

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون - تيارت -



كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية



قسم العلوم الإنسانية

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر تخصص فلسفة عامة
الموسومة بـ:

النقد اللاهوتي عند سبينوزا

إشراف الأستاذ:

- سباعي لخضر

إعداد الطالبتين:

- بلحارث فاطمة

- بلعيد خالدية.

أعضاء لجنة المناقشة:

أ- حفصة الطاهر..... رئيسا.

أ- سباعي لخضر..... مشرفا.

أ- بوعمود أحمد..... مناقشا.

السنة الجامعية:

1436 هـ - 1437 هـ / 2015 م - 2016 م

سورة التوبة

شكر وتقدير

إنّ الشكر والامتنان لخالق الكون، الله سبحانه وتعالى القائل في كتابه
"وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم..."

بادئين ببدء الحمد لك يا أرحم الراحمين

ويا أحكم الحاكمين ويا قائما بالحق فوق الخلق أجمعين، الشكر لك ربنا
حتى ترضى ولك الشكر إن رضيت ولك الشكر بعد الرضا ونصلي ونسلم
على صفوتك من العالمين محمد صلى الله عليه وسلم أكرم الخلق
أجمعين.

نتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدنا في إنجاز هذا العمل ولو
بكلمة تشجيع وبالأخص إلى الأستاذ المشرف سباعي لخضر الذي لم يبخل
علينا بنصائحه وتوجيهاته.

كما لا يفوتنا أن نشكر الأستاذ بوعمود أحمد

إهداء

بسم الله الذي خلقنا وسوانا وأحسن خلقنا وأخلاقنا وأنار عقولنا.
ووجداننا، نهدي هذا العمل المتواضع إلي من حملنا وهنا على وهن، إلي من
سهرن الليالي لكبرنا، وذرفنا الدموع لنجيانا وراحتنا، إلي من يسكن قلوبنا،
إلي حنان لا يضاهيه الحنان، إلي من كانت دعواتهن نبراسا يضيء طريقنا، إلي
منبع الحنان والعطاء والعطف، إلي أعظم كائن في الوجود

... إلي أمي

إلي من ربونا على المثل العليا، إلي من كانوا لنا دليلا لقبلة طريقنا
إلي من شجعونا على المثابرة والجهد والالتزام والإتقان، إلي من علمونا أنّ الحياة
كفاح وأنّ الكفاح آخره النجاح

... إلي أبي

أطال الله في أعمارهم

كما نهديه إلي جميع الأهل والأقارب، كل باسمه، وإلي كل الزملاء بقسم العلوم
الإنسانية وإلي كل من عرفنا وأحاطنا بمشاعر الصدق وشجعنا

ولو بكلمة طيبة.

خالدية

قال تعالى: >> وانخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رببي ارحمهما كما ربياني

صغيرا.<<

أهدي هذا العمل إلى من علمتني وعانت الصعاب لأصل إلى ما أنا فيه

وعندما تكسوني الصموم أسبح في بحر حنانها ليخففني من آلامي

أمي الحبيبة

إلى من كلله الله بالهبة والوقار، إلى من علمني بدون

انتظار، إلى من أحمل اسمه بكل افتخار

...أبي العزيز

إلى من بما أكبر وعليه أعتمد، إلى شمعة متقدة تنير ظلمة حياتي

إلى من عرفت معي معنى الحياة

أختي

إلى كل من كانوا يضيئون لي الطريق

إخوتي... العيد، سليمان، عبد القادر وأحمد.

إلى كل الأهل والأقارب

إلى من سرنا سويًا ونحن نشق الطريق معًا نحو

النجاح إلى زميلاتي دكون عائشة، أم سلمى

ميرة، نصيرة، خالدية، مليكة، خديجة، زليخة

ياسمين، طليحة، فاطمة.

إلى من علمونا حروفنا، إلى من صاغوا لنا علمهم حروفنا

ومن فكرهم منارة تنير لنا سيرة العلم والنجاح.

فاطمة

حققت

لقد كان الدين على الدوام في صلب التفكير البشري، غير أنّ أشكال حضوره وطريقة تناوله عرفت تباينا وتنوعا ارتبط بالخصوصيات الثقافية والاجتماعية لكل حضارة، لذلك نلاحظ تمايزا بيننا وبين الحضور الديني في تفكير إنسان الحضارات الشرقية، حيث الطابع الرمزي والأسطوري، وبين الحضور في التفكير الإغريقي الذي مثل الفلسفة-بوصفها ارتقاء بالعقل- ويستمر التمايز والتباين أيضا بين اللحظة الإغريقية والمرحلة الوسيطية التي عرفت في الفضاء المسيحي واليهودي، أين صار شغل الفلاسفة الشاغل هو إذابة الفواصل بين المعرفة الدينية المتكئة على القداسة وبين المعرفة الفلسفية المطمئنة لسلطة العقل.

كما عُرف عند الكثير من المفكرين والمصلحين والفلاسفة بأنهم لا يهاجمون الأديان بحذ ذاته بل انتقدوا رجال الدين وطريقة تفسيرهم للدين، لذلك أعتبر هؤلاء أنّ انتقاد أرائهم وتفسيراتهم واجتهاداتهم إنما هو انتقاد للدين، وأشاعوا هذه الفكرة بين عامة الناس، ورغم كل التهم التي رمى بها الفلاسفة والمصلحين، ومنها الإلحادية، حاولوا أن يثبتوا أن الفلسفة ليست ضدّ الدين بقدر ماهي ضد قولبة العقل وتعليبه باسم الدين والإيمان، ومن هؤلاء الفيلسوف الهولندي الكبير باروخ سبينوزا بحيث يُعدّ هذا الأخير واحدا من أشهر فلاسفة العصر الحديث في الغرب وواضع الأسس الفلسفية العقلية التي ظهرت في ق 18 ويعتبره اليهود أشهر فلاسفتهم.

لم يكن سبينوزا يرفض الدين جملة وتفصيلا وإنما كان ينتابه الشك في الروايات والقصص، ومن هنا أدرك الفكر الغربي أنّ هناك أخطاء في الكتاب المقدس فاتجه لما يُعرف بنقد الكتاب المقدس ودراسة الدين دراسة علمية موضوعية وفق مناهج حديثة وهو ما وضعه سبينوزا بحيث أنّه مارس عملية نقد مباشرة سلطت على النص المقدس أي على العهدين القديم والجديد لكشف حقيقة الكتاب وهل هو فعلا كلمة الرب أي هو وحي إلهي أم أنّ الأيدي البشرية تلاعبت به وحرفته أم أنّه إنتاج بشري خالص وهنا مارس سبينوزا أشكالا عدة من النقد على الكتاب.

لذلك فقد عزم على أن يعيد فحص الكتاب المقدس بجرية تامة وأن لا يقبل شيئا إذا لم يخضع لسلطان العقل والتجربة بالإضافة أنّه يدعو إلى إخضاع السلطة الدينية إلى السلطة السياسية فهو يدعو إلى نقد علم أصول الدين أو علم اللاهوت ضمن مقياس أنّ هذا العلم يطالب بممارسة سلطة فكرية تقع خارج مجال اختصاصه ومعرفته. وقد توالى التطورات بعد عصر النهضة تحديدا في ق 18 وبدأت العلاقة بين الدين والفلسفة تشهد تطورا جديدا ولم يعد الموقف النقدي الفلسفي مقتصر على بعض المفاهيم الدينية، بل يشمل الإيمان الديني عامة، وهنا ظهر مصطلح فلسفة الدين وهذا المصطلح يهتم بتحليل مفاهيم من قبيل الإله، الشر، الخلود، العبادة، المقدس، وغيرها كما يدرس الدين وتطلعات الإنسان وما يتربيه كل منهما من الآخر وطبيعة المعرفة الدينية ولغة الدين وتعدد القراءات الدينية.

لقد كانت مهمة سبينوزا توضيح مضمون الوحي ومدلوله الحقيقي وهو بذلك يحاول تنظيف الإيمان عن طريق إزالة الخرافات والعقائد الدوغمائية المتحجرة منه، فهو يتحدث عن الدين الحقيقي بالنسبة للجنس البشري كله وليس فقط بالنسبة لليهود أو المسيحيين.

ضمن هذا الإطار فإنّ هذا البحث يحاول مساءلة ما:

إذا صحّ التعبير أنّ سبينوزا كان أول العلمانيين المحدثين الذين انتقدوا النصوص المقدسة باستخدام المنهج العقلاني النقدي. فكيف تمظهر ذلك من خلال كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة؟

ماهي المرجعيات الفكرية التي بنى عليه أفكاره؟

وما مدى تأثير أفكاره على الفكر الحديث والمعاصر، وما قيمتها بالنسبة للفكر العربي؟

أما عن الدراسات السابقة التي تناولت موضوع النقد الديني عند سبينوزا نذكر منها:

أولاً: دراسة بعنوان رسالة في اللاهوت والسياسة لحسن حنفي.

ثانياً: حب الله في فلسفة سبينوزا لهارون جوديت.

ثالثاً: فلسفة سبينوزا لسعيد جلال الدين.

ويمكن إجمال دوافع البحث في هذا الموضوع عموماً في أسباب ذاتية تمثلت في حب الاطلاع على النقد في البيئة الغربية وبأقلام غربية، أيضاً لم تكن لدينا نظرة شاملة عن هذا الفيلسوف الهولندي، كذلك الإطلاع على الانتقادات التي وجهوها له من خلال نقده للكتاب المقدس، معرفتنا ماذا يقول الغرب عن الكتاب المقدس ولإظهار إسهامات الفلسفة اليهودية في هذا المجال أي مجال الدين، وأسباب موضوعية فرضتها مكانة المفكرين العرب أمثال (محمد أركون وحسن حنفي).

وقد اعتمدنا في تخرّيج هذا البحث على المنهج التحليلي والذي ارتأينا أنّه الأنسب لعرض وبسط أفكار سبينوزا، معتمدين في ذلك على أهم مصدر تناول هذا الموضوع والذي تمثل في كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة ترجمة حسن حنفي.

وللإجابة عن الإشكالية المطروحة وما يتفرع عنها من إشكاليات جزئية تمّ اعتمادنا على خطة مكونة من ثلاث فصول تتقدمهم مقدمة مهدنا فيها لطرح الموضوع وأعقبنا الفصول بخاتمة تضمنت حوصلة للنتائج الجزئية المتوصل إليها عبر مختلف أقسام هذا البحث، الفصل الأول ناقشنا فيه السياق التاريخي للنقد الديني في أوروبا متضمن ثلاث مباحث بحيث تمّ عنونة المبحث الأول بفصول الاضطهاد الكنسي، أين توقفنا في المبحث الثاني على حركة الإصلاح الديني في أوروبا، ثمّ تطرقنا في المبحث الثالث إلى بزوغ التفكير العلمي.

والفصل الثاني انطوى تحت عنوان سبينوزا وعقلنة الدين من خلال محطتين رئيسيتين حيث بدأنا في المبحث الأول بتبيان الأصول الفكرية لسبينوزا ثم تطرقنا في المبحث الثاني إلى مستويات النقد الديني عند سبينوزا، الفصل الثالث كان بمثابة تبيان لانعكاسات الإسبينوزية في الفكر العربي إذ حُصِّص المبحث الأول لأركون والمبحث الثاني لحسن حنفي كأ نموذج .

كما لا يخلو أي بحث من صعوبات لكن بفضل الله تم تجاوزها، ومن بين هذه الصعوبات نجد صعوبة قراءة المصادر، وعلى الرغم من وفرة المادة العلمية إلا أنّها لا تخدم موضوعنا كثيرا، كما وجدنا صعوبة في وضع خطة ملائمة للموضوع، فتعدد القراءات أدى بنا إلى وجود صعوبة في التصنيف إضافة إلى صعوبة فهم بعض المصطلحات. وباعتبار أنّ كل دراسة وبحث تصبو لتحقيق هدف فإننا حددنا بعض الآفاق لبحثنا تمثلت في استقراء الفكر الغربي وبالخصوص باروخ سبينوزا، ومحاولة البرهنة على أنّ تأسيس النقد الديني يعود إلى سبينوزا وليس للفلاسفة الذين كانوا قبله.

ومن خلال كل هذا أملنا أن تكون هذه المذكرة خطوة أولى في حياتنا العلمية وهي لا تخلو من نقائص، وفي الأخير فإن وفقنا فذاك المبتغى وإن قصرنا فعذرنا أننا لم ندخر جهدا وسنسعى جاهدين للاستفادة من اللجنة الموقرة.

الفصل الأول:

السياق التاريخي للنقد الديني في أوروبا

المبحث الأول: فصول الاضطهاد الكنسي

تكشف العودة إلى التاريخ أنّ بدايات الصراع بين الفكر والكنيسة يمكن أن يعد من آثار وترجمة الفكر الراشدي إلى اللغة اللاتينية، وبالتالي نجد أنّ الفكر الراشدي هو الذي أنتج الاضطهاد الكنسي وهذا الاضطهاد هو الذي أسهم في شيوع الفكر الرشدي وانتشاره في الغرب، فمثلا نجد روجر بيكون كاد أن يعدم حرقا بسبب شغفه بكل ما هو عربي وطرد من أكسفورد لمدة عشر سنوات.⁽¹⁾

ونجد أنّ الكنيسة مصدر علومها لا يكون إلاّ عن طريقها وأنّ مخالفة رأيها، يعد مخالفا للدين ومن ثمّ يكون صاحب الرأي المخالف مطرودا من الرحمة، ومحكوما عليه بالإلحاد وبالتالي كان هناك صراع بين الكنيسة وعلمائها فكبحت الكنيسة العقول وقيدتها حفاظا على قدسيتها، واعتبرت أنّ قمة الضلال هو البحث عن الحقيقة في غير كتاب الله⁽²⁾ ويبرز طغيان الكنيسة على الجانب العلمي في ردّ النظريات العلمية وإحراق أصحابها وقتلهم مثلا "كوبرنيكوس" قوله بنظرية دوران الأرض والكواكب حول الشمس فهذه النظرية تعتبر ضربة قوية للكنيسة وقد ذكر توماس "أنّها ثورة بمقاييس عديدة" أيضا يرى سفر الحوالي "أنّ هذه النظرية هي التي هزت الكنيسة لأول مرة" والمقصود أنّ الكنيسة لم تترك النظرية وصاحبها إلاّ بتدارك الموت له، فصودرت كتبه وأحرقت وحرّمت على أتباع الكنيسة الاطلاع عليها.⁽³⁾

ظنت الكنيسة أنّ أمر هذه النظرية قد انتهى مع كوبرنيكوس، ولكن قام ببعثها برونو (1548، 1600)

الذي تبنى الفلك الكوبرنيكي وأثار ضجة قوية عندما بدأ يجاهر به في كل مكان، وذلك لتعزيز نظريته في الكون اللامتناهي، هذه النظرية التي تحلّ برأيه محلّ المسيحية بوصفها السبيل الأوحى للخلاص والسعادة، لأنّها تحرر قلبه من الخوف السخيف من الموت والخن الأرضية⁽⁴⁾ ورفض التسليم بالوحي على أنّه حقيقة سواء على صورته الكاثوليكية أو البروتستانتية كما رفض أن ينظر إلى الأخلاق المسيحية على أنّها سبيلا للسعادة الإنسانية وقال بأن الله هو روح الكون، وأنّ الله والطبيعة الجوهرية شيء واحد، والتجلي الوحيد المسموح به لهذا الإله هو التجلي الطبيعي وليس لله علوا واقعي جوهرية على الطبيعة المحسوسة.⁽⁵⁾

1- أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، كلية الشريعة، دمشق، ط 1، 2007، ص 36.

2- أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي، الصراع بين الكنيسة والعلم أسبابه وأثاره، (د ط)، (د س)، ص 20.

3- المرجع نفسه، ص 51.

4- ويليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد احمد، مكتبة مؤمن قريش، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2010، ص 48.

5- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، (د ط)، 1988، ص 33، 35.

لم يكتف برونو بذلك بل أنكر التثليث والأقانيم والتجسد والتحول، واعتبر المسيح دجّالا مخادعا فقبض عليه، وسلّم للسلطة المدنية لتتولّى إنزال العقاب به على أن تتجنّب سفك الدماء وهو ما يعني قرارا بإعدامه حرقا في 17 فيفري 1600⁽¹⁾، وقد أقرّ أنّ هناك أشكال من الحياة خارج الكرة الأرضية وهذا القول عند الكنيسة يعد كفرا، اعتقلته محاكم التفتيش في البندقية عام 1592 بسبب آرائه الدينية، وعندما قدّم لتنفيذ الحكم قبل حرقه مباشرة عرضت عليه صورة المسيح على الصليب فرفضها بوجوم تام و أشاح عنها بوجهه.⁽²⁾

كانت الكنيسة مذعورة خوفا من أن يتفوّه برونو بكلمة في طريقه للمحرقة فيتلقاها الناس و يؤثّر فيهم يقول ربوبي: >>لقد كمّموه قبل أن يأخذوه إلى المحرقة لتفادي ألاّ تسبب عباراته في قلقلة معتقدات الجمهور الذي حضر لمشاهدة المحرقة>> وبقيت الكنيسة حتى هذا الوقت تصرعلى موقفها من العلماء ونظرياتهم وقد اعترضت على بناء تمثال لبرونو سنة 1889 طلب موسوليني هدم هذا التمثال وفي سنة 2000 حينما عقدت ندوة حول برونو في كلية اللاهوت في بابولي أرسل الكرسي الرسولي إلى رئيس الندوة رسالة مما جاء فيها:

"إنّ تطور فكره قد دفعه إلى اختيارات فكرية وثقافية ستتكتشف مع الوقت في العديد من النقاط الحاسمة وأنّها لا تتماشى مع العقيدة المسيحية".⁽³⁾

وعليه نجد أن برونو قبل علم الفلك الذي قاله كوبرنيكوس وأثبت صحة مبادئ فلسفية وعلمية لوجهة نظر كوبرنيكوس، فمعرفتنا تبدأ بالحس والحس يرتبط بوضوح الملاحظ والحركة مرتبطة بوجهة نظر الملاحظ، أي أنه لا وجود لحركة مطلقة ولا لقياس مطلق للزمان والمكان فالعناصر ليست لها أمكنة طبيعية ثابتة في الكون، والقوانين والعمليات الطبيعية هي نفسها في كل مكان.

لقد تصور برونو* قوانين جديدة للكون بالإضافة إلى أنه تأرجح بين ثلاث تأويلات أولها التأويلية الأفلاطونية المحدثة التي ترى أن العالم فيض من الإله مثلما تصوره أفلوطين أي الوجود عنده صدر من الواحد عن طريق الفيض، وبأنّ الضوء يفيض من الشمس وبهذا يقدم برونو بديلا للمسيحية حول الخلق.

والتأويل الثاني يكون الله العلة الفاعلة للعالم ومبدؤه الجوهر بحيث يكون متميز وهو أساس الواقع الجوهر اللامتناهي للعالم بنوعيه المادي والروحي. أما التأويل الثالث وه الذي يسميه بمذهب التعدد Pluralisme الذي

1- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (د ط)، (د س)، ص 29.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط 5، (د س)، ص 34.

3- أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي، مرجع سابق، ص 25.

*- برونو: 1600-1548، من أعظم فلاسفة ق 16 ولدي نولا Nola بالقرب من نابولي، هددوه بالهرطقة، سعى إلى كسب عيشه عن

طريق تعليم الأولاد الصغار.

يؤكد أنّ العالم زاحر بعدد كبير من الأشياء التي لا يمكن ردها و بالتالي العالم يتكون من عدد لا متناهي من الوحدات الفردية أو المونادات* Monade ويطلق برونو عليها اسم الذرات⁽¹⁾، بالإضافة إلى برونو نجد أن هناك من أعدم قبله وهو جون فروي فالي أحد نبلاء فرنسا أتهم بالإلحاد فأعدم حرقاً سنة 1574، وفي سنة 1587 أعدم بومبونيورا ستيكو فيروما بأنه قال بأنّ الحكايات الواردة في الكتاب المقدّس لا تستحق غير الاستهزاء، كذلك نجد من أعدم بعد برونو، ففي عهد الملك جيمس الأول (1566،1625) أحرقت شخصان بارثولوميو جان، إدوارد والتامان الأول أعدم لأنه أنكر ألوهية المسيح واعتبره إنسان والثاني أحرقت لأنه تشكك في التثليث.⁽²⁾ وبعد وفاة برونو ببضع سنين كان غاليليو قد عمد إلى تأييد مباحثه الطبيعية بالنصوص الدينية، فأخذ يعمل على تأويلها ويتخطى حرفية ألفاظها، مستشفا ما وراء ظاهرها من معانٍ تسائر منطقها، فتميزت الكنيسة على أن توقف هذا الشر الزاحف. وتلقى غاليليو إنذاراً نصف رسمي يحذره من إقحام الكتب المقدسة في مباحث الطبيعة، لكن واصل أبحاثه.⁽³⁾

فاتفق البابا بولس الخامس مع رئيس أساقفة بيزا Bellarmin على الانتقام من هذا الملحد الضال، لأنّ أرائه تفوّض فكرة الخلاص في المسيحية وتنكر نص الكتاب المقدس على أنّ الشمس وقفت ليسوع. وقد حاول رئيس أساقفة بيزا، أن يستخدم الحيل الخبيثة في الاستيلاء على كتابين قد كتبهما غاليليو ليؤيد فيهما مباحثه الطبيعية بنصوص من الكتاب المقدس، أوّلها التأويل الذي يرتضيه ولا تحتمله الكنيسة وسرعان ما استدعي غاليليو للدفاع عن نفسه أمام محكمة التفتيش، وتولى رجالها النظر في اتهامين انطوت عليهما كتاباته، وكان قرارهم بعد شهر قضوه في بحثهما ما يلي:

إنّ القول بأنّ الشمس مركز الكون قضية طائشة وتنطوي على الإلحاد لأنها تناقض نصوص الكتاب المقدس كما أنّ القول بأن الأرض ليست مركز الكون رأي متهافت لا يتمشى مع الإيمان الصحيح، وعندئذ استدعي البابا بولس الخامس المتهم وطالبه على لسان بيلا رمن بالتخلي عن رأيه وأمره: باسم قداسة البابا، وباسم مجامع الديوان المقدس أنّ يتخلى عن الرأي القائل بأنّ الشمس مركز الكون وأنها لا تدور حول الأرض، وأنّ الأرض تدور وأن يتعهد بالألّا يعلم هذا الرأي لأحد من الناس، كان هذا عام 1616 وبعد أسبوعين أصدر مجمع

* المونادا: Monade كلمة يونانية تعني الوحدة الجوهرية، كان أفلاطون يطلقها على المثال وفي العصور الوسطى تعني الجوهر، أخذها لينتزر عن برونو وأطلقها على مذهبه.

1- ويليم كلي رايت، مرجع سابق، ص 58.

2- أحمد إدريس الطعان، مرجع سابق، ص 52، 53.

3- أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي، مرجع سابق، ص 25.

الفهرست بيانا أعلن فيه بطلان المذهب القائل بحركة الأرض مزدوجة حول محورها وحول الشمس وصرح بإدانة كل ما كتب كوبرنيكوس.

لبث غاليليو مقيما في روما يلقي من الرأي العام عننا شديدا، ثم غادر إلى فلورنسا ولزم وعده فأعاد إلى إعلان آرائه والترويج لها بين الناس وفقد مرتبه كأستاذ جامعة بيزا، وأعلن الأب melchior inchofer أنّ ثبات الأرض أمر مقدّس ثلاثا وأنّ التدليل على أنّ الأرض تدور.⁽¹⁾

لكن غاليليو لم يزعجه الوعيد فوضع محاورة ضمّنها نظرية بطليموس القديمة ونظرية كوبرنيكوس الجديدة تأييدا ودحضا وأذن رجال الكهنوت بنشرها بعد ثمانية أعوام 1632، لكن البابا اقتنع بأنّ أدلته التي حاول أن يردّها بها غاليليو عن رأيه جرت على لسان أحد الأفراد في هذه المحاورة.

وبعد انتشار كتاب غاليليو في أوروبا استدعي إلى محاكم التفتيش وزجّ به إلى السجن وعانى الضيق حتى أكره على أن يجهر بارتداده عن رأيه وهو راعع على قدميه "أنا غاليليو وقد بلغت السبعين من عمري، سجين راعع أمام فخامتك، والكتاب المقدّس أمامي ألمسه بيدي، أرفض وألعن وأحتقر القول الخاطئ الإلحادي بدوران الأرض" وتعهّد مع هذا بتبليغ محكمة التفتيش عن كل ملحد بتأييد هذا الزعم المضلل.⁽²⁾

وأقام غاليليو بعد هذا في منفاه مريض النفس ولبث في سجنه حتى كفّ بصره فقيل: مات كفيفا ذلك الذي مدّ أبصار الناس إلى عجائب السموات.

وفي عام 1633 أمر المجمع المقدس بإرسال الحكم السالف، مع إقلاع غاليليو عن رأيه إلى المعسكرات الدينية في أنحاء العالم الأوروبي، وحرّم على أعضاء محكمة التفتيش أن يأذنوا بطبع بحث غاليليو أو لمن جرى على نهجه وحرّم أيضا أي كتاب يؤيّد دوران الأرض وبهذا أخفيت نظرية غاليليو.⁽³⁾

إلا أن الكنيسة في السنوات الأخيرة أبقى آراء كوبرنيكوس غاليليو في كشف الممنوعات، حتى سنة 1835 بدأت في دراسة حالة غاليليو ووعد يوحنا بوليس الثاني بتشكيل لجنة تعيد فحص حالة غاليليو، ورغم إقرار هذا البابا بخطأ غاليليو إلا أنّ الكنيسة انتهت إلى الحكم ببراءة غاليليو، فهؤلاء زعماء النظرية وهذا موقف الكنيسة منهم وليس غريبا أن تضطهدهم وتحارب أفكارهم فإنّ أفكارها لا تعيش إلا في الظلام.⁽⁴⁾

1- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب بالجماميس، مصر، ط 4، (د س)، ص 197.

2- أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي، مرجع سابق، ص 26.

3- توفيق الطويل، مرجع سابق، ص 201.

4- أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي، مرجع سابق، ص 27.

بالإضافة إلى هؤلاء أيضا نجد إسحاق نيوتن* الذي ارتبط اسمه بقانون الجاذبية العام، ويعتبر هذا القانون تكملة طبيعية لتصور "كوبرنيكوس" عن مركزية الشمس للمجموعة الشمسية، فضلا عن كونه يشكل أساسا علميا جديدا لتفسير بعض ما يجري في الكون يقول "نيوتن": >> إنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض، دون حاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها << ويعني بذلك أنه يمكن استنباط الأسباب والنتائج من خلال الظاهرة المعنية، فقانون الجاذبية هو الذي يفسر اتجاه الأجسام إلى مركز الأرض.⁽¹⁾

وقد حاربت الكنيسة هذه النظرية وشنعت على معتنقيها قائلة: إنّ الأشياء لا تعمل بذاتها ولكن عناية الله هي التي تسيّرهما. فالكنيسة ترى أنّ هذه النظرية تنفي قدرة الإله، أو أنّها تعني انتزاع قوة التأثير من الله إلى قوى مادية.

ولا شك أنّ المفكرين الملحدون اتخذوا من هذه النظرية وسيلة لهم في بث إحداهم، وحملتهم على إنكار العناية الإلهية، وزعموا أنه لا حاجة لنسبة هذه الأفعال إلى الله، خاصة إذا عرفت عللها، مع أنّ العلماء الذين قالوا بقانون العلة والمعلول، لم يزعموا ذلك، ف"نيوتن" يقول: >> هذا أسلوب الله في العمل، فالله يجري مشيئته في الكون بواسطة أسباب وعلل.⁽²⁾

فاتخذ هؤلاء الملاحدة من الكشف دليلا على إنكار وجود الله، وظهرت النظرية القائلة ب"التفسير الميكانيكي للكون"، وأصبح من الحقائق المسلّم بها عند هؤلاء أنّ جميع وقائع الكون تحدث بسبب علل مادية، دون تدخل خارجي، وأنّ الكون كله مربوط في سلسلة العلة والمعلول.⁽³⁾ وإذا كان هؤلاء قد استغلوا النظرية لتأييد أفكارهم الإلحادية، فإنه كان يتوجب على الكنيسة أن تتفهم النظرية وتفرّق بين الفاعل الحقيقي الذي قدر كل شيء وأراده، وبين الأسباب التي ارتبطت تلك الأفعال بها، فإنّ ذلك كله بتقدير الله. يقول سفر الحوالي*: >> لم تكن الكنيسة من سعة الأفق على جانب يسمح لها بتفهم عدم المنافاة بين نسبة الأفعال إلى الله باعتباره الفاعل الحقيقي لها وبين نسبتها إلى الأسباب باعتبارها وسائط مباشرة...، كما أنّ أصحاب النظرية اندفعوا وراء

*- نيوتن: عالم فيزيائي إنجليزي، ولد في السنة التي توفي فيها غاليليو 1648م، وضع قانون الجاذبية العام، وقانون الحركة من مؤلفاته الفلسفة الطبيعية، أنظر: بنية الثورات العلمية، ص 293، 294.

¹- توماس كون، بنية الثورات العلمية، تر: توفيق جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوائ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 162، 1992، ص ص111، 110.

²- وحيد الدّين خان، الدين في مواجهة العلم، تر: ظفر الإسلام خان، دار النفائس، بيروت، (د ط)، 1981، ص 125.

³- المرجع نفسه، ص 42.

*- سفر الحوالي: هو سفر عبد الرحمن بن أحمد بن صالح من قبيلة حوالة تقع جنوب غرب السعودية.

ردّ الفعل الأهوج، فأنكروا العناية الإلهية، وربط الأسباب بالمسببات معتمدين أنّ كل ما عرفت علته المباشرة فلا داعي لافتراض تدخل الله فيه <> أي أنّ أصحاب النظريات كانوا منافين لأراء الكنيسة وهذا ما جعل هذه الأخيرة تصدر قرارا بحقهم.

وبمجيء نظرية نيوتن انبهرت عقول الفئات المثقفة متخذينها أعداء الدين سلاحا قويا فقد أمكن تفسير الكون كله بهذا القانون الخارق، كما تأكدت صحة نظريات كوبرنيكوس، وبرونو، غاليليو وفي نفس الوقت اهتز موقف الكنيسة، ولجأت إلى التعسف والعنف، وهاجم رجالها نيوتن الذي كان مؤمنا بوجود الله بحجة أنّها تنفي العناية الإلهية من الكون.⁽¹⁾

كذلك بافون الذي كانت له بعض النظريات المتعلقة بالطبيعة تخالف أراء الكنيسة، ولهذا فقد واجهته حملة عنيفة من قبل الكنيسة، اضطّر أمامها أن يتراجع عنها، وأن يقلع علنا، وأن ينشر اعتذاره على الناس، ومّا جاء في اعتذاره: (أعلن إقلاعي عن كل ما جاء في كتابي خاصا بتكوين الأرض، وجملة عن كل ما جاء به مخالفا لقصة موسى).⁽²⁾

ومن نعمت عليه الكنيسة وأحرقته عالم الطبيعة "دوبو" *، الذي قال بتعدد العوالم فحكمت عليه الكنيسة بالقتل، واقترحت أن لا تراق قطرة من دمه، وكان ذلك يعني أن يحرق حيا وقيل كان إذا لفحته النار تراجع عن أقواله، وإذا ابتعد عنها رجع، ولما لم يتخلّ عنها أحرق حيا.⁽³⁾

وكذلك الأمر بالنسبة لبعض المفكرين الذين انتقدوا الكنيسة وسيرة رجالها، فقد واجهوا الاضطهاد، ومصادرة كتبهم، وسجنهم، ويضرب "بول هازار" بعض الأمثلة على ذلك، ومن ذكر: "بترو جانون" *: حيث ألّف كتاب أسماه " التاريخ المدني لحكم نابولي" الذي ظهر سنة 1223، فقال فيه: <> إنك ترى خلال العصور أنّ السياسة الدينية تظل كما هي، وترى خلال العصور أنّ الرهبان يميلون إلى الاستيلاء على الثروات <> ومنه فهو

1- أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي، مرجع سابق، ص 31.

* - بافون: عالم من علماء التاريخ الطبيعي عاش في ق 15م.

2- يسير عبد الله المشوخي، موقف الإسلام والكنيسة من العلم، مكتبة المنار، ط 1، 1982، ص 100.

* -دوبو: عالم من علماء الطبيعة كان له العديد من الآراء التي تخالف ما عليه الكنيسة، قال بتعدد العوالم. أنظر: نعمان عبد الرزاق السامرائي، من قضايا الحضارة المعاصرة العلاقة بين العلم والدين، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1984، ص 1، ص 26.

3 - أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي، مرجع سابق، ص 32.

* -بتروجانون: عالم إيطالي ولد سنة 1676، درس القانون الروماني والديني والفلسفة، كان أسيرا لفكرة أنّ الرهبان يريدون اغتصاب الحكم والاستيلاء على الثروات، مات 1748م. أنظر الفكر الأوروبي، ص 64، 65.

يرى أنّ الرهبان أقاموا مبنى متعارضاً مع روح المسيحية، و نعتوا الأعمال بنعوت المباحات حسب أهوائهم، وحملوا الناس على الإيمان بأن لديهم القدرة على فتح أو إغلاق الأبواب السماوية ووقع "جيانون" تحت الاضطهاد، وحاول إنقاذ كتابه ونشره، ولكنّه سُجّل في قائمة المحظورات، وطُرد "جيانون" من بلد إلى آخر، إلى أن أُعتقل وسجن حتى توفي في قلعة توران، سنة 1748م.⁽¹⁾

ومنهم "جوان كريستيان أيد يلمان"، كان لوثرانياً، وهجر إيمانه، اطلع على كتاب بعنوان "الكنائس المحايدة وتاريخ الهرطقة"، وكان يقرّر مؤلفه أنّ الهرطقة هم الذين لديهم العقيدة الحقّة وليس الأرثوذكس وفي يوم من الأيام استرعت انتباهه عبارة في إنجيل القديس "جان" "إن الإله هو العقل"، ومن خلال هذا قال بزيف الكتب المقدّسة ثم نشر كتابه "ألوهية العقل" سنة 1741. وقد استولي على كتبه وأحرقت، وقضي بغرامة على من يحاول أن يجعلها متداولة.⁽²⁾

وكخاتمة لكل هذا، فقد كان هناك تعارض بين العلم والدين أي أنّ الكنيسة سيطرت على الفكر وهذا ما نجده طيلة ثلاثة قرون، حيث أنّ كتب جيوردانو برونو أُحرقت وأرغم غاليليو من طرف الكنيسة على الإقرار أنّ الأرض ثابتة كمركز للكون⁽³⁾، وكل هذه الإعدامات في أنحاء أوروبا لبيان أنّ واقع الكنيسة كان يفرض على المجتمع أن تتكاثف وتتخلص من منابع الاستبداد والاضطهاد التي تعتمد عليها الكنيسة، هذه الوحشية خلقت لدى الناس نوعاً من الكراهية للكنيسة ومن هنا بدأت هذه الأخيرة تفقد سلطانها وبدأ زمام الأمور يفلت من يدها وبدأت ثقة الناس تتزعزع في الكنيسة عندما وجه إليها ميكافيلي (1469-1527) انتقادات فاضحة في رجالها الذين يحيون حياة الرذيلة والشهوات، ويحتكرون المتع الدنيوية داخل أسوارها في حين يدعون الناس إلى حياة الزهد.

