 333.

«واقعة أن الله كشف نفسه للمسيح، أول ذهن المسيح، مباشرة لا بوساطة الكلمات أو الصور. كما فعل مع الأنبياء، فهو أمرٌ يعي شيئاً واحداً وهو أن المسيح قد أدرك حقاً ما أوحى له، أو فهمه فهماً. إذ عندما يدرك الفكر المحض الشيء من دون الكلمات أو الصور يكون هذا الشيء مفهوماً»⁽⁸⁴⁾.

ما كان فريداً في المسيح، أي ما يقصده سبينوزا في كلامه عن أن المسيح تواصل مع الله «ذهناً بذهن» هو امتلاكه قدرة فريدة على البصيرة الأخلاقية كما كان معلماً أخلاقياً بالفطرة. ووفقاً لهذا المعنى الطبيعي سببنوزا بفكرة أن «المسيح هو درب الخلاص». هكذا كل من يملك الاعتقادات المتلزمة بشأن ما يكون حسناً أو محقاً، ويلزم درب الفضيلة في الحياة، بقطع الطرّف عن جهله بالنص المقدس، «فهو مفتبطٌ حتماً، ويمتلك في داخله روح المسيح»⁽⁸⁵⁾. وعلى هذا النحو يجب على كل كلامٍ في قيامة يسوع أن يمتلك معنى «روحياً». كان يسوع قدوة أخلاقية، ولا بد أن تُؤوّل عقيدتنا التّجسّد «incarnation» والقيامة «resurrection» تأويلاً يُقصد به أنه «قدّم في حياته وموته مثلاً عن القداصة الفائقة حيث أقام رسله من الموت شرط اتّباعهم مثال حياته وموته»⁽⁸⁶⁾. أما الذي يضطهد من يحبّ العدالة والإحسان فهو «عدوٌ للمسيح»⁽⁸⁷⁾.

(84) TTP IV, G III.64-65; S 54.

(85) TTP V, G III.79; S 68.

لذلك، اختلف مع ما اقترحه العلماء بأن سبينوزا لم يكن صادقاً في مدحه يسوع لأنّ النشأة التي قالها في المسيح لا تتفق مع مواقفه الفلسفية الخاصة. لكنني أعتقد أنّ الأمور التي قالها سبينوزا في يسوع متطابقة تماماً مع آرائه السياسية والإبستمولوجية إذا فهمناها فهماً جيّداً.

(86) Ep. 75, G IV.315; SL 338-39.

(87) TTP XIV, G III.176; S 161.

يترجم شيرلي لفظة «Antichrist» اللاتينية بعبارة «Enemy of Christ» (عدو المسيح)، بينما يعتمد كورلي ترجمة أكثر حرفيةً بلفظة «Antichrist».

اليهودية والمسيحية والديانة الحقّة

ربّما أوصى سبينوزا بالمسيحية درنا للغبطة (أو أوصى بالمسيحانية
«Christism» أفضل تعبيرًا)، لكنّه حتمًا لم يعتنق الديانة المسيحية. لا
علاقة للإيمان الحقّ بالعقائد الخرافية أو بالشّعائر الفارغة عند العبادات
الطائفية.

غالبًا ما يُشار في شروحات تاريخ الفلسفة الأوروبية الشائعة إلى القرن السابع عشر بوصفه عصر العقل لتمييزه عما يسمّى بعصر الإيمان، أي المرحلة القروسطية. ولكن سيشكّ المرء في دقّة تسمية ذلك العصر الذي راقبت فيه السّلطة الكنسيّة، سواءً كاثوليكيّةً كانت أم بروتستانتيّةً، المسائل الفكرية (التي لم تنحصر في المسائل العقائدية) في القارة الأوروبيّة كلّها. لم تبدأ الأمور من منطلقٍ سعيدٍ، فقد أدانت الكنيسة الكاثوليكيّة في إيطاليا جوردانو برونو «Giordano Bruno» سنة 1600 بالهرطقة. حيث أحرق على الوند لتجرّؤه على إعلان أنّ الكون لامتناهٍ والأرض ليست مركزه. وبعد ستّ عشرة سنه حنّر الكاردينال روبرتو بلارميني «Roberto Bellarmine» الذي ترأس محاكمة برونو، غاليليو وأمره بالتوقّف عن مناقشة الكوبرنيكيّة، ولكن بسبب عناد الأخير تابع محاجّته علنًا لحركة الأرض حول الشّمس الثّابتة على الرّغم من وعده بطاعة الأمر. وردًا على وقاحته الكافرة اقتيد غاليليو أمام مجمع حفظ الإيمان في روما سنة 1633 مجبرًا على الاعتراف ببطلان طرقه. حيث حُكّم عليه بالحبس المنزليّ حتّى آخر حياته. وقد وُضع كتابه «معاورة في نظامي العالم الرّئيسيين» *Dialogue Concerning Two Chief World Systems* على لائحة الكتب المحرّمة. أفلقت ديكارّت معاملة محكمة التّفتيش لغاليليو، وهو الذي عاش بعهدًا

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

عن الأخير آلاف الكيلومترات شمالاً، فأوقف نشر كتابه في الكوزمولوجيا وعنوانه العالم «The World» في السنة عنها.

«لقد شرعت في مراجعتها [رسالتي] ووضعتها في يدي الناشر، لما سمعت أناساً اختلف معهم، وهم ممن لا تتعدى سلطتهم على أفعالي قدر سلطاني على أفكاري، قد رفضوا نظريتي في علم الفيزياء نشرها أحدهم قبلي منذ زمن قصير [أي غاليليو]. لن أصحح أنني قد سلّمت بهذه النظرية، ولكنني لم أرفها شيئاً يُعدّ معادياً للدين أو الدولة قبل إدانتهم لها، وتالياً لم يكن ليمنعني شيء من نشرها إذا اقتنعت بها. وهذا ما جعلني أخشى وجود خطأ في إحدى نظرياتي... كان ذلك كافياً لتغيير قرار السّابق والعدول عن نشر آرائها»⁽¹⁾.

وبعد سنين لاحقة عندما طرح ديكارت الأنموذج الكوبرنيكي للكون في كتابه مبادئ الفلسفة اتخذ حذره، عارضاً إياه على أنه مجرد «فرضية أو افتراض» «قد تكون مغلوبة، ولا تقدّم الحقيقة الفعلية»⁽²⁾. على الرّغم من تفسيرها الظّاهرات الفلكية. وتجنّباً للشّهات اقترح الأخير أنّ الأرض ثابتة لأنها تبقى في الموقع نفسه بالنّسبة إلى المادّة التي تحيط بها مباشرة وتحملها نحو الشّمس⁽³⁾. وهذه الحذاقة في الأسلوب لم تُؤدِّ فيحلاً سوى تأخير سخط الكنيسة. وبعد ثلاثة عشر عامًا من وفاته، وُضعت كتابات ديكارت على اللّائحة سنة 1663، حيث بقيت عليها «إلى أن يتمّ تصحيحها»⁽⁴⁾.

وقد أدرك سبينوزا نفسه وجود حدود حتّى في التّسامح الهولنديّ الدّائع

(1) *Discourse on Method* VI, AT VI.60; CSM I.141-142.

(2) *Principles of Philosophy* III.19, AT VIII-1.86; CSM I.251.

(3) *Principles of Philosophy* III.26:

«الارض ثابتة في سماها، ولكنّ التّماء تسيّرها».

(4) لا تبدو الكوبرنيكية مشكلة ديكارت، إنّما عدم اتّساق ميثافيزيقيا المادّة عنده مع العقيدة الكاثوليكية في الاستحالة الجوهرية للغيان. للاطلاع على هذه المسألة انظر (Armogathe 1977). وقد حاخ ريدوندي (Redondi 1989) أنّ هذه المسألة عنها كانت سبب إدانة غاليليو.

الإيمان والعقل والدولة

الصيت، على الرغم من ليونة الجمهورية الهولندية الكلفينية وتقدمها، والنزعات الفكرية «المتحررة» فيها أكثر من جيرانها الكاثوليك. وكانت هذه واقعة حتى النصف الأول من القرن عينه، أي قبل مرحلة الحرّة الحقّة التي أطلقها حكم دي فيت بصفته المتقاعد الأكبر لمقاطعة هولندا. خذ مثلاً، جامعة أوترخت في أربعينات القرن السابع عشر التي شكّلت حلبة تصادم بين الجدالات الدائرة على الكوبرنيكية والديكارتية. إذ قاومت القيادة الأكاديمية (بخاصة رجال الإكليروس المحافظين) «البدع الخطرة» في العلم والفلسفة، حيث عامل العميد فيتيوس وأنصاره الأساتذة الديكارتيين في الطبّ والفيزياء والاختصاصات الأخرى معاملة سيئة. وحتى في ستينات القرن السابع عشر، تعرّض الأوصياء الهولنديون العلمانيون والليبراليون عموماً إلى قمع فكري حثّ عليه القوى الكنسية، كما بدا في معاملة كورباغ في أمستردام. وفيما رمى المجلس البلدي صديق مابينوزا في السجن سنة 1669 رفع مجمع الكنيسة البروتستانتية دعوى ضده.

لم تكن الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية ضد العلم، على الرغم من دحض القصة النمطية التي غالباً ما تحيط قضية غاليليو، حيث ينصّ ذلك المفهوم الشائع أنّ الدين عارض في هذه المرحلة التقدّم العلمي نظرياً وممارسةً. فقد ظهر نشاطٌ علميٌّ كبيرٌ في القرون الوسطى والحقب الحديثة المبكرة في مجالات علم الفيزياء، وعلم الفلك، والآليات، والكيمياء، وغيرها، وذلك في إطار المؤتمرات الدينية، ومنها الكليات الجامعية، والمدارس اليسوعية التي أدارها رجال الكنيسة. ولكنّها كانت مؤسّساتٍ محافظةً عموماً وتوجّب على التفكير العلمي والفلسفي أن يلزم حدوداً معينةً فُرِضت عليه. ربّما كانت الكنيسة الكاثوليكية مناصرةً كبرى للبحث العلمي، شرطاً أن تتوافق نتائج ذلك العلم مع عقائدها اللاهوتية. وعند الكاثوليك كان البابا وممثلوه المعيّنون (ومنهم الأساقفة المحليّون) هم الذين يقرّرون مدى

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الخطر الذي شكّله أيّ نظريّة في الكون أو تفسير للأجسام الأرضيّة على إيمانهم القويم. أمّا في مقاطعات جمهوريّة هولندا البروتستانتية فقد أوكل البريديكانت في المجامع والسّينودسات مهمّة محاربة ما أسمته سلطات جامعة لايدن «ممارسة الفلسفة على الآهوت ممارسةً مضرةً»⁽⁵⁾.

صحيحٌ أنّ برونو أنكر بعض العقائد المحوريّة في الكتلكة، ومنها عقيدة القائل: كذلك سخر كورباغ من العقائد المقدّسة عند المؤمنين الكاثوليك والبروتستانتين. لكنّ غاليليو وديكارت لم يتطرّقا مباشرةً إلى المواضيع الدنيّة. والحقّ أنّ ديكارت تجنّب الدخول في الجدالات اللاهوتية، ولم يشأ سوى أن يترك وشأنه كي يتابع تحقيقاته في الفلسفة الطّبيعيّة. كيف يمكن الآن تطابق نظريّة محضّة في المادّة أو تفسير لقوانين الحركة مع عقائد القائل أو تشكّل خطراً على الإيمان؟

لكنّ المؤسف أنّ الأمور لم تكن بسيطةً في القرن السّابع عشر. إذ يبدو السؤال ساذجاً فعلاً، خصوصاً أنّ ديكارت لم يكن ليتفاجأ كثيراً (على الرّغم من اعتراضاته) من ردّة الفعل التي أحدثتها آراؤه الفلسفيّة عند اللاهوتيين. لم تكن مشكلة الديكارتية أو أيّ نظام فلسفيّ «محدث»، على الرّغم من سخافة الاعتراضات، عند رجال الكنيسة في تلك الحقبة بأنّ نظريّاتها غير متناسقة تجريبياً أو تضمّنت عيوباً منطقيّةً داخليةً، إنّما تمثّلت بمضامينها الدنيّة⁽⁶⁾. وعلى الرّغم من غشاوتها في أعين العلمانيين، فقد حرّكت دوافع دنيّة تلك الهجومات على الفلسفة، كمرسوم أوتريخت سنة 1642 الذي حرّم تدريس أيّ فلسفيّة ما خلا فلسفة أرسطو.

طبعاً، اعتبرت السّلطات الكنسيّة بعض النظريّات العلميّة غير متطابقة مع الحقائق في الله والطّبيعة، فاعتقدت أنّ النّص المقدّس قد أقرّها

(5) Malcolm 2002, 45.

(6) للاطلاع على الجدالات التي أثيرت في أوتريخت انظر: Verbeek 1992.

الإيمان والعقل والدولة

ظاهرياً أم ضمنياً. إذا أصر الكتاب المقدس على ثبات الشمس في السماوات في يوم وقعة فلا بد من إسقاط النموذج الكوبرنيكي في ثبات الشمس. أما في الحالات الأخرى فسبب الرقابة الكنسية على الأفكار العلمانية الفاضحة أكثر تعقيداً، وبخاصة بعد توسع مفهوم ما انتهى انتماءً صحيحاً إلى العقيدة الكنسية القويمة. وفي حلول هذا الوقت، بلغت الشروحات الأرسطية الاسكولائية الثابتة زمناً طويلاً لعددٍ من العقائد الكاثوليكية والبروتستانتية مكانة العقيدة الدينية. ظلّ ديكارت أنه يعمل في إطار الميتافيزيقيا فحسب، لكنّه سرعان ما توصل والإكليروس الكاثوليكي إلى المضمون الذي يحمله تفسيره الجديد للجسم على حضور المسيح الحقيقي في القربان المقدس.⁽⁷⁾ إن التمييز الفريد لاستحالة الجوهرية «transubstantiation» في الإفاخرستيا بوساطة أشكال وصفات أرسطية محدثة كان متجنّزاً متجنّزاً في اللاهوت الكاثوليكي، حيث أصبح جزءاً جوهرياً من المراسم المقدس؛ أن تنكر الشرح الأرسطي (كما فعل ديكارت) يعني إنكار المعجزة نفسها.

هكذا، راقبت الكنيسة الكاثوليكية والمجامع البروتستانتية بصفتها حارسة الإيمان القويم في المسائل الدينية والشؤون الفلسفية والعلمية. فقد أوكلت على نفسها إعلان الحكم على ما يكون تقياً وصحيحاً.

وفي هذا الإطار، حدّدت المعايير الدينية، وبخاصة النص المقدس ومؤلوله الطائفيين حدود العلم والفلسفة، وهذا هو موضوع هجوم سبينوزا الأساس في الرسالة. يفيد موقفه أن الاعتقاد بإمكانية وجود صراع بين الاختصاصات الساعية خلف المعرفة من جهة، وبين التشجيع على التقوى من جهة أخرى، يشير إلى فهم مغلوط كبير لطبيعة الإيمان وعلاقته بالحقيقة والعقل. فالضيق والتعصب اللذان يولدتهما هذا الفهم المغلوط

(7) اتفق بعض أولئك الأهميين مع ما طرحه ديكارت حتى باتوا ديكارتيين كالفرنسي الجانسيي «Jansenist» أنطوان أرنو «A. Arnault»، راجع اعتراضاته على تأملات ديكارت (AT VII.196-218). (CSM II.138-153).

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

لا يؤثران على المتحدِّ العليّ ودراسة الفيلسوف فحسب، بل على الدّولة عموماً. وفقاً لسبينوزا إنّ الانقسام القائم بين العقل والإيمان، وبين الدّين والفلسفة، هو انقسامٌ محصورٌ، كالانقسام القائم بين صفات الفكر والامتداد في مهتافيزيقها الطّبيعة في فلسفته.

تلقى سبينوزا الرّسالة الأولى من فان بلينبرغ في يناير سنة 1665. إنّ تاجر دوترخت الذي لم يعرف سبينوزا إلّا من خلال كتابه في مبادئ الفلسفة لديكارت هو من ابتدأ التّراسل ليعرف أكثر عن آراء سبينوزا في الشّرع؛ وبدئيّاً لم تراوده في هذه المرحلة شكوكٌ بأنّ الفلسفة التي انتهجها سبينوزا سيجدها لاحقاً مقلقةً. «أرى أنّك ستنشر قريباً «الأفكار الميتافيزيقية» في شكلٍ مومّع [أي علم الأخلاق]. أتطلّع حقّاً إلى الكتابين لأنّ لديّ آمالاً كبرى فيهما»⁽⁸⁾. وبعد خمس سنواتٍ سينصدم فان بلينبرغ بما سيقروه في الرّسالة، وسيؤلف تفتيداً مومّعاً لهذا «الكتاب المجدّف».

في رسالة شهر يناير عينه التي كتبها بالهولندية، شرح فان بلينبرغ لسبينوزا «قاعدتين عامّتين لطالما حكمتا مهامّي في التّفلسف». فالقاعدة الأولى هي «التّصوّر الواضح والمتميّز لعقلي»، وهو أمرٌ سيسلم به كلّ ديكراتيّ. أمّا القاعدة الثّانية فقد اختصّت به «كلام الله الموحى أو مشيئة الله». ونصّت على أنّ «معرفتي الطّبيعية ستبدو بعد تفكيرٍ طويلٍ إمّا مختلفةً قليلاً مع كلام الله وإمّا غير متطابقةٍ تماماً معه. إذ للكلام هذا سلطانٌ كبيرٌ عليّ. حيث أفضل التّشكيك بالمفاهيم التي أعتبرها واضحةً بدلاً من أن أضعها في منزلةٍ فوق الحقيقة المطروحة في ذلك الكتاب»⁽⁹⁾.

(8) Ep. 20, G IV.124-125; SL 150.

(9) Ep. 20, G IV.97; SL 137.

الإيمان والعقل والدولة

وقد اعترض سبينوزا على هذه القاعدة في مسهلٍ مقطع رده المكتوب بالهولندية (وهو لسانُ أقرّ الأخير بالصعوبة على التعبير عن نفسه من خلاله): «أرى أننا لا نختلف في الاستنتاجات المستمدة من تحليل المبادئ الأولى فحسب بل في تلك المبادئ الأولى نفسها، لذا يصعب عليّ الاعتقاد بأنّ تراسلنا سيكون مفيدًا لنا»⁽¹⁰⁾. ثمّ تابع شارحًا «لأنّني مدركٌ أنّ البرهان الذي لا خلاف عليه، والذي يُطرح أمامي، يُستحال عليّ التفكير في التشكيك فيه، فأسلمّ تسليمًا بما أظهره لي عقلي من دون رغبةٍ تفيد بوجود خداع، أو مناقضته النصّ المقدّس من دون تفحصي له. فالحقيقة لا تخالف الحقيقة».

في الظاهر يبدو سبينوزا في هذه الرسالة طارحًا ما يدعوه مقارنة «دوغمائية» لعلاقة الإيمان بالعقل تفيد بوجوب فهم مبادئ الإيمان وأوامر النصّ المقدّس على نحوٍ تتكيّف فيه مع طروحات العلم والفلسفة. إذ بصّر الشّخص الدوغمائيّ عمومًا أنّ الحقيقة واحدة، ويجب على الإيمان أن يتكيّف مع العقل، تمامًا مثلما حاجّ ابن ميمون وماير بأنّ النصّ المقدّس، بصفته مصدرٌ روحي للحقيقة، يجب تأويله مجازيًا عندما لا يتطابق التّأويل الحرفيّ مع الحقيقة المرهنة عقلانيًا. وخلافًا لذلك، تبىّ فان بلينبرغ ما يسمّى الموقف «الشكوكيّ» حيث ينبغي للعقل الانصياع للإيمان عندما لا تتطابق اكتشافاته مع الحقائق التي أوحاها الله، وعادةً ما حاجّ الشكوكيّون بأنّ العقل مقدرةٌ ضعيفةٌ لا يمكن الاعتماد عليها، وهي غير تامةٍ في هذا المجال المتعالي والمهمّ، أيّ الدّين. إذا أعطت الدوغمائية «dogmatism» أولويّةً للعقل البشريّ فقد شدّت الشكوكية «skepticism» على أنّ العقل يجب أن يخضع للوحي.

أرسل سبينوزا رسالته إلى فان بلينبرغ قبل بضع سنين من شروعه في

(10) Ep. 21, G IV.126; SL 151.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

كتابة الرسالة اللاهوتية السياسية. وفي ما يخص ملاحظاته على فان بلينبرغ فهي إما لا تعكس حقيقة موقفه في المسألة (ومبرّر سبب سبينوزا في إخفاء آرائه الحقيقية عنه) وإما أنّ موقفه قد تطوّر بعد أن وضع علم الأخلاق جانباً لينصرف إلى الاهتمام بالمسائل اللاهوتية السياسية. وفي الحالتين يتّضح لنا أنّ سبينوزا في الرسالة نفسها يرفض الدوغماتيّة والشكوكيّة⁽¹⁾. والحقّ أنّه يستفيض بإظهار أنّ الفلسفة والدين لا يتشاركان شيئاً. فالفلسفة هي السعي خلف المعرفة، بينما يرتكز الإيمان الدينيّ على الطاعة والفعل. تُقيّم القضايا الفلسفيّة وفقاً لقيمة صدقها؛ توسع النظريّات الصّحيحة فهمنا لأنفسنا والعالم. أمّا القضايا الدينيّة فتُقيّم وفقاً للتقوى والقيمة التحفيزيّة فيها؛ يُفترض منها حتّى على محبة الله وعلى السلوك الأخلاقيّ تجاه الآخرين. وهذا الفصل بين عالم الفلسفة وعالم الدين هولب حجة سبينوزا في موضوع الرسالة: دفاعٌ عن «حرية التّفلسف».

وكما رأينا أنفاً، إنّ التّعليم الأساسيّ للنصّ المقدّس هو أخلاقيّ؛ أحبب جارك. وكذلك، يستطيع العقل وحده اكتشاف هذا المبدأ عند أيّ شخص ذي قدرة كافية على التّفلسف حيث باستطاعته فهم ما تكون عليه الفضيلة حقاً. ولكنّ الزّعم أنّ النصّ المقدّس يعلمنا الإحسان المحبّ بوصفه كلام الله هو أمرٌ لا يُستمدّ انطلاقاً من تطابق الكتاب المقدّس مع أيّ برهان عقلائيّ، بل يكتشف من خلال تفحص النصّ المقدّس عينه.

إذا كانت هذه الوصيّة هي المبدأ الأسمى للديانة الحقّة على حدّ إصرار سبينوزا فستكون المذاهب المتفرّعة عن الإيمان محدودةً بتلك القضايا التي تحثّ على طاعتها. «لا يتطلّب الإيمان عقائد حقّة، كالعقائد الثّقبيّة... لا يتطلّب صراحةً اعتقاداً دوغمائيّاً حقيقيّاً إنّما يتطلّب عقائد ضروريّة

(1) لقد وضّح ستراوس هذه التّفصّل جيّداً في (Strauss 1965).

الإيمان والعقل والدولة

للطاعة، أي تلك العقائد التي تقوّي إرادة محبة الجار»⁽¹²⁾. وأولئك الذين يجدون حافزهم على السلوك الفاضل في الكتاب المقدّم بدلاً من إيجاده في براهين كتاب علم الأخلاق لن يتعلّموا من الكتابات النبوية إلا تلك الأمور التي يكون الاعتقاد فيها مفيداً، بل ضرورياً، للحثّ على محبة الله والإخوة البشر.

وفي الفصل الرابع عشر من الرسالة يعدّد سبينوزا الاعتقادات الأساسية وأسباب اعتبارها ضرورية لطاعة شرعة الله:

1. الله، بوصفه الكائن الأعلى، موجودٌ، وهو فائق العدل والرحمة، ومثال الحياة الحقّة؛ ومن لا يعرفه أو لا يؤمن بوجوده لا يستطيع طاعته أو معرفته بصفته ديناً.
2. الله واحدٌ أحدٌ، ولا يستطيع امرؤ الشكّ بضرورة هذه [القبضية] سبباً للتعمّد لله وتبجيله، ومحبته؛ لا ينشأ التعمّد، والتبجيل، والمحبة إلا بتفوق الله الواحد مقابل الموجودات الأخرى.
3. الله حاضرٌ في كلّ مكانٍ وعالمٍ بكلّ شيءٍ؛ وإذا ظنّ النّاس أنّ ثمة أشياء مخفية عنه، أولم يدركوا أنّه يرى كلّ شيءٍ، لشكوا في سلامة عدله الذي يسير الأشياء كلّها وفقاً له، أولعلمهم جهلوه.
4. لله الحقّ والسّلطان المطلقان على الأشياء كلّها، ولا يفعل شيئاً مجبراً بقانون، بل يتصرف انطلاقاً من خيره المطلق ونعمته الخاصّة، فالجميع مجبرٌ بطاعته، لكنّه لا يطيع أحداً.
5. لا تكمن عبادة الله وطاعته إلا في العدل والإحسان، أي في محبة الجار.
6. لا خلاصٌ إلا لمن يطيع الله بعيشه هذه الحياة الفاضلة، بينما هلك الآخرون الذين خضعوا لسلطان الشهوات. إذا لم يمتدّد النّاس

(12) TTP XIV, G III.176; S 161.

بذلك اعتقادًا فلا داعي لتفضيلهم طاعة الله على اتباع شهوراتهم.
7. وأخيرًا إنَّ الله غافرٌ خطايا التَّائِبِينَ. فلا أحدٌ من دون خطيئَةٍ.
لذا إن لم نسلِّم بهذا الأمر لئسنا من خلاصنا، وما وجدنا سببًا
للإيمان بالرحمة الإلهية. زد على ذلك أنَّ من يعتقد اعتقادًا أنَّ الله
غافرٌ خطايا التَّائِبِينَ، انطلاقًا من رحمته ونعمته اللَّتَيْن يوجِّه بهما
كلَّ شيءٍ، فيكون هذا سببًا وحيدًا لازدياد محبته لله، فسيعرف
المسيح حقًا بالروح، وسيكون المسيح فيه»⁽¹³⁾.

إن افتراض سبينوزا أنَّ من يعتقد بوجود إلهٍ حرٍّ، وعادلٍ، ورحومٍ يعرف
الأشياء كلها، وله سلطانٌ عليها، ويقف ديتانًا فوق مخلوقاته، وحده سيطوع
بإرادته ذاك الأمر الإلهي: «أحبب إلهك»، محاكيًا هذا التَّصوُّر لله في سلوكه،
حيث يعامل الآخرين بالعدل والإحسان. لكنَّ مقام هذه الاعتقادات لا يمتُّ
صلةً بصحتها، والحقُّ أنَّها لا يجب أن تكون صحيحةً إطلاقًا. وتحديدًا، أي
سبينوزيًا، يكون الكثير منها باطلًا (وهذا ليس أمرًا مفاجئًا نظرًا إلى أنَّ مؤلِّفي
الكتاب المقدس لم يكونوا رجالًا متعلِّمين). ليس الله (أو الطَّبيعة) عادلًا
ورحومًا، فهو لا يقف ديتانًا فوقنا، ولا يقدِّم دفاعًا، أو يصدر عقوبةً. وفيما
قد تكون الاعتقادات الأخرى صحيحةً عندما تُؤوَّل تأويلًا سليمًا (الله أو
الطَّبيعة واحدٌ، والله هو العلة الكليَّة القوَّة للأشياء كلها)، إذ ليست قيمتها
في صحتها، بل في تأثيرها العمليِّ.

لا تقول أركان الإيمان شيئًا عن التَّجسُّدات، والقيامات، والمولودين
من العذاري، والأشجار المحترقة، أو عن ملذات الجنَّة؛ كما لا تنطرق إلى
الصلوات، أو الشَّعائر، أو الطَّقوس. فهي لا تتطلَّب الاعتقاد بالمعجزات،
ولا حتى بالتفسير الخَلْفِي للكون «creationist account». الإيمان صامتٌ
عند دخوله مجال فيزياء السَّمَاوَات، أو مواقع الأجسام الأرضية، كما يترك

(13) TTP XIV, G III.177-178; S 162 (13) (لقد عدل الكاتب النسخ الإنكليزي المترجم).

الإيمان والعقل والدولة

للأفراد حرّية تصوّر طبيعة الله كما يشاؤون. «سواءً أنازًا كان الله، أم روحًا، أم نورًا، أم فكرًا، أم شيئًا آخر، فهذا أمرٌ عابِرٌ أمام الإيمان». إذ «ليس مهمًّا ما يعتقد به الإنسان» في المسائل التّفصيليّة في اللاهوت الميتافيزيقيّ. يمكن أن تكون آراء المرء في هذه المسائل صحيحةً أو باطلةً وذلك بقدر ما يعتقد بها اعتقادًا صادقًا. يعتمد الأمر كلّهُ على أفضل سبيلٍ تقود إلى الطّاعة، وستفاوت هذه السّبل بين الأشخاص. «واجبٌ على كلّ رجلٍ تكبيف هذه العقائد الدّينيّة مع فهمه الخاصّ، وتأويلها لنفسه على نحوٍ يجعله يشعر أنّه يستطيع تقبّلها بكامل الثّقة والقناعة»⁽¹⁴⁾. ما يسمّيه سبينوزا إيمانه «الكليّ» أو «الجامع» catholic هو إيمانٌ مصغّرٌ «minimal faith» وُضع حصريًّا لتعظيم السّلوک الأخلاقيّ وتصغير البدع الدّينيّة.

قد يبدو غريبًا إصرار سبينوزا على ضرورة حضور هذه العقائد في الإيمان والدّيانة الحقّة، حتّى لو كان بعضها باطلًا⁽¹⁵⁾. سيَتوقّع المرء منه اعتبار الإيمان بالله بوصفه كائنًا قويًّا، وعادلًا، ورحومًا، أمرًا ذا تأثيرٍ عالٍ على تحفيز طاعة كلام الله وممارسة العدل والإحسان، وقد لا تستطيع الجموع الاستغناء عنه. لكنّ الرّغم أنّ هذه القضايا ضروريّة للإيمان قد لا يبدو متطابقًا مع موقف سبينوزا الذي مفاده: يستطيع التّفكّر الفلسفيّ أن يقود بعض النّاس إلى الفضيلة والدّيانة الحقّة، عوضًا عن الكتابات النّبويّة. كيف يمكن أن تكون هذه الاعتقادات التي تقرب إلى تصوّر تقليديّ لله (إنّ لم نقل تصوّرًا مؤنسًا) أساسيّة للطّاعة والخلاص. فيما يطرح كتاب علم الأخلاق درجًا عقلائيًّا وأكثر أمانًا نحو «الغبطة» ومحبّة الله؟ لكنّ الشّخص الذي يحبّ الله وجاهزه انطلاقًا من «معرفة الله العقلية

(14) TTP XIV, G III.178-179; S 162-163.

