

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كلية أصول الدين

قسم العقيدة ومقارنة الأديان

العنوان

**جدل العقل والنقل عند اسبينوزا وابن رشد من خلال كتابيهما
رسالة في اللاهوت والسياسة وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال
- دراسة مقارنة -**

ملخص المذكرة المقدمة لنيل شهادة الماجستير في مقارنة الأديان

تخصص الأديان السماوية و العلم

تحت إشراف:

الأستاذ الدكتور / مسعود حايبي

إعداد الطالب:

إلياس دكار

تاريخ المناقشة: 12 رمضان 1435هـ / الموافق لـ 2014/07/10م

الإسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
-أ.د/ لمير طبيبات	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	رئيسا
-أ.د/ مسعود حايبي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	مقررا
-أ.د/ عفيف منصور	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا
-د/ محمد بودبان	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا

السنة الدراسية

تمهيد:

تميز الفكر البشري عبر مختلف العصور بصفات رائعة ومتميزة جعلته أهلا للخلافة في الأرض، فمنذ خلق الله الإنسان وأنزله إلى الأرض وكلفه بهذه المهمة - خلافة الأرض - أعطاه القدرات اللازمة والأدوات الأساسية لها، و على رأس هذه الأدوات العقل، الذي به يفكر وبه يتدبر، ويخترع ويكتشف ويبدع كل شيء، والعقل هو اللبنة الأساسية في الإنسان.

غير أن الإنسان ظلوم جهول، حيث انحرف به العقل بعد أن كان يعبد الله الواحد ويصلح في الأرض إلى أن أفسد في الأرض، وكفر بالله وأصبح الشر ديدنه، حيث أصبح يعبد آلهة ما أنزل الله بها من سلطان وهذا في التاريخ الإنساني، فعبد الأصنام والأوثان، كما حصل مع نوح وقومه حيث عبد قومه ودا وسواعا ويغوث ويعوق ونسر، وهم عباد صالحون جعلهم قومهم على شكل تماثيل وأصنام عبدوها من دون الله، فأصبح العقل منحرفا عن القصد الأساسي خلقه الله وأرسله من أجله، ولكن الله لم يترك الناس هملا، بل أرسل إليهم رسلا وأنبياء من عنده وأرسل معهم كتبا لتقويم العقل المنحرف وإرجاعه إلى جادة الصواب، فبدأ نوح عليه السلام يدعوهم ويجادلهم حول عبادتهم للأصنام التي لا تملك لهم ضرا ولا نفعا من دون الله، ولكن الكثير منهم أبوا طاعته.

وتوالى الرسل حتى إبراهيم عليه السلام الذي عرف بقوة حجته وتمكنه من الدليل والبرهان، ومع هذا أنزل الله له الصحف وكانت الكتب السماوية وحي من الله لرسله من أجل تبليغها للبشر، وذلك ليحفظوها ويأتمروا بأوامرها وينتهوا بنواهيها، ولتكون عليهم حجة، ومن هذه الكتب السماوية، الزبور والذي أنزل على داود، والتوراة التي أنزلت على موسى، والإنجيل الذي أنزل على عيسى، والقرآن الذي أنزل على محمد صلوات الله وسلامه عليهم جميعا.

وغيرها من الكتب التي لا نعلمها، ولكن الكثير من هذه الكتب حرفت أو ضاعت أو بدلت، وغير الكثير فيها، واستعملها المنحرفون فكريا لتصديق عقائدهم وفلسفاتهم، وللتأثير على الجماهير والشعوب،

لإخضاعها والسيطرة عليها بالطاعة العمياء دون النظر الى الدليل أو الخوض في الجدل حول مدى صحتها.

لأن هذا النص الديني اكتسب قداسة أخلاقية لديهم، أصبح على أساسها المحور الرئيسي الذي تركز عليه الديانة وترجع إليه في جميع أمورها وعقائدها، وتعتمد عليه في الإستمرار، وهذا النص الديني الذي تعتمد عليه أي ديانة، أصبح الاعتقاد راسخا لدى أتباعها بأنه وحي منزل من الله، أو إبداع متميز من طرف المنشئ الأول للديانة، وكلما كان النص الديني صحيحا من حيث السند وسليما من حيث المتن، ليس فيه تناقض بين نصوصه، ولا يحتوي على أخطاء علمية تقدح في معرفته، ومتميزا من حيث الأخلاق التي يدعو إليها كان تأثير تلك الديانة كبيرا وانتشارها واسعا وأعداد معتنقيها كثير.

ولهذه النصوص الدينية في الديانات العالمية سلطة واسعة؛ تتمثل في السلطة العقائدية والسلطة الأخلاقية، وحتى السلطة السياسية في الكثير من دول العالم، والتي عرفت عبر التاريخ الإنساني حتى عصرنا الحالي: " فالنصوص الدينية المصرية والملاحم الأسطورية لسومر وآشور، والكتب المقدسة الهندية الفارسية، وأقوال المطلعين على الغيب كلها مظاهر آمن الإنسان بأنه من خلالها تلقى الرسالة الإلهية"¹.

فأصبح أتباع كل ديانة يعتمدون على كتب مؤسسي تلك الديانات أو ما نزل بها الوحي، إلى درجة التقديس والإتباع المطلق الخاضع للهوى وليس للعقل، فأدى ذلك إلى طغيان الخرافة والأساطير على مجمل هذه الأديان، فعبد الأشخاص والحيوانات والجمادات والمظاهر الكونية، وظهرت الطبقة مثل ما حصل في الهندوسية كديانة لم يعرف مؤسسها حتى الآن.

وانتشرت إنتشارا رهيبا في الهند، معتمدة في ذلك على الكتب المقدسة فيها مثل: الفيدا والمهاباراتا، واليوبانيشاد وغيرها، والتي احتوت على العقائد الهندوسية كاملة من التصور الأساسي حول الله إلى نظام الطبقات داخل الديانة، حيث يقرر هذا النظام الأربع فئات هم: البراهمة، الويش، الكشثري و الشودرا، حيث قامت الطبقة الأولى وهي البراهمة بتحريم قراءة الفيدا والكتب الأخرى أو تعليمها أو نقدها، ومن

1 - Pierre de Tartas, la bible de Jérusalem , introduction de Pierre Benoit ,Panagiotis Bratsiotis George Casalis,Robin Andrés Louai, Richard Dupuy , Paris, édition Rombaldis, 1971, Tome 1, p 15.

يفعل ذلك يتعرض للعن والبطش، فكان النظام الطبقي الظالم في الهندوسية لا يسمح لأي أحد باستخدام عقله لنقد الكتب المقدسة الهندوسية المملوءة بالخرافة، إلى أن أدى ذلك إلى ظهور فرق تعارض أساسا ما جاء في الهندوسية، فبينت أنه لم يبق من دروس الإستقامة إلا ربعها، بحيث انتشرت الأمراض والإنتفاضات والمجاعات وغيرها من المآسي، التي تشكل جزءا من الحياة اليومية والتي بدأت تظهر منذ عصر المهاجراتا.

واستمر ذلك الجهل وتلك الظلمات، حيث لم تكن للبشرية معارف تمكنها من الخروج من هذا المستنقع، وأول تأثيرات هذا الإنحطاط كانت مرئية في حدود القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد، وكان الباحثون عن الحقيقة يجوبون طرقات الهند سعيا وراء جواب عن تساؤلاتهم الوجودية، إلى أن ظهر بوذا كوتاما، الذي كان مصدر تجديد وإلهام لكثير من الهنود غير العالم.

وتوالى الشقاكات والصراعات داخل الأديان الأخرى، فاليهود يزعمون أن اليهودية بمعتقداتها وعباداتها وشعائرها كلها مبينة على نصوص العهد القديم والتلمود، والمسيحيون يعتقدون أن عقائدهم وعباداتهم هم كذلك مستمدة من العهد القديم والعهد الجديد.

أما المسلمون فلا يقبلون عقيدة ولا حكما إلا إذا ثبت من القرآن أو السنة النبوية الصحيحة. ولأهمية النصوص الدينية في الديانات، فقد اعتنى به أتباعها وقدسوها وخضعوا لأحكامها وشرائعها، ودرسوا مضامينها، وفحواها وفسروا معانيها، وجعلوها قواعد وأسس يعتمدون عليها لتوجيههم في الحياة.

وبقي هذا التقديس لدى أتباع الديانات بسبب تحريم العلماء اليهود (الأحبار) والمسيحيين (البابا ورجال الكنيسة) لقراءة التوراة والأنجيل، وأنهم هم فقط المخولون لدراستها، إلى أن جاء القرآن الكريم وكشف حقيقة مهمة زعزعت النظام التلمودي والنظام الكنسي في تقديس الكتب المقدسة، وهي مسألة التحريف والزيادة والتبديل في تلك الكتب، والتي مرت بمرحلة طويلة المدى، ألحق بها عبر الزمن التغيير الهائل من طرف البشر وقام العلماء المسلمون اعتمادا على هذا التوجيه القرآني بدراسة هذه الكتب دراسة نقدية معمقة فاکتشفوا التناقضات الكثيرة والإنحرافات بكل أنواعها، الأخلاقية، العقدية، السياسية، التاريخية وحتى اللغوية والعلمية، فأزيل عنها صفة القدسية والألوهية.

وكان من بين هؤلاء العلماء، ابن حزم، وابن تيمية والشهرستاني وغيرهم ممن وضعوا مناهج عدة لنقد هذه الكتب.

غير أن هذا النقد ولد له عداء كبير من أتباع هذه الديانات بالرغم من كل ما أثاره حول تحريفها، والتغييرات التي طرأت عليها وبقوا متشبثين بقداستها.

إلى أن ظهر عصر النهضة والتنوير في أوروبا، وبدأت الرحلات العلمية إلى الشرق وإطلاع العلماء الغربيين على تأليف المسلمين في نقد الكتب المقدسة، وأيضا على مناهجهم في دراسة الحديث والنصوص النبوية، من دراسة السند والمتن في علم الحديث.

فاضطر الكثير من المسيحيين إلى مراجعة نصوصهم الدينية بعد هذا الإحتكاك بالمسلمين، وبعد قراءة مؤلفاتهم في هذا الجانب، فنتج عن ذلك حركة نقدية واسعة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين على حد سواء.

وساهمت المدارس الرهبانية في تطوير وتنشيط الحركة الفكرية، وذلك بدراسة المخطوطات العربية واللاتينية، وترجمتها أثناء جلبها خلال الحروب الصليبية، ورحلات الحج إلى الأرض المقدسة من سوريا وآسيا الصغرى والأندلس، فساعدت على تقدم البحث العلمي المطبق على المعتقدات اللاهوتية بالعقل والمنطق، وتطور علمي اللاهوت والفلسفة وبروز الحاجة إلى مناقشة مضمون الوحي والنصوص المقدسة، وذلك للتدليل عليها وإثباتها كما صرح بذلك "أنسلموس" "anselme" (1033-1109م) رئيس دير بيك، وهو من شق الطريق أمام اللاهوت العقلي الذي تقوم مهمته على التوفيق بين الوحي والعقل، فطبقت طريقة الجدل على دراسة الكتب المقدسة¹.

وأدى ظهور الحركة البروتستانتية ونشرها للكتب المقدسة، إلى إنهاء الوصاية المفروضة من طرف الكنيسة الكاثوليكية على قراءة وتفسير الكتاب المقدس، وأصبح في متناول الجميع.

وفي بداية القرن السابع عشر، عرفت دراسة الكتاب المقدس منعطفا جديدا، تمثل في ظهور حركة النقد للكتاب المقدس، وتطبيق مناهج عديدة في دراسته، وظهر علماء مختصين في هذا المجال، بتطبيق

بدوي داود، تاريخ الحضارات العام، إشراف موريس كوزيه، ترجمة يوسف أسعد داغر وفيرير داغر، الطبعة الأولى، منشورات¹ عويدات، بيروت، 1965م، مج3، ص326 بتصرف.

النقد العقلي والتاريخي على هذه النصوص وذلك بعدم اعتبار قدسيتها، وإثبات التناقض الصارخ بين العقل والمنطق، وبين النص التاريخي الموجود الآن، ومن هؤلاء فيلسوفنا باروخ سبينوزا من خلال كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة".

إلا أن هذا المنهج كانت له جذور تاريخية في الحضارة الإسلامية، حيث اعتنى المسلمون بدراسة القرآن والسنة دراسة علمية دقيقة، أبدعوا فيها منهج دراسة علم السند والمتن، وبيان أن القرآن كلام الله، لم يتعرض للتبديل ولا التحريف ولا الزيادة ولا النقصان، من خلال إثبات عدم التعارض بين العقل وقواعد المنطق، ونصوص القرآن ومن هؤلاء المؤلفين في هذا المجال فيلسوفنا ابن رشد في كتابه "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال".

وكذلك نسعى في بحثنا هذا إلى الوقوف على الصراع والجدل القائم حول النصوص الدينية بين العقل والنقل، وذلك بدراسة تاريخ الجدل بين العقل والنقل في التاريخ الإنساني، من خلال التعريف بها. وبأهم المحطات التي مرت بها الأديان السابقة من حيث تعريف الجدل وتحديد مفهوم العقل والنقل، والإشارة إلى هذا الجدل في الهندوسية واليهودية والمسيحية، ثم دراسة منهج كل فيلسوف وطريقة إثباته لرأيه حول النص الديني، مقارنين بينهما.

أ- التعريف بالموضوع:

موضوع الرسالة المطروح في العنوان هو "جدل العقل والنقل عند سبينوزا وابن رشد من خلال كتابيهما رسالة في اللاهوت والسياسة وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال". وهذا الموضوع له أبعاد كثيرة واتجاهات مثيرة، حاولنا طرحها من خلال دراسة نقدية مقارنة، بين رأيين متعارضين كل التعارض، ومختلفين جوهريا في الدين والفكر والسلوك والأسلوب. فالأول مفكر وفيلسوف يهودي، وهو باروخ سبينوزا من خلال رسالة في اللاهوت والسياسة، والذي يقول بضرورة الفصل بين العقل والنقل وتقديم العقل على النقل، وأن التوافق لم ولن يكون أبدا بين العقل والنقل.

والثاني هو الفيلسوف المسلم ابن رشد من خلال كتابه فصل المقال لما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، فهو من خلال عنوان الكتاب يتضح لنا ربطه رباطا وثيقا بين النص الديني والعقل، وانه لا يوجد تعارض بينهما، وإنما هناك اتصال كامل، ولذلك سنرى تناول الفيلسوفان هذه الظاهرة باختصار. فالنسبة لسبينوزا فهو يطبق منهج الأفكار الواضحة والتميزة في ميزان الدين والعقائد، لأنه يعتقد أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وأفضل شيء في وجودنا، ويكون في كماله الخير الأقصى، وإذا كانت الأفكار الواضحة والتميزة هي المثل الأعلى لليقين، فإن سبينوزا يحلل النبوة ويخرجها من نطاق الأفكار الواضحة والتطورات الغامضة، كما يرفض وضع الآيات الواضحة تفسيرا خياليا حسب هوى المفسر، كما يستعمل الوضوح والتميز كجدل في براهينه العقلية، لذلك بين هو ذلك قائلا: "لذلك عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس بلا ادعاء وبحرية ذهنية كاملة، وألا أثبت شيئا من تعاليمه أو أقبله ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه، وعلى هذه القاعدة الحذرة وضعت لنفسي منهجا لتفسير الكتب المقدسة"¹.

فمن خلال هذا الكلام يتضح لنا أن سبينوزا في تناوله لنقد الكتب المقدسة، يفصل بين العقل والنقل، ويجعل العقل الحاكم الوحيد على صحة أو بطلان هذه الكتب، ومن خلال هذا المنهج وضع لنفسه قاعدة أن يقبل أو يرفض أي شيء من الكتب المقدسة ما لم يحلله ويناقشه من جميع زواياه، فلا يقبله كما هو لأن هذا يعتبر امتهاناً للعقل، ولا يريد حكمه لأن هذا حكم جائر، ليس من صفات العقل التحليلي الناقد، فسبينوزا بتطبيقه هذا المنهج أيضا في النقد التاريخي للكتاب المقدس، يفصل الآيات الصحيحة عن الآيات المكذوبة أو المشكوك فيها.

وبين سبينوزا أيضا من خلال فصل العقل والنقل، أن حرية استعمال العقل والفكر لا تمثل خطرا على الإيمان، أي أن العقل هو أساس الإيمان، أي أسبقية العقل للنقل.

كما بين أن التقديس الحاصل للنص أنشأ الخرافة والوهم لدى الشعوب والبشر، لهذا قدس أشخاص وحكام، فتعالوا على الناس وأصبحوا يحكمون باسم الله ويفعلون ما يشاءون.

سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكرياء، د ط، دار التنوير للطباعة والنشر،¹

بيروت، ص 114.

كما بين سبينوزا من خلال الكتاب أن لكل إنسان الحق في فهم الوحي وتأويله كما يشاء.
فهذه بعض النقاط حول كيف أن سبينوزا من خلال كتابه و فصله بين العقل والنقل أبدع في إفراده
لمنهج النقد العلمي للنص المقدس.

أما الفيلسوف الثاني وهو ابن رشد من خلال كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
الإتصال، فقد تناول الموضوع على العكس تماما من سبينوزا، بحيث يثبت الإتصال الكامل بين العقل
والنقل، وإثبات الإخاء بين الحكمة وهي الفلسفة والتي أساسها العقل، وبين الشريعة وهي النص والتي
أساسها الوحي، وبين ابن رشد المنهج الذي يصل باستخدامه إلى الإيمان بهذا الإتصال والإخاء.

وطريقة ابن رشد في إثبات أنه لا تعارض بين العقل والنقل، أي بين العقل والقرآن الكريم، أو
الأحاديث النبوية الصحيحة. وإذا وجد تعارض فإنه وجب التأويل، وهو ما يراه ضروريا لأهل النظر أكثر
من ضرورته للفقهاء، فهم أقدر عليه وأحق باستخدامه لأن دواعيهم إليه لا تقاس بها دواعي الفقهاء له،
كما يراد السبيل إلى نفي ما يبدو من تعارض وتناقض بين ظواهر النصوص، وبين الحقائق بصناعة الحكمة،
وهو لا يقطع بصلاحيات التأويل في كل المواطن والمواقف التي يبدو فيها مثل هذا التعارض بين ظواهر
النصوص ومعطيات البراهين وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي،
وهذه القضية لا يشك فيها مسلم أو لا يرتاب بها مؤمن...¹.

إذا فإن ابن رشد يركز على التأويل وضرورته، وقواعده ومناهج تطبيقه على إيجاد الإتصال بين العقل
والنقل.

ثم بين ابن رشد كيف اعتمد على هذا المنهج، بأن بين أن الحقيقة واحدة، ولكن طرق الوصول
إليها مختلفة، وتفاوتت درجات الناس في تحصيلها.

فهذا باختصار بيان التعريف بالموضوع وكيف تناول كل باحث موضوع الجدل بين العقل والنقل من
خلال كتابيهما.

ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 2002، ص 33.¹

ب- أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية الموضوع من خلال إبراز أوجه المقارنة لكل من الفيلسوفين فيما يتعلق بقضية الفصل أو الجمع بين العقل والنقل، وما يترتب عنها في دراسة النصوص المقدسة. وأيضا ما يكون من آثار عقائدية وفكرية في الديانات السماوية ككل وعلى أتباعها ويمكن تلخيص الأهمية في نقاط:

- 1- تحليل المفهوم الأساسي للعقل والنقل ومحاولة تضيق الخلاف في الطرح الفكري لهما.
- 2- معرفة التاريخ الفكري والفلسفي للجدل بين العقل والنقل في الفكر البشري، وخاصة لدى الأديان، وكيف بدأت وما هي الخلافات الأساسية التي جعلت هذا الجدل في كل ديانة؟
- 3- دراسة موقف كل فيلسوف ورأيه في العلاقة بين العقل والنقل، وكيف حللها وما هي براهينه وحججه واستدلالاته، وما هو منهجه في هذه الدراسة وإلى ماذا يرمي؟
- 4- بيان دور سبينوزا في إثارة الرأي الفكري والنقدي للكتاب المقدس، واحترام قيمة العقل، ومدى تأثيرها على اليهودية والمسيحية.
- 5- بيان منهج إبن رشد ودوره في الدفاع عن القرآن الكريم.