و اعتبر أنّ الكنيسة هي رأس الشّر وأساس الفساد، وأنّها السبب في انهيار العقيدة الدينية وقال: >>كلّما كان الناس أقرب إلى الكنيسة أي كنيسة روما، وهي رأس ديننا كانوا أقلّ تديناً<<. ⁽⁴⁾

وقد انتقد المسيحية ورأى بأنّها عموماً أوهنت من عزيمّة الإنسان، لذلك فهو يفضّل الوثنية على المسيحية وبالتالي يعرف عن ميكافيلي بأنّه مكرّس لأخلاق القوة، هذه الأخلاق التي نادى بها السفسطائيين "عندما رأوا

1- أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي، مرجع سابق، ص 33.

2- المرجع نفسه، ص 34.

3- صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1979، ص 44.

4- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1977، ص 396.

أنّ العدالة هي سيادة القوي على الضعيف، وإذعان الضعيف لهذه السيادة⁽¹⁾، وأنّ القانون من اختراع الضعفاء للحد من تسلط الأقوياء، وأنّ القوة هي الحق، ثمّ تفاقمت هذه النزعة بعد ميكافيلي على يد نتشه (1844-1900) الفيلسوف الألماني الذي يرغب في القضاء على الملايين من الضعفاء لأنه يؤمن بالبطل وبإنسان الأعلى الذي يجب أن يستعيز بالقوة عن الأخلاق، وهو مثل ميكافيلي يعدّ المسيحية هي السبب في ترسيخ أخلاق الرقيق⁽²⁾ وأهم ما عرف عن ميكافيلي أيضا أنّ الغاية تبرر الوسيلة، لذلك يجب على الحاكم أن يكون ماكرا وأن يتعلم كيف يتعد عن الطيبة والخير، وأن يسير على مبدأ "فرّق تسد" من أجل المحافظة على سلطانه، هذه المبادئ الميكافيلية التي كانت تحديًا للكنيسة في إيطاليا كانت تتزامن مع ثورة مارتن لوثر داخل الكنيسة للإصلاح الديني، وهو ما يمهد لظهور حركة الإصلاح الديني.

¹ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة، ط2، 1946، ص93.

² - برتراند راسل، مرجع سابق، ص398.

المبحث الثاني: حركة الإصلاح الديني في أوروبا:

لا يمكن فهم طبيعة وجوهر الإصلاح الديني ولا ضروراته والأسباب والدوافع التي أدت إليه، دون العودة إلى الكنيسة على ما فعلته شعبيا و رسميا فالحقيقة أنّ الكنيسة قد فعلت كل شيء إلى درجة أصبح وجودها ثقيلًا وضاعًا لاحقًا للناس حتى أسرّة نومهم، لقد تحولت إلى صيغة حياة، إلى مصدر لأفراح الناس وأحزانهم وأعيادهم، عوضًا عن أنّها كانت الطريق الوحيد للعلم والمعرفة ضمن هذا كتب أحد المؤرخين "أصبحت الكنيسة بالمشاورة أكبر قوة، فقد اتصلت بحياة الناس تقريبًا كل لحظة، ولم تكن قوانينها وقانون محاكمها يحاكم الكهنة فقط ولكن أيضًا التصرفات اليومية للناس العاديين، كما أنّ الأيام المقدسة لقيديسيها أصبحت أعيادًا للناس، وأصبحت مدارس تدريب الكهنة جامعات تدرّس فيها فروع الدراسات من كل نوع، وقد جعل حجّ الناس من عدّة بلدان ومختلف الطبقات يعيشون في ألفة، وفي هذه الأثناء كان الباباوات يحاولون بنجاح كبير مدّ نفوذهم على جميع أوروبا الغربية، وكانوا يريدون أن يمتدّ بمعونة الله فوق الملوك والنبلاء".⁽¹⁾

فقد كانت كل الدروب تؤدي إلى روما، هذا الوضع جعل الكنيسة تطمح إلى أكثر من سلطة دينية، وهي بتحولها من الإرشاد والوعظ إلى الأمر والتسلط، أرادت أن تضم السلطة الزمنية إلى سلطانها الروحي، أما البابا فشعر بإمكانية أن يكون ملكًا وأن تغدو الكنيسة بلاطا وعليه تحولت هذه الأخيرة إلى مؤسسة دولية كما يلاحظ إنجلز عندما يكتب "كانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية المركز العظيم للإقطاعية وقد وحدت كل أوروبا الغربية، رغم الحروب الداخلية، في نظام سياسي واحد عظيم يقف ضدّ الكنيسة اليونانية المنشقة والأقطار الإسلامية على حدّ سواء"⁽²⁾ ممّا يعني أنّ الكنيسة كانت أكبر بكثير من الدول الإقطاعية التي كان لها سلطة فيها، حيث استطاعت أن تحجبها دوماً محققة بفضل هذا التفوق ما يعرف بالحصانة⁽³⁾، وقد جمعت الكنيسة كل أشكال القوة والقهر والتسلط، في إطار الشرعية الدينية، فهي المفسّر الوحيد لكلمة الله، والمشرّع باسمه عدا على أنّ العلاقة مع الله تتطلب تأشيرة مرور منها، إضافة إلى أنّها (الكنيسة) أصبحت تمثل قوة عسكرية ومثال الحروب الصليبية، واعتبار الحرب من أجل الكنيسة جزءًا من العقيدة كان قد أصبح منهجًا سارت عليه البابوية التي أخذت تلعب دورًا عسكريًا حتى داخل أوروبا نفسها.

¹ - هولت ب م، صانعو أوروبا الحديثة، تر: موفق شقير، وزارة الثقافة، دمشق، (د ط)، 1980، ص 11.

² - شيجل فرديناند، الحضارة الأوروبية، تر: منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، (د ط)، 1952، ص 33.

³ - ماركس، إنجلز، لينين، المادية التاريخية، تر: حتّا عبود، دار الفارابي، بيروت، (د ط)، 1975، ص 218.

ومما يذكر أنّ "البابا التاسع لم يكن يعتبر حملته ضدّ النورمان حرباً عادلة فحسب، وإنما كان يعتبرها حرباً مقدسة دفاعاً عن مصالح الكنيسة وأملاكها"⁽¹⁾ على هذا النحو غدت الكنيسة أثري الأثرياء ما ساعدها على التصرف، كما تتصرف كأيّ سلطة واجتماع كل من السلطة والمال حولها إلى كنيسة أكثر دنيوية، غارقة بالملذّات والمتطلبات، وعوضاً على أن تكون بيتاً لله، صارت بيت مال البابا وكرادته.

يكتب ول ديورانت "هل نعيد إلى الذاكرة التهم التي يوجّهها الكاثوليك إلى الكنيسة في القرنين 14 و15؟ إنّ أولى هذه التهم هي أنها كانت تحب المال، وقد وجّه مجلس نورمبرغ عام 1522 مئة تهمة منها أنها تملك نصف ثروة ألمانيا، وقدّر مؤرخ كاثوليكي نصيب بثلاث أموال ألمانيا وخمس أموال فرنسا"⁽²⁾، فمن أجل الحصول على المال شرّعت الكنيسة كل ما هو غير شرعي، وحلّلت الحرام وعبقت في أرجائها رائحة الفساد، ووصل بها الأمر إلى بيع صكوك الغفران وقبل ذلك بكثير كانت قد استخدمت الرشاوى وسمحت بالحصول على المناصب البابوية "فقد كان الفساد قانون العصر وطبيعة أهله، وكانت المحاكم المدنية تشتري بالمال، ولسنا نجد في انتخاب الباباوات ما يضارع في الرشوة، ما حدث في انتخاب شارل الخامس إمبراطوراً، وإذا ما استثنينا هذا الحادث فإن أضخم الرشاوى في أوروبا كلها هي التي كانت تقدم إلى محاكم روما"⁽³⁾.

لقد وجدت الكنيسة نفسها أن لديها ما يسمح لها بالتصرف كمرجعية وحيدة دينا ودينا، وحيال هذا التسلّط و التردّي الدّيني والأخلاقي، الذي عاشته الكنيسة جهاراً، كان لا بد أن يشعر البعض بضرورة القيام بشيء ما. فالانحلال الخلقي والمناصب المعروضة للبيع، وتحويل الاحتفالات و المواكب الدينية إلى صفقات تجارية ومالية كل ذلك جعل قراء الأناجيل يتساءلون فيما إذا كانت هذه هي كنيسة المسيح فعلاً. وبدأ رجال اللاهوت والكثير من المفكرين والفلاسفة يستشعرون ضرورة الإصلاح، الذي أصبح مطلباً عاماً وإن كان هناك اختلاف وخلاف على السبل والأشكال.⁽⁴⁾

وبسبب وضعها المتردّي قدّمت البابوية خدمة عظيمة للإصلاح الديني حيث جعلته يبدو مطلباً، فالكنيسة غالباً ما تعرّضت لخطر الانقسام حين كان يثور فيها خلاف حول تفسير بعض العقائد أو المسائل الدينية.

¹ - قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية (الإيديولوجية- الدوافع- النتائج)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (د ط)، (د س)، ص 23.

² - ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 22، تر: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، (د ط)، 1992، ص 39.

³ - المرجع نفسه، ص 41.

⁴ - أرنست بلوخ، فلسفة عصر التّهضة، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، (د ط)، 1980، ص 27.

بالإضافة ما تعرضت إليه الكنيسة والمسيحية بوجه عام مع ظهور الإسلام في ق 7م وسقوط القسطنطينية بيد المسلمين والأترك في ق 15. (1)

فأهم ما خسرت الكنيسة كان التعاطف الشعبي معها وقد شعر الناس بأن الدين ذا الطابع الأخلاقي قد اختفى وحلت محله سلطة موحدة فاقدة لرصيداها الشعبي، لقد خسر كما يعلّق أحد المؤرخين "باباوات الكنيسة الروح التي كانت تحركهم للقيام بأفعال تدعّم موقف الكنيسة شعبيا ورسميا". (2)

هناك عوامل أخرى ساهمت في انطلاق الإصلاح، أتت من خارج اللاهوت أي من خارج الكنيسة، ومن بين هذه العوامل هي الترجمة، لاسيما ما قام به إيراسموس الذي كان له تأثير على تطور المذهب الإنساني. (3) حيث قام بإصدار طبعة جديدة للتوراة عن النص اليوناني، فالطباعة المكتشفة في ق 15 أجمت الرأي العام بسبب ما سمحت به من نشر للكتب والمجلات من كل صنف. (4)

وقد اهتمت حركة الإصلاح الديني البروتستانتية بعلاقة الإنسان بالله وبالطرائق والوسائل التي تمكن الإنسان من الوصول إلى السعادة الأبدية في العالم الآخر⁽⁵⁾ رفض المصلحون الدينيون أن تكون الكنيسة هي وحدها وسيلة للوصول إلى السعادة الأبدية لا سيما بعد تفشّي روح الفساد في أوصالها وما تغلغل في كيانها من انحدار وتدهور. وقد قامت الحركة علمًا أساس رفضها الانصياع إلى جبروت القساوسة وعبثهم وسعيها إلى تحقيق حريّاتهم، وكان كل من لوثر وكالفن الأثر البليغ في إخراج الكاثوليكية من جمودها، ووضع حد لطغيان الباباوات ولكن يصبح الحكم الزماني أداة إصلاح تتطلب انفصال البروتستانتية عن كنيسة روما. (6)

لم تكن البابوية وحدها ومركزها روما هي مصدر الضلال، وإنما انتشرت روح الفساد لكي تعمّ رجال الكنيسة في كل مكان فعاشوا عيش ملوك وأمراء واستبدوا بالرأي والمشورة ومنعوا الناس من محاولة فهم وتفسير الإنجيل، فاستحوذوا على الدين كلّ بعد أن استحوذوا على الكثير من ممتلكات الدنيا، وكان آخر ما توصل إليه رجال الكنيسة من بدع وخرافات هو إعلانهم أنّهم يمثلون الله على الأرض وأنهم مصدر غفران الذنوب، وقد كان

¹ - أرنست بلوخ، مرجع سابق، ص 65.

² - حزار رجب، عصر النهضة، دار النهضة العربية، القاهرة، (د ط)، 1974، ص 388.

³ - Samuel Stumpf, philosophy, history and problems, me grow, Hill book, New York, 1952, p 200.

⁴ - هولت ب م، مرجع سابق، ص 37.

⁵ - محمد علي عبد المعطى، السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، (د ط)، (دس)، ص 184.

⁶ - العمري أحمد سويلم، تطور الفكر السياسي، تر: جورج سبناس، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 1971، ص 475. أنظر كذلك:

مصطفى عبد الجبار، الفكر السياسي الوسيط والحديث، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، ط (1) 1982، ص 81.

هذا الإجراء في نظر رجال حركة الإصلاح البروتستانتية قريبا من الكفر إذ أنهم كانوا يرون بأنه لا يمكن إحلال المرء من ذنبه إلاّ بمشيئة الله التي تتجلى عليه بكيفية يشعر معها بإحساس التخلص من ذنوبه والتيقن من نجاته، ومن المؤكد أنّ إحساسا كهذا لا يمكن أن ينجم عن شراء هذه القصاصة من الورق التي تسمى بصكوك الغفران.⁽¹⁾

هذا وقد امتاز عصر النهضة بتولد الأفكار عن الحريّات الفردية، وعن ضرورة الحد من سلطات الحاكم وإخضاعه لقواعد عليا تقيده، ومما ساعد على ترعرع هذه الأفكار انقسام الكنيسة المسيحية بعد ظهور المذهب البروتستانتى واضطهاد الكاثوليك لهم، وما تلاه من صراع بين دعاة المذهب الجديد والكاثوليك.⁽²⁾ وقد أدى ظهور البروتستانتية إلى قيام حركة فكرية تهاجم الروح الاستبدادية للملوك، وتطالب بحقوق الأفراد وحرّيّاتهم فنشأت فكرة جديدة عن الدولة من حيث نشأتها ووظيفتها⁽³⁾، بحيث نجد أنّ التيار البروتستانتى يطلق عليه حركة الإصلاح الديني، وهي حركة ثورية انبثقت من داخل المؤسسة الدينية واتخذت طابع الهجوم على الكنيسة، فكانت هذه الحركة احتجاجا على الغفرانات ودعوى إصلاح في الإدارة الكنسية والعبادة ثمّ زعمت أنّ الدّين يقوم على الفحص الحرّ أي الفهم الخاص للكتاب المقدّس، وعلى التجربة الشخصية بغير حاجة إلى سلطة تحدد معاني الكتاب ثمّ تناولت العقائد بالفحص الحر.⁽⁴⁾

وقد أستخدم مصطلح الإصلاح الديني في القارة الأوروبية، عندما بعث مارتن لوثر خطابا إلى الدّوق جورج* طالب فيها بالإصلاح الدّيني بقوله: "يجب القيام بإصلاح ديني عام للطبقات الروحية والزمنية"⁽⁵⁾ وقد علن المؤرّخ ول ديورانت على ذلك بقوله: وقد أضفت هذه الكلمة على ثورة لوثر اسمها التاريخي.⁽⁶⁾ وقد جاءت هذه الدعوة بعد استبداد الكنيسة وتمنعها بصلاحيات وسلطات تقوم على أنّ الكنيسة ممثلة بشخص البابا، إنما هي خليفة الرسول بطرس وورثة صلاحياته، ومن قادة الإصلاح الذين كان لهم دور في هذه الحركة هم مارتن لوثر، جون كالفن.⁽⁷⁾

1 - محمد علي عبد المعطي، مرجع سابق، ص 186.

2 - بدوي ثروت، النظرية العامة للنظم السياسية، ج1، دار النهضة العربية، القاهرة، (دط)، 1964، ص 117.

3- المرجع نفسه، ص 118.

4 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د س)، ص 9.

* - جورج: حاكم مقاطعة غوتنبرغ التي كان لوثر فيها آنذاك.

5-ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 14، تر: عبد الحميد يونس طبعة الإدارة الثقافية، جامعة الدول العربية، (د ط)، (د س)، ص 352.

6- المرجع نفسه، ص 20.

7 - أحمد علي عجيبية، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، دار الأفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2004، ص 58.

ولد مارتن لوثر سنة 1843 العاشر من نوفمبر في إزلين بمقاطعة ساكسونيا بألمانيا بدأ دراسة علوم الدين حتى عام 1512 منح درجة الدكتوراه، ومع أنه أصبح بالفعل أستاذا بالجامعة تعيّن عليه الوفاء بمتطلبات منهج علم اللاهوت الذي تحكّمه الفلسفة المدرسية.⁽¹⁾

كان شديد الحساسية، مضطرب النفس شديد الخوف من أن لا يغفر الله له خطاياها، ظلت هذه المخاوف ترافقه حتى وصل إلى صخرة الأمان بتعرفه إلى قول بولس الرسول "أما البارّ فبالإيمان يحيا" على أساس هذه المقولة وضع إيمانه في المقام الأول وبعدها هدأت نفسه حين توّصل إلى أنّ الإنسان إذا كان مؤمن فإنّه يستطيع الخلاص بالرّغم ممّا استقر في ذاته من شرور مهلكة، أما الأعمال فلا جدوى منها والإسهام الذي قدّمه لوثر يتجلى أنّ الإنسان ليس بحاجة إلى البابا والقساوسة وأنه يستطيع أن يحصل على الغفران من الرّب دون توسط أو وساطة.⁽²⁾

فالإيمان هو شرط الغفران والغفران هو الثواب على الإيمان وهما معا كل ما يهم في الحياة المظلمة للإنسان الذي قدر له مصيره، والإيمان عنده منحة وعطية من الله والأعمال اللاحقة للإيمان.⁽³⁾

كان لوثر ذو نزعة دينية خالصة وبعد حجه إلى مدينة روما مقر الكنيسة رأى ما أزعج نفسه مدينة لاهية، عابثة ورجال دين دنستهم المفاسد بسبب تهاونهم في أحكام الدين فاستنكر ادعائهم امتلاك مفاتيح ملكوت السماوات والأرض ليكون بذلك قد هوّن بجميع القرانين المقدسة.⁽⁴⁾

جمع اهتمامه نحو مسألة الغفران، وابتدال الكنيسة في جمع المال عن طريق بيع صكوك الغفران إذ أصبحت مسألة الغفران تشتري بالمال بعد أن كانت ترتجي و يتوصل إليها بالتوبة والصوم والاعتراف حيث بلغت هذه المسألة مبلغا مزريا عندما أصبحت معركة في سبيل الحصول على المال يقوم بها تنزل فكان البابا يشجع على هذه العملية لأنه كان في حاجة إلى المال لبناء كنيسة روما.

و قد لاقى احتجاج لوثر كثير من النفوس التي رحبت بمهاجمة التجارة المفسدة فطرد تنزل من وظيفته ولم يعد أي ميدان لبيع هذه الصكوك⁽⁵⁾ أبان لوثر أنّ هذه الأمور (بيع الصكوك) ماهي إلا خرافات وهي بدع

1- سكوت إتش هندريكس، مارتن لوثر، تر: كوثر محمود محمد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2014، ص31.

3- مصطفى عبد الجبار، الفكر السياسي الوسيط والحديث، (د ط)، (د س)، ص63.

3 - عبد المجيد ننعبي، أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة (1848-1853)، دار النهضة العربية، بيروت، (د ط)، 1848، ص57.

4- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، مؤسسة فرنكلين، بيروت، ط2، 1955، ص232.

5 - زينب عصمة راشد، تاريخ أوروبا الحديث، دار الفكر العربي، (د ط)، 2005، ص100.

وأهم دعائمه أن النصراني مستقل عن سلطة البابا أنّ الكنيسة لا تملك ضرا ولا نفعا ورفض تقبيل أيدي القساوسة وأن السلطة الروحية قائمة بين الفرد وخالقه فقط.⁽¹⁾

كما استنكر عقيدة أن يغفر شخص مهما كانت قدسيته ذنب شخص آخر وإنما يتم بالتوبة إلى الله يقول: >>إن الخلاص الفردي من غضب الله ينتج عن علاقة صوفية مباشرة بين الله والإنسانيون وساطة أية كنيسة خارجية أو راهب وطقوس من أینوع<<.⁽²⁾

لقد جعل لوثر الفرد حرا في قراءة الكتاب المقدس وتفسيره، وأنه يمكن الخلاص خارج الكنيسة وتأويل النص يكون تأويلا عقليا⁽³⁾، كما أن صكوك الغفران لا تنسجم مع الكتاب المقدس وأن الإنجيل هو القانون الوحيد وأن الخلاص لا يأتي بالأفعال والممارسات الخارجية وإنما بالإيمان ودعا إلى تبسيط الطقوس الدينية وتلاوة الصلوات باللغات القومية وليس باللاتينية وطالب بحذف الصور من الكنائس واستبعاد الكاهن.⁽⁴⁾

أثار لوثر مشاكل لم يتوقعها إذ أرسلت أطروحته على يد رئيس الأساقفة حشد قطاعا عريضا من المؤيدين وألف الكثير من الكتب ونشر أطروحته 95 في ألمانيا.⁽⁵⁾ علقها على باب الكنيسة تحمل لأسلوب ألبرت مطران مدينة مابتنس الذي كان تترجح من صكوك الغفران، فكان قد حياتها وطريقة معاقبتها للمخالفين لها. فكان أن تجاوب الشعب مع هذا النقد ليضع بذلك لوثر الزيت على اللهب فاشتعلت ثورة عنيفة قادها الفلاحون تعبيرا عن مطالبهم فبالحصول على نصيب أكبر من رخاء ألمانيا المتزايد.⁽⁶⁾

ورغم معارضة لوثر لثورة الفلاحين إلا أنه أعلن الحرية الدينية والتسامح مع الملحدین على أساس أنّ الدعوة لا تحدث الإيمان، الأمر الذي أدى إلى ردّة فعل عنيفة من قبل الكنيسة عن طريق محاكم التفتيش نذكر بعض الأرقام التي وردت عن ول ديو رانت: "في تلك الحرب ثم قتل أكثر من 130,000 نائر، أما الأسرى فقد

¹ - إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكرات إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (د ط)، 2000، ص54.

² - جون هرمان راندال، مرجع سابق، ص233.

³ - ألان تورين، في الحداثة وما بعدها، مصائر الحداثة، تر: قاسم مقداد ومحمود موعود، العدد 57، مؤسسة الكراميل الثقافية، رام الله، 1998، ص49.

⁴ - أحمد إدريس الطعان، مرجع سابق، ص53.

⁵ - سكوت اتش هندريكس، مرجع سابق، ص35.

⁶ - ول ديورانت، قصة الحضارة، دار الجليل، لبنان، جامعة الدول العربية، (د ط)، 1998، ص76.

حكمت محاكم التفتيش على 10,000 منهم بالإعدام ومن ثم تقطيع رؤوس قادة الثورة أمام الملاء إلى جانبه الفدية المالية التي تجاوزت 100,000 دولار، فترملت آلاف النساء ويّتم آلاف الأطفال⁽¹⁾.

لم يستطع لوثر أن يتفهم كيف يكون الربعادلا بمعنى كيف يكون معيار البر والإيمان هو الثقة في وعود الرب التي تحققت بيسوع المسيح وبعد زيارته لجوتنبرغ سرا دعا إلى ضبط النفس في كتب صغيرة عنوانها: "نصيحة خالصة من مارتن لوثر لجميع المسيحيين: احذروا العصيان والتمرد" ونصح مؤيديه بانتهاج الاستراتيجية كتاب المقدس درّسوا وتحذثوا واكتبوا وعظوا لا بأن قوانين البشر لا قيمة لها وحثوا الناس على هجر مناصب القسيس والأديرة ومنعهم منها ولا تخرجوا المزيد من أموالكم لأوامر بابوية أو شموع أو ألواح بل أطيعوا أنّ الحياة المسيحية قواها الحب والإيمان".⁽²⁾ بمعنى أنّ لوثر أراد الحد مندفع المسيحيين للأموال بغية الغفران.

وفي عام 1520 توصل لوثر إلى ما يلي: أن كل مسيحي معهد إنّما يمكن اعتباره من رجال الدين وأنّ روما مدينة منحلة وأنّ البابا عدّ المسيح، كما نادى بضرورة زواج رجال الدين وجعل الطلاق أمرا مشروعاً وقد جمع عقيدته الدينية والسياسية وأخرجها في أسفار ثلاثة أطلق عليها رسائل الإصلاح.

الأولى موجهة للمدنيين بالألمانية والثانية باللاتينية موجهة إلى رجال الدين والثالثة غريبة في نوعها تتعلق بالحرية المسيحية موجهة إلى ليو العاشر هذه الرسائل حتمت انفصال لوثر عن الكنيسة وجعلت من المستحيل إصلاح علاقته بالبابا.⁽³⁾

هكذا فإنّ حركة الإصلاح التي كان يمكن أن تستوعب بوصفها حركة جديدة داخل نطاق الكنيسة العالمية، اضطرت إلى الانعزال وتطورت بحيث أصبحت تتألف من عدد من الكنائس البروتستانتية الأمر الذي جعل الكنيسة الكاثوليكية تتسارع إلى حركة إصلاح مضادة.

وبالتالي حدث انقسام داخل الكنيسة على يد مارتن لوثر تبعه إصلاح في إنجلترا على يد كالفن الذي أمن به الكثيرون منهم ملك إنجلترا هنري الثامن، والملكة إليزابيث الأولى آمنت بالمذهب البروتستانتية.⁽⁴⁾

أيضا نجد لوثر يرفض أن تكون سلطة الكنيسة على حق دائما فقال: <<إنني لا أثق بسلطة البابا التي لا يدعمها أي دليل لأن حجم أخطائهم وتناقضاتهم مع أنفسهم لا يخفى على أحد>> وهنا نجد لوثر وثق

1- ول ديورانت، مرجع سابق، ص 92.

2- سكوت إتش هندريكس، مرجع سابق، ص 74.

3- زينب عصمت راشد، مرجع سابق، ص 101.

4- إميل برييه، تاريخ فلسفة العصر الوسيط والنهضة، تر: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983، ص 273.

بالضمير الإنساني بوصفها حكما في المسائل الدينية⁽¹⁾ وإذا كان لوثر قد قدم إسهاما ألمانيا في ميدان حركة الإصلاح الديني فإننا نجد جون كالفن من فرنسا عقل الحركة الإصلاحية و نبضها وقوتها قد قدم تحليلا لمجال حركة الإصلاح الديني.

لم يعن لوثر كثيرا بمشكلة المعرفة إلا أننا نجد اعترافه بأن معرفة الله ممكنة للجميع، وبأنّ البشر يمتلكون نصيبا من المعرفة الطبيعية بوجود الله، وأنّ ذلك حقيقة فطرية من حقائق العقل وهو هنا سيتحول "إلى مذهب عقلي مستقل عن الطبيعة الإلهية"⁽²⁾ فهو لم يكن قادرا على الإقرار بمعرفة عقلية بمعزل عن الله ولو فعل ذلك لتحول من الإصلاح إلى التغيير إلى الثورة، وهو ما لا يريده لوثر، كما نجد اعترافه بمعرفة أولية⁽³⁾ استدلالية وهذا ما كان سيؤدي إلى أمرين: يتمثل في أن لوثر سيغدو مجبرا على الاعتراف بأنّ العقل الإنساني حائز على تعريف حقيقي للماهية الإلهية. والثاني ناتج عن الأول يتمثل في أن لوثر لو فعل ذلك فإنه يفوّض الركيزة الأساسية في المسيحية التي اعتبرت أنّ العقل الإنساني عاجز عن المعرفة دون مساعدة الوحي، ثم إنّ المعرفة الأولية تفترض الانطلاق من الله إلى العالم.

ومن هنا كان لوثر بهذا محاولا الالتفات على المسألة، لكي يحافظ على الأنساق بين اعترافه بقدرة البشر وعلى معرفة الله، والطريقة التي يتحقق بها هذا الاعتراف. ومن هنا لجأ لوثر إلى الاقتراب البعدي من الله بمعنى معرفة الله بتأمل مخلوقاته وبالتالي فالتأسيس للمعرفة البعديّة مؤسس على يقين أخلاقي وليس يقين إبستمولوجي، ومن هنا عاد لوثر للربط بين معرفة الله بالكتاب والمسيح المخلص.⁽⁴⁾ ومن ثمّ عاد لوثر إلى حظيرة الفكر المسيحي مشترطا بالإيمان من أجل المعرفة.

كذلك نجد كالفن الذي هو من أصل فرنسي ولد في نوويون وعزز جهده الإصلاح ليتسع انتشاره، بحيث اهتم بالحركة الإصلاحية وأعطى لها صبغة قانونية.⁽⁵⁾ التحق بجامعة باريس ليدرس علم اللاهوت عندما بلغ 24 سنة. درس آراء المصلحين كان منهم لوثر وهياً استعداده لقيادة حركة إصلاح جديدة وقد اعتمدت عقيدة كالفن مع اللوثرية من حيث الاعتماد على الكتاب المقدس وحده في جميع المسائل الدينية وأنّ المسيح هو وحده الذي

¹ - أنتوني جوتليب، حلم العقل، تاريخ الفلسفة من عصر اليوناني إلى عصر النهضة، تر: محمد طلبة نصار، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2015، ص241.

² - جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فواد كامل، دار قباء، القاهرة، (د ط)، 1988، ص31.

³ - المرجع نفسه، ص32.

⁴ - المرجع نفسه، ص33.

⁵ - أحمد علي عجيبة، مرجع سابق، ص ص58، 61، 63.

يشفع للعباد عند الله وأنّ التبرير يكون بالإيمان وليس بالأعمال إلا أنّ الكالفينية اختلفت عن اللوثرية في مسألة الغفران إذ كالفن يرى أنّ الغفران من الأمور القدرية التي لا ترتبط بالأعمال، فالخلاص منحة خاصة يقدمها الله لمن يشاء بصرف النظر عن عيوبهم فالغفران أو القصاص من الأمور المقدرّة، فقد آمن كالفن بفكرة القضاء والقدر أكثر ممّا اعتقد بها لوثر ويسمى هذا المبدأ بالقدرية Prédetermination.⁽¹⁾

بالإضافة إلى ذلك أقر كالفن أنّ الدولة ليس عليها مجرد حماية الممتلكات و حفظ السلام وتأمين العدالة فقط يضيف أنه لا يجب إدماج الكنيسة معالدولة، فالدولة تقوم بالمحافظة على النظام وبالتالي يفصل الكنيسة عن الدولة.⁽²⁾

نجد الكالفينين رفضوا الاعتراف بخضوع الكنيسة الديني للدولة ويتطلعون إلى مجتمع على شاكلة المجتمع الديني ويتصف أهله بحسن الخلق وصفات القديسين وتكون واجبات الملوك فيه خدمة الدين والعمل طبقا لما أنزله الله في الكتاب المقدس أي تنصير المجتمع بأكمله .

وعليه أقام كالفن في مدينة جنيف نموذجا لمجتمعه المسيحي حيث تأسست هيئة من رجال الدين لحكم الكنيسة ومجتمعها كنسيا من القسيس وكبار المواطنين الصالحين لحكم المدينة وكان الحكم صارما يحاسب المسيء وكانت طقوس العبادة تهتم بالوعظ والإرشاد وبالجملة كان كالفن يحاول أن يوجه كنيسته وفق تعاليم الإنجيل وقد انتشرت الكالفينية بين عدد كبير من سكان المجر وبوهيمية باعتبار البروتستانتية الكالفينية وسيلة لمناهضة حكم آل هسبرج وكذلك انتشرت في بولندا وفرنسا.⁽³⁾

وبالرغم من أن محاولة كالفن تبدو أكثر شجاعة، فإنّ النتائج واحدة بينه وبين لوثر. فالله يتمتع بالتعاليم وكالفن يختصر الطريق ويقرر منذ البدء أنّه بعدي، استقرائي وأن معرفة الله ممكنة من خلال تأمل مخلوقاته وقد عرض في كتابه (أسس اللاهوت المسيحي) "الشواهد على وجود الله بطريقة استقرائية"⁽⁴⁾ وهو منهج مستمد من الفلسفة المدرسية. كما نجده اعترف بأساس طبيعي للمعرفة مستمد من الفطرة (التجربة) واستعان بالمصادر الوثنية لشرح نظريته في المعرفة من أمثال: أفلاطون، شيشرون وهو ينقد نفسه من شرك المنهج الاستدلالي العقلي عندما

¹ - عبد الحميد البطريق، عبد العزيز النوار، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فيينا، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، (د س)، ص 110.

² - علي أرفيس، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في فلسفة الحضارة بعنوان إشكالية النهضة بين مالك بن نبي وسيد قطب -دراسة تحليلية مقارنة، إشراف معيرش موسى، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2011-2012، ص 21.

³ - عبد الحميد البطريق، مرجع سابق، ص 114، 115.

⁴ - جيمس كولينز، مرجع سابق، ص 35.

يتحدث عن المعرفة الفطرية، وهذه المعرفة يطلق عليها "الإحساس بالألوهية" *Sens of deity*. وهو يتحدث عن هذه المعرفة فيقول: >> الإحساس بالألوهية محفور في إسبانيا في عقولنا ونتيجة لهذا الإحساس فإنّ الجميع مضطرون إلى الاعتراف بالله الصانع المتميز عن عباده <<. (1)

يصف كالفن الله بأنّه الخالق المتميز بالتثليث وهو ينتهي إلى رفض أي دراسة للماهية الإلهية في ذاتها، فهذه الماهية تبقى سرا ويبقى الله متعاليا ولا سبيل إلى بلوغه⁽²⁾، وهكذا انتهى كالفن حيث انتهى لوثر. أي التأكيد على النزعة الإيمانية، وبالتالي رفض إقامة فلسفة عن الله وظل موقف البروتستانتية غامضا حيال مسائل مهمة مثل إمكانية معرفة الله، علاقة الله بالعلم، إرادة الله وعونه الداخليان إضافة إلى أن الخطيئة ظلت مسيطرة على النظام الإصلاحي بأكمله.

وتاليا فالمشكلة التي وقع فيها الإصلاح هي نفسها التي يقع فيها اللاهوت. وبفضل حركة الإصلاح نشأت الكنيسة الوطنية ومعه نما الشعور الوطني، وقام بمأثرة عندما اعتبر الأخلاق جوهر اللاهوت وحقق تحالفا قويا مع البرجوازية عندما ركز على العمل كقيمة للإنسان وقد استثمرت هذه الأخيرة كل النتائج التي تمخضت عن الإصلاح، إلا أنّ البرجوازية تبنت فيما بعدما رفضه الإصلاح ونعني بذلك العلم و الكشوفات العلمية إذ أن اكتشاف كوبرنيك مثل إخراجا للإصلاح عندما علّق رافضا لوثر النظرية "إنّ الناس يستمعون إلى منجمّ حاول التدليل على أنّ الأرض تدور، فهو يريد أن يقلب نظام الفلك رأسا على عقب ولكن الكتاب المقدس ينبئنا بأنّ يشوع أمر الشمس لا الأرض بان تقف"⁽³⁾، أيضا كالفن لجأ إلى الكتاب المقدس لينقذ نظرية كوبرنيك على شهادة الروح القدس".

وخلاصة القول: أنّ حركة الإصلاح الديني انطلقت شرارتها بسبب فساد الكنيسة نفسها كما استطاعت أن تخلص الكنيسة من ممارسات اعتبرت خاطئة وعبادات خارجية إضافة إلى أنه حطم وحدة أوروبا الدينية، فوضعت نظرية كوبرنيك اللاهوت في محنة وجعلت الفرق بين الكاثوليكية والبروتستانتية يبدو تافها، وهكذا تخطت الإصلاح وتجاوزته إلى التنوير كما يلاحظ ديو رانت. (4)

1- جيمس كولينز، مرجع سابق، ص 35، 36.

2- المرجع نفسه، ص 35.

3- ول ديو رانت، قصة الحضارة، ج 27، مرجع سابق، ص 100.

4- المرجع نفسه، ص 39.