(15) إنّ موقف سبينوزا حول ضرورة حضور هذه العقائد شروطًا للإيمان مستمدٌّ ممّا كتبه في الرسالة: «يجب تعريف الإيمان أنّه مجموعة اعتقاداتٍ في الله حيث لا يمكن طاعة الله من دونها، وإذا وجب طاعته وجب حضور هذه الاعتقادات بالضرورة» (TTP XIV, G III.175; S 160).

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

أو المباشرة» يكون في موضع مختلف عن الشخص الذي يفعل ذلك من دون تحقيقه هذا الوضع الإدراكي الأسمى. لا «يطيع» الشخص الموهوب فلسفيًا أمران تحب الله وأن تتصرف بعدل وإحسان، ويسمي سينوزا هذا الكمال «هبة». إذ سينعم بمحبة الله وتتصرف بفضيلة مع الآخرين نتيجة طبيعية، بل ضرورية، لفهمه الحق لله أو الطبيعة. ليس الخلاص مسألة إيمان عنده.

«ليست الطاعة محبة الله إنما الفضيلة الحاضرة بالضرورة في الإنسان الذي يعرف الله مباشرة، بينما ترتبط الطاعة بمشيئة الأمر، لا بالضرورة والحقيقة... لقد أظهرنا أن الأوامر الإلهية تتراءى لنا على أنها أوامر أو وصايا بقدر جهلنا أسبابها. وحالما نعرف الأسباب لن تعود هذه الأوامر أوامر، حيث سنعتبرها حقائق أزلية لا أوامر، أي تتحوّل الطاعة إلى المحبة التي تنشأ عن معرفة حقة، كما ينشأ بالضرورة نفسها الضياء من الشمس. وهكذا، بإرشاد العقل يمكننا محبة الله لا طاعته. إذ بفضل العقل لا نستطيع التمسك بالهبة الأوامر الإلهية من دون معرفة سببها، ولا نستطيع تصوّر الله بوصفه حاكمًا مشرّعًا قوانين»⁽¹⁶⁾.

إن الشخص الذي يقوده العقل يدرك أن الله (أو الطبيعة) ليس مشرّعًا، ولا يسنّ أحكامًا؛ لذلك ليس سلوكه العادل والمحسن شكلاً من أشكال الطاعة حصراً (طاعة القوانين)، بل نتيجة محتومة لفضيلته العقلية⁽¹⁷⁾. لكنّ الناس بمعظمهم ليسوا فلاسفة، وليس هدف النصّ المقدّس مشاطرة المعرفة بل التشجيع على الطاعة، وتعزيز حبّ العدالة. إذ سيحبّ

(16) TTP, Supplementary Note 34, G III.264; S 238-239.

هذا المقطع من الإضافات «adnotations» التي قصد سينوزا إلحاقها بالرسالة في طبعة ثانية. للاطلاع على سياق تأليف هذه الإضافات راجع: Akkerman 2005

(17) لمراجعة نقاشي محكم لهذه النقطة أنظروا على ما كتبه غاربر (Garber 2008, 175-176).

الإيمان والعقل والدولة

الشخص التقي غير الفلسفي الله والبشر، مدفوعًا بالإيمان، لأنه يعتقد أن الله أمره بذلك، وتاليًا سيفعل ذلك انطلاقًا من الطاعة ومن حين الواجب، لأن النص المقدس يرسم الله بمفاهيم مؤنسنة، أي بصفته مشرعًا. وقد تسمع سبينوزا مع هذا الأمر، على الرغم من أنه أحيانًا قد ازدري الأشخاص الذين أتوا واجههم خوفًا من العقوبة أو أملًا بالمكافأة. «فالله من خلال أنبيائه لا يطلب معرفة ما خلا معرفة عدله وإحسانه الإلهيين، أي صفات الله التي يجد البشر الاقتداء بها أمرًا ممكنًا من خلال قواعد سلوك محددة»⁽¹⁸⁾. كل شخص حر في قراءة النص المقدس كما يحلوه، والاعتقاد بالله (وبالعالم الطبيعي) كيفما يشاء، شرط أن يكون تأويله واعتقاداته متناسقة مع رسالة الأنبياء الأولية وفعالة في دفعه نحو السلوك بعدل وإحسان، وأن يجيز هذه الحرية نفسها على الآخرين (لا تلقائيًا).

ولكن، مثلما لا تحدّد الفلسفة (والصحة) ما ينتهي إلى الإيمان (وخير ما يشجع على طاعة الله)، لا يحق للإيمان وضع حدود على التفلسف. تتخطى المطلقات الدينية مجالها الشرعي عندما تسعى إلى السيطرة على المعنى خلف المعرفة وتحديد ما يجب اعتباره صحيحًا.

«يجوز الإيمان لكل إنسان حرية التفلسف المطلقة، حيث يعتقد بما يشاء في أي موضوع من دون إدانته. إذ لا يُدان بالهرطقة والانشقاق إلا أولئك الذين دعوا إلى العصيان، والكراهية، والتزاع، والغضب، بينما يُعدّ مؤمنًا من دعا إلى العدل والإحسان بقدر ما سمحت له قدراته العقلية ومقدراته»⁽¹⁹⁾.

إنّ الدوغمائيين مخطئون: ليس الإيمان أداة الفلسفة. ولكنّ الفلسفة ليست أداة الإيمان أيضًا، على الرغم مما يقوله المشكوكيون. لا يحق

(18) TTP XIII, G III.170; S 156.

(19) TTP XIV, G III.179-180; S 164.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

للذين بمطالبة أي شيء يتعدى محبة الله والإخوة البشر، أو الإصرار على اعتقادات أخرى غير تلك الاعتقادات الضرورية لزرع هذا السلوك النبيل. وتشمل حزمة التفلسف حدّ التفلسف في الله. فالموقف الذي يزعم حاجة الكليروس إلى ضبط المساعي الفلسفية والعلمية، ووضع العقيدة الدينية وكلمات الأنبياء حدودًا أمام هذه المساعي، فهو مؤشرًا لارتكاب خطأ فادح. «لا رابط أو علاقة بين الإيمان والآلهوت من جهة وبين الفلسفة من جهة أخرى»⁽²⁰⁾.

وقد أظهر سبينوزا في سياق نقاشه النصّ المقدّس أنّ ابن ميمون كان مخطئًا، وأنّ معاني الكتابات النبوية يجب ألا تفرض الامتثال بها على العقل والفلسفة. أمّا الآن فقد أظهر أنّ الكاردينال بلارميني كان مخطئًا، وأنّ الفلسفة سواءً أفلسفةً طبيعيةً كانت أم ميتافيزيقية، عليها ألا تفرض الامتثال بها على الإيمان. وكما حاج سبينوزا؛ إن لم يكن الكتاب المقدّس مصدرًا للحقائق الفلسفية أو العلمية بل بعض الطروحات البسيطة في الدين، فلا يمكن استخدامه لتقييم مزاعم الاختصاصات العلمانية، وتبرير فرض الرقابة عليها. وخير ما يمكن اختصار موقفه هو بملاحظة غاليليو الشهيرة التي سبقته خمسين سنة تقريبًا، وهي أنّ غاية النصّ المقدّس «تعليمنا كيف نسير إلى السماء لا كيف السماء تمير»⁽²¹⁾.

يمثّل التّدخل الكنميّ تهديدًا على التقدّم في مجالي الفلسفة والعلم كما

(20) TTP XIV, G III.179; S 164.

النصّ الأتينيّ هو الآتي:

“inter fidem sive Theologiam & Philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem.”

(21) من رسالته إلى الثقة كرستينا العظمى (Galileo 1989, 96).

الإيمان والعقل والدولة

على رفاية الدولة. والحق أن قدرة الإكليروس على ممارسة الرقابة على التحقيق الفلسفي هونسي، أي بحسب تأثيرهم في السياسة المحلّة. لذا، إن حجة سبينوزا في الرسالة دفاعاً عن حرّية التفلسف في الدولة هي في الوقت نفسه حجة دفاعاً عن الدولة التي لا تؤثّر فيها السلطات الدينيّة الطائفية على الشؤون العامة التي تشمل المسائل الفكرية والثقافية. وفي نهاية الأمر، يتجاوز سبينوزا هذا الموضوع ليحاج بأنّ الدين يجب أن يتحكّم به قادة المجتمع العلمانيون، لأنّه ممارسة ونشاط عامّ. ولكنّه لا يستطيع الدفاع عن هذه القضية إلّا بعد تفحصه طبيعة الدولة نفسها. هكذا تتخذ الرسالة في الفصل السادس عشر مساراً سياسياً.

كان سبينوزا قارئاً متممناً في الفكر السياسي القديم والحديث. فقد ضمت مكتبته أعمال ماكافيلي الكاملة، فضلاً على كتابات مفكرين هولنديين جمهوريين كهيوغو غروتوس «Hugo Grotius»، والأخوين بيتر ويوهان دولا كور. ولكن أكثر الأعمال التي حملت تأثيراً كبيراً على فلسفة سبينوزا السياسية كتاباً هوبز: في المواطن، الذي امتلك نسخة عنه في مكتبته، والأويثان الذي يبدو أنّه لم يفتنه، ولكنّه قرأه.

كما رأينا أنفاً، يطرح هوبز تفسيراً للحالة المدنيّة حيث يقدّم الأصول النظرية (إن لم نقل التاريخية) «للوضع الطبيعي عند الجنس البشري» أو ما يُعرف بالحالة الطبيعية⁽²²⁾. إنه وضع خيالي يفترض تفسير منطقي الواجب السياسي. إن الحالة الطبيعية هي بيئة تسبق السياسة حيث لا حكومة أو تنظيم اجتماعي، وتتميّز «بحرب كل إنسان على كل إنسان» حيث يتبع كل فرد قانون الطبيعة الأماسي فيسعى نحو مصلحة ذاتية لا ضابط لها. وفي ظل هذه الظروف لكنّ مرء الحق في فعل ما يشاء حفظاً لذاته ودفاعاً عنها،

(22) يكتب هوبز في الأويثان أنّها لم تكن متواجدة في الماضي فحسب، بل نراها موجودة في الحاضر عند «الشعوب المتوحشة في أمريكا» (L.13, Hobbes 1994, 77).

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

وكذلك طلبًا في الامتصاص على ما يعتقد أنه سيساعده على البقاء وإطالة خيره الخاص. لا يوجد فعلٌ صائبٌ أو باطلٌ، ولا عدلٌ أو جورٌ في الحالة الطَّبِيعِيَّة. يصبح العنف والخوف اليوميَّ عرفًا في غياب «سلطةٍ مشتركةٍ لترويع الرجال». وعلى حدِّ تعبير هوبز المشهور في اللأويثان إنه وضعٌ تكون فيه «حياة الإنسان منعزلةً، وفقيرةً، وقنرةً، ووحشيةً، وقصيرةً»⁽²³⁾.

في هذه الحالة التي يكون فيها «كلُّ إنسانٍ عدوَّ كلِّ إنسانٍ» سيدرك الأشخاص العقلاء أنَّ حفظ الذات وصون الملكية لا يمكن تحقيقهما من خلال الدفاع المشترك عن أنفسهم في أثناء الصِّراع بل من خلال تأمين السلام. إذ يأمر قانون الطبيعة (أو كما يسمِّيه هوبز في كتاب في المواطن «أمر العقل» «dictate of reason») بأنَّ يتخذ المرء خطواتٍ إيجابيةً للخروج من الحالة الطَّبِيعِيَّة. ويتم ذلك عبر اتفاق هدنةٍ مع الآخرين، وتقييد السَّعي خلف المصلحة الذاتية إراديًا. هكذا، اختار الأفراد العاقلون الاتحاد والتَّخَلِّي عن حقوقهم غير المحدودة التي امتلكوها في الحالة الطَّبِيعِيَّة، والتمروا بالتَّخَلِّي عن أذية بعضهم، سعيًا نحو العون المشترك. لذا ينبغي لكلِّ واحدٍ التَّصَرُّف على نحوٍ يحفظ اتِّفاقهم، وأن يظهر ضبط الذات، والمنفعة، والضيافة، والتَّفَقُّم، وغيرها من الفضائل الطَّبِيعِيَّة الأخرى. واختصارًا يتَّفَقون على ألا يعاملوا الآخرين على نحوٍ لا يرغبون بأن يعاملوا به⁽²⁴⁾.

ولكن، أدرك هؤلاء المواطنون الأوَّلون «proto-citizens» أنَّ الاتفاق متبنيٌّ بقدر السَّيطرة القائمة خلفه، وأنه يجب وجود شيءٍ آخر مكان الضَّمير ليمنع النَّاس من استغلال الآخرين عندما تسنح لهم الفرصة وتجزئ

(23) *Leviathan* I.13, Hobbes 1994, 76.

نقطة فوارق بين تفسير هوبز للنقطة في كتاب في المواطن وبين موقفه فيها في اللأويثان. ويعود أحد الفوارق إلى أسباب تاريخية. راجع (Sommerville 1992). وأظنُّ أنَّ هذه الفوارق تافهة في سياق موضوعنا.

(24) راجع: *De Cive* III

الإيمان والعقل والدولة

لهم الرغبة بذلك. «المجتمع القائم على عقدٍ أو ميثاقٍ من دون سلطةٍ مشتركةٍ تتحكم بالناس عبر تخويلهم من العقوبة لا تكفيين لضمان الأمن المطلوب لقيام العدالة الطبيعيّة»⁽²⁵⁾. هكذا، يخطو طرفا هذه الهدنة خطوةً إضافيةً فينشأن دولةً رسميةً بوساطة عقدٍ معيّن يحكمها صاحب سيادة. إذ يسلّمون حقوقهم كلّها بوساطة هذا العقد إلى صاحب السيادة ثمّ يضيفون إليها السلطة الأّزمة لفرض العقد ومعاقبة كلّ من سيخالفه. لصاحب السيادة سلطةً مطلقةً في هذه الدولة الناشئة، ويقصد هوبز بذلك سلطةً مطلقةً فعلاً. أما المواثيق التي تضع قيوداً على سلطة صاحب السيادة أو تجيز وجود مصادر بديلة للسلطة في الدولة لن تسمح لصاحب السيادة فعلاً ما أوكل به على نحوٍ تامّ. وحده صاحب السيادة سواءً أفرّداً (ملكيتة) كان أم مجلساً ذات عدد أعضاءٍ محدّد (أرستقراطية)، أم مجلساً تمثيلاً لعامة الشعب (ديمقراطية). له الحق في سنّ القوانين، وفرض العقوبات الضّرورية ضماناً للالتزام الناس بالاتفاق الذي يشكّل أساس الدولة، وحفاظاً على السّلام والدّفاع المشترك. أما المواطنون فملزمون بدورهم في طاعة صاحب السيادة والقوانين القائمة.

وعلى هذا النحو، استبدلت بإرادات الكثيرين الذين تراحموا وتقاتلوا في الحالة الطبيعيّة إرادةً واحدةً تسوس الجميع، أي إرادة صاحب السيادة. وبحسب تفسير هوبز تخلى المواطنون الذين دخلوا في العقد عن أمورٍ كثيرةٍ من خلال إخضاع أنفسهم لسلطة صاحب السيادة المطلقة؛ ولكن أُعيد لهم ما سعوا إليه في المقام الأوّل، وعلى أسسٍ متينةٍ أيضاً. لقد كان الخوف الدافع الأوّل لدخولهم في هذا العقد السياسيّ، ولكنّه وُضِع جانباً حالما عُقد هذا الاتفاق ليحلّ مكانه السّلام والأمن.

على هذا النحو، تنطلق دراسة سبينوزا للدولة من هذه التجربة الفكرية،

(25) *De Cive* V.5, Hobbes 1991, 169.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

أي الحالة الطَّبِيعِيَّة، حيث أقرَّ الأخير بِأَتِهَا «لا تتعدى حدود النَّظَرِيَّة». أمَّا العقد الاجتماعي (*pactum*) الذي نتج عنها فشبَّهَ بما طرحه هوبز في نواحٍ مختلفة⁽²⁶⁾. ما أجمع عليه هوبز وسبينوزا وفلاسفة تقليد العقد الاجتماعي هو أن أصل الحكم وشرعيته يكمن في الاتِّفاق البشري، لا في مشيئة الله. وهو صلب نظرية «حق الملوك الإلهي»، والتي اقترحها القاضي الفرنسي جان بودان «Jean Bodin» في القرن السادس عشر.

يعتبر سبينوزا، كمثل هوبز، أن البشر كلهم تحركهم المصلحة الذاتية أساساً. إذ إننا فاعلون أنويون على نحوٍ طبيعي بل ضروري حيث نسعى إلى تحصيل ما نظن أنه سيسهم في حفظ ذاتنا وزيادة قدرتنا. إنَّ حقَّ كلِّ شخصٍ في تأدية ما أمكنه في سبيل النجاة والازدهار هو مبدأ أساسي في الطبيعة، ونعثر عليه في الرسالة وعلم الأخلاق. وقد كتب سبينوزا في علم الأخلاق:

«الناس موجودون بموجب حق الطبيعة الأعلى، وبموجبه يتصرفون انطلاقاً من ضرورة طبيعتهم. هكذا يحدّد الجميع ما يعدّ خيراً وما يعدّ شراً، بموجب حق الطبيعة الأعلى، ويسعون خلف مصلحتهم الخاصة التي تتفق مع مزاجهم الخاص، ويأخذون بثأرهم، ويجهدون في المحافظة على ما يحبونه، وتدمير ما يكرهونه»⁽²⁷⁾.

في الحالة الطَّبِيعِيَّة حيث لا حكومة ولا اتفاق بين الأفراد يكون الأفراد أحراراً لممارسة هذا الحق، والسعي من دون قيدٍ خلف ما يُعتقد بأنه يصبّ في مصلحتهم سواءً أصابنا كان اعتقادهم أم باطلاً. وتفتتح الفكرة نفسها

(26) للاطلاع على دراسات مقارنة بين سبينوزا وهوبز انظر:

Matheron 1969, 151-179; Mackery 1992; Curley 1992, 1996a, and 1996c; Malcolm 2002, chap. 2; and Verbeek 2003.

يقترح فيريهك أن الرسالة هي تعليق على كتاب هوبز الأوربانا (8-10). وثمة عددٌ كاملٌ من مجلة «*Studia Spinozana*» مختصّين لسبينوزا وهوبز. (1987)

(27) *Ethics* IVP37s2.

النقاش السبامّي في الرسالة.

«ما يخاله كلّ شخصي خاضع لسلطان الطبيعة نافعا له، سواءً أبرارِشاد العقل كان أم بقوة الانفعالات، يستطيع وفقا للحقّ الطبيعيّ امتلاكه بشقّي الوسائل، بالقوة، أم بالخداغ، أم بالتّومتل أم بوسائل أخرى، وتاليًا باستطاعته اعتبار من يعيق تحقيق مأربه عدوًا له»⁽²⁸⁾. إذا كان هذا السّمي خلف المنفعة موجّها عقلائيًا حيث لا يقود الانفعال والشّعور الإنسان بل تسيره المعرفة الحقّة، فسيسعى النّاس خلف حقّم الطبيعيّ من خلال التّعاون ومساعدة الآخرين على العيش باستقامة، عوضًا عن إيذاء الآخرين أو الدّوس عليهم. يرى العاقل أنّ التّعاون والكرم يصتبان في مصلحته الفضلى. ولكنّ المؤسّف، كما يخلص سبينوزا في علم الأخلاق، «أنّ عيش النّاس نادرًا ما يكون وفقًا لإملاءات العقل، وعوضًا عن ذلك، تكون حياتهم مليئةً بالحسد، فيكونون وزرًا على بعضهم»⁽²⁹⁾. وفي الوقت نفسه، لا يستطيع البشر إلّا العيش معًا. لذا، سيكون الوجود اليوميّ محاطًا فعلاً بالمخاطر، ويملوه الخطر، والاضطراب، والقلقلة الدّائمة، إلّا إذا حدّد السّمي خلف المصلحة الدّاتيّة عند هؤلاء الأفراد المحتوم تعايشهم، إمّا بوساطة العقل، وإمّا من خلال سلطة أعلى تنوب عن العقل، حيث يهدف هذا الحدّد إلى «تحقيق الخير بين البشر». إذا كان النّاس أحرارًا لفعل ما يشاؤون سواءً أالعدالة والكرم كانا دافعهم أم الفضب والحسد، فستكون الحياة في الحالة الطبيعيّة «بانسة» وسيصعب تحقيق الغاية الأولى وهي حفظ الدّات مدّةً طويلةً.

سيدرك الأفراد في هذه الطّروف في نهاية المطاف أنّ ما يصبّب في أفضل مصالحهم هو التّخلي عن السّمي غير المقيد خلف المصلحة الدّاتيّة.

(28) TTP XVI, G III.190; S 174.

(29) *Ethics* IVP35s.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

والاتحاد في «جسم واحد»، أي في دولة، حيث «يتحول فيها الحقّ غير المقيّد الذي يمتلكه الأفراد طبيعيًا إلى ملكيّة مشتركة فلا تحدّد هذا الحقّ قوّة الفرد وشهوته، بل قوّة الجميع وإرادتهم معًا»⁽³⁰⁾. هذه التّضحية بالحقّ والقوّة الفرديّين ضروريّة لإمكان قيام شروط «حياةٍ آمنَةٍ وطبيّية». أضف إلى ذلك أنّ أعضاء هذا المجتمع سيوافقون على أنّ الإرادة المشتركة التي أسسوها يجب أن توجّهها المبادئ العقلانيّة والكلّيّة كي تضبط شهواتهم المتعدّدة والمتناقضة.

هذا هو العهد الذي يعتبره سبينوزا في الرّسالة الأصيل المبرّر لنشوء الدّولة. إنّ الواجب السّياسيّ هو نتيجة اتّفاقي عقلائيّ وطوعيّ، أقلّه في المبدأ، إن لم نقل في الواقعة التّاريخيّة⁽³¹⁾. على تنازل الأفراد عن حقوقهم وسلطتهم في المعنى خلف مصلحتهم وتحولها إلى سلطّةٍ مشتركةٍ تحكمها إرادة الجميع، وذلك بقدر ما يقود العقل هذه الإرادة. وما يتلقونه في المقابل هو السّلام وحياةٍ أكثر أمانًا حيث يتمتّعون تمتّعًا مستقرًّا بالخيرات التي يقدرونها.

إذا تصرّف الجميع على نحوٍ عاقلٍ طوال الوقت فسيكون الالتزام بهذا الاتّفاق واحترام الإرادة المشتركة أمرًا طبيعيًا، لأنّ النّاس سيدركون أنّ طاعة الأوامر أو القوانين تصبّ في مصلحتهم. «إذا ألزم النّاس بسُلطان العقل وحده لإدراك المصلحة العليا والضرّورة لوجود الدّولة فسيقسّمون على التزامهم كذبًا»⁽³²⁾. (والحقّ أنّ سبينوزا يكتب في الرّسالة أنّ الأفراد

(30) TTP XVI, G III.191; S 175.

(31) والحقّ أنّ سبينوزا يعتقد فعلاً بوجود مرحلةٍ تاريخيّةٍ تقرب من الحالة الطبيعيّة المفترضة. لما قاد موسى بني إسرائيل خارج أرض مصر كان وضع الشّعب قريبًا ممّا يُسَمّى الحالة الطبيعيّة. لأنّهم كانوا مواطنين بلا دولة، وتاليًا كانوا من دون تنظيم حكم أو صاحب سهادٍ.

(32) TTP XVI, G III.192; S 176.

راجع أيضًا علم الأخلاق (Ethics IVP72) حيث يكتب سبينوزا أنّ الشّخص الذي يقوده العقل لن يكذب أبدًا.

الإيمان والعقل والدولة

العاقِلين تماماً لن يحتاجوا إلى القوانين. «إذا جبلت الطبيعة الناس على نحو لا يرغبون فيه شيئاً إلا ما يملهم عليهم العقل لن يحتاج المجتمع إلى قوانين. لن يتطلب الأمر شيئاً سوى تعلم الناس العقيدة الأخلاقية الحقّة فيتصرفون طوعاً بما يصبّ في مصلحتهم الحقّة بشغفٍ وحرّة»⁽³³⁾.

ولكن، في ظلّ غياب هذه العقلانيّة الكليّة يجب أن يكون الدافع خلف طاعة المواطنين للاتّفاق دافعاً مؤثراً، أي وجب على الخوف من العواقب الوخيمة عند عصيان الدولة أن يكون أقوى من الفوائد قصيرة الأمد التي قد تنتج عن عصيانها. هكذا، يتمثّل الجزء الأساسي من العقد السياسيّ بأنّ ما يوكل إلى الجماعة هو القدرة على فرض إرادتها ومعاقبة المعتدين. ويصرّ سبينوزا (في القسم السياسيّ من علم الأخلاق الذي من المرجّح أنّه ألّفه بعد إنّهائه الرّسالة) أنّ الجماعة السياسية يمكن الحفاظ عليها عندما تكون للدولة «القدرة على فرض نظام حياةٍ مشترك، وتشريع القوانين، والحفاظ عليها، من خلال التّرهيب بدلاً من إعمال العقل الذي يعجز عن كبح جماح الانفعالات»⁽³⁴⁾.

والحقّ أنّ سبينوزا يعتقد تماماً كهوبز أنّ نجاح هذا العقد الاجتماعيّ مشروطاً بامتلاك الدولة السّلطة المطلقة على السّعي خلف «حقّ السّيادة الطبيعيّ على كلّ شيء» وهب لها. ويكتب في الرّسالة أنّ «سلطة صاحب السّيادة لا يحدّها قانون، وينبغي للنّاس طاعتها في المسائل كلّها، لأنّ هذا ما أتفق عليه ضمناً أو علنياً عندما نُقلت إليهم قدرة الدّفاع عن النّفس، أي عندما تخلى الأفراد عن حقّهم». لا يحتفظ المواطنون الأفراد بأيّ حقوقٍ لأنفسهم لأنّ هذه الحدود الموضوعية على سلطة صاحب السّيادة ستدخل انقساماً في سيادة الدولة، إذ ستنشأ مواضع سلطويّة على قدر عدد

(33) TTP V, G III.73; S 63.

(34) *Ethics* IVP37s2.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

المواطنين، وتالفاً سيؤدّي إلى انحلال الدّولة بسبب الاضطراب الأهلي. أمّا أطراف العقد فقد «أخضعت نفسها إلى إرادة صاحب السّيادة إطلاقاً... فمن واجبنا تنفيذ أوامر سلطة صاحب السّيادة كلّها من دون استثناء، حتّى لو كانت تلك الأوامر غير عقلانيّة. لأنّ العقل يأمرنا بتنفيذ هذه الأوامر حيث نختار أهون الشّرّين»⁽³⁵⁾.

إنّها الدّولة ذات القوّة المطلقة والسّلطة الشّاملة على فرض إرادتها، حيث يفرض صاحب السّيادة الطّاعة على المواطنين بالتهديد والخوف. ولكن لا تبدو هذه رؤية شخصٍ عُرف بفكره الليبراليّ والمتسامح. هل تعلّم سبينوزا درساً عن الحكم المطلق من هوبز عن ظهر قلب؟⁽³⁶⁾ ثمة فرقٌ محوريٌّ بين المنظرين السّياسيين. اعتقد هوبز أنّ السّيادة لا يجب حصرها بفردٍ واحدٍ، وأنّ الملكيّة هي أكثر أشكال أنظمة الحكم تأثيراً واستقراراً، أمّا سبينوزا فاعتبر أنّ الديمقراطيّة هي خير نظام حكم يؤمّن مصالح الدّولة.⁽³⁷⁾ في دولة سبينوزا المثاليّة يكمن الحقّ في تحديد ما تكون عليه المصلحة المشتركة، وتشرع القوانين، وتطبيقها على عمّة الشعب. وهذه هي رسالة كتاب الرّسالة، وكذلك ضمناً كتاب الرّسالة السياسيّة الذي ألفه الفيلسوف بعد عدّة سنين، حيثُ بقيت رسالته غير منتهية عند وفاته.

انزعج سبينوزا من اتّهامه بأنّه استعبد المواطنين بإلحاقه سلطةً مطلقةً بالدّولة. لكنّه يؤكّد لنا أنّ «إخضاع ذاتنا إخضاعاً تامّاً إلى أمر الآخر وإرادته

(35) TTP XVI, G III.193-194; S 177.

(36) بحاجّ رايان (Ryan 1988) وكورلي (Curley 2007) أنّ هوبز لم يناصر الحكم الاستبداديّ مناصرةً تامةً، بل أجاز مساحةً من التّسامح في الدّولة.

(37) ليس هذا الفارق الوحيد بين هوبز وسبينوزا في نظريتهما السياسيّة. على سبيل المثال يشير كورلي (Curley 1996c) ومالكوم (Malcolm 2002) إلى أنّ الفرد عند هوبز يتخلّى عن حقوقه للدّولة، بينما يتخلّى الفرد عن سلطته عند سبينوزا؛ وقد أشار سبينوزا نفسه إلى هذا الفارق كالتّالي: «إنّه الفارق بيني وبين هوبز» (Ep. 50). وحنماً أجاز سبينوزا حرّياتٍ أكثر من هوبز للمواطنين، وأهمّها حرّيّة التّعبير.

الإيمان والعقل والدولة

لا يشكّل خطرًا كبيرًا»⁽³⁸⁾. ويعود السبب في ذلك إلى أن سلطة الدولة القائمة لفرض إرادتها عرضية ومرتبطة بسنّ أوامر معقولة حيث لا تصبّ قوانينها إلا في مصلحة الخير العام. وعندما يصبح صاحب السيادة طاغيًا يخدم مصلحته الذاتية، يتقوَّض تأثير الدولة حتمًا عند مقاومة المواطنين سلطتها واستعادتهم السلطة التي أوكلوها لها أصلًا؛ يعتقد سبينوزا أن المواطنين من خلال العقد الاجتماعي لا ينقلون إلى صاحب السيادة سوى سلطتهم، فيما يحتفظون بحقوقهم الطبيعية في الدولة⁽³⁹⁾. هكذا ثمة رقابة طبيعية على الحكم المستبد، وهذا ما خاله سبينوزا (انطلاقًا من تناوله المفرد)⁽⁴⁰⁾.