ج - إشكالية البحث:

أخذ الموضوع المتعلق بجدل العقل والنقل، حيزا لا بأس به في البحث عند العلماء والفلاسفة وغيرهم من المفكرين، وأصحاب الأديان السماوية، وذلك سعيا منهم لدراسة الجدل القائم بينهما، وسعيا منهم لإيجاد التوافق أو التعارض بينهما فكان كل واحد يصل إلى أفكار مخالفة أو موافقة للآخرين حسب دينه وتخصصه، ولذلك ستكون الإشكاليات الأساسية المتعلقة بالبحث كما يلي:

- ما هو جدل العقل والنقل؟
- ما هي المراحل التاريخية التي ظهر فيها الصراع بين العقل والنقل في الفكر البشري؟
- ما هو حجم ظاهر الجدل بين العقل والنقل في اليهودية والإسلام؟
- كيف تناول سبينوزا الظاهرة في اليهودية؟

- كيف تناول ابن رشد الظاهرة في الإسلام؟
- ما هي آثار ونتائج دراسات كل منهما للظاهرة؟

د - أسباب اختيار الموضوع:

تنقسم الأسباب التي جعلتني أختار الموضوع إلى أسباب موضوعية وذاتية:

أولا/ أسباب موضوعية:

- قلة الدراسات التي عنيت بدراسة موضوع الجدل بين العقل والنقل، خاصة الدراسات المقارنة، بحيث تكون القضية مشتركة بين ديانتين أساسيتين (اليهودية والإسلام).
- مدى أهمية تأثير العقل والنقل في الفكر البشري، وخاصة عندما يتعلق بالنص الديني، والذي يكون سببا في تغيير توجهات فكرية بالكامل، وتأثيرات سياسية لدول عظمى، وطريقة تفكير ملايين البشر، فقد تتعطل مصالح بسبب نص ديني خاطئ وتتوقف عجلة العلم، مثل ما حدث في المسيحية واليهودية، وقد يؤدي إلى جمود فكري وإلغاء العقل مثل ما حدث في الإسلام، وقد يؤدي إلى كوارث فكرية ذات تأثير بعيد.
- الخلط بين مميزات النص الديني المسيحي اليهودي والنص الإسلامي، لأنه وبسبب الحركة النقدية الضخمة التي بدأت منذ مطلع القرن السابع عشر والمكانة العالية التي نالها العقل، وبعد استخدامه في نقد الكتاب المقدس، والنتائج الهائلة التي وصل إليها علماء المسيحية واليهودية في إثبات تحريف الكتاب المقدس وعرضه على النظريات العقلية والعلمية، واثبات بأنه ليس كلام الله، وإنما تأليف بشر عبر العصور، وتراكم فكري معرفي للكثير منهم، انتشر هذا المنهج وأعطى العقل مكانة كبيرة إلى درجة التقديس عند البعض، فظن آخرون في الدين الإسلامي أن هذا المنهج يمكن تطبيقه على القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة لإيجاد التناقض أو التحريف أو الكذب فيها، غير أن ابن رشد بين أن هذا مستحيل في حق القرآن لأنه محفوظ من عند الله، وكل ما شك فيه بأنه تناقض بين العقل والنص يخضع للتأويل، والذي يكون مصدره العقل ذاته، وأن المناهج التي طبقت على الكتاب المقدس فيها أخطاء علمية منهجية أيضا، وبالتالي العصمة للقرآن.

ثانيا/ أسباب ذاتية:

- رغبة منا في معرفة فكر سبينوزا ومنهجه الهندسي في النقد والتحليل، ودراسة النص الديني ومدى تأثيره في الفكر البشري.
- معرفة فكر ابن رشد وجمعه بين العقل والنقل دفاعا عن القرآن الكريم، عن طريق التأويل العقلي للنصوص.
- بيان أن القرآن ليس كغيره من الكتب المقدسة الآخرة، وأنه محفوظ من عند الله.
- بيان أسلوب كل من الباحثين في الإستدلال والنقد.
- إثراء المكتبة بمراجع جديد في هذا الموضوع في مجال الفلسفة ومقارنة الأديان.

هـ - خطة البحث:

- المقدمة

- الفصل الأول: التأصيل لمفاهيم جدل العقل والنقل وتطوره:

خصصناه لضبط المفاهيم الكبرى المتعلقة بالموضوع، وذلك من خلال تحليل مفهوم الجدل لغة واصطلاحا عند اليونان والمسلمين والفكر الغربي الحديث، ومفهوم النقل في اللغة و الإصطلاح، المتمثل في مفهومه عند الفلاسفة، الغربيين والمسلمين، ثم مفهوم النقل عند المسلمين وسبينوزا.

الفصل الثاني: تاريخ جدل العقل والنقل في الديانات السابقة:

ليس الجدل القائم بين العقل والنقل جديدا، إنما هو قديم حيث سنتكلم في هذا الفصل عن تاريخ هذا الجدل، وبيان أسبقيته في الفكر الإنساني والديانات السماوية السابقة، وأوائل بداياته، والصراع الحاصل بين المدرستين (العقلية والنقلية) في تاريخ النص الديني، حيث تكلمنا حول هذا فيما يتعلق به في الديانة الهندوسية واليهودية والمسيحية، وكيف كانت التجاذبات بين أنصار المدرسة النقلية الداعية لتقديم النقل وتقديسه، وأنصار المدرسة العقلية والداعية للفصل بينهما وتقديم العقل على النقل.

الفصل الثالث: منهج سبينوزا في نقد الكتاب المقدس وتقديمه للعقل:

ندرس في هذا الفصل الأوضاع التاريخية والسياسية والدينية و الإقتصادية المؤثرة في تنشئة الفيلسوف اليهودي سبينوزا والمساهمة في تنوير فكره، ثم ندرس حياته ونشأته وفلسفته وفكره، بعد ذلك نقوم بدراسة عامة للرسالة والمواضيع الأساسية التي قام بدراستها فيها، وبعدها ندرس بعمق منهج سبينوزا الهندسي في نقد الكتاب المقدس، وقواعد تقديم العقل في نقد النص الديني، وأسباب هذا التقدم، والنتائج المستخلصة من هذا المنهج.

الفصل الرابع: منهج ابن رشد في الجمع بين العقل والنقل والتأويل بينهما:

ندرس في هذا الفصل الظروف والأوضاع السياسية والإقتصادية والتاريخية المؤثرة في بناء فكر ابن رشد، ثم نعرض على دراسة حياته وظروف نشأته وتفكيره وفلسفته، ثم ندرس دراسة تحليلية لكتابه فصل المقال، وأخيرا نعرض دراسة لمنهج ابن رشد من خلال الكتاب في الدفاع عن النص الديني بالعقل، وأنه لا تعارض بين العقل والنقل، وإنما هناك تكامل واتصال وثيق.

الخاتمة.

و- منهجية البحث:

لدراسة هذه الفصول والمباحث المتعددة، تم استخدام مناهج متنوعة، بهدف إيضاح مختلف إشكالات البحث الرئيسية والفرعية.

أولا/ المنهج التاريخي:

الذي يفرض نفسه تبعا لطبيعة الموضوع، فنتبع جدل العقل والنقل وتطوره في التاريخ الإنساني والأديان السابقة، وبدائيات نقد الكتاب المقدس حتى سبينوزا يفرض رؤية تاريخية تراعي السابق واللاحق، ولكن هذه

الرؤية تشكلت بمنهج فلسفة التاريخ، لمعرفة الخلفية الفكرية والتطور المعرفي لجدل العقل والنقل، وأيضاً الخلفية الفكرية لكل من سبينوزا وابن رشد.

ثانياً/ المنهج المقارن:

يفرض نفسه أيضاً بسبب الموضوع، وهو دراسة مقارنة في المنهج بين الفيلسوفين حول القضية الأساسية وذلك من خلال بيان أوجه التشابه والاختلاف لكل منهما، وذلك في عدة نقاط تتجلى فيما يلي:

- مكانة العقل والنقل عند كل منهما.
- الأسلوب الذي اتبعه كل منهما في إثبات وجهة نظره.
- مدى اتفاق أو اختلاف الأسلوبين في طريقة الدفاع والإستدلال.

ثالثاً/ المنهج التحليلي:

لأننا بصدد تحليل كتابين مختلفين يتضمن آراءهما الفلسفية والدينية في موضوع البحث، حيث قمنا بتحليل الكتابين لمعرفة أهم المواضيع الموجودة فيها، وتحليل هذه المواضيع والآراء التي تخدم الموضوع الأساسي للبحث وهو جدوى الفصل بين العقل والنقل أو الجمع بينهما، وذلك بالأدلة والبراهين لكل من الكابين من خلال الكتابين.

ز- الدراسات السابقة:

تطرق الباحثون في مجال التفكير الديني والفلسفي إلى نقد الكتاب المقدس، وأيضاً نجد البعض قد تناول دراسة الجدل بشكل مستقل، إلا أن الدراسات المتعلقة بجدل العقل والنقل قليلة وخاصة المقارنة، إلا أننا نجد الإشارة إليها في بعض الكتب والمقالات والمجالات، ومن بين المراجع ما يلي:

- كيرفي ريتشارد، جدل العقل: حوارات آخر القرن، ترجمة: إلياس فركوح و حنان شرايخية،

ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

- بالبيار إتيان، سبينوزا والسياسة، ط8، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1960م.
- برهيه إيميل، الآراء الدينية والفلسفية، ترجمة: محمد يوسف موسى، تحقيق: عبد الحلیم النجار، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1954م.
- أبو زهرة محمد، الديانات القديمة، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1965م.
- مورو بيار فرونسوا، سبينوزا والإسبينوزية، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2008م.
- فرانسوا عقل، ابن رشد بين الحكمة والشريعة، ط1، لبنان، دت.
- الغزالي أبو حامد، قانون التأويل، تحقيق: محمد زاهر بن الحسن الكوثري، ط1، دار الأنوار، مصر، 1940م.
- ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، ط1، دار المعارف، القاهرة، 2002.
- الكتاني محمد، جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي، ط1، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1992م.
- أنطون فرح، ابن رشد و فلسفته، تقديم: طيب تيزيني، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1988م.
- بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.
- رينان إرنست، ابن رشد و الرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، الطبعة الأولى، القاهرة، 2008م.
- شباني منذر، سبينوزا واللاهوت، ط1، الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، 2009م.
- أبو زهرة محمد، تاريخ الجدل، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1934م.

- باليبار إتيان، سبينوزا و السياسة، ترجمة: منصور القاضي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، 1993م.
- الجابري محمد عابد، ابن رشد سيره وفكره، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان 1998م.
- زكرياء فؤاد، سبينوزا، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1998م.
- الفاوي أحمد عبد الفتاح، المسيحية بين العقل والنقل، ط1، دار العلوم، القاهرة، 1992م.
- الكلام يوسف، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين التقنين والتقديس، ط1، دار صفحات للنشر، دمشق، سورية، 2009م.

وغيرها من المصادر والمراجع التي يجدها القارئ الكريم في فهرس هذه المذكرة الخاص بها. ولهذا نتمنى للقارئ الكريم الاستفادة من قراءة هذه المذكرة قدر الإمكان وأن لا ييخل علينا بالنصح والتصويب إن كان هناك خطأ أو تقصير أو نسيان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

ضبط المصطلحات و المفاهيم

المبحث الأول: مفهوم الجدل وتطوره

المبحث الثاني: مفهوم العقل

المبحث الثالث: مفهوم النقل

الفصل الأول: ضبط المصطلحات و المفاهيم

لكل بحث علمي مصطلحات ومفاهيم قد تكون معروفة عند البعض وقد تخفى عن البعض الآخر، ومن هذه المفاهيم: الجدل، والعقل و النقل، فندرس في هذا الفصل مفهوم الجدل و تطوره في الفكر اليوناني و الفكر الاسلامي و الفكر الغربي الحديث، و مفهوم العقل من الجانب اللغوي و رؤية القرآن و الفلاسفة و أيضا مفهوم النقل عند العلماء المهتمين بدراسته.

المبحث الأول: مفهوم الجدل وتطوره

الجدل (الديالكتيك) كلمة يونانية مشتقة من ديالوج، وهو معنى المحادثة و المجادلة. و يقصد من الجدل بحسب الميزان الفلسفي: الوصول إلى المعرفة، وليس منوطا في المناقشات اللفظية بل به وصول النفس إلى قمة المعرفة، لأنه يسجل لك خطوات تقدمه في مجال التفكير، فهو حوار خاص في حدود كشف الحقيقة بين المتحاورين، وهو بين اتجاهين: الأول "ديناميكي" وهو النظر إلى الطبيعة من حيث تحركها من حال إلى حال آخر¹، و الثاني: "الميتافيزيقي" وهي الظاهرة الجامدة غير المتحركة.²

فالجدل هو المنهج العقلي الذي يسعى إلى كشف الحقائق من خلال التناقض الذي يصطدم فيه الخصم مع ملاحظة دحض الحجة و القضاء عليها، و لذلك سنرى في هذا المبحث مفهوم الجدل في الفكر اليوناني و الاسلامي و الفكر الغربي الحديث.

المطلب الأول: الجدل في الفكر اليوناني

تكون المنطق من صميم ممارسة الجدل عبر ثلاث مراحل كما قال روبر بلانشي:³

- ممارسة الجدل على نحو واع ، ولكنه غير منظم بعد، وواقف عند مستوى وصفات تجريبية مستخدمة أكثر مما هي محددة.

- التنظيم المنهجي لقواعد الجدل، وهذا هو العمل الذي أنجزه أرسطو في كتاب (الطوبيقا).

¹ أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ط4، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1992م، ص:182.

² الإيجي عبد الرحمان عضد الدين، المواقف، شرح: الجرجاني عبد القاهر، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، ط1، دار الجيل، بيروت،

1977م، ج2، ص:152.

³ بلانشي روبر، المنطق وتاريخه، تعليق: خليل أحمد خليل، ط1، دار العلوم، القاهرة، 1998، ص:24.

- الإنتقال من دراسة الجدل إلى نظرية التعقل الصوري بعامة وهو المنطق، وهو ما أنجزه أرسطو في كتابيه (الهيرمينيسا والأناطيقا)، وفي المرحلة الأولى كان الجدل يعني فن الحوار الذي يستهدف إلى الإنتصار على الخصم، وهكذا أخذت لفظة الجدل معنى المساجلة والمحاجة، مهما عرضت صاحبها لاستعمال قياسات مزيفة أو تلاعب بالألفاظ قصد الخداع والتضليل.

ولكن اللفظ حمل أيضا معنى آخر، هو الذي أكسبه إياه أفلاطون وهو الإنتقال من تصورات أعم إلى تصورات أخص، أو من تصورات أخص إلى تصورات أعم. وهكذا تطور مفهوم الجدل في مرحلته الثانية إلى دراسة منطقية للخطاب والحوار، وهنا لا يجوز إنكار دور أفلاطون في التحضير لفن المنطق، يقول روبير بلانشي: (لا يجوز إنكار دور أفلاطون في التحضير للمنطق ودوره أولا في اكتشاف رئيسي، لم يستثمر هو شخصيا، ولكنه أعلنه بوضوح كاف. وبالتالي فإننا نجد عنده في أواخر حياته، ظهور فكرة موضوع المنطق بالذات، أي فكرة القانون المنطقي. فكما توجد قوانين تدير الأفلاك، توجد قوانين تدير حركة الأحكام العقلية مع مقارنة هي أن الأفلاك الروحية تحترم القوانين باستمرار، بينما نحن البشر ننتهك باستمرار القوانين التي تتحكم باستمرار أفكارنا، لأننا لا نملك رؤية واضحة، ولهذا فإننا نقع في الضلال، ولاجتنب ذلك ينبغي علينا أن نعرف هذه القوانين على نحو نتمكن فيه من الخضوع لها تماما).¹ تمكن أرسطو إذن من مواجهة موضوع المنطق بشكل أكثر وضوحا ودقة. وتوصل كم كما اعترف هو بذلك إلى اثنين من أهم اكتشافاته المنطقية². يقول روبير بلانشي: (لا يقف تفكير مفكر عند حدود العمل الذي يمارسه مباشرة، وإنما يقاس أيضا بالردود التي يستثيرها. والحال فإن أرسطو إذ تأمل في المصاعب التي واجهها عند معلمه أفلاطون توصل كما اعترف هو بذلك إلى اثنين من أهم اكتشافاته المنطقية، وهاتان الصعوبتان تتصلان كلاهما بمفهوم الجدل، بالمعنى الذي أعطاه أفلاطون للجدل ليجعل منه منهج الفلسفة الممتاز.

صحيح أن هذا المعنى يظل مترددا قليلا، وذلك في مقاطع كثيرة يتكلم فيها عن الجدل بعبارات مختلفة قليلا خلال مهمته الطويلة في طريقة فهمه للجدل، فعلى الأقل قدم ممارسة الجدل على أنها تتضمن لخطتين

1. بلانشي روبير، المنطق وتاريخه، تعليق: خليل أحمد خليل، ص: 29.

2. الكتاني محمد، جدل العقل والنقل في الفكر الإسلامي، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1992م،

ج1، ص: 455.

متواليتين ومتعاكستين؛ صيرورة صاعدة، نصعد بها تراجعياً حتى تسمح لنا ببلوغ الفكرة العليا، فكرة الغير أو الواحد، ثم صيرورة هابطة تجعلنا بتوالي الأجزاء، المنقسمة بشكل مناسب، نجتاز مرتبة الأجناس حتى الأنواع الأخيرة. وهذا منهج مستوحى مباشرة من المنهج السقراطي، يضيف إليه أرسطو إبتكارين هامين: إبتكار الخطابات الإستقرائية وإبتكار التعريفات الشاملة)¹.

وهكذا اقترب أرسطو من التصور العام والشامل للمنطق بفضل تجربة الجدل والجدليين. فوضع رسائله فيه، هذه الرسائل التي جمعها كتاب (الأورغانون) الذي يعني الوسيلة، وقد جمعها أحد تلاميذ أرسطو ورتبها حسب اجتهاده بمقدمة: ويتضمن الأورغانون (المقولات) و(التحليلات) و(التأويل) و(القياس)²

المطلب الثاني: الجدل في الفكر الإسلامي

نشأ الجدل في الفكر الإسلامي الأول منذ عهد الخلفاء الراشدين حول مسألة الخلافة، من هو أحق بها، وحول مسألة القضاء والقدر، وحول مسألة الفروع والأحكام، ثم تطور الجدل بتطور التيارات والأحزاب السياسية والدينية التي نشأت عقب الفتنة الكبرى ومقتل عثمان³ وما كان من قتال المسلمين لبعضهم البعض وخروج الخوارج⁴، وظهور الشيعة⁵ والمرجئة¹.

¹ روبر بلانشي، المنطق وتاريخه، ص: 30.

² الكتاني محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص: 456.

³ المرجع نفسه، ج1، ص: 452.

⁴ الخوارج: فرقة من المسلمين خرجوا على علي بن أبي طالب بعد أن كانوا من شيعته فدعوا بهذا الاسم.

ويطلق على هذه الفرقة أيضاً اسم الحرورية، نسبة إلى حروراء وهي قرية بالكوفة؛ واسم النواصب، لأنهم غالوا في بغض علي، وكفروه لأنه قبل بالتحكيم؛ واسم الشراة، لأنهم زعموا أنهم شروا أنفسهم من الله، وقاموا بثورات عديدة في عهد علي وفي عهد الدولة الأموية وبعدها، وانقسموا فرقا عديدة، يذكرها البغدادي: أهمها الأزارقة، والنجدات، والصفوية، والإباضية. {انظر؛ البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، ص: 220}.

⁵ الشيعة: سموا كذلك لأنهم شايعوا عليا (ض) وقدموه على سائر أصحاب الرسول (ص)، والغالية من الشيعة سموا كذلك لأنهم غلوا في "علي" وقالوا فيه قولا عظيما، قال بعضهم أن الله على صورة الإنسان (وهم البيانية من غلاة الشيعة)، وادعى بعضهم = الألوهية والنبوة (وهم الجناحية والمغيرية منهم)، وزعم آخرون أن الأئمة أنبياء (وهم الخطابية منهم)، منهم من يزعم أن الله حلّ في النبي وفي علي وفي الحسن وفي الحسين وفي فاطمة، فهؤلاء آلهة عند فرقة منهم تسمى "الشريعة". وترجم "السبئية" أصحاب "عبد الله بن سبأ" أن عليا لم يمت وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا، وغير ما ذكرنا؛

فكل هذه الأحزاب والفرق كان لها من المواقف الإعتقادية والسياسية ما يحملها على الخوض في المعارك الفكرية التي لا سلاح لها سوى الجدل، وقد احتاج الجدل إلى قوانين وضوابط تنبه بعض العلماء إلى ضرورة التصنيف فيها، لإعانة المتكلمين على تحصيلها واكتساب المران فيها. وكان أبو بكر محمد بن علي الشاشي الشافعي (336هـ)² أول من مصنف في هذا الفن، وإن لم يذكر له عنوان تصنيفه فيه، وذكر غيره من العلماء الذين جاؤوا بعده فألفوا في علم الجدل باختصار أو توسط، في مقدمتهم:

الأرموي (982هـ)³ والشيرازي (476هـ)⁴ والأبهري (636هـ)¹ والنسفي (710هـ)².