المبحث الثالث: بزوغ التفكير العلمي:

يُنظر عادة إلى سنة 1543 على أنّها السنة التي نشأ فيها العلم الحديث إذ فيها نشر كتاب هام قلب نظرتنا للطبيعة والكون من تأليف نيقولا كوبرنيكوس جاء بنظام فلكي جديد لهذا اعتبرت سنة ظهور كتابه بداية العلم الحديث.⁽¹⁾

ولد كوبرنيكوس بمدينة ثورن 1473، درس الآداب والرياضيات والفلك بجامعة كرا كوفيا، أراد أن يتصور السماء على نحو بسيط من تصور أرسطو وبطليموس فرأى أنّ بقاء أكبر الأجرام ثابتا على حين تتحرك من حوله الأجرام الصغرى أكثر تحقيقا لهذا المبدأ من دوران الأجرام جميعا حول الأرض أضاف إلى مبدأ البساطة مبدأ النسبية.⁽²⁾ كان كوبرنيكوس مترددا في طرح نظريته الجديدة لأنّها تهدم الفلك الأرسطي والنظرة المدرسية للكون التي تبناها الكنيسة لأنّه كان يعلم كم سيتعرض للازدراء.

وقد فكّر في إلغاء نظريته أو أن ييوح بها سرا لأقاربه لكنّه قام بإهداء كتابه للبابا وبدأ يتكلم بنظريته ويعرضها على بعض الأفراد.⁽³⁾ تقوم النظرية على قلب الفلك القديم فبدلا من النظرة التي كانت سائدة (الأرض مركز الكون) أصبحت النظرة الجديدة تعني أنّ الشمس مركز الكون والأرض ماهي إلا كوكبا من الكواكب التي تدور حول الشمس وهو ما ترفضه الكاثوليكية لأنّها فيها انتقاصا لمهد المسيح.⁽⁴⁾

كان كوبرنيكوس مقتنعا بخطأ نظرية مركزية الأرض فلجأ إلى تأليف كتابه Commentaridus ليوثق وجهة نظره الخاصة بأنّ الشمس هي الساكن⁽⁵⁾ وقد كان إنجاز العظيم هو إحلال النظرية الهليوسنتيرية (مركزية الشمس) محل النظرية الجيوسنتيرية (مركزية الأرض) منذ العصور القديمة فقد بسّط الحسابات الضرورية اللازمة للنظام الشمسي، وذلك بتقليله عدد الدوائر الصغيرة من 80 إلى 34 دائرة وهذا التبسيط العظيم هو الطريقة الوحيدة التي أصبح بها نظام كوبرنيكوس أعلى من نظام بطليموس.⁽⁶⁾ كون بطليموس انطلق من التصورات الفيثاغورية المسبقة وهكذا كوبرنيكوس كان عليه أن يُحدث الأثر القوي لتبرير مطلق الاعتراض على الفلك القديم وكذا صياغة النظريات الفلكية بلغة رياضية وغرضه من كل هذا هو القضاء على فكرة الكون الذي يوجد مركزه في

1- سالم يفوت، إستومولوجيا العلم الحديث، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008، ص9.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د س)، ص19.

3- أحمد إدريس الطعان، مرجع سابق، ص49.

4- المرجع نفسه، ص50.

5- حسين علي، فلسفة العلم ومفهوم الاحتمال، المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 2005، ص49.

6- ولتر سنتيس، الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط1، 1998، ص78.

الوسط والتيقال بها "بطليموس" إذ لا وجود سوى لمركز واحد مشترك بكل مدارات الأفلاك السماوية وهو الشمس.

أمّا على الصعيد العلمي فإنّ الثورة الكوبرنيكية تتخذ في جانبها العلمي مظهرين مرتبطين: ثورة في علم الفلك وقد أنجزها كوبرنيكوس وأخرى في الفيزياء بقيت بمثابة ما هو مسكوت عنه في تصوره العلمي الجديد.⁽¹⁾ حرص كوبرنيكوس أشد الحرص على ضبط الأسباب والدوافع الحقيقية لمنطق التجديد الفلكي إذ لم تكن هناك أسباب علمية فقط بل أسباب خارجية عن ميدان العلم وتنحصر الأسباب العلمية في الاعتبارات التالية: التقنية المتعلقة بعد الضبط والدقة في حساب مواقع الأفلاك الذي ترتب عليه عدم تطابق الملاحظات الحسية مع نتائج الحساب الفلكي.⁽²⁾

أمّا على صعيد الفيزياء فإنّ كوبرنيك ظلّ وفيما لمنطق النظرية الأرسطية (فكرة مركزية الأرض) وكذا التصور البطليموسي، فكوبرنيك لم يكن يعتقد في الفراغ أوفي لا نهائية الكون بل حاول قدر المستطاع المحافظة على أغلب المعالم للنظرية الكونية الأرسطية البطليموسية ماعدا مركزية الأرض.⁽³⁾

ولعل النتائج المرتبطة على افتراض دوران الأرض حول الشمس قد أوحى له أن يدخل في حساباته تقدير المسافات التي تفصل الشمس والكواكب عن بقية النجوم ولم يصرّح كوبرنيكوس أبدا بتصريحاً واضحاً بأنّ الكون غير منته لأنه كان لا يرغب في أن تضع الشمس ضمن فراغ لا نهائي فهو في هذا الشأن محافظاً يثير العجب فمع أنّه لم يقلق كثيراً لإبعاد الأرض عن وضعها فإنّه غير قادر أن يحكم على الشمس بالمصير نفسه.⁽⁴⁾

وعليه فإنّ النظر إلى عصر النهضة يبرز لنا صورة الجدل والصراع بين دغمائية الفكر الديني وبين نزوع العقل العلمي إلى التحرر فكانت النظريات والكشوفات العلمية أعاصير نسفت قلاع الأزمة وعبّدت الطريق لحرية حركية الفكر العلمي وفي إطار جدلية العلم والدين ألف كوبرنيكوس كتابه "حركة الأجرام السماوية" لخصّ خلاله فرضه الجديد فيقول في بعض نصوص مؤلفه: "تدور الأرض حول نفسها بحيث يواجه كل شيء على سطحها الشمس ويبعد عنها على التوالي، ويرجع السرّ في تعاقب الليل والنهار إلى هذه الحركة الدائرية للأرض وليست إلى تحرك الشمس والنجوم."⁽⁵⁾

1- لويد مونترو وجيفرسون وآخرون، قصة الفيزياء، دار طلاس للدراسات للترجمة والنشر، دمشق، ط2، 1999، ص36.

2- سالم يفوت، مرجع سابق، ص24.

3- ولتر ستيس، مرجع سابق، ص21.

4- لويد مودزو وجيفرسون وآخرون، مرجع سابق، ص38.

5- عبد الفتاح مصطفى غنيم، نحو فلسفة العلوم الطبيعية، كلية الآداب، جامعة المنوفية، (د ط)، (د س)، ص34.

كما أنّ الأبحاث الفلكية التي أجراها كوبرنيكوس خاصة تلك المتعلقة بكمال الأجرام السماوية والتي تتحرك على مدارات متكاملة أي دوائر والكمال الذي أشار إليه كوبرنيكوس هو ما يدعوه الفيزيائيون الآن- التناظر- الذي يقوم بدور هام في الفيزياء المعاصرة، فالدائرة الموجودة في سطح تتمتع بمستوى أكبر من التناظر بمعنى أنّ لها منظر نفسه من أي جهة نظرنا إليها.⁽¹⁾

أمّا بالنسبة للفيزيائي غاليليو (1554-1642) الذي يعد من بين العلماء الذين رسموا معالم علمية قومت ووسعت من حقول المعرفة إذ قدّم نظرية علمية جديدة إلى الكون تختلف كل الاختلاف عن تلك التي تحدّث عنها سابقوه.

فقد أعطى العلم الحديث منهجه الكمي التجريبي وحدّد التجارب التي قام بها قانون سقوط الأجسام "إنّ وجهة الثورة العلمية في الفيزياء والفلك لدى غاليليو تقوم على أسس ومقومات عقلية تتجاوز حدود التفسيرين الوضعي والاستقرائي اللذين يرتكزان على سلطة الحواس المعبرة عن الواقع". وقد ذكر "توماس كون" قيمة المنهج العلمي لدى غاليليو وتأثيراته في الفلك والفيزياء فقال: >> "إذ في كل من علمي الفيزياء والفلك لم يأخذ "غاليليو" بما تنقله الحواس عن الواقع، بل كان لا بد له ليكون العلم وتقدم من أن يتغلب على معطيات الحس التي هي أساس العلوم عند الآخرين... بواسطة إعمال العقل وأحيانا استبدال تلك المعطيات باستعمال الآلة مثل التلسكوب".<<⁽²⁾

لقد كانت نظرة غاليليو المادية العلمية تشمل عالمي السماء والأرض فأقرّ بنسبة القوة للأجرام السماوية ليعاكس نظرة القدماء ممن أوعزوها إلى العقل أو النفس فألف بين نظام الحركة للأجسام الأرضية وبين منظومة حركة الكواكب، والمجرات في الفضاء بهذا تحطّى "غاليليو" الاعتقاد القديم الذي قسّم العالم إلى عالمين عالم الكون والفساد والتغيير وهو الأرض وعالم الخلود والسكون والإطلاق وهي السماء.⁽³⁾

إنّ الثورة الفيزيائية في العصر الحديث كانت غاليلية إلى حد كبير فالأبحاث العلمية تحررت وتخطت حقل الدراسات الفلكية إلى علم الديناميكا والميكانيكا لينزود بذلك العقل بالفهم الشمولي لمسائل الطبيعة والكون

1 - عبد الفتاح مصطفى غنيمه، مرجع سابق، ص 35.

2- توماس كون، بنية الثورات العلمية، تر: توفيق جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوافي للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 16، 1992، ص ص 29، 30 .

3- محمد عابد الجابري، المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي، ج 2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1982، ص 20.

وأشهر البحوث في علم الميكانيكا الحديثة كانت متصلة بحركة الأجسام الساقطة التي اهتم بها غاليليو في نظرياته العلمية.⁽¹⁾

لقد برهن غاليليو من قبل كوبرنيكوس على أنّ الشمس هي مركز الأرض وقد ناصر غاليليو نظرية كوبرنيكوس بل إنه " أثبتتها تجريبيا وخرج من حيز الرياضيات إلى حيز الوجود الطبيعي " فقد راقب الأجرام السماوية بواسطة تلسكوب مكبر فاكتشف عددا من النجوم التي لم ترى بالعين المجردة واكتشف أقمار المشتري الأربعة وضبط حركتها ورأى البقع السود التي تظهر على الشمس.

أدرك غاليليو أهمية تطبيق الرياضيات على البحث في ظواهر الطبيعة فجعل منها العمود الفقري لكل بحث علمي يقول: <> يجب أن يكتب على غلاف مجموعة مؤلفاتي ما يلي: سيدرك القارئ بواسطة عدد لا يحصى من الأمثلة أهمية الرياضيات، وفائدتها في الوصول إلى أحكام في العلوم الطبيعية وسيدرك أيضا أنّ الفلسفة الصحيحة مستحيلة بدون الاسترشاد بالهندسة <>. ⁽²⁾

وقد شاهد غاليليو كثيرا من النجوم الجديدة التي لا تراها العين وأدّى به إلى اكتشاف أربع نجيمات صغيرة حول المريخ، وأدّى ذلك إلى إحداث عاصفة ذلك أن الأرض ومعها القمر يمكن أن تكون كوكبا يدور حول الشمس مثل المريخ.

اهتم غاليليو بالكشف عن العلاقات التي تربط بين الظواهر، الشيء الذي كان مهمّا من قبل وترك البحث عن الأسباب والمبادئ الميتافيزيقية القديمة وبذلك أحدث قطيعة إستمولوجي مع الفكر الجديد والقلم.⁽³⁾ كما انصب اهتمامه على الظاهرة كما هي في الطبيعة دارسا العلاقة بين أجزائها معتمدا في ذلك على التجربة والاختبار فتوصل إلى صياغة قانون الأجسام كما يلي:

تسقط جميع الأجسام في الفراغ بنفس السرعة مهما كان وزنها وطبيعتها أنّ المسافة التي يقطعها الجسم الساقط متناسبة مع مربع الزمن الذي يستغرقه في السقوط.⁽⁴⁾

ومع ظهور التفكير العلمي وفي نفس الفترة، ظهرت نزعة إنسانية بحيث يعدّ هذا المذهب رسالة أو حركة نشأت في أوروبا في القرن 18، جعلت الإنسان مثلا وهدفاً أسمى، ممّا استوجب بعث الثقافة الكلاسيكية بوصفها

1 - عبد الفتاح مصطفى غنيم، مرجع سابق، ص 39.

2 - محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط3،

ص245، 2014.

3 - ولتر ستيس، مرجع سابق، ص83.

4 - محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص246.

معبرة عن أقدس خاصية في الإنسان وهي: العقل وثوراته الداعية للإعجاب والثورة على المحاولات والاتجاهات اللاهوتية في العصور الوسطى.⁽¹⁾ والتمرد على قيودها وتخطيمها انتصارا للإنسان، والحق أنّ هذه الحركة بلورتها جهود مفكري عصر النهضة منذ ق 12 غير أنّ ق 18 شهد صراعا بارزا في تاريخ الفكر الأوروبي وكان الصراع يدور بين الفلاسفة الإنسانيين دعاة المساواة بين البشر الحرية والعقل من جهة وبين رجال الكنيسة ونبلاء الطبقة الأرستوقراطية، من جهة ثانية ويرأى المفكرين الإنسانيين أنّ الكنيسة بتقاليدها وطقوسها وتعاليمها القاسية بمثابة معتقل مظلم للعقل البشري، وأنّه لا خلاص للإنسان من هذه المظالم سوى العودة للعقل، الحكمة، الحرية والمعرفة.

فالتيار الإنساني ردة فعل طبيعية أنجبتها ظروف تاريخية معينة كانت الكنيسة هي الآمرة الناهية كفلسفة مطلقة فرضت على الإنسان والعقل البشري الطاعة العمياء وأدت لغرية الإنسان علذاته وعلى قيمه وعالمه بفعل قمع السلطة الكهنوتية له، لهذا مهدّت لظهور عصر النهضة والمثّل لنقطة تحول جديدة في تاريخ الفكر الأوروبي يظهر ذلك جليا في الأعمال الفنية والأدبية من قصص نحت ورسم لصور تراه يراد بها الاستفزاز والسخرية من سلطة القرون الوسطى وإرادة الكنيسة المترتبة ذلك عن طريق الإيحاء بعدم الإحساس بالخطيئة وفي كل ما يرمز لتحدي الكنيسة.

فإذا كان تبرير الكنيسة لسيطرتها وقمعها يتمثل في الاعتقاد أنّ الإنسان شرير بطبعه والدليل وراثته للخطيئة الأصلية التي يتعين عليه التكفير عنها، فإنّ فلاسفة النهضة والأنوار كان فعلهم على الكنيسة يتضح في اعتبار الإنسان خير بطبعه.⁽²⁾

شهد هذا الصراع ميلاد مفهوم الإنسان وانتقلت قضية الإنسان لتحل الصدارة في انشغالات فلاسفة النهضة وعصر التنوير. لقد كانت الكنيسة ناطقة باسم الوحي الأمر الذي جعلها تجاهز بعجز العقل عن الوصول إلى الحقيقة بذاته، وأنّه لا وجود لأي حقيقة خارج مجال الدين أو تعاليم الكنيسة الموحى بها، هذه الهرطقة مردودة بالنسبة للموقف التنويري العقلاني مع مؤسسه ديكارت، لقد صرّح في مطلع كتابه "مقالة في الطريقة" أنّ العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر "وأنّه قبس من نور إلهي وضع فينا ليدلنا على وجود الله".⁽³⁾ ومادام الأمر كذلك إذن فالعقل يستطيع اطلعنا على الحقيقة دون وسيط ديني كنسي، إنّ المقصود بالوساطة فكرة تمثيل الله في

1- رالف باتون بيري، إنسانية الإنسان، تر: سلمى الخضراء الجيوسي، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، (د ط)، 1961، ص 12.

2- بول هازار، الفكر الأوروبي في ق 18، ج 1، تر: محمد غلاب، منشورات وزارة الثقافة، سلسلة أفكار، ط 1، 2004، ص 11.

3- يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1993، ص 50.

الأرض وهي الفكرة التي رفضها عقل الأنوار ودعا لقيام نظرية بديلة يكون الإنسان فيها مصدر الأمر والسلطة والقرار.⁽¹⁾

وبهذا حاربوا الدين الكنسي ودعوا لقيام الدين الطبيعي، المستمد من الطبيعة البشرية والذي هو قيس من نور إلهي في الإنسان على حد تعبير ديكارت فهو يؤمن بقيمة الإنسان، وبقدراته العقلية، إنّه يريد أن يوضح للناس أنّ المعرفة للجميع وأنّ أبواب الثقافة مفتوحة أمام كل الناس فالحقيقة ليست وقفا على رجال الدين، والعلم والمعرفة لا يخص طبقة النبلاء دون سواها فالتبيعة البشرية واحدة عند كل الناس والجميع متساوون بالفطرة.⁽²⁾ إنّ الدعوة لإبعاد الكنيسة عن شؤون الإنسان المقصود منه هو تعليق دور الإله في الحياة البشرية، الاجتماعية خاصة وهو الإعلان بأنّ البشر وحدهم قادرين على تدبير شؤون حياتهم، وتقرير مصيرهم، إلا أنّ بعض فلاسفة عصر النهضة ذهبوا لأبعد من هذا "وسمّوا أنفسهم في كبرياء وغرور ملحدين أو بشر بغير إله" هذا على حد تعبير برينتون.⁽³⁾

لقد كان الهدف من حملة الماديين على التفكير الديني والميتافيزيقي إقامة شكل من أشكال الفردوس الأرضي وكان تأكيد هؤلاء على أولوية العقل⁽⁴⁾ هذا الشعور الذي سيطر على هذه المرحلة هو الشعور المطلق بالعقل لغاية تأسيس العالم، وتحديد مظاهر الحياة، وبعث الحيوية في الواقع البشري. لقد اعتبر راسل هذه المرحلة مرحلة البحث عن الذات في الفلسفة موازاة مع إبعاد الإله.⁽⁵⁾

ومادامت النزعة الإنسانية تقوم أساسا على الإيمان بأولوية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسي⁽⁶⁾ يخطوه الإنسان إذن فهي تمت بصلة عميقة للعقلانية الديكارتية والنقدية على السواء لأن فلسفة ديكارت بداية العصر النزعة الإنسانية الحديثة التي تتخلص في فهمه الفلسفي للإنسان والذي أقام الوجود انطلاقا من الكوجيتو أي الرؤية العقلية الذاتية للوجود.

وبهذا أسس ديكارت لنظرية في المعرفة والقيم يكون العقل وقوانينه الفطرية مصدرها، وهكذا تكون فلسفة ديكارت بإقرارها للذاتية كمبدأ لكل ما هو موجود وللوعي الذاتي كحكم وحيد على الحقيقة قد ساهمت في وضع

1- بول هازار، مرجع سابق، ص 141.

2- يحي هويدي، مرجع سابق، ص 51، 50.

3- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، عدد 82، 1984، ص 185.

4- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج 2، تر: فؤاد كريا، عالم المعرفة، الكويت، (د ط)، 1983، ص 151.

5- المرجع نفسه، ص 178.

6- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د ط)، (دس)، ص 8.

الإنسان في مركز الكون، معلنة عن ذلك نشأة الكون وظهور المدلول الحديث للذات البشرية التي تسعى إلى استكشاف كل الخفايا والأسرار وإلى بسط سيطرتها على كل شيء.⁽¹⁾

وفي الاتجاه العقلاني الإنساني سار كانط. ففي تقديره لملكة العقل البشري وفي إيمانه بما أوضح أنّ العقل ليس استقبال سلمي، بل هو قدرة إيجابية يختار العبرة ويعيد تركيبها.⁽²⁾ ففي مبحثه المعروف باسم "الدين داخل حدود العقل" كانت نية كانط الطيبة تهدف لاستبدال اللاهوت كقاعدة للدين بالأخلاق والاستعاضة عن المذهب بالسلوك وهي محاولة لا يمكن أن تصدر سوى عن عقل متدين تدينا عميقاً⁽³⁾ موقنا بقيمة الإنسان كمحور في فلسفته الأخلاقية التي وجدت السلوك البشري مجالاً رحباً لفعاليتها كما نلتمسها في عقلنته للتجربة أين يتم مجال سيطرة الذات على الموضوعات الخارجية وإخضاعها لمبدأ الإرادة والوعي.

وبهذا أصبحت ميتافيزيقا الأخلاق هادفة لتخليص الإنسان الإيجابي لتجسيد مقاربة "عظمة الإنسان" وتجلياتها، كما أنّ ميتافيزيقا الإرادة الإنسانية تمثل تأكيداً لعصر سيطرة الإنسان على الوجود ففي "كتابه نقد ملكة الحكم" الذي طبع سنة 1790 أعلن كانط اعترافه بقيمة الإنسان كإنسان ونادى بضرورة احترامه من حيث هو كذلك.⁽⁴⁾

والمبرر العقلي "لكي تبلغ الكمال في ذلك والسعادة في الآخرين، فعليك أنتعامل الإنسانية سواء في شخصك أو مع الآخرين، وفي كل حالة بوصفها غاية وليس وسيلة فقط" على حد تعبير كانط وهو تصور مؤسس على قاعدة أخلاقية نعثر عليها في موقفه السياسي أيضاً ففي كتابه "مشروع السلام الدائم" الذي ظهر سنة 1795 مجدّد كانط الحكم الجمهوري لأنّه مؤسس على قاعدة احترام الإنسان، وإقرار حرّيته كحق طبيعي وسياسي، وكان هذا البعد الإنساني سبباً حاسماً في نجاح هذا الكتاب ورواجه في أوساط الفرنسيين رواجاً منقطع النظير .

إنّ النزعة الإنسانية الكانطية تدعوا الإنسان للتعالي، والكمال والسعادة التي تتطلب التضحية من أجل الإنسانية، بهدف الخلاص لإنسانية كانط تتضح من خلال عمق فلسفته واتساع نفوذ انتشارها على مستوى العامة والخاصة فنقد كانط للفلسفات والدين المسيحي يعبر عن عقيدة كانط وإيمانه بالذات البشرية التي تستمد

1- عبد الرزاق الداوي، مرجع سابق، ص 56، 57.

2- ويل ديورانت، قصة الفلسفة، تر: أحمد الشيباني، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، (د ط)، 1965، ص 495.

3- المرجع نفسه، ص 495.

4- المرجع نفسه، ص 472.

قيمتها من سلطة العقل والإرادة. لقد كانت إنسانية كانط بداية نقطة تحوّل جديدة في وجود الإنسان الغربي وإعلاننا لتحويل مفاهيم الإنسان في الدين، السياسة، الفن والفلسفة لأن نزعة كانط الإنسانية تبلور مشروع الإنسان الكانطي.

يقول مؤرخ الفلسفة " أوتو بفليدر": >> إنّ الشروط من أجل بحث فلسفي غير متحامل عليه نجدها لأول مرة، وعلى وجه الإجمال عند سبينوزا... لذا فمنه نبدأ المرحلة الأولى من تاريخ فلسفة الدين، التي ينبغي أن نسميها تبعاً لموقف الفكر النقدي من الدين مرحلة فلسفة الدين النقدية << ويقول هيرش: >> أنّ سبينوزا أول شخص يستحق الاهتمام كان قد رفض التبعية لأي دين بعينه <<. (1)

وعليه في الحضارة الغربية نجد أنّ انبثاق الفكر الإنساني يُعلي من شأن الإنسان ويجعله المؤسس لقيمه والمنتج للحقيقة كان جزءاً من عصر الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين 15 و16 وفي هذه الفترة أحرز الإنسان الغربي حق قراءة وتأويل الكتاب المقدس بشكل مباشر. كما رفض تعاليم الكنيسة لاحتكارها عقائد الإيمان ومنهاج التفسير، وتمت عملية رفض التوسط بين الإنسان والله وبين الإنسان والنص فأصبحت علاقة الإنسان بالنص مباشرة واستقل الإنسان في وعيه وفهمه وسلوكه وإرادته، واحتل الإنسان بفضل ذلك بؤرة الكون وأصبح غاية في ذاته، يرفض فرض قراءة والإعلاء من شأنها على حساب قراءات أخرى. وقد ظهر في هذه الفترة سبينوزا مدعياً أنّ الله يكمن في الطبيعة والكون ومعتزلاً للنصوص الدينية بالنقد بمختلف أشكاله وبالتالي يمثل كلّ من كانط و سبينوزا* لحظتين حاسمتين في فلسفة الدين.

¹ - عبد اله دراز، الدين، دراسات ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، بيروت، (د ط)، (دس)، ص 36.

² - سبينوزا: من أهم فلاسفة ق 17، ولد في 24 نوفمبر 1632 في أمستردام، توفي 21 فيفري، 1677، في لاهاي، كان موافقاً مع فلسفة ديكارت في مطلع شبابه عن ثنائية الجسد والعقل لكنه عاد وغيّر وجهة نظره، أهم مؤلفاته: رسالة في اللاهوت والسياسة، الأخلاق، كتاب السياسة.

الفصل الثاني:

سبينوزا وعقلنة الدين

المبحث الأول: الأصول الفكرية لسبينوزا:

من المتعارف عليه أنّ أي نتاج فلسفي أو فكري لا بد أن يكون وليد إرهابات سابقة وتكون له مرجعية تبلوره وتدفع به نحو الاستمرارية، وهذا ما لم يشذ عنه سبينوزا الذي تتلمذ على يد علماء اليهود فانصبّ للاطلاع على القبالة وهي مذهب يقول بقبول التراث و مذهب باطني يقرّ بالتأويل للنصّ الديني ومن تعاليمها أيضا سرية التعاليم وإمكانية فك ما احتوت عليه التوراة من رموز ومن أهم أسسها أنّ الإنسان هو العالم الأصغر وهو صورة مطابقة للعالم الأكبر.⁽¹⁾ كذلك تأثر بفكرة وحدة الوجود. له أصول يونانية لدى هيراقليطس الذي قال بأنّ الله يتخذ صوراً مختلفة من الطبيعة⁽²⁾ ولدى برميندس 540ق.م الذي لم يثبت إلا وجودا واحدا هو الوجود وهو العالم⁽³⁾، أيضا درس فلسفة الدّرين، وتأثر أيضا بالرواقيين حيث يرون أنّ إلههم والعالم شيء واحد⁽⁴⁾، وقد بدأ أيضا بدراسة التوراة و التلموذ وشعر القدماء وعلم المحدثين، كما انكبّ على دراسة الآراء الفلسفية لمعاصريه وقام بتحليل الميتافيزيقا التي وجدها في كتابات موسى بن ميمون.⁽⁵⁾

كما اطلع على النص التوراتي التي وجدها في شروحات ابن ميمون وابن عزرا⁽⁶⁾ وفي أمستردام قرأ كتب دي كوسا وهذا في الفترة الحديثة وهو ما يبرز المحاولة الأولى التي انطلق فيها تفسير وفهم الله وعلاقته بالعالم و الإنسان، باعتبارها إرهابا حقيقيا للعصر الذي سيشكل فيه نقد اللاهوت نسقا مهمّا فيكولا دي كوسا (1401-1464)⁽⁷⁾ فكّر فلسفيا في الله و العالم وبالزعم من أنّه يقرّ بالثنائية، وبمفارقة الله وتعالیه، وبالزعم من أنّه ينظر إلى العقل الإنساني كعقل محدود لا يستطيع أن ينفذ إلى ماهية الله، فإنّه من أجل معرفة الله ينهج نهج الفيلسوف ويختار الرياضيات، وإسهامه الحقيقي يتجلّى في اعتقاده بأنّ دراسة وظائفنا العقلية الخاصة يمكن أن تتمخض عن منهج وطريقة رمزية لتنظيم أفكارنا و أقوالنا عن الله.⁽⁸⁾

1- هنري توماس ودنالي توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، تر: عثمان نوية، مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، مصر، (د ط)، 1970، ص 155.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف و النشر والترجمة، القاهرة، ط2، 1946، ص ص18، 19.

3- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1977، ص123.

4- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د ط)، 1936، ص288.

5- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارتر إلى هيوم، دار الوفاء، (د ط)، (د س)، ص196.

6- زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص133.

7- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، (د ط)، 1988، ص16.

8- المرجع نفسه، ص22.

ويتقدّم دي كوسا ليكشف عن نظرية في المعرفة تقوم على الاعتراف بالحسّ و الذهن والعقل، إلا أنّ الحس و الذهن كلاهما عناصر تستطيع أن تحيط بالمتناهي فقط، والعقل يحيط باللامتناهي، وهو المتشابه مع العقل الإلهي، وعندما يقوم بتوحيد الأضداد في التجربة المتناهية يستطيع أن يقدم منهاجاً للاقتراب من الله، وهذا المنهج يسميه دي كوسا "الجهل الحكيم" والأساس في هذا المنهج هو الانتقال من الرياضيات إلى الدراسة الرمزية لله.⁽¹⁾

وبالتالي فإنّ دي كوسا يريد أن يدرس الله رياضياً. ومن هنا يلاحظ كولينز أنّ دي كوسا يستبق ديكارت بروحه الرياضية، وهذا ما يجعله يعتبر كإرهاص لنقد اللاهوت، لكن هناك ما يجعل نظريته تعاني من بعض المشكلات، وهي أنّها لم تنطلق من الذات، و أنّ التحليل العقلي الرياضي لم ينفصل عن الإيمان والأهم أنّها لم تستند إلى الشك الذي استند إليه ديكارت، بالإضافة إلى أنّه اشتغل بكيفية معرفتنا لله، أو كما يسميها الطريقة الإنسانية لتسمية الله، وتاليا فهو لا يهتم بطبيعة الله، والأهم من ذلك محاولته الانتقال من التأمل المحض في معرفة الله إلى الطرق العقلية، وهو ما سيدفعه في اللامتناهي الهندسي من خلال الأشكال المتناهية.⁽²⁾ فلو تحلّص دي كوسا من تأثير الكتاب المقدّس لكانت هذه الطريقة خطوة تقدمية، ومع ذلك فللهولة الأولى يبدو دي كوسا واحدياً، فهو يعرف الحد الأقصى بأنّه كل ما يمكن أن يوجد بالفعل، وبأنّه لا يمكن أن يقابله شيء، فهو الواحد و الكلّي وهو في الأشياء بوصفه ماهيتها ووجوده الفعلي.⁽³⁾

ومن خلال هذا نجد أنّ دي كوسا يقترب من وحدة الوجود، وهو يلجأ إلى الرياضيات ليشرح علاقة الله بالعالم، فكما يمكن اعتبار جميع الأشكال الهندسية موجودة ضمناً في الخط المستقيم فإنّ الأشياء الطبيعية موجودة بالطريقة نفسها في الله. وهي ليست موجودة في الله بأحوالها المتعارضة ولكن فاعليتها متضمنة في ماهيته على نحو ما، مثلما يوجد المثلث و الدائرة في الخط المستقيم.⁽⁴⁾

وبالإجمال فالمعرفة عنده هي رد الكثرة إلى الوحدة أو هي تركيب و توحيد، فالحواس تقبل الإحساسات متفرقة وتدرك الأجسام إدراكاً غامضاً، ثم يزيد التوحيد بتكوين معاني الأنواع و الأجناس أي برّد الجزئيات إلى ماهيات ونظمها وفقاً لمبدأ عدم التناقض، فالجهل الحكيم معرفة الفكر لحدوده، واعتقاده بالوحدة المطلقة وراء هذه الحدود، والله الموجود الأعظم اللامتناهي الحاوي كل وجود، حتى النقائص "هو الأشياء جميعاً في حال الوحدة أو الانطواء

1- جيمس كولينز، مرجع سابق، ص 23.

2- المرجع نفسه، ص 24.

3- المرجع نفسه، ص 25.

4- المرجع نفسه، ص 26.

والعالم والأشياء جميعا في حال الكثرة، الله الموجود المطلق الذي بلغت فيه كل قوّة إلى الفعل والعالم الموجود المتشخص المركب المنتقل من القوة إلى الفعل " فإذا أطلقنا على الله أسماء فإمّا تدل فقط على أنّه نموذج الموجودات ومصدرها. أما العالم فيرجع كله إلى الله، إذ أنّ كلّ موجود فهو يرمي إلى استكمال ماهيته ويرجع الإنسان إلى الله بالمعرفة فإنّ طبيعته العقلية تسمح له بالاتحاد بالله.⁽¹⁾

لم يستطع دي كوسا* وضع أسس فلسفية لمعرفة الله، بالرغم من محاولته وضع بعض القضايا الرياضية، و بالرغم من كونه كان موشكا على إلغاء التفرقة بين الله والعالم، لكن ستأتي الخطوة الحاسمة مع جيوردانو برونو الذي كانت له فكرة وحدة الوجود، فقد واجه أرسطو المعرفة الحسية، وهو يؤسس للمذهب العقلي بحيث أنّ نظرية كوبرنيكوس تفسح المجال للشك بالحواس، و لقد قدّمت لنا الحواس مفهوم الأفق المتناهي.⁽²⁾

وبناء على هذا المفهوم بنت الكتب المقدّسة عوالمها، فاعتبرت السماء فوق والأرض تحت و حدّدت الجهات بعد ذلك و برونو يخلص إلى أنّ المفاهيم التي تقدّمها لنا الحواس ليست علمية، وما فعلته نظرية كوبرنيك على مستوى المعرفة الحسية، فعلته بالنسبة للفلسفة اليونانية، فقد كشفت عن نظرية أرسطو في المنطق، بعيدا عن الحقيقة والواقع فليست هناك صورة جوهرية، بل هناك صور كثيرة، كما رأى برونو. وليست كل صورة تنطوي على جوهر فالصورة متكررة أما الجوهر واحد، إنّ الجوهر الكلّي الحاضر في جزئيات كثيرة.⁽³⁾ وهذا الجوهر الباقي الأزلي المتمتع بالديمومة، أمّا الأشياء التي ندركها بالحواس فهي جهات أو ظروف لهذا الجوهر الواحد، ومشكلة أرسطو أنّه لم يفهم الجوهر، ولم يقدم تصورا علميا، فليس هناك تحوّل جوهري ولا انقسام لأنّ أرسطو لم يفهم الجوهر فإنّه من الطبيعي ألاّ يقدم شيئا حقيقيا عن الإله، وبالنسبة ل(برونو) فإنّ الفهم الصحيح للوجود والماهية مرتبط بمدى فهم واحدية الجوهر وعدم قابليته للانقسام، وإدراك الموجود مرتبط بإدراك الوجود وهذا ما لم يفعله أرسطو.

إنّ الأهم في نسق برونو هو موقفه من الجوهر، فالثنائية تظلّ محرّجة و عصية على التفسير كما حدث مع الديكارتيّة، وقد رفض برونو ما ذهب إليه الفلسفة الطبيعية بقبولها بالصورة والمادة (الامتداد) فهذان ليسا جوهرين متميّزين بل هما مظهران للجوهر الواحد، ويمتد جذرهما في الجوهر الكلّي للإله الذي لا يتميّز عنه إلاّ منطقياً⁽⁴⁾

¹ - برتراند راسل، مرجع سابق، ص 14.

* - دي كوسا: 1401-1464، أديب ورياضي وصوفي ولد بمدينة كوسا تأثر بالتصوف الألماني في العصر الوسيط، له رسائل فلكية ورياضية، له كتاب فلسفي اسمه "الجهل الحكيم" مذهبه يرجع إلى ديونيسيوس وجون سكوت إيريجينا.

² - جيمس كولينز، مرجع سابق، ص 46.

³ - المرجع نفسه، ص 48.

⁴ - المرجع نفسه، ص 49.