علاوة على ذلك، إن أعظم استقرار في الديمقراطية ناتج من واقعة كونها أقلّ نظام حكم بين أنظمة الحكم كلها الذي قد يعمد إلى إبعاد مواطنيه على نحو غير معقول، إذ يُستحال عمليًا أن تتفق غالبية مجلس واحد ذات حجج معيّن على الطرح المجنون نفسه»⁽⁴¹⁾. يبدو أنّ سبينوزا يفترض أن الشهوات اللاعقلانية والفردية عند الأفراد تستسقط في المجالس الديمقراطية، حيث تستعكس «الإرادة» الناتجة عن المجلس اتفاقًا يكون موضوعه رفاهية المجتمع العقلانية. وكما أظهر سبينوزا في علم الأخلاق أن البشر «يتفقون في الطبيعة» عندما «يتصرفون وفقًا لإرشاد العقل»، ويكونون على خلاف أو «يتخالفون» عندما تحكمهم العواطف⁽⁴²⁾، لهذا

(38) TTP XVI, G III.194; S 177.

(39) صراحة لا أدري كيف أطابق هذه الفكرة مع ما طرحه سبينوزا بأنّ المواطنين في الدولة يتخلّون عن «حقوقهم كلها» وينقلونها إلى صاحب السيادة، ربّما يكون ثمة فارق بين السلطة الموكلة إلى صاحب السيادة والحق المحفوظ للمواطن. لكنّ خلط سبينوزا بين اللفظتين دائمًا ما يحدث التباسًا لدى القراء.

(40) والحق أنّ هوبز كان ليتفق مع هذا الموقف. كلّما كان حكم صاحب السيادة تصفيًا حيث يصدر أوامر تخالف مصلحة شعبة، كلّما ضُفِّت حكمه: انظر: Hobbes 1990, 62.

(41) TTP XVI, G III.194; S 178.

(42) *Ethics* IVP34, 35.

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

السبب سيكون شبه مستحيل أن يتفق مجلس ديمقراطي كبير على أي قوانين مقترحة لا تعبر سوى عن الشهوات الأنانية التي يحكمها الانفعال عند أحد المشرعين أو بعضهم؛ وحدها القوانين العقلانية ستمر على الأرجح في عملية المناقشة داخل المجلس. «إن هدف الديمقراطية الأساسي هو تجنب عته الشهوات، وإبقاء الناس ضمن حدود العقل بقدر ما أمكن، حيث يستطيعون العيش بسلام وتناغم»⁽⁴³⁾. يحكم دائماً صاحب السيادة في الديمقراطية بما يصب في مصلحة الرعايا، أقله نظرياً. فلا يسن القوانين إلا التي يملها العقل والتي تتوجه إلى «رفاهية الشعب كله».

وما لا يقل أهمية هو واقعة بلوغ حرية المواطنين ذروتها في الديمقراطية حيث «يمسك المجتمع كله... مقاليد الحكم وكأنه جسم واحد». ويعود السبب في ذلك إلى أنهم يطبعون أنفسهم عندما يطبعون صاحب السيادة. «لقد أكلت السيادة إلى المواطنين كلهم فيسن التوافق القانوني. وسيبقى الناس أحراراً في هذه الدولة على نحو متساوٍ، سواء أكرت القوانين أم قلت، لأن هذه الدولة تنصرف انطلاقاً من توافق أعضائها لا من فرض آراء البعض على الآخرين»⁽⁴⁴⁾. تُشرع القوانين في الديمقراطية بإشراف العقل، فلا تمثل إرادة صاحب السيادة إرادة الشعب فحسب، بل تمثل إرادتهم العاقلة أيضاً. لذا عندما يطبعون صاحب السيادة يطبعون مصلحتهم الذاتية الحقّة (عوضاً عن انقيادهم بالشهوات اللاعقلانية)، ويعيشون وفقاً للعقل. أما إذا انحصرت السيادة بشخص واحد، أو بعدد صغير من المواطنين، فسيكون الامتثال بالقوانين مسألة طاعة في معناها الضيق، أي الخضوع لسلطة الآخر، أو «الفعل التزاماً بالأوامر». والأمريشبه ما يسميه

(43) TTP XVI, G III.194; S 178.

بشير كورلي (Curley 1996c, 317-318) إلى أن ثقة سبينوزا في النظام الديمقراطي تتعارض مع موقفه المستغف بالعوام.

(44) TTP V, G III.74; S 63-64.

الإيمان والعقل والدولة

سبينوزا في علم الأخلاق «التقيد» بالانفعالات، وذلك بقدر ما يتصرف الإنسان وفقاً لأوامر الآخر.

إذن تمثل الديمقراطية استقلالية مواطنها، فيما تكون الملكية والأرستقراطية «هميشاً للحزبة»، حيث نمة خطر انحدارها إلى العبودية، بخاصة إذا لم يتصرف الحاكم في سبيل رفاهة شعبه. لذا، يخلص سبينوزا إلى أن الديمقراطية

«هي أكثر أشكال الدولة طبيعية حيث تقرب من تلك الحرية التي تمنحها الطبيعة لكل إنسان. فلا أحد في الدولة الديمقراطية ينقل حقه الطبيعي إلى الآخر نقلاً تاماً حيث لا يعود فيه طرفاً عند المشورة، إنما ينقله إلى غالبية المجتمع الذي يكون المرء نفسه جزءاً منها»⁽⁴⁵⁾. تحافظ الديمقراطية على المساواة بين المواطنين وعلى حرية الأفراد أكثر من أي نظام حكم آخر.

وفي هذا الجانب الفلسفي، لم تتأثر الفلسفة السياسية في الرسالة كثيراً بأفكار هوبز بل في ما قرأه سبينوزا في رسائل الأخوين دولا كور. وذلك وفق ما أقره الفيلسوف بنفسه. لقد كان بيتر ويوهان تلميذي كتاب في المواطن والأويثان، وما وجده سبينوزا في كتاباتهم الهولندية، أي في محاورات سياسية «*Political Discourses*»، وملاحظات في الدولة أو الميزان السياسي «*Observations on the State, or, The Political Balance*». كان فكر هوبز مصفياً من خلال الفكر الجمهوري الهولندي. وافق الأخوان دولا كور الفيلسوف الإنكليزي بأن أصول الدولة قائمة في الاتفاق بين الأفراد في الحالة الطبيعية على نقل السلطة إلى سلطة سياسية مركزية، حيث تكون غايتها كبح جماح السعي خلف المصلحة الذاتية، وتأسيس وضع يسود فيه السلام والأمن. ولكن، حاج الأخوان دولا كور أن خير ما يفضي إلى هذه

(45) TTP XVI, G III.195; S 179.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الغاية هو النظام الديمقراطي الذي سيسمّن قوانين عقلانية تصبّ في مصالح المواطنين حيث لن تعكس الإرادة العامة إرادة الحاكم الخاصة والذاتية. ليس نقاش سبينوزا موضوع الديمقراطية في الرسالة مستفيضاً. إذ لا يقدم في هذا الكتاب نموذجاً عن طريقة تصوّره نجاح الديمقراطية. كما لن تجد فيه ذكر بنيان مجتمعه الديمقراطي المثالي. كذلك لا يطرح سبينوزا تفاصيل توضح كيف سيُعبّر عن إرادة المواطنين في إرادة صاحب السيادة، أي إذا سيمرّ النظام السامي من خلال ديمقراطية مباشرة أو ممثلين منتخبين، أو من سيتولّى مسؤولية تنفيذ تلك الإرادة. ومن المفترض أنّ هذه الأمور قد عالجتها تلك الفصول التي تناقش الديمقراطية في الرسالة السياسية، وهي كتاب واقعي. أقلّ نظرياً وأكثر «عملياً»، حيث يصبّر «الناس على ما هم عليه، لا كما يرغب المرء في أن يكونوا»⁽⁴⁶⁾. ولكن بعد إنهاء سبينوزا فصول الكتاب التي ناقشت الملكية والأستقرارية توفّي تاركاً بضعة مقاطع عن الديمقراطية.

تتميّز كلّ فلسفةٍ سياسيّةٍ بموضع مركز السلطة، أو بما تعتبره خير تنظيم للمجتمع، وكذلك بما تخاله غاية الدولة. فقد اقترح الليبراليون الكلاسيكيون، كجون لوك، أنّ الحكومة موجودة لحماية حياة المواطنين، وحرّيتهم، وملكيّتهم. ووفقاً لأحد مذاهب الليبرالية يتمثّل دور الدولة بتوفير السلام والأمن، وهما أدنى الشروط التي تجيز للأفراد عيش الحياة التي يختارونها بحريّة، والسعي خلف ما يعتبرونه ذا قيمة، من دون أن تُفرض قيمّ عليهم، أو أن يُجبروا على اتباع تصوّر محدّد للحياة الطيبة⁽⁴⁷⁾.

(46) TP I.1, G III.273; SM 680.

(47) راجع مثلاً رسالتي لوك في الحكم «Two Treatises of Government». ولكن، نفة خلاف بين المتخصّصين في فلسفة لوك عندما يقول الأخير ليست للحكومة «غاية» ما خلا حفظ الأمن. =

الإيمان والعقل والدولة

بحسب الليبرالية الكلاسيكية على الدولة أن تبقى حهادية عند اختلاف الأراء في طريقة العيش، كما يجب أن تحدّ نفسها لترك مجال أمامهم للعيش كما يشاؤون.

أما التقليد الجمهوريّ فينزغ إلى التّشديد على دور الدولة في تكوين المواطنين، وحتّى في تقويمهم أحياناً. تطرح جمهورية أفلاطون أشهر مثال عن هذا التّصوّر للدولة. ويعتبر منظّرو الفكر الجمهوريّ في حقبة التّهضة والحقبة الحديثة المبكرة، أمثال ماكيافيلي، ومونتسكيو «Montesquieu»، وجوب الحكومة المساهمة في تأسيس فضائل مدنيّة عند النّاس. أما دور الدولة في دفع مواطنها لاعتماد تصوّر مشترك للخير العامّ، والعمل في سبيله، فهو أهمّ من إعطاء المواطنين الحرّية، وتوفير الوسائل أمامهم لتحقيق تصوّراتهم الفرديّة عن الحياة الطّيبّة. سيدرك المواطنون الجمهوريون الفاضلون أنّ رفاهيّتهم الشخصيّة كامنة في ازدهار مجتمعهم.

لا تنحصر فلسفة سبينوزا السياسية في الرّسالة بأيّ صنف، سواءً الليبراليّاً كان أم غيره، (وقد ينطبق الأمر نفسه على الفلسفة السياسية عند كلّ مفكّرٍ في هذه الحقبة). ولكنّ الواضح هو تصوّره للدور المحوريّ لصاحب السّيادة، شاملاً ديمقراطيّته، في حياة المواطنين الأخلاقية. ليست غاية الدولة حماية الحياة والملكيّة، أو الدّفاع عن الحرّيات المدنيّة فحسب، أيّ السّماح للمواطنين القيام بما يشاؤون، والعيش وفق القيم التي يختارونها. بحسب سبينوزا إنّ الدولة السّليمة التي تنقل الأفراد (نظريّاً) من الحالة الطّبيعيّة إلى مجتمع منظمّ توفر أكثر من السّلم والأمن الأساسيين اللّذين يشكّلان دافعاً للدّخول في عقد اجتماعيّ أساساً للنّاس في الدولة فرصة

= ويعني بذلك أنّ دور الدولة محصورٌ بحماية حقوق الأفراد من أذى الآخرين (وهو ما يسمّيه أيزنا برلين «الحرّية السّلبية») أو على الدولة توفير شروط أمنة للخير العامّ: انظر مثلاً: Nozick 1974 and Tuckness 2002.

مضاعفة حرّتهم وفضيلتهم، وهي أمرٌ يتطابق عند سبينوزا مع العيش وفقاً للعقل، وبلوغ حدٍّ يتحكّم فيه المرء أكثر بانفعالاته.

«ليست الغاية التّهانيّة [للدولة] التّسلّط على النّاس أو تقييدهم بالخوف وحرمانهم من الاستقلال، إنّما تكمن غايتها في تحرير كلّ إنسانٍ من الخوف، حيث يمكنه العيش في أكبر قدرٍ ممكنٍ من الأمان، أي يحفظ حقّه الطّبيعيّ في الوجود والتّصرف من دون أذية نفسه أو الآخرين. وركزَ ليست غاية الدولة تحويل النّاس من كائناتٍ عاقلةٍ إلى وحوشٍ أو دُمى بل تمكينهم من تطوير قدراتهم الدّهنيّة والجسديّة تطويراً آمناً، واستعمال عقلهم من دون تقييد، والامتناع عن التّزاع والاستغلال المؤذي المتبادل الذي يثيره الحقد، أو الغضب، أو الخداع. هكذا، إنّ غاية الدولة في الواقع هي الحرّية»⁽⁴⁸⁾.

لا يقصد سبينوزا بلفظة «الحرّية» ما دعاه أيزيا برلين «Isaiah Berlin» «الحرّية السّلبيّة» «negative freedom» فحسب، أو الحرّية من تدخّل الآخرين، بل الاستقلاليّة الإيجابيّة، وهي التّصرف انطلاقاً من إرشاد العقل، عوضاً عن الاستجابة الشّعوريّة الخاضعة للتأثيرات الخارجيّة. لا يسعى العاقل والحرّ خلف تلك الأمور التي تجلب له لذةً مؤقتةً بل يختار القيام بما يعرف أنّه سيصّب حقاً في مصلحته الفضلى. لذا، تكون الغاية التّهانيّة للدولة في ما يسمّيه سبينوزا «تثقيف العقل»، على الرّغم من مهامّ تقييدها الشّهوات الانفعاليّة عند المواطنين، وتالياً كبح صراعاتهم من خلال التّرهيب الضّمّيّ في القوانين، خصوصاً عند تحرر هؤلاء المواطنين حديثاً من الحالة الطّبيعيّة.

ستساعد الدولة المثاليّة المنتظمة ديمقراطيّاً، والتي يكون التّشريع فيها تحت إشراف العقل، النّاس على التّطوّر إلى أفرادٍ عاقلين ذوي سلطانٍ

(48) TTP XX, G III.240-241; S 223.

الإيمان والعقل والدولة

أعظم على انفعالهم الخاصة. لذلك، تعوّض الدولة عن وجود العيوب البشرية الطبيعية، وتؤدّي دورًا تثقيفيًا وتربويًا في حياة المواطنين. وكما يكتب سبينوزا في الرسالة السياسية:

«إذا جُبلت الطبيعة البشرية على نحو اشتى فيه الرجال معظم ما يصبّب في مصلحتهم، فلا حاجة إلى مهارة خاصة لتأمين التناغم والثقة. ولكن، لم تُجبل الطبيعة البشرية على هذا النحو، لذا وجب على الدولة الإعلان بالضرورة أنّ على الرجال جميعهم، سواء أحمكًا كانوا أم محكومين، وإذا شأوا ذلك أم أبوا، العمل بما يصبّب في مصلحة الخير المشترك، أي إما طوعًا، إما زُغمًا بالقوة أو الضرورة، حيث سيعيشون وفقًا لما يمليه العقل»⁽⁴⁹⁾.

ربما يبدأ المواطنون وكأهم شبه مطيعين القوانين الخيرة (خوفًا)، وتاليًا لا يتصرفون إلا وفقًا لمتطلبات العقل، فيدركون في نهاية الأمر، بالحكم الجيد، أنّ النوايا الحسنة خلف القوانين تُضخّن محتوى القوانين العرفي (أوامر العقل)، لذا، يتحوّلون إلى مواطنين عاقلين يحتمّ الأمل، فيثبتون على فضيلتهم. وتتمثّل مسؤولية الدولة في تحقيق هذا الأمر. «وجب أنّ تُنسب فضائل الرعايا وطاعتهم المباشرة للقوانين إلى فضيلة الدولة وحقّها المطلق، تمامًا مثلما تنسب رذائلهم، وتجاوزاتهم المفرطة لها»⁽⁵⁰⁾. هكذا، استبدلوا بالملوك الحسن انطلاقًا من مخافة العقوبة العدل والإحسان اللذين ينشأن من وضع فاضل ومن سبب محقّ. تمكّن الدولة المواطنين حرفيًا، بمعنى أنّهم عندما يتغيّرون يختبرون ازديادًا في القدرة التي يعتبرها

(49) TP VI.3, G III.297-298; SM 701.

(50) TP V.3, G III.295; SM 699.

لقد وضع ستاينبرغ (Steinberg 2009) دراسة محكمة عن هذا الجانب من الفكر الشهامي عند سبينوزا. كما حاج دن أول (Den Uyl 1983) وسميث (Smith 1997) أنّنا نستطيع ضمّ سبينوزا إلى التقليد الليبرالي الكلاسيكي.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

سبينوزا ماهية كل فرد⁽⁵¹⁾. وهذا ما يزيد بدوره قدرة النولة واستقرارها، كونها مركبة الآن من مواطنين فاضلين وعاقليين يربطون ازدهارهم بازدهار دولتهم.

(51) عادة ما يُعدّ هذا الأمر فارغاً أخريين سبينوزا وهوبز، حيث يُزعم أنّ دور النولة عند الأخير توفير السّلام والأمان وحماية حياة المواطنين وممتلكاتهم من تعسّي الآخرين عليها. واقتراحاً بصيغة هذا التّصوّر يقرب مؤلف سبينوزا من الأخوين دول لا كور اللّذين يمتدّان النولة الصّالحة تجعل المواطنين عاقلين وفاضلين أكثر، وثالثاً تُضاعف حريّتهم: راجع (Nyden-Bullock 1999). ولكنّي لست مقتنفاً أنّ هذه قراءةً دقيقةً لمؤلف هوبز. إذ يُصمّر الفيلسوف في كتابه في المواطن على أنّ «السّلام» الذي تؤمّنه النولة لا يُقصد به «الحفاظ على الحياة بغضّ النّظر عن شروط العيش، بل يهدف إلى تحقيق السّعادة فيها. فلقد تجمّع البشر وهم أحرارٌ، وأسّموا حكومةً لهذه الغاية حيث يستطيعون العيش بسروياً بقدر ما يسمّح لهم الوضع البشريّ». وبمعنى آخر، على صاحب السّعادة أن يعمل على نحو يكون فيه رعاياه «أقوياء في الجسد والدّهن» (XIII.4, Hobbes 1991). (259). والحق أنّ صاحب السّعادة عند هوبز يتحكّم بتعليم العقائد التّهبّية والأخلاقيّة، وذلك بقدر ما يرى نفسه مسؤولاً عن السّعادة الزمّنيّة ورفاهيّة مواطنيه وخلصهم الأبديّ (XIII.5; XV.16-18).

ينصّ التّعديل الأوّل للدّستور الأمريكيّ على أنّ «الكونغرس لن يسنّ قوانين تخصّ إقامة ديانةٍ أو يحرم حرّية ممارستها». هذه القضية المعقّدة (والجدليّة غالبًا) مؤلّفة من لفظة «إقامة» وعبارة «حرّية ممارستها»، وعادةً ما تؤخذ على أنّها عبارة واضحة وعمليّة عن عقيدة فصل الكنيسة عن الدّولة. وعلى حدّ تعبير توماس جيفرسون «Thomas Jefferson» يجب اعتبار التّعديل الأوّل بمنزلة «بناء جدار يفصل ما بين الكنيسة والدّولة»⁽¹⁾. إذ لا تسهم الحكومة في تسويق أيّ عبادةٍ دينيّة، ولكّنها لا تستطيع منع النّاس عن الالتزام بطقوسٍ أو شعائر دينيّة يرغبون بممارستها.

قبل منفي سنة برزت حرّية الاعتقاد الدّينيّ من ركائز المقاطعات الهولنديّة المتّحدة. وكما رأينا سابقًا، أنّ المادّة الثّالثة عشرة من معاهدة اتّحاد أوترخت تفهيد: «ينبغي لكلّ فردٍ أن يبقى حرًّا في ديانته، ولا يُسمح بمضايقة امرئٍ ولا مساءلته بناءً على عبادته». ولكنّ رؤساء الجمهوريّة الهولنديّة في القرن السّابع عشر لم يلتزموا دائمًا بهذا المبدأ، وحتّمًا لم يفكروا بفصل الكنيسة عن الدّولة في هولندا حيث كانت الكنيسة البروتستانتية صاحبة امتياز، إن لم نقل كنيسة رسميّة. وعلى الرّغم من ذلك، وُجد في تلك الحقبة على نحوٍ غير عاديّ مجالٌ واسعٌ أمام حرّية التّدين في مقاطعة هولندا والمقاطعات الأخرى (ولكن، لم يُعترف بها على حرّية من التّدين، لأنّ الملحدين، كما لاحظ سبينوزا، قد اضطهدوا أحيانًا اضطهادًا شرسًا).

(1) Letter to Danbury Baptist Association, 1802.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

بَعْدَ مناقشة سبينوزا مسألة النَّبُوَّة، والإيمان، والنَّصِّ المقدَّس، والنَّظَرِيَّة السِّياسِيَّة، وكونه مؤلِّف كتاب لاهوتِيٍّ فلسفِيٍّ، لا بدَّ أنْ يتطرَّق أخيراً في الرِّسالة إلى ما يعتبره العلاقة الصَّحيحة بين الدَّولة والدين. غالباً ما يُفترض الفيلسوف بأنَّه المناصر الأوَّل لفصل الكنيسة عن الدَّولة، حيث وضع إلى جانب جون لوك أسس التَّسامح الدِّيَنِي اللَّاحِقَة. وقد كتب أحد المعلِّقين فيه أنَّ «روح سبينوزا تعيش في مستهلِّ جمل التَّعديل الأوَّل في الدَّستور الأمريكيّ، وهي التي يشار إليها بلفظة «إقامة»⁽²⁾.
حتماً، يبعُد هذا بُعداً تاماً عن الحقيقة.

قد يعني فصل الكنيسة عن الدَّولة عدداً من الأشياء، فقد اعتقد سبينوزا فعلاً في مسألة الاعتقاد الدِّيَنِي وجوب أن يُترك النَّاس وشأنهم في أن يعتقدوا (أو لا يعتقدوا) بما يشاؤون. وفي الأحوال كلّها، يصعب جداً التَّحكُّم بمعتقدات النَّاس؛ لا توجد وسيلةً لمراقبة ما يجري في أذهانهم. فالتَّقوى الحقَّة، أي «عبادة الله الدَّاخِلِيَّة»، هي مسألةٌ شخصيَّةٌ تماماً، لذا وجب تركها للفرد وحده انطلاقاً من الوقائع.

«يرتكز [الدين] على صدق القلب وإخلاصه بدلاً من الأفعال الخارجية، فلا صلة له بإطار القانون العامِّ والسُّلطة. إذ لا يفرض أمرٌ قانونيٌّ ولا سلطة الدَّولة صدق القلب وإخلاصه على الإنسان. إنَّها لواقعةٌ مطلقةٌ أن لا أحد يمكن إكراه الغبطة عليه بالقانون أو بالقوَّة... ومثلما ينتهي حقُّ إبداء الرأْي الحرِّ إلى كلِّ إنسانٍ حتَّى في مسألة الدين، ولا يمكن تصوُّر تخلي أيِّ إنسانٍ عن هذا الحقِّ، كذلك ينتهي حقُّ إطلاق الحكم بحرِّيَّةٍ إلى كلِّ إنسانٍ في المسائل الدِّيَنِيَّة، وتاليها يحقُّ له تفسير الدين وتأويله لنفسه»⁽³⁾.

(2) Goldstein 2006, 11.

(3) TTP VII, G III.17; S 103.

حرّية التّفلسف

وكما سنرى لاحقًا يحاجّ سبينوزا أيضًا بأنّ حرّية التّعبير عن معتقدات المرء الدنيّة كلاًّما أو كتاباً يجب أن تجيزها الدّولة. لا ينبغي أن يُضطهد أحدُ بهمة الهرطقة أو اللّادين.

ولكنّ، إذا عنى فصل الكنيسة عن الدّولة عادةً ما يُقصد به في عبارتي حرّية الممارسة وإقامة الدّيانة المذكورتين في الدّستور، حيث لا تنظّم الدّولة رسمياً مجموعةً من الممارسات الدنيّة، أو تناصر أشكال عبادة دينيّة خارجيّة، فسيفترق سبينوزا في هذه المسألة عن مؤسّمي الجمهوريّة الأمريكيّة.

في الدّولة المنتظمة جيّداً توكل على سلطة صاحب السّيادة تولّي مسائل الرفاهيّة العامّة كلّها. إنّ الأفعال أو الممارسات المرتبطة بالشأن العامّ التي قد تؤثر على رفاهيّة الشّعب، تكون من مسؤوليّة الحكومة. يجب أن توجه قوانين الدّولة ومراسيمها نحو إحلال السّلام، والأمن، واستقرار الدّولة، وعلى مشرّعها التّنبه إلى مراقبة المؤسّسات التي ترتبط بنشاطاتها بهذه الأهداف، (وخلافاً لذلك، كلّ ما لا يرتبط بالخير العامّ، كالاعتقاد الشّخصي، لا يقع في مسؤوليّة صاحب السّيادة).

لذا، يلزم عن ذلك أنّ سلطة صاحب السّيادة لا تشمل القوانين المدنيّة فحسب بل القوانين الدنيّة أيضاً، أقلّه بمدى ارتباطها بالقوى في شكل النّشاطات العامّة. إنّ عبادة الله الدّاخلية ومشاعر الحبّ الموجهة نحو الجار يجب أن تُترك للفردي. لكنّ الشكل الخارجيّ الذي تمارس فيه هذه العبادة والمحبّة، أي حفظ الطّقوس والشّعائر، بخاصّة التّعبير عن طاعة الله ومحبة الجار بوساطة العدل والإحسان، فهو يقع في إطار الشأن العامّ، وتالياً في إطار صلاحية صاحب السّيادة.

«إنّ رفاهيّة الشّعب هي أسى قانون يجب أن تمتثل له القوانين الأخرى كلّها، أي البشريّة والإلهيّة. ولكنّ، نظراً إلى أنّ واجب صاحب السّيادة وحده

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

تقرير ما يكون ضروريًا لرفاهية الشعب وأمن الدولة، وتوجيه ما يكون ضروريًا وفقًا لحكمه، فيلزم عن ذلك أيضًا أن يكون واجب صاحب السيادة وحده تقرير أي شكل من أشكال التقوى يجب اتخاذه تجاه الجار، أي على أي نحو يجب على كل إنسان فيه أن يطيع الله»⁽⁴⁾.

ويعني ذلك أنّ صاحب السيادة مسؤولٌ عمّا يسمّيه سبينوزا «تأويل الدّين». المواطنون الأفراد أحرارٌ في تأويل الكتاب المقدّم تأويلًا شخصيًا، وحفظه عن ظهر قلب، ليشمل تأويلهم العدالة والإحسان (مهما تكن الاعتقادات الميتافيزيقية، واللاهوتية، والتاريخية التي قد تعينهم في هذا التّأويل). ولكن، في الديمقراطيّة يجب على المجلس الحاكم تقرير طريقة ترجمة قانون الله ممارسةً، لأنّ لديه السّطة الوحيدة لتقرير نوع النّشاطات التي تتفق مع رفاهية الشّان العامّ.

«لا أحد يستطيع ممارسة التقوى تجاه جاره على نحو يتوافق مع أمر الله إلا إذا امتثلت تقواه ودينه للخير العامّ. ولكن لا يستطيع أيّ مواطن معرفة ما يكون خيرًا للدولة إلا من خلال مراسيم صاحب السيادة الذي تعود إليه مسألة تدبير الشؤون العامة، هكذا، لا يستطيع أحد ممارسة التقوى على نحو مباشر ولا طاعة الله إلا إذا أطلع مراسيم صاحب السيادة في الأمور كلّها»⁽⁵⁾.

وللسبب عينه يكون صاحب السيادة أيضًا مصدر سلطة أوامر الله في الدولة. لا قوانين في الحالة الطبيعيّة، سواءً إلهية كانت أم غيرها، لأنّ الله ليس حاكمًا ولا مشرّعًا في الواقع؛ قبل مؤسسة الدولة الرسميّة لم يكن ثمة عدلٌ ولا جورٌ، لا تقوى ولا خطيئة. كما لا قوانين مشروعة في الدولة إلا وقد صدّق عليها صاحب السيادة، والتي تشمل قوانين ممارسة العدل

(4) TTP XIX, G III.232; S 215-216.

(5) TTP XIX, G III.232-233; S 216.

حُرِّيَّةُ التَّفَلُّسُفِ

والإحسان، أي ممارسة الذبّانة الحقّة. وعلى حدّ تعبير سبينوزا «إذا كان العدل والإحسان لا يستطيعان أن يكتسبا قوّة القانون إلّا من خلال حقّ الدّولة، فسأخلص إلى أنّ الدّين لا يستطيع اكتساب قوّة القانون إلّا من خلال أمر أولئك الذي يملكون حقّ الأمر، وأنّ ليس هناك سلطانٌ لله على البشر ما خلا وساطة الذين يمسكون بالسيادة، وذلك لأنّ حقّ الدّولة قائمٌ في صاحب السيادة وحده»⁽⁶⁾.

لاحظ أنّ سبينوزا يقول إنّ تنظيم الدّين والتحكّم به هما من واجبات صاحب السيادة وحده. أمّا الإكليروس فهم من أولئك المواطنين الذين ليسوا مؤهلين لإطلاق أحكامٍ في الخير العامّ وتوجيه أشكال العبادة الخارجيّة (ومنها الطّقوس الاحتفاليّة). لقد أزال سبينوزا تمامًا إشراف القادة الطّائفيّين عن الدّين، وثبّته في أيدي السّلطة المدنيّة. إنّ صاحب السيادة حرٌّ في تعيين رجال الدّين ليعملوا «وزراء» في الشّؤون الدّينيّة، ولكنّ هؤلاء الممثّلين يخدمون السّلطة المدنيّة ويرجعون إليها عند الحكم. إنّ التحكّم المدنيّ بالشّؤون الدّينيّة، على الرّغم من كونه مهينًا لرجال الكنيسة في الحقبة الحديثة المبكرة، كان في الواقع موضوعًا شائعًا في الفكر الجمهوريّ الهولنديّ في القرن السّابع عشر، ولم يكن سبينوزا وحده على رأيه في هذه المسألة. فقد اقترح غروتيموس في كتابه *De imperio summarium potestatum circa sacra* (في سلطان القوى العليا على الشّؤون المقدّسة) تنظيمًا سياسيًا للعبادة الدّينيّة⁽⁷⁾، فيما أصرّ بيتر دو لا كور في المحاورات السياسيّة التي عبّدت الطّريق أمام آراء سبينوزا، أنّ على المدينة أن تمتلك سلطانًا على النّشاطات الدّينيّة كلّها (فيما تتسامح في الوقت نفسه مع تعدّد الاعتقادات الدّينيّة) مثلما هي مسؤولَةٌ عن السّلم.