وهناك فرق أخرى. {انظر؛ الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، ج 1، ص: 650 وما بعدها}.

¹ **المرجئة**: إن كلمة المرجئة اسم فاعل من الإرجاء؛ والإرجاء معنيان: الأول؛ التأخير والإمهال، الثاني؛ إعطاء الرجاء، تقول: أرجيت فلانا؛ تريد أنك أعطيت الرجاء، إنه يجوز أن تكون تسمية هذه الفرقة بالمرجئة مأخوذة من المعنى الأول لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية وعقد القلب. ويجوز أن تكون مأخوذة من المعنى الثاني، لأنهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فقد كانوا يعطون المؤمن العاصي الرجاء في ثواب الله. إن من الناس من يقول: الإرجاء؛ تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضي عليه في الدنيا بحكم ما. وعلى هذا التفسير تكون المرجئة فرقة مقابلة للوعيدية) جمهور المعتزلة. (ومن الناس من يقول: الإرجاء؛ تأخير علي بن أبي طالب عن الدرجة الأولى إلى الدرجة الرابعة)، وعلى هذا تكون المرجئة فرقة مقابلة للشيعة. والمرجئة على أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة {الأشعري، مصدر السابق، ج 1، ص: 600}.

² **الشاشي، أبو بكر القفال** (291-336هـ): نسبة إلى شاش وهي مدينة وراء نهر سيحون، كان فقيها أصوليا محدثا لغويا، رحل إلى الشام والعراق والحجاز وخراسان، أخذ الفقه عن ابن سريج، له مصنفات كثيرة، هو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء = وفيات الأعيان = له كتاب في الأصول، وله شرح للرسالة، وبه انتشر المذهب الشافعي في بلده. أنظر {ابن خلكان أبي العباس، وأبناء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 2002م، ج4، ص: 200-201}.

³ **الأرموي، سراج الدين** (594-682هـ/1198-1283م): عالم بالأصول والمنطق، من الشافعية، نسبة إلى أرمية من بلاد أذربيجان، قرأ بالموصل، وسكن بدمشق. توفي بقرينته. له مصنفات منها: "التحصيل من الحصول في علم الأصول"، "لطائف الحكمة"، "شرح الإشارات"، "لباب الأربعين في علوم الدين". أنظر {الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، بيروت، 2007، ج7، ص: 166}.

⁴ **الشيرازي، أبو إسحاق** (393-476هـ): ولد بفيروز آباد، سكن بغداد وتفقه على جماعة من الأعيان، صحب القاضي أبا الطيب الطبري كثيرا، وانتفع به، وناب عنه في مجلسه، وصار إمام وقته ببغداد، صنف التصانيف المباركة المفيدة منها: "المهذب = في المذهب"، و"التنبيه" في الفقه، و"اللمع" وشرحها في أصول الفقه، و"التبصرة" والتلخيص" في الجدل. إنتفع به خلق كثير. كان في غاية من الورع والتشدد في الدين. أنظر {وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج 1، ص: 29-30}.

وقد عد علم الجدل فرعاً من فروع علم المنطق، كعلم المناظرة أو علم النظر وعلم الأخلاق، إذ تعتمد كلها على الأدلة والأقيسة والنقض والإبرام والآراء والمذاهب. غير أن علم المنطق علم موضوعي مجرد تهمه فقط صور الفكر بينما الجدل والمناظرة تهما مضمين تلك الصور. ولذلك كان الجدل متصلاً بالمذهبية الفكرية السياسية والدينية والفقهية وخادماً لها في آن واحد³.

والجدل باعتباره فرعاً في المنطق كان يأخذ بالقياسات القائمة على المسلمات، فكان الجدل عند المنطقيين كما ذكر التهانوي في تعريفه هو القياس المؤلف من مقدمات مسلمة أو مشهورة، وصاحب هذا القياس يسمى (جدلياً) لأنه لا يهتم بالحقيقة من حيث هي، بقدر ما يهم التصديق بما يدعوا إليه، أو ينطلق من آراء مشهورة أو مسلمة أو معقولة⁴.

الأبهري، أثير الدين (000-663هـ/000-1264م): الحكيم، الفيلسوف، والأبهرى نسبة إلى أبهر وهي مدينة فارسية¹ قديمة بين قزوين وزنجان. عالم فلك، ورياضي، ومنطقي، وحكيم، فيلسوف عاش في = الموصل ثم انتقل إلى أربيل سنة 626هـ/1228م، كان عالماً فاضلاً متمكناً من علوم المنطق والفلسفة والفلك والرياضة. واشتهر الأبهرى باهتمامه بالأبراج الفلكية، واهتم كذلك بحساب الحركات الفلكية رابطاً بينها وبين الرياضيات، له مؤلفات كثيرة منها: "هداية الحكمة في الطبيعة والحكمة والمنطق"، "تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار في المنطق"، "تهذيب النكت" "درايات الأفلاك"، "القول في الحساب". أنظر {وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج5، ص:313}.

النسفي، نجم الدين (461-581هـ): ولد في نسف وهي نخشب قرب سمرقند، سافر نجم الدين النسفي وارتحل في طلب العلم و استفاد من شيوخ كثيرين، وقد جمع هو أسماهم في كتاب فبلغوا خمسمائة و خمسة و خمسين شيخاً، كان أبو حفص النسفي عالماً موسوعياً، صاحب فنون، ألف في الحديث، والتفسير، والشروط، وله نحو من مائة مصنف وهو مصنف "القند في تاريخ سمرقند" والذي يعتبر مرجعاً ومصدرًا لما كتبه أكابر أهل التراجم والسير: مثل الذهبي وابن حجر وغيرهما ونحن نذكر أبرز تلك المؤلفات: أجناس الفقه، وتطويل الأسفار لتحصيل الأخبار، الفتاوى النسفية. أنظر {السمعاني، عبد الكريم بن محمد (562هـ)، التحبير في المعجم الكبير، تحقيق: منيرة ناجي سالم، د.ط، د.ن - د.م، د.ت، ص (527-529) برقم (514)} وكذلك {حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (ت 1067هـ)، كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون، د.ط، دار الكتب العلمية - بيروت، 1413هـ - 1992م، ج2، ص ص: (1145-1149)}.

³ الكتاني محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص:453.

⁴ التهانوي محمد علي، كشاف إصطلاحات الفنون، تحقيق: رفيع العجم وعلي دحروج، ط1، بيروت، 1996م، ج1، ص:344.

وهو المعبر عنه باللفظ اللاتيني الديالكتيك، الذي يدل على الحوار في أصل معناه، ثم دل على فن الحوار عندهم¹، والغرض منه إفحام الخصم وإلزامه بالرأي، ويناسب من هم قاصرون عن استعمال البرهان².

تأثير الجدل في الفكر الإسلامي بالخلافات التي كانت بين المسلمين حول الفروع والأصول أي حول النص كمنطلق لاستنباط الأحكام وحول النص كمنطلق لتأسيس العقيدة. و إنما من خلال المناظرات التي كانت تدور في عنف بين المتكلمين وأنصار المذاهب الكلامية والسياسية المتعارضة. فاحتاج أصحابه إلى وضع قوانين للجدل وإلى الكتب التي تعينهم على اكتساب المهارة فيه، ثم تشعب القول فيه لدى الفقهاء والمتكلمين إلى فروع، منها الخلافات وآداب البحث أو فن الجدل³.

كان الجدل عند المفكرين المسلمين جوهرية حيناً وعرضية أحياناً أخرى، وذلك بحسب الموضوعات التي يخوض فيها المختلفون.

والخلاصة أن (الجدل) أخذ في الفكر الفقهي الأصولي، والفكر الكلامي الإسلاميين معنى الحجاج الدائر بين المتعارضين في الرأي، بحيث ينحصر في طرق إبطال فكرة وإثبات أخرى أو نصرة مذهب على مذهب آخر⁴.

¹ P. André Lalande, Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, 1^{ère} édit, Paris, 1967, PP : 225.

² الكتاني محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص:454.

³ المرجع نفسه، ج1، ص:456.

⁴ الكتاني محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص:457.

المطلب الثالث: الجدل في الفكر الغربي الحديث

جاءت العصور الحديثة، فتطور الفكر الفلسفي كما تطورت العلوم الإنسانية والطبيعية. فتغير مفهوم الجدل ليتجاوز حدود الإشتغال بالمنطق ومن المناظرات والسفسطة، ويأخذ معنى جديداً.

ونقف عند الفيلسوف الألماني هيغل (-1831م)¹ الذي جعل من الجدل قوام فلسفته، ذلك أن الجدل أو الديالكتيك هو عبارة عن أضداد متفاعلة في الواقع الإنساني وواقع الفكر نفسه. ومن خلال تفاعلها كأضداد يتم تجاوز كل الإشكال والأوضاع والوقائع نحو الأفضل².

والجدل عند هيغل نوعان: جدل تاريخي وجدل وجودي (أنطولوجي).

فالنوع الأول و هو (الجدل التاريخي) يظهر في الحياة الاجتماعية وفي النظم، من حيث إن كل نظام أو علاقة إجتماعية تنطوي على تناقض باطني، يحتم صيرورتها إلى شكل آخر غير ما هو عليه الطرفان المتناقضان. أما النوع الثاني (الجدل الوجودي) فيتعلق بالمفاهيم والتصورات العقلية والمعايير التي يلاحظ أنها تتطور، وكل لاحق منها ينفي السابق، وكل جديد منها ينفي القديم. وكان الواقع التاريخي الذي يحياه هيغل هو الذي يوحى إليه بهذا التصور³.

لقد تطور التاريخ الأوروبي بفضل إستعادة الإنسان الأوروبي للإيمان بالعقل، واستعادته تبعا لذلك للحرية، ولممارسة الحرية الفكرية تجاه كل شيء بما في ذلك حق مراجعة كل المعتقدات وعرضها على محك النقد.

هيغل (وليام فريديريك) (1770-1831): ولد بألمانيا بمدينة اشنتحرت، تعلم بمدارسها الثانوية، دخل معهد (توينجن)¹ الديني لتخريج القساوسة الإنجلييين. كان تلميذا ذكيا يفوق أقرانه، تنازعته نزعتان؛ التنويرية الخالصة، ونزعة الثورة الخليطة بالتصوف والأسرار، كان أكثر اتزاناً من أقرانه حيث كان يعرف بالشيخ العجوز. أصبح سنة 1793 حاملاً للأهلية اللاهوتية، شغل وظيفة مدرس خصوصي في برن، قام بنقد عنيف للنظم السائدة في سويسرا، له مؤلفات عدة منها (ظاهريات الروح)، وفي سنة 1816 عين أستاذا في جامعة هيدلبرج، ألقى محاضرات في القانون والفلسفة، له مؤلفات عدة منها: (موسوعة العلوم) {انظر؛ بدوي (عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الفلسفية، فلسفة القانون}

ص: {571-576}..1984م، ج2، ص

الكتابي محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص: 458.²

المرجع نفسه، ج1، ص: 459.³

وبرزت في الفكر الأوروبي منذ القرن السابع عشر (17) ظاهرة التعارض بين العقل والدين (المسيحية) وسرت موجة التشكيك في الفكر الأوروبي وأصبح الناس يتأقطنون تدريجيا وراء قطب الإيمان أو وراء قطب العقل باعتباره مصدر شك وارتياب في كل معتقد ديني.

ويمثل باسكال الفيلسوف الفرنسي¹ قمة الصراع بين العقل والإيمان في شخصية المثقف الأوروبي، الذي اكتشف أن كل أدوات المنهجية والمعرفية مهما بلغت من الكمال ليست كافية في التعرف على حقيقة الله. إن هذه التجربة المتأخرة تاريخيا مثلها مثل التجربة الديكارتية، لم تكن سوى تجربة مماثلة لتجربة الغزالي في تاريخ الفكر الإسلامي.

وبما أن التطور التاريخي الأوروبي كان متحركا بفعل صراع الإنسان الأوروبي ضد واقع العبودية للسلطة أو للكنيسة أو للإقطاع، فإن تأثير ثورته العقلية في سياق ذلك التاريخ كان يعطي ثماره بوتيرة متسارعة. ذلك أن اكتشاف كثير من حقائق القوانين الطبيعية، وتحويلها إلى تكنولوجيا جديدة، جعلت الناس يؤمنون بأنه كلما اتسعت حرية العقل إتسع إكتشاف الطبيعة، وازدادت سيطرتهم على الواقع وعلى الثروة الطبيعية، إلى حد يسمح بالقول بأن التاريخ الغربي منذ القرن الثامن عشر (18) أخذ يثب وثبا، كسائر التواريخ. وقد انبهر الفيلسوف الألماني هيغل بالثورة الفرنسية (1789)، إذ وجد فيها مثالا على أن العقل يستطيع تغيير الواقع الرديء، ووضع واقع أفضل. وهذا التصور أفضى به عند تعمقه إلى أن العقل (الكلبي) هو في صراع أو تناقض مع الواقع، وأنه بفضل سعي العقل إلى تجسيد مثاله الكلبي في كل شيء، ورفع أصداده من الواقع يتم التطور والتقدم والكمال².

بهذه النظرة الفاحصة لطبيعة العقل تجاه الواقع، يكتشف هيغل المعنى العميق للجدل كما سماه، فيقول عنه: >> ليس الجدل شيئا جديدا في عالم الفلسفة، بل إنه كان موجودا عند الأقدمين ونحن نستطيع أن نعد

باسكال، بليز (1623-1662م): رياضي وفيزيائي ومفكر فرنسي، ولد بمدينة كليرمون فران بقلب فرنسا، تلقى العلم على يدي أبيه منذ الصغر. كشف عن عبقرية فذة، تعلم اللاتينية وهو صغير، إكتشف عدة نظريات رياضية، له ميول للتدين أكثر منه إلى الفلسفة. له منهجه الخاص في التفكير؛ الهندسة ومنهج اللطافة، له عدة مؤلفات منها: "الأفكار". أنظر {بدوي (عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 355-358}.

الكتابي محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص: 459.²

أفلاطون¹ مخترع الجدل أو مكتشفه، ولا حرج في ذلك لأن الجدل لم يظهر في أول مرة بشكل علمي عفوي وبالتالي موضوعي إلا في الفلسفة. أما في العصور الحديثة فقد كان (كانط)² خاصة هو الذي أخرج الجدل من عالم النسيان ليعطيه الأهمية التي يستحقها. وطلب إليه أن تكون مهمته تفحص ما سماه كانط بمتناقضات الفكر. ونحن هنا لسنا أمام مجرد مد وجزر ومد من حجة إلى أخرى، أي في حدود عملية ذاتية بحتة. ولكن على العكس، إذ يجب تبيان كيف أن تحديدا مجردا من تحديدات الفكر (إذا تناولناه كما هو متبد في ذاته) ينقلب توا إلى ضده. ومهما حاول الفكر أن يناوئ الجدل كعادته، فإن الجدل لا يمكن اعتباره بأي حال من الأحوال كأنه ليس شيئا سوى موضوع المعرفة الفلسفية. بل بالعكس، فإن ما يقصد بالجدل هنا يوجد في شكل آخر من أشكال المعرفة وفي التجربة المشتركة، وكل ما يحيط بنا من أشياء يمكن اعتبارها نموذجا من نماذج الجدل... فالجدل يقوم في كل المجالات وتحت جميع الأشكال الخاصة لعالمي الطبيعة والروح. فهو يقوم مثلا في حركة الأجرام السماوية وإن من طبيعة أحد الكواكب إذا وجد الآن في مكان ما، أن يوجد في مكان آخر فقدرته على الحركة، التي هي خاصة به، هي التي تمنحه أن يكون له هذا الوجود الآخر (وذلك بالنسبة إلى المكان الآخر). كذلك يوجد في العناصر الفيزيائية صفة جدلية، وما صفتها الجدلية إلا تلك الظاهرة المناخية، بل إن نفس المبدأ هو الأساس لكل العمليات

¹ أفلاطون (428 - 348 ق.م): (فيلسوف يوناني، ولد في أثينا، وكان سقراط صاحب الفضل الحقيقي في تنشئته فيلسوفا، وحضر أفلاطون محاكمة سقراط ولكنه لم يشهد موته، لأنه لاذ بالفيلسوف إقليدس الميغاري، ثم انشغل بالرحلات إلى مصر وصقلية وجنوبي إيطاليا حيث المدرسة الفيثاغورية، ثم عاد إلى أثينا وأنشأ مدرسته الأكاديمية وهي أول جامعة علمية في أوروبا تدرس الفلسفة والرياضيات، وكان أرسطو هو أعظم تلاميذه. ومن آثار أفلاطون حوالي 24 محاور، أهمها: محاوره برتاغوراس أو السوفسطائية، ومحاوره الدفاع عن سقراط، وأقريطون أو في الواجب، وجورجياس أو في الخطابة، مينون أو في الفضيلة، فيدون أو في النفس، السياسة أو في العدل، وغيرها. {انظر؛ بدوي (عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص: 154-157}.

² كانط (إيمانويل E.Kant)، (1724 - 1804 م): فيلسوف ألماني، التحق بمعهد فريدريك ثم تخرج من جامعة كينجسبرغ، ثم تحصل على الماجستير سنة 1755 م؛ وعين مدرسا في الجامعة، ثم أصبح سنة 1780 م عضوا في مجلس الشيوخ الأكاديمي، ثم عضوا في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين سنة 1787 م، وتولى عمادة كلية الأدب، وإدارة الجامعة. من أهم آثاره: إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية، بيان ما في أشكال القياس الأربعة من تحذلق زائف، البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله، بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق، نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق وغيرها. {انظر؛ بدوي (عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج2، ص: 269-289}.

الطبيعية وهو في الوقت نفسه ما يجعل الطبيعة تترفع من أجل التعالي على ذاتها. أما فيما يختص بوجود الجدل في عالم الروح وبالأحرى في عالم التشريع وعالم الأخلاق، فإنه يكفي هنا تذكّر كيف أن الدرجة القصوى لحالة من الحالات، أو لنوع من النشاط، تنقلب عادة بموجب التجربة المشتركة إلى ضدها، وهذا النوع من الجدل معروف في الكلمات المأثورة التالية، إذ يقال مثلاً: <<إن الإفراط في العدالة هو غاية في الظلم>>¹ وهذا معناه أن القانون المجرد إذا بولغ في التقيد به فإنه يؤدي إلى الظلم. كذلك نحن نعرف، في المجال السياسي أن هذين الحدين الأقصىين وهما الفوضوية والإستبداد يؤدي في العادة أحدهما إلى الآخر، إن الشعور الجدلي على الصعيد الفردي في المجال الأخلاقي، نجد في هذه الكلمات المأثورة والمعروفة جيداً: إن الغرور يسبق الإنهيار. وسريعاً ما تفل السكينة الحادة جداً. فالحساسية الجسدية والأخلاقية لهما أيضاً جدلها فنحن نعرف أن الدرجات القصوى للألم وللفرح تنقلب إحداها إلى الأخرى، فالقلب المفعم بالفرح يعبر عن فرحه بالدموع وغالباً ما يحدث أن الحزن العميق يعبر عن نفسه بابتسامة...>>

>>إذا كانت تحديدات التفكير الأولى قد جعلت من الهوية والاختلاف والتعارض مبادئ فيجب بالأحرى أن تفهم وتصاغ جميع المبادئ في مبدأ واحد ألا وهو مبدأ التناقض الذي يصهرهما جميعاً، وإن يقال إن جميع الأشياء هي في ذاتها متناقضة كما تجب الإشارة إلى أن هذا المبدأ هو أكثر من سائر المبادئ تعبيراً عن حقيقة الأشياء وماهيتها...