ويسميتها برونو الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، وعندما يتحدث برونو عن الإله فإنه يتحدث عن العالم، فهذا الجوهر الإلهي هو الرحم المادّي لكل الأشياء ذات الجهة (الامتداد) والروح اللاصورية (الروح) فالله مادة وصورة، ذات وروح عقل وفعل، لقد حطّم برونو بنظريته عن الجوهر مبدأ الثنائية، وهذا ما جعل الكنيسة تتخذ قرارها من برونو.

كما نجد أنّ برونو كانت مرحلته الأولى إلى المذاهب الأفلاطونية الجديدة بأقانيمها الأربعة: الله، العقل الكلي، النفس الكلية، والمادة، ويقولها أنّ الله فوق متناول فكرنا الذي يعمل بالتمييز والاستدلال، ثم قال: ولكن الله يصير موضوع تعقل أو فلسفة من جهة كونه بادياً في الطبيعة أو نفس كلية تربط بين أجزاء العالم ربطاً محكماً، ولما كان الله لامتناهياً كان العالم لامتناهياً أيضاً، لأنّ العلة اللامتناهية تحدث معلولاً لا متناهياً، ولما كان من الممتنع أن يوجد لا متناهيان كان الله والعالم موجوداً واحداً فلا نهائية العالم تلزم إذن من اعتبار الله: فإنّ الله مبدأ الخير وهو يمنح كل ما في قدرته أن يمنح، فالكمال اللامتناهية يتحلّى بالضرورة في عدد لا متناهي من الموجودات إذ أنّ التقابل بين القدرة والوجود لا يصحّ إلاّ بالإضافة إلى الموجود المتناهي.⁽¹⁾

يبين برونو أنّ الأشياء مرتبطة ببعضها البعض وأنّ الأضداد التي تبدوا للفكر المنطقي منفصلة متعارضة هي في الحقيقة ملتصقة متدرّجة بعضها ببعض تدرجاً غير محسوس فتتم عن مبدأ مشترك تتحد فيه. غير أنّه يميز في هذا الواحد بين العلة والمعلول فالعلة هي الله أو الطبيعة الطابعة أو نفس العالم، وهي المبدأ الذي يترجم عن نفسه في مختلف الموجودات دون أن يبلغ إلى كمال تحقّقه في صورة جزئية معينة، والمعلول هو العالم أو الطبيعة المطبوعة، وليس التوحيد بين الله والعالم إنكار الله ولكنه تمجيداً له إذ أنه يوسّع فكرة الله إلى أبعد من اللذين يحصرونها فيها ويجعلون من الله موجوداً قائماً بجانب الموجودات.⁽²⁾

يقف برونو مع النور الطبيعي للعقل ضدّ النور المتعالي على الطبيعة، ويعتبر الوحي هديانا وضدّ التعقل وأنّه لمعرفة الله لا داعي للإيمان كما فعل دي كوسا، ولن تفيد في شيء شهادات الكتاب المقدّس، لقد كان من الطبيعي أن يقوده مذهبه هذا في واحدة الجوهر إلى إنكار الوحي، ومن الطبيعي أن يصل برونو إلى التفرقة بين الفلسفة والوحي، باعتبار أنّ الأولى تقوم على الحقائق أمّا الوحي فيقوم على أنواع غريبة من المعرفة وبتخليص الفلسفة من الوحي استطاع تحويلها إلى فلسفة للطبيعة، وبسبب رفض التعالي، عُدّت الطبيعة كجوهر إلهي فريد

¹ - يوسف كرم، مرجع سابق، ص 35.

² - المرجع نفسه، ص 37.

وفرغ الوحي من مضمونه واعتبر نوعاً من المستحيل⁽¹⁾، أما افتراض جواهر متكثرة وخالق متعال حرّ، فهما أمران يثبت نظام الطبيعة وقدرتنا على المعرفة (العقل) أنّهما ضرب من الخيال، فالله هو الطبيعة وتجليه محصور بها ومن خلالها أي بأعراضها ومظاهرها فقط.

أيضاً توافر سبينوزا على ديكارت فهو الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه، خاصة في مجال الدين أي الكتب المقدسة والكنيسة والعقائد والتاريخ المقدس... إلخ، لذلك كانت محاولات عدّة لاغتياله في حين أنّ ديكارت كان صديقاً لرجال الدين الذين كانوا يجردون في منهجه دعامة وهذا باعتراف ديكارت نفسه، ويبدو ديكارت وكأنّه فيلسوف العقل الذي لا يقبل شيء على أنّه حق ما لم يكن كذلك أي أنّه لا يتعدى ما كان سائداً في العصر الوسيط "أؤمن كي أعقل"⁽²⁾.

يريد ديكارت إثبات حقائق الدين ببراهين عقلية أي أنّه يدافع عن العقيدة المسيحية، بل إنّ الإيمان بالحقائق الدينية ليس فعلاً للعقل بل فعل للإرادة، لذلك لا يطبق عليه مقاييس الوضوح والتميز، أيضاً أنّ الحقائق تتعدى العقل ولا للإنسان التصديق بها إلاّ بمعونة السماء، أي أنّ ديكارت هادماً للعقل، كما أنّ العالم لديه هو حركة وامتداد، أي مقولتان رياضيتان حيث يقول ديكارت: >> "أنا الله قد دفع العالم دفعة واحدة وهكذا بقي تفسير كل الظواهر الفلكية والجيولوجية متبعاً هذا المبدأ فكل حركة إنسان أو حيوان هي حركة ميكانيكية آلية وكل جسم عبارة عن آلة ولكن خارج العالم نجد لها كما في داخل الجسم روحاً">>⁽³⁾ وهنا نجد تأثير سبينوزا بديكارتي في تفسير العالم بالطريقة الآلية.

توقف ديكارت عند هذا التفسير، فواصل سبينوزا المسيرة وهو الذي طبّق منهج الأفكار الواضحة والتميزة، فليس العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس بل هو الأفضل في وجودنا، وإذا كانت الأفكار الواضحة هي المثل الأعلى لليقين، فإنّ سبينوزا يحلّل النبوة ويخرجها من نطاق الأفكار الواضحة يقول: >> "لذلك عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس... وألاً أثبت شيئاً من تعاليمه أو أقبله ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام">>⁽⁴⁾، أي أنّ سبينوزا عقد العزم على أن يعيد فحص الكتاب المقدس بحرية تامة وأن لا يقبل شيئاً إذ لم يخضع لسلطان العقل والتجربة، وقد صدر سبينوزا كتابه هذا بقوله: >> "وفيها تتم البرهنة على أنّ

¹ - جيمس كولينز، مرجع سابق، ص 44.

² - Descartes, Principes de la philosophie, p 610.

³ - أنظر: ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، كمال الحاج، منشورات العتيدات، بيروت، ط 4، 1988، ص 36.

⁴ - سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2005، ص 117.

حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو على سلامة الدولة⁽¹⁾ وهذا يعني أنّ القضاء على الحرية يعني القضاء على التفلسف وقضاءً على سلامة الدولة وعلى التقوى ذاتها في آن واحد، وقد قصد سبينوزا من هذا الكلام إفساح المجال لنفسه أمام القول الفلسفي كي يقول ما يشاء يقول سبينوزا: >>إنّ العلوم والفنون لا تتقدم تقدماً ملموساً إلاّ على أيدي أناس تخلّصوا تماماً من المخاوف وأصبحت لهم حرية الحكم⁽²⁾، ومنه حرية التفلسف مكفولة في مجتمع من المجتمعات وهو ما يؤدي إلى تطور المعارف بما فيها الكتب المقدّسة.

كما يرفض وضع الآيات الواضحة مع الأشياء الغامضة فيستعمل الوضوح والتميز كجدل في براهينه العقلية، وبالتالي فالمعجزة لا تستطيع أن تدلنا على وجود الله، أمّا الله فهو فكرة واضحة ومتميزة وإذا كان ديكارت في مثال سلّة التفاح المشهورة يريد تنقية الأفكار الواضحة المتميزة من الأفكار الغامضة، فإنّ سبينوزا بتطبيقه هذا المنهج أيضاً في النقد التاريخي للكتاب المقدّس، يفصل الآيات الصحيحة عن الآيات المشكوك فيها.⁽³⁾

وعليه فالمنهج السبينوزي ذو صبغة ديكارتيّة بحتة فهو ديكارتي أكثر من ديكارت نفسه في المسائل الدينية من خلال توظيفه للنقد العقلي والمنهج العلمي-الهندسة ونتائج الفيزياء- والحقائق العلمية على نصوص العهد القديم الذي خالطته كثير من الخرافات.⁽⁴⁾ فديكارت أقرّ أنّ الله هو الضامن الأول والأخير للحقائق العلمية أما سبينوزا لم يقتنع بهذا الضامن لأنّ مفهوم الله والدين ليس هو نفس المفهوم عند كل الناس بل يختلف من العامي إلى العالم لهذا نجدّه يقرّ بالنور الفطري الذي يمثّل العقل.

لم يقتصر منهج سبينوزا على الدّين فقط بل تعدّاه إلى مجال السياسة حيث نجدّه يفرّق بين نوعين من الأنظمة السياسية فالنوع الأول يتمثل في الأنظمة الشمولية المتسلطة المبنية على مفهوم الحق الإلهي أو مفهوم الفرد الذي يجمع السلطة في يده ويدعمها بفكرة التفويض الإلهي الذي تكون الكنيسة راعيته ومباركة له وهذا لتقاسم المصالح بين الحاكم والكنيسة، أمّا النوع الثاني وهو النظام الديمقراطي الذي يكون مبنياً على الحرية والمساواة في الحقوق ويمثّل هذا النوع النظام السياسي في هولندا حيث كانت أفضل النظم في نظره⁽⁵⁾، وانتهى إلى النظام الديمقراطي،

¹-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 107، 108.

²- المرجع نفسه، ص 449.

³- المرجع نفسه، ص 119.

⁴- المرجع نفسه، ص 6.

⁵- المرجع نفسه، ص 10.

وديكرت استثنى من الشك النظم السياسية أي أنه أخرج الجانب الاجتماعي وقصره على الفكر⁽¹⁾، فكما كانت مهمته تبرير الدين أيضا كانت مهمة سبينوزا تأصيل الدين وإخضاع الكتاب المقدس للنقد التاريخي.

لقد تأثر سبينوزا بديكرت بحيث أن سبينوزا نشر كتاب قبل وفاته وهو "مبادئ ديكرت الفلسفية" سنة 1663، ويبدو أن معظم أصدقائه كانوا من أتباع ديكرت استهمل سبينوزا كتاب الأخلاق بتحديد "سبب ذاته على أنه هو الكائن الذي تتضمن ماهيته وجوده" ويلتقي هذا التعريف مع تعريف الجوهر وتعريف الله لأن الجوهر هو القائم بذاته والمدرك بذاته ولأن الله هو الكائن الغير متناهي بالإطلاق مما يبيّن اكتفاءه بذاته.⁽²⁾ أما تعريف ديكرت للجوهر فإنه شيء موجود لا يتطلب شيئاً سوى ذاته لكي يوجد وبذلك يقبل سبينوزا هذا التعريف ويبيّن أن هذا الموجود لا بد أن يكون أساساً وعلة وجوده.

ويقدم سبينوزا أربعة أدلة على وجود الله، وجميع هذه الأدلة تذكرنا بديكرت على الرغم من أنها وضعت بصورة مختلفة لكي تنسجم مع فلسفة سبينوزا، فليله الأنطولوجي الذي يذهب فيه إلى أن تصور الله بوصفه جوهرًا لا متناهيًا فكرة واضحة ومتميزة، ويدعم الدليل الأول والثاني الذي يرى أن تصور الله لا يتضمن تناقضا وبذلك يجعل وجوده مستحيلا وهنا يكون موجود، ويذهب إلى الدليل الثالث إلى أن وجودنا من حيث أننا موجودات متناهية لم نوجد أنفسنا، أما الدليل الرابع فيذهب إلى أن الموجود اللامتناهي لا بد أن يمتلك قوة لا متناهية وبذلك يكون قادر على أن ينتج وجوده.⁽³⁾

بالإضافة إلى ذلك نجد أن المصدر الذي تغذى منه فكره من النصوص العبرية كتابات جرسونيدس الذي ينتقد النبوءات والمعجزات ويقدم العقل على الوحي وكتابات ابن عزرا الذي كان يعتقد بخلود المادة وينكر الخلق من العدم وكتابات المتصوفة واليهود الذين علموا أن المادة حية وكتابات كرسكاس الذي كان يعزو إلى الله الامتداد ويلغي من الكون العلل الغائية.⁽⁴⁾

ومن خلال هذا نجد أن سبينوزا كانت له جذور اعتمد فيها على فكره خاصة فيما يخص الكتاب المقدس وقد وضع أشكال للنقد وهو ما سنتطرق إليه في المبحث الثاني.

¹-Descartes ,discoure de la methode , p 141.

²- جنيف رودلس لويس، ديكرت والعقلانية، تر: عبد الحلو، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1998، ص 135.

³- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ت: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 117، 118.

⁴- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص363.

المبحث الثاني: مستويات النقد:

أ- النقد التاريخي:

يعتبر النقد التاريخي للكتب المقدسة أحد المناهج العلمية التي وضعتها الفلسفة الحديثة كما يعتبر من أهم مكاسب الحضارة الأوروبية بالنسبة لدراسة التوراة والإنجيل نتجت عن تأليه العقل في ق 17 قرن سبينوزا وإخضاع الطبيعة له، فكما أنّ هناك أيضا قوانين لضبط صحة الرواية ولا فرق بين الظاهرة والرواية أي النص ديني فكلاهما يخضع للعقل وقواعده.

وما إن تحولت فلسفة التنوير في ق 18 إلى فلسفة العلم في ق 19 حتى تحول النقد أيضا من الفلسفي باسم الإنسان إلى النقد العلمي القائم على تحقيق النصوص، والمقارنة بينهما والاعتماد على فقه اللغة وعلى الأساطير المقارنة ثم وضع قواعد المنهج التاريخي بعد كشف الشعور التاريخي عند دلتاي.⁽¹⁾

فالشيء الذي يميز نقد سبينوزا هو جمعه كل أنواع النقد التي ظهرت من قبل أي هو نقد عقلي يقوم على استعمال العقل الرياضي الهندسي كما هو الحال في كتاب "الأخلاق" وهو نقد إنساني يقوم على استعمال النور الفطري كنور طبيعي في الإنسان ويهدف إلى تحليل القوى الإنسانية من إدراك وتخيل، وهو نقد علمي يدرس النص الديني كما تدرس الظاهرة الطبيعية ويحاول إخضاعه لقواعد ثابتة للوصول إلى قوانين تطور الرواية كما يخضع العالم لقواعد المنهج العلمي ويصل إلى قوانين تحكم الظاهرة، فهو كما يصفه سبينوزا "لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتبعه في تفسير الطبيعة بل يتفق في جميع جوانبه، فكما أنّ منهج تفسير الطبيعة يقوم أساسا وقبل كل شيء على ملاحظة الطبيعة، وجمع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية، فكذلك يتحتم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة، وبعد الحصول عليها، أي على معطيات ومبادئ يقينية. يمكننا أن ننتهي من ذلك إلى استنتاج مشروع لفكر مؤلفي الكتاب."⁽²⁾

¹-اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2005، ص 19.

²- المرجع نفسه، ص 242.

ذلك أنّ السياق النصي يفترض هذا المنهج فالكتاب المقدّس كما يرى سبينوزا "يتناول في كثير من الأحيان موضوعات لا يمكن استنباطها من المبادئ التي نعرفها بالنور الفطري، وهي قصص تحتوي على معجزات وروايات وقائع غير مألوفة في الطبيعة، وتلاءم أفهام الرواة الذين قاموا بتدوينها وأحكاهم"⁽¹⁾ إلا أنّ هذا لا يعني أنّ سبينوزا ينكر الاستنباط، فإذا كان الاستقراء هو المنهج المستخدم على مستوى معرفة الكتاب معرفة تاريخية تحتاج إلى تحقيق تاريخي مضبوط وعليه مهمة النقد هنا هو ترير محتوى الكتاب، حيث يدرك سبينوزا أهمية هذا العالم الجديد الذي جهله القدماء أو الذي ضاع منه جزء كبير لم يصلنا منه شيء وعليه تكون مهمة العصر الحديث هو وضع قواعد لهذا العلم وتكاملتها ورفض الزائف منها.⁽²⁾

بالإضافة إلى أنّ منهج النقد التاريخي يستخدم فيه تقنيات عديدة منها: معرفة ظروف التدوين، اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب، مقارنة النصوص، مقارنة النسخ... الخ ويمكن استنباط أهم المقدمات أو الشروط التي ركز عليها سبينوزا قبل الشروع في تطبيق منهجه في النقاط التالية: أولاً- يقول: >> سبينوزا في مقدمة الرسالة "يجب استخلاص كل التعاليم الخاصة بالجوانب الروحية من الكتاب نفسه، دون الالتجاء إلى النور الفطري"<<⁽³⁾ أي كشف الحقائق يمكن استنباطها من الكتاب نفسه دون اللجوء إلى وسائل أخرى.

يشير سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة إلى أنّ رجال الدّين قاموا بالتحريف ونشر البدع بقوله: >> إنّ الطموح الإجماعي وحده هو الذي جعل من الدّين دفاعاً عن بدع إنسانية أكثر منه إطاعة لتعاليم الروح القدس << الأمر الذي جعل عامة الناس يحملون بأنّ هناك أسرار تخبئها الكتب المقدسة وللخروج من هاته المتاهة يتحتّم إتباع منهج لتفسير الكتب المقدّسة. هذا المنهج التاريخي ينطلق من معرفة تاريخية صحيحة للكتاب بعدها يمكننا أن ننتهي من ذلك إلى استنتاج مشروع الفكر مؤلفي الكتاب".⁽⁴⁾

إنّ طريقة التفسير أو النقد التاريخي تمكّن من الكشف عن النصوص المحرّفة من الصحيحة وبالتالي نصل إلى قدسية الكتاب "فالقاعدة العامة التي نضعها لتفسير الكتاب ألاّ ننسب إليه أيّة تعاليم، سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي بوضوح أنّه قال بها"⁽⁵⁾ ويكتمل التحديد السبينوزي لطبيعة البحث (النقد التاريخي) وموضوعه ومنهجه بتحديد الهدف وهو العثور على المؤلفين الذين وقفوا وراء إنجاز النصّ "فعندما نقرأ كتاباً يتضمن أموراً لا

1- اسبينوزا، مرجع سابق، ص 243.

2- المرجع نفسه، ص 23.

3- المرجع نفسه، ص 117.

4- المرجع نفسه، ص 242، 243.

5- المرجع نفسه، ص 245.

يمكن تصديقها ولا يمكن إدراكها، أو عندما نقرأ كتابا بألفاظ غاية في الغموض، فمن العبث أن نبحث عن معناه دون أن نعرف مؤلفه وزمن الكتابة ومناسبتها"⁽¹⁾ يقول سبينوزا: >> أعني سيرة مؤلف كل كتاب وأخلاقه والغاية التي كان يرمي إليها ومن هو وفي أي مناسبة كتب كتابه وفي أي وقت ولمن وبأي لغة كتبه... <<، ومن هنا نجد أنّ الظروف هي خطوة مهمة في النقد التاريخي لأننا إذا عرفنا شخصية مؤلف الكتاب وسيرته أصبح النص أصيل وإن كان هناك خطأ تسرب أم لا كما ذكر سبينوزا "حتى لا نسير كالعميان فيسهل علينا الوقوع في الخطأ وحتى لا نسلم إلا كما كان يقينا لا يتطرق إليه الشك".⁽²⁾

فالمؤلف هو الدليل على تاريخية النص وبالكشف عنها نستطيع فك النص والتعرف على مستويات والتدخلات التي أخضع لها النص وهو لا بد أن يبرز ملامح ذلك المؤلف أو شيئا عن سيرته وشخصيته كذلك دوافعه وقدراته الحسية والعقلية وميوله وعواطفه، ونوع العلاقة التي ربطته بالمجموعات البشرية التي عاش معها وكتب عنها أولها "كما يجب أن يقدم هذا الفحص الظروف الخاصة بكل كتاب على حد كيف جمع وما الأيدي التي تناولته وكم نسخة مختلفة معروفة عن النص ومن الذين قرروا إلى إدراجه في الكتاب المقدس وكيف جمعت الكتب المقننة في مجموعة واحدة"⁽³⁾، أي يجب أن يكون الفحص ملما بجميع المعلومات.

والجدير ذكره أنّ سبينوزا كان ممن أسس لما سيدعوه علم التاريخ المعاصر (النقد الباطني السليبي).⁽⁴⁾ عندما يتعلق الأمر بمعرفة مؤلف وثيقة مجهولة المؤلف والعصر الذي كتب فيه وهنا يفرد سبينوزا قاعدة من قواعد الفحص التاريخي تتعلق بالمؤلف حصرا.⁽⁵⁾

ومن خلال هذه القاعدة نلتزم افتراضا مضمرا على البحث التاريخي أن يبرهن عليه وهو: إذا ما تحقق كشف تاريخي ما عن مؤلف أو مؤلفي نصوص الكتاب المقدس فإنّ ذلك سيعني بأنّ تاريخا ما كان قد حوّل الضرورات وظروف وأهداف معينة إلى وحي كما يرى أحد الباحثين "الوحي تاريخا والتاريخ وحيا" وهذه القاعدة قد لا تؤسس الغاية وإنما تأتي كشرط لها والقاعدة كما يوردها سبينوزا تنص على أنّنا "يجب أن نستمد معرفتنا بمحتوى الكتاب كلّه تقريبا، من الكتاب نفسه، كما نستمد معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة ذاتها" ومن هنا نجد أنّ غاية سبينوزا

1- اسبينوزا، مرجع سابق، ص 255.

2- المرجع نفسه، ص 206.

3- المرجع نفسه، ص 246.

4- عثمان حسن، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 1970، ص 116.

5- اسبينوزا، مرجع سابق، ص 244.

هي الوصول إلى الحقيقة كما أنّ تأكّيده على ضرورة أن نستمد تعريفات الأشياء من روايات الكتاب وحدها.⁽¹⁾ يعني أنّنا إذ نفعل ذلك فإنّنا نمارس بحثا علميا حيال النصّ ولا نمارس تأويلا.

بالإضافة إلى أنّ هناك تأكيدا اسبينوزيا يأتي ليرسم حدودا فاصلة بين الانطباع الشخصي الذي يمكن أن يحل محل الحقيقة وبين الحقيقة نفسها التي هي موجودة في أعماق النصّ والذي يأتي النقد التاريخي ليكشف عنه عندما يعلن "أن القاعدة العامة لتفسير الكتاب هي ألا ننسب أيّة تعاليم... أنّه قال بها" وهي المقولة التي سبق ذكرها آنفا فبهذا الشكل يغدو ومن المتعذر تحميل النصّ مالا يحتمل فلا يبقى من النصّ إلّا حقيقته، هذه الحقيقة ستظل غائبة مادام المؤلف مفقود.

يحدّد سبينوزا بعض الصعوبات التي تواجه منهجه تبقى لغوية، فتطبيق منهج النقد يتطلب معرفة باللغة العبرية فقد فقدت هذه اللغة الكثير من المعاني عبر الزمن يؤكّد قائلا: <<لن نستطيع أن نبحث لكل نص كما نود عن جميع المعاني المقبولة وفق الاستعمال الجاري في هذه اللغة وسنجد نصوصا كثيرة تتضمن كلمات معروفة تماما، لكن معناها غامضا يمكن إدراكه على الإطلاق>>.⁽²⁾ هذا الغموض يؤدي إلى استنباه في الفهم أي تتعلق باستبدال الحروف وتعدد المعاني للحرف الواحد وحروف دون نقط، وعدم تحديد صيغة الأفعال بين الماضي، المضارع والحاضر... فإنّ علماء اليهود استعملوا زمن المستقبل للدلالة على المستقبل، والأسلوب الخبري دلالة على الصيغة الإنشائية، وعلى صيغة الأمر ممّا أدّى إلى الكثير من المتشابهات.

إنّ تركيب اللغة العبرية الذي لا يستند إلى قواعد نحوية متفق عليها يؤدي إلى عدم إدراك المعنى الحقيقي للكثير من النصوص رغم أن هذا هو الطريق الوحيد للوصول إلى المعنى الحقيقي لنص واحد يفيد معاني كثيرة طبقا للاستعمال اللغوي.⁽³⁾ فالأنبياء كلّ واحد منهم كتب بطريقته الخاصة حسب بيئته.

إنّ الفحص اللغوي الدقيق يبيّن ويؤكد بسهولة أنّ الله في خطابه لم يكن له أسلوب يتميز به، بل كان الأسلوب على بلاغته وإنجازته وإطنابه وغموضه، يتوقف على ثقافة الأنبياء.⁽⁴⁾

1- اسبينوزا، مرجع سابق، ص 243.

2- المرجع نفسه، ص 252.

3- المرجع نفسه، ص 253.

4- المرجع نفسه، ص 155.

أما الصعوبة الثانية تتعلق بالمعرفة التاريخية للظروف الخاصة لكل أسفار الكتاب وهي معرفة غير متوفرة لأنه يجهل مؤلف الكتاب، وإذا عرف لا توجد معلومات عنه ولا عن الزمان الذي ألف فيه ومن تداولها بالنسخ وعن المخطوطة الأصلية.

الصعوبة الثالثة هي ضياع الأسفار الأصلية وبالتالي عدم امتلاك أي سفر باللغة الأصلية التي كتب بها، إلى جانب وجود أسفار أخرى. هذه الصعوبات تعيق فكر الأشياء خاصة فيما يتعلق بالموضوعات غير قابلة للإدراك.⁽¹⁾ وقد أصبح معروف لدى المشتغلين في العلوم التاريخية أنّ الرواية تتعدد بتعدد الرواة وأنّ الواقعة التاريخية تتصف بالتعقيد والتشابك وهو مالا يسمح بروايتها بالدقة، فالدراسات النقدية المعاصرة تطلق على اليهود اسم "أهل اللغائف"⁽²⁾ وفقا لطريقتهم التي اتبعوها فيحفظ نصوص الكتاب المقدس قبل أن تجمع في كتاب واحد، وهذا ما عرفه سبينوزا وأحاط به.

فحص الأسفار يكون بالانطلاق من إطار عام للبحث أي من السياق إلى المؤلف وتطرح أسفار الكتاب المقدس نفسها باعتباره تسجيلًا للوحي الذي تلقاه كل نبي عن ربه وقد اتخذ الوحي أشكال فجاء على هيئة حكم ومواعظ وأحيانا على هيئة روايات تروى للنبي، والأسفار بما هي كذلك كلام الله، فقد أعطى لكل سفر اسم النبي الذي يحمله هذا السفر دليلا على أنّ هذا النبي هو المؤلف الحقيقي له، فمثلا سفر يشوع لكن النبي الأكثر بروزا في التاريخ اليهودي هو موسى باعتباره صاحبه الأسفار الخمسة المعتمدة أسفارا موسوية أي من سفر التكوين إلى سفر التثنية، ويعتبر سبينوزا أنّ هذا الحكم هو حكم مسبق قام به من دونوا الكتب المقدسة فالفريسيون* أيدوا الرأي القائل بأنّ موسى هو مؤلف الأسفار الخمسة.⁽³⁾

بعد فحص سبينوزا للكتب المقدسة اكتشف أنّ ثمة مشكلة تعاني منها أسفار الكتاب وهذه المشكلة متعلقة بالزمن فمن ناحية تعاني الروايات الواردة في تلك الأسفار من خلط مثير في أزمنة حدوثها سواء تعلق الأمر بأحداث الروايات والسفر نفسه أو تعلق بزمن الرواية نفسها عندما يتم تناولها في سفرين منفصلين أما من الناحية الثانية، ففي زمن الروايات سيجد سبينوزا أنّ هناك تضاربا وخلطا بين الأحداث وبهذا الصدد يقدم مثلا عن قصة يهوذا ثامار الواردة في سفر التكوين فهو يشير إلى أنّ هذه القصة تبدأ مع الآية السادسة من الإصحاح الثامن

¹ - اسبينوزا، مرجع سابق، ص 255.

² - جاك مايلز، سيرة الله، تر: ثائر دين، دار الحصاد، دمشق، (د ط)، 2000، ص 66.

³ - اسبينوزا، مرجع سابق، ص 266.

والثلاثين من سفر التكوين.⁽¹⁾ وبالعودة إلى القصة نجد يهوذا يتزوج من ابنة يشوع الكنعاني لينجب منها عير، أونان وشيلة⁽²⁾، فعندما يصل عير إلى سن الزواج يتزوج من ثمار ويموت دون أن ينجب منها، فيتزوجها أونان الأخ الأصغر الذي يموت دون إنجاب، ثم يكبر الولد الثالث (شيلة)، فتقوم ثمار بالتنكر وتعاشر يهوذا حماها دون أن يعلم هذا الأخير من تكون وتنجب منه توأمين، وكل هذه الأحداث تجري في زمن لا يتجاوز الاثني وعشرين عاما وهو زمن نزوح يوسف إلى مصدر وذهاب يعقوب مع أسرته إلى البلد نفسه.⁽³⁾

وهنا يعلق سبينوزا عن هذا التداخل والاختلاط والسبب هو المؤرخ الذي نقل الرواية دون التدقيق في أزمنتها وبسبب هذا الخلط والتضارب فإن كل هذا ينسحب على قصة يوسف ويعقوب حيث يتزوج يعقوب من ليئة وهو في سن الرابعة والثمانين⁽⁴⁾ وهنا يعقوب أيضا يتزوج من رحيل الأخت الصغرى بعد أسبوع من زواجه ليئة وراحيل هي التي من أجلها خدم يعقوب عند لا بان، أبي رحيل سبع سنين بمثابة مهر للزواج منها، إلا أن يعقوب سوف يضطر إلى أن يخدم لا بان سبع سنين أخرى من أجل رحيل فإذا كانت ليئة وراحيل زوجتين شرعيتين ليعقوب فإن هذا الأخير سينجب إلى أولاده الشرعيين أولادا من امرأتين أخريين هما جاريتا كل من ليئة وراحيل وهذا بناء على رغبتهما.⁽⁵⁾

ويستمر النص على هذا المنوال، حيث لا انسجام منطقي بين الأحداث والزمن الذي تدور فيه تلك الأحداث، وما يؤكد على أن سبب هذه التناقضات يرجع إلى أولئك الذين تدخلوا في الكتاب وصاغوه وشكلوه من نصوص مختلفة.⁽⁶⁾

من هذا يكتشف سبينوزا فيما يتعلق بقصة سليمان الذي يقول عنه الكتاب، أنه قد بنى المعبد بعد خروجه من مصر بأربعمئة وثمانين عاما، وعندما يقوم سبينوزا بحساب السنين الفاصلة بين الخروج من مصر وبناء المعبد يظهر أنه كان أكثر من أربعمئة وثمانين.⁽⁷⁾ أيضا يشك في الشخص الذي بنى المعبد، ومن هنا يصبح النص مهددا بصحته وبسبب هذه التناقضات يصبح النص أمام عدّة تأويلات مفتوحة إلى مالا نهاية.

1- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق ص 286.

2- الكتاب المقدس، منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان، (د ط)، 1986، ص 38.

3- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 282.

4- المرجع نفسه، ص 287.

5- الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص 29.

6- اسبينوزا، مرجع سابق، ص 288.

7- المرجع نفسه، ص 294.

ويصل سبينوزا بعد انتهائه من فحص الحوادث والسنوات الفاصلة بين الخروج من مصر وبناء سليمان المعبد إلى أننا "لا نستطيع أن نقيم حسابا زمنيا مضبوطا للسنوات معتمدين في ذلك على الروايات نفسها، وأنّ دراستها لا تؤدي بنا إلى التسليم بصحة واحدة منها، بل وضع افتراضات مختلفة"⁽¹⁾ وتتعدّد المسألة أكثر عندما يتناول سفران أو أكثر الرواية نفسها بحيث أنّ كل سفر هو تكذيب لسفر آخر، ففي الوقت الذي يتحدث فيه سفر أخبار ملوك إسرائيل بأن يورام بن أحاب بدأ حكمه في السنة الثانية من حكم يورام بن بوشافط نجد سفر أخبار ملوك يهوذا لا يغير في السنين فحسب بل يقلب المسألة عندما يقرر أنّ يورام بن بوشافط بدأ حكمه في السنة الخامسة من حكم يورام بن أحاب⁽²⁾، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن سبب وجود الرواية نفسها في سفرين أيضا من هي الرواية الصادقة؟ وهل حدثت الرواية بالفعل أم لا؟ فالمسألة المهمة التي يلاحقها سبينوزا هي أنّ روايات سفري ملوك إسرائيل وملوك يهوذا هي كباقي روايات الأسفار الأخرى تعود إلى مؤلفين متعددين ثمّ إنّها جمعت دون ترتيب أو فحص دقيق، هذا ما يسمح بالقول بأنّ من أترخ في السفر الأول لم يطلع على السفر الثاني وعليه فالمؤرخون أرحوا للكتاب كما أرادوا وكما وصلت إليهم المعلومات والروايات، دون محاولة التأكد من صدقها.

على مستوى آخر، يفصح النقد التاريخي عن خلل في أزمنة الروايات ولكن في زمن الخطاب (زمن القص) وهنا يذكر سبينوزا شخصية ذات تأثير في التاريخ اليهودي وهو ابن عزرا الذي يصفه سبينوزا بأنه رجل ذو فكر حر إلى حد ما وبأنّه تنبه إلى مشكلة الخطاب أو النصّ العبراني ما جعله يشك أنّ موسى لم يكتب الأسفار الخمسة ولكنه لم يجرؤ على الجهر بهذه الحقيقة وعبر عنها بالغاز.⁽³⁾ بحيث أنّ موسى لم يكتب مقدمة سفر التثنية لأنّه لم يعبر نهر الأردن، أمّا الأمر الثاني الذي اكتشفه ابن عزرا والذي أكدّ له أنّ سفر موسى كان مكتوبا على حائط المعبد الذي لم يتجاوز اثني عشر حجرا أي أنّ السفر كان أصغر بكثير ممّا لدينا الآن.⁽⁴⁾

أيضا التقط ابن عزرا عبارة في سفر التثنية والتي تقول: <<كتب موسى هذه التوراة وسلّمها لكهنة بني لاوي* حاملي تابوت عهد الرب ولجميع شيوخ إسرائيل.>>⁽⁵⁾ فلا يمكن القول أن يقول موسى ذلك إن كان هو كاتبها وبصيغة الماضي، فلا بد أن يكون القائل هو كاتب آخر يروي أقوال موسى.

1- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 296.

2- المرجع نفسه، ص 297.

3- أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، كلية الشريعة، دمشق، ط 1، 2007، ص 99.

4- اسبينوزا، مرجع سابق، ص 23.

5- الكتاب المقدس، التثنية، مرجع سابق، ص 31.

كذلك ذكر في سفر التكوين يعلق الكاتب قائلا: "وكان الكنعانيون في هذه الأرض" مما يدل أنّ الوضع تغير وقت تدوين الكاتب لهذا السفر أي بعد موت موسى وطرده الكنعانيون وبذلك لا يكون موسى هو الراوي في حين كان موسى معاصرا لهم فلا بد أن يكون سفر التكوين قد كتب بعد موت موسى، كما نجد في سفر التثنية وضعت بعض الآيات في قصة أوج توحى بأنّ الرواية كتبت بعد موسى لمدة طويلة، إذ يروي المؤلف أشياء حدثت منذ زمن بعيد.⁽¹⁾

إضافة إلى أنّ الأسفار المسماة موسوية تخص بأسماء أشياء وأماكن كانت قد أطلق عليها بعد موت موسى بكثير من ذلك أنّ اختيار جبل موريا ليكون جبل الله كما هو وارد في سفر التكوين هو اختيار متأخر عن زمن موسى⁽²⁾ كما يرى سبينوزا أنا لجبل لم يحمل هذا الاسم إلا بعد بناء المعبد، بل إن موسى لم يحدد في نبوءته الجبل، وترك المسألة بدون تحديد.⁽³⁾

وإجمالا فإنّ ابن عزرا قد توصل إلى نتيجة وهي أنّ الكاتب الذي كتب ما أطلق عليه بأسفار موسى عاش بعد موت موسى بمدة طويلة.