(6) TTP XIX, G III.229; S 213.

(7) انظر: Malcolm 2002, 41.

كِتَابُ صَنِيعِ فِي جَهَنَّمَ

والأمن، والازدهار فيها. وكما رأينا أنّ هوبز حاج أيضاً على نحو غير مفاجئ أنّ على صاحب السّيادة امتلاك سلطة مطلقة على الدّين، ولا يعني ذلك تنظيم محتوى العبادة العام، بل حتّى تحديد ما يجب ضمّه إلى النّص المقدّس واعتباره كلام الله. «لا حكم في هذه الحياة. سواءً أحكاماً في الدّولة كان أم في الدّين، ما خلا الحكم الزمّي؛ كما لا يحقّ تعليم الرعايا أيّ عقيدة يمنحها الحاكم، سواءً أحكاماً في الدّولة كان أم في الدّين. وعلى الحاكم أن يكون واحداً وإلاّ ستظهر فِرْقٌ وستنشأ حربٌ أهليّة». قد يكثر عدد القساوسة في الدّولة، ولكن يجب عليهم كلّهم أن يخضعوا إلى قميّ رئيس واحد. «قد ذكرنا سابقاً من يكون هذا القسّ الرّئيس وفقاً لقانون الطّبيعة، أي إنّ صاحب السّيادة المدنيّة»⁽⁸⁾. أمّا البديل عن تمركز الحقّ السّياسي والكنسي وفقاً لهوبز فهو «المشكلات الأهليّة، والانقسامات، والاضطرابات في الأثمة».

إذن، بحسب سبينوزا لا بدّ أن يكون في الدّولة المثاليّة شكلٌ واحدٌ من أشكال العبادة العامّة، ويجب أن تحدّه وتشرف عليه الحكومة المدنيّة⁽⁹⁾. وليست نيّته تأسيس دينٍ للدّولة ذي حضورٍ كنسيّ وحفظٍ دينيّ ملزم. وحتماً لا يرغب في أن يحدّد صاحب السّيادة العقيدة الدّينيّة (على الرّغم من كون مسؤوليته تشجيع الجموع على اعتناق شروح محدّدة للمعتقد الدّينيّ التي تكون «ضروريّة للطّاعة»). لا ينبغي أن يكره أحدٌ على الاعتقاد

(8) *Leviathan* III.29.v, Hobbes 1994, 316.

(9) باستطاعتنا المجازة بأنّ ما يُصرّ عليه سبينوزا أوهم من هذه الفكرة، ومفاده: لا يجب على شكل واحد من أشكال العبادة العامّة أن يتطابق مع القوانين المدنيّة والزّمانيّة العامّة التي حددها صاحب السّيادة فحسب، بل يجب على أشكال العبادة كلّها التي قد تكون كثيرة أن تتطابق معها. هكذا، يكتب سبينوزا: «لا يقدر أحدٌ على طاعة الله إلاّ إذا امتثلت ممارسته للتقوى مع الغير العامّة» (TTP XIX, G III.232; S 216). لذا، ستكون الحكومة مشرفة على الدّين بدلاً من كونها مؤسّسة له. ولكن، يبدو أنّ مفصّد سبينوزا هو الفكرة الأقوى وهي: لا يوجد سوى شكل واحد من أشكال العبادة العامّة، ويظهر ذلك عندما يصرّح في هذا المقطع أنّ هواجب صاحب السّيادة وحده تحديد شكل التقوى الذي يجب أن يعمل به المرء تجاه جاره. ومن ناحية أخرى، كما نتهيء مابهل ديلاروكا، أنّ شكل العبادة العامّة الذي أرسنه الدّولة قد يكون عامّاً إلى حدّ تألفه مع تعدّد الأديان (لا مع الأديان كلّها)، والنّهجة: قد تكون دولة سبينوزا المثاليّة متسامحة مع شقّ الفرق الدّينيّة غير الشّرعيّة طالما تتطابق هذه الفرق مع شكل العبادة العام التي اشترطته الدّولة عليهم.

حرية التفسلف

بأي شيء وعبادته، ولا على الالتحاق بأي جماعة دينية أو المشاركة بأي ممارسات شعائرية. هذه التقوى المكروهة (والباطلة) وهذا الامتثال المفروض لا يتوافقان مع هدف الدولة الأساس (أومع مشروع سبينوزا) ألا وهو زيادة عقلانية مواطنيها وحرّيتهم، وضمان السلم الأهلي. لا يقصد سبينوزا إنشاء حكم استبداديّ بحياة الشعب، إنما يركّز موقفه على مخافة وجود خطرٍ حقيقيّ على رفاهية الدولة من دون تحكّم مفرد وعلمانيّ بالشؤون الدينية. بحسب موقف سبينوزا، يتمثّل التهديد الأكبر أمام السلم الأهليّ نظرًا، وكما أظهرت الأحداث التاريخية (الكتابية) والمعاصرة (الهولندية) في الانقاسات التي تُدخلها الأديان الطائفية إلى المجتمع. إنَّ ازدياد المؤسسات الدينية الكبرى غير المنظمة، وحتّى وجود كنيسة واحدة كبيرة مستقلة عن الكنيسة الرسمية العامة، من العوامل التي تشكّل خطرًا على مجتمع قويّ ومزدهر⁽¹⁰⁾. تعرّض الأديان المنظمة المواطنين على بعضهم، أي المسيحيين على اليهود، والبروتستانت على الكاثوليك، والبروتستانت على بروتستانت آخرين، وكذلك تعرّضهم على الدولة نفسها. إذ ينقسم ولاء المواطنين حالما تظهر مصادِر سلطةٍ بديلةٍ عن سلطة صاحب السيادة، فتنشأ دويلاتٌ في الدولة نفسها. وبات مشروعًا سؤالا: هل كان المواطنون مخلصين إلى الدولة عموماً وإلى الرفاهية العامة أم إلى قضاياهم الطائفية الضيقة خصوصاً؟ فالدولة التي نعرّفها على انشقاقيّ في الولاءات، حيث تخالف التقوى فيها الوطنية، هي أكثر تعرّضًا لنشوء اضطرابٍ أهليّ. فقد أصبح استقرارها وقدرتها على مجابهة الأعداء الداخليّين والخارجيّين مكشوفين على نحو

(10) بيجز سبينوزا في الرسالة السياسية وجود طوائف دينية مستقلة في الدولة ولكنه يضع قبولًا عليها: فوجب منع الكنائس الكبرى، أما أولئك المنتمون إلى ديانةٍ أخرى (أي التي لا تكون ديانة الدولة الرسمية) فوجب السماح لهم بإنشاء دور عبادةٍ بقدر ما يشاؤون، ولكن عليها أن تكون صغيرة ذات نطاقٍ محدد. وأن تكون متعادلةً. أما على دور عبادة «دين الدولة أن تكون ضغمة ذات أهية» (VIII.46, G III.345; SM 740).

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

خطري. وكما عبّر هوبز عن الموضوع مقتبساً من إنجيل متى (متى 6:24): «لا يُقَدِّرُ أَحَدٌ أَنْ يَخْدِمَ سَيِّدَيْنِ»⁽¹¹⁾.

وتصبح المشكلة أصعب عندما تسمى «المؤسسات الدينية» نفسها إلى التأثير على حياة المواطنين الاجتماعية والأخلاقية بعد تأثيرها على قلوب أعضائها وعقولهم. حتماً سيطوَّق رجال الكنيسة السُلطة المدنية، وسيسعون إلى تجاوزها حالماً تُعطى لهم مجالات طائفيةً مستقلةً. أمّا نتيجة هذا الاغتناب للسُلطة السياسية فهي انقسام السيادة في الدولة حتّى انحلالها. هذه هي العبر التي يستخلصها سبينوزا من التاريخ الإسرائيلي القديم. فما دامت السُلطتان السياسية والدينية مجتمعتين في رجلٍ واحدٍ (كموسى) أو في مجلسٍ يعمل نيابةً عن الله (صاحب السيادة الحق) ازدهرت الدولة العبرانية بوصفها دولةً ثيوقراطيةً. إذ لم يكن ثمة التماسّ حول ولاء الطاعة، فقد وُجدت طبقة كهنة، لكنّ أعضائها خضعوا تماماً لصاحب السيادة، حيث عملوا مستشارين في الشؤون الدينية. لا رؤساء. ولكن، بعد تأسيس الملكية تحت حكم شاول تدهورت الأمور. وانقسمت السُلطة في الدولة قسمين: قسم سياسي، وأخر ديني. أُجبر الملوك على الاعتراف «بسلطان في سلطانتهم»، فيما مارس الكهنة تأثيراً أعظم فيه، فتجاوزوا حدود الهيك. كانت هذه بداية النهاية.

«إنّ من يسعى إلى حرمان صاحب السيادة من هذه السُلطة [على الدين] يحاول تقسيم السيادة، ونتيجةً لذلك سينشأ حتماً نزاعٌ وانشاقاتٌ لا يمكن تجنّبها، كما حصل زماناً في عهد ملوك الإسرائيليين وكهنتهم»⁽¹²⁾.

(11) كتب هوبز في كتابه في المواطن (De Cive VI.11, Hobbes 1991, 179-180): «إذ لا يقدر أحدٌ أن يخدم سيّدين: ومن نعتقد بأنّه مستحقّ الطاعة خوفاً من الهلاك فهو أعظم ممن نطيعه خوفاً من الموت الزمّني».

(12) TTP XIX, G III.235; S 218.

حزب التّلفلسف

بعد عودتهم من السّبي في بابل واستعادة الاستقلال في مرحلة الهيكل الثّاني «اغتصب الكهنة حقّ الحكم، وتألّوا استحوذوا على سلطه مطلقه». وكتب سبينوزا «أنّ الكهنة تملكهم رغبه في دمج الحكم المدنيّ بالدينيّ»، وهو أمرٌ حمل عواقب مدمره للدّولة الإسرانيه القديمه، وذلك في إطار قراءته تاريخ الكتاب المقدّس الذي حمل أصداء واضحه على المشهد المعاصر، حيث استغلّت عناصر كلفينيّه متشدّه في المجتمع الهولنديّ تأثيرها على المعسكر الأورانيّ رغبه بإعادة إنشاء منصب أمين المقاطعه الأكبر، وتألّوا عارضت السياسات المحليّه والخارجيه التي انتهجها دي فيت وحزب المقاطعات⁽¹³⁾. لذا، لا ينبغي للجمهوريه الهولنديه أن تسمح بتأثير رجال الكنيسه على الشّؤون العامه مستخلصه عبره مملكه يهودا.

«إنّه أمرٌ كارثيٌّ على الدّين والدّولة حين تُمنح المؤسّسات الدينيه حقوق إصدار مراسيم أو التّدخل بشؤون الدّولة. فخير ما يضمن الاستقرار هو تقيد هؤلاء المسؤولين بتقديم الأجوبه عند السّؤال، وتعليم ما أقرّ أنه عرف وتقليد وممارسته»⁽¹⁴⁾.

عندما يُمنح الكهنة والقساوسه «سلطه إصدار المراسيم، وتولّي شؤون الحكم»، لن تعرف طموحاتهم الفرديه حدًا، وسيسعى كلّ منهم إلى «تعظيم الذات في المسائل الدينيه والمدنيه». كما سيختلفون في ما بينهم، فيزيدون الانقسامات الطائفيه في المجتمع. وسيلزم الفساد عن ذلك بالضروره، فيما تستمر شؤون الدّولة وفقًا للمصلحه الذاتيه لدى الطائفه التي أتيح لها استلام مقاليد الحكم. بينما سينحط الدّين الذي أكرهه حتى يصبح أداة في خدمه حكمهم، وسيتحول إلى «خرافه مؤذيه»⁽¹⁵⁾.

(13) TTP XVII, G III.221; S 203-204.

(14) TTP XVIII, G III.225; S 208.

(15) TTP XVIII, G III.222; S 205-206.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

هل الفلسفة السياسية في الرسالة ليبرالية؟ يصعب علينا الإجابة عن هذا السؤال، ويعود أحد أسباب ذلك إلى معنى الليبرالية المتغير وغير المحدد نفسه⁽¹⁶⁾. زد على ذلك، أن السؤال غير مفيد في حالة سبينوزا، لأن تفسيره للدولة والدين متعدد الأوجه كي نحدّه في صنف. كذلك، إن الرسالة على الرغم من أهميتها الكبرى في عصرنا الحالي فهي ردّ على تفسيرات تاريخية محدّدة ومعقّدة جداً، ولن نوفها حقّها في إقحامها ببعض النظريات العابرة للتاريخ.

ما يمكن قوله عن سبينوزا إنّه بلاربي أحد مناصري المجتمع الديمقراطي العلماني الأكثر بلاغة في التاريخ وأشدّ مدافع عن الحرّية والتسامح في الحقبة الحديثة المبكرة. وهذا ما يوصلنا أقلّه إلى الغاية النهائية من الرسالة والمذكورة في عنوان الكتاب الفرعي وفي حجة آخر فصلها: إظهار أن «الجمهورية يمكنها إجازة حرّية التفلسف والمحافظة على التقوى والسلام فيها؛ ولا يمكن إبطال هذه الحرّية إلا عند تقويض سلام الجمهورية وتقواها»⁽¹⁷⁾.

بدايةً، نمة سؤال التسامح مع الاعتقادات. وما سبق أن قاله سبينوزا في حرّية الاعتقاد الديني ينطبق على الرأى كلّها: لا بدّ لها أن تكون حرّة وغير مدانةٍ تمامًا بالضرورة وبالحق. «يستحال على العقل أن يكون خاضعاً للأخر خضوعاً تاماً؛ فلا أحد قادرٌ على نقل حقه الطبيعي للأخر أو ملكة التفكير عنده بحرّية، حيث يشكّل حكمه الخاصّ في أيّ مسائلن. كما لا يستطيع إجباره على القيام بذلك»⁽¹⁸⁾. بالفعل، كلّ مجهود يؤدّيه صاحب السيادة في سبيل التحكّم باعتقادات المواطنين وأرائهم سينقلب عليه، وسيفضي الأمر

(16) إن فوير (Feuer 1985)، وودن أويل ووارنر (Den Uyl & Warner 1987)، وسميث (Smith)

(1997) هم من الذين حاجّوا لاعتبار فكر سبينوزا الشبهاني ليبرالياً.

(17) انظر: TTP XX, G III.247; S 229. كما ناقش روزنتال (Rosenthal 2000, 2001, and 2003)

وستاينبرغ (Steinberg 2010) مسألة التسامح عند سبينوزا.

(18) TTP XX, G III.239; S 222.

حرية التنسلف

إلى تقويض سلطة صاحب السيادة عينه. وقد كتب سبينوزا مقطوعاً يُظهر صوابيته البديهية وجرأته غير الاعتيادية في زمنه:

«تُعد الحكومة التي تحاول السيطرة على عقول البشر استبداديةً. وسيعتبر صاحب السيادة مخطئاً بحق رعاياه ومعتدياً على حقوقهم عندما يسعى إلى فرض ما ينبغي عليهم تقبله بوصفه صحيحاً وإسقاطه بوصفه باطلاً. وما هي الاعتقادات التي ستلهمهم على الخضوع أمام الله. تنتهي هذه المسائل كلها إلى حق الفرد الذي لا يستطيع امرؤ التفریط به حتى لو شاء».

حتماً إن صاحب السيادة حرٌّ في محاولة الحد من تفكير الناس. ولكن لن تولد هذه المسألة الشعواء سوى ازدياد لحكمه ومعارضته. «صحيح أن أصحاب السيادة يستطيعون انطلاقاً من حقهم معاملة كل من لا يتفق معهم تماماً في المسائل كلها على أنه عدوٌّ. لكن المسألة لا تتعلق بحقهم، إنما بما يصب في مصالحهم»⁽¹⁹⁾. بحسب سبينوزا إن حرية الرأي «حقٌ بديهيٌّ» على الرغم من ذلك، يبقى التسامح مع الاعتقاد أمراً سهلاً لأنه ضروريٌّ. حتى هوبز رأى أن المواطنين لا يمكن إكراههم على الاعتقاد بأي شيء. أما الحالة الصعبة، وهي الاختبار الحقيقي لالتزام فيلسوفٍ سياميٍّ بمبدأ التسامح، فهي مرتبطة بحرية المواطنين في التعبير عن تلك الاعتقادات، أما كلاً أو كتابةً. وانطلاقاً من ذلك، يذهب سبينوزا أبعد من أي شخص في القرن السابع عشر⁽²⁰⁾:

(19) TTP XX, G III.240; S 223.

(20) يرفض هوبز علناً حرية التعبير. ويصر على وجوب ممارسة سلطة صاحب السيادة كاملة والتحكّم بالأفكار التي يُعبّر عنها في الدولة. «من مهمات صاحب السيادة الحكم على الآراء والمقائد التي يراها هدامةً. أو المؤذية إلى السلام. وتالفاً عليه أن يصدر حكمه في المناسبات التي تنبئ فيها الثقة باليُسر. وحدود هذه الثقة. وطالبع البشر الذين سينفق بهم. عند مخاطبة الجموع. كما عليه أن يحكم في تحديد الشئخص الذي سيتولى مهمة تفحص عقائد الكُتب قبل نشرها» (Leviathan II.xvii.9; Hobbes 1994, 113).

«سيصحب الفشل الذريع كلَّ محاولةٍ في الدّولة على إكراه النّاس على التّكلم وفقاً لما يجيزه الحاكم وحده. على الرّغم من آرائهم المختلفة والمتعارضة... سيكون الفرد في أكثر الحكومات الاستبدادية ممنوعاً من حرّية التّعبير وإبلاغ الآخرين بما يفكر فيه. بينما تكون هذه الحرّية في الحكومة المعتدلة مصونة لدى الجميع»⁽²¹⁾.

ترتكز حجة سبينوزا في حرّية التّعبير على حقّ المواطنين (أو قدرتهم) في التّكلم كما يشاؤون، وعلى واقعة عدم جدوى صاحب السّيادة في محاولة الحد من هذه الحرّية (كما في حالة الاعتقاد المذكورة سابقاً). مهما سنّت قوانينُ ضدّ الخطاب ووسائل تعبيرٍ أخرى. سيستمرّ المواطنون في التّكلم عمّا يعتقدون به. (لأنهم يستطيعون). والفارق الآن أنّهم سيفعلون ذلك سرّاً. «يستحال دفع الرّجال للتّكلم وفق ما تلميه الأوامر. وخلافاً لذلك. كلّما كُبر المجهود لحرمانهم من حرّية التّعبير كلّما ازدادت مقاومتهم تعنتاً»⁽²²⁾. وكذلك، تكون نتيجة قمع الحرّية ازدياد صاحب السّيادة وإضعاف الأواصر التي تربطه بالرعايا. وفقاً لسبينوزا ستؤدّي القوانين غير المتسامحة في نهاية المطاف إلى الغضب، والثّار، والتّحريض. إنّ محاولة فرضها «تشكّل خطراً على الدّولة». كذلك، يحتاج سبينوزا دفاعاً عن حرّية التّعبير على أسسٍ نفعيّة «utilitarian». إنّ حرّية التّعبير ضروريّة للتّقدّم في إطار اكتشافنا الحقيقة ونموّ الإبداع. فمن دون وجود سوقٍ مفتوح للأفكار، سيكون العلم، والفلسفة، والاختصاصات عالقةً من دون تطوّر مع انهيار المجتمع التكنولوجي، والاقتصادي، وحتى الجمالي. وفي هذا الإطار، يمدّد دفاع سبينوزا عن الحرّية ما طرحه جون ستيوارت ميل «John Stuart Mill» بعده بقرنين في مقاله في الحرّية «On Liberty». وعلى حدّ تعبير سبينوزا:

(21) TTP XX, G III.240; S 223.

(22) TTP XX, G III.243; S 226.

حرّية التّفلسف

«هذه الحرّية [حرّية التّعبير عن الأفكار] هي أهمّها في تنمية العلوم والفنون، لأنّ من يكون حكمه حرّاً وغير متحيّز سيبلغ النّجاح في هذه الاختصاصات».⁽²³⁾

إذن، بحسب سبينوزا لا ينبغي تجريم الأفكار في الدّولة المنتظمة. يجب التّمسك بحرّية التّفلسف «*Libertas Philosophandi*» لإنشاء دولةٍ سليمةٍ، وأمنةٍ، ومستقرّةٍ، وتحقيقاً للتّقديّم المادّي والفكريّ فيها. «يمكن تخيل بؤس في الدّولة أعظم من نفي الشّرفاء لأنّ آراءهم لم تتفق مع المصلحة حيث لا يستطيعون إخفاء هذه الواقعة؟ هل من وضع كارثيّ أشدّ من اعتبار الرّجال أعداء والحكم عليهم بالموت، لا لارتكابهم جرماً أو فعلاً مشيناً إنّما لكونهم أحراراً في التّفكير؟»⁽²⁴⁾. ولا ينكر امرؤ فكرة أنّ سبينوزا قد خطر صديقه كورباغ في ذهنه لما كتب هذه الكلمات.

تتجاوز آراء سبينوزا في الحرّية ما قد تصوّره فيلسوف آخر أشهر يدافع عن التّسامح: جون لوك. كان لوك مهتماً أساساً بالتّسامح في مجتمع ذي تنوعٍ في الأفكار الدّينيّة، حيث يستطيع فيه الأفراد التّمتع باتّحاد شخصيّ مع الله الذي يشكّل أساس الدّين. لقد حاجّ لوك في «رسالة في التّسامح» «*A Letter on Toleration*»، كُتبت سنة 1685، أنّ لا جماعة دينيّة لديها الحقّ في اضطهاد المنتمين إلى طوائفٍ أخرى. فالعضويّة في جماعة المؤمنين طوعيّةٌ، وتاليًا لا يحقّ لأيّ كنيسة استعمال القوّة أو (استغلال قدرة الدّولة) لتحقيق أهدافها الطائفيّة الضّيقة، يجب التّسامح بالانشقاق اللاّهوتيّ واختلاف أشكال العبادة وتشجيعها في الدّولة.

وعلى غرار سبينوزا يقيم لوك حجّته في التّسامح على اعتباراتٍ نفعيّةٍ. تجلب هذه الحرّية منافعٍ كبرى للمجتمع لأنّها تشجّع المعّي خلف الحقيقة،

(23) TTP XX, G III.243; S 226.

(24) TTP XX, G III.245; S 227.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

وليس منافعها فكرية حصراً. حتماً، ذُهل لوك بثمار التسامح الاقتصادية التي رآها في الجمهورية الهولندية حيث أقام فيها لما كتب الرسالة. لكن لوك يضع استثناءً أساسياً لسياسة الانفتاح العامة على الأفكار الدينية والعلمانية: لا تسامح مع الإلحاد وأشكال اللادين الأخرى. لا يملك الملحدون أساساً للأخلاق لأنهم لا يعتقدون بالله، وتالياً لا يمكن أن نتق بهم للتصرف على نحو لا يؤذون فيه المواطنين الآخرين. «أولئك الذين ينكرون وجود الله لا ينبغي التسامح معهم... فالوعود، والعهود، والأقسام التي تشكل روابط المجتمع البشري لا تلزم الملحد لزاماً»⁽²⁵⁾. إن رفض لوك منح الملحدين الحرية نفسها التي أعطاها للمؤمنين قائمة على أسس سياسية وأخلاقية لا على أسس دينية، ويبدو أنه حرّمهم من حرية الاعتقاد لا من حرية التعبير. فحسب، فقد افترض أن وجودهم في الدولة يشكل خطراً على رفاهيتها. وعلى الرغم من ذلك يطرح هذا الموقف عدم اتساق في فكر لوك وإخفاً واضحاً في التسامح عنده، وهو ما لا نجد في فكر سبينوزا.

ولكن سبينوزا نفسه لا يدعم حرية الخطاب المطلقة، إذ يعلن أن صاحب السيادة لا ينبغي أن يتسامح مع التعبير عن أفكار «ضارة». لا حماية للخطاب الذي يناصر الانقلاب على الحكم، وعصيان القوانين، أو أذية المواطنين. الشعب حرٌّ في محاكاة رد القوانين التي يجدها غير معقولة وظالمة، ولكن عليه أن يؤدي ذلك سلمياً وبالمحاكاة العقلانية. إذا أخفقت حجته في إقناع صاحب السيادة على تغيير القانون فستحسم المسألة فوراً. وما لا يُسمح له هو «تحريض كراهية الشعب [على صاحب السيادة أو على ممثله]»⁽²⁶⁾.

(25) من رسالة لوك الثالثة في التسامح «A Third Letter for Toleration» كما اقتبسها إيزرايل في (Israel 2001a, 266). راجع مقارنة التسامح بين لوك وسبينوزا التي ناقشها إيزرايل في (2001a, 265-270).

(26) TTP XX, G III.241; S 224.

سبيل موقف سبينوزا مناصري حرية الخطاب المطلقة، ولقلقهم محقاً. ففي نهاية الأمر من سيقرّر نوع الخطاب الذي يُعدّ مؤذياً؟ ألا يستطيع صاحب السيادة أن يعتبر الخطاب المؤذي تلك الآراء التي يختلف معها أو يعتبرها مناقضة لسياساته؟ تجنّباً لهذه المخاوف يقدم سبينوزا تعريفاً «للاعتقادات السياسية الضارة» بأنها تلك الاعتقادات التي «تحمل تأثيراً سريعاً على إبطال العهد الذي تخلى فيه الناس عن حقهم في التصرف بما يعتبرونه مناسباً لهم»⁽²⁷⁾. إن السمة البارزة في هذه الآراء هي الفعل المتضمن فيها، أي إنها ليست سوى تحريضات شفهية على صاحب السيادة، وتالياً تخالف مباشرة العقد الاجتماعي الضمني للمواطنة. (إذ يكتب سبينوزا «الاعتقادات الأخرى التي لا إحاء فيها إلى أفعال، كخرق العهد، أو تحقيق القار، أو إطلاق الغضب، لا تُعدّ مضرّة»).

ولكن، على الرغم من ذلك يحدث هذا الأمر فجوةً كبرى في الرقابة غير المبررة. فالخطاب الذي يُفترض منه إضعاف الانسجام السياسي «سريعاً» قد تحرّض كلماته على العصيان المدني على نحو مباشر، أو نحو غير مباشر، وذلك من خلال نشر الاعتقادات الهدامة حول صاحب السيادة (كإشاعة خبر أنّ سياساته خائنة، أو أنّ حكمه غير شرعي). ومن الأشياء التي لا يجيزها سبينوزا اتهام القضاء بالظلم. فإذا نعت «إحياءً إلى فعل» مفاده «إبطال العهد» أو تأثير «سريع» عليه، فخير ما يقال فيه إنه مهم⁽²⁸⁾. هكذا يبدو في هذا الإطار أنّ نمة حدوداً ضبابيةً بين الانشقاق المشروع والاحتجاج (وهما المصانان عند سبينوزا) وبين كون المرء «محرّضاً ومتمرداً»، (وهو ما لا يجيزه الأخير). وفيما قد يشعر سبينوزا أنّه قدّم

(27) TTP XX, G III.242; S 225 (التأكيد مضاف).

(28) إذن لا يتضح موقف سبينوزا وفقاً لقراءة إزرايل (مثلاً). ومفادها أنّ التعبير عن الآراء «لا يصح هدأفاً، وتالياً يكون عرضةً للجزاء... إلّا إذا عرقل مباشرةً تطبيق القوانين والمراسيم» (Israel 2006, 158). راجع أيضاً ما كتبه باليبارفي هذا الشأن (Balibar 1998, 27).

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

معيّارًا واضحًا، وحدّد مجالًا مؤطرًا لما يجب اعتباره خطابًا تحريريًا، وتاليًا سدّ الطّريق أمام الاستغلال الاعتياديّ لسُلطة الدّولة على حساب حرّيّة التعبير، يبدو أنّ ثمة فجوةً قد يستغلّها صاحب سيادةٍ مقتدرٍ لقمع الأفكار من خلال تقييد مسبقٍ للصحافة، والرقابة على الكتب، وحتىّ منع انعقاد الاجتماعات⁽²⁹⁾. وربّما يجب على سبينوزا أتباع منطق تحليله بوضع الحدّ عند الاعتقاد والفعل الحقيقيّ، بدلًا من وضعه في مجال الاعتقاد (الذي يشمل التّعبير عنه).

«ما تخلّى عنه كلّ إنسانٍ هو الحقّ في التّصرف كما يراه مناسبًا له، ولم يتخلّ عن حقّه في التّفكير والحكم. لذلك، إذا كان التّصرف ضدّ أمر صاحب السّيادة يعدّ ازدراءً مباشرًا لحقّه، فالأمر نفسه لا ينطبق على التّفكير، وإطلاق الحكم، وتاليًا على التّكلم أيضًا»⁽³⁰⁾. ثمّ يضيف سبينوزا التّحذير الآتي: «... شرطٌ ألاّ يتجاوز أحدٌ حدّ التّعبير عن رأيه أو إبلاغه، والدّفاع عنه من خلال الإقناع العقلائيّ وحده، لا بوساطة الخداع، أو الغضب، أو الكراهيّة، أو الرّغبة في إحداث تغييراتٍ في الدّولة كما يشاء هو بنفسه»⁽³¹⁾.

حتّمًا، إنّ سبينوزا مدركٌ ومستعدٌّ لهييز بعض النّتائج السيّئة الاحتمال

(29) وفي هذا الإطار قد تبدو آراء سبينوزا في التّسامح أكثر ليبراليّةً من آراء هوبز، ولكن لا تختلف مواقف الفيلسوفين كثيرًا في مسألة سلطة صاحب السّيادة على فرض الرّقابة على الأفكار باسم التّمسك الأهليّ والاستقرار السّياسي؛ راجع العاشية أعلاه عن موقف هوبز من حرّيّة التّعبير.