وإن من مأثورات المنطق القديم الأساسية ومن التفكير العادي، الإعتقاد بأن التناقض وإن كان تحديداً أقل أهمية من الهوية أضعف منها محايثة. ومع ذلك إن أردنا أن نبقي هذين الحدين منفصلين وأن نقيم فيما بينهما تراتباً، فيجب اعتبار التناقض أعمق من الهوية وأكثرها جوهرية. والواقع أن الهوية ليست بالنسبة إلى التناقض إلا التحديد المباشر المحض البسيط والوجود الميتم، بينما التناقض هو مصدر كل حركة وكل حياة. فالشيء لا يتحرك إلا لأن في صميمه تناقضاً وقوة دافعة ونشاطاً².

¹ أندريه كريسون و إيميل برهيهيه، هيغل، ترجمة: أحمد كدي، ط6، دار الفارابي، بيروت، ص: 93-94.

² أندريه كريسون و إيميل برهيهيه، هيغل، ص: 95-96.

وما يمكن أن نستخلصه من فكر هيغل هو أن (الجدل) بالمفهوم الذي شرحه ليس سوى أسلوب الحياة في إنجاب الأكمل من الأشياء من أصلين متفاعلين في صورة متناقضين¹.

ومن هذا التحليل نجد اختلافا كبيرا وكثيرا في مفهوم الجدل باختلاف المواضيع ، إلا أن الحق دائما هو الهدف المنشود من ذلك الإختلاف الجدلي حول قضية معينة وأساسية.

المجلة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الكتاني محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص: 461.¹

المبحث الثاني : مفهوم العقل

العقل في نظر العامة من الناس يعتبر بمثابة ما لك تميز الانسان عن باقي الكائنات الأخرى؛ و ذلك على مستوى السلوك و التفكير، و تختلف هذه الملكة من شخص إلى آخر.

و على هذا الأساس يتم التمييز بين الانسان العاقل و الفاقد للعقل، ولقد نشأت على مدى العصور فلسفات كثيرة تناولت شأن العقل؛ فمنها من قام بإعطائه السلطة المطلقة، ومنها من عطل العقل في فهم الحياة، فهو الأساس في فهم النقل، ولذلك سنرى ما هو مفهوم العقل في اللغة و القرآن الكريم و الفلاسفة.

المطلب الأول: الجانب اللغوي

يرجع معنى (العقل) في أصله المعجمي إلى (العقل) بمعنى الإمساك والإستمسك، فمنه قالوا: عقل البعير بالعقل أي أمسكه، وقيد قائميه أي ثنى وظيفه مع ذراعه فنشرهما في وسط الذراع. وقالوا عقلت المرأة شعرها أي جمعتها وأمسكته عن الإنتشار¹.

وقالوا عقل المرء لسانه إذا كفه عن الكلام فيما لا يعني. واشتق من المصدر نفسه (المعقل) للجبل بملحظ كونه مكان الإستمسك والتحصين. واشتق منه أيضا بنفس المعنى (المعتقل) وهو السجن أو الحبس. و(العقول) وهو الدواء الذي يمسك البطن. و(العقلة) وهي الدية التي تمسك عن المطالبة بالدم. و(العقلية) من كل شيء أكرمه وأنفسه، لأنها تمسك وتحصن من أن ينالها طمع أو يمسه أذى².

المطلب الثاني: العقل في القرآن

ليس السبيل إلى الإسلام سبيل إكراه، فالتدين الحق لا يبني إلا على أساس الحرية والإختيار فالمنخير متى ميز الرشد من الضلال، أقبل مطيعا أو أدبر مقتنعا بتبعات أفعاله. وليس السبيل إلى الإسلام طريق الخوارق الحسية التي تخضع لها الأعناق دون اختيار أو نظر؛ فالمعجزات " لم تحول جماعة ولا أمة من الشرك إلى التوحيد. ولم تكن

الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، ط1، المكتبة التوقيفية، القاهرة، ص: 345¹

الأصفهاني أبو القاسم، المفردات في غريب القرآن، ص: 346²

المعجزات قط كل الرسالة السماوية ولا كانت وسيلتها الوحيدة ولا جوهرها... إن جوهر الرسالة السماوية هو إيقاظ أعظم ما في الإنسان: عقله وقلبه¹ "

وإذا لم يكن الإكراه ولا الخوارق طريقا إلى الإسلام؛ فلم يبق سوى طريق الحجة والبرهان، فكثيرا ما أرشد القرآن إلى هذا الطريق، فدعا إلى التدبر في الكون ونظامه وأسراره، الأمر الذي يحيل في نظر العقل صدور الكون عن نفسه . فقد جاء في القرآن: "إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء، فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون"²

وأخ القرآن على مناداة أصحاب العقول والنهي والألباب في آيات كثيرة، وخصهم بالذكر والإعتراف والتأمل، حتى أن عبارة " أولي الألباب " وحدها تكررت في القرآن الكريم ١٥ مرة.

وإن كان القرآن لا يرد فيه لفظ " عقل " فإن هذا لا ينقص من قيمة العقل، ومن مكانته في الإسلام، لأنه وإن لم يرد كذلك، فقد قارب عدد الآيات الخمسين، وردت فيها الألفاظ (تعقلون، يعقلون، يعقل، نعقل.. إلخ)³ وهو ما يعني فعالية العقل لا جموده.

و لا يخفى على أحد ما بين اللفظين " عقل " و " نعقل " من فرق فالأول قدرة معطلة ساكنة، وأما الثاني فقدرة في حالة نشاط وحركة وعمل.

كما نكشف في القرآن عن تسعة وأربعين استعمالا لفظ " عقل "، يعرب عنها في أفعال ضمن جمل من بنية مماثلة لهذه الآية: { إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون }⁴، بحيث يستبدل لفظ " يعقلون " بألفاظ تؤدي المعنى نفسه نحو " يتفكرون، يسمعون، يؤمنون، يذكرون، يتفقهون، تحكمون.. إلخ"⁵، ولم يعرب القرآن عن المكانة والشأن اللذين أعطاهما للعقل بمجرد ذكره فحسب، بل أعرب القرآن بوضوح عن هذه المكانة وهذا الشأن بتبنيه للمنهج العقلي ذاته، ونعني بالمنهج العقلي هنا، ذلك المنهج الذي اتخذه القرآن، واتخذته دعوة الإسلام لهداية الناس "؛ ففي مرحلة من مراحل تطور الإنسان و تقدمه أرسل الله الرسل ومعهم المعجزات تؤيدهم : يبعثون الموتى، ويبرئون الأكمه والأبرص، و يشقون البحر، ويأتون طائفة من خوارق الأمور، فعجز عنها من يتعاطى فن

م، ص: 52-54 1975 المعارف، القاهرة، المعاصر، ط1، دار والإنسان الإسلام رضوان فتحي،¹

164: البقرة سورة²

12: النحل 43، سورة: العنكبوت سورة 75، 171. البقرة سورة: الحصر لا المثال سبيل على انظر³

04: الرعد سورة⁴

9: الأنعام سورة؛ 65، 13، 11: النحل سورة انظر؛⁵

السحر"¹، " فلقد كانت الإنسانية في دور طفولتها، أو لم تبلغ بعد سن الرشد والنضوج"²، بينما نجد القرآن الكريم معجزة عقلية تتوجه إلى العقل، وتحتكم إليه، وتجعله مناط التكليف، بل ومعيار إنسانية الإنسان، فتعاليم القرآن وقد جاءت ختاماً للشرائع أصبحت " تهدي الإنسان الذي بلغ سن رشده ومرحلة نضوجه"³. لذلك ترك الله عز وجل الإنسان يستدل بعقله من خلال الصنعة على الصانع ومن خلال الإتقان على المتقن، والآيات في هذا الشأن كثيرة⁴. كما ترك الله عز وجل الإنسان يستدل بعقله من خلال الأوامر والنواهي على ما ينفعه وما يضره، فيلتزم بطاعة الله ورسوله إلتزاماً عقلياً تلقائياً وعن اقتناع لأنه يعلم أن في ذلك خير هو سعادته. والآيات في هذا الشأن كثيرة أيضاً⁵.

إن هذا المنهج الجديد الذي اتخذه القرآن لهداية الناس، يلفت الإنسان إلى ظواهر" وهي على إلف الناس لها.. لو وجدت من يفكر فيها .. لألفاها في مثل إحياء الموتى، شدها للعقل وإدهاشا للنفس⁶. وتنبه الجاحظ إلى هذا المنهج في كتابه الحيوان الذي يقول فيه: >> قف على صغر النحلة وضعف أيدها، ثم ارم بعقلك إلى قول الله: {ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً} ⁷ فإنك تجدها أكبر من الطود وأوسع من الفضاء . ثم انظر إلى قوله: { حتى إذا أتوا على واد النمل} ⁸، فما ترى في مقدار النملة في عقل الغبي، وغير الذكي؟ فانظر كيف أضاف الوادي إليها، وخبر عن حذرها ونصحها لأصحابها، وخوفها ممن قد مكن، فإنك تجدها عظيمة القدر، ربيعة الذكر، قد عظمها في عقلك، بعد أن صغرها في عينك وترك الله عز وجل الإنسان يستدل بعقله من خلال النظر فيمن أهلكه الله، على صغر أقدار المالكين، وإن تعنتوا وتجبروا فعرفهم عجزهم وذكرهم بصغر أقدارهم بأن عذبهم " بالجراد والقمل والضفادع الضعيفة، بدلا من الشياطين والعفاريت والملائكة والماء والريح والحيوانات السامة"⁹ إن المقام لا يسعنا لاستقصاء جميع الدلائل على مكانة

1-54-55. ص: المعاصر، والإنسان رضوان فتحي، الإسلام

ط1، دار الوحدة، القاهرة، 1980م، ص: 156. العقل، ضوء في التراث عمارة محمد،²

ص: 156. العقل، ضوء في التراث عمارة محمد،³

3: الرعد سورة؛ 79: يس سورة؛ 63: العنكبوت سورة المثال: سبيل على انظر⁴

20-22. الأنفال سورة 240، 241-242، البقرة سورة المثال: سبيل على انظر⁵

ص: 60. المعاصر، والإنسان رضوان فتحي، الإسلام⁶

6: النحل سورة⁷

18: النمل سورة⁸

ص: 1969م، ج1، العربي، بيروت، هارون، ط3، دار الكتاب محمد السلام عبد وشرح: تحقيق الحيوان، الجاحظ أبو عمرو،⁹

"العقل" الرفيعة في الإسلام، فحسبنا ما ذكرنا؛ لأننا" إذا ذهبنا نستقصي الدلائل على مكانة العقل في الإسلام
فسنضطر إلى استعراض الإسلام كله"¹.

ومجمل القول أن ما يلفت الإنتباه في الظاهرة العقلية حسب استعمال القرآن لها:

أولاً: أن العقل ورد مشارا إليه بألفاظ كثيرة؛ كالقلب، والحجر، والحياة، والسلطان البين، والسمع، والتذكر
والتفكير، والفقه، وغيرها، والآيات الدالة على ذلك كثيرة وهذه الإستعمالات الكثيرة تدل من جهة على
فاعلية "العقل" وأنه ليس ملكة محدودة؛ كما تدل من جهة أخرى على أن هذه الفاعلية غير مجزأة، بل
"تستخدم نشاط الأذن والعين والعاطفة والذكرى والتعرف والإستبطان والنفاد"².

ففي طريقة استخدام العقل في القرآن، الإشارة إلى علاقة "الحواس" ب"العقل"، فالعقل في القرآن يشير إلى الفهم
المبني على تجربة معينة) سمع، رؤية(..)، الحواس منطلق التفكير والتدبر، لأن الليل والنهار والكواكب وباقي
الآيات، ظواهر محسوسة مشاهدة يستدل بها على ما وراءها من حكمة تدل على الله فاطر هذا العالم
المشاهد³، وقد تنوب بعض الحواس عن

العقل في الرفض والقبول، فالأذن هي التي تستسيغ في اللغة العربية وليس العقل. إن نعمة الحواس تكمن في
كونها مقومات ازدهار العقل، وتعطيلها يوقع في الضلال. إن هذا التكامل بين "الحواس المنطلق" وبين العقل،
يجعلنا نصف الظاهرة العقلية في القرآن بأنها إستدلالية وسببية، فما نراه بحواسنا من آيات أو ما نسميه : العالم
المشاهد، دليل على الغائب أي وراء المشاهد، وليس هذا العالم إلا نتيجة ترتبط ارتباطا ضروريا وعقليا بالسبب
الأول وهو الله . وسنجد صدى هذه الفكرة لدى الجاحظ، ويكفي أن نقول هنا أن كتابه "الحيوان" إنما ألفه
تكريسا لهذا التعاون بين الحس والعقل، بين العالم المشاهد والعالم الغائب، تكريسا لمبدأ " قياس لغائب على
الشاهد".

ص: 31. 1986م، الشهاب، باتنة، الغرب، دار من ظلام الغزالي محمد،¹

له كان لمن" 13 وفسر الزمخشري الآية :الكهف سورة ؛ 70 :يس سورة ٥؛ :الفجر سورة 37 :ق سورة انظر؛²
الزمخشري، ["به يتدبر واعيا عقلا هنا القلب يكون أن إلا يبق فلم قلب، له وكان إلا أحد من ما إنه [37] :ق [سورة"قلب
في الجاحظ ص: 30 ويقول م ، ج 6 ، 1977 ، دار المصحف، القاهرة، ط2 عامر، مرسي محمد تحقيق: الكشاف، تفسير
أن عن ويعقله ..اللسان يزم لأنه وحجرا عقلا العقل سمي 5 [وإنما: الفجر سورة] "حجر لذي قسم ذلك في [هل :الآية تفسير
وتعليق وتقديم شرح الجاحظ، رسائل الجاحظ،]. اليتيم البعير، وحجرعلى يعقل كما والمضرة، والخطأ الجهل سبيل في فرط يمضي
ص: 10. 1، ج م، 1988 ، دار الحداثة، بيروت، ط1 مهنا، أ. عبد

تركنا ولقد كانوا يفسقون، بما السماء من رجزا القرية هذه أهل على منزلون {إننا المثال: سبيل على الآية هذه تدبرنا إذا³
الذكرى، بعد الإعتبار وبين الظاهرة العقلية بين ربطا فيها نجد فإننا العنكبوت:34-35] ؛ يعقلون { سورة لقوم بينة آية منها
القرية أهل إليه آل ما معاينة بعد

ثانيا : أن العقل غريزة إلهية في الإنسان، وهو واحد لدى البشر جميعا . وهو هبة من الله إلى الإنسان على حد قول الجاحظ : " لم أعطاه العقل؟ ! إلا للإعتماد والتفكير¹ . ولكون العقل واحدا في طبيعته لدى الناس جميعا، نجد الخطاب القرآني لإعمال العقل والتدبر والنظر، يشمل الناس جميعا، وهذا الشمول يدل على اتصاف الحجة القرآنية بالوضوح والبساطة، بحيث " يدركها العقل إدراكه لمسلمات العلوم"² ، فهو يتحدثها أو يدركها إدراكا مباشرا . ومرة أخرى؛ سنصادف هذه الفكرة عند الجاحظ؛ قبل أن نجدها عند "ديكارت"، وأعني بها فكرة أن العقل "أعدل الأشياء سمة بين الناس"، والعجيب أن هذه الفكرة دفعت بكل من الجاحظ وديكارت إلى الدعوة إلى "الوضوح" و"البساطة"، نجد هذه الدعوة في كتاب "البيان والتبيين"، وليس معنى هاتين العبارتين في اللغة سوى الوضوح والتوضيح؛ كما نجد هذه الدعوة في كتاب "مقال عن المنهج"، والمنهج الديكارتي إنما يقوم على أساسين: هما البدهة والإستنباط، وأحكام البدهة لا يرقى إليها الشك عند ديكارت لما تتميز به من "وضوح"³ إن النزعة العقلية في الإسلام واضحة بجملاء، فلقد رفع الإسلام من شأن العقل حتى بدا واضحا أن "من خصائص الإسلام الأولى أنه دين يقوم على العقل، ويبني الإيمان على التفكير الصائب والنظر العميق"⁴، فلم يبق العقل الإنساني على ما كان عليه قبل القرآن، من ركون إلى المعجزات وخوارق العادات، لذا فالمعجزة الكبرى التي جاء بها الإسلام هي "حجة مودعة في، كتاب يقرأه الناس، وتعيه عقولهم .. ويجدون فيه أساليب الفكر المحرر من الخرافة والوهم"⁵ والإسلام بهذا، هو الدين الوحيد الذي يعتمد على العقل.

إن أصل الأصول في المسيحية؛ والذي لا يختلف فيه كاثوليك، ولا آرتودكس ولا بروتستانت، هو أن الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها، وأن من الدين (...) ما يناقض أحكام العقل، وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به (...). فمجرد الإيمان كاف في الخلاص، ثم الويل كل الويل لطالب الفهم إذا أدى اجتهاده إلى شيء يخالف ما تعلق به إيمانه"⁶ . أما في الإسلام، فإن "ما ينكره العقل يستحيل أن يكون دينا"⁷، وليس هناك خصومة بين الإيمان والعقل، حيث

ص: 543. 5، ج الحيوان، الجاحظ أبو عمرو،¹

1980 م، ص: 155. بيروت، الجيل، الإسلامي، دار التفكير ومنهج العربي العقل موسى، سالم أحمد²

والنشر، بيروت، 1973م، ص للطباعة الطليعة ط1، دار ونقدية، تحليلية نظرة ومنهجه، ديكارت فلسفة الله مهدي، فضل³
ص: 104 - 105.

1988م، ص: 219. ، الكتاب، الجزائر المسلمين، ط1، دار بين الثقافية الوحدة دستور الغزالي محمد،⁴

ص: 55. المعاصر، والإنسان رضوان فتحي، الإسلام⁵

الحدائث)، ص 35. دار : ط 2 (بيروت والمدنية، العلم بين والنصرانية عبده محمد، الإسلام⁶

ص: 30. الغرب، من ظلام الغزالي محمد،⁷

يلتقي الإيمان القلبي بالأدلة العقلية، " فالعقل والقلب وجهان لعملة واحدة، وهما في لقائهما أشبه ما يكونان باليدين تغسل إحداهما الأخرى".¹

إن القرآن الكريم لم يكن منطلقاً لصياغة علم الكلام الإسلامي أو الفلسفة الإسلامية فحسب، بل كان المعين الذي لا ينضب للتيار العقلاني في الحضارة الإسلامية، " فالتيار العقلاني في حضارتنا العربية الإسلامية وفرسانه " المعتزلة "بخاصة و"أهل العدل والتوحيد" بعامه قد انطلقوا على درب التفلسف والإبداع الفلسفي من " النقل "أي القرآن الكريم الذي أعلى مقام العقل (وصاغوا "علم الكلام الإسلامي" أو "علم التوحيد" فلسفة إسلامية مؤسسة على الوحي الإلهي"² ولم يقتصر أثر "القرآن" على علم الكلام وحده، بل شمل الفكر عامة، فسلطان العقل هو السمة التي تعد القاسم المشترك بين جميع الميادين الفكرية، فهذه السمة قد لازمت الفكر في آدابه وفلسفته وعلومه حتى كان العقل " من أمضى الأسلحة التي شهرها المفكرون العرب في ظل الإسلام سواء كان ذلك في تثبيت دعائم المنهج الفلسفي لديهم، أو في محاولة دحضه ونقضه ورفضه."

العدد 1989، 280م، ص: 33. العالم، مجلة: في العجائز"، وإيمان الفلاسفة عقيدة بين المعاصر الرزاق، "المسلم قسوم عبد¹
² آل ياسين جعفر، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دراسة في التراث، ط2، (بيروت: دار الأندلس، 1980م)، ص: 26.

المطلب الثالث: العقل عند الفلاسفة

أطلق العقل من باب الإصطلاح على ما يعم تلك القوة النفسية التي تدرك المعاني بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة.¹

وعلى جوهر تلك القوة التي يستعد بها الإنسان للإدراك من حيث هو فكل هذه المعاني تؤول إلى جوهر واحد.