قدّم ابن عزرا تلميحات من بينها أنّه يوجد في الأسفار حديث عن موسى بضمائر الغائب مثال ذلك "علمّ الرب موسى وحده... وأما الرجل موسى فكان حليما جدا أكثر من جميع الناس."⁽⁴⁾ "فسخط موسى وكلاء الجيش"⁽⁵⁾ إلا أنّنا نجد موسى يتحدث بضمير المتكلم في سفر التثنية، لكن في نهايته يتدخل المؤرخ ليقصّ نهاية موسى ودفنه وحزن الأيام الثلاثين للعبرانيين كذلك يروي السفر تفوق موسى على جميع الأنبياء الذين عاشوا بعده "ولم يقم بعد نبي في إسرائيل مثل موسى الذي عرفه الربّ وجها لوجه".⁽⁶⁾

يتوقف ابن عزرا على هاته الملحوظات ليضيف إليها سبينوزا ملحوظات أخرى أي أنّه طوّر نقده التاريخي للكتب المقدسة ليتوصل إلى رؤية الكتاب ككتاب سيرة، فالأسفار الموسوية يوجد فيها ما لاحظته ابن عزرا وهي أنّه إذا كانت الأسفار ليست موسوية فإنّ من كتبها هو شخص موسوي آخر أنّ الأسفار مكتوبة بضمير الغائب

1- اسبينوزا، مرجع سابق، ص 24.

2- الكتاب المقدس، التكوين، مرجع سابق، ص 22.

3- اسبينوزا، مرجع سابق، ص 267.

4- الكتاب المقدس، العدد، ص 12.

5- المرجع نفسه، ص 31.

6- الكتب المقدس، التثنية، ص 34.

وليس بضمير المتكلم⁽¹⁾ وأنه في سفر التثنية ذكر موت موسى وراثته بقوله كاتب السفر " لم يأت نبي مثله من بعده" *تحدث الله مع موسى" فهذه النصوص تدل على أنّ موضوع الكتابة هو رجل ميت أي موسى.

ويؤكد سفر التثنية ذلك فهو يتجاوز حياة موسى ويتحدث عن موته، فالمؤلف يكتب عن قبر موسى المجهول فيقول: >>فمات هناك موسى عبد الرب في أرض موآب حسب قول الرب، ودفنه في الجوار في أرض موآب مقابل بيت فغور، ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم<<⁽²⁾ كما لاحظ سبينوزا أنّ هناك أسماء بعض الأماكن المذكورة في سفر التكوين لم تعرف إلا بعد موسى بوقت طويل من ذلك "ولم يكن في أدوم ملك، ملك وكيل⁽³⁾ أيضا مثل مدينة دان التي لم تعرف بهذا الاسم إلا بعد موت يشوع نفسه كذلك عندما يتحدث سفر الخروج عن تناول بني إسرائيل للمدن مدة أربعين يوما حتى وصولهم إلى مدينة كنعان⁽⁴⁾ وكل هذا ينفي أي احتمال في أن يكون موسى مؤلف الأسفار المنسوبة إليه.

وقد أبان سبينوزا في كتاب أنّ موسى لا يمكن أن يكون مؤلف الأسفار الخمسة في صورتها التي تبدو عليها⁽⁵⁾ لكن هذا لا يعني أنه ينفي كلام موسى من الكتاب ولكن تجميع المعطيات يثبت أنّ نسبة هذا الكلام قليلة تتعلق بالوصايا التي أعطهاها الله إياه بينما الأسفار كثيرة، إلا أنّ ما كتبه موسى كان أسفارا أخرى ثم تغييرها من قبل الذين تدخلوا في النصوص الأصلية وهم لم يستطيعوا أن يخفوا ما كان موسى قد كتبه فأشاروا إليها في سياق ما كتبه وهذا ما نجده في سفر الخروج عندما يذكرنا لسفر "فقال الرب لموسى أكتب هذا تذكارا في الكتاب وضعه في مسامع يشوع فيّ سوف أحو ذكر عماليق من تحت السماء.⁽⁶⁾

وبالتالي استطاع المؤلف أن يحذف السفر الحقيقي لموسى، وأن يبقى سفر الخروج بإخراجه الجديد وبأحداثه ورواياته ولكن سفر موسى الحقيقي هو سفر العدد الذي أشار إلى سفر "حروب الرب والذي يحتوي على قصة الحرب ضد العماليق، وعلى كل أعمال إقامة المعسكرات التي يشهد مؤلف الأسفار الخمسة في العدد بأنّ موسى قد عرضها كتابة. وفي رأي سبينوزا هو السفر الحقيقي لموسى.

1- اسبينوزا، مرجع سابق، ص 25.

*- هناك اختلاف في قول بعض الكتب موجودة فيها (ولم يقم من بعد بني في إسرائيل كموسى)

2- الكتاب المقدس، التثنية، ص 34.

3- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مرجع سابق، ص 193.

4- اسبينوزا، مرجع سابق، ص 269، 270.

5- توفيق الطويل، مرجع سابق، ص 193.

6- الكتاب المقدس، الخروج، ص 17.

وهنا يلقي سبينوزا باللوم الشديد على الذين أولوا النص وأخضعوه لهواههم "أليس هذا إنكارا للكتاب نفسه، وابتداعا لكتاب جديد..."⁽¹⁾ أمّا سفر الخروج فيفصح عن سفر آخر وهو (سفر العهد) فكان هذا السفر هو الذي قرأه موسى على الشعب والذي أملاه الله عليه في جلسة قصيرة عندما عقدوا الإسرائيليين عهدا مع الله ممّا يدل على أنّ ما كتبه موسى أقل بكثير ممّا لدينا الآن وبالإضافة إلى هذا السفر فإنّ موسى قد شرح هذا السفر الأول ودوّن شرحه في سفر (شريعة تورا الله)⁽²⁾ وهو ليس من الأسفار الخمسة، كما يرى سبينوزا بل كان سفرا مختلفا كلياً أدخله مؤلف الأسفار الخمسة في المكان الذي ارتآه.⁽³⁾ إنّما برز من تناقضات واختلاطاته في أسفار موسى، يعود ليتكرر في بقية الأسفار المنسوبة إلى غير مؤلفيها الحقيقيين، ففي سفر يشوع تسود صيغة الماضي على زمن الخطاب، كما أنّ المحاولة التي قام بها مؤلف أسفار موسى قام بها من ألف سفر يشوع، أي إخفاء النصوص الحقيقية وإحلال نصوص غيرها ففي سفر يشوع يتحدث المؤلف عن يشوع ليستخدم عبارة (إلى يومنا هذا) هذا يدل على أنّ السفر لم يكتبه يشوع وإنّما شخص يتحدث عن أشياء قديمة.

أمّا السفر الحقيقي الذي كتبه يشوع برأي سبينوزا هو السفر الذي يذكره المؤلف الحقيقي وهو (سفر المستقيم) لكن هذا السفر غيب، وهذا ما يدفع سبينوزا للتأكيد على "أنّ الأسفار كلّها تتمتع بخصائص ثلاث هي: وحدة الغرض في جميع الأسفار، وطريقة ربطها فيما بينها، وتأليفها بعد الحوادث المروية بقرون عديدة".⁽⁴⁾

أيضا يذهب سبينوزا إلى أنّ المؤلف المشتبه به هو ابن عزرا معتمدا في ذلك على أدلة منها المؤلف كان جالسا على موائد الملوك وهو ما ينطبق على ابن عزرا عوضا عن ما هو وارد في السفر بأنّه عاكفا على دراسة الشريعة وكان ملما بما كل هذا يعزز لدى سبينوزا إمكانية أن يكون ابن عزرا هو المؤلف بدليل أنّ أسفار ما بعد سفر الملوك الثاني، تعود لتتناول الروايات نفسها التي تناولتها الأسفار السابقة ما يعني أنّ ابن عزرا توقف عند سفر الملوك الثاني في رأي سبينوزا وأنّ مؤلفين آخرين هم من قاموا بتدوين الأسفار التالية، ذلك أنّ التكرار الوارد فيها ينصبّ على مغزى الروايات والأحداث وهذا التكرار هو تكرار حرفي للقصص في بعض المواقع والإصحاحات.⁽⁵⁾

أمّا النتائج التي انتهى إليها سبينوزا من نقده التاريخي للكتاب المقدس أي من التوراة وهي أنّه لم تدون أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاص في عصر واحد، بل جاء تدوينها مصادفة، أيضا اختيار أسفار العهد

¹-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 271، 272.

²- المرجع نفسه، ص 26.

³- المرجع نفسه، ص 272.

⁴- المرجع نفسه، ص 275.

⁵- المرجع نفسه، ص 278، 279.

القديم من بين أسفار كثيرة ثم جمعها وأقرها مجلس الغريين، كذلك قبلت أسفار العهد الجديد ضمن المجموعة المقننة بقرار بعض مجالس الكنيسة التي رفضت في الوقت نفسه أسفارا كثيرة لأنها منعدمة القيمة. ثالث نتيجة لم يكتب الحواريون بوصفهم أنبياء بل بوصفهم فقهاء، واختاروا أسهل الطرق لتعليم التلاميذ الدين يودون تكوينهم وتاليا فإن رسائلهم تتضمن أشياء يمكن الاستغناء عنها دون إلحاق الضرر باللاهوت وأخيرا هناك أربعة أناجيل في العهد الجديد.⁽¹⁾

ب- النقد الفيلولوجي:

لقد شكّل النقد التاريخي نقطة انطلاق هامة للكشف عن المؤلف الذي وقف وراء إنجاز النصوص، هذا الكشف أوصل سبينوزا إلى إمطة اللبس عن الوحي باعتباره تاريخيا، كما شكّل زمن الخطاب لحظة مهمة في عملية الكشف وكانت صيغة الماضي المسيطرة على الخطاب، ومادامت أداة الخطاب هي اللغة فإن ذلك يعني أنّ اللغة دور هام في التأكيد على تاريخية النص، فقد أصبحت عملية فحص اللغة تعرف في أوساط الدراسات اللغوية والتاريخية المعاصرة بالفيلولوجيا أو فقه اللغة، وكلما كانت الوثائق مجهولة المؤلف والعصر كلما أصبح هذا العلم بحاجة ملحة، وكان اللجوء إلى الفيلولوجيا لفك الرموز اللغوية ضروريا وبالتالي نصل إلى عصر ومؤلف الوثيقة من خلال الفك.⁽²⁾

فوعي سبينوزا هو الذي دفعه إلى وضع قواعد تتعلق باللغة وبالمؤلف وبهذا الشأن يكتب سبينوزا "يجب علينا أن نفهم طبيعة وخصائص اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس والتي اعتادها مؤلفوها التحدث بها، وبذلك يمكننا فحص كل المعاني التي يمكن أن يفيدها النص حسب الاستعمال الشائع، ولما كان جميع من قاموا بالتدوين سواء في العهد القديم أو الجديد عبرانيين، فلا شك أنّ معرفة اللغة العبرية ضرورية قبل كل شيء"⁽³⁾ والمشكلة التي تواجه الباحث هي أنّ الكتاب مكتوب باللغة العبرية وهي تدل على طبيعة النص المقدس الذي لا يمكن أن يكون إلا للذين يتحدثون اللغة التي صيغ فيها.

لكن المشكلة أنّ العبرية ليست هي نفسها العبرية التي كانت في الماضي والحاضر والمستقبل وهذا ما يشير إليه سبينوزا من خلال حديثه عن المفهوم الشائع للغة فمنهج نقد المتبع في نقد الكتب المقدسة هو نفسه المتبع في إخضاع اللغة للفحص التاريخي.

¹ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 343، 344.

² - عثمان حسن، منهج البحث التاريخي، مرجع سابق، ص 27.

³ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، مرجع سابق، ص 244.

فمن الخطوات التي علينا القيام بها كما يرى سبينوزا هي التي تتعلق بتجميع آيات كل سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود حتى نستطيع العثور على جميع الآيات المتعلقة بالموضوع نفسه وبعد ذلك نجمع كل الآيات المتشابهة التي يعارض بعضها بعض.⁽¹⁾

وكما أنّ الكشف عن المؤلف استدعى هذا الالتزام، كذلك فإنّ فحص لغة الكتاب ودورها في تاريخية هذا الأخير يستدعي الالتزام نفسه بالسياق، فما يقصده سبينوزا هو سهولة أو صعوبة فهم المعنى من السياق وعليه الوصول إلى معاني النصوص الحقيقية يتوجب الحرص على العثور على العثور على المعنى وذلك بالاعتماد على استدلالات مبينة على الكتاب وحده وهنا نجد سبينوزا لا يخرج عن ذلك بالاعتماد على استدلالات مبينة على الكتاب وحده وهنا نجد سبينوزا لا يخرج عن منهجه العام أي فحص الكتاب بالكتاب بهدف تعقب اللغة بالانطلاق من بنيتها مرورا بحالتها المعجمية أي ما يتصل بالقواعد النحوية والصرفية وصولا إلى اللغة في استخدامها الشائع.⁽²⁾

لقد أقام سبينوزا فصل بين معنى الكلام وحقيقة الأشياء بانطوائه على ضبط إبستمولوجي معرفي لبنية اللغة، وهو ما ندعوه الدراسات التاريخية المعاصرة بالنقد الإيجابي لنص من النصوص والذي يفرّق بين ظاهر النص وباطنه⁽³⁾ يكشف عنها كبناء تخيلي لا كبناء عقلي، وهو ما دعا المشتغلين في علوم اللسانيات إلى الاعتراف بأنّ اللغة هي وصف لحوادث الوعي أي لما يجري في الطبيعة ومثال ذلك البيت الواقعي الذي يختلف البيت المقدسة. بالإضافة إلى أنه من مميزات اللغة أنّها لا تبقى على الواقع كما هو في وجوده المادي ومن هنا ينشأ المعنى، فالمعنى والحالة هذه هو الصلة بين الكلمة والتجربة وهو ما لاحظته سبينوزا في كتابه إصلاح العقل من أنّ اللغة ذات بنية تخيلية عندما يكتب أننا ننحت العديد من التصورات وفقا ما للكلمات من تركيب مجمل في الذاكرة بحسب هيئات من هيئات الجسم.⁽⁴⁾

فاللغة تعيد إنتاج الواقع والنص بدلا من أن يقدم معرفة حقيقية عن الواقع نجده ينسج خيالا ومن هنا يأتي دور الخيال في إنتاج النص اللاهوتي "فالكلمات لا تعدو أن تكون علامات للأشياء على نحو ما تكون عليه هذه الأشياء في المخيلة، لا على نحو ما تكون عليه في العقل".⁽⁵⁾

¹ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 244.

² - المرجع نفسه، ص 245.

³ - منذر عياشي، الكتابة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (د ط)، 1988، ص 49.

⁴ - اسبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط)، 1995، ص 55.

⁵ - المرجع نفسه، ص 56.

وبالتالي نجد نقطة التقاء بين سبينوزا واللسانيين المعاصرين فواحدة من وظائف اللغة عند هؤلاء "تتمثل في قدرتها على أن تعطي الأشياء أسماء دلالات ومعاني ليست معانيها".⁽¹⁾

ومما يؤكد نظرية سبينوزا في أنّ للغة بنيتها التخيلية هو عدم قدرتها على التعبير عما هو نتاج العقل وبالتالي تكتفي بتقديم تراكيب لفظية⁽²⁾ وبسبب طابع اللغة التخيلي يأتي تفكيرنا بالله ضمن معطيات فعلى لسان موسى ورد في التوراة عبارات مثل: الله نار، الله غير فإذا كان علينا استخراج المعنى من الكتاب فإنّ الكتاب يؤكد أنّ موسى تخيل الله ولم يفكر ومن ذلك نستنتج أنّ موسى اعتقد بوجود الغيرة في الله فاللغة لا تستطيع أن تكشف عن ماهيته وهي إذ تتخيله فإنها تشكله من عناصر الخبرة الإنسانية.⁽³⁾

إنّ عدم فهم النص لا يعود إلى بنية اللغة فقط وإنما يتعلق الأمر أيضا بالحالة المعجمية للغة، أي مشكلات النحو والصرف والقواعد، واللغة في الحالة المعجمية هي لغة ما قبل الاستخدام، إنّها اللغة في مستواها الساكن كما ينظر إليها اللسانيون ومن بينهم دوسوسير الذي فرّق بين اللغة والخطاب فوصف الأولى (اللغة) بأنها ساكنة سكنوية الثبات والثانية (الخطاب) بأنه متحرك باعتباره يمثل حالات التبادل اللفظي وأنه كخطاب يتجه من مرسل إلى متلقي.⁽⁴⁾

وبالنسبة لهذا يرى سبينوزا بأنّ هناك مشكلة تعترض طريقة في البحث النحوي والقواعدي للغة العبرية التي هي لغة الكتاب المقدس، وتتمثل هذه المشكلة بغياب النص بلغته الأصلية، والرأي الذي كان سائدا أنّ إنجيل متى ورسالة العبريين قد كتبتا بالعبرية، ثم فقد النص الأصلي.

يؤكد ابن عزرا أنّ سفر أيوب ترجم إلى العبرية من لغة أخرى، وأنّ هذا سبب غموضه والنتيجة المترتبة على ذلك عدم معرفة الطابع النحوي والقواعدي لتلك اللغة⁽⁵⁾، ومن هذا فالعثور على النص بلغته الأصلية سينطوي على اختلافات من ناحية القواعد والنحو، أيضا لاحتوائه على نصوص مترجمة من لغات أخرى خاصة في التوراة الذي عُرفت لغته بالعبرية الربانية أو التلمودية التي كانت شديدة التأثير باللغة الآرامية.⁽⁶⁾ إلا أنّ الفجوى التي يُحدثها غياب النص الأصلي فهي غياب القواعد الصريحة و الواضحة للغة العبرية فلم يترك علماء اللغة العبرية

1- منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د ط)، 1990، ص 61.

2- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 246.

3- المرجع نفسه، ص 246.

4- منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، مرجع سابق، ص 16.

5- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 256.

6- وافي عبد الواحد، فقه اللغة، نخبة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2004، ص 52.

القدماء أي شيء بشأن الأسس والمبادئ التي تقوم عليها هذه اللغة، فلا يوجد قاموس أو كتاب في النحو والخطابة".⁽¹⁾

ويلاحظ سبينوزا أنّ هذا الغياب للقواعد والنحو سببه التاريخ وهذا الأخير يظهر أيضا في اللغة "حيث فقدت الأمة العبرية كل ما يزين الأمة ويشرفها، فجميع الأسماء قد ضاعت كما أنّ معاني كثيرة من الأسماء والأفعال التي نصادفها إما مفقودة أو مختلف عليها، فنحن نفتقر إلى المعاني، كما نفتقر إلى معرفة التراكيب الخاصة في هذه اللغة، فقد محاهها الزمن الذي يلتهم كل شيء... من ذاكرة الناس".⁽²⁾

كما أنّ اللغة العبرية تتمتع بالتعقيد "فاستبهاّم النَّص وغموضه في التوراة، ينشأ عن استبدال الحروف التي ينطق بها العضو نفسها بعضها البعض الآخر، إذ يقسّم العبرانيون جميع الحروف الأبجدية إلى خمس مجموعات طبقا لأعضاء الفم الخمسة التي تستخدم في نطقها، الشفتين واللسان والأسنان والحلق والحنجرة".⁽³⁾

يرى سبينوزا بأنّ هناك خلط قد يحدث عندما يتم استخدام حرف واحد بأكثر من معنى، كما هو الحال مع حروف العطف والظروف، وهنا سنلاحظ غياب القاعدة التي تحدد مجال استخدام الحرف أو الأداة فمثلا "تستخدم الواو بالطريقة نفسها للربط والتمييز، فنجدها تعني "و" لكن، حينئذ، وكذلك الأمر مع كلمة (كي) التي لها سبعة أو ثمانية معاني مثل: لأنّ، مع أنّ، إذا، عندما، مثلما، أنّ".⁽⁴⁾

إنّ عدم الفصل وغياب قواعد تحديد مجالات الاستخدام، لا يتوقف فقط على الحروف التي تكون تابعة للعضو الناطق، ولا على الحرف أو الأداة أكثر من استخدام ومعنى، بل إنّ الأمر يتعدى ذلك ليطول الأزمنة التي تختلط فيما بينها، هذا عدا عن غياب الأزمنة بشكل مطلق في حالة معينة، فينشأ التشابه والغموض "فالأفعال ليس لها في الصيغة الإخبارية مضارع أو ماضي مستمر أو ماض تام، وأزمنة أخرى تستعمل كثيرا في اللغات الأخرى، ولا توجد أية أزمنة في الصيغتين الإخبارية والمصدرية سوى الزمن الحاضر، أمّا في الصيغة الإنشائية فلا توجد أزمنة".⁽⁵⁾

¹ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 256.

² - المرجع نفسه، ص 257.

³ - المرجع نفسه، ص 244.

⁴ - Spinoza Bénédict de, A theological Apolitical Treatise, translate by R ,h ; m. E we, Dover publication, New York, 1951, p 109.

⁵ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 244.

وبرأي سبينوزا فإنّ مثل هذه العقبات كان بإمكان المؤلفين تجاوزها لو قصدوا ذلك لكن كانوا متعمدين وبالتالي "استعمال المستقبل للدلالة على الحاضر والماضي بلا تمييز، واستعمال الأمر، فنتج عن ذلك الكثير من المتشابهات"⁽¹⁾ فالخلط والتشابه والغموض يُفقد النص تماسكه المنطقي اللغوي حيث نجد أنّ سبينوزا يفصح عن معضلة لغوية يعاني منها الكتاب وتتجلى في "غياب التحريك والتنقيط في اللغة العبرية، فالعبرانيون ليست لديهم حروف تعادل الحروف المتحركة، كما لم يتعمّدوا أن يقسموا كلامهم المكتوب أو يبرزوا المعنى بصورة أقوى"⁽²⁾. وحتى عندما يظن سبينوزا أنّه كان من الممكن إنقاذ اللغة من هذه العثرات باستخدام الحركات والنقط فإنّه سارع إلى التعليق بأننا "لا نستطيع الوثوق بهاتين الوسيلتين، لأنّ الذين وضعوها واستعملوها علماء لغويون في عصر آخر، لا تساوي سلطتهم شيئاً، أمّا القدماء فقد كتبوا من دون نقاط كما تدل على ذلك شهادات كثيرة، فالنقاط التي لدينا الآن وكذلك الحركات، إنّما هي تفسيرات حديثة لا يحق لنا التصديق بها"⁽³⁾، بمعنى أنّ الحركات والنقط لم تكن موجودة في القديم وإنّما كانت مجرد اصطلاح عليه في العصر الحديث وهذا ما يجعل إمكانية التصديق بما ضعيفة.

فالحديث عن مشكلة استعمال الحروف والأدوات والأزمنة، يقتصر فقط على آليات وتركيبات اللغة وبالرغم من أنّه يؤثّر على معنى النص وتلقّيه، فإنه يظلّ حالة خاصة أمام مفهوم الاستعمال الشائع للغة الذي يتحدث عنه سبينوزا، الذي يتجاوز تركيبات اللغة وصياغتها النحوية إلى إبراز الطابع التاريخي السوسولوجي للغة.⁽⁴⁾ والمسألة المهمة لدى سبينوزا تتعلق بمفهوم القراءة والوقوف على المعنى الذي يستخدمه فيه.

يبدأ سبينوزا بإيضاح معنى مفهوم القراءة لهذا لا بد من إعطاء الملامح الأولى للنص حيث يذكر مايلي: "أمّا فيما يتعلق بالتعليقات الهامشية التي نجدها هنا وهناك في الكتب العبرية، فلا يمكن أن يتردد المرء في الاعتقاد بأنّها قراءات مشكوك فيها"⁽⁵⁾. يُظهر النص ربطاً واضحاً بين القراءات والتعليقات على النص الأصلي، إلا أنّ النص لا يُظهر طبيعة هذه التعليقات ولا نعلم فيما إذا كانت شروحا أو تفسيرات للنص أو تأويلا له، فإننا نستطيع أن نستعين بنص آخر يتساءل فيه سبينوزا فيقول: "لماذا لا يوجد أكثر من قراءتين للنص الواحد؟ لماذا لا توجد ثلاث قراءات أو أكثر؟ وكذلك قد يعترض البعض بأنّ النص في بعض الأحيان يخالف بوضوح قواعد اللغة في

¹ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 246.

² - المرجع نفسه، ص 247.

³ - المرجع نفسه، ص 248.

⁴ - المرجع نفسه، ص 254.

⁵ - المرجع نفسه، ص 301.

حين تكون القراءة الموجودة في الهامش صحيحة حيث لا يمكن الاعتقاد أبداً بأنّ الناسخين قد توقفوا وترددوا بين القراءتين".⁽¹⁾

فعندما يبدأ سبينوزا بالبحث عن الأسباب التي منعت وجود القراءة الثالثة للكتاب المقدّس، فإنه يتحرك ضمن سياقات تاريخية واجتماعية لغوية ثلاثة، ينطوي كل منها على جزء من الإجابة المطلوبة، ويمكن تناول السياق الآخر دون أن نخرّبنا مخططاتنا بذلك. ففي التلموذ نجد صيغا أهملها الماسوريين*.

وبالتالي الماسوريين مرشّحون إلى أن يكونوا قد أثروا في اختيار النصوص الأخيرة للتوراة. ويتمثل السياق الثاني، بالإقصاء الغير مباشر للقراءة الثالثة والذي قام بهذا الإقصاء هو التاريخ، كما يعلق سبينوزا "إنّ النسخ لم يكن لديهم إلاّ عدد قليل من الأصول وربما لم يكن لديهم أكثر من أصلين، ولا تذكر رسالة الكتابة إلاّ شرحين ويُتوهم أنّهما يرجعان إلى عصر ابن عزرا"⁽²⁾. فلا يمكن الفصل بين هذين السياقين إلاّ منطقياً، فعملية ضياع النصوص تلتقي مع عملية التغييب التي وقفت وراءها الذات واستمدت مواقفها من التاريخ.

أمّا السياق الثالث فينطوي على ما قامت به اللغة نفسها، لكن اللغة في استعمالها الشائع وكما يشرح سبينوزا: فإنّ مصدر تغييرات النص لا يسمح بوجود أكثر من صياغتين، لأنهما تنشآن في الغالب من تشابه بعض الحروف وإذا فقد كان الشك ينصبّ على معرفة أيّ الحرفين المستعملين دائماً يجب أن يكتب هل الباء أم الكاف، الياء، أم الواو، الدال أم الراء، وفضلاً عن ذلك فإنّ طول المقطع أي كونه ممتداً أم قصيراً اعتمد على حروف القاف"⁽³⁾، وبالتالي أتت القراءة الثانية تصويبا تاريخياً و اجتماعياً للنص الأصلي.

ينطوي الطابع التاريخي السوسولوجي للغة، من ضمن ما ينطوي عليه مفهوم عرفية اللغة، والذي توليه دراسات فقه اللغة واللسانيات المعاصرة اهتماماً خاصاً حيث العلاقة بين اللفظ وما يشير إليه علاقة اعتبارية⁽⁴⁾، فقد يملك لفظ واحد أكثر من معنى في الوقت نفسه، ولدى الجماعة نفسها، التي عملت على إنتاج كل تلك المعاني للفظ نفسه، وهنا نلمس مفهوم "عرفية المعنى" فكلمة رواه كلمة عبرية تمتلك بالإضافة إلى معنى روح سبعة

1- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 304.

*- الماسوريين: هم علماء اليهود الذين ثبتوا القراءة الأخيرة لنصوص التوراة الأخيرة وهم الذين دوّنوا نطق الكلمات.

2- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 305.

3- المرجع نفسه، ص 306.

4- ياقوت محمود سليمان، فقه اللغة وعلم اللغة، دار المعرفة، القاهرة، (د ط)، 1994، ص 23.

معاني أخرى، وهي ترد في الكتاب المقدس بكل هذه المعاني، فتارة تستخدم بمعنى ربح وأحيانا بمعنى نفس أو بمعنى جهات العالم⁽¹⁾ بمعنى خضوع النص للغة مؤلفه.

من خلال ما تطرقنا إليه نستنتج أنّ النقد الفيولوجي كشف على أنّ الكتاب المقدس مكتوب بلغة نمت وتطورت عبر التاريخ، ما وضع الكتاب كله في أزمة حيث ضاعت القواعد اللغوية والنحوية والصرفية التي يمكن من خلالها فهم لغة الكتاب فقد شكّل دليلا على أنّ الكتاب لم يكتب دفعة واحدة، بل كتب على مراحل وأنّ الكتاب كتب بحسب اللغة المستخدمة في كل مرحلة قواعديا ونحويا وهو ما أدى إلى عدم فهم الكتاب.

ج- النقد البنيوي:

نقصد بالنقد البنيوي، النقد التاريخي لها أي بنية النص اللاهوتي بشكل خاص، ومن بين المسائل المتعلقة ببنية النص اللاهوتي هي التي تثار حول الكيفية التي تظهر فيها تلك البنية بصيغة لا تشي بتاريخيتها وهنا يبرز سؤال ذو أهمية معرفية واجتماعية وسياسية والذي يصاغ على النحو التالي: هل تبرز بنية النص اللاهوتي على هذه الشاكلة بسبب من حرص ويجرّص على موقف إيديولوجي تقتضي متابعته وتكريسه استثمار النص، أم أنّ الأمر هو أحد مظاهر التعقيد المعرفي؟

وهنا تأتي الإجابة من تلك القضية التي شكّلت لسبينوزا حالة حاضرة باستمرار، حيث إنّ معالجة سبينوزا للمشكلات اللاهوتية في عصره، اقتضت منه العمل ضمن منحنيين: الأول وهو المتمثل في الصراع مع رجال اللاهوت ومع منتجي النص تاريخيا، أمّا الثاني فهو محاولته المستمرة في الكشف على المستوى المعرفي، فالسبب الذي من خلاله استطاعت بنية نص تاريخي أن تظهر على عكس ماهي عليه، إنّما يكمن في خضوع تلك البنية لجدل السلطة والثقافة وهذا الجدل استطاع أن يسلب تلك البنية تاريخيتها.

لقد تمثل عمل السلطة اللاهوتية في استثمار النص لتحقيق الطاعة، فمن خلال إظهارها بنية تعلوا على التاريخ، تحقق ما أرادت... وهذا ما فعله موسى عندما "حثّ الشعب على طاعة القوانين منذرا العاصيين بالعقاب، ومبشرا المطيعين بحسن الثواب"⁽²⁾ ولكي تتحقق الدرجة العليا من الطاعة فقد تمّ ربطها بالإيمان، أما الطريقة التي تمت بها عملية الربط فقد تمثلت بإدراك الله ضمن "خصائص يؤدي الجهل بها إلى ضياع الطاعة على حين أنّ وجود الطاعة يستتبع وجود هذه الخصائص"⁽³⁾ فإذا كانت السلطة اللاهوتية قد حولت تلك البنية من

¹ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 136.

² - المرجع نفسه، ص 356.

³ - المرجع نفسه، ص 357.

التاريخ إلى ما فوقه لتحقيق مآربها، في نشر الطاعة فإنّ البنية كانت قد أخذت بالانفصال عن تاريخيتها عندما أخذ الناس، بتحويل معرفتهم إل معرفة متعالية، ولا سيما أنّ النص اللاهوتي نفسه يجيء معبراً عن نمو عقلي في أذهان الناس والذين بدورهم سينتجون ما لا يعونه من خلال إحالته إلى مصادر علوية، وهو ما يطلق عليه ماركس "الوعي الزائف".⁽¹⁾

وهكذا من خلال نشاط السلطة اللاهوتية يتحول النص إلى نص مقدس الذي لا يكون كذلك إلاّ عندما يتعارف الناس عليه، وهو ما يتم البرهنة عليه بوضوح من خلال ما يقوله أرميا " بأنّ يهود زمانه أطلقوا بطلانا على معبد سليمان اسم معبد الله، ثمّ يعلّل ذلك في الإصحاح نفسه بقوله إنّ اسم الله لا يمكن أن يرتبط بهذا المعبد إلاّ إذا كان الناس يمجّدون الله و يدافعون عن العدالة، فإذا أمة القتلة واللصوص وعبدّة الأوثان وسائر المجرمين يصبح حينئذ مأوى الأشرار"⁽²⁾، وهكذا يغدوا المقدّس نتاج وضعية اجتماعية مرتبطة بمدى تمسك الناس بالتقوى، فبنية النص المقدّس تتغير مع تغير الحامل المعرفي للنص نفسه ما يشير إلى أنّ البنية التي تخضع ضمن إطار العلاقة بين السلطة والثقافة، فلكي يحقق النصّ وظيفته يجب أن يتوافق مع التكوين الشخصي والنفسي.⁽³⁾

هذا الأمر سيتطلب من منتجي النصّ التدخل في بنية النصّ باستمرار فالخلط بين البشري والإلهي برأي سبينوزا "هو المسؤول عمّا يدعوا إليه مؤسسوا الفرق من آراء عديدة مختلفة فيما بينها كل الاختلاف ويتخذونها أركاناً للإيمان، ويؤيدونها بنصوص كثيرة من الكتاب، حتى شاع بين الهولنديين منذ القدم قول يقول: ما من مجدّف إلاّ و يستند إلى نص"⁽⁴⁾ ما يعني أنّ بنية النصّ اللاهوتي هي بنية تقاطعات بين الحالات التي تجعل منه نصّاً للجميع وضدّ الجميع في الوقت نفسه، ممّا يعني أنّ البنية في خضوعها لجدل السلطة والثقافة وفي امتلاكها لطبيعة مفتوحة هي بنية من التاريخ، فالنصّ اللاهوتي باعتباره نتاج التاريخ لا بد أنّه خاضع للظروف والأحداث التي جعلت النصّ على ما هو عليه.⁽⁵⁾

وعليه فالنقد البنيوي أتى ليكشف عن بنية مخترقة تاريخياً ليس من قبل المؤلف واللغة بل كذلك من قبل السلطة اللاهوتية التي فعلت فعلها في النصّ، حيث أثّرت السلطة في النصّ بالقدر الذي أثّر فيه النمو العقلي لمتلقفي النصّ.

1- إريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، تر: محمد سيد رصاص، دار الحصاد، دمشق، (د ط)، 1998، ص 38.

2- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 340.

3- المرجع نفسه، ص 343.

4- المرجع نفسه، ص 355.

5- المرجع نفسه، ص 356.