(30) TTP XX, G III.241; S 224.

(31) باستطاعتنا المحاجة أنّ سبينوزا يرسم حدًا بين ما يستطيع صاحب السّيادة فرض الرّقابة عليه وما لا يستطيع التّحكّم به شرعيًا، أي بين الأفكار والأفعال. أمّا التّعبير عن الأفكار فيقع في نطاق الأفعال (فالتّعبير فعلٌ عامٌّ، سواءً أمنطويًا كان أم مكتوبًا). لذا، سيتفق هذا الموقف مع مبادئ التّسامح عند سبينوزا التي تجيز لصاحب السّيادة فرض الرّقابة على الخطاب؛ وهكذا، يقرأ موقفه غاربر أفله (Garber 2008, 170)، ولكنّ سبينوزا لا يحتاج على هذا النّحو. فلا يقول إنّ التّعبير عن الأفكار فعلٌ، وتاليًا لا يقع في نطاق سيطرة صاحب السّيادة. عوضًا عن ذلك، يحتاج الأمر بأنّ سمّه هذه التّماهير «هي الفعل المضمتّن فيها». أي الخطاب الذي يدعو إلى الفعل أو يحرض عليه، وهذا ما يخضع إلى سلطة الحكم. وتبعا لذلك يحافظ سبينوزا على التّمييز الذي وضعه بين الأفكار (والتّعبير عنها) والفعل.

حرية التّلفسّف

التي يحملها احترام الحرّيات المدنيّة. إذ ستوجد جدالاتٌ عامّةٌ، وستظهِر فرقٌ فيما يعبّر المواطنون عن مواقفهم المتعارضة عند الأسئلة السياسيّة، والاجتماعيّة، والأخلاقيّة، والدينيّة. ولكنّ، هذا ما يصحب المجتمع المتسامح والديمقراطيّ المتّليّم. ثمّ يخلص سبينوزا إلى أنّ «ما لا يمكن تحرّمه يجب السّماح به بالضرّورة، حتّى لو صدرت عنه أذية»⁽³²⁾. فالدولة السّليمة ستكون شبيهةً كثيرًا بأمستردام نفسها التي أعجب بها سبينوزا إعجابًا على الحرّية التي أجازتها لمواطنيها والازدهار الذي جلبه التّسامح إلى المدينة، حتّى لو لم تكن ديمقراطيّةً.

«خذ مثلًا مدينة أمستردام، التي جنت ثمار هذه الحرّية، فازدهرت، وأعجب بها العالم. إذ يعيش النّاس من كلّ عرقٍ وطائفة في انسجام تامّ في مدينة هذه الجمهوريّة المزدهرة: وإذا أراد أهلها بيع ممتلكاتهم إلى امرئٍ فلا يسألونه إذا كان غنيًّا أو فقيرًا، أمينًا أم مخادعًا، كما لا تهتمهم معرفة دينه أو مذهبه، فلا قيمة لهذه الاعتبارات في المحكّمة. ولا طائفة، مهما بدت مكروهةً، إلّا وحمّت أعضائها السّلطات المدنيّة»⁽³³⁾.

نعجب عندما نرى سبينوزا كاتبًا على هذا النّحو. لقد توفّي أحد أصدقائه المقربين في السّجن مؤخرًا، وقد أدانته مدينة أمستردام على أفكاره الفلسفيّة والدينيّة إدانةً متعصّبةً متوحّشةً، وذلك تلبيةً لدعوة المجلس الكلفينيّ. لذا، قد يكون نمةً تهكّم في كلمات سبينوزا. ومن ناحيةٍ أخرى كانت أمستردام أكثر مدنيّة ليبراليّة ومتسامحةً في جمهوريّة اشهرت في زمنها بتسامحها الدينيّ والمسيحيّ، وفيما أدرك سبينوزا عيوب المدينة، فقد أدرك جيّدًا تقدير فضائلها أيضًا.

(32) TTP XX, G III.243; S 225.

(33) TTP XX, G III.245-246; S 228.

وقد يأمل المرء بأن يكون سبينوزا غير مرتاح للقيود المفروضة على حرّية الخطاب، ولعلّه ناصر في قرارة نفسه الحرّية المطلقة في هذه المسألة. إذ يرسم حدًّا واضحًا في مقطع الرّسالة التّهانيّ بين الأفكار والتّعبير عنها من ناحية وبين الأفعال من ناحية أخرى، ثمّ يصرّ هذه المرّة من دون مؤهلات أنّ سلطة صاحب السّيادة ينبغي حدّها عند الأفعال: «لا مساز أشدّ أمانًا للدّولة إلّا باعتبار التّقوى والدّين قائمين حصريًا في ممارسة الإحسان والمعاملة العادلة، وأنّ على حقّ صاحب السّيادة في الإطار الدّينيّ والعلمانيّ أن يكون محدودًا بأفعال النّاس، حيث يُسمح للأفراد التّفكير بما يريدونه والتّعبير عمّا يفكّرون به»⁽³⁴⁾. ولعلّ هذه الجملة بوصفها تعبيرًا رائعًا عن مبدأ التّسامح، هي عبرة الرّسالة الحقيقيّة، وينبغي تذكّر سبينوزا وفقًا لها.

(34) TTP XX, G III.247; S 229.

عندما ظهر الكتابُ الأوَّلُ لسبينوزا، أي شرحه فلسفة ديكرت سنة 1663. أشارت صفحة الغلاف إلى أنَّ الكتاب قد نُشر في أمستردام في الحيِّ المعروف بين العامة باسم حيِّ ديرك فان أسنستيغ «Dirk van Assensteege». ومُسمَّى لاحقاً ديرك فان هاسلستيغ «Dirk van Hasselsteege». أمَّا الحيُّ فهو في الواقع شارعٌ قصيرٌ وضيقٌ محاذٌ لنيوفيزيد فوربوغفال «Nieuwezijds Voorburgwal» في وسط المدينة إلى جانب طريقي ممدود اشهُر بمحالِّ الحلويات فيه (انطلاقاً من ذلك، كانت تسميته سويكر بيكرستيغ «Suikerbakkerssteege»، أي شارع سكر الخبازين).

وفي هذا الشارع أدار يان ريوفيرتز⁽¹⁾ من منزله محلّ كتبه ودار نشره المعروف. افتتح ريوفيرتز أسامناً، وهو ابن عائلةٍ تجاريّةٍ وُلد سنة 1616. محلاً يُدعى كتاب الشّهداء «Book of Martyrs» سنة 1640 في موضعٍ آخر من البلدة. ثمّ نقله إلى حيِّ فان أسنستيغ حيث عمل ناشراً بعد تسع سنين بعد وفاة زوجته الأولى⁽²⁾. وفي مدّةٍ قصيرةٍ اكتسب ريوفيرتز سمعةً كونه ناشركتّبٍ ليبراليّةٍ، بل راديكاليّةٍ. شملت كتابات فلاسفةٍ تقدّميين ولاهوتيين مصلحين دينيين منشقين. نشر ريوفيرتز ترجمةً هولنديّةً لأعمال ديكرت (حيث كتب في مقدّمة هذه الكتب أنّ فلسفة الأخير «ستكون لدى

(1) اسمه الكامل يان ريوفيرتزون «Jan Rieuwertssoon»، أي ابن ريوفيرتز «Rieuwert's son».

(2) للاطلاع على سيرة حياة ريوفيرتز راجع ماينسما (Meinsma 1983, 118-120) ومانوسوف فيرماغ (Manusov-Verhage 2005).

بعض القراء كالقنذى في العيون»⁽³⁾، فضلاً على أعمال القسّ المينوتّي وزعيم الكوليفيانت غالينوس أبراهمس «Galenus Abrahamsz»، وأعمال ديرك كامهويسن «Dirk Camphuysen»، وهو شاعرٌ وريمونسترانتيٌّ عاش في النصف الأول من القرن عينه، وكان بمنزلة بطلٍ لدى الكوليفيانت لآرائه الإصلاحية. (أما ريوفيرتز القريب من حلقة كوليفيانت أمستردام فقد اعتقد بأنه امتك نزعاتٌ سوسينيةٌ، أي معاديةٌ لعقيدة الثالوث، حتى قبل عنه إته عقد اجتماعاتٍ لهذه الطائفة الهرطوقية في منزله). كان مالك محلّ كتاب الشّهداء مستعداً لنشر موادٍ سياسيةٍ ودينيةٍ لن يتجرأ ناشرٌ آخر على المسامح بها. وعلى حدّ تعبير أحد باحثي القرن التاسع عشر: «كلّ من يحتاج إلى نشر الأفكار التي تخالف الآراء السائدة وجد ضالته عند يان ريوفيرتز»⁽⁴⁾.

أحضر سبينوزا الذي بات يعيش في فوربرغ مخطوطة الرسالة اللاهوتية السياسية المنتهية في أوائل سنة 1669 إلى ناشر أمستردام الذي سبق أن اشتهدت به السلطات. وفي ذلك الوقت ربّما كان الرّجلان قد عرفا بعضهما أكثر من خمس عشرة سنة منذ أن ارتبط اسم سبينوزا بأعضاء جماعة المينوتيين في المدينة، كتاجر الحرير بيتر بالينغ، والبقال يارنغ بالس، الذي نشر ريوفيرتز كتابه قانون الإيمان الكليّ «*Confession of Universal Faith*». في منتصف ستينات القرن السابع عشر كان ريوفيرتز من المشاركين في جماعة أمستردام (التي قادها لودفيغ ماير وأدريان كورباغ) التي خصّصت لدراسة مخطوطة علم الأخلاق لسبينوزا اجتماعاتٍ يوميةً انعقدت على الأرجح في متجره الذي بات يشبه صالوناً للأفكار اليسارية. ومن الواضح أنه أعجب كثيراً بالفيلسوف. أما سبينوزا فقد وثق بأمانة الناشر أيضاً. إذ عمل

(3) انظر: Manusov-Verhage 2005, 245-246.

(4) Meinsma 1983, 118.

السهام النقدية

ريوفيرتزو وسيطاً لمراسلات سبينوزا؛ حالما غادر سبينوزا أمستردام استعمل عادةً عنوان ريوفيرتزو بريداً، بخاصةً للرسائل القادمة من الخارج. وكلما حلّ الفيلسوف في أمستردام يبدو أنه كان يبيت في منزل ريوفيرتزو⁽⁵⁾.

كان ريوفيرتزو أحد الناشرين أو الطّبّاعين الذين زاد عددهم عن المئة في أمستردام، وهي المدينة صاحبة السمعة السيئة لإغراق أوروبا بالكتابات السياسية، والدينية، والشبكية الهدامة بشقّ الألسن⁽⁶⁾. وأزعجت هذه الواقعة السلطات الهولندية، بخاصةً لما سببت هذه الكتابات، التي غالباً ما كانت تنتقد الأنظمة الملكية أو السلطة الكنسية، مشكلةً للقوى الخارجية (خصوصاً في إنكلترا وفرنسا)، وذلك من خلال إثارتها النزعات الديمقراطية أو نشرها الأفكار الداعية إلى حرّية التفكير. وعلى مرّ القرن السابع عشر اتخذت هذه السلطات جهوداً مختلفة للسيطرة عمّا صدر من دور نشر الجمهورية الهولندية، ولكنها لم تكن جهوداً ناجحةً في معظمها.

في أواخر القرن السادس عشر، لم يكن ممكناً نشر كتاب أو منشور في مقاطعة هولندا من دون إذن مجلس المقاطعة. وكان لا بدّ أن يُطبع هذا «الامتياز» في الكتاب نفسه بعد مراجعة محتواه والموافقة عليه⁽⁷⁾. في العقود الأولى للقرن السابع عشر، أصبح مجلس المقاطعات العام مهتماً أكثر بالكتب التي ستثير مشكلات «في الشؤون الكنسية والسياسية»، وانتهى الأمر بإقرار مرسوم 1615 الذي توجه إلى تشجيع مجالس المقاطعات والبلديات إلى المشاركة في الرقابة الوقائية للكتب المهينة.

ولكن، سنة 1650 مع ازدياد في عدد الكتابات والمنشورات المعدة للنشر، حيث نُشرت كتبٌ كثيرةٌ من دون إرفاق إذن مسبق للموافقة الرسمية

(5) Meinsma 1983, 276.

(6) انظر: Israel 2001b.

(7) راجع دراسة غرونفلد (1987 Groenveld) في الرقابة على الكتب في الجمهورية الهولندية في القرن السابع عشر.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

على نشرها، لم يستطع مجلس مقاطعة هولندا ولا المجلس العام على الالتحاق بسرعة الطباعة، فكفّا عن مطالبة الناشرين بتقديم المخطوطات للموافقة عليها قبل النّشر. هكذا، اكتفى الطّبّاعون بتسجيل مهنتهم في الإدارات المحليّة، وبإدلاء قسمٍ يعدون فيه بتسليم الكتابات المشبوهة التي أرسلت إليهم التي قد تشكّل براهم خطراً على الدّولة أو التّقوى فيها. إنّ التّحكّم بالمطابع في الجمهوريّة الهولنديّة في النّصف الثّاني من القرن عينه كان مسألة لامركزيّة عموماً، حيث أوكل المجلس العامّ سلطته إلى مجالس المقاطعات الفرديّة لإدارة الأمور، وبدورها تخلّت مجالس المقاطعات عن هذه المهمة وأوكلتها إلى المدن والبلدات لمراقبة الناشرين المحليّين فيها. نتيجة لذلك، ظهر خللٌ كبيرٌ في الجمهوريّة في تطبيق الرّقابة، سواءً أطلّقت الرّقابة قبل التّشّام بعده. فما قُمع نشره بشراصةٍ في غرونينغن، سهّل تداوله في أمستردام أو لايدن.

لمّا سلّم سبينوزا مخطوط كتابه إلى ريوفيرتز سنة 1669، كانت الجمهوريّة الهولنديّة، وبخاصّة مقاطعة هولندا، تعيش حقبة حرّية الطباعة، ولكنها حتّى لم تكن حرّية مطلقةً في نشر أيّ شيءٍ. وفي السّنوات العشر اللاحقة، منعت السّلطات المدنيّة تداول ما يزيد على ثلاثين كتاباً أو منشوراً، وهو الرّقم الثّاني بين الأرقام الأعلى في عقدٍ واحدٍ منذ ثورة هولندا سنة (1580⁸). وكانت لأوصياء أمستردام حدودهم، حيث خضعوا للضّيق السياسيّ من المراكز العليا أحياناً والتّأثير الكنسيّ المحليّ أحياناً أخرى.

وقد أيقن ريوفيرتز بصفته تاجرًا محنّكًا على مرّ السّنين حاجة اتّخاذه حذره، بخاصّة بعد أنواع الكتب التي نشرها. وفي مرحلةٍ معيّنّة، اضطرّ إلى إنكار ارتباطه بكتابٍ محدّد، على الرّغم من واقعة كون الكتاب حمل اسمه بصفته ناشراً على صفحة الغلاف. وكانت السّلطات الدينيّة متيقظةً

(8) راجع جدول الأرقام في غرونفلد (Groenvelde 1987, 74).

السهم التقدية

عند صدور كتاباتٍ قد تهدد رفاهية رعيها الروحانية، وقد راقبت عن كتب ريوفيرتز. إذ كتب عنه مجمع أمستردام الكنسي في مارس 1669 الآتي:

«سمعنا أن كتابات عددٍ من الموسمين قد طبعت دفعةً واحدة في سنة أو سبعة مجلدات، وأصبح شراؤها متوفرًا في المدينة. وقد علم المجلس بأسف عميقٍ عن سير هذه الهرطقة المجدفة مرفوعة الرأس تكبرًا حيث طالب بمقاومتها قدر المستطاع. لذا، وجب اتخاذ تحقيقاتٍ دقيقةٍ في هوية المؤلفين، والوسائل التي طبعت وبيعت من خلالها هذه الأعمال، والمعلومات المفيدة لتحديد الخطوة التالية التي يجب اتخاذها لوضع تقريرٍ محكم. ونودّ تسليط الانتباه على متجريان ريوفيرتز في شارع ديرك فان أسنستيخ»⁽⁹⁾.

وفي نهاية الأمر، تمت مراقبة هذا المتجر، وتلقى المجلس الكنسي بعد عدة أسابيع تقريرًا مفاده «لوحظ وجود عددٍ من الأشخاص من شتى المذاهب خارجًا من متجريان ريوفيرتز حيث تفتح محادثاتٍ منفردة»⁽¹⁰⁾.

ولكن، وُجدت طرقٌ للالتفاف حول الحرس الكلفيني في أمستردام. فالأوصياء الأكثر ليبرالية، وبخاصة في مرحلة الحزبة الحقبة، غالبًا ما استطاعوا مقاومة الضغوط التي فرضها عليهم الإكليروس الذين رغبوا في منع تداول كتابٍ أو معاقبة كاتبٍ. إذ غضبوا الطرف عن الكتب أو المناشير التي اعتبرها عناصر المجتمع الأكثر تشددًا هدامةً دينيًا أو أخلاقيًا، أو ماطلوا في حالة الكتاب المنشور المجهول المؤلف بأذعائهم جهل هويته، حتى لو لم تُنزل أسئلةٌ حوله. (تمثل جزءٌ من مشكلة كورباغ بوضع اسمه على صفحة الغلاف) وعلى الرغم من ذلك، لم يكن ليعرف أحدٌ نوع الرذ الذي قد يلقاه الكتاب في السنة الواحدة، نظرًا إلى التغير الدائم في التحالفات

(9) Meinsma 1983, 275-276.

(10) Meinsma 1983, 276.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الهولندية الخارجية والسياسات المحليّة، كذلك في تأثير البريديكانت المتأرجح.

في هذه البيئة السياسية المتقلّبة وغير المتوقّعة تمامًا كالطقس الهولنديّ، لم يكن ليخاطر مؤلّف الرّسالة اللاهوتية السياسية ولا ناشرها. ولحسن الحظّ عرف روفيرتز تمامًا كيف يأخذ حذره في طريقة نشره عوضًا عن محتوى ما سينشره.

صدرت النّسخ الأولى من الرّسالة في أوائل يناير 1670، ولعلّها صدرت من مطبعة بيتر أرنس «Pieter Arentsz» الذي بدأ تعاونه مع روفيرتز سنة 1669⁽¹¹⁾. ولم يحمل عنوان الرّسالة اسم مؤلّفها تجنّبًا للتّفرغ، أولتقديمه عندرلسلطات البلدية (في أسوأ الحالات) حينما تحفّها القيادة البروتستانتية على محاكمة الجهات المسؤولة عند إدراكهم هويّتها. علاوةً على ذلك، أدرج مكان نشرها على نحوٍ خاطئ وهو مدينة هامبورغ بدلًا عن أمستردام، أمّا اسم النّاشر فوضّع «هنريكوس كونراخت» «Henricus Künraht». (كما طُبع على صفحة الغلاف اقتباسٌ من رسالة يوحنا الرّسول الأولى: «بهذا نعرف أنّنا نثبّت فيه وُهوّينا: أنّهُ قدّ أعطانا من رُوجه». (4:13)).

كان «كونراخت» أو هاينريخ كونرات «Heinrich Künraht» عالم خيمياء ألمانيًا وعضوًا في جماعة الصّليب الوردية «Rosicrucians» في النّصف الثّاني من القرن السّادس عشر. وعلى الرّغم من كونه شخصيّة مفمورة

(11) هذا الاقتراح ماسونوف فيرهاغ (Manusov-Verhage 2005, 238). أمّا في ما يخصّ طباعة الرّسالة فأنظر: Gerritsen 2005. يشير غريتمن إلى أنّ النّاشر شخصٌ يُدعى يوهانس فان سومرن «Johannes Van Sommeren»، بينما يمتير ماينسما (Meinsma 1983, 276) وباميرغر (Bamberger 2003) أنّ النّاشر كان كريستوفل كونراد «Christoffel Koenraad» الملقب معلّه على قناة إيليلتيسغراخت «Egelentiersgracht»، معتمدين في ذلك على التقرير الذي أورده كوليروس «Colerus».

السهام النقدية

في التاريخ فإن أعماله كانت معروفة في القرن السابع عشر، كما شاعت شعبيتها لما تجدد الاهتمام بالخمياء «alchemy»⁽¹²⁾. وفي طبعات الرسالة اللاحقة، خصوصًا تلك التي ألحقت بها أعمالٌ أخرى (والتي شملت كتاب ماير الفلسفة مؤولة النص المقدس) استبدل ريوفيرتز باسم كونراوت أسماء مستعارةً مختلفةً، ومنها «ياكوبوس باولي» «Jacobus Paulli»، و«إيساكوس هيركوليس» «Isaacus Herculis»، و«كارولوس غراتياني» «Carolus Gratiani».

طبعًا، كانت هذه الخطوات كلها محاولةً لتضليل السلطات وإبعادها عنهم. عندما نُشر كتاب ماير سنة 1666 ربّما بوساطة ريوفيرتز كانت مدينة النشر المذكورة «إليفثيربوليس» «Eleutheropolis» [مدينة الحرّة] التي عرفها الجميع أنّها أمستردام، لكنّ ريوفيرتز اتخذ حيلةً أكثر من المعتاد في أثناء طباعته رسالة سبينوزا حيث وضع مكان النشر في مدينة هامبيرغ. لقد أدرك الرجل أنّ بين يديه عملاً فاضحًا.

نجحت الحيلة مدّة من الزمن، على الرّغم من استعمالها حصراً لدعم حجة الإنكار للنّاشر، والكاتب، والأوصياء المؤيدين سرّاً لأفكارها، لكنّها لم تقصد حقًا خداع أحدٍ زمنًا طويلًا.

ولم يُعرف تحديدًا اليوم الذي أدرك فيه أنّ سبينوزا هو مؤلّف الكتاب. كان الدليل الأوّل المنشور على إدراك هوية المؤلّف في ربيع 1673 مع صدور كتاب ديانة الهولنديين «La Religion des Hollandois» للكاتب جون باتيست ستوب «Jean_Baptiste Stoupe». لقد كان ستوب قسماً بروتستانتيًا فرنسيًا في لندن، ولكنّه دخل الخدمة العسكرية تحت قيادة أميركوندي في زمن الاحتلال الفرنسي لهولندا. وقد صدم بما رآه وقرأه أثناء إقامته في الجمهورية، وكتابه إدانةً للشعب الهولندي على ليونة تقواه

(12) انظر: Singer 1937-1938، وانظر أيضًا: Manusov-Verhage 2005، 244-245.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

ولامعقولية تسامحه مع الاختلافات الدينية. وقد أقلقه خصوصًا غياب جهود اللاهوتيين الهولنديين لمحاربة سبينوزا، «وهو رجلٌ وُلد يهوديًا... والذي لم يجحد بدينه اليهودي ولم يعتنق الدين المسيحي: لذا، إنّه يهوديٌّ سيئٌ ومسيحيٌّ أسوأ». ويتابع ستوب كلامه عن سبينوزا أنه «نشر منذ بضع سنوات كتابًا باللاتينية عنوانه الرسالة اللاهوتية السياسية حيث بدت غايته الرئيسية فيه تدمير الأديان كلّها، خصوصًا الديانتين اليهودية والمسيحية، وإدخال الإلحاد والخلاعة وحرية الأديان كلّها»⁽¹³⁾.

ولكن تداولت الشائعات أنّ سبينوزا مؤلف الرسالة وذلك قبل نشر ستوب كتابه. وما يمكن اعتباره التيقن الأول المعروف بهوية الكاتب يعود إلى يونيو 1670 وهو تنبيه فريدريش لودفيغ ميغ «Friedrich Ludwig Miege» الأستاذ في جامعة هايدلبرغ حيث نبّه زميلًا أكاديميًا إلى واقعة أنّ الكتاب ألفه «سبينوزا اليهودي السابق»، وهو الرجل نفسه الذي «أمتلك كتاب شرحه للفلسفة الديكارتية على النهج الهندسي»⁽¹⁴⁾. ولاحقًا، في صيف السنة عينها من شهر أغسطس كتب يوهان ملكيور «Johan Melchior»، وهو قسٌّ في قرية صغيرة قرب بون «Bonn»، وقد عمل لاحقًا أستاذًا للأهوت في دويسبرغ «Duisberg»، «تفنيديًا» للرسالة باللاتينية (لم يُنشر حتى سنة 1671 في أوترخت). وفي رسالته وجهها إلى صديقه «تتضمن تحظير كتاب عنوانه الرسالة اللاهوتية السياسية» قال ملكيور إنّ صاحب هذا الكتاب اللاديني شخصٌ يدعى «زينوسبا» «Zinospa» أو «اكسينوزبا» «Xinospa»، ثمّ أضاف (كما فعل ميغ) أنّه الرجل نفسه الذي كتب قبل بضع سنوات

(13) Stoupe 1673, 66.

انظر لي بويكين (Popkin 1995) لمراجعة موقف ستوب من الرسالة. لكنّ بويكين قد أخطأ في اعتباره رسالة ستوب سنة 1673 «ردّة الفعل الأولى» على الرسالة لأنّ ملكيور قد سبقه في نشر «تفنيده» لها سنة 1671.

(14) Freudenthal 1899, doc. III.6, 193.

السهم التقدية

كتابًا في فلسفة ديكارت⁽¹⁵⁾. ونحن لا نعرف كيف توصل ميغ أو ملكيور
بلدهما الألماني إلى هذه المعلومة.

لم يرتبط في الخارج اسم سبينوزا وأسماء آخرين (ماير) بالرسالة
فحسب. كذلك في صيف 1670، أدرك سامويل ديماري «Samuel
Desmarets»، وهو أستاذ في غرونينغن «Groningen» أن مؤلف هذا العمل
«الفاضح» كان «سبينوزا، وهو يهودي سابق ومجذّف، وملحدٌ مجاهرٌ»⁽¹⁶⁾.
وفي الوقت نفسه كتب رخالّة ألمانيّ في هولندا يدعى يوهان لودفيغ
فابريكوس «Johann Ludwig Fabricius» إلى بارون يوهان كريستيان
فون بوينبيرغ «Baron Johann Christian von Boineburg» (ربّ عمل
الفيلسوف سبينوزا وراعيه) في ماينتس «Mainz» عن الرسالة. وفي رسالته
سأل فابريكوس عن أصول هذا العمل، وهو الذي يعمل نهابةً عن الأمير
النّخب على بالاتين «elector of Palatine». إذ سيدعو سبينوزا لاحقًا إلى
الانتقال إلى هايدلبرغ ليعمل أستاذًا فيها، وهي دعوة رفضها الفيلسوف. لقد
كان اسم سبينوزا من أسماء المؤلفين المحتملين التي خلقت شكًا بارتباطها
بالكتاب، ولعلّه أمرّ سمعه فابريكوس من السكّان المحليّين في أثناء ترحاله
في الجمهورية⁽¹⁷⁾. وفي إبريل سنة 1671، كتب أستاذ علم البلاغة في جامعة
أوترخت يوهان غيورغ غرايفيوس «Johann Georg Graevius» مناصر
الفلسفة الديكارتية إلى لايبنتز عن «هذا الكتاب وعنوانه الرسالة اللاهوتية
السياسية»، ومؤلفه «الذي سار على خطى هوبز كان يهوديًا يدعى سبينوزا
خرّب مؤخرًا لآرائه المكروهة»⁽¹⁸⁾. (ويشير هذا أيضًا إلى أن لايبنتز الذي امتلك
نسخةً عمّا سمّاه الرسالة «الفاضحة التي يستحال التّسامح معها» عدّة

(15) Meinsma 1983, 279-280.

(16) Israel 2001a, 210.

(17) انظر: Otto 1994, 18-20.

(18) Leibniz 1923-, I.1.142.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

أشهر بعد نشرها، عرف في حلول ربيع 1671 أن مؤلفها سبينوزا⁽¹⁹⁾.
وبغض النظر عن الطريقة التي توصل من خلالها غرايفيوس وآخرون
إلى إلحاق اسم سبينوزا بالرسالة المجهولة المؤلف، لا بد أنهم امتلكوا
معلومات كافية بحلول نوفمبر 1671. وهذا هو التاريخ الذي عرف فيه
سبينوزا عن نفسه بأنه صاحب هذا العمل في مراسلة مع لايبنتز ردّ فيها
على رسالة الأخير الترحيبية. وعادة ما عرف سبينوزا بأنه رجلٌ حذرٌ جدًّا،
إذ كُتِبَ على ختمه كلمة «حذر» *«Cauter»*. فقد كشف عن هذه الواقعة
لشخص لم يعرفه إطلاقًا، ومن دون تردّد أو تنبّه أن لايبنتز سيُقبِي هذه
المعلومة لنفسه⁽²⁰⁾.

ولكن، في الأشهر الأولى من سنة 1670، لا يبدو أن ثمة أحدًا قد عرف
مؤلف هذا العمل الفاضح (ما خلا دائرة أصدقاء سبينوزا الصغرى)، وهو
عملٌ أنكر ألوهية الكتاب المقدس، وأسقط إمكانية المعجزات، وساوى بين
عناية الله وقوانين الطبيعة، وأفرغ محتوى رؤى الأنبياء، واختزل الدين
بقانون أخلاقٍ بسيط. حتمًا، لم تدرك السلطات إدراكًا هويّة مؤلف هذا
الكتاب. ولا يذكر أحدٌ من الشخصيات الكنسية أو المدنية شيئًا عن اسم
سبينوزا في الأشهر الأولى التي تبعت نشر الرسالة.

كان مجمع كنيسة أوترخت المجلس الكنسيّ الأوّل الذي دقّ ناقوس
الخطر عن «ظهور كتابٍ مجدّفٍ وفاضح، وعنوانه الرسالة اللاهوتية
السياسية في حرّية التّفلسف في الدّولة» وقد لحقت به سلسلةٌ طويلةٌ
من المجاجم البروتستانتية. وحسم أعضاء المجمع رآهم في الثامن من إبريل

(19) راجع رسالة لايبنتز إلى توماسيوس في سبتمبر 1670 في (Leibniz, 1993, 261). ولكن بشر
لابري (Laerke 2008, 96) إلى أن لايبنتز لم يكن متيقنًا من صحة مزعم غرايفيوس أن سبينوزا
مؤلف الرسالة. بينما يمتدّد غولدنباوم (Goldenbaum 1999) أن لايبنتز عرف مبكرًا هويّة
مؤلفها (سبينوزا) قبل اقتنائه الكتاب.