وقد توسع العلماء والمفكرون في إطلاقه على ما يتفرع عن هذه المعاني الأولية، ولم يلبث المفهوم أن داخلته نزعة التفكير الفلسفي أو الكلامي أو الباطني، فأعطى كل منها للعقل بعدا في التحليل والتعريف غير الذي كان متعارفا في معناه الأول من الإدراك وقوة التمييز والتحصيل. ومن هؤلاء الفلاسفة أبو حيان التوحيدي (-400هـ)² والذي لاحظ أن الكلام في العقل مضطرب جدا في عصره. وهو بذلك يشير إلى طوائف المتكلمين والفلاسفة والباطنية في تعريف العقل وماهيته؛ فالعقل بالنسبة له يقع مع الذات الإنسانية موقع المقابلة مع الغرائز والقوى الطبيعية الأخرى، الجاذبة نحو المادة، والمثلة للحياة الحيوانية المحضة. وإن غالبية الناس تتحكم فيهم تلك القوى فتستحوذ على أنف العقل وتجاهزه، فيكون تابعا لها، وأن خاصة الناس وحدهم هم الذين يرقى لديهم إلى الحد الذي يبسط سلطانه على أنفه، ويحاجز تلك القوى ويجمعها، ويمسك بزمام التوجيه، وقد يصارعها ويغلبها وأولئك هم المتأهلون من الحكماء.³

فالعقل عند التوحيدي قوة نفسية محكومة بقوانين المادة أو الطبيعة المادية فهي بمثابة آلة لتحصيل المنافع

والمعارف العملية والنظرية، في مقابلة القوة الروحية التي هي مبعث الإلهام والبديهة والبصيرة النافذة.⁴

والعقل عند المعتزلة مطلق السلطة في تقويم الآثار والأخبار، وهذا الذي وقف عليه بعض أعلامهم كالجاحظ

1. الكتاني محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص: 462.

2. التوحيدي، أبو حيان(000-400هـ): علي بن محمد بن العباس، متصوف معتزلي، نعته ياقوت بشيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء، ولد في شيراز، وأقام مدة ببغداد، إنتقل إلى الري، فصحب ابن العميد والصاحب ابن عباد. من مؤلفاته: "المقابسات" "الصدائقة و الصديق"، "البصائر والذخائر"، "المتاع والمؤانسة". أنظر {الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج1، ص: 165}.

3. الكتاني محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص: 463.

4. المرجع نفسه، ج1، ص: 464.

والنظام، وهذا الإتجاه كان يلائم النزعة النقدية الصارمة بقوة لدى الشكاك والشعراء الثوريين أمثال المعري¹ الذي يقول:

جاءت أحاديث إن صحت فإن لها شأنا ولكن فيها ضعف إسناد

فشاور العقل واترك غيره هدرًا فالعقل خير مشير ضمه النادي

والذي يقول:

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيرا في صبحه والمساء

فإذا ما أطعته جلب الـرحمة عند المسير والإرساء²

ومن هذه الآراء السابقة نقدم في هذا السياق ملاحظتين أساسيتين:

الملاحظة الأولى: أن القرآن الكريم لم يستعمل (العقل) بلفظه الإسمي المصدر، وإنما استعمل الفعل منه (يعقل) وهذه مسألة تسترعي النظر، وتدلل على أن القرآن لم يعتبر العقل كما اعتبرته الفلسفات القديمة وفي مقدمتها الفلسفة اليونانية - جوهرًا قائمًا بذاته - فأغفال لفظ العقل والإقتصار على (فعله) يعني النظر إليه كقوة نفسية أو روحية محكومة بضوابط الروح الإنسانية، وطبيعة الإنسان الفيزيولوجية أو النفسية³. أما اعتبار العقل جوهرًا وتسميته (عقلا) كذلك، فهو من تصورات الفلسفة اليونانية وما ينحو نحوها من فلسفات لاحقة تحدثت عن العقل بوصفه مستقلا، وفاعلا وصادرا عن المحرك الأول وموجها للكينونة

المعري (أبو العلاء) (363-449هـ): اللغوي، الشاعر. كان متضلعا في الأدب، قرأ النحو واللغة على أبيه في المعرفة، له تصانيف مشهورة وتآليف ماثورة، منها "لزوم ما لا يلزم"، و"ضوء السقط"، عمي من الجدري، كان مجدر الوجه نحيف الجسم. إختصر ديوان أبي تمام والبحري والمتنبي. دخل بغداد سنة (398هـ)، أقام بها سنة وسبعة أشهر، ثم رجع إلى بيته في المعرفة، سمى نفسه: (رهين المحبسين) للزومه بيته وذهاب عينيه، عمل الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة. أنظر {وفيات الأعيان، ابن خلكان (شمس الدين)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت، ج2، ص: 113-115}.

الكتاني محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص: 465.

المرجع نفسه، ج1، ص: 467.

الإنسانية، لا ينازعه في سلطانه جوهر آخر¹.

لقد عبر القرآن عن العقل من خلال مشتقاته (يعقل) و(عقلوه) و(يعقلون) و(تعقلون). وعبر بذلك في السياقات التي تعني فاعلية العقل في النظر والتدبر والتمييز بين الأضداد كالحق والباطل والصحيح والزائف والخير والشر والجائز والمستحيل. واستعمل القرآن مشتقات داخلية- في فاعلية العقل كالنظر والإعبار والذكر والتفكير والعلم مثل (يتفكرون) و(يتدبرون) و(ينظرون) و(يعلمون) فالقرآن يتوجه إلى العقل بكل فعالياته ليستحثه على النظر في الكون والإستدلال بالشاهد فيه على الغائب، والوقوف على نظام (السببية) و (السنن الكونية). ويشجب القرآن إلى جانب ذلك عوائق العقل في ممارسة حريته وسلطته، حينما يستنكر التقليد وعبادة السلف والخنوع للسلطة الزمنية².

ونختم هذا الجزء بذكر مفهوم أبو بكر ابن العربي عن العقل وهو في معرض الرد على تحديد الفلاسفة له قائلاً في كتابه (العواصم من القواصم) مايلي:

>> وهو في لسان العرب العلم، لا فرق عندهم بين عرفت وعقلت وعلمت، وما رتبته النحاة من الذات والصفات في العبارات لا ينبغي عليه حكم، لأن العرب لم تنتج به ما انتحوا، ولا أضمرت ما أضمروا والقوم مشكورون على ما رتبوا غير مأموم بهم فيما قدموا من المعاني وصوروا والخلق كما قال عز وجل {والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً}³ ثم يخلق لهم الله العلم العقل، المعرفة، التمييز، الإدراك التفتن، الذكر، إلى آخر الخطط والأسماء رتبة بعد رتبة، وشيئا بعد شيء، وليس فيه إستعداد لذلك من عند الله فيه إلا ما ينشئه له، كما ينشئه في الشجر والحجر وطرق الظفر والأتملة، لا يختص ببنية، ولا يلزم بحالة، فإن جرى شيء من ذلك على صفته، نهي عادة، لاعلة، وحالة عارضة باتفاق، من صنع الله وإرادته، لا واجبة في مخلوقاته، ويخلق له علما مركبا على علم يجده متساويا في ثمرته وإفادته، فيكون تجربة فإن ظهر على أقواله وأفعاله، كان منتفعا له، فأما القول بأنه علوم ضرورية فإنما تعلق بها المتكلمون من علمائنا، لأنهم رأوا

1. الكتاني محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص: 467.

2. المرجع نفسه، ج1، ص: 468.

3. سورة النحل: 78.

ظنوا أنه كل العقل، ولا يلزم ذلك لأن الله قد سماها علما فقال: { إن في ذلك لآيات لقوم يعلمون }¹ كما أنه لا يتلي الله بأوامره ونواهيه، إلا من جعل فيه مقدمات من علومه، فتلك المقدمات لما سماها الله عقلا، قال: { إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون }²

وأما قولهم إن النظر قوة في النفس تقبل الماهية للأمور الكلية، فهو العلم السابق لما يكون بعده، ويترتب عليه، وتسميته قوة مجاز لا معنى له.

وقولهم: يقبلها كلية، والحس يقبلها جزئية، كلام فاسد، بل يقبلها جزئية تامة إلا أنه بتدرج، والحس يقبلها جزئية كرة، نعم من المحسوسات ما لا يحصل إلا كليا وهو الأكثر.

وأما قولهم: إن العملي قوة هي مبدأ التشوقي، فهي دعوى ما لا يوجد، وعبارة لا تحير، أما قوة فلا معنى لقولها، وأما قوله: بتحريك القوة التشويقية فكأنهم يريدون الفكر، وهو ترديد النظر في التطلع، والتشوق إلى المطلوب، وهي كلها معارف وعلوم، تجمع وترتب لتفيد، وهو الذي سمي النظر.

وأما قولهم: إن الهيولاني هو الاستعداد، فمجاز ذلك بعيد، لأن استعداد المحل لأن يكون عاقلا يسمى عقلا، إلا مجازا بعيدا، كما تسمى النطفة إنسانا لاستعدادها للإنسانية.

وأما قولهم في الملكي؛ فإنما عبروا به عما حصل من العلم، وملكة الإنسان، فهو يتصل به إلى ما وراءه.

وأما قولهم: إن الفعل هو الذكر، فلا يصح أن يسمى فعليا، لأن الذكر ليس بيد المرء لطول الدهول عنه، فلا يرده أبدا إليه، إلا أنه برده إليه واهبه ابتداء، أو بسبب يخلقه له عنده، فالشيء بالشيء يذكر.

وأما قولهم: إن المستفاد هو ما لم يفتقر إلى مادة، فمعناها لم يحتج إلى أن يقتنص بنظر، ولا يسعى في

تحصيله، وهذا كله بين لكم أنه علوم، بعضها يتلوا بعضها يتوالى مع البعض، لا سيما على مذهبهم في تلا،

وتوالى، على ما يفسر في موضعه. وأما قولهم: في الفعال فذاك الداء العضال، هو المبدأ الأول عندهم، عن

ذاته صدر الكل، من عقل وبسيط، ومركب، وكرة، ومربع، وحرار، ورطب، وبارد، ويايس، ولكن إختاروا له

العقل لشرف الإسم دون الكثرة، وغيرها من الأسماء، فله ماهية في ذاته عندهم، وهو مادة كل ماهية، إذ

سورة النمل: 52.¹

سورة البقرة: 164.²

يخرج الهيولي إلى الصورة والفعل بفيضان نوره عليه، لا بعلم ولا بقدرة، ولا بإيثار، ولا بشيء من تلك المعاني الواجبة له. وقد تبين لكم أن هذه أسماء لا فائدة تحتها، وتحويلات لا طائل وراءها¹

ثم بين أبو بكر ابن العربي أن العقل عاجز عن تحقيق الكثير من المعارف والعلوم بذاته بغير سند من النبوة والهداية الإلهية بقوله:

>> إن الذي تقدم من كلامنا في العقل والعلم يغني عن إعادته ولكننا نثني عليه طرف العنان لما قد ذكره من العنان، فنقول: إن وجه تغالطكم أو غلطكم أن الحكمة خفيت عليكم، فزعمتم أنها قوة عقلية تتلقى بها العلوم من الملاء الأعلى، في كلام طويل يركبون عليه مقاصدهم، وليس للحكمة معنى إلا العلم. ولا للعلم معنى إلا العقل، إلا أن في الحكمة إشارة إلى ثمرة العلم وفائدته، ولفظ العلم مجرد عن دلالة على غير ذاته، وثمره العلم العمل بموجبه والتصرف بحكمه، والجري على مقتضاه في جميع الأقوال و الأفعال، وبناء (ع ق ل) يقتضي أن تجري الأفعال والأقوال على قانون ولا يسترسل على الممكنات، وكذلك بناء (ح ك م) مثله في اقتضاء ذلك، وعلى هذين المعنيين يصرف هذان اللفظان حيث وردا، وإلى ذلك يرجع، قال الله تعالى: { ويعلمهم الكتاب والحكمة }²، وقال: { ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا }³، والمعني به في الأول علم الكتاب، وفي الكتاب العلم المطلق. وليس يمتنع في اللسان العربي أن يسمى العمل بمقتضى العلم حكمة، على معنى تسمية الشيء بثمرته، وفائدته، كما بيناه في أصول الفقه، لا سيما وقد أعطاه لفظه، ودل عليه وضعه.

وإذا ثبت ذلك فليس يهب العلم نفسه، ولا يكون ذلك إلا من قبل العالم الذي لا يوهب علما، ولا يتصور من جهته طريق إلى تحصيل ما لم يكن قبل، ولا بد للأشياء من مبادئ، وتنتهي إلى مبدأ قبله وهذا عكس النهاية، فإنه لا انقطاع لها، والعلوم على الصفة التي بينها، منها ما يوجد من الواهب ابتداء، ولا سبيل إلى تفصيلها، ومنها ما يترتب على أسباب، وترتيبها على أسبابها ليس على كل وجه يتصور ويخطر،

1. ابن العربي أبو بكر، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار طالبي، ط1، دار الهدى، الجزائر، د ت، ج2، ص: 219-222.

2. سورة البقرة: 129.

3. سورة البقرة: 269.

وإنما يجري ذلك على قانون مدرك بالتعليم، ولا يعلم آخره إلا واهب العلم أولاً، وإذا تأمل المنصف وضع الإعتقادات في النفس، والأعمال في الجوارح، وتركيب بعضها على بعض، أي أنه أمر لا يستقل به الآدمي، فإنه أمر موضوع في أصله على تدبير، فالذي دبر الوضع الأول، دبر الثاني وأنت إذا أضفت تدبيره إليه وأحلت به عليه، مع علمك بأنه عارية فيه فلا بأس في ذلك.

فقد أذنت فيه الشريعة، وإن أنت أعطيته الكل، وحكمت له بأنه أدركه بذاته فقد جهلت نفسك و
من لا يعلم نفسه، كيف يعلم غيره.¹

وبعد هذا البيان لمفهوم العقل من عدة جوانب ننتقل إلى المبحث الثالث و المتعلق بالنقل و مفهومه.

¹ ابن العربي أبو بكر، العواصم من القواصم، ج2، ص: 252-254.

المبحث الثالث - مفهوم النقل

النقل في اللغة يقال: نقل الشيء أي أخذه من مكان إلى مكان، ونقله الحديث هم الذين يدونون الأحاديث و ينقلونها و يسندونها إلى مصادرها، و النقل عند المسلمين مفهوم فضفاض وواسع سنرى كيف تكلم عنه ابن خلدون و إخوان الصفا، وكيف يختلف مفهومه عند سبينوزا تماما.

المطلب الأول: النقل عند المسلمين

نجد مفهوم النقل عند ابن خلدون والذي قام بتقسيم أصناف العلوم، حيث بدأ بالعلوم الحكمة الفلسفية التي يمكن أن يقف عليهما الإنسان بطبيعة فكره، و يهتدي بمداركة البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها، وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقف نظره على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر¹.
ثم عرج ابن خلدون بعدها على العلوم النقلية بقوله: >> والثاني هي العلوم النقلية الوضعية؛ وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي². إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل وهو نقلي فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه<<.
فتعريف ابن خلدون للنقل متأثرا كما نلاحظ بالفقه والأصول أو بالمفهوم الفقهي، والسبب في ذلك أن (النقل) من حيث هو مفهوم؛ إنما ظهر في أوساط الفقهاء والأصوليين، فهؤلاء الفقهاء هم الذين قسموا الدليل إلى عقلي وشرعي، وحددوا الدليل الشرعي في النقل³.

ثم إن ابن خلدون يتعرض بعد ذلك لتحصيل هذه العلوم النقلية، والتي أرجعها إلى الشرعيات من الكتاب والسنة، وبيان مشروعيتها علينا من الله سبحانه وتعالى على لسان نبيه عليه الصلاة والسلام.
وبذلك يعتبر النقل مفهوما جامعا لكل خبر منقول عن صاحب الشريعة بالنص أو بالوصف أو بالإقرار. ومن

¹ ابن خلدون (عبد الرحمان)، المقدمة، تحقيق: أحمد جاد، مراجعة: عبد الباري محمد الطاهر، ط1، دار الغد الجديد، القاهرة، 2007، ص: 405.

² ابن خلدون، المقدمة، ص: 405.

³ الكتاني محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص: 484.

المعلوم أن الشريعة الإسلامية كلها مستندة إلى النصوص المقطوع بتواترها وبصدورها عن الوحي المتمثلة في القرآن والسنة¹.

قال ابن حزم: >> دين الإسلام لا يؤخذ إلا من القرآن أو مما صح عن الرسول صلى الله عليه وسلم، إما برواية جميع علماء الأمة عنه صلى الله عليه وسلم، وهو المسمى بالإجماع، وإما بنقل جماعة عنه، وهو نقل الكافة، وإما برواية الثقات واحد عن واحد حتى يبلغ إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ولا مزيد².

المطلب الثاني: عند إخوان الصفا

علم النقل عند إخوان الصفا خبري مستفاد بالقراءة ورواية الأخبار ونقل الرجال عن الرجال، وهذا الخبري إما علم أخبار الماضي مما كان وقع تحت الحس والعيان في الماضي ثم ذهب صورته بتقادم الزمان، وإما أخبار عن المستقبل ولكنه غير واقع تحت الحس والعيان ولا يستنبط بالقياس، والعلم به إنما هو بتصديق الأنبياء³.

فإخوان الصفا في هذا التحديد للنقل يرجع كل حكم له وهو الأصل ثم تبقى مهمة العقل في التصديق أو التكذيب راجعة إليه على حسب درجتها من الصحة في النقل والتواتر حتى وصولها إلى الناس في العصور المختلفة، عن طريق المؤرخين ورواة الحديث وغيرهم. هذا في الأمور التي مرت أما الأمور التي لم تحدث بعد، وأشير إليها في المستقبل فينبغي التصديق بها كما جاءت وعدم الخوض فيها بما لا يناسبها، وإنما يبحث عنها بحثاً علمياً دقيقاً حتى تنكشف، وإلا فهي موضع تصديق وتحكم حكم العقل بعد ذلك.

المطلب الثالث: النقل عند سبينوزا

يختلف مفهوم النقل عند سبينوزا بحيث يصفه بالنص أو الوحي، وهو عنده كلام الله للبشر على لسان الأنبياء، أو كشف الله نفسه للأنبياء، فالوحي أو النقل كشف أو رؤية؛ في الحالة الأولى يتم كشف الوحي

¹ الكتاني محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص: 487.

² ابن حزم أبو محمد الأندلسي، الخلى بالآثار، ط1، دار الفكر، بيروت، دت، ج1، ص: 50.

³ الكتاني محمد، جدل العقل والنقل، ج1، ص: 488. نقلاً عن الرسالة الجامعة، ط1، دمشق 1949، ص: 39.

للأنبياء بالكلمات، وفي الحالة الثانية يكشف الله عن نفسه وعن الوحي بالرؤية. وفي بعض الأحيان يتم الكشف بالوسيلتين معا. وتكون هاتان الوسيلتان إما حقيقة من الله أو خيالا ووهما واختراعا من صنع

الإنسان¹.

ويميز سبينوزا بين نوعين من الوحي؛ الوحي المكتوب، وهذا النوع قابل للتغيير والتبديل والتحريف والتزييف وهذا هو المراد الذي ركز فيه نقده كله في الرسالة، وهو الوحي الذي دافع عنه الصدوقيون² في إيمانهم بالشرعية المكتوبة في الألواح، وهذا موضوع التاريخ النقدي العلمي، والنوع الثاني من الوحي هو الوحي المطبوع، والذي يكون صورة معنوية للوحي المكتوب. وهذا لا يقع تحت التحريف والتبديل لأنه فطري موجود لدى كل الناس منذ ولادتهم، وإنما التحريف الذي يقع في النص المكتوب هو المراد عند سبينوزا بالنقد. ويفرق سبينوزا بين الوحي المكتوب والوحي المطبوع بمايلي:

الفرق الأول: أن الوحي المكتوب لا سبيل إلى إدراكه إلا بالوحي؛ أي بالرواية والنبوة. في حين أن الثاني يمكن إدراكه بالنور الفطري، وأن المكتوب يدرك من الخارج، والمطبوع من الداخل، والأول عن طريق الحواس (السمع والبصر) والثاني عن طريق العقل³.

الفرق الثاني: الوحي المكتوب يتضمن الشريعة، أي تنظيم أعمال الجوارح، في حين أن الوحي المطبوع لا يتضمن إلا التقوى والفضيلة؛ أي تنظيم أعمال النفس لذلك كان العهد القديم متضمنا للشريعة، والعهد الجديد حاديا للحب وشريعة القلب.

سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتحقيق: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكراء، دط، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2008م، ص: 47.

الصدوقيون: نسبة إلى صدوق الكاهن تلميذ " أنتيخنوس السلوقي" والذي عاش حوالي (300ق.م)، وقيل نسبة إلى الكلمة العبرية "صدقيم" أي: العادلون الأبرار. عاصرت الفريسيين، ولكنها لم تسير التطور الفكري الديني حتى انطفأت مع الزمن سنة 159ق م، وكانت بينها وبين الفريسيين خصومة وعداء، كانت طبقة ثرية، وذات ثقافة واسعة. إرتبطت عقيدتهم بالثقافة اليونانية، من أهم معتقداتهم: عدم الإيمان بالبعث، إنكار القضاء والقدر، إنكار وجود الملائكة والشياطين، تؤمن بقدمية العهد القديم وتنكر التلمود، ينكرون ظهور المسيح. أنظر الفكر الديني اليهودي، حسن ظاظا، ط1، دار القلم، دمشق، 1999، ص {214}.

سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 76.³

الفرق الثالث: أن الوحي المكتوب أتى لأمة معينة، وهي الأمة العبرانية، في زمان معين ومكان معين، في حين أن الوحي المطبوع أتى للناس جميعاً في كل زمان ومكان. لقد أعطى الله العبرانيين العهد في صورة مكتوبة لأنهم كانوا في مرحلة الطفولة، وما إن بلغوا مرحلة النضج حتى أخبرهم موسى بأن العهد المطبوع في قلوبهم. وإذا كان الميثاق المكتوب ضاع وانقضى بعد حنث اليهود له، فإن الميثاق الشامل الذي يربط الإنسانية كلها بالله مازال قائماً، والميثاق مسطور في القلب وفي الفكر لا في المصاحف¹. غير أن هذه الأفكار جاءت من خلفيات كثيرة سنناقشها عندما نناقش تحليل سبينوزا بعدها.

وبع هذا التحليل نجد أن مفهوم النقل عند العلماء يخلف باختلاف الموضوع أو الجانب الذي يركزون عليه و يتأثرون به ونوع الكتاب المقدس الذي يعتمدون عليه في دراستهم.

¹.76 سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص:

الفصل الثاني

جدل العقل والنقل في الديانات السابقة

المبحث الأول: جدل العقل والنقل في الهندوسية

المبحث الثاني: جدل العقل والنقل في اليهودية

المبحث الثالث: جدل العقل والنقل في المسيحية

الفصل الثاني: جدل العقل والنقل في الديانات السابقة

بعد أن عرفنا مفهوم الجدل و العقل و النقل عند العلماء و الفلاسفة المختصين في هذا المجال، ننتقل في هذا الفصل إلى استقراء تطور هذا الجدل في الديانات السابقة، وهي على الترتيب الزمني التاريخي، بدءاً بالهندوسية و التحريف النصي الواقع في الكتب المقدسة فيها و الصراع الطبقي الناتج عن هذا التحريف و ظهور حركات داعية إلى الإصلاح الديني و الاعتناق من ربطة النص المقدس الداعي إلى استعباد البشر، ثم اليهودية و كيف بدأ جدل العقل و النقل حول التحريفات و الزيادات في التوراة بعد أن كانت عبارة عن الوصايا العشر الموساوية فقط و كيف تتطور النص بسبب عمل اليد البشرية فيه، ثم المسيحية و علاقة المجامع بكتابة النصوص و فهمها ، و اختلاف الترجمات المؤثرة على النص و قدسيته، واعتماد المسحيين على التأويل للقضاء على الجدل الحاصل بين العقل و النقل.

المبحث الأول: جدل العقل و النقل في الهندوسية

إن الديانة الهندوسية موضوع واسع و محير، لأن أصولها ترجع إلى ما يقارب ثلاثة آلاف سنة، يعتنقها عدد كبير من سكان الهند وهي في الحقيقة ديانة بلا عقيدة محددة، ولذلك يصعب تعريفها كعقيدة معينة فهي تؤمن بالتوحيد و التثليث و الكثرة في آن معا.

فتكمن هذه الصعوبة في تعدد كتبها المقدسة، وتباين عقائدها ومبادئها، بالإضافة إلى ظهور المدارس الفلسفية المتعددة. ومما يجعل الديانة معقدة أكثر تاريخها الطويل الغامض. ويؤيد هذا جان إيم كوير قائلاً: « من الصعب تتبع تاريخ الديانة الهندوسية، لأن تاريخها يتسم بالاحتباس و الغموض الخاص بالأسماء و التواريخ و الأماكن، ولأنها. أي الهندوسية تركز على العقائد و المبادئ أكثر من اهتمامها بالشخصيات و التواريخ و الأماكن»¹

وجاء في المحكمة العليا الهندية تفسيرها للهندوسي قائلة:

الهندوسي هو الذي:

¹ جون إيم كولر، الفلسفات الشرقية، ط2، ماكيلان للنشر و التوزيع، نيويورك، ص: 15 .

أولاً: يؤمن بالخيرات و يحترمها من قلبه إيماناً بأنها أساس الفلسفة الهندوسية.

ثانياً: و الذي يستطيع أن يفهم موقف الآخرين، و يحترمه أيضاً اعترافاً بأن الحق له جهات مختلفة.

ثالثاً: و يعترف بأن فترات أو دائرة الخلق، وهو الكون وازدهاره ثم تحليله و تدمير متكرر وهي أبدية.

رابعاً: و يعتقد اعتماداً جازماً بفكرة التناسخ.

خامساً: يرى أن الطريق الموصلة إلى الخلاص عديدة.

سادساً: يؤمن بوجود عدد كبير من الآلهة و أزواجهم دون الإيمان بعبادة الأصنام و التماثيل الخاصة

بهم.

سابعاً: عدم الإيمان بمبادئ فلسفية خاصة دون الهندوسية¹

المطلب الأول: الخلفية التاريخية لهذه الديانة

ليس هناك مؤسس معين لهذه الديانة حتى نتمكن من الرجوع إليه و إلى تعاليمه، لأن الهندوسية خضعت للتطور و التجدد عبر مراحل مختلفة من تاريخها الطويل، وتولدت من الاحتكاك بالآريين في عام 170 (ق م) بالدرافيديين الذين كانوا من سكان الهند الأصليين. إلا أن الآريين استولوا على الهند و استأثروا بتنظيم المجتمع دون الدرافيديين. ومن هذا الاحتكاك نشأت التقاليد الهندوسية إلى أن نضجت و عرفت باسم الهندوسية فيما بعد².

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، وإنما تأثرت هذه الديانة بفلسفات و أفكار نشأت في الهند فيما بعد إلى أن أصبحت الهندوسية بعيدة عن العقائد الآرية كذلك، ويمكن تقسيم تاريخ الفكر الهندوسي إلى العصور

¹ Parfisher Mary ,Religions Today: An introduction, 7th edit, Rouhedge, London, 2002, p : 73.

² Redha Kumud Mookerji, Hindu Civilisations, 1st edit, Longman Green and company, London, 1936, Tom 01, p:45.

التالية:

أولاً: العصر الفيدي الأول: ويشمل على ثلاث مراحل فرعية

(أ) - مرحلة انتشار الأفكار البدائية: عبادة القوى الطبيعة سواء كانت مما جاء به الآريون، أو ما كان تابعا على البيئة الهندية وتبدأ هذه المرحلة من القرن الخامس عشر (ق م) وتشمل الفيديات على العديد من المعلومات عن هذه الفترة¹

(ب) - مرحلة تدوين الفيديات وتأوليها على أيدي البراهمة

وهذا التأويل يسمى "البراهمات" أو "BRAHAMANS" وتبدأ هذه الفترة من حوالي القرن الثامن (ق م)، وبرزت فئة من العلماء و الفلاسفة أي من أهل العلم و النظر، فاهتموا بالشؤون الدينية وفكروا في عقائدهم، فأدى التفكير بهم إلى آراء البراهمة، لأن البراهمة قاموا بهذا التأويل لصالحهم، ثم لاحظوا أن الاتصال بدأ يتم ويتعمق بين بني جنسهم وبين السكان الأصليين، فأرادوا أن يضعوا نظام الطبقات ليحول دون تمام الامتزاج وبهذه المرحلة تبدأ الهندوسية التي لازالت موجودة.

(ج) مرحلة تلخيص الفيديات في أسفار مقدسة

وهذه المرحلة تسمى الأوبانيشادات، وتبدأ هذه المرحلة من القرن السادس (ق م)، وتستمر إلى ما بعد الميلاد بعدة قرون²

¹ Ed Michal and Coogan, World Religions, 1st edit, Dunean Baird Publisher, London, 2003, pp:130-32.

² John L Espesits, World Religions Today, 1st edit, Oxford University press, 2006, p 280.

ثانيا: عصر الإلحاد:

وفيه ظهرت الديانة الجينية والبوذية وضعفت الديانة الهندوسية أمام هذه الثورات ابتداء من القرن السادس عشر (ق م).

ثالثا: العصر الفيدي الثاني:

وهو عصر عودة النصر للفيديات و انتصارها على الأديان و الاتجاهات الإلحادية، ولقد دوت شروع الفيديات في هذا العصر. ومن أهمها قوانين " مانو " التي تم وضعها حوالي القرن الثالث (ق م) وهنا اتضحت الهندوسية و استقرت معالمها¹

المطلب الثاني: التفسير النصي وربطه بنظام الطبقات

يتكون المجتمع الهندوسي من أربع طبقات هي:

- 1- المعلمون ويسمونهم البراهمة.
- 2- الجند ويسمونهم الكشترى.
- 3- التجار وهم الويش.
- 4- الخدم والعبيد ويسمونهم الشودرا أما المنبوذون فلا يدخلون في هذا التقسيم.

وكان هذا التقسيم ناشئا عن التقاء الآريين والتورانيين و السكان الأصليين، ولذلك نشأ في بادئ الأمر على أساس الجنس. ولهذا قال المؤرخ ويش "Weech": >> وكان الآريون شعبا يفوق في نشاطه وحيويته السكان الأصليين. وكانوا يعتقدون اعتقادا جازما بسمو جنسهم على سواهم من الأجناس، وكلمة " آري" التي عرفوا بها معناها النبلاء<<²

¹ Ed. KV Sir, An introduction into World Religions, 1st edit, Vista Int'L publishing House, Delhi, 2003, p03.

² Weech, The Peoples and Religions of India, pp:311-312.

ولذلك كان هذا التقسيم قائما على مبدأ السيادة و القوة التي لاحظ الآريون في أنفسهم، فبنوا على أساسها قوتهم فتكونت الطبقة.

وكان المجتمع الهندي بعد الغزو الآري مقسما إلى طبقات لا يؤاكل بعضها بعضا، ولا تتزوج ولا تختلط، اختلاطا حرا، ثم استمر هذا التقسيم الطبقي أمد التاريخ كله، وهذا أمر من شأنه أن يجعل سكان الهند شيئا يخالف المجتمعات الأوروبية و المغولية البسيطة السهلة التزاوج، فهو في الحقيقة مجتمع من مجتمعات¹ ثم إن نظام الطبقات بدأ يظهر عندما بدأ اختلاط يسمح بتكون مجتمع موحد من هذه العناصر المتباينة، أما قبل هذا الاختلاط فلم تكن هناك ضرورة لتكوين هذا النظام، فنظام الطبقات كان وسيلة للمحافظة على سلامة العرق السامي بعد أن خيف عليه من الاندماج في الأجناس الأخرى التي بدأ يتصل بها، حيث أن نظام الطبقات لم يظهر إلا في قوانين "مانو" حوالي القرن الثالث (ق م)².

ثم إن الفلسفة الهندية لم تقنع بالجنس و العنصرية سببا لنشأة نظام الطبقات، بل رأت أن تربطه بنص مقدس، فورد في قوانين " مانو " سبب هذه الطبقات، حيث يقول " مانو " وهو يعدد خلق براهما للكائنات: [... ثم خلق البرهمي من فمه، الكشترى من ذراعه و الويش من فخذه، و الشودرا من رجله، فكان لكل من هذه الطبقات منزلته علة هذا النحو]³

وبناء على هذا التفكير الذي يرى أن الطبقات خلقها الله على هذا النحو يصبح التقسيم أبديا، فهو من صنع الله ولا طريق لإزالته، وعلى هذا لا يرتفع أي شخص من أي قسم الى قسم أعلى.

وقد تحدثت شرائع " مانو " بالتفصيل عن وظائف كل طبقة على النحو الآتي: [... ولكل طبقة من طبقات المجتمع الهندوسي وظائفها وواجباتها فعلى البرهمي أن يشتغل بالتعلم و التعليم، و بإرشاد الناس في دينهم، فكان هو المعلم و الكاهن و القاضي، أما الكشترى فكانت وظيفته أن يتعلم ويقدر القوانين، وينفق في

¹ Wells, A short History of the World, pp:121-122.

² Berry Gerald.L, Religions of the World, 1st edit, Barnes and Noble, later printing edit, 1956, p40.

³ شلي أحمد، أديان الهند الكبرى، ط9، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1987م، ص: 60-61.

الصدقات، ويحمل السلاح للدفاع عن وطنه وشعبه، أما الويش فعليه أن يزرع ويتجر ويجمع المال وينفق على المعاهد العلمية و الدينية، وأما الشودرا فعليه أن يخدم الطوائف الثلاثة الشريفة¹

ومن شرائع " منو " نورد بعض النصوص التي تقرر اختصاصات كل طبقة.

أ- البراهمة:

" يقوم البراهمة بدرس أسفار الفيدا، وتعليمها وتبريك تقديم القوانين التي لا تقبل من الناس إلا عن طريقهم، ويجب أن يحافظ البرهمي على كنز الشرائع المدنية و الدينية "².
" البرهمي محل احترام جميع الآلهة بسبب نسبه وحده، و أحكامه حجة في العالم، و الكتاب المقدس هو الذي يمنحه هذا الامتياز ".
" كل ما في العالم ملك البرهمي، وللبرهمي حق في كل موجود ".
" على الملك أن خراجا من برهمي عالم بالكتاب المقدس ولو مات الملك محتاجا، ولو مات الملك محتاجا، ولا يجوز له أن يصبر على جوع برهمي في ولايته "³.

ب- الأكشترية:

" إن الذين تغذت عقولهم بكتب الفيدا و غيرها هم الذين يصلحون يكونوا قوادا أو ملوكا أو قضاة أو حكاما للناس ".
" ينصب الملك من الأكشترية، وللملك على الأكشترية احترام الجنود لقائدهم ".
" يجب ألا يستخف بالملك ولو كان طفلا، وذلك بأن يقال أنه إنسان فالألوهية تتجسم في صورة الملك البشرية ".
" ولا يجوز للأكشترية أن يشتغل بغير الجندية، و الأكشترية يعيش جنديا حتى وقت السلم "⁴.

ج- الويش:

¹ شلي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 61.

² المرجع نفسه، ص: 65.

³ شلي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 66.

⁴ المرجع نفسه، ص: 66.

" يجب على الويشي أن يتزوج امرأة من طائفة، وأن يعنى جادا بمهنته، ويربي الماشية على الدوام.
وعلى التجار منهم معرفة قوانين التجارة ونظم الربا ".¹

" وليعلم الويشي جيدا كيف يبذر الحبوب، وليفرق بين الأرض الجيدة و الأرض الرديئة، وليطلع على نظام الموازين و المكاييل إطلاعا كافيا ".¹

" وليعرف أجر الخدم ولغات الناس، وما تحفظ به السلع وكل ما يمت إلى البيع و الشراء بصلة ".²

د- الشودرا:

" يجب على الشودري أن يمثّل امتثالا مطلقا لأوامر البراهمة سادة الدار العارفين بالكتب المقدسة و المشتهرين بالفضائل، فترجى له السعادة بعد موته بيعث أسمى ".³

" لا يجوز للشودري أن يجمع ثروات زائدة ولو كان على ذلك من القادرين، فالشودري إذا جمع مالا آذى البراهمة "

" ويجب نفي أن الطبقة الدنيا الذي تحده نفسه بأن يساوي رجلا من طبقتة وأن يوسم ذلك تحت الورك ".
" وتقطع يده إذا علا من هو أعلى منه بيده أو بعصاه. وتقطع رجله إذا رفس برجليه ".³

فهذه بعض النصوص من الكتب المقدسة لدى الهندوسية، و التي تنشر نظام الطبقات بالخرافة ودون الرجوع إلى الرأي و العقل البشري، فكان انغلاقا طبقيًا داخل الهندوسية لا يناقش ولا يجادل أبدا، ولهذا بقي هذا النظام سائدا إلى اليوم غير أن بعض المحاولات المعارضة لهذا التفسير الخرافي لقوانين " مانو " كانت بالمرصاد لها، مثل البوذية و الجينية.

المطلب الثالث: تعريف بالكتب المقدسة لدى الهندوس

يتسلط الاتجاه الروحاني على الفكر الهندي، ومن هنا كثرت الآلهة لدى الهنود، وبالتالي كثرت الكتب المقدسة حتى تجاوزت المئات ووصلت إلى الألوف، وفي الديانات السماوية يكون مصدر تقديس الكتب

¹ شلبي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 67.

² المرجع نفسه، ص: 68.

³ شلبي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 69.

على أنها كلام الله أوحى به إلى أنبيائه بالمعنى فقط كالتوراة و الإنجيل، أو بالمعنى و اللفظ كالقرآن الكريم، أما مصدر تقديس الكتب عند الهندوس فليس لأنها موحى بها من الله، فهي لم يوح بها، بل لا يعرف لأكثرها واضح معين، وإنما اشترك في تأليفها عدد كبير من الناس على مر القرون، وليس مصدر التقديس إبداعها في الفكرة أو الأسلوب، لأنها كثيرا ما شملت أفكار بدائية و أساليب ركيكة، بل المصدر الرئيسي لتقديس هذه الكتب هو على العموم الاتجاه الروحاني، و الموافقة على تأليه أي كائن، أو تقديس أي كتاب دون حاجة إلى إبداء الأسباب¹

ومن الناحية العلمية و العملية كان مصدر هذه الكثرة تفسير كتاب " الفيدا " الذي يعتبر أعظم الكتب المقدسة لدى الهندوس، فإن مرور الزمن على الكتاب جعله عسير الفهم غريب اللغة فألفت كتب كثيرة لشرحه وتفسيره، وعدها الهندوس مقدسة ومرت قرون أخرى فاحتاجت هذه الشروح إلى شروح جديدة و إضافات، فكتبت كتب أخرى، واستساغ العقل الهندوسي أن يجعلها مقدسة أيضا، وتضخمت " الفيدا " فاحتاجت إلى وضع مختصرات قدسها العقل الهندوسي كذلك. هذا بالإضافة إلى كتب وضعت غير متصلة بالفيدا، بل حدثا دينا أو تاريخيا جديدا.

على أن الكتب المقدسة لدى الهندوس ليست كلها بطبيعة الحال في مستوى واحد، فمنها قليلة الانتشار، أو لا تحظى بتقديس جميع الهندوس، ومنها كتب أقرب إلى الغموض منها إلى الوضوح ومن هذه الكتب العظيمة " الفيدا " وقوانين " منو " و " المهاجارتا " و " الكيتا " و " اليوجا واسيستها " و " الرامايانا"².

فالفيدا هو الكتاب المقدس الأول. ولكن لا يعرف له واضح معين، فله قيمة تاريخية كبرى، إذ تنعكس في هذا الأدب الديني حياة الآريين في الهند في عهدهم القديم ومقرهم الجديد، ففيه أخبارهم وحلهم وترحلاهم، دينهم وسياستهم، حضارتهم وثقافتهم، معيشتهم ومعاشرتهم مساكنهم وملابسهم،

¹ شلي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 79 - 80.

² المرجع نفسه، ص: 80.

مطاعمهم ومشاربهم، مهتهم وحرفهم، وترى فيه مدارج الارتقاء للحياة العقلية من سداجة البدو إلى شعور الفلاسفة، فتوجد فيه أدعية ابتدائية تنتهي بالارتباب، و إلهية تترقى إلى وحدة الوجود¹.

و "المهاجراتا" ملحمة الهند الكبرى، تشبه الإلياذة و الأوديسة عند اليونان، ألفه " دياس " و الكيتا " Gita " وهو جزء من الملحمة الكبرى، تصف حربا وشعراء بين فريقين من الأمراء ينحدران من أسرة ملكية واحدة، وينسب إلى كريشنا أحد أبطال الهندوس المقدسين، و الكتاب يقدم صورة الهيئة الاجتماعية الهندية في ذلك العصر من معتقدات وفلسفات وعادات اجتماعية².