د- النقد الإيديولوجي:

كان لابد لخضوع بنية النص اللاهوتي لجدلية السلطة والثقافة أن يجعلها بنية تتضح بالإيديولوجيا، فالسلطة اللاهوتية اليهودية ستجد نفسها قادرة على السيطرة على نشر القيم من خلال بنية الأيديولوجيا التي "تسهّل هذه السيطرة مثل حرية المواطنين في الدولة إزاء غيرهم من الآخرين، والولاء للوطن والحق المطلق ضد الأجنبي، وإباحة الكراهية الشديدة لكل من هو غير يهودي وجعلها واجبا مقدّسا بالتميز بالعادات والشعائر"⁽¹⁾ فمفهوم السيطرة يشير إلى ماهية السلطة اللاهوتية، أمّا الطريقة التي تسهّل لها السيطرة فهي تتماثل مع جوهر كل إيديولوجيا التي هي بالدرجة الأولى "تصورات جماعية يتأكد بوساطتها تراتب القيم، فهي تخبر بما هو خير وما هو شرير، بما هو جميل وما هو قبيح...".⁽²⁾

فالسلطة اللاهوتية ستقتنع مصالحها الخاصة في شكل مصلحة عامة، ومن خلال ذلك تكتسب مشروعيتها هذه المشروعية تمثل الهم الأساسي لكل سلطة "لأنّ السلطة الراغبة في الدوام وفي البحث عن أساس معيّن، تشعر بأنّ السلطة القادرة على الاستقرار، هي السلطة التي لا تقوم فقط على القوة والعنف وانتزاع الاعتراف، بل هي السلطة القادرة على جعل الذوات السياسية تنتج تلقائيا مصادقتها عليها وقبولها بما بحيث لا تكون بمثابة مؤسسة خارجية قائمة على القهر بل على الرضا والموافقة"⁽³⁾. وبهذا الشكل تكون السلطة قد موضعت الرغبات بحسب نقاد الإيديولوجيا، إلا أنّ هذه السلطة ستضفي القداسة بناءً على رغبات الجمهور وبالتالي ستتحوّل إلى مناخ للحياة المادية والروحية لذلك الجمهور الذي ستحيط به القداسة.

وقد لاحظ أنّه بفضل هذه القداسة "استطاع المواطنون أن يتحمّلوا دوماً وبصبر وشجاعة في سبيل وطنهم أي امتحان، حتى تعودّ الناس تسمية أورشليم بالمدينة المتمرّدة".⁽⁴⁾

وخلاصة القول فإنّ سبينوزا من خلال النقد الإيديولوجي بيّن استثمار السلطة اللاهوتية للنص المقدّس من أجل التقارب مع الجماعة الدينية حيث تصبح تحت سلطتها وتأمّر بأوامرها وقد بيّن أنّ السياسيين كانوا يطبّقون ما يروه في الشريعة ومن خلالها تظهر السلطة السياسية نفسها أمّا تمثل المقدّس، وتعمل على إشاعة القداسة في

1- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 312.

2- مجموعة من المؤلفين، الإيديولوجيات، تر: صلاح الدّين برماد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (د ط)، 1983، ص 16.

3- محمد سبيلا، الإيديولوجيا نظرة متكاملة، المركز الثقافي العربي، بيروت، (د ط)، 1992، ص 57.

4- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 312.

المجال العمومي، فكشف أنّ السلطة السياسية استغلت اللاهوت في تدعيم النظام الاجتماعي والاقتصادي بتحديد ما هو مسموح وما هو ممنوع.

هـ - النقد الأخلاقي:

يرى سبينوزا أنّ هذه المسألة شكلت الأساس الذي انطلقت منه المذاهب الأخلاقية الميتافيزيقية واللاهوتية، وقد تمثلت هذه المسألة بالنظرة الغائية إلى الطبيعة والله والإنسان، وما سينتج عنها من أحكام أخلاقية ومعرفية يمكن ردها بحسب سبينوزا إلى "حكم مسبّب واحد وهو أنّ الناس يفترضون عموماً أنّ جميع الأشياء الطبيعية تتصرف مثلهم من أجل غاية، بل إنهم على يقين من أنّ الله نفسه يوجه كل شيء نحو غاية معينة، وفعلاً يقولون بل إنهم يقولون إنّ الله قد سخّر كل شيء للإنسان، وإنه خلق الإنسان ليعبده"⁽¹⁾ وإذا كان الأمر كذلك فإنّ البشر لا ينتجون معرفة فأصبحوا يعون رغباتهم ويستقطنها على الأشياء والعالم، ويأخذون بالانفصال عنها والنظر إليها كأسباب حقيقية للأشياء والظواهر، أي أنّ البشر سيكفون عن البحث في "العلل الأولى للأشياء ويكتفون بالعلل النهائية"⁽²⁾ وهو ما يشارك في تكوين الوعي الذي سيبدأ برّد الطبيعة إلى ماهو غير طبيعي والتاريخي إلى اللاتاريخي، فالبشر الذين هم مخلوقات الله يأخذون بالنظر إلى وجودهم كأساس لكل وجود آخر، حيث أنّهم سينتزعون الطبيعة من قوانينها.

وبهذا الصدد يكشف سبينوزا عن النتائج التي توصل إليها البشر بسبب وعيهم الزائف عندما رأوا أنّ "هناك مديراً أو مديرون كثيرين للطبيعة يتمتعون بحرية بشرية، وأنّ هؤلاء المديرين قد سخّروا كل ما عليها لخدمة الإنسان وسد حاجاته. ونظراً إلى كونهم لم يحصلوا أبداً على ما يعرفهم بطبع هذه الكائنات فإنهم قد حكموا عليها بالمقارنة مع طبيعتهم الخاص و أقروا بأنّ الآلهة تسخّر جميع الأشياء لصالح الآدميين كي يتعلقوا بها وتنال منهم أعظم تمجيدها"⁽³⁾.

كما يرى سبينوزا أنّ الطبيعة ليست منظمة بطريقة تتناسب مع حياة البشر المادية بل إنّ الطبيعة هي نظام أخلاقي وما على البشر سوى تكوين المعاني الأخلاقية التي تساعد وفقاً لسبينوزا "على تفسير طبائع الأشياء وهي معاني الخير والشر والنظام والفوضى، الحار والبارد والجمال والقبح"⁽⁴⁾ فالمسألة الأخلاقية لا تُحلّ إلاّ من

¹ - سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، (د ط)، 1996، ص76.

² - المرجع نفسه، ص 77.

³ - المرجع نفسه، ص 78.

⁴ - المرجع نفسه، ص81.

خلال "البحث عن الخير الأسمى، كما يلاحظ بعض الباحثين، يكمن في تحليل ثنائية الله والإنسان" (1) فالأنطولوجيا مرتبطة بالأخلاق عند سبينوزا وعليه تُأسس نظرية سبينوزا الأنطولوجية على فكرة الجوهر، الذي يرى بعض الباحثين بأنه "لم يبق أي علاقة مع مفهوم الجوهر الأرسطي". (2)

فالإنسان ليس إلّا واحداً من الموجودات الجزئية الموجودة في الطبيعة والتي تعبر عن صفات هذه الطبيعة أكثر ممّا تعبر عن الموجودات ذاتها (3) وتعبير سبينوزا "لا ينتمي كيان الجوهر إلى ماهية الإنسان، أوليس الجوهر ما يؤلف صورة الإنسان" ويلتقي هذا التعبير مع تعبير جاك مونوا الذي أدرك هامشية الوجود الإنساني في الكون، كما أدركها سبينوزا من قبل فرأى بأنه "أي الإنسان إنّما يعيش على هامش الكون" (4) وبذلك يكون وجود الإنسان وجود سلمي.

إنّ هذا التصويب السبينوزي لموقع الإنسان من الوجود، كان سيبقى ناقصاً، لو لم تعالج مسألة ثنائية النفس والجسد والعلاقة بينها. لاسيما أنّه على أساس الفصل بينهما، كانت قد قامت أخلاق لا هوية اختلفت فيها ضروب الجزاء المتعلقة بالجسد. (5) بالإضافة إلى تلك الأخلاق خضعت لتأويل جعل منها أخلاقاً مزيفة. ينطلق الحل السبينوزي لثنائية النفس والجسد، من حل المفارقة بين الله والعالم، وقد أشار بعض الباحثين أنّه "لا فرق بين منظومة سبينوزا بين الجوهر أو الله أو الطبيعة". (6)

إنّ المشروع السبينوزي النقدي يحوّل الأخلاق من بنيتها الإيديولوجية اللاهوتية إلى بنية علمية بحتة ومن مبحث معياري يبحث بما يجب أن يكون إلى مبحث وجودي يبحث فيما هو كائن. وقد وعى بعض الباحثين المسألة على هذا النحو، عندما أشاروا إلى أخلاق سبينوزا هي استنباط للوجود لا لواجب الوجود. (7) وعليه فالنقد الأخلاقي يكشف من خلاله سبينوزا أنّ العالم ليس أخلاقياً بالصورة التي ترسمها المذاهب اللاهوتية والميتافيزيقية، وأنّ نظرة الإنسان إلى نفسه كمركز للكون ناشئة عن جهله بالواقع. وهذا ما يوضحه سبينوزا في

1- هارون جوديت، حب الله في فلسفة سبينوزا، تر: خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، (د ط)، 1998، ص 29.

2- جون كوتنغهام، العقلانية، تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، (د ط)، 1993، ص 60.

3-Spinoza bende de, The ethics, Translated by,r,h.m.dove, publications. Inc. New York, 1955, P 67.

4- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 15.

5- باية ألبير، أخلاق الإنجيل، تر: عادل العوا، دار الحصاد، دمشق، (د ط)، 1997، ص 47.

6- شاخت ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 1993، ص 92.

7- سعيد جلال الدين، فلسفة سبينوزا، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس، (د ط)، 1996، ص 5.

نظرية الجوهر التي تلغي الانفصال بين النفس والجسد، وتردّ الإنسان إلى وحدة لا تقبل التجزئة وأنّ غاية الإنسان هي إدراك السعادة التي لا تتحقق إلاّ مع الآخرين وبأبّ واسطة وبواسطة المعرفة العقلية.

و- النقد السياسي:

إنّ تحقيق الفضيلة برأي سبينوزا يتم من خلال أمرين اثنين، الخضوع للعقل أو الدولة، ولأنّ الخضوع للعقل يبدو أمراً متعذراً، فإنّ الدولة تبدوا الحل الأمثل لتحقيق تلك الفضيلة بما تمثله من قهر للانفعال، فإذا تناولنا الدولة كمفهوم سياسي فإنّها تشير إلى أنّها حالة تنظيم الحق الطبيعي، لأنّ السعي إلى حفظ الكيان والاستمرار يطابق مفهوم سبينوزا عن الحق الطبيعي "حيث كل شيء يحاول بقدر استطاعته أن يبقى على وضعه، بالنظر إلى نفسه فقط دون اعتبار لأي شيء آخر" وتأتي الدولة معبّرة عن وعي تناقضات الحق الطبيعي على المستوى الفردي، وهي تنشأ لتحويل الحق الطبيعي من المستوى الفردي إلى المستوى أي من مستوى الشهوة إلى مستوى العقل لكن ضمن ضمان جماعي.⁽¹⁾

وبمجرد تشكل الدولة فإنّ مفهوما قانونيا للخطيئة سيبدأ بالتشكل، إذ أنّ الحالة الطبيعية لا تنطوي على مثل هذا المفهوم، ومن يخطئ في حال الطبيعة، فإنّه يخطئ "في حق نفسه لا في حق غيره، ذلك أنّه لا أحد يكون ملزماً، وفقاً للحق الطبيعي، بإرضاء غيره، إلاّ إذا كان طوعاً، ولا شيء يكون خيراً أو شراً عنده إلاّ إذا كان هو الذي استحسنه أو استقبّحه بمحض إرادته ولا يمنع قانون الطبيعة أمراً باستثناء ما لا يقدر عليه، ولكن الخطأ أمر يمنعه القانون، فلو كان قانون الطبيعة يلزم الناس بالاهتداء بالعقل لاهتدوا به جميعاً".⁽²⁾ وبالتالي فسبينوزا لا ينادي بفصل اللاهوت عن الدولة وإنما ينادي بإلحاقه بها، "وهذا ما ذهب إليه هوبز أيضاً"⁽³⁾

وكاستنتاج لهذا النوع من النقد نجد يرتبط بالمفهوم الوظيفي للدولة باعتبارها التنظيم الذي يُحقق سبل العيش المشترك بين الأفراد، فيرى سبينوزا بأنّ النظام الديمقراطي هو أفضل النظم السياسية لأنّه يمكن الفرد من ممارسة حريته في الفكر والسلوك، وذلك يعني امتعاضه الشديد من الدولة التيقراطية التي تمارس الحكم بادعاء التفويض الإلهي، ومن هنا نجد سبينوزا يدعوا إلى تفويض تفسير النص للدولة الديمقراطية، وقطع الطريق أمام رجال الدين والمؤسسات اللاهوتية.

¹-Spinoza Benedict de , Apolitical Treatise , Translated by :R.H.M Ewes, Dover Publications, New-York, 1951, p 302.

²- سبينوزا، كتاب السياسة، تر: جلال الدين سعيد، تونس، (د ط)، 1999، ص 45.

³- إمام عبد الفتاح إمام، هوبز فيلسوف العقلانية، دار التنوير، بيروت، (د ط)، 1985، ص 427.

ز- النقد المعرفي:

لا تكتفي بنية الكتاب المقدس على أنها مختزقة من التاريخ واللغة فقط، ولا تكتفي بأن تُظهر نفسها كبنية تعلوا على التاريخ، بل إنها تحاول أن تقدّم نفسها باعتبارها تنطوي على معارف وحقائق لا تعرف حدوداً في الزمان والمكان حيث أنها ستقدم نفسها كاختزال لكل معرفة حدثت في الماضي والحاضر والمستقبل، وهي بذلك لا تكتفي بأن تكون مصدر تشريع مذهبي وإيديولوجي، بل ومعرفي أيضاً، فيصبح الكتاب المقدس كتاباً علمياً، واللاهوتيون القائمون على تفسير الكتاب المقدس سيتوهمون بأن يتحولوا إلى علماء جاعلين لاهوتهم علماء* ومن هنا يرى سبينوزا أنّ ماجعل اللاهوت علماً يعود إلى "أولئك الذين يرون في الكتاب المقدس أسراراً بلغت من العمق حداً لا يمكن معه شرحها بأية لغة، والذين أقحموا في اللاهوت من التأمّلات الفلسفية ما جعل الكنيسة تتحول إلى أكاديمية واللاهوت يصبح علماً، بل وجدلاً"⁽¹⁾ وهذا النص يضعنا أمام مسألة متعلقة بالأسس التي ينطلق منها هؤلاء المشتغلون في اللاهوت، وهذا ما يسمح لهم باعتبار ما يقومون به علماً.

ومن الملاحظ أنّ سبينوزا وبدلاً من البحث في الأسس التي ساعدت على جعل اللاهوت علماً، فإنه ينتقل إلى مناقشة الأسباب التي تجعل منه علماً وأول تلك الأسباب هو طبيعة الكتاب الذي يطرح نفسه ككتاب شعبي، فهو كتاب لكل الناس وهو ما فعله الأنبياء التوراتيين الذين فعلوا باتجاه ما يجعل الوحي للعامة لا للخاصة فقط، يقول سبينوزا: فإنّ رسل التوراة "لم يبشروا لاهوتيين متعمقين، بل بشروا كل اليهود على الإطلاق، كذلك اعتاد الحواريون عرض عقيدة الإنجيل في الكنائس حيث يجتمع عامة المؤمنين، هذه الظروف المختلفة أسهمت في جعل الكتاب مجموعة من الحقائق اليسيرة للغاية تدركها أكثر الأذهان خمولا، لا مجموعة من التأمّلات الخاصة والنظريات الفلسفية"⁽²⁾.

وهنا يبدو هدف سبينوزا وهو إقصاء اللاهوت عن العلم والفلسفة، ومن أجل هذا ترتب على سبينوزا أن يعمل على إزاحة أي قناع معرفي عن الكتاب، ويتمثل هدف الكتاب المقدس في تحقيق طاعة المؤمنين (أهل الكتاب)، والتي من خلالها يضع الكتاب المقدس القواعد لحياة أهله من جهة، ويضمن إخلاصهم وعدم عصيانهم من جهة أخرى.

* - تستخدم بعض الموسوعات والمعاجم مصطلح "علم اللاهوت" إذ يفرّق لالاند بين لاهوت مقدّس عقائدي وهو الذي يتحدث عن علم الله وصلاته بالعالم، ولاهوت طبيعي وهو الذي لا يعتمد إلا على الخبرة والعقل (لالاند، الموسوعة، ص 145).

¹ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 348.

² - المرجع نفسه، ص 348.

ويلاحظ سبينوزا "أنّ الكتاب لا يوصي بأية معرفة إلاّ المعرفة اللازمة لجميع الناس حتى يطيعوا الله وفقا لوصيته، وهي المعرفة التي يصبحون من دونها عاصين أو على الأقل يفتقرون إلى كلّ قاعدة للطاعة، أمّا التأمّلات النظرية التي لا ترمي مباشرة إلى تحقيق هذا الغرض سواء كانت متعلقة بمعرفة الله أم بمعرفة الأشياء الطبيعية فإنّها لا تنتمي إلى صميم الكتاب ويجب فصلها عن الدّين الموحى به"⁽¹⁾ فشرط الإيمان هو الطاعة، حيث لم تكن معرفة ماهية الله ضرورية حتى يؤمن اليهود به، فيكفي أن يتجلى الله لعباده من خلال مظاهر قدرته حتى يستمرّوا في عبادتهم له، فعلى الرغم من أنّ اليهود لم يعرفوا الله معرفة حقّة مثل معرفة موسى له، في حين أنّ موسى شكّ في الوعود"بالرغم من أفكاره الأكثر عمقا، التي كوّنّها عن الله واعترض على الله بأنّه وضع اليهود في أسوأ المواقف بدلا من أن يمنحهم الخلاص الموعود".⁽²⁾

فاللاهوتيين ما يطلبونهم من أتباعهم هو الإيمان فقط لا معرفة البرهان على هذا الإيمان، وهو ما يؤكده سبينوزا على أن من لا برهان لديه على ما يؤمن به، فهو غير قادر على إدراك هذا الإيمان أصلا، وبالتالي المعرفة التي يقدمها الكتاب هي المعرفة السماعية وهو ما يساعد على إزاحة الصبغة العلمية عن الكتاب المقدس. وأهم ما يميز هذا النوع من المعرفة برأي سبينوزا "ضربا مشكوكاً فيه جدّاً، فإنه لن يسمح لنا بإدراك ماهية أي شيء من الأشياء".⁽³⁾

ومما تقدم نكتشف أنّ الكتاب المقدس والنسق اللاهوتي، لم يقدّم معرفة بالماهيات وإنه اقتصر فقط على تقديم أوامر ونواهي أخلاقية، وهذا الكتاب لم يكن بحاجة إلى مناهج علمية، وكل ما قدّمه ليس إلاّ تعاليم يسهّل إدراكها لأي فرد، اتخذت شكل قواعد أخلاقية والله بحسب الكتاب المقدس لم يطلب إلى الناس أن يعرفوا أكثر مما يساعدهم على العيش ضمن قواعد علمية، أمّا المعرفة العقلية فهي لا تنتمي إلى شيء من الإيمان وبالتالي يستطيع الناس أن يخطئوا بها كما يشاءون، أمّا واللاهوتيون الذين يقيمون علمهم انطلاقا من أسرار الكتاب فهم يكشفون عن قصورهم المعرفي.

¹ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 349.

² - المرجع نفسه، ص 350.

³ - سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مرجع سابق، ص 34.

الفصل الثالث:

انعكاسات الإسبينية في الفكر الإسلامي.

المبحث الأول: أركون

لقد فرّق سبينوزا بين الوحي المطبوع والوحي المكتوب، حيث أنّ الأول في القلب والعقل وهو المعنى وجوهر الوحي الذي يتخلص في الدعوة إلى الفضيلة والتقوى، أما الثاني فهو المكتوب في الصحف والتحريف يقع في الثاني لأنّ التحريف يقع في الألفاظ أمّا المعاني فلا يقع فيها ذلك، فالمعنى بنظر سبينوزا يسمى نصا إلهيا وقد وصل إلينا دون تشويه، أمّا الكلمات فقد تغيرت مرات كثيرة ومن المعروف أنّ سبينوزا طبّق نظريته على التوراة التي حرّفت كثيرا وقتلتها الدراسات النقدية.

ومن هنا نجد أنّ الإسيبنوزية كان لها صدى في العالم العربي وبالتحديد مع أركون، حيث فرّق بين الوحي الشفهي والوحي الكتابي، فالأول هو الوحي الكامل المبرأ عن عبث البشر والثاني هو الكتاب البشري الذي يتداوله الناس بأيديهم، فالقرآن لا يحرف أما المصحف فلم يسلم من ذلك "لأنّ الانتقال من الشفهي إلى الكتابي إلى المصحف لم يتم إلاّ بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتحال والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدوّن وإمّا هناك أشياء تفقد أثناء الطريق نقول ذلك ونحن نعلم أنّ بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلا وذلك لأنّ عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية"⁽¹⁾، وعليه فالقرآن في نظر أركون هو الرسالة الشفوية، أما المصحف فهو المدوّنة التي وصلتنا والحفظ يكون لجوهر القرآن وليس للمصحف لأنّ البلاغ الشفهي الأول ضاع وإلى الأبد.

وهكذا يرى أركون أنّ "الإسلام بالرغم من ادعاء الإسلاميين والمراقبين الذين ينسخون خطاباتهم دون أن يفككوا بناءها لا يفلت من قواعد التحليل التاريخي و السوسيولوجي والأنثروبولوجي والفلسفي"⁽²⁾ بمعنى أنّ الدين في نظر أركون مرتبط بالحالة التاريخية التي يعيشها المجتمع، ولا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والأنثروبولوجي والتاريخي، فالإسلام كظاهرة دينية لا يختلف عن بقية الأديان وهو ما يتعارض مع الموقف الإيماني العقائدي الموروث⁽³⁾، ويعني أركون أنّ الإسلام كبقية الأديان في الخضوع للتاريخية وهو أيضا سيخضع لمناهج التحليل التي خضعت لها المسيحية، إذ أنّ الإسلام لا يختلف عن المسيحية كونه يقع ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى، وسيصبح الإسلام شيئا باليا لا معنى له و سينهار الإسلام المثالي، ويبقى الإسلام التاريخي للدراسة فقط كما

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د ط) 2000، ص 188.

² - أركون، نافذة على الإسلام، تر: صياح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 171.

³ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص 236.

حصل للمسيحية ولكن يبقى منه أنه تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها لأنها ظاهرة تاريخية طرأت على المجتمعات البشرية.

كما ينبغي أن نعلم - بنظر أركون- أنّ الإسلام كأيّ عقيدة دينية أو غير دينية ما هو إلاّ نتاج القوى المحسوسة التي تشكله عقائديا وإيديولوجيا" إنّ نتاج الممارسة التاريخية للبشر وبالتالي فهو يتطور ويتغير، إنه يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض، إنه ناتج عن الممارسة التاريخية... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان⁽¹⁾ أي أنّ الإسلام عملية اجتماعية و تاريخية وهو عبارة عن جملة سيرورات وكأنه يتجاوز الزمان و المكانوعلى ذلك فمن الخطأ أن نؤقنم قيم الإسلام وننظر إليها على أنّها حقائق مطلقة ومن الخطأ أن نشرّعها من مشروطيتها التاريخية لأنّ الإسلام رسالة موجهة إلى أناس بأعيانهم في ق 7م ولذلك نجد فيها ظواهر تتناسب مع ثقافة ذلك العصر كالجنة وإبليس و الملائكة والطوفان وهي بعيدة عن التصورات الحديثة.

ومن هنا نجد أنّ أركون سعى إلى تطبيق النقد التاريخي على الإسلام والنصوص التأسيسية له أي للقرآن والحديث النبوي والسيرة النبوية، بنفس الكيفية التي طبّق بها على المسيحية وعلى الكتاب المقدّس في أوروبا، لعلّ هذا العمل يؤدي إلى نفس النتائج التي عرفتها أوروبا، أي أنّ أركون يريد أن يطبّق على القرآن وعلى التراث بشكل عام ما طبّق على الإنجيل من مناهج تاريخية لأنّ المقارنة هي أساس العلم والفهم، ويشير إلى ذلك صراحة عندما يتحدث عن كتابات دانييل روس d Reuss عن الإنجيل، وهو مؤلف مسيحي كتب عدة كتب عن الأناجيل في الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي، وكانت مؤلفاته شعبية جدا لأنها مكتوبة بأسلوب راقى، كان عضوا في الأكاديمية الفرنسية، ويقول عن كتاباته أركون: "عندما اطلعت على كتبه لأول مرة تساءلت قائلاً: ألا يمكن أن نفعل شيئا مشابها فيما يخص القرآن؟ وماهي النتيجة التي سنتوصل إليها إذا ما قارنا بين الإنجيل والقرآن بهذه الطريقة؟ هذه هي نقطة البداية، وهذا ما غدّى فضولي المعرفي، وعلى هذا النحو ابتدأت العمل في مجال القرآن"⁽²⁾ أي أنّ أركون يريد أن يفعل بالقرآن ما فعله أصحاب النقد التاريخي بالأناجيل والكتابات المقدسة في القرآن وهذا بعد اطلاعه على كتابات دانييل روس.

والنقد التاريخي الحديث للنصوص المقدسة في أوروبا يهتم ببحث صحة نسبة تلك النصوص إلى من تنسب إليهم، كما يهتم ببيان العلاقة بين تلك النصوص وبين التجارب التاريخية للجماعات الدينية التي ظهرت فيها تلك النصوص، أي أنّ هدف النقد التاريخي للنصوص هو مساءلة مسلمات الدين بالأساس.

¹ - أركون، نافذة على الإسلام، مرجع سابق، ص 174.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب لا فوميك، الجزائر، (د ط)، (د س)، ص 266.

وكان الفيلسوف الهولندي اسبينوزا Spinoza "المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة في دراسته التاريخية للعهد القديم، حيث أنّ هذا النص لا يحتوي على مادة معرفية بمحاكاة التصديق أو الرفض الواقعيين، بل هو يحتوي على خطاب أخلاقي أسطوري، أسس بذلك سبينوزا البحث الفيلولوجي أي التاريخي اللغوي المضبوط، ففرّق بين الحقيقة كما الدين وتراثه، وبين معنى النص ومضمونه كما تشير إليه دلائل الواقع"⁽¹⁾.

وتطور هذا المسعى مع ظهور وتوسع التاريخية في ق 19 فتحرر العقل وأصبحت له سلطة النظر في الكتب المقدسة "التي بدا أنّ لها محورين وتواريخ ومستويات نصية ذات أصول مختلفة وأنّ لها ارتباطات بوقائع عصورها وأساطير هذه العصور أولى من الارتباط الذي تنسبه إليه المؤسسة الدينية"⁽²⁾ بمعنى أصبح مسموحاً بإعادة النظر في الكتاب المقدس وأصبح مرتبط بوقائع حدثت، واستمر النقد التاريخي للنصوص المقدسة حتى ق 20 حيث انتهى "عند برهوفر إلى عملية نزع الأسطورة عن النص، واعتبار مضامينه أخلاقية إيمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ مضامين فاعلة على مستوى الرمز، دون الدلالة على واقع إلّا واقع الخيال الأسطوري لعصرها"⁽³⁾ فالنقد التاريخي للنص المقدس لا يسلم بأي معطى ديني سابق على النص يفهم النص من خلاله وإنما يفهم النص و يفسر من خلال إخضاعه للتاريخ و المجتمع فالواقع سابق على النص.

ويعيب أركون على الباحثين العرب المعاصرين عدم اهتمامهم بالنقد التاريخي للنص المقدس، وعدم نسجهم على منوال الغربيين في تعاملهم مع النص المقدس، ويذكر طه حسين الذي اهتم بالاستعادة النقدية للتراث الديني، ولكن لم يزحج المناقشة من أرضيتها السابقة نحو دراسة الأطر الاجتماعية الثقافية الخاصة بالمعرفة، خلال القرن الأول والثاني الهجريين.

كما يعيب على مفكري النهضة والثورة العرب "كونهم لم يخاطروا أبداً بدراسة نقدية للدين على طريقة ماكس فيبر أو أي ترولي تش Troeltsch e ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير، ولا في تفسخ الأفكار الجامدة dogmes والوعي الخاطيء على طريقة مونتني M. Montaigne ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية و المرحلية و الدنيوية للشريعة، ولا بإنجاز ثيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة"⁽⁴⁾ وبالتالي فإنّ النقد التاريخي للنصوص المقدسة لم ينجز بعد في الثقافة العربية الإسلامية، وما أنجز منه بالنسبة لأركون مازال ضعيفاً، ولم يبلغ هدفه بعد سواء بالنسبة للنص القرآني وللحديث

¹ -عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص 32.

² - المرجع نفسه، ص33.

³ - المرجع نفسه، ص 33.

⁴ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996، ص237.

النبي الشريف أو بالنسبة لشخصية الرسول صلى الله عليه وسلّم وشخصيات الصحابة من أمثال شخصية علي، عمر بن الخطّاب... فلم يطبق المنهج التاريخي على شخصية الرسول كما طبقه مثلاً أرنست رينان Ernest Renan على شخصية المسيح في كتابه "حياة يسوع المسيح" حيث ربط شخصية المسيح عليه السلام بالمشروطة السوسولوجية والتاريخية لعصره.

ويفسّر ذلك أركون بالعقبات النفسية و الإكراهات السياسية التي تحول دون إنجاز هذا العمل ذلك أنّ النقد التاريخي المطبّق على القرآن والحديث والفقّه، والذي طبّق على الشعر الجاهلي والخلافة سابقاً، كان قد أثار ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنّه مهتد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية⁽¹⁾، ولكن أركون يريد الدفع بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة إلى أقصاه، لأنّ هذا النقد آت وهو وحده يمكننا من طرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً، بالاستناد إلى التوجهات التي فتحتها العلم المعاصر، أي طرحه خارج نطاق أية أسبقية ثيولوجيا.

وقبل أن يشرع أركون في تطبيق النقد التاريخي على الإسلام يحدد "أهم مسلمات التراث الإسلامي الصحيح التي تقدّم نفسها على أنّها مسلمات مطلقة في صحتها وأهم هذه المسلمات هي:

1- الصحابة معصومون، وقد نقلوا بحرص وأمانة كلية النصوص الصحيحة والوقائع التاريخية المتعلقة ببعثة محمد صلّى الله عليه وسلّم.

2- لقد وازبّت الأجيال التالية على عملية النقل ذاتها للتراث المقدس الذي أخذ عن الصحابة مع التحلي بالتيقظ النقدي في النقل.

3- كانت نتائج هذا النقل قد سجلت كتابة المصحف وكتب الحديث الموثوقة أي الصحاح.

4- كل الأدبيات التاريخية (كتب التاريخ) تكمل هذا التراث وتدعمه، بقدر ما تكتب وتنجز طبقاً للمعيار النقدي نفسه المستخدم في بلورة التراث المقدس.

5- لقد أضاف العلماء المجتهدون للنصوص المقدسة النصوص القانونية أو القانون المقدس المنجز طبقاً للمبادئ والمنهجيات نفسها الموجودة في علم أصول الفقّه.

6- كلية النصوص الموثوقة والمشكّلة على هذا النحو تتيح إمكانية إنتاج تاريخ دنيوي مندمج أو منصهر كلياً داخل التراث المقدس ومضبوط كلياً بواسطة التراث المقدس، هذا التاريخ إذن موجه نحوي الخلاص الأخروي (تاريخ النجاة).

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996، ص 119.

7- يكون الخليفة الإمام شرعياً بقدر ما يحمي التراث المقدس ويطبقه ويلاحظ أنّ التراث يستخدم في خط

الرجعة من أجل تبرير الحكومة الإسلامية وترسيخ شرعيتها.⁽¹⁾

وبهذه الكيفية يرى أركون تشكّل هبة التراث و سيادته بعيداً عن كل نقد تاريخي.

نقد قصة تشكّل المصحف:

أول ما يريد أن يخضعه أركون للنقد التاريخي هو النص القرآني، من خلال إعادة كتابة قصة تشكّله أي نقد القصة الرسمية التي رسخها التراث الأرثوذكسي وذلك يتطلب بالنسبة لأركون إعادة استثمار وتوظيف "كل الوثائق التاريخية التي أتيج لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة، بعدما نواجه ليس فقط إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود"⁽²⁾، ومن هنا نجد أن أركون يشك في صحة تشكّل المصحف ويدعو إلى إعادة النظر في الوثائق المستخدمة.

ويعطي أركون أمثلة عن هذه الوثائق الممكنة الوجود في البحر الميت والمكتبات الخاصة عند دروز سوريا وإسماعيلية الهند وزيدية اليمن وعلوية المغرب، ومعنى ذلك أنّ أركون يفترض وجود وثائق على صلة بالنص القرآني لم تظهر بعد وأنّ إمكانية اكتشافها ستجعلنا نعدل في قصة كتابة القرآن، لأنّ التفسير القرآني والرواية الأرثوذكسية قد نزعتا الصفة التاريخية عن كيفية تشكّل المصحف و خلعتا عليه صفة التعالي والتقدّيس، ولكنه يعود في موقع آخر ليظهر نوعاً من التشاؤم حول إمكانية الحصول على هذه الوثائق قائلاً: >> "إنّ كل الوثائق التي يمكن أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني قد دمّرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني فبدلاً من محاولة تحديد أسباب و نتائج هذه الضراوة السياسية و الدينية للسلطات الماضية التي فرضت نسخة رسمية واحدة للقرآن فإنّ الروح الدوغمائية ترى في تصرف هؤلاء الذين وفّروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التي تنتج عن الاحتفاظ بهذه الوثائق نوعاً من المرونة العقلية والطاعة النموذجية لله">>⁽³⁾.

ونلاحظ أنّ أركون بالرغم من عدم تفاؤله بإمكانية العثور على وثائق جديدة تساعد على إعادة كتابة المصحف من جديد، إلاّ أنه على يقين بأنّ هناك وثائق قد أُلغيت إلى الأبد من أطراف سياسية ودينية وهذه الوثائق على صلة جوهرية بالنص القرآني.

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 175.

2 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 290.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 126.

ويوضح ذلك أكثر في دراسته حول كتاب «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي، حيث انتصرت الرواية التاريخية المتعلقة بتشكيل المصحف فيقول: >> كان جمع وتثبيت المصحف قد سرد بصفته يعبر عن عمليات خارجية نفذت بعناية و أمانة مما يضع مضمون الرسالة نهاءا بمنأى عن كل ضياع أو ارتياب واحتجاج، يقدم الإتقان مادة غزيرة لمن يريد أن يبين كيف أنّ الفكر الإسلامي الكلاسيكي المكرس من قبل حراس الأرثوذكسية، كان قد استخدم عناصر ومواد وأساليب وإطارا تاريخيا من أجل نزع الصفة التاريخية عن زمن الوحي وعن زمن جمع وتثبيت المصحف <<(1)، أما الرؤية التاريخية للأمور فإنها تقول حسب أركون: " إن الأمر يتعلق بعملية جماعية ضخمة كانت قد جيّشت العلماء (من فقهاء و محدثين و ثيولوجيين ومفسرين وكتبة التاريخ وبلاغيين) في الفترة اللاحقة لزمن الصحابة والتابعين، و جيّشت الدولة الخليفة و الخيال الاجتماعي المستوعب و المؤلد في آن واحد للأساطير و الشعائر و الصور والحماسة والانتظار و الرّفص الذي تنغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية". (2)

وبالتالي فإنّ أركون يرفض الرواية الأرثوذكسية لتشكيل المصحف، ويفتح العديد من التساؤلات ويحيل إلى الكثير من الملاحظات التاريخية و السوسيولوجية التي تكرس الرؤية التاريخية، أي أنّ المصحف بالصورة التي عليها اليوم هو نتاج التاريخ.

كما يستدعي أركون فرضية الاحتجاجات و الاعتراضات التي تكون قد أثّرت بخصوص تشكيل المصحف بسبب القضاء على المجموعات الفردية السابقة "وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها و التعسف في حصر القراءات في خمس، وحذف مجموعة ابن مسعود المهمة جدّا، وهو صحابي جليل وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى ق 05، أضف إلى ذلك النقص التقني في الخط العربي يجعل من اللازم اللجوء إلى القراء المختصين، أي إلى شهادات شفوية". (3)

ويشكك أركون في شهادات الصحابة و رواياتهم فيقول: "فنحن نجد أنّ جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة إنّّه لمن الصعب تاريخيا إن لم

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 257.