(20) Ep. 46.

السهام النقدية

سنة 1670 بأن أسباد المدينة الذين اتخذوا إجراءات قبل بضع سنوات ضدّ كتب ماير وكورباغ وجب عليهم اتخاذ «الوسائل الوقائية المناسبة» ضدّ هذا الكتاب الجديد. وبعد ثلاثة أيام، يبدو أنّ مجمع المدينة قد اكتفى أقله بالنتائج الأولية: «لقد تكلمنا مع أسباد المدينة بشأن الكتاب... ووافقت سيادتهم على وجوب إرساله إلى مجلس المدينة الموقر»⁽²¹⁾. وسيطر على مجلس مدينة أوترخت آنذاك حزب المقاطعات الأكثر ليبرالية، وعلى الرغم من رضوخهم لطلب المجمع الكنسي فقد تطلّب تطبيق طلبهم أكثر من سنة. بعد شهر من إعلان مجمع أوترخت الكنسي موقفه الحاسم، تبعه موقف مجمع كنيسة لايدن البروتستانتية:

«لقد حُسم الأمر، منذ صدور الكتاب الذائع المعروف وعنوانه الرسالة اللاهوتية السياسية فإنّ محتواه وخلاعته (أو فضاحته) ينبغي إظهارهما أمام أسباد المدينة. وفي سبيل قمع الكتاب ومصادرته توكل على المسؤولين وعلى عضوي البريديكانت القائمين مهمة القيام بذلك».

ونال المجمع الكنسيّ مبتغاه مرّة أخرى. نجحت اللّجنة المؤلّفة من ثلاثة رجالٍ المتوجّهة نحو مجلس المدينة في دقّ ناقوس الخطر. وبعد أسبوعٍ أمر أسباد المدينة شرطتها بمداومة المتاجر ومصادرة نسخ الرسالة كلّها⁽²²⁾.

إنّ مواقف مجعمي أوترخت ولايدن تبعتهما مراسيم مشابهة في المجالس الكنسية المحليّة في هارليم شهر مايو، وفي أمستردام شهر يونيو. وكما رأينا سابقاً رغب مجمع أمستردام بقمع الرسالة تحت تشريع سابق منع إثره مجلس مقاطعة هولندا (إلى جانب مجلسي زيلاند وأوترخت، فضلاً على المجلس العامّ) الكتب «السوسينية» أو تلك الكتب التي اعتُبرت أنّها تسوّق

(21) FW, docs. 88 and 89, I.287-288.

(22) FW, docs. 90-92, I.288-289.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

للطائفة التي ازدهرت تحت اللاهوتي البولندي فاوستوس سوسينيوس (1539-1604). وفي منتصف القرن السابع عشر لم تعد لفظه «سوسيني» مرادفةً لمعاداة عقيدة الثالوث فحسب، بل شملت أيضًا كلَّ عقيدةٍ أثارت شكوكًا حول الوهية يسوع وأنكرت العناية الإلهية. أجاز مرسوم 1653 الذي أصدرته السلطات العلمانية اتخاذ إجراءات صارمة ومؤثرة ما زالت قيد التطبيق في أوائل ستينات القرن السابع عشر لِمَا صودرت مجموعة من الكتب السوسينية «Sciniaensche Boecken» من المتاجر (ومنها أعمال ماير وكورباغ). اعتبر قساوسة أمستردام رسالة سينوزا من هذه الفئة، وأملوا في حث القادة المدنيين على منعها بواسطة مبعوثيها إلى السينودس الإقليمي، أي الأخوين فيليبس هويرتزولوكاس فان درهايدن اللذين ناشدا المجلس التشريعي الأقدم.

وفي حلول الصيف، تدرّجت الأمور من المستويات الكنسية البلدية، إلى الإقليمية، وصولاً إلى العامة. فيما تناقشت السينودسات البروتستانتية ما يجب القيام به ردًا على الشكاوى التي تلقّتها من المجامع الكنسية. وفي يوليو، طلب سينودس لاهاي الإقليمي من سينودس جنوب هولندا العام اتخاذ طريقةٍ للتعامل مع الرسالة وأي رسائلٍ أخرى «تشيد بالوثنية والخرافة»⁽²³⁾. وجد السينودس العام الرسالة «كتابًا فاضحًا ومجدفًا لم يز العالم مثلاً له وفق معرفتنا، وعليه يجب على السينودس اتخاذ أقصى التدابير ضده فوراً». وفي الوقت نفسه، نهوا القضاة المحليين وحثّوهم على «قمع وتحريم» طباعة الرسالة و«الكتب الشبهة بها كلها» وتوزيعها.

وعلى هذا النحو وفي الشهر عينه أعلن سينودس أمستردام الإقليمي أن الرسالة في محتواها «الفاحش والمكروه» هي «مجدفةٌ وخطرةٌ»، ثم وافق على طلب المجمع الكنسي في المدينة بحظر الكتاب وفق تشريع معادٍ

(23) FW, doc. 94, I.290.

السهم النقديّة

للسوسينية سابق ضدّ «نشر الكتب الفاضحة»، وأحال هذه الفكرة إلى سينودس شمال هولندا. وأمام هذا السينودس قرأ ممثلو أمستردام مقاطع مختارة من كتاب سبينوزا (ربّما في ترجمتها الهولندية)، ولا شك أنّها أثارت استياء الإخوة المجتمعين ونفورهم⁽²⁴⁾.

وفي أغسطس تقدّم سينودس شمال هولندا وجنوبها اللذان «نفرا نفورًا من ذاك الكتاب الفاضح»، وحملًا قضيتهما إلى مجلس هولندا في لاهاي. وعلى الرّغم من صخب عقيرتها المرتفعة لم تمتلك المجالس الكنسيّة سلطةً على اتّخاذ أيّ فعلٍ في الشّؤون المدنيّة. إذ لا يستطيع البريدكانت إيقاف المطابع، ولا أمر الشّريطة بمداومة المتاجر. وجزّ ما أمكهم فعله هو توصية اتّخاذ فعلٍ أو المطالبة به عند السّلطات المدنيّة.

وفي الرّابع والعشرين من شهر مارس سنة 1670، أحال مجلس مقاطعة هولندا المسألة إلى هوف فان هولند «Hof van Holland»، وهي المحكمة القضائيّة الأعلى في المقاطعة. وقد اتّخذت المحكمة وقتًا قبل إصدار حكمها في لاهاي، ولكنّ كانت النتيجة كما أمّلت بها السينودسات، أقلّه في هذه المرحلة الانتقاليّة. وبعد سنة، في السّادس عشر من شهر أبريل 1671، أكّدت المحكمة العليا موقف القساوسة البروتستانت المجتمعين بأنّ الرّسالة، إلى جانب كتبٍ مدانيّةٍ أخرى (ومنها أنطولوجيا كتاباتٍ سوسينيّة)، غير شرعيّة وفقًا لمراسيم سابقةٍ أقرّها المجلس:

«لقد تفحصنا بناءً على حثّ عظمتكم التّنبه [المندوبين إلى مجلس مقاطعة هولندا] محتوى الطّلب الذي نقله ممثلو سينودسي شمال هولندا وجنوبها. وقد شكوا في ذاك الطّلب كثيرًا من طباعة عددٍ من الكتب المجدّفة مطالبين إيقافها، خصوصًا الكتب الأثية: مكتبة الأخ بولون «Bibliotheca Fr. Polon»، وهي كتابات الذين يُطلق عليهم

(24) FW, doc. 96, I.291-292.

اسم الـوحدائويين «unitarians». وكتاب هوبز المعروف وعنوانه اللأويثان. وأيضًا كتاب الفلمسة مؤولة النص المقدس. وكذلك كتاب الرسالة اللاهوتية السياسية، ويطلبون بوقار عظيم ورغبة كبرى بأن توافق عظمتكم النبيلة على اتخاذ العلاج الناجع والمفهد وفقًا لما تملية المحكمة العليا، وذلك بمصادرة الكتب الفاضحة المذكورة، بخاصة الكتاب المجدف وعنوانه الرسالة اللاهوتية السياسية، وكذلك يطالبون إصدار مرسوم رسمي يُقفل بموجبه الباب أمام تصدير هذه الكتب المفسدة للروح نهائيًا. بعد ذلك نقدّم إلى عظمتكم النبيلة في الخامس عشر من هذا الشهر نصيحتنا التي أبلغناها في الثاني عشر من شهر ديسمبر 1670 إزاء الكتاب الذي يحمل عنوان مكتبة الأخ بولون [الأنطولوجيا السوسينية] والكتاب الآخر الذي يحمل عنوان اللأويثان، لذا رغبتنا في الإشارة إليها في هذه المسألة. أما في ما يخصّ الكتابين الآخرين، خصوصًا الرسالة اللاهوتية السياسية التي تتضمن الكثير من الأفكار المجدفة، كما لاحظت عظمتكم النبيلة في المقاطع المقتطفة منها، فيتمثّل موقفنا بأن... طباعة هذه الكتب المجدفة، وتصديرها، وتوزيعها تتناقض مباشرة مع مرسوم عظمتكم النبيلة في التاسع عشر من شهر سبتمبر 1653.

وهكذا، أمرت المحكمة مجلس هولندا بحظر هذه الأعمال رسميًا بالقانون: «تجنبًا لطبع هذه الكتب وتوزيعها وبيعها، ينبغي على عظمتكم من خلال مرسوم محدّد منع طباعة الكتب المفسدة للروح المذكورة أعلاه واستيرادها، وتوزيعها، وبيعها، وإلحاق أقسى عقوبة بمن يخالف ذلك، وأمر سلطات المدينة باكتشاف المؤلفين، والطبّاعين، والمستوردين، والموزعين. وبعد العثور عليهم يجب اتخاذ إجراءات

السهام النقدية

ضدّهم من دون لينة وفقاً لما أجازته محتوى المرسوم المذكور وكما تجدونها مناسباً»⁽²⁵⁾.

إذن تطالب المحكمة مجلس هولندا بوضع تشريع يتوجّه مباشرة إلى هذه الكتب المنشورة حديثاً. (تمثّلت موضوعات شكاوهم، كما في حالة كتاب اللأويانان، بالترجمتين اللاتينية والهولندية). يبدو أنّ القضاة اعتقدوا أنّ هذه المقاربة ستكون أكثر تأثيراً، عوضاً عن الاعتماد على قانون عمره ثمانية عشر عاماً قد يعترض عليه المرء بأنّه لا يشمل تماماً القضايا الجديدة.

ولكن، ما بدا لمجلس هولندا متحمّماً لتأدية مهمته (ومجلس وستفريزلاند «Westfriesland» أيضاً). وفي وفي الرابع والعشرين من شهر إبريل توصل مندوبوه إلى خلاصة مفادها أنّ التذكرة «*missive*» (memo) التي أوصتها المحكمة لا بدّ «أن تتفحصها وتدرسها» لجنة معيّنة تضمّ «الرجال المحترمين من لايدن، وأمستردام، وبودا، وروتردام، وألكمار، وهورن»، ومنهم يوهان دي فيت نفسه (فضلاً على بعض أعضاء المحكمة)⁽²⁶⁾.

لقد كان تكتيكاً تقليدياً في المماطلة. وعوضاً عن إصدار قانون جديد كما طالبت المينودسات ومحكمة العدل العليا فقد اكتفوا بإحالة السؤالات إلى لجنة أخرى. كان مجلس مقاطعة هولندا يجزّجليه ماطلة. وربما رأى أعضاؤه الأوصياء هذا التشريع القامع تهديداً على سلام الجمهورية وأخطر من الكتب المجذفة، فتردّدوا في تطبيق الرقابة على المنشورات. أولعهم لم يرغبوا في تسليط الضوء على هذه الكتب من خلال إصدار مراسيم عامة على الرّفغ من تفهّمهم الهواجس الدنيّة⁽²⁷⁾. لا يتّضح لنا إلى أي مدى دي فيت، الذي ما يزال المتقاعد الأكبر في مقاطعة هولندا وشاغراً أقوى منصب في الجمهورية فعلياً، كان مسؤولاً شخصياً عن حماية الرسالة من

(25) FW, doc. 98, I.293-294.

(26) FW, doc. 99, I.295.

(27) وهذا هو السبب الذي اقترحه إزرايل (Israel 2001a, 277).

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

الإدانة القانونية. ونظرًا إلى وضعه السياسي المتدهور من غير المرجح أنه سيخاطر إلى حد حماية كتاب كان موضوع إدانة كنسيّة جامعة. خصوصًا أن أخصامه الأورانجيين اعتبروه قائدًا غير كفء، بل خائن لوطنه⁽²⁸⁾.

وفي نهاية صيف 1672، بعد الاحتلال الفرنسي لهولندا كان دي فيت قد توفي. إذ قتله غوغانيون غاضبون قتلاً وحشيًا. وفي هذه الأثناء، فيما لا تزال اللّجنة التي عيّنها المجلس تتناقش أو تتجادل على ما يجب القيام به إزاء الرّسالة، بدأ صبر القساوسة ينفذ بعد سنتين تقريبًا منذ إصدار المجالس الكنسيّة حكمها. لقد كتب سابقًا مندوبو سينودوسي شمال هولندا وجنوبها مباشرة إلى دي فيت يسألونه عن موقفه «بعمريضة ملخّة» ألحقت بها مقتطفات من الرّسالة كي يدفعوا المجلس البطيء الفعل للتصرف. أما الآن فهم مستعدون إلى تخطي المسار القانوني كلّ، والتّطلّع إلى القضاء والقضاة المحلّيين لتوّي المسألة. وفي يوليو أسف سينودس جنوب هولندا أن «ليس هناك مرسوم قد وصل» من لاهاي، ثمّ «خلّص إلى أنّ هذه المسألة لا يجب أن تُحال في هذا الوقت إلى المقاطعة، إنّما يجب مراجعتها عند محكمة هولندا أو القضاة»⁽²⁹⁾.

وإنّ يئست السينودسات العامّة، فالمجامع المحليّة والمسينودسات الإقليمية باتت على شفير فقدان صوابها. أمّا مجمع أمستردام الإقليمي الذي توجّس ممّا اعتبره التأثير الهدّام للرّسالة على روحانيّة عامّة النّاس وأخلاقهم، فشكا في يوليو 1672 أنّه «جهد بشقّى الوسائل، وفعل ما استطاعه لإثارة الرّعب في نفوس الرّجال» من «التّعالم المكرهه والمجذّفة» في الكتب التي «تدمر الرّوح»، خصوصًا «كتاب الرّسالة اللاهوتية السياسية الأشدّ جحودًا بالله». وهذا العمل إلى جانب كتابات هوبز وماير مسؤولٌ عن

(28) يقترح إزدايل (Israel 1996) أنّ «تردّد مجلس مقاطعة هولندا في إصدار مرسوم جديد... يعود على الأرجح إلى تراخي دي فيت في الموضوع» (10).

(29) FW, doc.103, I.299.

السَّهام النَّقديَّة

«التَّعدّيات التي تَهزَّ السَّمَاوات، وعن التَّجديف باسم الله، والكفر، واللَّعن، وتعير حفظ المَعبود، وانتهاك الحرّيات، وازدراء الدِّين، والدَّناءة، وما شابهها». وهذه الاضطرابات «لن تندثر قريبًا، بل تزداد يومًا حيث سيُزلّ العليّ غضبه من السَّمَاوات؛ وسبق أن نزل على بلادنا مظهر غضبه». إنّ أعضاء السينودس الإقليميّ يتسوّلون حلًّا لهذه الكتابات الهدّامة، فنفاذ صبرهم واضحٌ في هذه التَّقارير المذكورة، ولكن لا يبدو أحدٌ متَّخذًا إجراءً حبال هذه المسألة⁽³⁰⁾.

إنّ جهود رؤساء الكنائس المحليَّة والبلديَّات سعت إلى حلِّ مباشر من خلال السَّلطات المدنيَّة المحليَّة بعد أن يئست من انتظار اتِّخاذ خطواتٍ من المجلس، فلاقت نجاحًا. وفي سبتمبر سنة 1671، أفاد سينودس أوترخت الإقليميّ أنّ مجلس البلدة قد تجاوب مع مطلبهم. «وصودرت الرِّسالة اللاهوتية السياسية»⁽³¹⁾. وبعد سنةٍ في أغسطس 1672، تقرَّب مندوبو سينودس شمال هولندا من متقاعد لايدن، وهو رجلٌ يدعى بورغرسديك «Burgersdijck» أمّلين في إقناعه بفعل شيءٍ في بلدته. وقَدّموا إليه مقاطعٌ مقتطفةٌ من الرِّسالة، ثمّ «وعد بتأدية واجبه في هذه المسألة حتّى يتوصّل إلى نتيجةٍ حميدةٍ فيها»⁽³²⁾. وبعد سنةٍ، أعاد بورغرسديك مراسلة السينودس كاتبًا (وفقًا لما أخبر ممثّلو السينودس زملاءهم): «لقد اتَّخذت تدابير كثيرةً في ما يخصّ الرِّسالة اللاهوتية السياسية. كما شرح أنّه ومسؤولين آخرين «قد انشغلوا بمسائلٍ أخرى، حيث لم يستطيعوا إلى حدِّ الآن تنفيذ مهمّتهم». ويختتم الممثلون تقريرهم بالآتي: «أمّا الآن فهوهم القيام بواجبه»⁽³³⁾. وبمعنى آخر ليست ملاحقة الكتب من أولويّات المتقاعد، ولكنّه

(30) FW, doc. 104, I.300.

(31) FW, doc. 101, I.298.

(32) FW, doc. 105, I.301.

(33) FW, doc. 113, I.311.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

سيبحث بما يستطيع فعله.

وكما حاج جوناثان إزرايل يدلّ هذا على أنّ «قمع الرّسالة استُكْمَل رويدًا رويدًا على مستوى محلّيّ منذ البداية»⁽³⁴⁾، على الرّغم من بطء جهود حظر الكتاب على مستوى المقاطعة أو الجمهوريّة. ففي تلك المدن الهولنديّة حيث استعدّ القضاء والشّرطة إلى التّعاون مع السّلطات البروتستانتيّة، سيصعب العثور على نسخةٍ من الرّسالة أقلّه على رفوف بانعي الكتب المحليّين⁽³⁵⁾.

إنّ نجاح الرّقابة على المستوى البلديّ ظاهرٌ في واقعة أنّ ريوفيرتز بعد نشره طبعتين لاتينيّتين (في 1670 و1672) تحت عناوينٍ مجبولةٍ وواضحةٍ بدأ باتخاذ وسائلٍ أكثر دهاءً. وفي سنة 1673، جمع رسالة سبينوزا مع كتاب ماير الفلسفة مؤوّلّة النّصّ المقدّس في مجلّدٍ واحدٍ، وهذه المرّة احتوت صفحة الغلاف عنوانين واسميّ مؤلّفين كاذبين، فضلًا عن اسم الناشر المزيف. وظهرت إحدى الطّبعتان المشتركة تحت عنوان «Opera Chirurgica Omnia» (الأعمال الكيميائيّة الكاملة) لفرانشسكو هنريكز دي فيلاكورتا «Francisco Henriquez de Villacorta»، وهو طبيبٌ، وقد طبعت بإذن من ملك إسبانيا شارل الثّاني «King Charles II»، وطبعها في أمستردام «ج. بولي» «J. Paulli». وربّما توجّهت هذه الطّبعة إلى القراء القاطنين في هولندا الإسبانيّة. وحملت الطّبعة الأخرى عنوان «Danielis Heinsii P. P. Operum Historicum Collectio» (مجموعة أعمال دانيال هاينسيوس التاريخيّة)، وقد كان هاينسيوس «Heinsius» مؤرّخًا وعالمًا كلاسيكيًا هولنديًا معروفًا في النّصف الأوّل من القرن السّابع عشر.

(34) Israel 1996, 10.

(35) بصنّ إزرايل (Israel 1996) على أنّ «الرّسالة اللاهوتية السياسيّة لم يتداولها النّاس بحريّة، كما لم تكن متاحةً للبيع في المقاطعات المتّحدة، حتّى في الأشهر الأولى بعد نشرها، على الرّغم من واقعة أنّ مجلس مقاطعة هولندا لم يحظرها رسميًا حتّى تاريخ يوليو 1674» (11-10).

السَّهَامُ التَّقْدِيبِيَّةُ

أما صفحة غلاف النسخة الثالثة فحملت عنوان الأعمال الطبَّية الكاملة لفرانشيسكو ديلي بو سيلفيوس «Francisco de le Boe Sylvius»، وهو «طبيبٌ مشهورٌ عند الهولنديين».

ومع اتِّخاذ سبينوزا وريوفيرتز هذه الخطوات الجديدة الحذرة، دخلت الرسالة عالم الأدب المَسرِّي «clandestine literature»⁽³⁶⁾.

وأخيرًا في ديسمبر 1673، أعطى مجلس مقاطعة هولندا مبتغى البريد فكانت ردًّا على توصية المحكمة العليا. وبدوأنَّ القِشَّة التي قصمت ظهر البعير كانت هذه المجلَّدات المجمعَّة على نحوٍ كاذب، فشرعت المطَّلعات المدنيَّة في تدقيق الكتب المجهولة المؤلَّف.

«إنَّ مندوبي مدينة لايدن إلى مجلس هولندا يعلنون باسم زملائهم ونيابةً عنهم أمام هذا الجمع معرفة زملائهم مؤخرًا بنشر الرسالة اللاهوتية السياسية وكتاب الفلسفة مؤوَّلة النَّصِّ المقدَّس في مجلِّدٍ واحدٍ في هذه البلاد. وقد جُمعا تحت عنوانين كاذبين، ويحمل أحد المجلَّدات عنوان *Francisco de le Boe Sylvii Opera Medica omnia*... فيما يحمل الآخر عنوان *Danielis Heynsii P. P. Operum Historicorum Collectio*... ويطالبون باتِّخاذ عظمتكم التَّهليلية إجراءاتٍ فوريَّةً وتنفيذها، حيث يمكن من خلالها مناهضة هذه الأشكال من الخداع. وكذلك، بعد التَّشاور اتَّفَق الزَّملاء بأن يخلصوا إلى... وضع مرسومٍ عن الطَّريقة التي يجب اتِّباعها لمواجهة هذه الحيل المذكورة وأشكال الخداع الأخرى في نشر الكتب المحرَّمة والألادينيَّة التي تنزع إلى أن تحمل عناوينَ كاذبةً. وفي الوقت نفسه يجب إبلاغ رئيس المحكمة ومستشاريها كي يستطيعوا إصدار أمرٍ

(36) لمراجعة دراسة في تاريخ طبِّيات الرسالة انظر Kingma and Offenberg 1977، وكذلك Israel 2001a، 279-283.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

لمصادرة الكتابين المذكورين أعلاه فورًا وقمعهما حيثما وجدا في هذه المقاطعة»⁽³⁷⁾.

وبعد ستة أشهر في يوليو 1674، سلك مستشارو المحكمة مسار مجلس هولندا.

«بعد اطلاعنا على محتوى هذه الكتب لم نرَها تقوّض تعاليم الديانة المسيحية البروتستانتية الحقّة فحسب، بل تفرقتها أيضًا بالتجديف على الله، وصفاته، وثالوته، وعلى ألوهية يسوع المسيح ورسالته الحقّة، وكذلك على العقائد الجوهرية في الديانة المسيحية الحقّة، وضمنًا مرجعية النصّ المقدّس، حيث تزدرها كلّها وتُدخل الشكّ في العقول الضعيفة غير السّوية، وهذا ما يتعارض مباشرةً مع المراسيم والأحكام التي أصدرت مرارًا في هذه البلاد. هكذا، وقايةً من هذا السّم المؤذي، وحمايةً من التّضليل، حكمنا أنّ واجبنا يقتضي إدانة هذه الكتب المذكورة أعلاه وإعلانها مجدّفةً ومؤذيةً للروح، وطافحةً بأراء خطيرة لا أساس لها، وبكفر يؤذي الدين الحقّ والعبادة الحقّة. لذا، نحزّم على كلّ شخصٍ طباعة هذه الكتب وما شابهها، أو تجميعها، أو بيعها، إمّا مزادًا وإمّا بوساطة أيّ وسيلةٍ أخرى، وذلك تحت العقوبة التي أقرّها مرسوم البلاد، خصوصًا مرسوم التّاسع عشر من شهر سبتمبر 1653. ونضيف أنّ كلّ من يعمّه هذا الأمر عليه أن يلتزم به ويجب إعلان هذه الوثيقة وإبرازها في كلّ مكانٍ بصفتها مسموعةً وباللّغة نفسها».

هكذا أصبحت الرّسالة اللاهوتية السياسية لسبينوزا محظورة رسميًا في الجمهورية الهولندية.

ظهر مرسوم المحكمة تحت اسم وليام هندريك «Willem Hendrik»

(37) FW, doc. 115, I.313.

السَّهَامُ التَّنْقِديَّةُ

الذي («بنعمة الله») كان أمير أورانج ونارساو، وأصبح الآن يُعرف باسم وليام الثالث «Willem III» ويشغر منصب أمين المدينة في هولندا والمقاطعات الأخرى (وسيصبح لاحقاً ملك إنكلترا). انتهت مرحلة الحرّية الحقّة، واختفى دي فيت، وأصبح حزبه في موقعٍ ضعيفٍ، قلّت العقبات أمام القساوسة البروتستانت المتشدّدين الذين رغبوا في التّحكّم بحياة الجمهوريّة السياسية والفكرية. إنّها التّهاية التي خافها سبينوزا وحذّر منها في الرّسالة. اعتُبر اللّهباليّ دي فيت حامياً سبينوزا. وذهب بعض نقّاده إلى حدّ اعتباره شريكاً متأمراً مع سبينوزا أو حتّى شريكاً مؤلّفاً معه. وتظهر ملاحظة في فهرس الكتب التي قيل إنّها وُجدت في مكتبة دي فيت. وقد نشرها أحد أعداء الأخير تحت منشورٍ مجهولٍ، حيث قصّدت لائحة الكتب إظهار الشّخصيّة المجرمة للمتقاعد الأكبر الرّاحل. إذ نعتُرى جانب الكتاب «رقم 33»، أي الرّسالة اللاهوتية السياسية، على الملاحظة الآتية: «صُنِعَ في جهنّم [بقلم] اليهوديّ المرتدّ بالتّعاون مع الشّيطان، ونُشر يعلم السيّد يان وموافقته»⁽³⁸⁾.

وربّما ما أزعج سبينوزا أكثر من ردّة فعل المجالس الكنسيّة الهولنديّة التي لعلّه توقّعها، كان هجومات المثقّفين المحليّين والأجانب. إذ عبّر لاهوتيو الجامعات وفلاسفتها في مراسلاتهم وكتبهم المنشورة عن رأيهم السّلبيّ القاسي من الرّسالة. وتساعدت هذه الآراء من الأماكن التي خال سبينوزا أنّها ستؤيّد طرحه.

وسرعان ما ظهرت المراجعات الأولى للكتاب في الخارج بعد نشره⁽³⁹⁾. ففي

(38) FW, doc.106, I.302.

(39) أنا سبب ذلك، كما أشار ماينسا (1983 Meinsma). فبعود إلى واقعة أنّ روفيرنز صتّر معظم نسخ الكتاب إلى الخارج كي يحتفظ في متجره بعددٍ قليلٍ خوفاً من اتّهام التملّطات له =

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

مايو 1670، ثار اللاهوتي الألماني ياكوب توماسيوس «Jakob Thomasius» غاضبًا على كتابٍ حديثٍ نُشر مجهول المؤلف، وكتب «التفنيد» الأول المنشور للرسالة بعنوان *Adversus anonymum de libertate philosophandi* (ضد المؤلف المجهول في حرّية التفلسف)، حيث زعم فيه أنّ صاحبها ملحدٌ وعمله «وثيقةٌ لربِّ لها»، وينبغي حظرها في الدُول كلّها. أمّا تلميذ توماسيوس السابق لايبنيتر فكتب إلى أستاذه في لايبزيغ مهتئًا إيّاه على الطّريقة التي

«تعاملتَ فيها مع الرّسالة الفاضحة في حرّية التفلسف التي يستحال التّسامح معها على نحوٍ تستحقّه. لا يبدو أنّ المؤلف يلزم نفسه بسياسة هوبز فحسب بل بديانته أيضًا... فلا جديد في هذا النّقد المنمّق للنصّ المقدّس الذي سطره هذا الرّجل المجدّف إلّا وقد زرع بذوره هوبز في فصول اللّواياتان كلّها»⁽⁴⁰⁾.

كتب لايبنيتر هذه الرّسالة في أكتوبر 1670، وذلك قبل سنةٍ من مراسلته سبينوزا مباشرةً حيث سعى إلى إقحام نفسه بزملائه الهولنديين الفلاسفة معبرًا عن إعجابه بـ«إنجازات» الأخير (على الرّغم من علمه بوساطة غرايفهوس أنّ سبينوزا هو مؤلّف الرّسالة، أو ربّما بسبب إدراكه هذه المعلومة)⁽⁴¹⁾.

أما في هولندا فهناك فان بلينبورغ، وهو التّاجر المحبّ للفلسفة والوصيّ الذي دعا سنة 1665 سبينوزا إلى شرح مبادئ فلسفته. وبعد تسع سنواتٍ من مراسلاتهما (ولقائهما القصير) كتب فان بلينبورغ تعليقه الخاصّ على الرّسالة. إذ شكّا في «حقيقة التّيانة المسيحيّة ومرجعيّة النصّ

= بنشرها، حيث توجّه أصابع الاتهام إلى هامبرغ (279). راجع دراسة إزرايل (Israel 2010) للاطلاع على مواقف المنقّفين الهولنديين المبكرة من الرّسالة.

(40) Leibniz 1923-, II.1(2).106.

(41) Ep. 45.

السَّهَامُ النَّقْدِيَّةُ

المقدّس مؤكّدتان ضدّ حجج الكافر، أو تفنيدهُ للكتاب المجذّف الذي عنوانه الرّسالة اللاهوتية السياسية «*The Truth of the Christian Religion and the Authority of Holy Scripture Affirmed Against the Arguments of the Impious, or A Refutation of the Blasphemous Book Titled Theological-Political Treatise*» أنّ «هذا الكتاب الإلحاديّ الطّافح بالأفكار المكروهة والأراء المصنوعة في جهنّم يجب أن ينبذه كلّ عاقل، بل كلّ مسيحي»⁽⁴²⁾.