و اليوجا واسيستها " "Yogavasisi the"، وموضوع هذا الكتاب الفلسفة و اللاهوت، وهو منظوم يحتوي على أربعة وستين ألفا من الأبيات، مما يرجح أن يكون من عمل مجموعة من الناس لا من نظم شخص واحد وزمن تأليفه غير معروف أيضا، وإن مال بعضهم إلى أنه ألف في القرن السادس الميلادي بسبب إشارات وردت، فيه تشير إلى أحداث وقعت في هذا القرن. و الراماينا "Ramayana" وهو كتاب قديم لا يعرف مؤلفه ولا تاريخ تأليفه بالضبط، و الراماينا يعنى بالأفكار السياسية أو الدستورية للحياة الهندية، فهو يتحدث عن تكوين مجالس الشورى، وطرق اختيار الملوك وولاية العهد، ثم عن واجبات الملك، وعن واجبات مجالس الشورى وسلوك أعضائها³.

المطلب الرابع: الهندوسية والجينية والبوذية وصراع العقل و النص

عند وضع البراهمة لنظام الطبقات، خص البراهمة أنفسهم بكثير من الإمتيازات التي ذكرناها في الحديث عن نظام الطبقات. وفي ظل هذا الإستبداد و الطغيان و التعسف من طرف البراهمة ضج الناس من استبدادهم وجورهم، وتمنوا ظهور قائد روحي جديد يخلصهم من ظلم البراهمة، وكانت الكشتريا أكثر الطوائف إحساسا بهذا الظلم، لشدة ما بين الطائفتين من تنافس كنتيجة لقرب المسافة بينهما، وكل هذا بسبب النصوص المقدسة كما بينا، وهنا نشير إلى أسطورة وردت في المهاجراتا تدل

¹ شليي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 97، نقلا عن: فلسفة الهند القديمة، محمد عبد السلام، ص: 06.

² المرجع نفسه، ص: 97.

³ شليي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 97.

على مدى ما بين الطائفتين من أضعان وتتصل هذه الأسطورة بالأميرة " ديوتاني ". وموجز الأسطورة أن " ديوتاني " وهي من طبقة البراهمة خرجت في نزهة في فصل القيظ مع " سرمستها" بنت ملك أسورا ومعهما بعض الأتراب، ووصلن بحيرة فخلعن ملابسهن ونزلن للإستحمام، فهبت عاصفة حملت ملابسهن وخلطتها بعضها ببعض وخرجت من البحيرة فأخطأت " سرمستها" بنت الملك ولبست ملابس " ديوتاني " البرهمية فقالت لها " ديوتاني " : [ألا تعلمين أيتها الجاهلة أن كسوة الشيخ أكبر من أن ترتديها بنت التلميذ؟ هل أنت بلهاء إلى هذا الحد؟] فغضبت " سرمستها " وأجابت: [أنا بنت ملك يذكره الناس شاكرين أياديه، وأنت بنت رجل يعيش على الإحسان. عشيرتي عشيرة البر، وعشيرتك عشيرة الإستعفاف و التسول...]. وأخرجت كل منها ما في جعبتها من الحقد. ولم يقنع البراهمة بعد ذلك إلا بعقوبته قاسية تقع على بنت الملك خادمة لها في المنزل الذي ستتزوج فيه.¹

وهكذا كان هناك سخط من كل الطبقات ضد استبداد البراهمة وكان الكشتريا أكثر الطوائف سخطا، ثم كانوا -لقوتهم- المسئولين عن مقاومة طغيان البراهمة وجبروتهم، وهكذا دب في نفوس أبناء الكشتريا إحساس بضرورة الثورة، وقوي هذا الإحساس على مر الزمن حتى جاء القرن السادس فإذا بالإحساس يصبح واقعا، هنا صبت ثورتان كبيرتان في وجه التأويل الباطل للهندوسية، هما الجينية يقودها "مهاويرا" و البوذية يقودها "غوتاما بوذا".²

أولا: الجينية

هي حركة عقلية متحررة من سلطان الفيدات، مطبوعة بطابع الذهن الهندوسي العام، أسس بنياها على الخوف من تكرار المولد، و الهرب من الحياة منشؤها الزهد في خير الحياة فنزعاً من أضرارها عمادها الرياضة الشاقة و المراقبات المتعبة، ومعولها الجمود للملذات والمؤلمات، وسبيلها التقشف و التشدد في العيش و طريقها الرهبانية. ولكن بخلاف الرهبانية البرهمية وقد داوى الجينيون الميول و

¹ شلي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 96.

² المرجع نفسه، ص: 97.

العواطف بإفنائها في ذلك إلى إخماد شعلة الحياة بأيديهم وافتقدوا النجاة من غير فعلية، وسرور من غير انبعاث.¹

وكانت الدعوة الأساسية للجينية هي تحرير الإنسان من المادية إلى الروح، ولخصت ذلك في مبادئ أساسية لطهارة الروح وهي سبعة مبادئ:

1- أخذ العهود و المواثيق مع القادة و الرهبان بأن يتمسك المرید بالخلق الحميد، ويقلع عن الخلق السيئ.

2- التقوى؛ وهي المحافظة على الورع، و الإحتياط في الأقوال و الأعمال و في جميع الحركات و السكنات، وتجنب الأذى و الضرر لأي كائن حي مهما كان حقيرا.

3- التقليل من الحركات البدنية، ومن الكلام، ومن التفكير في الأمور الدنيوية الجسمانية، حتى لا تضيع الأوقات و الأنفاس الثمينة في صغار الأمور.

4- التحلي بعشر خصال هي أمهات الفضائل ووسائل الكمال وهي:

العفو و الصدق و الإستقامة، التواضع و النظافة، وضبط النفس و التقشف الظاهري و الباطني، و الزهد و اعتزال النساء و الإيثار.

5- التفكير في الحقائق الأساسية عن الكون وعن النفس، وبعض أمور الكون و أمور النفس التي يتوصل لها بالحواس الخمس المادية، وبعضها لا يتوصل إليها إلا بمنظار الذهن ومن هنا لزم استعمال الحواس المادية و استعمال الفكر كذلك.

6- السيطرة على متاعب الحياة وهو مما تنشأ من الأعراض الجسمانية أو المادية، كشاعر الجوع و العطش و البرودة و الحرارة و سائر أنواع الشهوات المادية، وعليه أن يضرب حصنا مينا حوله للتخلص من هذه الأعراض و الحواس و التأثير بها.

¹ شلي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 97، نقلا عن: محمد عبد السلام الراميوري، فلسفة الهند القديمة، ص: 64 - 65.

7- القناعة الكاملة و الطمأنينة و الخلق الحسن و الطهارة الظاهرية و الباطنية¹.

فهنا نرى بأن الجينية خرجت للرد على القهر الذي كان من البراهمة في الهندوسية ولكنهم بعد ذلك افترقوا بسبب المجاعة الشديدة التي نزلت بموطنهم الذي كانوا يتجمعون فيه، فلجأ عدد كبير منهم إلى الهجرة طلبا للعيش و تخفيف للعبء عن سكان المنطقة.

ثانيا: البوذية

هي فلسفة وضعية انتحلت الصيغة الدينية، وقد ظهرت في الهند بعد الديانة البرهمية الهندوسية في القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت في البداية تناهض الهندوسية وتتجه إلى العناية بالإنسان، وهي في الواقع تخفيف لما جاء في البرهمية من تعاليم، وإزالة لما أحدثته البرهمية من تفريق بين الناس².

وهي تعتبر نظاما أخلاقيا ومذهبا فكريا مبنيا على نظريات فلسفية، وتعاليمها ليست وحياء، وإنما آراء وعقائد في إطار ديني حيث كان بوذا يسخر من الأفكار التي كان الناس يتبعونها في عهده، فقد قام بإلغاء الطبقات، ولم يعترف بالآلهة الفيديوية، ودعا الكثير ممن انحطت طبقاتهم أو ممن كانوا يحسون بثورة هذه الطبقات المتعددة المتفاوتة السيادة في الهند³.

وكانت الدعوى البوذية تركز على الجانب الروحي فقط مع عدم إغفال الجانب العقلي؛ بحيث أن كل ما كانت تدعوا إليه يتلخص في ما يسمى بالحقائق الأربع:

الحقيقة الأولى: الألم موجود، و المرض و الموت ومتاعب الحياة من فراق أحبة أو لقاء أعداء كلها تأتي بالألم.

الحقيقة الثانية: لهذا الألم سبب، وعلة الألم هي الشهوات و الرغبات، لأنها هي التي تنهي فينا الرغبة في اللذة و التملك و الشوق إلى عالم مستقبل⁴

¹ شلي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 127 - 128.

² أبو زهرة محمد، الديانات القديمة، مقارنة الأديان، ط1، القاهرة، 1385 هـ / 1965م، ص: 53.

³ شلي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 153.

⁴ شلي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 97، نقلا عن: معالم الإنسانية، مج:02، ص: 474.

الحقيقة الثالثة: هذا السبب قابل للزوال، ويطل الحزن متى بطلت الشهوة و انتفى الظمأ إلى الأشياء.

الحقيقة الرابعة: الوسيلة لزواله موجودة، و لإبطال الألم طريق واحد هو إتباع الشعب الثماني وهي: [الآراء السليمة، الشعور السليم، القول لحق، السلوك الحسن، الحياة الفضلى، السعي المشكور، الذكرى الصالحة، التأمل الصحيح]¹.

ولكي يبلغ الإنسان درجة النجاة و السلام يجب عليه تجنب القيود العشرة التي تحول دون ذلك وهي الوهم الخادع في وجود النفس، الشك في تعاليم بوذا، الاعتماد في تأثير الطقوس و التقاليد الدينية، الشهوة، الكراهية، الغرور، الرغبة في البقاء المادي، الكبرياء، الاعتداد بالبر الذاتي الجهل².

انتشار البوذية:

انتشرت البوذية في عهد بوذا إنتشار واسعاً بين الطبقات العليا و الطبقات الدنيا، أما طبقة الملوك و الجنود فقد دخلت البوذية تخلص من سلطان البراهمة الذين أثاروا سخط جميع الطبقات باستبدادهم وتعسفهم، وأما الطبقات الدنيا فقد دفعت بنفسها إلى البوذية لتتخلص مما عانتها في رحاب الهندوسية من اضطهاد و احتقار³.

وكان السبب الكبير في انتشار البوذية هو اعتناق الملوك لها مثل "آسوكا" (264 . 237 ق م) الذي كان حاكماً على الأقاليم الممتدة من أفغانستان إلى مدارس، حيث أعلن أن كل فتوحاته سوف تكون في ميادين الدين، فنقل البوذية من مذهب ضمن المذاهب الدينية الهندية إلى دين عالمي، وأقام

¹ G.F.Allen, Budha's Philosophy, 2nd edit, Routedge library edition, publication of Taylor and Francis, 2012, p:36.

² شلي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 183.

³ المرجع نفسه، ص: 183.

"أسوكا" المسلات في عدة أمكنة حيث دون عليها تعاليم البوذية و أنذر من يميلون للعصيان، و وعد البررة بالهبات و الخيرات¹.

ونذب "أسوكا" رجالا يتجولون في البلاد يرغبون الناس في النسك و الورع، و يعلمونهم مكارم الأخلاق، وحثهم أن يكونوا قدوة للناس ليسهل على الناس الاقتداء بهم، فيجارونهم في سيرتهم الرشيدة و صبرهم على الشدائد، و عهد إليهم كذلك النظر في الأعمال الخيرية و إدارة شؤونها ليزيد نفعها، و خولهم بعض السلطة فكان لهم إطلاق سراح المسجونين إذا اقتنعوا ببراءتهم، وكانوا يراقبون الناس ليتحققوا أنهم يلتزمون سبل السلام و يحترمون القانون و يراعون حق الفقراء و الأكابر².

كانت إتجاهات البوذية الخلقية و اللاعقائدية سبب سرعة انتشار البوذية في الهند لسهولة هذه الإتجاهات، و لعدم تعارضها مع آلهة الهندوس، و على هذا كان الكثير من الهندوس يتبعون البوذية في أخلاقها، و يظنون مع ذلك على ولائهم آلهة الهندوس، و من هنا بدأت البوذية تختلط في مظاهرها بالهندوسية، و بدأ البوذيون الذين يقوم مذهبهم على عدم الاعتراف بالإله يعترفون بالآلهة الهندوكية و يتقربون إليها، لذلك لم تكن مظاهر البوذية خالصة لها، بل كانت خليطا منها و من الهندوسية، و من هنا أخذت البوذية تتلاشى من الهند شيئا فشيئا، و يندمج أتباعها في تقاليد الهندوسية و طقوسها و آلهتها، و وضع البوذيون تمثال بوذا بين آلهة الهندوس، و لم يعارض الهندوس لأن العقل الهندي لا يضره أن يضم إلها جديدا إلى آلهته، و بمرور الزمن ذاب تمثال بوذا بين الآلهة الكثيرة و ذاب أتباع البوذية بين الهندوس، فلم يعد للبوذية شأن في القارة الهندية³.

وأيضا بعد موت الملك أسوكا لم تستطع البوذية الصمود أمام الهندوس بسبب صلتها بإتجاهات السكان و ميولهم.

¹ شلي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 185-186.

² شلي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 186 نقلا عن: الأنصاري محمد عامر، أسوكا: الإمبراطور الهندي العظيم، ص: 82-83.

³ النمر عبد المنعم، تاريخ الإسلام في الهند، ص: 45-55 بتصرف.

إذن نجد أن الصراع القائم بين الهندوسية من جهة و الجينية و البوذية من جهة أخرى، كان صراعا قائما على الطبقية المدعومة بالنصوص السالبة لحقوق الانسان الأساسية، و المعارضة للعقل معارضة تامة و كذلك للأخلاق دون وجود دليل واحد على صحة نسبتها، و لذلك كان الصراع أخلاقيا و عقليا بحثا عن الخلاص من ظلم النص و ظلم البشر المزورين لتلك النصوص، لخدمة مصالحهم الشخصية على حساب جهل الناس و الأمة المنتشرة فيهم.

المبحث الثاني: جدل العقل والنقل في اليهودية

اليهودية هي ديانة العبرانيين المنحدرين من إبراهيم عليه السلام والمعروفين بالأسباط من بني إسرائيل، الذي أرسل الله عليهم موسى مؤيدا بالتوراة ليكون لهم نبيا، واليهودية ديانة يبدو أنها منسوبة إلى يهود الشعب، وهذه اختلف حولها، وقد تكون منسوبة إلى يهوذا أحد أبناء يعقوب عممت على الشعب على سبيل التغليب.

كان موسى هو المؤسس الأول لهذه الديانة وهو رجل من بني إسرائيل ولد في مصر أيام فرعون المسمى رمسيس الثاني على الأرجح (1301-1234 ق.م) حيث تربى في قصره.

ولما شب قتل مصريا مما دفعه للخروج إلى مدين حيث عمل راعيا لدى أحدهم وتزوج إحدى ابنتيه¹.

أوحى إليه الله برسالة في سيناء، حيث صعد إلى جبل الطور ليكلم الله وليستلم الألواح والتي تسمى التوراة أو الشريعة وعليها مدار بحثنا في هذا المبحث، وهي تعتبر بمثابة قوانين لليهود وشريعتهم الأصلية، حيث بقي اليهود يعتمدون عليها في تشريعاتهم وقوانينهم، ولكن بعد السبي البابلي والأشوري ضاعت الألواح الأصلية، ولم يعثر عليها.

بعد موت موسى إنقسم اليهود على أنفسهم وخاصة فيما يتعلق بالتوراة وأهم هذه الفرق هي:

1- الفريسيون: وهم المنزلون والمنشقون، يسمون بالأحبار أو الربانيون².

يعتقدون أن التوراة بأسفارها الخمسة خلقت منذ الأول، وكانت مدونة على الألواح المقدسة

ثم أوحى بها إلى موسى، ويرون أنها ليست هي كل الكتب المقدسة التي يعتمد عليها، وإنما

هناك بجنب التوراة روايات شفوية ومجموعة من القواعد والوصايا والشروح والتفاسير، التي تعتبر

توراة شفوية، وقد تناقلها الحاخامات من جيل إلى جيل، وتلك الروايات تسمى التلمود¹

¹ السعدي عبد الرحمن، تيسر الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا، ط2، دار السلام، 2002، الرياض، ص: 721.

² Guignebert Charles, The Jewish World in the Time of Jesus, 1st edit, K.Paul, Trench, Trubner and Ltd, London, 1939, p:154.

ولضمان تقديس اليهود للتلמוד، أعلن الفريسيون أن للحاخامات سلطة عليا، وأنهم معصومون، وأن أقوالهم صادرة عن الله، وأن مخافتهم هي مخافة الله، ومن قولهم في ذلك: " ويلزم المؤمنون أن يعتبر أقوال الحاخامات كالشريعة لأن أقوالهم هي قول الله الحي، فإذا قال الحاخام أن يدك اليمنى هي اليسرى وبالعكس، فصدق قوله ولا تجادله..."²، وتبعاً لذلك ليس هناك اجتهاد عند الفريسيين.

2- الصدوقيون: فرقة يهودية نسبة إلى صادق الكاهن المعاصر لداود، ينكرون التعاليم الشفوية "التلמוד" وحتى التوراة لا يرون أنها مقدسة قدسية مطلقة³.

3- القراؤون: هم قلة من اليهود ظهروا عقب تدهور الفريسيين وورثوا أتباعهم، لا يعترفون إلا بالعهد القديم كتاباً مقدساً، ولا يعترفون بالتلמוד، وأطلقوا على أنفسهم القرائين لأنهم لا يقرؤون إلا التوراة، ويقولون بالإجتهد⁴.

4- الكتبة أو النساخ: تطلق هذه التسمية على مجموعة من اليهود كانت مهنتهم كتابة الشريعة لمن يطلبها، فهم ينسخون للجميع، وعن طريق ملتهم بكتابة الشريعة، عرفوا بعض المعلومات من الكتب التي نسخوها، فاتخذوا الوعظ وظيفية أخرى لهم بجوار كتابة الشريعة⁵.

فهنا يتضح لنا من خلال هذه الفرق أن التوراة الرئيسية تعرضت للكثير من التبديل والتحريف على يد الكثير من اليهود، وبالتالي نجد أن كل فرقة تأخذ ما يخدمها من النصوص التوراتية أو تضيف ما ينفعها ويخدم مصلحتها ولو أننا حاولنا أن نجمع محصول أفكار التوراة لكان هناك مزيج من مصادر كثيرة مختلفة، ومزيج مماثل في ما وعته الذاكرة الشعبية اليهودية عن صاحب هذه التوراة ويبدو أن اليهود قد أرادوا بهذا التخليط أن يجعلوا من موسى ستارا يخفون به وراءه أشياء لم يدع إليها، منها أنه لم يرسل بشريعته لا إلا فرعون⁶ ولا إلى قومه من المصريين، بل لبني إسرائيل وحدهم، فهو لم يطالب

¹ Margolis Max and Marx Alexander: A History of the Jewish people, 1st edit, Jewish publication society of America, Philadelphia, 1959, p:159.

² شلبي أحمد، اليهودية، ط8، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1988م، ص: 219.

³ المرجع نفسه، ص: 222.

⁴ المرجع نفسه، ص: 223.

⁵ المرجع نفسه، ص: 224.

⁶ ظاظا حسن، الفكر الديني اليهودي، ط4، دار القلم، دمشق، سوريا، 1999م، ص: 22.

فرعون ولا المصريين بالإيمان قط.

ومن الجدير بالذكر احتمال ألا يكون هذا الخلط قد حدث عن عمد وبتخطيط الفكر الواعي، فإن التوراة الموسوية كانت قد فقدت من المجتمع اليهودي لعدة قرون، بحيث يكون نصها الذي كتبه عزرا مختلفا جدا عما أنزله على موسى بينهما ما يقرب ألف سنة، وهناك أمثلة كثيرة على ذلك¹. حيث كان النص الأصلي لليهودية هي الوصايا العشر الموجودة في التوراة، و لكن الذي نجده بين أيدينا اليوم انجاز متنوع؛ أدبي و تاريخي و فلسفي ضخم مقارنة مع حجم التوراة الأصلية، و ذلك بسبب التراكم التاريخي للنصوص اليهودية حول الوصايا بسبب الإضافات الشخصية للأخبار و المحادثات اليهود، الذين كانوا يشرحون و يضيفون و يذفون كما يشاؤون في التوراة إلى أن وصلت إلينا هكذا، وهذا واضح في الكثير من التناقضات و المغالطات سواء العلمية أو التاريخية أو المنطقية.