2- المرجع نفسه، ص 257.

3- محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985، ص 31.

يكن من المستحيل التأكيد على القول بأنّ كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة، فالنظرية الثيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة إنّ كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم".⁽¹⁾ و يتفق عزيز العظمة مع أركون في أنّ منهج النقد التاريخي هو وحده الكفيل بتجاوزه الصعوبات التي تواجهها من أجل إعادة كتابة القرآن فيقول: <<ومع أنّ في الأخبار المتواترة حول جمع النص القرآني من البساطة و الحزم ما يشجّع على التصديق بها، إلا أنّ البساطة والحزم القاصر يفيدان بإغلاق باب البحث أكثر من فائدتهما في الأمور التاريخية، ما هو بالضبط الذي استثنى من مصحف عثمان؟ وعلى أية أسس تمت الاستثناءات؟ هل يمكننا اعتبار الأحاديث القدسية بمثابة استثناءات مقصودة أم غير مقصودة؟ وما كانت الأسس العقائدية أو السلطوية أو القبلية التي أسهمت في الشكل الذي اتخذته هذا المصحف؟ ثم كيف تشكل لدى عرب صدر الإسلام مفهوم الدين المدوّن؟>>⁽²⁾.

وكل هذه الأسئلة التي لا نجد لها إجابات نهائية عند أصحاب النقد التاريخي من المفكرين العرب المعاصرين غرضه التشكيك في القصة الرسمية لكتابة المصحف العثماني، لأنّ سيادة التراث الكتابي المقدس مشروط بمدى قيمة كل شهادة من الشهادات التي وصلتنا من جيل الصحابة، وإلى جانب عائق اندثار الوثائق التي تساعد في إعادة إخراج النص المقدّس يذكر أركون عائق آخر وهو القراءة الطقسية والشعائر للقرآن، فلما "كان القرآن حقيقة معاشه على كلّ المستويات، فإنّ أي تساؤل يتعلق بمدى صحته كوثيقة يصبح مسألة ثانوية، بالمقابل فإنّ هذا السؤال يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظيمة إذ ما توقف القرآن على أن يكون معاشا كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضغط المتزايد للحدثة وهنا يبدو التاريخ سيد الحقيقة ذلك أنه يجبرنا على أن نتساءل عن تاريخية يقينياتنا الأكثر رسوخا وتأصيلا"⁽³⁾ أي أنّ المجتمعات الحدائيه هي التي كوّنت عن تمثّل النصوص الدينية لأهمّها أدركت تاريخيها عكس الشعوب الإسلامية التي مازالت تستبطن القرآن بشكل شعائري طقوسي، وبذلك يشكّل عقبة أمام تحقيق التاريخية، فالتاريخية بهذا المعنى هي شروط الحدثة، والحدثة هي نتاج التاريخية.

وقد ساهمت قوى أربعة بنظر أركون في تحويل الكتاب إلى مقدّس وهي الدولة، الثقافة العالمية، طبقة المتعلمين، الأرثوذكسية الدينية، وقد حولته إلى مدونة رسمية مغلقة موحى بها واللاهوتيين هم الذين رفعوا هذه المدونة إلى مرتبة

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 174.

² - عزيز العظمة، مرجع سابق، ص 98.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 129.

الكتاب المقدس، هذه القوى هي التي تحقق عملية المرور من مرحلة الكتاب بالمعنى الأسطوري للكلمة إلى مرحلة المدونة النصية المغلقة: أي للمصحف.⁽¹⁾

كما نجد أنّ هذه النصوص كوّنت طبقاً لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية ثمّ رسّخت على هيئة مدونات نصية رسمية مغلقة، بالإضافة إلى أنّ القرآن الرسمي قد تمت المحافظة عليه بفضل بعض الشخصيات الدينية الكبرى وقوة الدولة وتبنيها له. بحيث يرى أركون أن كل ما نزل من الوحي وكل ما جمع هو فقط ما قبلته السلطات الرسمية الأرثوذكسية لهذا نجد توظيفه لمصطلح "الرواية الرسمية للمصحف" أو "المدونة النصية الرسمية" يعبر عن موقفه الرافض لعدّ القرآن مكتملاً محفوظاً لذلك يقول: >> على الرّغم من أنّ المدونة القرآنية أصبحت مغلقة نهائياً، بشكل لا رجوع من الناحية اللاهوتية فإننا نستطيع أن نقبل تاريخياً بأنّها تظل مفتوحة على التحسينات النصية التي قد يقدمها النقد الفيلولوجي أو اللغوي التاريخي <<. (2)

نقد الحديث والسيرة:

وبعد نقد النص القرآني يطبّق أركون النقد التاريخي على الحديث النبوي باعتباره النص الثاني في الإسلام، حيث يستغل الاختلافات الموجودة بين "المجموعات النصية" أي الصحاح التي تبنتها المذاهب الإسلامية كالسنية و الشيعة و الخوارج فيقول: >> إنّ الرّفص المتبادل الذي تمارسه المذاهب و الطوائف بعضها ضدّ البعض الآخر ينبغي أن يخضع لتفحص ذي أولوية وأهمية قصوى ضمن منظور الاستعادة النقدية للتراث الإسلامي الكلّي، لقد تعرّض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية (كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة، لقد حدثت عملية الانتقاء و التصفية هذه لأسباب لغوية و أدبية و تيولوجية و تاريخية <<. (3)

ويضيف أركون إلى الجانب التاريخي جانب آخر ذو طبيعة أنثروبولوجيا مفاده "أنّ الحديث النبوي كان قد هضم ويمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تشكل فيها بشكل تدريجي و انتشر شيئاً فشيئاً"⁽⁴⁾، أي أنّ اختلط بالموروثات الثقافية للفئات الاجتماعية المتنافسة فيما بينها، ويعبر أركون عن ذلك بوضوح فيقول: "في الواقع أنّ الأحاديث النبوية والإمامة هي في الأصل إنتاج جماعي فردي، وهي تعكس بعض المجريات البطيئة من لغوية وثقافية ونفسية- سوسيولوجية، وهذه المجريات جميعها أدّت إلى تشكيل الروح

1- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 1995، ص 59.

2- محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، صص 115، 116.

3- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 146.

4- المرجع نفسه، ص 20.

الإسلامية العامة أو العقلية الإسلامية بالمعنى والأنثروبولوجيا... لأنها تعطينا معلومات عن التفاعلات المتبادلة الكائنة بين تعاليم النص القرآني الذي كان في طور الانغلاق وبين الأحداث أو المعطيات العرقية-الثقافية السائدة في مختلف الأوساط التي انتشرت فيها الظاهرة القرآنية بعد أن دخلتها الروح الإسلامية التي كانت في طور الشكل لم تمارس تأثيراً متساوياً على جميع الأقسام المتواجدين في الفضاء الإسلامي الشاسع الواسع كإيران القديمة، وبلاد البربر وإسبانيا والنطاق التركي الواسع".⁽¹⁾

كما يقوم أركون بنقد خطاب السيرة النبوية التي شكّلها ابن إسحاق الذي عاش بين 85-151هـ/704-767م والتي استعادها وصححها ابن هشام 218هـ-833م، حيث يرى أنّ ابن إسحاق يكون قد وقع في كتابته لسيرة النبي عليه الصلاة والسلام تحت ضغط وتأثير الحكايات الشعبية للقصاصين والوعاظ أي أنه يقدم صورة مثالية للأحداث تحرك وتنشط الخيال الجماعي "أكثر مما هي موجهة لتركيب أو كتابة سيرة إنسان يدعو غالباً برسول الله في حين أنّ القرآن قد ألحّ على البعد الإنساني البحث في شخصيته".⁽²⁾

وبالرغم من أنّ ابن هشام قد مارس أو أدخل نوعاً من الضبط التاريخي "للحكايات والروايات التي كان سلفه يجهلها، وهي الحكايات الناتجة عن التراث الشفهي الذي شكّل الصورة الرمزية والقدسية لمحمد عليه الصلاة والسلام إلا أنّ مجموع القصص والشهادات تخضع لآليات إنتاج المعنى الخاص بالسر الروائي أكثر مما يلتزم بقواعد كتابة التاريخ، فقد استخدمت المبالغات الخيالية الشعبية بشكل غير متميز من حيث الدلالة والحقيقة عن العناصر التي نصفها "بالتاريخية" ضمن رؤيتنا الحديثة للمعرفة، والسبب هو أناس ذلك الزمن- وحتى الكثير من معاصرنا التقليديين- لم يكونوا يعرفون التمييز بين الأسطورة والتاريخ".⁽³⁾

ويذهب أركون في تحليل القصة أو السيرة إلى حدّ أنّها في نظره "تكرر إنتاج أو توليد الممارسة المعروفة في علم الدلالة بالتلاعب *la manipulation* والتلاعب هو عمليات الإقناع والكفاءة والاستخدام أي تحويل الأوضاع من حالة إلى أخرى والإقرار أو التصديق أي التوصل إلى العملية التأويلية التي أصبحت ممكنة عن طريق التلاعب بالحكاية السردية في مرحلتها الأولى البدائية".⁽⁴⁾

والمؤرخون الذين يحرصون في نظر أركون على موضعية كل الأحداث والشخصيات والوقائع التي ذكرها ابن إسحاق في موضعها الصحيح قد اعترفوا له بالأمانة دون أن يهملوا ذكر التحويل *transfiguration* الذي ألقته

1- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 201.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 83.

3- المرجع نفسه، ص 75.

4- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 83.

القصة أو السيرة بالفترة المستهدفة (فترة النبوة) وبالشخصية المركزية أي شخصية النبي ويشير أركون إلى أعمال ب. كرون p.Crone الذي لاحظ بحق أنّ تاريخ الإسلام لأول مرة قد خرب وأفسد إلى الأبد بسبب احتدام الصراع في البيئة التي تكون فيها وروي، ثمّ دوّن وسجّل لأنّ العلماء الذين كانوا رواة للأخبار، كانوا يناضلون من أجل السيطرة على المشروع الدينية، بالإضافة إلى أنّ الشعوب التي اعتنقت الدين الجديد أبتت الكثير من عناصر ثقافتها، فالمعتقون الجدد للإسلام في المجتمعات المفتوحة قد أدخلوا عليه مصالحي إيديولوجية ورمزية متنوعة، وهمشوا بذلك في السيرة عناصر التراث القبلي العربي " إنّ الحكايات والنوادر اللازمية (المروية وكأها لا تنتمي إلى أيّ زمن محدد) والأوضاع المندجة والمثالية القابلة للاستعادة والتوليد باستمرار في حياة المؤمنين وسلوكهم، بالإضافة إلى الأمثال السائرة التي تغذي الرزانة الأبدية للأمم البشرية كل ذلك يتغلب في السيرة على المعرفة التاريخية الموضوعية والسبب في ذلك هو أنّ الشيء المهم ضمن منظور العلماء ومن جهة نظرهم كان يتمثل في ترسيخ المشروع المتعالية و المقدسة "(1).

وهذا ما يجعل في الواقع حسب أركون أنّ الجزء الخرافي من سيرة النبي هو أكثر طغيانا على الجانب التاريخي بسبب العقائد الشعبية والتهويلات والمبالغات المفرغة من حقيقتها ومن أجل إعادة قراءة السيرة النبوية أو سيرة الأئمة ضمن منظور المعرفة الجديدة يقترح أركون التوجهات الثلاثة التالية:

- 1- المنشأ النفسي والاجتماعي والثقافي للخيال الإسلامي الشائع ثمّ وظائف الخيال و إنتاجيته، والمقصود بالإنتاجية هو القوّة المحيّشة والمحرّكات للتصورات الجماعية داخل الحركات التاريخية الكبرى كالثورة العباسية أو الثورة الإسلامية في إيران.
- 2- من القص أو أسلوب السرد مأخوذ كموقع أو كوسيلة لإنتاج كل دلالة تغذي الخيال بشكل خاص، سيميائية القص أو الإخراج المسرحي للحكاية من أجل تشكيل رؤية معينة أو تقوية بعض العقائد أو تحوير الماضي من أجل دمج في النظام الجديد للعقائد والممارسات التاريخية وهذا ما فعلته السيرة النبوية بعد القرآن بالنسبة للجاهلية.

- 3- الشروط التاريخية والثقافية لتحويل خيال جماعي محدد وتغييره، وهنا المرور من مرحلة الخرافة أو الأسطورة أو الشعائر إلى مرحلة التاريخ، ومعنى هذا المرور وشرعيته، فالمرور من مرحلة الخرافة

¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر الغربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 84.

المعاشة هو بمثابة التاريخ الحقيقي إلى مرحلة التاريخ الحقيقي المعاش وكأنه إيديولوجيا تستهدف

بمذه النقطة الإشارة إلى الحالة الراهنة للمجتمعات الإسلامية في الفكر الإسلامي (1).

وبالتالي فإن كل قراءة جديدة لخطاب السيرة النبوية حسب أركون تقتضي تفكيك بنية الخيال ووظائفه، باعتباره قوة محرّكة للتصورات الجماعية، كما تقتضي أيضا دراسة فن القص أو السرد ودوره في إنتاج الدلالة التي تغذي الخيال والرؤى التي تقوي العقائد وتعلي قيم معينة.

ومن هنا نجد أنّ أركون يتعامل مع النص القرآني، مثلما تعامل الغربيون مع نصوصهم المقدّسة أي أنّ نقده يطال النص القرآني في ذاته ولا يتوقف عند التراث التفسيري لهذا النص، أي يطال النصّ الأول والنص الثاني، بمعنى أنّ عمله ينطوي على نزع صفة القداسة عن النص القرآني من خلال فرض قراءة تاريخية للنص، وإخضاع النص القرآني للمحك التاريخي.

وهذا ما يرفضه محمد عابد الجابري حيث يقول في نص مطوّل: "لا يستقيم مثلا بأنّه من الممكن افتراض أن تكون هناك خلافات جوهرية بين النص كما جمع ورسم زمن عثمان وبين القرآن كما تلقاه الناس زمن النبي، وذلك لأنّ المسلمين والصحابة أنفسهم قد اختلفوا وتنازعوا وقامت بينهم حروب... إلخ ومع ذلك لم يتهم أيّ منهم طرفا ما بالمسّ القرآني كنص وكان هناك من بين كبار الصحابة خصوم كعواوية الذي كان من كتّاب الوحي قاتلوه يوم صفّين وهم يخاطبونه وقومه الأمويين قائلين: "قاتلناكم على تنزيله واليوم نقاتلكم على تأويله" بمعنى أنّ هؤلاء الصحابة قاتلوا قريشا بزعامة بني أمية وعلى رأسهم أبو سفيان قبل أن يدخلوا الإسلام ويؤمنوا بالقرآن وحيا منزّلا، واليوم يوم صفّين يقاتلونهم على تأويله تأويل القرآن، وإذن فالخلاف والنزاع زمن عثمان ومعواوية كان حول التأويل ولم يكن بمسّ في شيء التنزيل (النص)... وإذن فليس هناك مجال لممارسة النقد التاريخي حول صحة النص القرآني". (2)

ونلاحظ أنّ أركون كثيرا ما يتردّد في موقفه من النقد التاريخي للنص القرآني فنجدّه "يجيب كل مرة إجابة مختلفة تنبئ على الحرج والخشية في مواجهة هذه المشكلة الحساسة، بل هو يلجأ إلى الحيلة والمداورة". (3) ويعلن أنّ الدراسة العلمية للمقدّس لا تعني الانتقاص منه وإنما تعني فهما أفضل لكل تجلياته و تعبيراته وأنّه لا يريد الاستخفاف بعقائد الناس و رأسماهم الرمزي الذي يضيف على حياتهم المعنى وهذا بالرّغم من إعلان الالتزام

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 76.

2- المرجع نفسه، ص 12.

3- علي حرب، المتنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1995، ص 119.

بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها بغض النظر عن حجم الضرر الإيديولوجي والسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي تحمّله.

ويبقى منطق المذهب عند أركون أكثر وضوحاً من كل هذه التنظيمات والترصيات، ولعلّ هذا ما جعل علي حرب يؤكد أنّ منهجية أركون في البحث أكثر فعالية من منهجية المفكرين العرب الذين يشتغلون في نفس الحقل أمثال صادق جلال العظم، ونصر حامد أبو زيد إذ لاريب: "أَنَّ أركون هو دهري دنيوي في مفهومه للوحي وفي مناهج تحليله للخطاب النبوي، ومع ذلك فإنّ أركون يختلف تمام الاختلاف عن مواقف الذين يتعاملون مع النصّ القرآني بطريقة تبسيطية أحادية تقوم على نفيه و استبعاده، فإنّ هؤلاء لا يرشقون القلعة القرآنية الحصينة بحجارة ترتدّ عليهم، أمّا أركون فإنّه يحاول متسلّحاً بمنهجيته ذات القدرة الهائلة على الحفر والسير أن يلج القلعة لكي يقوم بتلغيمها أو تفكيكها من الداخل".⁽¹⁾

وعليه فاركون يدعوا إلى قراءة أنثروبولوجيا للسيرة النبوية لأنّ القراءة القديمة في نظره لا قيمة لها يقول: >> ينبغي علينا استعادة أو إعادة كتابة كل سيرة محمد ضمن هذا المنظور من التحليل والأنثروبولوجي للثقافات المكتوبة و الثقافة الشفهية، أما المنهجية القديمة التقليدية التي تكتب سيرة النبي عن طريق إسقاط كل الإنجازات الكبرى للإسلام التاريخي التي حصلت في العصور التالية عليها، فليس لها أية أهمية تاريخية <<. ⁽²⁾

ومن هنا نجد أنّ أركون يرى أنّ "المسألة الحاسمة في تاريخ التشكيل الرسمي للمصحف هي مكانة الوحي، وليس العدد الفعلي للآيات التي تعبّر عنه فمن المعلوم أنّه داخل المصحف توجد تلك النظرية الخلافية المتعلقة بالآيات الناسخة والمنسوخة".⁽³⁾

كما وأنّ جمع الآيات القرآنية و تدوينها في مصحف كتابة قد أثار الكثير من المناقشات و المجادلات بعد موت النبي صلّى الله عليه وسلّم مباشرة، ومعرفة في ما إذا كانت جميع الآيات المتضمنة في المصحف الذي نقرأه اليوم هي من كلام الله كانت قد حسمت تماماً من قبل الأرثوذكسية منذ عهد "عثمان بن عفان" (644م-656م). ويرى أركون أنّ المؤرخة جاكلين شابي من خلال كتابها "محمد رب القبائل"، قد استطاعت أن تثبت تاريخية القرآن

¹ - علي حرب، مرجع سابق، ص 121.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 95.

³ - محمد أركون، الإسلام ، أوروبا، الغرب، تر: هاشم صالح، دار الساقى، الإسكندرية، ط 3 ، 2001، ص 76.

عن طريق التمهيد التاريخي الدقيق، وقلبت من مكانة القرآن المعرفية فبعد أن كانت قدسية متعالية أصبحت أرضية واقعية".⁽¹⁾

وكخاتمة على هذا نجد أنّ أركون اشتغل على النقد التاريخي مثلما اشتغل عليه الغريون بقوله "عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن"، واتسم طرحه بالإخلاص العميق للنزوع العلماني الليبرالي من خلال انحراطه الكلي بالأسس المنهجية الغربية التاريخية و التفكيكية، دون مراعاة للخصوصية المحيطة، وكذلك من خلال متابعتة للنشاط الإستشراقي الذي ينبغي بنظره التعامل معه بوصفه قناة الوصل النقية التي لا ينبغي التشكيك بجدوايتها العلمية من جهة أخرى.

¹ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرج سابق، ص 56، 57.

المبحث الثاني: حسن حنفي

لو نظرنا إلى الفكر الأوروبي الحديث خاصة مع سبينوزا نجد بأنّ هذا الفكر استمر إلى العرب وهو ما نجده مع حسن حنفي بحيث أنّ الحديث عن هذا الأخير يعني الحديث عن سبينوزا، حيث يقول حسن حنفي: >> كان أول أقتنيه أعمال برغسون و سبينوزا، وكنت أشتعل فرحا وأنا أقرّ للفيلسوفين ففي منهما الكثير، الأول كفيلسوف حيوي والثاني كناقذ للكتاب المقدس، وقد أوفيت حقي وأديت واجبي بترجمة رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا إلى العربية وها أنا ذا أوفي بحقي وأؤدي واجبي الثقافي تجاه برغسون<<⁽¹⁾ وهنا نجد إعجاب حنفي بسبينوزا في نقده للكتاب المقدس.

يرى حنفي أنّه بإمكان تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الإنسانية فغياب البعد التاريخي من التراث القديم هو الذي أورث غياب الوعي التاريخي في الوجدان المعاصر.⁽²⁾

ومن هذا المنطلق يخص حسن حنفي "علم النقد التاريخي للكتب المقدسة" بمكانة متميزة من أجل إعادة النظر في المصدر الإلهي للكتب المقدسة وبيان المصدر الإنساني "لهذه الكتب وتفويض الأسس التاريخية للاهوت العقائدي التبريري وحماسته لسبينوزا وترجمته لرسالة في اللاهوت والسياسة تعود إلى أخذ سبينوزا بقواعد المنهج التاريخي وإلى تطبيقه منهج الشك الديكارتي تطبيقا جذريا في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه أي مجالات الدين الرسمي والكتب المقدسة والعقائد وتاريخ بني إسرائيل".⁽³⁾

دعا حنفي إلى وحدة الوجود بقوله: >> لقد آن الأوان للانتقال من ديكارت إلى سبينوزا... من فيلسوف

الثنائية إلى فيلسوف الوحدة... حتى نقضي إلى الثنائية... في شعورنا القومي ونحقق الوحدة التي نصبو إليها

حياتنا<<⁽⁴⁾ ومن خلال هذا نجد أنّ حنفي تأثر بسبينوزا في وحدة الوجود وقد ركّز أمام الطلاب على أنّ الله

والعالم شيء واحد، والطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، والنفس والبدن شيء واحد وهو يرى أنّ الثنائيات: العقل

والحس، الإيمان والعقل، الله والعالم، الله والطبيعة إنّما هي في "الحقيقة من صنعنا قد ورثنا هذه البدائل من

الغرب".⁽⁵⁾

¹ - فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، مكتبة مجلة البيان، الرياض، ط 1، (د س)، ص 128.

² - المرجع نفسه، ص 133.

³ - المرجع نفسه، ص 120.

⁴ - حسن حنفي، دراسات إسلامية، مكتبة دار الأجلو مصرية، القاهرة، (د ط)، (د س)، ص 383.

⁵ - المرجع نفسه، ص 220.

وبالتالي يدعو حسن حنفي إلى تأسيس تراثنا العقلي على منهج سبينوزا لا سيما أنه قد عدّ هذا اليهودي من كبار الإسلاميين يقول حسن حنفي: <<ونحن الآن في محاولتنا لتأصيل تراثنا العقلي القديم وإحياء نماذجه الفريدة . لا يهمننا الترويج للعقل التبريري للمثالية الحديثة بقدر ما يهمننا العقل الجذري عند سبينوزا مثلاً>>. (1)

نقد الكتاب المقدس عند حسن حنفي وأثره في منهجه:

كان حسن حنفي معجبا ومولعا بسبينوزا وقد أفاد منه علم "نقد الكتاب المقدس" عادًا هذا العلم الأساسي النظري لفلسفات التاريخ، وهو الذي يكشف المحور الأفقي في حياة الإنسان، لا المحور الرأسي الذي يعلمه الفكر الديني التقليدي والمقصود الديني الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، وهو موجه لدراسة محتوى النصوص المقدسة التي تتراوح بين التاريخية والأسطورية، لكن يقضي على أسبقية المعنى وحتمية الحقيقة في الوحي، وأنه يجب البحث في تاريخية النص لا البحث عن المعنى والحقيقة ويتخلص أيضا من سلطته الأسطورية.

ولعلّ أهم ما يميز سبينوزا في نظر حسن حنفي جرأته على نقد الكتاب المقدس بل الدين كله، فقد طبّق المنهج الديكارتّي في المجالات التي لم يخصّ فيها ديكارت، خاصة المجال الديني والسياسي وقد سمي كتابه برسالة في اللاهوت والسياسة، وقد أعجب حنفي بشجاعة سبينوزا عندما طبّق منهج ديكارت تطبيقا جذريا في المجالات التي استبعدها ديكارت خاصة في مجال الدين ونقد الكتاب المقدس، الكنيسة، العقائد، التاريخ المقدس والوحي، وهذا هو هدف سبينوزا الغير معلن وهو ما كشفه حنفي معلن من وراء رسالته حيث يقول: <<والحقيقة أنّ موضوع الرسالة ليس هو اللاهوت فحسب أو السياسة فحسب أو حتى الصلة بينهما، بل بتعبير أدق الوحي في التاريخ يعني فلسفة التاريخ الديني أو التاريخ المقدس>> (2)

وقد أضاف هدفا آخر لترجمة هذه الرسالة وهو إعطاء نموذج لعمل العقل في الدين والسياسة، واكتشاف التواطؤ بين السلطتين، وإثبات أنّ حرية التفلسف لا تمثل خطرا على التقوى وسلامة الدولة وسبينوزا هو خير مساعد له على ذلك، تميز سبينوزا في نقده للكتاب المقدس في نظر حسن حنفي بأن جمع بين كل أنواع النقد التي ظهرت في القرون الثلاثة الماضية، فنقده يقوم على استعمال: العقل الرياضي الهندسي كما هو الحال في كتاب

¹ - حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1982، ص25.

² - سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص449.

الأخلاق، وهو نقد إنساني يقوم على استعمال النور الفطري بوصفه نورا طبيعيا في الإنسان، وهو أيضا نقد علمي يدرس النص الديني كما تدرس الظاهرة الطبيعية ويحاول إخضاعه لقواعد ثابتة.⁽¹⁾ والذي استقرّ عليه سبينوزا في نقده للكتاب المقدس هو المهج التاريخي، وهذا يلزم منه أن نصوص ذلك الكتاب سواء ما تضمنته من تعاليم الأشياء أو حتى الطريقة دونت بها لم تسلم من تأثير الظروف التاريخية والاجتماعية، يقول سبينوزا في معرض رده على الذين يعتقدون أنّ التوراة على ما هي عليه الآن رسالة من الله مؤكدا على اعتبار ذلك التأثير: >> لم تدون أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاص في عصر واحد، يسري على كل الأزمان، بل جاء تدوينها مصادفة، وقصد بها أناس معينون ودونت بحيث تلائم مقتضيات العصر والتكوين الشخصي لهؤلاء الناس، وهذا ما تدل عليه رسالات الأنبياء الذين أرسلوا نذيرا لكفار وكذلك رسائل الحوارين <<. (2)

وتمت استفادة حسن حنفي من سبينوزا في هذا المجال بنقل خبرة سبينوزا: على حضارتنا الإسلامية وإسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا وإحلال التراث الإسلامي بدلا عنها، فهذا هو ذا يقول وهو يتحدث عن تطوير محاولة سبينوزا هذه: "والثالثة: هي إسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا وإحلال مادة أخرى محلها مع الإبقاء على نفس المنهج، منهج النقد للكتاب المقدس: أعني إسقاط التراث اليهودي وإحلال تراث ديني آخر وليكن التراث الإسلامي حتى تتضح جدّة سبينوزا وأصالته فيما يتعلق بتفسير الكتب المقدسة... وكان سبينوزا نفسه يؤدّ تعميم تحليلاته على الديانات الأخرى... ومع ذلك فقد عمّم سبينوزا تحليلاته على قدر ما استطاع على التراث المسيحي والروماني والإسلامي"⁽³⁾، كما قصد من الترجمة التأكيد على صدق تحليلات سبينوزا، والدفع بأفكاره إلى أقصى حدودها، محاولا استخلاص أبعاد نتائجها، والكشف عمّا تركه سبينوزا غامضا نظرا لظروف العصر على حدّ زعمه.⁽⁴⁾

فقد كانت قراءة حسن حنفي لرسالة في اللاهوت والسياسة في أوائل سنوات دراسته في فرنسا اكتشافا فرحا وهو يرى أنّ نقد النصوص الدينية للتوراة والإنجيل ونقد العقائد ورفض المعجزات، وربط الصلة بين نشأة الدين من جهة وبين الخوف والجهل من جهة أخرى، لم يفرح لإثبات تحريف التوراة والإنجيل ولكن فرحه كان بالمنهج الذي

¹ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص 21.

² - المرجع نفسه، ص 343.

³ - المرجع نفسه، ص 07.

⁴ - المرجع نفسه، ص ص 06، 07.

جاء به سبينوزا، وهو التجرؤ على نقد الكتاب المقدس سواء كان التوراة والإنجيل عند سبينوزا أو القرآن الكريم عند حسن حنفي. ومما يدل على ذلك دعوته لنقد القرآن الكريم ونظرية التفسير عنده التي لم تبق شيئا من تفسير السلف الصالح، وهذا لبيان ما أدخل في هذا الكتاب من زيادة أو ما نقص منه، وهذا ما لم يفعله علماء الإسلام مع التوراة والإنجيل، لأنّ الله أوكل حفظها إلى الرهبان والأخبار وحرّفوها وبدّلوها كما أخبر الله بذلك.

بالإضافة إلى هذا استفاد من سبينوزا رفض مفاهيم التأليه والتقديس في الدين، التي ترتبط بتقديس السلطة السياسية أي التواطؤ الأبدي بين سلطة اللاهوت وسلطة السياسة حيث يقول: >> والحقيقة أنّ رسالة سبينوزا ليست الصلة بين اللاهوت والسياسة بقدر ماهي دراسة الصلة بين السلطات اللاهوتية والسلطات السياسية.<<⁽¹⁾، وضع حنفي لنظريته في التفسير ثلاثة أجزاء: الأول يختص بالعهد الجديد لكي يتحقق من صحة الوحي في التاريخ، ابتداء من مراحل الوحي السابقة حتى المرحلة الأخيرة يعني بها التوراة والإنجيل من حيث فهم النصوص أو من حيث سلوك أهل الكتاب بما يعدّ حسن حنفي مساهمة في التأكيد من صحة الوحي السابق على الرسالة الخاتمة، باستعمال مناهج النقل التاريخي سواء كان شفهي أو كتابي لأجل الوصول إل درجة من درجات اليقين بالنسبة للنصوص الدينية.⁽²⁾ وهي خدمة مجانية يقدمها لأهل الكتاب في التعرف على كتبهم المقدّسة تمحيصا وفهما وسلوكا.

والثاني يختص بالعهد القديم وفيه يتم تحليل الكتاب المقدس والتمييز بينه وبين كتب اليهود ومحاولة الفصل بين كتب أنبياء بني إسرائيل وكتب الحكمة، والتفرقة بين ما قاله الأنبياء ومقاله الأخبار ومقاله الملوك، ثم دراسة تطور العقائد عند بني إسرائيل، والذي لا ينفصل عن تاريخهم القومي.⁽³⁾

الثالث: يتعلق بمنهج القرآن الكريم وهو هو كما يقول: >>محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم الكلامي والفلسفي والفقهني والصوفي وتراوحها بين مناهج نصية أو عقلية أو وجدانية. ثم وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلّها تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها ويصل إلى معان النص والتي يمكن إدراكها بالحدس الموجه إلى النص مباشرة أو إلى الواقع مباشرة.<<⁽⁴⁾.

¹ - فهد بن محمد القرشي، مرجع سابق، ص 226.

² - حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط5، 1422هـ، ص184.

³ - المرجع نفسه، ص185.

⁴ - فهد بن محمد القرشي، مرجع سابق، ص 435.

ليتمكن بعد ذلك من بناء فهم جديد للنصوص مبني على دين العقل، دين الطبيعة، دين الحرية ودين الإنسانية وهذا الفهم الجديد هو الذي يحقق المصلحة العامة ويتوافق مع الواقع المعاصر ويصبح هو المتحكم في الوحي.⁽¹⁾

ومن خصائص القراءة التأويلية عند حسن حنفي:

1- أنّ الشخص بإمكانه قراءة النص ولا يحتاج أن يتعب نفسه في البحث عن معنى النص في بطون الكتب والمراجع.

2- عدم ثبات النص بل هو مجموعة متغيرات، يقرأ كل عصر فيه نفسه وكل عصر له فهمه الخاص به.

3- أنّ العصر هو الذي يفسر النص في القراءة، كما أنّ النص هو الذي يفسر العصر في التدوين.

4- أنّ التفسير الحرفي للنصوص أشبه ما يكون بمحاولة تثبيت الزئبق بالأصبع فيفرّ المعنى منه خارج القصد.

5- أنّ معنى النص قد يتغير حسب الأحوال النفسية للقارئ الواحد وحسب الفروق بين الأفراد وتبعاً للبيئات الثقافية والحضارات والعصور. وقد يأخذ النص الواحد معاني مختلفة طبقاً لمراحل عمر الفرد وطبقاً لتجاربه المكتسبة.⁽²⁾

وقد استعمل حنفي البعدان الإنساني والتاريخي فهو كما يقول: >> البعدان المستتران في تراثنا القديم والواضح في العصر الحاضر <<.⁽³⁾

ويقر بأنّه متى تغير التاريخ تغيرت المعارف وبهذا البعد التاريخي يحقق ما يريد من هدم الدين عقيدة وشريعة فالحضارة الإسلامية في نظره بدلا من أن تكون مركزة حول الله عز وجلّ تصبح مركزة حول الإنسان ويصبح الإنسان هو الإله الجديد عنده حيث يقول: >> وكانت أول محاولة لإعادة بناء الحضارة الإسلامية على مستوى الشعور من أجل اكتشاف الذاتية حتى نعيد بناء حضارتنا، ونعيد اختيار محاورها وبؤرها بدل أن تصبح مركزة حول الله تصبح مركزة حول الإنسان <<.⁽⁴⁾

يقول حسن حنفي: "كنت على ولع خاص بكبار الرافضيين مثل سبينوزا"⁽⁵⁾، فالدين بنظره أصبح علما إنسانيا يدرس في علم الأديان المقارن في علم النفس الديني وعلم الاقتصاد، علم الأخلاق الديني وعلم الجمال

¹- فهد محمد القرشي، مرجع سابق، ص 436.

²- المرجع نفسه، ص 455.

³- حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص 180.

⁴- فهد محمد القرشي، مرجع سابق، ص 626.

⁵- المرجع نفسه، ص 127.

الديني... إلخ.⁽¹⁾ ومن هنا نجد تأثير سبينوزا على حنفي حيث أنّ سبينوزا عدّ الدين كظاهرة إنسانية يجب دراسته، فبعد أن كان مطلب حسن حنفي هو تنسيب الظاهرة الدينية عن ردها إلى أصولها التاريخية، الاجتماعية والنفسية بتطبيق العلوم الإنسانية عليها على اعتبار أنّه عن يمين الله هو المطلق إلى نسبي⁽²⁾ أضحي المطلوب هو رد العلوم الإنسانية إلى الوحي بوصفه علما مطلقا. وقد آمن كثيرا بالمنهج التاريخي فيها هو ذا يقول: <<فالإنسان كائن تاريخي، وواقعي تاريخي، ومجتمع مجتمعا تاريخي>>⁽³⁾.