لم تنطلق الهجومات من الجانب المحافظ في السّياسة والدّين فحسب، بل انضمت إليها الرّمونسترانت والكوليفيانت، وهما الطّائفتان اللتان كانتا في موضعٍ خطرٍ في مستقبل التّسامح الدّينيّ في الجمهوريّة. إذ وضع جايكوب باتلير «Jacob Batelier» وهو قسٌّ ريمونسترانتيّ في لاهاي، كتابه الذي هاجم فيه الرّسالة تحت عنوان «*Vindiciae Miraculorum*» (دفاعًا عن المعجزات)، وذلك قبل وفاته سنة 1670 (نُشر الكتاب في السّنة اللاحقة)، فيما كتب يوهانس بريدنبورغ «Johannes Bredenburg»، وهو رجل أعمالٍ كوليفيانتيّ من روتردام ذو نزعاتٍ ديكرتية، تفنيده للرّسالة اللاهوتية السياسية «*Enervatio Tractatus Theologico-Politici*» سنة 1675. فما أزعج باتلير الذي اعتبر سبينوزا ملحدًا عازمًا على إفساد الآخرين، هو الطّريقة التي قوّضت فيها الحتميّة السّببيّة في الرّسالة الحرّية الإلهيّة والبشريّة، وأسقطت ظهور العناية الإلهيّة بوساطة المعجزات. أمّا بريدنبورغ فقد اعترض اعتراضًا على تصوّر سبينوزا لله (أقلّه تبعًا لما استطاع استيعابه من الرّسالة)، وكذلك على تأويله النّصّي، كما اعترض، كباتلير (وكثير آخرين)، على الحتميّة أو «الجبريّة» «fatalism» التي تتوسّط صلب تفسيره للمعجزات. وعلاوةً على ذلك، حاجّ الأخير أنّ اختزال سبينوزا

(42) FW, I.138.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

للذين بمسلماتٍ أخلاقيةٍ ونفيه أن الأوامر الإلهية حاملة قيمةً صدقيةً أصيلةً يؤذيان الديانة الحقّة وعبادة الله⁽⁴³⁾.

وما يثير المِخْرَبَةَ أن الخصم الأول للرسالة كان فرانسز كويبر «Frans Kuyper»، وهو الموسوعيّ الذي جمع كتاب *Bibliotheca Fratrum Polonorum* (مكتبة الإخوة البولنديين) الذي غالبًا ما أُدين مع الرسالة. هذا القسّ الريمونسترانيّ السّابق الذي بات كوليفيانتيًا وناشر أعمال راديكاليّة في أمستردام ونوتردام هاجم بشراصة الكتاب واصفًا إياه بـ«الإلحاديّ». وإذا كان هذا الفعل تصرّفًا يائسًا لحفظ الذات قصد به الأخير إبعاد منشوراته عن كتاب سبينوزا فمن غير المرجّح أنّه نجح فيه⁽⁴⁴⁾. لقد نشر كويبر علنًا أنطولوجيا سوبينيّةً خلافًا لتشريع 1653. هكذا، لم تكمن المشكلة بارتباط كتابه برسالة سبينوزا إنّما بكون كتاب سبينوزا مرتبّطًا به!

وحقّ الأفراد الذين اعتبرهم سبينوزا أصدقاءه الدائمين انقلبوا عليه بعد قراءتهم الرسالة. استحصل أولدنبرغ على نسخةٍ من «رسالةٍ في النّصّ المقدّس» بعد نشرها. ولا شكّ أنّه تحمّس لمطالعة الكتاب الذي أخبره سبينوزا عن شروعه به قبل بضع سنوات حيث تطرّق فيه إلى «أرائي في النّصّ المقدّس»⁽⁴⁵⁾. فمن الواضح أنّ محتوياته قد أقلقته. وعلى الرّغم من أنّ الرسالة التي وجهها أولدنبرغ إلى سبينوزا، حيث عبّر فيها عن موقفه الأساسي، لم تعد موجودة، فلا بدّ أنّها كانت قاسيةً جدًّا، إذ سيطلب الأمر خمس سنواتٍ قبل شروع الأخير في مراسلة سبينوزا، وذلك برسالةٍ اعتذر فيها عمّا دعاه حكمه «المبكر» على الكتاب. ولكن يتّضح أنّ أولدنبرغ، وهو

(43) راجع نقد برينبيرغ لسبينوزا في: Van Bunge 1989. وفي Van Bunge 1995. وكذلك في Scribano 1995.

(44) Israel 2001a, 348-349.

(45) Ep. 30.

السَّهام النَّقدِيَّة

رجل علمٍ ناصر فلسفة الطَّبيعة الجديدة، ما يزال قلقًا بأنَّ الرِّسالة «تتزعج إلى تهديد الدِّين»، خصوصًا «تلك [المقاطع] التي تبدو أنَّها تتطرقُ فيها إلى الله والطَّبيعة على نحوٍ مهمٍ حيثُ يعتبر الكثير من النَّاس أنَّك قد خلطت بين الإثنين». ثمَّ يحذِّر أولدنبرغ سبينوزا:

«يعتبر الكثيرون أنَّك أسقطت مرجعيَّة المعجزات وصوابيَّتها التي يتفق المسيحيُّون كلِّهم تقريبًا على أنَّها تشكِّل الأساس الوحيد الذي يقوم عليه يقين الوحي الإلهيِّ. زد على ذلك، كلامهم أنَّك تخفي رأيك إزاء يسوع المسيح مخلص العالم والوسيط الوحيد للبشريَّة وتجسيده وصعوده»⁽⁴⁶⁾.

خال أولدنبرغ أنَّ سبينوزا سيعدِّل تلك المقاطع في الرِّسالة اللاهوتيَّة السياسيَّة التي شكَّلت عائقًا أمام القراء. وتحديدًا يتوقَّع منه إنكار ما يبدو أنَّه «ضرورةٌ جبريَّةٌ في الأشياء والأفعال كلِّها»، وهو موقفٌ «يُسقط ممارسة الفضيلة الدِّينيَّة... ويقطع أواصر القانون، والفضيلة، والديانة كلِّها»⁽⁴⁷⁾. لذلك كان قلقه عظيمًا لما أدرك أنَّ كلَّ ما قدَّمه سبينوزا في نهاية المطاف تفسيرٌ موضَّحٌ لسبب اعتناقه في الرِّسالة هذه الحتميَّة في الطَّبيعة ونفيه حدوث المعجزات⁽⁴⁸⁾.

رَبْمَا لم يتوقَّع سبينوزا أن يتفهَّمه أولدنبرغ، وهو إنكليزيٌّ تقليديُّ الإيمان. ولكنَّه حتمًا أملٌ خيرًا في زملائه الهولنديِّين التَّقديميِّين. لذا، خاب أمله بالطَّريقة التي هاجم فيها الديكارتيِّون الرِّسالة، وهم عادةً كانوا جماعةً ليبراليَّةً سياسيًّا، ومتسامحةً فكريًّا، عانت بنفسها من الرِّقابة في الجامعات. أمَّا رينغير فان مانسفيلت «Regnier van Mansvelt»، وهو أستاذٌ في جامعة أوترخت عُرف لشرحهِ فلسفة ديكارت، فأصبرَ في كتابه *Adversus*

(46) Ep. 71.

(47) Ep. 74.

(48) Ep. 75.

Anonymum Theologico-politicum [ضدّ صاحب الرّسالة اللاهوتية السياسية المجهول] سنة 1674 أنّ العمل يضرّ الأديان جميعها، «ويجب دفنه أبداً في عدم أزلٍ»⁽⁴⁹⁾. ولقد أزعجته خصوصاً فكرة أنّ النّص المقدّس ليس مصدر الحقائق. «لا تطابق بين حقيقتين تكونان حقيقةً بحدّ ذاتها، لأنّ كلّ واحدةٍ منهما أتيةٌ من عند الله، إذ يتّفق دائماً الحقيقيّ مع الحقيقيّ من دون تطابق»⁽⁵⁰⁾. وكما رأينا أنّ لاهبرت فان فالتويسن في مراسلته مع سبينوزا، بوساطة ياكوب أوستنز، قد هاجم بشراسة الرّسالة. لم يحتل هذا الطّبيب اللّبراليّ والفيلسوف الدّيكرتّي الهاوي نفي المعجزات، وتقليل شأن الأنبياء، أو الطّريقة التي سُلِب فيها النّص المقدّس من ألوهيته ومرجعيتّه. ففي ملاحظته القاسية إلى أوستنز (التي يُفترض أنّها موجّهةٌ إلى سبينوزا) سنة 1671 أصرّ فان فالتويسن على أنّ «عقيدة اللاهوتيّ السّامسيّ... تنزل أشكال العبادة والدّيانة كلّها وتهدمها، وتشجّع الإلحاد من خلال السّرقة، أو تصوّر إلها يعجز عن تحريك الرّجال نحو توقير ألوهيته لأنّه نفسه خاضعٌ للقدر؛ لا يُترك مجالٌ أمام العناية والحكم الإلهيين، فيقوِّض تماماً العقاب والثّواب»⁽⁵¹⁾.

وكي نكون على يقينٍ ثمة بُعدٌ سساميٌّ في الهجوم الدّيكرتّي على الرّسالة، كما أدرك سبينوزا نفسه ذلك. كانت هذه الهجومات مناورةً تكتيكيّةٌ قصد بها الدّيكرتّيون تمييز أنفسهم عن هذا الملحد الخطر في أذهان خصومهم الكنسيّين والأكاديميّين الأقباء. إذ كتب سبينوزا إلى أولدنبرغ سنة 1675: «الدّيكرتّيون الحمقى كي يُبعدوا الشّك عن أنفسهم لاعتبارهم يساندونني، لم يكفّوا عن إنكار آرائي وكتاباتي في كلّ مكان، وهم ما يزالون

(49) FW, I.138.

(50) Van Mansvelt 1674, 259.

(51) G IV.218; SL 236.

السهام النقدية

على فعلهم»⁽⁵²⁾. اضطّر الديكارتيون إلى صرم أي رابط بين فلسفة ديكارت (التي اشتهر سبينوزا كونه شارحاً لها) وعقائد الرسالة. وإظهار أنّ أفكار سبينوزا ليست النتيجة المنطقية النهائية للمبادئ الديكارتية. وقد توجّس فان فالتيوسن من أنّ يكون علم التأويل الكتابي عند سبينوزا، خصوصاً في تشديده على المراجعة العقلانية للنص والبحث في سياق تأليفه التاريخي، شبيهاً بمقارنته، فيجره سبينوزا معه نزولاً⁽⁵³⁾.

وعلى الرغم من انزعاج نقاد سبينوزا لتطرق الرسالة إلى النبوة، والمعجزات، والكتاب المقدس، والله نفسه، فقد اعتقدوا كلهم، أي المحافظون والليبراليون، أنّ الرجل ملحدٌ ومفكّرٌ حرٌّ وأنّ الكتاب عماد اللادين والأخلاقية. وحتى دي فيت الرجل الوحيد الذي شيطنه المعسكر الكلفيني/الأوراني أكثر من سبينوزا نفسه، لم يقل كلاماً جميلاً عن الرسالة. وُدعم عن قلقه من تأثيرها على أخلاقية عوام الناس الذين لن يعتقدوا بـ«الثواب والعقاب بعد هذه الحياة، وتاليًا سيشعرون أنّهم أحرارٌ في التصرف بطرق فاضحة»⁽⁵⁴⁾. وعلى الرغم من كون سبينوزا حليفاً سياسياً طبيعياً لدي فيت وحزب المقاطعات كانت رسالته راديكاليةً جداً لحساسية هذا السيميائي الليبرالي.

لا سرّ في سبب تعرّض الرسالة لهذه الردة العنيفة من مختلف نواحي العالم الفلسفية، والسياسية، والدينية، والثقافية في القرن السابع عشر. فمن الواضح أنّ اللاهوتيين الطائفيين قد أذهلتهم جرأة هجوم سبينوزا على الأسس العقائدية الأساسية في دياناتهم، فمادام سيحلّ بالمسيحية (واليهودية

(52) Ep. 68.

(53) كتب فان فالتيوسن «*Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis*» سنة 1668. لمراجعة هذا الجانب في نقد فان فالتيوسن لسبينوزا انظر Van Bunge 1995. وانظر أيضاً Blom 1991.

(54) Israel 2001a, 278.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

والإسلام) من دون الاعتقاد بالمعجزات، والنَّبوة الإلهية، وحقيقة النَّصْرِ المقدَّس؟ وكذلك هَدَّدت رسالة سبينوزا تأثير رجال الكنيسة البروتستانت والكاثوليك في أوروبا (بخاصة في الجمهورية الهولندية) المتزايد على الشؤون السياسية والمدنية. وفي الوقت نفسه اعتبر القادة العلمانيون أفكار سبينوزا هجوماً على سلطتهم، لأنَّ مفهوم ديمقراطية ليبرالية متسامحة تماماً وعلمانية بحتة لم يكن حاضراً في المجال السياسي، ولا حتى في الشَّان العامِّ والأخلاقي (فلم يتصرف الجميع على نحوٍ أخلاقيٍّ من دون اعتقادهم بالله ذي عناية؟). فيما رأى المعتدلون فلسفيًا واليساريون في الرسالة أسوأ كوابيسهم: إنَّه عملٌ راديكاليٌّ حقًّا، لأنَّه سُهِّدَ امتدادًا طبيعيًّا لأفكارهم، وسُنِّزلَ عليهم سخط الكنيسة والدولة كلَّه.

وعلى الرَّغم من انزعاج سبينوزا من الديكارتيين لم يبذُ أنه استطاع أن يتعامل مع الهجومات على رسالته بهدوءه الرواقيِّ المعتاد. طبعا، اشتكى سبينوزا من واقعة كونه فهم خطأ، واحتقر الطريقة الشخصية والظالملة التي عامله بها نقَّاده. وثمة لحظة غضبٍ في ردِّه الأوَّل على نقد فان فالتويسن: «يصعب عليَّ الإجابة على رسالة ذاك الرَّجل»⁽⁵⁵⁾. ولكنَّه لم يبذُ وقته في تأليف الردود. ولم يأبه عموماً إلى الكتب والمناشير التي كُتبت ضده، واعتبر مؤلِّفها غير مطَّلعين دافعهم الخبث⁽⁵⁶⁾. إنَّ ردِّه فعله على كتاب فان مانسفيلت في رسالةٍ وجَّهها إلى ياليس سنة 1674 تعبَّر عن شخصيته:

«إنَّ الكتاب الذي وضعه بروفيسور جامعة أوترخت ضدَّ كتابي، وقد نُشر بعد وفاته، رأيته في نافذة متجر كتب. ومن عنوانه أقرأه وأحكم عليه أنه لا يستحقُّ القراءة ولا يحمل أجوبةً. لذا، تركت

(55) Ep. 43, G IV.219; SL 237.

(56) انظر مثلاً ردِّ سبينوزا على نقد فان فالتويسن (في المقطع الأوَّل من الرسالة التي وجَّهها إلى أوستنز): «سأطهر الطريقة التي أساء فيها التَّأويل بوساطة المعنى. لكنني عاجزٌ عن الجزم إن نمَّ سوء التَّأويل عن خبثه أم جهله» (Ep. 43).

السهام النقدية

الكتاب ومؤلفه ليبقى على ما كان عليه. ولقد تبسّمت فيما تأملت أنّ الجاهل عادةً ما يكون الشخص الأكثر جرأةً والأكثر استعدادًا للكتابة. بيدولي أنّ [فراغ في النصّ] عرضوا سلعمهم للبيع، تمامًا كما يفعل مالكو المتاجر الذين دائمًا ما يعرضون الأسوأ أولاً. قبل إنّ الشيطان لمخادع، لكنني أعتقد أنّ هؤلاء الناس يتفوقون عليه في الخداع»⁽⁵⁷⁾.

أمل سبينوزا أسامًا بأن تمهد الرسالة في دفاعها عن حرّية التفلسف الطّريق أمام نشر علم الأخلاق وترحيب القراء به. إنّهُ حسابٌ مغلوّطٌ وخطرٌ. كانت السهام النقدية الموجهة إلى الرسالة كثيرةً حيث جعلته يدرك أنّ علم الأخلاق لا يمكن أن يتلقّى سماعًا منصفًا. ويكتب إلى أولدنبرغ في سبتمبر 1675: «لقد قصدت أمستردام عازمًا طبع الكتاب الذي ذكرته لك [علم الأخلاق]. وفيما شرعت في هذا العمل انتشرت شائعةٌ مفادها أنّ كتابًا لي في الله هو قيد الطّبع، وأتني قد سعت فيه إلى إظهار عدم وجود إليه. وصدّق كثيرون هذه الشائعة. لذا، استغلّها بعض اللاهوتيين الذين ابتدئوها أسامًا، وشكّوني أمام الأمير والقضاة». متوجّمًا من القلق الذي أثارته هذه التقارير التي نصّت أنّ صاحب الرسالة قد همّ لينشر كتابًا في الله، «قرّرت تأجيل النّشر الذي عزمت عليه إلى حدّ رؤية كيف ستؤول الأمور»⁽⁵⁸⁾.

وقبل بضع سنوات في 1671، أي قبل أن تدين محكمة هولندا رسميًا الرسالة أرجأ سبينوزا أيضًا مشروع إصدار ترجمة هولندية للكتاب. فطبعةً

(57) Ep. 50.

(58) Ep. 68.

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

مكتوبة في العاصمة قادرة على نشر أفكاره الهدامة والكافرة بين الجموع سثير حتمًا مسخط المَلَطَات على نحو يتجاوز غضبهم الحالي. لَمَّا سَمِعَ أَنَّ بعض النَّاسِ⁽⁵⁹⁾ من دون استشارته سعى إلى تحضير نسخة هولندية من الرِّسَالَةِ جِزءِ سبينوزا أَنَّ الأَمْرَ سيثير حُظْرًا على الكِتَاب. لذا كَتَبَ فُورًا إلى ياليس يرجوه كي يتدخَّل في الموضوع. «أرجوك صدقًا بأن تنظر في هذه المسألة وأن توقف الطَّبَاعَةَ إذا استطعت. وهذا ليس طلبي الوحيد فحسب بل طلب العديد من أصدقائي الطَّيِّبِينَ الذين لا يرغبون في رؤية الكِتَاب محظورًا، وإنَّ حصل ذلك فلاربِّبْ في كونه نتيجة نشره بالهولندية»⁽⁶⁰⁾. ولن تظهر النِّسخة الهولندية للرِّسَالَةِ منشورةً حتَّى سنة 1693؛ وكان ناشرها يان ريوفيرتز الأَصْفَر.

بينما نُشِرت ترجمة فرنسيَّة للرِّسَالَةِ في طبعاتٍ مجهولة المؤلِّف أيضًا سنة 1678. ومن عناوين المجلَّد الكاذبة نجد: «مفتاح الدَّير لعالم القرن» *«The Key to the Sanctuary, by a learned man of our century»*. و«تأملات فضوليَّة لروحٍ حقيرةٍ في أهمِّ المسائل التي تخصُّ الخلاص العامَّ والخاصَّ» *«Curious Reflections, by a disinterested soul on the matters of the highest importance for public and private salvation»*. ولم توضع ترجمة إنكليزيَّة للرِّسَالَةِ حتَّى عام 1689، ولم يكن ثَمَّة طبعة ألمانيَّة حتَّى سنة 1806.

تابع ريوفيرتز، الذي لا يمكن إسكاته، نشاطاته الطَّبَاعِيَّة في أثناء المحاكمات

(59) حتمًا كَلَّفَ ريوفيرتز أحدًا من معارف سبينوزا تحضيرها، ولعلَّه كان إمَّا يوهانس بوميستر (Johannes Bouwmeester) وإمَّا يان هندريكس غلازنماكر (Jan Hendriksz Glazenmaker) (وعلى الأرجح كلف الأخير).

(60) Ep. 44.

السهم النقدية

الكنسية والمدنية للرسالة. ولم يتأثر عمله وفق ما وصلنا من معلومات. لا يبدو أنّ الرجل تعرّض لمضايقة كبيرة أو عانى مشكلات قانونية، على الرغم من بقاء السلطات متنهية تراقبه عن كثب. ويعود السبب في ذلك إلى خضوع أمستردام لأوصياء ليبراليين حتى لو تبدلت الرياح السياسية في الجمهورية لمصلحة الأورانجيين المحافظين الذين أمسكوا السلطة في المقاطعة وعلى المستويات الوطنية مع تثبيت ووليام الثالث. ولكن، لم يتفاجأ أحد أكثر من ريوفيرتز نفسه عندما عُيّن طبّاع بلدية أمستردام الرسمي سنة 1675، وقد منحه المنصب أمين خزانة المدينة يوهانس هودي «Johannes Hudde»، وهودي كارتني ملتزم بمذهبه الفلسفي.

وفي فبراير سنة 1677، توفي سبينوزا في عمر أربعة وأربعين عامًا. قدّم أصدقاء الفيلسوف كتاباته ورسائله غير المنشورة التي وجدوها من ضمن ممتلكاته إلى ريوفيرتز الذي نشرها في طبعتين: الطبعة اللاتينية «Opera Posthuma»، والطبعة الهولندية «Nagelae Schriften» بعد ترجمتها عن اللاتينية. وهذا ما جدّد اهتمام السلطات بمتجره حيث أجرى مندوب الكرسيّ الرسوليّ ورئيس الإكليريوس الكاثوليكيّ في هولندا يان فان نيركاسل «Jan van Neercassel» تحقيقًا. إذ أشار فان نيركاسل في مراسلته مرؤوسيه في روما إلى أن ناشر أعمال سبينوزا «معتادٌ من خلال مطبعته على إصدار كلّ غريب ومجذّب ألفه عقلٌ كافرٌ ومنحرفٌ». ولما واجه فان نيركاسل ريوفيرتز أنكر الأخير نشره كتابات سبينوزا المتأخرة. وكتب فان نيركاسل: «الناشر لكاذبٌ وقحٌّ، عندما حققت معه عن أعماله [سبينوزا] غير المنشورة أجابني أنه لم يجد أيّ مخطوطاتٍ ما خلا بعض الملاحظات على ديكارت»⁽⁶¹⁾.

(61) راجع ماسونوف فيرهاغ (Manusov-Verhage 2005, 238) للاطلاع على نصّ تقرير نيركاسل.

أما الرسالة نفسها فقد حصدت شهرةً عظيمةً وتشهيرًا مضعّمًا في أوروبا في العقود التي تلت نشرها. إذ مدحها البعض بوصفها بشارة التّنوير؛ بينما تابع آخرون حملة شيطنتها، معتبرين إيّاها الكتاب الأخطر الذي نُشر. وفي سنة 1679، وُضعت على فهرس الكنيسة الكاثوليكية للكتب المحرّمة إلى جانب علم الأخلاق، والرسالة السياسية، ومراسلات سبينوزا. ولكن، لم يصدر في القرن السابع عشر ردٌّ على الرسالة من الجانب اليهودي، إذ لم يُرهق يهود أمستردام الإسبان والبرتغاليّون أنفسهم في تأليف ردِّ عليها، وليست هذه الاستجابة سوى محاولتهم التّأي بأنفسهم عن ابنهم المثير للمشكلات⁽⁶²⁾. ولكنّ الرسالة أدّت دورًا مهمًا في نشوء حركة الحسكلة «Haskalah»، أو التّنوير اليهودي، في القرن الثّامن عشر⁽⁶³⁾.

ربّما يحلو لنا اعتبار سبينوزا قد أخفق في تحقيق المسعى من تأليف الرسالة. وكما قال في رسالته إلى أولدنبرغ في خريف 1665 عند شروعه في الكتاب إنّه لم يكتب إلّا ليناهاض «أحكام اللاهوتيين المسبقة» ردًا على «موقف عوام الثّامن مئّي الذين يتهموني بالإلحاد على نحو دائم»، وكذلك «حرّية التّفلسف والتّعبير عمّا نفكر فيه، وأرغب في الدّفاع عن هذا الأمر دفاعًا تامًا»، وتقويض الوسائل التي تقمع بوساطتها «سلطة القساوسة المفرطة وأنوبيتهم»⁽⁶⁴⁾ هذه الحرّية، فنصل إلى نتيجة مفادها أنّ سبينوزا لم يحقّق سوى هدف واحدٍ من أهدافه الأساسيّة وهو طرح دفاعٍ محكمٍ وفصيحٍ عن حرّية الفكر والتّعبير. حتّمًا، بلغ سبينوزا جمهوره المقصود من

(62) ألف إسحق أوروبودي كاسترو «Isaac Orobio de Castro»، وهو عضوٌ في كنيس أمستردام البرتغالي، كتابًا ينتقد فيه علم الأخلاق، وعنوانه «Certamen Philosophicum Propugnatae»، نُشر سنة 1684. لكنّ حالة أوروبويوا استثناء، كما لم يتمرّض الأخير في نقده للرسالة.

(63) إنّ التّفحص الثّمق والأهمّ لأثر الرسالة وضعه إيزابيل (Israel 2001a and 2006). وكذلك نمة سميت (7، Smith 1997، chap.)، وسوركين (Sorkin 2010).

السهام النقدية

خلال الرسالة لكنه لم يتوصّل إلى النتائج التي أمل بها. إذ يبدو أنه نجح في تحريك العالم كله ضده شاملاً الليبراليين الهولنديين، عوضاً عن فتح الباب أمام حركةٍ أوسع للتفلسف، وإمكانية نشره فلسفته الخاصة.

طبعاً، بناءً على منظورٍ قصير النظر، لن يكون هذا الحكم منصفاً. لا ريب في أنّ الرسالة اللاهوتية السياسية هي أحد أهم الكتب وأكثرها تأثيراً في تاريخ الفلسفة، والفكر المسيحيّ والدينيّ، وحتى في الدراسات الكتابية. وأكثر من أيّ عملٍ آخر وضعت الرسالة أسس المقاربات النقدية والتاريخية الحديثة للكتاب المقدس. ولدى الرسالة أيضاً دورٌ مشرفٌ في نشوء النظريات الديمقراطية، والحزبات المدنية، والليبرالية السياسية، على الرغم من التفاضل عنها في كتب تاريخ الفكر المسيحيّ. فقد ألهمت أفكار الرسالة الثورات الجمهورية في إنكلترا، وأمريكا، وفرنسا، كما شجعت الحركات المعادية للإكليروس والطائفية في الحقبة الحديثة المبكرة.

إننا ورثة رسالة سبينوزا الفاضحة لالتزامنا بمثال مجتمع علمانيّ متحرّرٍ من التأثير الكنمعيّ، حيث يسود فيه التسامح، والحرية، وتصوّر للفضيلة المدنية، وكذلك نكون ورثتها لاعتبارنا التقوى الدينية الحقّة قائمةً في معاملة الآخرين بكرامةٍ واحترام، واعتبار الكتاب المقدس عملاً أدبياً عميقاً ذا رسالةً أخلاقيةً كبرى.

ملاحظة على النصوص والترجمات

نشر يان روفيرتز النصّ اللاتينيّ الأصليّ للرّسالة اللاهوتية السياسية في أمستردام سنة 1670. وقد حضر كارل غيبارت «Carl Gebhardt» طبعة الكتاب المعتمدة في أعمال سبينوزا «*Spinoza Opera*» (نُشرت سنة 1925). وهذه الطبعة عن أعمال سبينوزا تفوّقت عليها الأعمال الكاملة «*Oeuvres complètes*»، وهي طبعة فرنسيّة نقديةٌ أشرفت عليها جمعيةُ أصدقاء سبينوزا «Association des Amis de Spinoza». أما المجلّد الثالث من هذه المتسلسلة فمخصّصٌ للرّسالة، وقد ظهر سنة 1999 مع النصّ الذي نقّحه فوكيه أكرمان «Fokke Akkerman» ملحقًا بترجمة فرنسيّة ومُلحقيّ نقديةٍ وضعهما بيار فرنسوا مورو «Pierre-François Moreau» وجاكلين لاغري «Jacqueline Lagrée» (نشرته مطابع فرنسا الجامعية «Presses Universitaires de France»). ولكنني ألحقت في الحواشي إشاراتٍ إلى ترقيم طبعة غيبارت اللاتينية لأنّها واسعة الانتشار والاستعمال بخصوصيّة بين القراء الأمريكيين، ولأنّ مجلّد أكرمان يتضمّن التّرقيم المستعمل في الطبعة الأصليّة وطبعة غيبارت.

يعمل إدوين كورلي على إنهاء المجلّد الثّاني من ترجمته الإنكليزية لأعمال سبينوزا، وعنوانه مختاراتٌ من أعمال سبينوزا «*The Collected Works of Spinoza*» (Princeton University Press)، الذي سيتضمّن الرّسالة إلى جانب مراسلات سبينوزا ما بعد سنة 1665. وسيكون المجلّد عند

كِتَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

صدوره التّرجمة المعتمدة. ولقد تكّرم الأستاذ كورلي بالسّماح لي بالاطّلاع على مخطوطة الكتاب. أمّا الطّبعة الثّانية (والمصحّحة) من ترجمة سامويل شيرلي فهي ذائعةٌ معروفةٌ (Hackett Publishing). لكنّي لا أستطيع اقتباس صفحاتٍ من ترجمة كورلي لأنّ الكتاب لم يصدر بعد. لذا، اقتبست معظم المقاطع المترجمة من الرّسالة في هذا الكتاب من ترجمة شيرلي، بينما اقتبس البعض الآخر من ترجمة كورلي. لكنّ مقاطع ترجمة كورلي المقتبسة سهلة التّتبّع، لأنّ الأخير قد أضاف الرّقيم المعتمد في طبعة غيبارت. أمّا المقاطع المترجمة من علم الأخلاق وأعمال سبينوزا الأخرى (التي تشمل مراسلاته خلال سنة 1665) فقد اقتبسها من مجلّد كورلي الأوّل (Spinoza 1985)، بينما اعتمدتُ على كتاب شيرلي سبينوزا: الرّسائل «*Spinoza: The Letters*» (Hackett) في المراسلات التي تلت سنة 1665. كذلك ترجمت النّصوص اللّاتينيّة، والفرنسيّة، والهولنديّة، ما خلا تلك التي أشرت إلى ترجمة صاحبها.