فعلم التاريخ هو العلم الأول بنظره لأنّ تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعوره التاريخي ومرهون باكتشاف منطق التاريخ، جدل التاريخ، حركة التاريخ ومسار التاريخ وعلم التاريخ وعقل التاريخ.⁽⁴⁾ ومادام كل شيء في الإنسان تاريخي فإنّ الفقه نفسه وهو العلم المتميز والمتميز للحضارة الإسلامية مثله مثل اللاهوت بالإضافة إلى الحضارة الأوروبية المسيحية في العصر الوسيط لا معنى له إلا بقدر ما يكون فقهه أيضا هو فقه التاريخ.⁽⁵⁾ وقد تطرق حنفي إلى الوحي رافضا إيّاه بوصفه مصدرا للمعرفة، إذ أنّه يجعل الإنسان مجتث الجذور حيث يقول: <<ولما كان الإلهام يأتي من أعلى فإنّه يجعل الإنسان مجتث الجذور في الواقع، إذ يجعل مصدر معرفته خارج العالم، ومن ثمّ يعمى عن الواقع وعمّا يحدث فيه، ويعيش الإنسان مغتربا في العالم نافيا وجوده ومصدر علمه، جاهلا بقوانينه أمّا استعمال العقل فإنّه يعود إلى الواقع واكتشاف لقوانينه... إنّ رفض الإلهام كطريق للمعرفة ووسيلة للعلم وبديل عن النظر فهو في نفس الوقت استمرارا لموقف القدماء وتأكيد على ضرورة النظر في حياتنا المعاصرة درى الأخطار الوهم، ورفضاً لكل الوصايا النظرية والعملية عن الجماهير.>>⁽⁶⁾

وبناء على هذه النظرية ينتهي دور الوحي في التاريخ بظهور الوحي الإنساني واكتماله حيث يقول: <<والحقيقة أنّ ذلك يعني الواجبات العقلية على الله إلغاء للفطرة البشرية ولبدهة العقل بعد استقلال الإنسانية عقلا وإرادة وظهور وعيها بعد تربية الوحي لها فترات حتى اكتملت، ومن ثمّ انتهى دور الوحي في التاريخ بظهور الوعي الإنساني مكتملا عقلا وإرادة>>⁽⁷⁾. وعليه فالدين عنده قد نشأ في فترة تاريخية معينة على يد جماعة

¹ - فهد محمد القريشي، مرجع سابق، ص 133.

² - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1988، ص 82.

³ - حسن حنفي، دراسات إسلامية، مرجع سابق، ص 445.

⁴ - المرجع نفسه، ص 446، 447.

⁵ - المرجع نفسه، ص 445.

⁶ - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص 292.

⁷ - حسن حنفي، دراسات إسلامية، مرجع سابق، ص 52.

معينة وهو ما يجعله دينا وضعيا وليس وحيا إلهيا.⁽¹⁾ فهو ليس وحيا من عند الله وإنما من صنع الإنسان واختراعه من صنع الساسة كما يرى أنّ فكرة الله من اختراع الإنسان البدائي. هذه الفكرة مأخوذة من سبينوزا الذي يعتبر أنّ الدين من صنع السلطة.

فالوحي في نظره قد تشكل وفقا لأهواء ومصالح ورغبات محكومة بقوانين الوجود الاجتماعية وهي قوانين ليست حتمية ولا ضرورية، والفكر الإيديولوجي لا تتطابق بالضرورة مع الحقيقة الخارجية بمعنى أنّ الوحي لا يوجد فيه ثابت ومطلق خارج الزمان والمكان أو حقيقته متفقة مع الحقيقة الخارجية.⁽²⁾

ومن هذا المنطلق فقد دعا إلى إعادة بناء علم أصول الدين وإرجاعه إلى أصله وهو علم الإنسان ليصبح علما إنسانيا بدلا من أن يكون علما إلهيا يقول: <>وعصرنا الحالي هو عصر الإنسان، ومن ثم تكون مهمة عصرنا إبراز المستور، والكشف عن الإنسان وتلك هي مهمة التراث والتجديد في أول محاولاته من أجل إعادة بناء علم أصول الدين على أنّه علم الإنسان>>.⁽³⁾

وبناء عليه فليس التراث العربي الإسلامي إذن تراثا عربيا إسلاميا خاصا بالشعوب الإسلامية في نظره بل هو التراث الوحيد الذي يمكن أن يكون نموذجا للحاضر للبشرية كلّها لأنّه تعبير عن الوحي من مضمونه وجهته ومن حيث أنّه نتاج القانون المطلق للأصالة والمعاصرة، ولأنّ الفكر الإسلامي كما يقول: <>أوسع وأرحب خارج الحدود>> وهذا ما جعله يعدّ سبينوزا مفكرا إسلاميا.⁽⁴⁾

يرى حسن حنفي أنّ الدين يقف عثرة أمام النهضة لذا فهو يريد نهضة على غير أساس ديني فالنهضة في نظرة تتطلب الثورة على العقيدة وهو ما شرحه في كتابه "من العقيدة إلى الثورة" يقول: <>إنّ الدين قتل للعالم وضياح للفن وتكر للواقع اللانهائي واللاهائي في الواقع>>⁽⁵⁾، كما أنّ تلك العقائد تعيق التقدم يقول عن المفكر: <>هو الذي يعي تراثه القديم لأنّه مازال حيا في وجدان العصر، منه ما يعوق تقدمه>>.⁽⁶⁾

1- فهد محمد القرشي، مرجع سابق، ص 531.

3- علي أبو طالب حسنين، التأويل في مصر في الفكر المعاصر، رسالة دكتوراه في العقيدة والفلسفة، جامعة الأزهر كلية أصول الدين، القاهرة، (د س) ص 329.

3- حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 122.

4- فهد محمد القرشي، مرجع سابق، ص 110.

5- حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، مصر، (د ط)، (د س)، ص 436.

6- حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 28.

وينظره أنّ العقيدة الإسلامية يجب أن تتأسس على أسس عقلانية برهانية حتى يمكن فهمها والدفاع عنها⁽¹⁾ فالشعور التاريخي هو شرط الوعي التاريخي ويبدو أنّ من أسباب تعثر نهضتنا الحالية التي بدأناها من القرن الماضي هو أننا لم نكتشف بعد الشعور التاريخي فهو يرجع فقر الوعي التاريخي وعدم قدرتنا على تغيير واقعنا إلى غياب البعد التاريخي في التراث الإسلامي القديم.⁽²⁾ حيث يقول: >>عدم الوعي التاريخي به يعني موقفنا الحضاري هو السبب في كبوة الإصلاح<< لهذا السبب لا بد من إعادة بناء شعورنا التاريخي.⁽³⁾

فمهمة حسن حنفي هي إقامة علم أصول دين جديد يقوم على الاجتهاد بدلا عن علم أصول الدين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وعرفه المسلمون يقول: >> مهمتنا إعادة بناء التراث من أجل إقامة لاهوت الفقه و عقيدة الثورة أي تأسيس علم أصول الدين الذي يقوم على الاجتهاد<<،⁽⁴⁾ علما أنّ أصول الدين مبناه على الكتاب والسنة.

التراث عند حسن حنفي:

إنّ التراث في نظره يعني الدّين يقول: " أقول تراثنا القديم فإنّي أعني التراث الذي يحياه، والذي يوجه سلوكنا نحو التراث السيّ حتى لا يعترض أحد بالتراث الشيعي...".⁽⁵⁾

ويؤكد هذا في قوله: " نحن شئنا أم أبينا مجتمعات تراثنا أي: أمّا ترى أنّ الحجّة فيه هي حجّة السلطة، سلطة الكتاب، سلطة القديم، سلطة الوحي، سلطة النص، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة وما أكثر الاستشهاد ب"قال الله" وقال "رسول الله" ويقول: >> فالعقيدة هي التراث والثورة هي التجديد<<⁽⁶⁾ وقد جعل التراث الديني متداخلا مع التراث الشيعي حيث يقول: " التراث ليس تراثا دينيا فحسب بل يتداخل فيه الديني بالشيعي، المقدس والديني، لا فرق في الاستخدام الشيعي بين الاستشهاد بالآية القرآنية والحديث النبوي... الكل حجّة عقل يتداخل فيه الصحيح والموضوع، التاريخي والأسطوري الكل يكون مخزونا نفسيا في اللاشعور التاريخي للأمة

1- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص 33، 39.

2- حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص 17.

3- فهد محمد القرشي، مرجع سابق، ص 78.

4- المرجع نفسه، ص 80.

5- حسن حنفي، دراسات إسلامية، مرجع سابق، ص 393.

6- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص 39.

وفي ذاكرتها الجماعية فالتراث متغير... التراث في ذاته لا وجود له بالفعل، مجرد تصور إجرائي للحديث عن ثقافة الجماهير".⁽¹⁾

وعليه يرى حنفي أنّ ما صدره الإنسان المخلوق وما صدره الإله الخالق كلاهما يتعرض لعملية النقد فالدين يخضع للنقد دون أية قداسة. لذلك فالتراث جزء من الواقع يقول: "...لا يوجد دين ذاته بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقاً للحظة تاريخية قادمة".⁽²⁾

ومن هنا نجد أنّ تاريخية النصوص هي إحدى أهداف مشروع حنفي "التراث والتجديد" والمقصود بها هو وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة ليصل إلى أنّ هذه النصوص لا تلزمنا وإنما تلزم من نزلت عليهم، لأنّ الوحي عنده ليس خارج الزمان والمكان يقول: >>...ويكون العيب كل العيب في جعل الوحي مطلقاً خارج الزمان والمكان أو حرفاً في نص مدون.<<⁽³⁾ فبمنظور حنفي إذا كان التراث كما يقول: >> قد نشأ من واقع الحضارة القديمة وعلى مستواها الثقافي، وفي واقعها التاريخي، وهذا الواقع حدد بناء كل العلم ماهية مناهجه ونتائجه ولغته، فالعلوم القديمة بهذا المعنى ليست علوماً مطلقة تثبت مرة واحدة وإلى الأبد، بل هي علوم نسبية حاولت التعبير عن الوحي في إطار نوعية الثقافة الموجودة في العصر القديم<<⁽⁴⁾، ولهذا يعني أنّ أبنية التراث ومادته عنده نسيبان تاريخيان متغيران.

فموقف حنفي من التراث موقف نقدي تاريخي فهو يعني إبراز مواطن التقدم في التراث من عقلانية وطبيعية ولا بدّ من التحرر من كل سلطة إلّا سلطة العقل والواقع حتى تعود للإنسان قيمته التي فقدتها عندما اعترف بالله.⁽⁵⁾

يرى حسن حنفي أنّ القرآن هو البيان الأول وأنّ السنة هي البيان الثاني وهي التي تكشف عن مضمون البيان الأول أي الكشف عما يقوله القرآن، فالكتاب دال على السنة، والسنة مبنية له بالنسبة للأوامر والنواهي وما يتعلق بأفعال المكلفين ودون ذلك يفسر القرآن بالسنة⁽⁶⁾، ومن هنا فالسنة هي النص التاريخي بمعنى أنّ السنة

1- محمد فهد القرشي، مرجع سابق، ص 89.

2- حسن حنفي، التراث والجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص 15، 21.

3- محمد فهد القرشي، مرجع سابق، 46.

4- أنظر: حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص 137.

5- المرجع نفسه، ص 21.

6- حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج2، القاهرة، (د ط)، 2004، ص 142.

من مبادئ التاريخ الإسلامي⁽¹⁾، يقول حسن حنفي: >> لا يحكم بأن كل ما أخبر به الرسول فهو حق وصدق سواء كان خبراً أو تكليفاً دون أن يدخل في نظرية الخبر العامة في الصدق والكذب <<. (2)

وبالتالي فإنه يمكن إعادة بناء العلوم النقلية الخالصة مثل علوم القرآن والتفسير وعلوم الحديث، السيرة، الفقه من أجل اكتشاف دلال جديدة للعلوم القديمة مثل المكي والمدني وأسباب النزول، الناسخ والمنسوخ، (الزمان والتطور) أو من أجل إعادة بناء هذه العلوم طبقاً لحاجات العصر مثل نقد الحديث من حيث المتن، إرجاع السيرة إلى الحديث من أجل القضاء على التشخيص في الوحي، وإعطاء الأولوية لفقه المعاملات على العبادات وتأسيس الدولة الإسلامية.⁽³⁾

وقد نقد حنفي الحديث باعتبار أن هذا النقد قام به العلماء الماضون واهتموا به اهتماماً كبيراً حيث أسسوا عدة نظريات وعلوم كلها متركزة على علم مصطلح الحديث، حيث أن حنفي اعتقد أن ذلك من المساهمات الرئيسية وأنه بحاجة إلى وضع قواعد صحته بوصفه نصاً يحفظ ويؤدي أكثره على النقل الشفهي⁽⁴⁾ فنقد الحديث عنده يرتكز على خمسة مقاييس الأولى تحليل ألفاظ الرواية وتصنيفها في خمسة أنواع، الثانية الحديث المتواتر للصحيح يعتمد على شروط أربعة، الثالثة الحديث الأحاد الظنيّ يخلّ بأحد شروطه الأربعة ظنيّ في النظر يقيني في العمل، في حين أن المتواتر يقيني في النظر والعمل على السواء، الرابعة قد تكون الرواية مدونة منقولة من يد إلى يد وليس من فم إلى اذن. أما الخامسة ليست الرواية فقط السند بل تضم أيضاً المتن.⁽⁵⁾ ومن ثم يؤكد حنفي ولا يعقل معطيات القدماء ومساهماتهم في نقد الحديث النبوي خاصة ضمن الرواية وصحة الحديث.

نقد الأحاديث العقائدية :

لا يتم البحث في الأحاديث العقائدية دون التنظير المباشر لمجموعة الأحاديث المنتشرة في كل كتب الأحاديث خاصة كتاب التوحيد بصحيح البخاري، ومن البداية في نقد الأحاديث تساءل حنفي عن حكمة البخاري في موضوع التوحيد في آخر صحيحه بوصف أنه أحد أهم الموضوعات في الإسلام، بل إنه من العقيدة الأولى مع كتاب في العلم والإيمان ومن الإشكاليات التي لدى حنفي أنه اعتقد أن الأحاديث العقائدية المكتوبة في كتاب التوحيد تمثل سيطرة عقائد أهل السنة والجماعة الخاصة الأشعرية باعتبارها فرقة تؤيدها على الأموية على العقائد

1- أحمد أمين، موسوعة فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 10، 1969، ص 233.

2- فهد محمد القرشي، مرجع سابق، ص 147.

3- حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القاسم، مرجع سابق، ص 110.

4- حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د ط) 1997، ص 518.

5- المرجع نفسه، ص 518، 519.

المتعارضة مثل المعتزلة، الشيعة والخوارج⁽¹⁾، ولهذا كانت تحتوي على عقيدتين: الأولى عقيدة القضاء والقدر التي أفرزتها الدولة الأموية. والثانية: عقيدة الإرجاء التي تفصل بين الإيمان والعمل ضد المعتزلة والخوارج حيث تقول الخوارج بوحدة النظر والعمل⁽²⁾.

والمتعارف عليه أنه شاعت عقيدة الإرجاء في الدولة الأموية وعند أهل السنة من أجل إخراج العمل من الإيمان عن عقيدة القضاء والقدر اعتمد البخاري الآيات القرآنية التي ظاهرها يدل على قدرة الله ومشيتته، فالمكتوب فيه مجموعة آية القرآن منها: قوله تعالى: (تؤتي الملك من تشاء) آل عمران-26 (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) الكهف 23 وعقيدة القدر تظهر أهميتها بنقل الأحاديث وكتاباتها مرتبة في هذا الكتاب وكأها أهم الموضوعات التوحيد، لذلك وجد حنفي كثيرا من الأحاديث النبوية التي تشير إلى إهمال مشيئة الإنسان وعدم قدرتها منها. والله هو الفاعل الحق ولا فاعل سواه وهو الشافي وكل شيء مكتوب على الإنسان في بطن أمة وهو ابن أربعين يوما ثم علقه ثم مضغه.

ذهب حنفي أن الأحاديث السابقة مما نقلها الرواة وأخرجها البخاري في صحيحة تأييدا لعقائده وهي عقيدة القضاء والقدر في ضوء الأشعري باعتبارها مذهب أتباعه الأمويين، أما الأحاديث التي تشير إلى العقائد البعيدة عن الأشعرية مثل مفهوم الحرية، الإنسان ومسؤوليته لم يذكرها البخاري، فقدرة الإنسان ومسؤوليته بفكر حنفي قد أكدتها بعض الأحاديث معارضة عمّا سلف من عقيدة القضاء والقدر في ضوء الأشعرية⁽³⁾ فرّد النبي صلى الله عليه وسلم عن يعلق نفسه على قدرة الله خيرا أو شرا دخول الجنة أو النار دون اختيار (حدّثنا آدم، حدّثنا شعبة، حدّثنا يزيد الرشك قال سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير، يحدّث عن عمران بن حصين قال: قال رجل يا رسول الله أيعرف أهل الجنة من أهل النار؟ قال: نعم، قال: فلم يعمل العاملون قال كل يعمل لما خلق له أو لما ييسر له} كذلك إثارة النبي صلى الله عليه وسلم مسؤولية الإنسان فرديا دون عملية الإرجاء {حدّثنا يحيى حدّثنا عبد الرزاق عن معمر عن همام سمع أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا يقل أحدكم اللهم غفر لي إن شئت ارحمني إن شئت أرزقني إن شئت وليعزم مسألته إنّه يفعل ما يشاء لا مكر له}.⁽⁴⁾

¹ - حسن حنفي، حصار الزمن، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص115.

² - حسن حنفي، حصار الزمن، مرجع سابق، ص ص116، 118.

³ - المرجع نفسه، ص117.

⁴ - محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة البخاري، صحيح البخاري، ج8، دار الفكر، بيروت، (د ط)، 1981، ص 139.

فبعض الأحاديث التي أغفلها البخاري بأهميتها حيث أنّها لا تطابق مفهوم الأشعرية وهي من أدلة المعتزلة ضد الأشعرية، وبرأي حنفي أنّ أحاديث قدرة الله التي رواها البخاري قد أسست عقيدة الأشعرية بدليل إهمال أحاديث كسب الإنسان واستحياء روايتها لا يبنى على النقد المتكامل.⁽¹⁾ أمّا عن عقيدة الإرجاء والفصل بين الإيمان والعمل، فالأحاديث التي بمضمونها وموضوعها تدل على تلك المفاهيم الشائعة وكأَنَّها من أعظم الموضوعات، فهي مشروعات أهل السنة.

كان حسن حنفي يذكر الأحاديث التي بموضوعها زيادة بحيث أصبحت في نظره تلك الأحاديث أهم الأحاديث العقائدية لدى البخاري في حين أنّ الأحاديث التي تدل على علاقة الإيمان والعمل كذلك عن حرية الإنسان بتقليل نقلها وقصور بحثها فعبارة الحديث {حدثني عمر وبن علي، حدثنا عبد الله بن داوود، حدثنا فضيل بن غزوان عن عكرمة، عن ابن السارق حيث سرق وهو مؤمن} ⁽²⁾ شكل من أشكال الحديث الاستثنائية باعتبار تقليل روايته وقصور نقل الأحاديث الأخرى لا تتطابق به وبسبب سيطرة الأحاديث المصادفة عن رواية ومعنى.⁽³⁾

وعليه نجد أنّ منهج حسن حنفي شمل إعادة قراءة النصوص الدينية كونها نصوص تراثية واعتبار العقيدة، الوحي، النبوة والرسالة من مفاهيم ثوابت الدين ومصطلحاته مجرد أمور تافهة لا تعدو أن تكون اصطلاحات أدبية وتعبير إنشائية لا تعبر عن الواقع يقول: {إنّه - الله - هو الأرض والخبز، الحرية والعدل والعتاد والعدّة وصرخات الأم... فهو تعبير أدبي أكثر منه وصفا لواقع وتعبير إنشائي أكثر منه وصفا خبريا ، لذلك وجب التخلي عن ألفاظ ومصطلحات كثيرة في علم أصول الدين مثل الله والرسول والدين والجنة والنار والثواب والعقاب... لأنّها تجاوز الحس والمشاهدة ولأنّها تشير إلى مقومات غير إنسانية... ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك ومن العقيدة إلى الثورة}.

وهكذا فقراءة حسن حنفي تجرّد جميع ثوابت الإسلام وعقائده ومصطلحاته من محتواها الديني وتعتبره عبث حدثي لا معقول⁽⁴⁾ والعقل هو أساس النقل وأنّ كل ما عارض العقل فإنّه يعارض النقل وكل ما وافق العقل فإنّه يوافق النقل... لقد احتمينا بالنصوص فجاء اللصوص.⁽⁵⁾

¹ - حسن حنفي، حصار الزمن، مرجع سابق، ص 117.

² - محمد بن إسماعيل البخاري، مرجع سابق، ص 15.

³ - حسن حنفي، حصار الزمن، مرجع سابق، ص 118.

⁴ - حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القاسم، مرجع سابق، ص 128، 130، 139.

⁵ - المرجع نفسه، ص 119، 120.

وهكذا فحنفي يجعل من المؤمن بالنص والداعي إليه لص و يعتبر أنّ قصص آدم وحواء، الملائكة والشياطين. كلّها رموز أو جزء من الأدب الشعبي وأنّ الإنسان لا يحتاج إلى الوحي أو إلى الإيمان بالجن والملائكة ليكون مسلماً فهو يقول: >> يمكن للمسلم المعاصر أن ينكر كل الجانب الغيبي في الدين ويكون مسلماً حقاً في سلوكه <<⁽¹⁾ ويقول لا يوجد دين في ذاته بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها للحظة تاريخية قادمة.⁽²⁾

بالإضافة إلى هذا نجد أنّ حنفي يرى بأنّه لا يمكن أن يثبت صحة الخبر بالمعجزة وحدها ولا يمكن تصديقه فقط بإثبات الصحة التاريخية عن طريق النقد التاريخي دون الاهتمام بالنقد الداخلي أي بفهمه وتفسيره وإيجاد تطابقه مع الحس والعقل، مع التجربة البشرية الفردية والاجتماعية.⁽³⁾

كخلاصة لما تطرقنا إليه نجد أنّ حنفي اتبع المنهج السبينوزي في نقد الحديث وأنّ هذا النقد قائم على متن الحديث من حيث الشكل والمضمون. فقد أتى بما لم يسبقه إليه أحد في الإسلام وهو أنّه أخذ بهدم الدّين مبتدئاً بأركان الإيمان وأعطى لكل ركن تفسير. كما نجد أنه حاول من خلال كتابه "من العقيدة إلى الثورة" أن يثور على العقيدة بالتححرر من مقدماتها الإيمانية وأسسها الثابتة من أجل إعادة البناء والتأسيس.

¹ - حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، مرجع سابق، ص 91، 93.

² - حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص 22.

³ - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص 366.

خاتمة

بناء على الإشكال المطروح الذي تطرقنا إليه سعى هذا البحث إلى التعرف على النقد الديني للنصوص المقدسة بحيث حاولنا الإجابة على جملة من الإشكاليات المتعلقة بهذا المشروع خصوصا من جهة مستويات النقد عند سبينوزا على غرار المرجعيات الفكرية والانعكاسات عسى تلك الإجابات أن تساعدنا على تقييم هذا المشروع وبعد هذا المسار من البحث ومع ذلك فقد انتهينا إلى جملة نتائج قد يكون مجموعها يشكل نوعا من التقييم ولعل أبرز هذه النتائج مايلي:

- أنّ عملية المراجعة أو النقد أعادت الاعتبار للدين اليهودي كموضوع دراسة وبحت له مكانته المستحقة كذلك أنّ هذا النقد كشف عن بعض المغالطات التي تحملها كالفصل التام بين مجالات العلم والفلسفة والدين، وكل هذه المسلمات التي بدأت تتأسس في غضون ق 17 وما بعده شهد أنّ تحولات ومراجعات نقدية هامة منذ النصف الثاني من القرن 20.

- أنّ حركة النقد التي سلّطت على مصادر الدين اليهودي والتي انطلقت شرارتها بشكل ممنهج منذ ق 17 مع سبينوزا، كانت لها إرهابات سابقة لعصر النهضة وإن كانت هذه المحاولات الأولى تمت بشكل محتشم، أنّه مع عصر النهضة والإصلاح الديني عرفت تطورا وانتعاشا واستقلالاً تدريجياً أيضا من خلال دراسة مختلف الأديان الأمر الذي بدأ يكشف عن حقائق جديدة وهامة تخص اليهودية.

- أنّ القرن 17 قرن تأسيس النقد التاريخي للكتاب المقدس في الغرب فقدّموا بعض المناهج النقدية في دراسة الأديان وتحديد الكتاب المقدس.

- كذلك أنّ هذا النوع من النقد حاول إثبات ما صحّ من هذه العقائد بدلالة الشواهد التاريخية والدراسات.

- أنّ سبينوزا بواسطة منهجه النقدي كشف عن ملابسات وظروف التدوين التي أدت إلى وقوع التحريف.

- أنّ المجتمعات الغربية رغم اعتمادها على النقد الديني إلا أنّ الفعل الديني مازال حاضرا والمقدّس لم يغيب تماما كما اعتقد البعض.

- أنّ نقد سبينوزا للنصوص بكافة أشكالها استمر في أوروبا فتولدت من هنا الكثير من المناهج والمدارس والفلسفات أهمها الفينمولوجيا والهيرمونيطيقا، لهذا اعتبر سبينوزا مثالا للفيلسوف الحر الذي قاوم التسلط بأنواعه ونجح في ذلك.

وعليه فكر سبينوزا يمثل ثورة في التاريخ، ثورة دشنت العصور الحديثة ومهدت لها وإذا كانت أوروبا الحالية تنعم بالحرية الفكرية والنظام الديمقراطي والعلمانية فإنّ الفضل يعود إلى سبينوزا.

قائمة المصادر والمراجع

الأحاديث:

- 1- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة البخاري، صحيح البخاري، ج8، دار الفكر، بيروت، (د ط)، 1981.

المصادر:

- 1- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط)، 1995.
- 2- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ط1، 2005.
- 3- سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، (د ط)، 1996.
- 4- سبينوزا، كتاب السياسة، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، (د ط)، 1999.

المراجع:

- 1- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، (د ط)، 2002.
- 2- أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، تر: هاشم صالح، دار الساقى، الإسكندرية، ط 3، 2001.
- 3- أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996.
- 4- أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب لا فوميك، الجزائر، (د ط)، (د س).
- 5- أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985.
- 6- أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996.
- 7- أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د ط)، 2000.
- 8- أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.
- 9- أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- 10- أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 1995.
- 11- أركون، نافذة على الإسلام، تر: صيّاح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، ط1، 1996.
- 12- إمام عبد الفتاح إمام، هوبز فيلسوف العقلانية، دار التنوير، بيروت، (د ط)، 1985.
- 13- ب م هولت، صانعو أوروبا الحديثة، تر: موفق شقير، وزارة الثقافة، دمشق، (د ط)، 1980.

- 14- باية ألبير، أخلاق الإنجيل، تر: عادل العوا، دار الحصاد، دمشق، (د ط)، 1997.
- 15- برييه إميل، تاريخ فلسفة العصر الوسيط والنهضة، تر: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983.
- 16- البطريق عبد الحميد، عبد العزيز النوار، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فيينا، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، (د ط)، (د س).
- 17- بلوخ أرنست، فلسفة عصر النهضة، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، (د ط)، 1980.
- 18- بييري رالف باتون، إنسانية الإنسان، تر: سلمى الخضراء الجيوسي، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، (د ط)، 1961.
- 19- توماس هنري، توماس ودنالي، المفكرون من سقراط إلى سارتر، تر: عثمان نويّة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، (د ط)، 1970.
- 20- ثروت بدوي، النظرية العامة للنظم السياسية، ج1، دار النهضة العربية، القاهرة، (د ط)، 1964.
- 21- الجابري محمد عابد، المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي، ج2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1982.
- 22- الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط3، 2014.
- 23- جلال الدين سعيد، فلسفة سبينوزا، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس، (د ط)، 1996.
- 24- جوتليب أنتوني، حلم العقل، تاريخ الفلسفة من عصر اليوناني إلى عصر النهضة، تر: محمد طلحة نصار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2015.
- 25- جوديت هارون، حب الله في فلسفة سبينوزا، تر: خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، (د ط)، 1998.
- 26- حرب علي، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.
- 27- حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 1970.
- 28- حنفي حسن، حصار الزمن، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2006.
- 29- حنفي حسن، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، (د ط)، (د س).
- 30- حنفي حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط5، 1422هـ.
- 31- حنفي حسن، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د ط)، 1997.

- 32- حنفي حسن، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1982.
- 33- حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
- 34- الداوي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د ط)، (دس).
- 35- دراز الدين عبد اله، دراسات ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، بيروت، (د ط)، (دس).
- 36- ديكرت، تأملات ميتافيزيقية، كمال الحاج، منشورات العتيدات، بيروت، ط4، 1988.
- 37- ديو رانت ول، قصة الحضارة، ج 22، تر: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، (د ط)، 1992.
- 38- ديورانت ول، قصة الحضارة، دار الجيل، لبنان، جامعة الدول العربية، (د ط)، 1998.
- 39- ديورانت ول، قصة الحضارة، ج 14، تر: عبد الحميد يونس طبعة الإدارة الثقافية، جامعة الدول العربية، (د ط)، (د س).
- 40- ديورانت ويل، قصة الفلسفة، تر: أحمد الشيباني، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، (د ط)، 1965.
- 41- راسل برتراند تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1977.
- 42- راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1977.
- 43- راسل برتراند، حكمة الغرب، ج 2، تر: فؤاد كريا، عالم المعرفة، الكويت، (د ط)، 1983.
- 44- راشد زينب عصمة، تاريخ أوروبا الحديث، دار الفكر العربي، (د ط)، 2005.
- 45- راندال جون هرمان، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، مؤسسة فرنكلين، بيروت، ط2، 1955.
- 46- رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ت: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- 47- رجب حزار، عصر النهضة، دار النهضة العربية، القاهرة، (د ط)، 1974.
- 48- ريتشارد شاخ، رواد الفلسفة الحديثة، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 1993.
- 49- سبيلا محمد، الإيديولوجيا نظرة متكاملة، المركز الثقافي العربي، بيروت، (د ط)، 1992.
- 50- ستيس ولتر، الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط1، 1998.
- 51- سويلم العمري أحمد، تطور الفكر السياسي، تر: جورج سبانس، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 1971.
- 52- الطعان أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، كلية الشريعة، دمشق، ط1، 2007.

- 53- عبد الجبار مصطفى، الفكر السياسي الوسيط والحديث، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، ط (1) 1982.
- 54- عبد المعطي محمد علي، السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، (د ط)، (دس).
- 55- عجيبية أحمد علي، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، دار الأفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2004.
- 56- العظمة عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996.
- 57- علي حسين، فلسفة العلم ومفهوم الاحتمال، المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 2005.
- 58- عياشي منذر، الكتابة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (د ط)، 1988.
- 59- عياشي منذر، مقالات في الأسلوبية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د ط)، 1990.
- 60- غنيمة عبد الفتاح مصطفى، نحو فلسفة العلوم الطبيعية، كلية الآداب، جامعة المنوفية، (د ط)، (د س).
- 61- فرديناند شيغل، الحضارة الأوروبية، تر: منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، (د ط)، 1952.
- 62- فروم إريك، مفهوم الإنسان عند ماركس، تر: محمد سيد رصاص، دار الحصاد، دمشق، (د ط)، 1998.
- 63- قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية (الإيديولوجية-الدوافع-النتائج)، عين والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (د ط)، (د س).
- 64- القرشي فهد بن محمد، منهج حسن حنفي، مكتبة مجلة البيان، الرياض، ط1، (د س).
- 65- الكتاب المقدس، منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان، (د ط)، 1986.
- 66- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د س).
- 67- كرم يوسف، تاريخ السفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف و النشر والترجمة، القاهرة، ط2، 1946.
- 68- كولينز جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، (د ط)، 1988.
- 69- كونتنهام جون، العقلانية، تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، (د ط)، 1993.
- 70- ماركس، إنجلز، لينين، المادية التاريخية، تر: حنا عبود، دار الفارابي، بيروت، (د ط)، 1975.
- 71- مايلز جاك، سيرة الله، تر: نائر دين، دار الحصاد، دمشق، (د ط)، 2000.
- 72- مجموعة من المؤلفين، الإيديولوجيات، تر: صلاح الدين برماد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (د ط)، 1983.
- 73- محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د ط)، 1936.
- 74- موتزو لويد وجيفرسون وآخرون، قصة الفيزياء، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 1999.

- 75- نعنعي عبد المجيد، أوربا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة (1848-1853)، دار النهضة العربية، بيروت، (د ط)، 1848.
- 76- هازار بول، الفكر الأوروبي في ق 18، ج 1، تر: محمد غلاب، منشورات وزارة الثقافة، سلسلة أفكار، ط 1، 2004.
- 77- هندريكس سكوت إتش، مارتن لوثر، تر: كوثر محمود محمد، مؤسسة هندراوي للتعليم والثقافة، ط 1، 2014
- 78- هويدي يحي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1993.
- 79- وافي عبد الواحد علي، فقه اللغة، نخصة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 2004.
- 80- يفوت سالم، إستومولوجيا العلم الحديث، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2008.

المصادر باللغة الأجنبية:

1-Spinoza Bendect de, The ethics, Translated by, r, h. m. dove, publications. Inc. New York, 1955, P 67 Translated by, r, h. m. dove. Inc. New York, 1955.

5-Spinoza Benedict de, A theological Apolitical Treatise, translate by R, h ; m. E we, Dover publication, New York, 1951.

المراجع باللغة الأجنبية:

- 1-Descarte, Principes de la philosophie.
- 2-René Descartes, discoure de la méthode, a été réalisée par jean Marie Tremblay.
- 3- Samuel Stumpf, philosophy ; history and problèmes, me grow, Hill book, new York, 1952.

الموسوعات والمعاجم:

- 1- أمين أحمد، موسوعة فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 10، 1969.
- 2- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006.

المجلات:

- 1- برينتون كرين، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، عدد82، 1984.
- 2- تورين ألان، في الحداثة وما بعدها، مصائر الحداثة، تر: قاسم مقداد ومحمود موعد، العدد 57، مؤسسة الكراميل الثقافية، رام الله، 1998.
- 3- كون توماس، بنية الثورات العلمية، تر: توفيق جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوافي للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد16، 1992.
- 4- كون توماس، بنية الثورات العلمية، تر: توفيق جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوافي للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 162، 1992.

المذكرات:

- 1- حسنين علي أبو طالب، التأويل في مصر في الفكر المعاصر، رسالة دكتوراه في العقيدة والفلسفة، جامعة الأزهر كلية أصول الدين، القاهرة، (د س).
- 2- علي أرفيس، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في فلسفة الحضارة بعنوان إشكالية النهضة بين مالك بن نبي وسيد قطب -دراسة تحليلية مقارنة، إشراف معيرش موسى، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2011-2012.

المقدمة.....	أ- ج
الفصل الأول: السياق التاريخي للنقد الديني في أوروبا.....	30-04
المبحث الأول: فصول الاضطهاد الكنسي في أوروبا.....	11-04
المبحث الثاني: حركة الإصلاح الديني في أوروبا.....	22-12
المبحث الثالث: بزوغ النهضة وظهور التفكير العلمي.....	30-23
الفصل الثاني: سبينوزا وعقلنة الدين.....	61-31
المبحث الأول: مرجعيات النقد عند سبينوزا.....	37-31
المبحث الثاني: أشكال النقد عند سبينوزا.....	61-38
الفصل الثالث: انعكاسات النقد الاسبينوزي في الفكر الإسلامي.....	87-62
المبحث الأول: أركان.....	74-62
المبحث الثاني: حسن حنفي.....	87-75
خاتمة.....	89-88
قائمة المصادر والمراجع.....	95-90
فهرس الموضوعات.....	96