ثبت مختصرات المراجع

استعملت المختصرات الآتية للإشارة إلى كتب ألفها سبينوزا وكتاب آخرون:

1. كتب ألفها سبينوزا

- C *The Collected Works of Spinoza*. Vol. I. Trans. Edwin Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- Ep. "Epistle", from Spinoza's correspondence.
- FW *Die Lebensgeschichte Spinozas. Zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal*. 2 vols. Ed. Jakob Freudenthal and Manfred Walther. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2006.
- G *Spinoza Opera*. 4 vols. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsverlag, 1925; reprinted 1972.
- S *Theological-Political Treatise*. 2nd ed. Trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 2001.
- SL *Spinoza: The Letters*. Trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 1995.
- SM *Complete Works*. Trans. Samuel Shirley; ed. Michael Morgan. Indianapolis: Hackett, 2002.
- TTP *Tractatus Theologico-Politicus*.

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

2. كِتَابُ الْفَهَا أُخْرُونَ

أ- لايبليتز

- GP *Philosophische Schriften*. 7 vols. Ed.. C. I. Gerhardt. Berlin: Weidmann, 1875-1890; reprinted Hildesheim: Georg Olms, 1978.
- H *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. Trans. E. M. Huggard. L. Salle, IL: Open Court, 1985.
- L *Philosophical Papers and Letters*. 2nd ed. Ed.-trans. Leroy Loemker. Dordrecht: D. Reidel, 1969.

ب- ديكارت

- AT *Oeuvres de Descartes*. 12 vols. Ed. Charles Adam and Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1974-1983.
- CSM *The Philosophical Writings of Descartes*. 2 vols. Ed.-trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

بيبيوغرافيا

- Ackerman, Ari. 2009. "Miracles." In *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity Through the Seventeenth Century*, ed. Steven Nadler and Tamar Rudavsky, 362–87. Cambridge: Cambridge University Press.
- Akkerman, Fokke. 2005. "Tractatus theologico-politicus: Texte latin, traductions néerlandaises et Adnotations." In *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, ed. Fokke Akkerman and Piet Steenbakkers, 209–36. Leiden: Brill.
- Altmann, Alexander. 1978. "Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?" *Association for Jewish Studies Review* 3:1–19.
- Armogathe, Jean-Robert. 1977. *Theologia Cartesiana: L'Explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Aubrey, John. 1898. *Brief Lives*. Ed. Andrew Clark. Oxford: Clarendon Press.
- Balibar, Etienne. 1998. *Spinoza and Politics*. London: Verso.
- Bamberger, Fritz. 2003. *Spinoza and Anti-Spinoza Literature: The Printed Literature of Spinozism, 1665–1832*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Batnitzky, Leora. 2003–4. "Spinoza's Critique of Miracles." *Cardozo Law Review* 25:507–18.

- Bennett, Jonathan. 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- Blom, Hans. 1981. "Spinoza en De La Court." *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 42.
- . 1991. "Lambert van Velthuysen et le naturalisme." *Cahiers Spinoza* 6:203–12.
- Bodian, Miriam. 2009. "Crypto-Jewish Criticism of Tradition and Its Echoes in Jewish Communities." In *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, ed. Zvi Gitelman, 35–58. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Chalier, Catherine. 2006. *Spinoza, Lecteur de Maïmonide*. Paris: Cerf.
- Curley, Edwin. 1969. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1985. "Spinoza on Miracles." In *Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, ed. E. Giancotti, 421–38. Naples: Bibliopolis.
- . 1990a. "Notes on a Neglected Masterpiece II: The Theological-Political Treatise as a Prolegomenon to the Ethics." In *Central Themes in Early Modern Philosophy*, ed. J. A. Cover and M. Kulstad, 109–60. Indianapolis: Hackett.
- . 1990b. "Homo Audax: Leibniz, Oldenburg, and the TTP." *Studia Leibnitiana Supplementa: Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*, ed. Ingrid Marchewitz and Albert Heinekamp, 277–312. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- . 1992. "I Durst Not Write So Boldly,' or, How to Read Hobbes' Theological-Political Treatise." In *Hobbes e Spinoza*, ed. E. Giancotti. Naples: Bibliopolis.
- . 1994. "Notes on a Neglected Masterpiece: Spinoza and the Science of Hermeneutics." In *Spinoza: The Enduring Questions*, ed. Graeme Hunter, 64–99. Toronto: University of Toronto Press.
- . 1996a. "Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian." *Journal of the History of Philosophy* 34:257–71.
- . 1996b. "Reply to Professor Martinich." *Journal of the History of Philosophy* 34:285–87.
- . 1996c. "Kissinger, Spinoza and Genghis Khan." In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett 1996, 315–42. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2007. "Hobbes and the Cause of Religious Toleration." In *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan*, ed. Patricia Springborg, 309–36. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2010. "Spinoza's Exchange with Albert Burgh." In *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide*, ed. Yitzhak Melamed and Michael Rosenthal, 11–28. Cambridge: Cambridge University Press.
- Curley, Edwin, and Gregory Walski. 1999. "Spinoza's Necessitarianism Reconsidered." In *New Essays on the Rationalists*, ed. Rocco J. Gennaro and Charles Huenemann, 241–62. Oxford: Oxford University Press.

- Della Rocca, Michael. 2004. "Egoism and the Imitation of Affects in Spinoza." In *Spinoza on Reason and the "Free Man,"* ed. Yirmiyahu Yovel and Gideon Segal, 123–48. New York: Little Room Press.
- Den Uyl, Douglas. 1983. *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy.* Assen: Van Gorcum.
- Den Uyl, Douglas, and Stuart D. Warner. 1987. "Liberalism and Hobbes and Spinoza." *Studia Spinozana* 3:261–317.
- Descartes, René. 1974–83. *Oeuvres de Descartes.* 12 vols. Ed. Charles Adam and Paul Tannery. Paris: J. Vrin.
- . 1985. *The Philosophical Writings of Descartes.* 2 vols. Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feuer, Lewis Samuel. 1958. *Spinoza and the Rise of Liberalism.* Boston: Beacon Press.
- Fraenkel, Carlos. 2006. "Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura." *Journal of the History of Philosophy* 44:169–215.
- Frankel, Steven. 1999. "Politics and Rhetoric: The Intended Audience of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus.*" *Review of Metaphysics* 52:897–924.
- . 2001. "The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus." *Review of Politics* 63:287–315.
- Freudenthal, Jakob. 1899. *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten.* Leipzig: Verlag Von Veit.

- Freudenthal, Jakob (and Manfred Walther). 2006. *Die Lebensgeschichte Spinozas. Zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal*, 2 vols. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Friedman, Richard Elliott. 1987. *Who Wrote the Bible?* New York: Simon and Schuster.
- Gabbey, Alan. 1996. "Spinoza Natural Science and Methodology." In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett, 142–91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galileo Galilei. 1989. *The Galileo Affair: A Documentary History*, ed. Maurice A. Finocchiaro. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Garber, Daniel. 2008. "Should Spinoza Have Published His Philosophy?" In *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, ed. Charlie Huenemann. New York: Cambridge University Press.
- Garrett, Don. 1991. "Spinoza's Necessitarianism." In *God and Nature in Spinoza's Metaphysics*, ed. Yirmiyahu Yovel. Leiden: Brill.
- Gerritsen, Johan. 2005. "Printing Spinoza: Some Questions." In *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, ed. Fokke Akkerman and Piet Steenbakkers, 251–62. Leiden: Brill.
- Goldenbaum, Ursula. 1999. "Die *Commentatiuncula de iudice* als Leibnizens erste philosophische Auseinandersetzung mit Spinoza nebst der Mitteilung über ein neuaufgefundenes Leibnizstück." In *Labora*

Diligenter: Potsdamer Arbeitstagung zur Leibnizforschung, ed. Martin Fontius, Hartmut Rudolph, and Gary Smits. *Studia Leibnitiana Sonderheft* 29:61–107. Stuttgart: Franz Steiner.

Goldstein, Rebecca Newberger. 2006. *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*. New York: Schocken Books.

Groenveld, S. 1987. "The Mecca of Authors? States Assemblies and Censorship in the Seventeenth-Century Dutch Republic." In *Too Mighty to Be Free: Censorship and the Press in Britain and the Netherlands*, ed. A. C. Duke and C. A. Tamse. Zutphen: De Walburg.

Harris, Errol. 1978. "Is There an Esoteric Doctrine in the *Tractatus Theologico-Politicus*?" *Mededelingen van wege het Spinozahuis* 38. Leiden: Brill.

Harvey, Warren Zev. 1981. "A Portrait of Spinoza as a Maimonidean." *Journal of the History of Philosophy* 19:151–72.

———. 2010. "Spinoza on Ibn Ezra's "Secret of the Twelve." In *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide*, ed. Yitzhak Melamed and Michael Rosenthal, 41–55. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, Thomas. 1990. *Behemoth*. Ed. Stephen Holmes. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1991. *Man and Citizen*. Ed. Bernard Gert. Indianapolis: Hackett.

———. 1994. *Leviathan*. Ed. Edwin Curley. Indianapolis: Hackett.

- Hsia, R. Po-Chia, and H.F.K. Van Nierop. 2002. *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David. 1975. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press.
- Hunter, Graeme. 2004. "Spinoza on Miracles." *International Journal for Philosophy of Religion* 56:41–51.
- . 2005. *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*. Hampshire, UK: Ashgate.
- Huygens, Christiaan. 1893. *Oeuvres completes*. 22 vols. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ibn Ezra, Abraham. 1976. *Perushei ha-Torah*. 2 vols. Jerusalem: Mossad Harav Kook.
- . 2001. *Commentary on the Pentateuch*. 5 vols. Ed. H. Norman Strickman and Arthur M. Silver. New York: Menorah.
- Israel, Jonathan. 1995. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477–1806*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1996. "The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670–1678)." In *Disguised and Overt Spinozism Around 1700*, ed. Wiep van Bunge and Wim Klever, 3–14. Leiden: Brill.
- . 2001a. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2001b. "The Publishing of Forbidden Philosophical Works in the Dutch Republic (1666–1710) and their European Distribution." In *The Bookshop of the World*:

- The Role of the Low Countries in the Book Trade 1473–1941*, ed. Lotte Hellinga, Alastair Duke, Jacob Harskamp, and Theo Hermans, 233–43. Houten: Hes & De Graaf.
- . 2006. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2010. “The Early Dutch and German Reaction to the *Tractatus Theologico-Politicus*: Foreshadowing the Enlightenment’s More General Spinoza Reception.” In *Spinoza’s Theological-Political Treatise: A Critical Guide*, ed. Yitzhak Melamed and Michael Rosenthal, 72–100. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jongeneelen, Gerrit H. 1987. “An Unknown Pamphlet of Adriaan Koerbagh.” *Studia Spinozana* 78:405–15.
- Judt, Tony. 2010. “On Being Austere and Being Jewish.” *New York Review of Books*, May 13, 20–22.
- Kellner, Menachem. 1977. “Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy.” *Speculum* 52:62–79.
- Kingma, J., and A. Offenberg. 1977. “Bibliography of Spinoza’s Works Up to 1800.” *Studia Rosenthaliana* 11:1–32.
- Koerbagh, Adriaen. 1668. *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet*. Amsterdam.
- . 1974. *Een Ligt schijnende in duystere plaatsen*. Ed. H. Vandenbosche. Brussels. Kogan, Barry. 2009. “Understanding Prophecy: Four Traditions.” In *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, ed. Steven Nadler and

- Tamar Rudavsky, 481–523. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kolakowski, Leszek 1969. *Chrétiens sans Eglise*. Paris: Gallimard.
- Kreisel, Howard. 1984. "Miracles in Medieval Jewish Philosophy." *The Jewish Quarterly Review* 75:99–133.
- . 2001. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*. Dordrecht: Kluwer.
- Laerke, Mogens. 2008. *Leibniz Lecteur de Spinoza: La genèse d'une opposition complexe*. Paris: Honoré Champion.
- Lagrée, Jacqueline. 1988. "Sens et verité: Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza." *Studia Spinozana* 4:75–89.
- . 2004. *Spinoza et le débat religieux*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Langermann, Y. Tzvi. 2004. "Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis) Belief." *Jewish History* 18:147–72.
- La Peyrère, Isaac. 1656. *Men before Adam*. London.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1875–90. *Philosophische Schriften*. 7 vols. Ed. C. I. Gerhardt. Berlin: Weidman.
- . 1923–. *Samtliche Schriften und Briefe*. Berlin: Akademie-Verlag.
- . 1993. *Leibniz-Thomasius. Correspondance 1663–1672*. Ed. R. Bodéus. Paris: J. Vrin.
- Levene, Nancy. 2004. *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Levy, Zéev. 1989. *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*. Frankfurt: Peter Lang.
- Luther, Martin. 1989. *Basic Theological Writings*. Ed. Timothy F. Will. Minneapolis: Fortress.
- Machery, Pierre. 1992. "A Propos de la différence entre Hobbes et Spinoza." In *Hobbes e Spinoza: Scienza e Politica*, ed. Daniela Bostrenghi, 689–98. Napoli: Bibliopolis.
- Maimonides. 1963. *Guide of the Perplexed*. 2 vols. Trans. Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1972. *A Maimonides Reader*, ed. Isidore Twersky. West Orange, NJ: Behrman.
- Malcolm, Noel. 2002. *Aspects of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Malinowski-Charles, Syliane. 2004. *Affects et conscience chez Spinoza*. Hildesheim: Olms.
- Manusov-Verhage, Clasina G. 2005. "Jan Rieuwertz, marchand libraire et éditeur de Spinoza." In *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, ed. Fokke Akkerman and Piet Steenbakkers, 237–50. Leiden: Brill.
- Martinich, A. P. 1992. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matheron, Alexandre. 1969. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Editions de Minuit.
- . 1971. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier.
- Meinsma, K. O. 1983. *Spinoza et son cercle*. Ed. Henri

- Méchoulan and Pierre-François Moreau. Paris: Vrin.
- Melamed, Yitzhak. 2007. Review of Hunter 2005. *Journal of the History of Philosophy* 45:333–34.
- Mendes, David Franco. 1975. *Memorias do estabelecimento e progresso dos Judeos Portuguezes e Espanhoes nesta famosa cidade de Amsterdam*. *Studia Rosenthaliana* 9.
- Meyer, Lodewijk. 2005. *Philosophy as the Interpreter of Holy Scripture*. Trans. Samuel Shirley. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Moreau, Pierre-François. 1994. *Spinoza: L'Expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Müller, Johann Heinrich. 1714. *Dissertatio Inauguralis Philosophica de Miraculis*, Altdorf (Pitts Theological Library, Emory University, Atlanta).
- Nadler, Steven. 1998. "Doctrines of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy." In *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols., ed. Daniel Garber and Michael Ayers, 1:513–52. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002. *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2005a. "Rationalism in Jewish Philosophy." In *A Companion to Rationalism*, ed. Alan Nelson, 100–18. Malden, MA: Blackwell.
- . 2005b. "Spinoza's Theory of Divine Providence: Rationalist Solutions, Jewish Sources." *Mededelingen*

- vanwege *Het Spinozahuis* 87.
- . 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009a. "The Jewish Spinoza." *Journal of the History of Ideas* 70:491–510.
- . 2009b. "Theodicy and Providence." In *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, ed. Steven Nadler and Tamar Rudavsky, 619–58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Novak, David. 1995. *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Philosophy and Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nyden-Bullock, Tammy. 1999. "Radical Cartesian Politics: Velthuysen, De la Court and Spinoza." *Studia Spinozana* 15:35–65.
- Otto, Rüdiger. 1994. *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*. Bern: Peter Lang.
- Pines, Shlomo. 1997. "Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*, Maimonides, and Kant." In *Studies in the History of Jewish Thought*, ed. W. Z. Harvey and M. Idel, 660–711. Jerusalem: Magnes Press.
- Pollock, Frederick. 1880. *Spinoza: His Life and Philosophy*.

London: Kegan Paul.

Popkin, Richard. 1984. "Spinoza's Relations with the Quakers in Amsterdam." *Quaker History* 73:14–28.

Popkin, Richard. 1985. "Spinoza and Samuel Fisher." *Philosophia* 15:219–36.

———. 1987. *Isaac La Peyrère (1596–1676): His Life, Work and Influence*. Leiden: Brill.

———. 1995. "The First Published Reaction to Spinoza's Tractatus: Col. J. B. Stoupe, the Condé Circle, and the Rev. Jean LeBrun." In *L'Hérésie Spinoziste: La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus, 1670-1677*, ed. Paolo Cristofolini, 6–12. Amsterdam: APA-Holland University Press.

———. 1996. "Spinoza and Bible Scholarship." In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett, 383–407. Cambridge: Cambridge University Press.

Preus, J. Samuel. 2001. *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ravven, Heidi. 2001a. "Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides About the Prophetic Imagination, Part One: Maimonides on Prophecy and the Imagination." *Journal of the History of Philosophy* 39:193–214.

———. 2001b. "Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides on the Prophetic Imagination, Part Two: Spinoza's Maimonideanism." *Journal of the History of Philosophy* 39:385–406.

Redondi, Pietro. 1989. *Galileo Heretic*. Princeton, NJ:

- Princeton University Press.
- Reines, Alvin. 1969. "Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy." *Hebrew Union College Annual* 40:325–62.
- . 1974. "Maimonides' Concept of Miracles." *Hebrew Union College Annual* 42:243–85.
- Revah, I. S. 1959. *Spinoza et Juan de Prado*. Paris: Mouton.
- Rosenthal, Michael. 2000. "Toleration and the Right to Resist in Spinoza's *Theological-Political Treatise*: The Problem of Christ's Disciples." In *Piety, Peace and the Freedom to Philosophize*, ed. P. J. Bagley, 111–32. Dordrecht: Kluwer.
- . 2001. "Tolerance as a Virtue in Spinoza's Ethics." *Journal of the History of Philosophy* 39:535–57.
- . 2003. "Spinoza's Republican Argument for Toleration." *Journal of Political Philosophy* 11:320–37.
- Roth, Leon. 1924. *Spinoza, Descartes, & Maimonides*. New York: Russell and Russell.
- Rutherford, Donald P. 1993. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryan, Alan. 1988. "A More Tolerant Hobbes." In *Justifying Toleration*, ed. Susan Mendus. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sacksteder, William. 1980. "How Much of Hobbes Might Spinoza Have Read?" *Southwestern Journal of Philosophy* 11:25–40.
- Saebø, Magne, ed. 2000. *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*. Vol. I, *From the Beginnings to the Middle Ages*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- , ed. 2008. *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*. Vol. II, *From the Renaissance to the Enlightenment*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Savan, David. 1986. "Spinoza: Scientist and Theorist of Scientific Method." In *Spinoza and the Sciences*, ed. Marjorie Greene and Debra Nails, 95–123. *Boston Studies in the Philosophy of Science* 91. Dordrecht: Reidel.
- Scribano, Emanuela. 1995. "Johannes Bredenburg (1643–1691), confutatore di Spinoza?" In *L'Hérésie Spinoziste: La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus, 1670–1677*, ed. Paolo Cristofolini, 66–76. Amsterdam: APA-Holland University Press.
- Sellin, Thorsten. 1944. *Pioneering in Penology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Simon, Richard. 1730. *Lettres choisies*. 4 vols. Amsterdam: R. Leers.
- Singer, Charles. 1937–38. "The Pseudonym of Spinoza's Publisher." *Journal of the Warburg Institute* 1:77–78.
- Smith, Steven. 1997. *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sommerville, Johann P. 1992. *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*. New York: St. Martin's Press.
- Sorkin, David. 2010. *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Spinoza, Baruch/Benedictus. [1925] 1972. *Spinoza Opera*. 5 vols. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Verlag.

- . 1985. *The Collected Works of Spinoza, Vol. 1*. Trans. Edwin Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 1999. *Oeuvres*, vol. 3: *Traité Théologico-Politique*. Ed. Fokke Akkerman; trans. Jacqueline Lagrée and Pierre-François Moreau. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 2001. *Theological-Political Treatise*. 2nd ed. Trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett.
- . 2002. *Complete Works*. Trans. Samuel Shirley; ed. Michael Morgan. Indianapolis: Hackett.
- Steinberg, Justin. 2009. "Spinoza on Civil Liberation." *Journal of the History of Philosophy* 47:35–58.
- . 2010. "Spinoza's Curious Defense of Toleration." In *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide*, ed. Yitzhak Melamed and Michael Rosenthal, 210–30. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stern, Josef. 2005. "Maimonides' Epistemology." In *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Kenneth Seeskin, 105–33. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stoupe, Jean-Baptiste. 1673. *La Religion des Hollandois représentée en plusieurs lettres écrites par un Officier de l'Armée du Roy à un Pasteur & Professeur en Théologie de Berne*. Cologne.
- Strauss, Leo. 1947–48. "How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 17:69–131.

- . 1997. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tuckness, Alex. 2002. *Locke and the Legislative Point of View: Toleration, Contested Principles, and Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Van Bunge, Wiep. 1989. "The Early Dutch Reception of the *Tractatus Theologico-Politicus*." *Studia Spinozana* 5:225–51.
- . 1995. "Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza's interpretation of the Scriptures." In *L'Hérésie Spinoziste: La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus, 1670–1677*, ed. Paolo Cristofolini, 49–65. Amsterdam: APAHolland University Press.
- . 1997 [2003]. "Spinoza's Jewish Identity and the Use of Context." *Studia Spinozana* 13:100–118.
- . 2001a. *From Stevin to Spinoza: An Essay on Philosophy in the Seventeenth Century Dutch Republic*. Leiden: Brill.
- . 2001b. "Baruch of Benedictus? Spinoza en de 'marranen.'" *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 81.
- Vandenbossche, Hubert. 1978. "Adriaan Koerbagh en Spinoza." *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 39.
- Van Mansvelt, Regnier. 1674. *Adversus Anonymum Theologico-Politicum Liber Singularis*. Amsterdam: Abraham Wolfgang.
- Verbeek, Theo. 1992. *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637–1650*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- . 2003. *Spinoza's Theologico-Political Treatise: Exploring*

- the 'Will of God.'* Hampshire, UK: Ashgate.
- Walther, Manfred. 1994. "Spinoza's Critique of Miracles: A Miracle of Criticism." In *Spinoza: The Enduring Questions*, ed. Graeme Hunter, 100–112. Toronto: University of Toronto Press, 1994.
- Weissman, A. W. 1908. "Het Tuchthuis en het Spinhuis te Amsterdam." *Oud Holland* 26:35–40.
- Whipple, John. 2008. "Hobbes on Miracles." *Pacific Philosophical Quarterly* 89:117–42.
- Wolfson, Harry A. 1934. *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Zac, Sylvain. 1965. *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Paris: Presses Universitaires de France.

مسرد المصطلحات

A priori	القَبْلِيّ
Adequate idea	الفكرة التامة
Alchemy	الخيمياء
Amsterdam regional classis	مجمع أمستردام الإقليميّ
Anabaptist(s)	تجديديّ العمامد/تجديديّو العمامد
Anachronistic	لاتاريخيّ
Anthropomorphic God	إله مؤنسن
Anthropomorphism	أنسنة
Anti-Semitism	المعاداة للسّامية
Antitrinitarian	رافض عقيدة الثالوث
Attribute(s)	صفة/صفات
Axiom(s)	بديهية/بديهيات

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

Biblical commentary	التفسير الكتابي
Blasphemy	التجديف
Blessedness/beatitude	الغبطة
Calvenization	الكلفنة
Calvinist(s)	كلفيني/كلفينيون
Cartesianism	المذهب الديكارتي، الديكارتيّة
Catholicism	الكثلكة
Causal determinism	الحتميّة السببيّة
Causal nexuses	الروابط السببيّة
Cause	سبب، علة
Charity	الإحسان
Christism	المسيحانيّة
Civil state	الحالة المدنيّة
Clandestine literature	الأدب السري
Classis	المجمع الإقليمي
Cocceians	الكوكسيون

مسرد المصطلحات

Collegiant(s)	الكوليفيانت
Consistory	المجمع، مجمع كنمّي
Contingency	العَرَض
Converso/Conversos	كونفرسو/كونفرسوس
Creationist account	التفسير الخلقّي
Definition(s)	تعريف/تعريفات
Demonstration(s)	برهان/براهين
District Synod	السّينودس الإقليميّ
Divine Providence	العناية الإلهيّة
Divine vocation	الدّعوة الإلهيّة
Dogmatism	الدّوغماتيّة
Egotism	الأنويّة
Empiricist(s)	التّجريبيّ/التّجريبيّون
Epistemology	الإبستمولوجيا
Esoteric	الباطنيّ
Essence	الماهيّة

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

Eucharist	الإفخارستيا
Eudaimonia	الأيديمونيا
Exoteric	الظَاهِرِيّ
Extension	الامتداد
External help	العون الخارجي
Fatalism	الجبرية
General providence	العناية العامة
Heretic	هرطوقي
Heterodoxy	هرطقة
Humanist(s)	الإنسانويّ/الإنسانويّون
Iconoclasm	تحطيم الرموز
Image(s)	صورة/صور
Imagination	الخيال، المخيّلة
Incarnation	التجسّد
Incorporeal substance	جوهر لاهميّ
Inner light	النور الداخليّ

مسرد المصطلحات

Intellect	العقل
Internal help	العون الداخلي
Introspection	التفحص الذاتي
Jansenist	الجانسيني
Jewish mysticism	الصوفية اليهودية
Justice	العدل، العدالة
Kabbalah	القبلاه
Literary hermeneutics	علم التأويل الأدبي
Ma'amad	المعماد
Masoretes	المسوريون
Material essence	الماهية المادية
Materialism	المذهب المادي
Mennonite(s)	المينوني/المينونيون
Metaphysics	المتافيزيقا
Mind(s)	ذهن/أذهان
Miracle(s)	المعجزة/المعجزات

كِتَابُ صُنْعِ فِي جَهَنَّمَ

Mode(s)	حال/أحوال
Monotheistic	توحيدي
Natural Knowledge	المعرفة الطبيعية
Natural light	النور الطبيعي
Naturalism	الطبعانية
Naturalistic	الطبعاني
Naturalistic method	المنهج الطبيعي
Naturalization	طبعنة
Necessitarianism	الضرورية
Negative freedom	الحرية السلبية
Neo-Aristotelianism	الأرسطية المحدث
Obedience	الطاعة
Occasionalism	التناسبية
Oligarchic system	النظام الأوليغارشبي
Orangist	الأورانجي
Organized religion	الدين المنظم، الديانة المنظمة

مسرد المصطلحات

Orthodox	قويم، تقليديّ
Overflow, emanation	الفيض
Pensionary	المتقاعد
Pentateuch	الأسفار الخمسة الأولى
Peripatetic philosophy	الفلسفة المشائية
Pharisees	الفرّيسيّون
Philology	فقه الّلغة
Philosophical truth	الحقيقة الفلسفيّة
Piety	التقوى
Predestination	الاختيار المسابق
Predikant/Predikanten	البريديكانت
Prophetic Knowledge	المعرفة النّبويّة
Proposition(s)	قضيّة/قضايا
Proto-citizens	المواطنون الأوّلون
Providential	ذو العناية
Provincial Synod	السينودس العامّ

كِنَابٌ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

Quaker(s)	الصَّاحِبِي/الصَّاحِبِيُّونَ
Reductive	الِاخْتِرَالِيّ
Reformed	إِصْلَاحِيّ، بروتِستانتِيّ، مِصْلِح دِينِيّ
Reformed Church of Amsterdam	كَنِيسَةُ أَمِستِرْدَامِ البروتِستانتِيَّةِ
Regent(s)	الْوَصِيّ / الأوصِيَاءُ
Remonstrant(s)	الرِّيمُونِستِرَانْتِ
Resurrection	الْقِيَامَةُ، البعث
Revealed truth	حَقِيقَةُ الوَحْيِ
Rosicrucian(s)	جَمَاعَةُ الصَّلْبِيبِ الوَرْدِيّ
Sadducees	الصَّدِّيقِيُّونَ
Salvation	الْخِلَاصُ
Scholasticism	الإِسْكَولَانْتِيَّةُ
Sectarian religions	الأَدْبَانُ الطَّائِفِيَّةُ
Sign(s)	آيَةٌ/آيَاتٌ
Skepticism	الشُّكُوكِيَّةُ
Socinianism	السُّوسِنِيَّةُ

مسرد المصطلحات

Sovereign	صاحب السيادة
Special providence	العناية المتميزة
Stadholder	أمين المقاطعة
Stadholdership	أمانة المقاطعة
State of nature	الحالة الطبيعية
States faction	حزب المقاطعات
States General	المجلس العام
States of Holland	مجلس مقاطعة هولندا
Substance	الجوهر
Superstition	الخرافة
Synod	سينودس
Theism	المذهب الألوهي
Thinking essence	الماهية المفكرة
Thought	الفكر
Transubstantiation	استحالة الجوهرية
True Religion	الديانة الحقّة، الدين الحقّ

كِتَابُ صُنِعَ فِي جَهَنَّمَ

Understanding	الفهم
Unitarian(s)	الوحدانيّ/الوحدانيّون
Unmoved Mover	المحرّك الأمتحرّك
Utilitarian	النّفعيّ
Voetians	الفوتبيّون
Voluntarist(s)	الإراديّ/الإراديّون

أمعنى

فَدَ الرِّسَالَة الألهوتية السبباسة التي أَلَفها سببنوزا من الكتب الفلسفية الفاضحة التي نُشِرت في القرن السابع عشر حيث تطرقت سببنوزا فيها إلى عددٍ من المسائل التي لا يزال معظمها موضعَ جدالٍ ونقاشٍ في القرن الحادي لعشرين، وأهمها العلاقة بين الدين والسباسة. لذا، لن يتفاجأ القارئ من ردة الفعل العنيفة التي تلقّتها الرِّسالة متى نعتها البعض كتابًا «مصنوعًا في جهنم». وفي هذا الإطار يروي ستيفن نادلر في هذا الكتاب السياق التاريخي للسبباسة الذي دفع سببنوزا إلى تأليف رسالته، ويعرض المصادر الفلسفية الكلاسيكية واليهودية التي اعتمد عليها، كما يوضح منهجه في التأويل الكتابي للأسفار المقدسة، وتصوّره الراديكالي للألوهة والطبيعة.



ISBN 978-603-91896-9-5



9

786039 189695

الطبعة الأولى: 2023

أمعنى
MANA