المطلب الأول: جدل العقل والنقل قبل فيلون الإسكندري

" كانت الإسكندرية نقطة الاتصال لمختلف حضارات العصر القديم، حضارة مصر وحضارة الشرق بعامة، وحضارة اليونان، فقد توعدت هذه الحضارات على اللقاء على ضفاف البحر الأبيض المتوسط... والبطالة كانوا أذكيا وطموحين، فحين رأوا عاصمته غدت أغنة المدائن في العالم عملوا على أن تكون أيضا أكثرها وأغناها من العلماء والمثقفين"².

وقد كان لليهود مثلهم مثل غيرهم من الأجناس الأخرى جالية كبيرة تعتر بدورها الذي يقوم على التوراة وتقاليدهم الدينية المأثورة، إلا أنهم مع هذا اضطروا للأخذ بنصيب في الفلسفة والآداب اليونانية وهذا مما جعلهم يترجمون فيما بعد كتبهم المقدسة لليونانية التي كانت لغتهم العادية.

ولا عجب بعد هذا، وقد رأوا لليونان فلسفة تناولت المسائل الإلهية ومسألة خلق العالم وغيرها من المسائل التي يعرفونها على نحو ما من دينهم، أن ينساقوا إلى البحث والتفكير والمقارنة بين ما لديهم

¹ حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي، ص: 24.

² كروازيه، تاريخ الأدب الإغريقي، ج5، ص: 11.

وبين ما علموه في هذه الفلسفة، وكان لذلك نتيجة طبيعية هي أن يكون لهم في هذه الناحية كتابات طريفة باللغة اليونانية¹.

وقد انتهى اليهود في تلك المقارنة إلى أن الفلسفة اليونانية أو الآراء التي رأوها حقائق وأعجبوا بها منها بعبارة أدق، تحتويها التوراة، وإلى أن هذه الفلسفة تعتبر شروحا للحكمة التي تزخر بها التوراة نفسها أخذوا يعملون على استخلاص هذه الفلسفة من التوراة بطريق التأويل، والشاهد القوي لهذا ما سنعرفه من عمل "فيلون" الذي يقوم على هذا التصور والفهم².

وهكذا حصل في الإسكندرية المزج بين الوحي والفلسفة³.

ولكن ينبغي أن نقف لحظة نحاول فيها أن نعرف بعمق العوامل التي دفعت بيهود الإسكندرية لذلك التصور الذي يجمع بين الديانة الموسوية والفلسفة الإغريقية.

إن جميع هذه العوامل في رأينا هو أنهم أصحاب أول دين سماوي له كتاب بين أيدينا، وهذا الكتاب تناول كثير من المشاكل التي شغلت الفلاسفة القدامى، وهو إلى ذلك، أو من أجل ذلك شعب الله المختار أو أبنائه ويضاف إلى هذا وذاك أنهم فقدوا وطنهم، فأصبح الدين هو الرباط الوحيد الذي يجمع بينهم.

وكان لذلك كله، أن رأوا أن يعملوا على إظهار أن دينهم يحتوي ما يعتز به اليونان من فلسفة تقبلتها عقول الأمم الأخرى، فكان هذا تأويلهم التوراة تأويلها مجازيا يظهر ما فيها من حكمة وفلسفة كما يرون وبخاصة أن طريق التأويل المجازي كان معروفا قبل لدى اليونان⁴.

حيث كان اليهود يرون من أن في التوراة معنى حرفيا وآخر مجازي يجب معرفته لأصله بالتأويل⁵.

¹ كروازيه، تاريخ الأدب الإغريقي، ج 7، ص: 152.

² المصدر نفسه، ج 5، ص: 428.

³ موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط2، دار العصر الحديث، بيروت، ص: 113.

⁴ موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص: 113.

⁵ المرجع نفسه، ص: 114.

المطلب الثاني: جدل العقل والنقل لدى فيلون الإسكندري

إن القارئ لما كتب فيلون يحس إحساسا قويا بأن الشريعة والفلسفة هما المصدران لتفكيره، ولا عجب في هذا، فإن الحقيقة واحدة فلا تناقض بينهما، وإن اختلفت صور التعبير عما يريد أن يقول بأن ما هو حق من الفلسفة ليس إلا ما نجده في التوراة من حكمة، وإن ليست على أيدي الفلاسفة ثوبا أو ثيابا أخرى.

ولكن كيف هذا والشريعة بظاهر كثير من نصوصها لا تسير والفلسفة! هنا نجد فيلسوف الإسكندرية يصرح [بأنه تقريبا كل ما هو خاص بالعقيدة من نصوص، له معنى مجازي يهدف إليه¹.

وإذن فالتأويل ضروري كما يراه فيلون وأمثاله، من أن الأنبياء تكلموا كثيرا بالمجاز سترا للحقيقة عن غير أهلها. وإذن يكون فهم النص على حقيقته ليس مقدورا للجميع أو مسموحا به².

وللتأويل أصول أوضحها فيلون وشدد في إتباعها، ومنها يتبين ما لكل من المعنى الحرفي والمعنى الخفي من قيمة لديه.

(1) إنه يرى أن المعنى يشبه الجسم، والمعنى الخفي يشبه الروح.

(2) ومع هذا ينبغي ألا نسهل المعنى الحرفي، بل يجب أن نراعي الحرف والروح معا أو الظاهر

والخفي، ولهذا يلوم الذين لا يلقون بالا لكل منهما ويرى من الواجب العناية بهذا

وبذلك، وذلك بما أنه من الواجب العناية بالجسد والروح معا³.

في الواقع، أن فيلون يجعل من التأويل وسيلة ضرورية تحقق بها أغراض لها قيمتها لديه، أو بعبارة أخرى لتتفق النصوص المقدسة مع آرائه الفلسفية، في الله، وفي خلق العالم وفي النفس، وفي الدين بصفة

¹ شلبي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 186 نقلا عن: مارتان، فيلون، ص: 31.

² موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص: 115.

³ المرجع نفسه، ص: 115.

عامة، وهكذا بالتأويل المجازي الذي اصطنعه فيلون يستخرج ما في التوراة في الفلسفة تظهر أنها عارية منها لو أخذت نصوص حرفية¹.

إذن يرى فيلون أن الضرورة في تأويل النصوص التي تثبت بظاهرها لله ما لا يليق به من الصفات والأحوال، كالتجسيم، والكون في مكان، والكلام بصوت وحروف، والنهر وهو في هذا يقول: الله لا يأخذه الغضب ولا ينهر ولا يتكلم بحروف وأصوات، وليس له مكان خاص يقر فيه².

ويؤول حفظاً لعظمة الله، ولتنزيهه عن العناية بما لا يليق بجلاله من أمور تافهة، ومن باب التمثيل نرى التوراة تقول: {إن ارتهنت ثوب صاحبك فإلى غروب الشمس ترده له، لأنه وحده غطاؤه، هو ثوبه جلده في ماذا ينام}³.

وهنا يصيح فيلون: "ولكن كيف؟ هل يعني الله بمثل هذا التفاصيل التافهة؟"

ثم يقول: "إن أبطأ الأذهان إدراكاً وفهماً ليرى أن وراء الحرف معنى آخر بين التأويل الحق المجازي"⁴ وهو يؤول كذلك قصة خلق العالم، في ستة أيام، وهي بنصها الحرفي تبين أن الله في خلق العالم كان محتاجاً إلى مدة، وفي هذا يقول: "إن الأيام الستة التي يتحدث عنها موسى لا تعني أن الخالق كان في حاجة إلى مدة من الزمن⁵، ولكن موسى أراد أن يعرفنا باللغة التي نفهمها نحن البشر، بنظام العالم الذي خلقه الله ومنزلة بعضه من بعض، وهذا الأمر فهمه يسير في رأي فيلون الذي يقول في هذا الصدد: "إني أرى بأن السذاجة أن نعتمد من هذا العالم خلق في ستة أيام، أو بصفة عامة في فترة من الزمن"⁶.

¹ برهيه إيميل، الآراء الدينية والفلسفية، ترجمة: محمد يوسف موسى، تحقيق: عبد الحليم النجار، ط1، مطبعة مصطفى البابي

الخلي، حلب، سوريا، 1954م، ص: 57.

² برهيه إيميل، الآراء الدينية والفلسفية، ص: 116.

³ سفر الخروج، الإصحاح: 22، عدد: 26-27.

⁴ شليي أحمد، أديان الهند الكبرى، ص: 186 نقلاً عن: مارتان، فيلون، ص: 29-30.

⁵ المرجع نفسه، ص: 32-33.

⁶ المرجع نفسه، ص: 33.

كما يؤول أيضا للتخلص من المعنى الحرفي الأسطوري ذي الغرض، وهو يحارب بشدة هذا الضرب من التأويل الذي يهدف إلى نقد التوراة بجعلها بمنزلة كتب الأساطير الإغريقية، إنه يقاقل هذا الفهم الحرفي في ميدانه، وذلك بأن يعارضه بفهم يتفق وفهم التوراة. ثم يضيف بعد هذا تأويلا آخر مجازيا¹ والمثل لذلك ما جاء به في التوراة عن تضحية إبراهيم لولده إسحاق، فقد رأى بعض الشراح في هذا مماثلة لما جاء في بعض الأساطير الإغريقية من هذا الضرب زمن التضحيات². ومثال آخر وهو قصة بلبله الألسنة التي وردة في التوراة، والتي قرب إليها بعض معاصري موسى أسطورة إغريقية تقول بأن لغة الناس والحيوان كانت أول الأمر واحدة، إن فيلون يعرض هنا الأسطورة ثم يذكر أن موسى وقد اقترب أكثر ما يكون من الحقيقة، فصل الحيوانات عن الكائنات العاقلة، وأظهر وحدة اللغة بالنسبة للناس فقط أول الأمر، على أن فيلون بعد أن رفع من شأن موسى هكذا، لم يرض هذا التأويل ووصفه بأنه أسطوري أيضا³.

وبعد ذلك كله نراه يؤول صياغة أيضا للتوراة من أن تكون كتاب أساطير كعص كتب اليونان، يؤول الأشخاص التي جاءت في قصص التوراة، وذلك بأن يجعلها رموزا لبعض حالات النفس، ومن مثل هذا قصة خلق آدم ثم حواء من إحدى أضلاعه، وإغراء الحية لهما، وقتل قابيل هاويل... كل هذا ونحوه تناوله فيلون بالتأويل المجازي الذي يعتبر الغزو الأخلاقي، هو الناحية الأساسية فيه⁴.

ويتصل بهذا التأويل النفسي أو الروحي، وما ذهب إليه من تأويل أشياء العبادة يجعلها رموزا للحالة الداخلية للنفس، مثلا، إن التابوت هو الروح بفضائلها غير القابلة للفساد، وأفكارها التي لا ترى، وإعمالها المرئية المشاهدة، وأنية صبب الشراب موضوعة على المنضدة هي الروح الكاملة تفتح ذاتها،

¹ موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة، ص: 117.

² برهيه إيميل، الآراء الدينية والفلسفية، ص: 63-64.

³ المرجع السابق، ص: 43.

⁴ برهيه إيميل، الآراء الدينية والفلسفية، ص: 64.

وزنق الشمعدان هو فصل الأشياء الإنسانية والإلهية، وعلو التابوت هي عظمة الروح التي تضحى وتقدم قربان، وزيت المصايح هي الحكمة¹.

والهدف العام من التأويل عند فيلون هو: أن يصير الدين الموسوي عالميا وهذه الغاية تحول دونها فهم النصوص فهما دائما.

ولذلك نراه يتشدد في ضرورة تأويل الكثير من نصوص التوراة يتشدد حتى غنه ليقول: "هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريق التأويل المجازي ليسوا أغبياء وحسب، بل أيضا ملحدون"².

ومما تقدم كله نرى أن أنواع التأويل الحرفي ذي الغرض، والتأويل الحرفي البسيط، والتأويل المجازي، وقد كان حرب على النوعين الأولين دفاعا عن الدين الموسوي، وقد كان من هؤلاء وثنيون يريدون جعل التوراة بمنزلة كتب الأساطير اليونانية، ومنهم يهود جهلاء هم أولى بالرتاء منهم بالموحدة، ولم يكن التأويل المجازي، وكان مصوره في هذا الضرب من التأويل، الإلهام، والبحث والتفكير الشخصي، والمأثورات³.

المطلب الثالث: التأويل لدى ابن ميمون

عند دراستنا لابن ميمون نجد بأنه من فلسفة اليهود الذين يرون ضرورة التأويل المجازي للتوراة، ولأجل فهم طريقة ابن ميمون في التأويل أحسن مصدر للرجوع إليه هو كتابه "دلالة الحائرين"، فقد أفصح عن ذلك كله بما يكفي الباحث ويرضيه، فيقول في مقدمة كتابه: "هذه الرسالة لها أيضا غرض ثان، وهو شرح النصوص المجازية منها في المجازية الشديدة الغموض هذه النصوص التي تصطدم بالكثير من منها في أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحا أنها من المجاز، والتي على الضد من هذا يأخذها الجاهل و الذاهل على معناها الخارجي دون أن يرى فيها معاني خفية"⁴.

¹ برهيه إيميل، الآراء الدينية والفلسفية، ص: 58-59.

² المرجع نفسه، ص: 41.

³ المرجع نفسه، ص: 45 وما بعدها.

⁴ ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، تحقيق: حسين أتابي، ط1، منشورات الجمل، بيروت، 2012م، ج 1، ص: 18.

وهو يرى أولاً قبل كل شيء أن الأنبياء وتبعهم في هذا علماء الشريعة قد تكلموا بالمجاز عامدين في الدين، وبخاصة إذا كان الأمر المعارف التي لا تطبقها العامة والتي لا يصل إليها الخاصة نعي قصة التكوين التي هي علم الطبيعة وقصة المركبة السماوية التي هي علم ما وراء الطبيعة وهو في هذا يقول: " إنه لأجل هذا نجد هذه الموضوعات أيضاً تتركز في كتب النبوات على المجاز كما نجد علماء الشريعة يتكلمون فيها بالمجاز وبالألغاز، وهم يتبعون في ذلك الكتب المقدسة"¹.

فإذا ابن ميمون يؤكد على وجوب التأويل لفهم المجازات وما ترمي إليه المعرفة الحقيقية تماماً، ولهذا التأويل نتجاوز المعنى الظاهر للنفس إلى المعنى المراد بالنسبة لطائفة خاصة، كما أن للمعنى الخفي قيمته بالنسبة لطائفة أخرى، فكلمات الأنبياء تحتوي ظاهرياً على الحكم النافعة في سبيل تحسين حالة الجماعات الإنسانية وغير هذا من أنواع الخير، ولما ترمي إليه من معاني خفية منافع لا بد منها وبخاصة في العقائد ما دام موضوعها هو الحقيقة لا ما يشبه الحقيقة².

غير أن ابن ميمون مع تأكيده على ضرورة التأويل المجازي كما رأينا، لم يترك نفسه أو غيره يؤول كما يريد وإنما وضع قواعد وأصول ينبغي للمؤول أن يستهدي ويسترشد بها، ويمكن استخلاص هذه الأصول من كتابه " دلالة الحائرين"³ وهي كالآتي:

- أ- يجب أن يكون الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله على المعنى الخفي.
- ب- أن يكون هذا المعنى الخفي أجمل وأليق من المعنى الذي يدل عليه النص الظاهري.
- ج- أن يصير إلى التأويل إذا كانت التصور التي أخذت حرفياً تؤدي إلى التجسيم أو جواز النقلة، أو الكون في مكان على الله، نحو هذا مما يتصل بصفات المخلوقين التي يستحيل عقلاً أن تنسب إليه.

ولهذا يجب إذاعة تأويل هذا النصوص وأمثالها للعامة والخاصة على السواء.

¹ ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، ج1، ص: 10.

² المصدر نفسه، ج1، ص: 19.

³ ابن ميمون، دلالة الحائرين، ج1، ص: 19، 59/ ج2: 121.

د- أن يصار إلى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الذي يؤخذ من ظاهر النص، ولهذا تركت النصوص التي تشهد بظواهرها لحدوث العالم، مع إمكان تأويلها، لأنه لم يقم الدليل القاطع على قدمه حتى من أرسطوطاليس.

هـ- ألا نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم أساسا من أسس الشريعة، ولهذا كان السبب الثاني في عدم تأويل النصوص التي تشهد بظواهرها لحدوث العالم، أن القول بقدمه كما يرى أرسطوطاليس يستأصل الدين من أساسه، ويدفع كل المعجزات بأنها أكاذيب.

و- ألا يذاع من التأويل إلا القليل الذي يكفي لفهمه، وأن يكون ذلك للمستعد له فحسب. وهذا الأصل نجد ابن ميمون يرمعه حقا، ويبين ذلك من كتابه لتلميذه "يوسف بن يهوذا" إذ يقول: "إنك لتسألني إلا عن المبادئ الأولى لعله يريد مبادئ الفلسفة الإلهية والطبيعية، ولكن هذه المبادئ لا توجد في هذه الرسالة مرتبة ومنظمة يتلو بعضها، بل إنها على الضد من هذا لا توجد إلا في غير وضوح ومختلفة بموضوعات أخرى يراد شرحها، وذلك بأن قصري في هذه الرسالة الاكتفاء بان تلوح الحقائق وراء ستار يكاد يخفيها، وبهذا لا أكون معارضا للغرض الإلهي..."¹. هذه هي الأصول الهامة التي استخلصت من كتاب الدلالة والتي على هذا سار ابن ميمون في تأويلاته، ومما يتبقى أنه كان يسير على الجادة، التي سار عليها قبله وبعده، أمثاله من رجال الدين الفلاسفة والمفكرين.

وهنا نجد من المهم أن نلاحظ أنه كأمثاله من الذين اصطفوا التأويل في الكتب الوحيية، قد عمل على أن تتفق التوراة والعقل أي الفلسفة السائدة في عصره بتعبير آخر، هذه الفلسفة التي كانت في رأيه مفتاحا لفهم بعض ما جاءت به كتب الأنبياء².

ولكن نجد لابن ميمون مع هذا ما يدل بوضوح على تقديره للتوراة أكثر من تقديره للفلسفة.

¹ ابن ميمون، دلالة الحائرين، ج 1، ص: 10.

² إميل برهيه، سلسلة تاريخ الفلسفة: فلسفة العصر الوسيط، ترجمة: جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1983م، ص: 245.

وذلك بأنه قد يستعين حقا ببعض الآراء الفلسفية الصحيحة على فهم بعض ما جاء في التوراة كما قلنا، وقد يؤول بعض نصوصها تأويلا مجازيا لتتفق وما قام الدليل القاطع على صحته من الآراء الفلسفية كما ذكرنا آنفا أيضا، ولكن مع هذا وذلك لا يجنح إلى التأويل إذا كان الأمر على غير ما ذكر، بل يقبل الحل الذي جاء في التوراة عن الأنبياء بلا تأويل، ولذلك نراه يلوم جدا الذين قالوا بقدوم العالم تقليدا لأرسطوطاليس وغيره من الذين يعتبرونه حجة في الفلسفة دون دليل صحيح قاطع بالقدم، ثم رفضوا لهذا ما جاء به الأنبياء مما يثبت الحدوث¹.

ف نجد هنا إذا صاحب دلالة الحائرين يؤمن إيمانا تاما بأن ما قام عليه الدليل النقلى الصحيح القاطع لا يمكن أن يتناقض أو يتعارض وما جاء به الوحي، فإن أحسسنا تعارضا بينهما كان ظاهريا يجب أن يزول بتأويل النص، أو إذا لم يكن الدليل صحيحا قاطعا وجب قبول ما جاء به الوحي حتى ولو كان تأويله ممكنا، وحتى لو كان الرأي الفلسفي لأرسطوطاليس أو غيره من مشاهير الفلاسفة. ومهما يكن فإن ابن ميمون بما ذهب إليه من التأويل حين يراه ضروريا، قد وجد ما رآه حقا من فلسفة أرسطو في التوراة والتلمود².

وإنه قد أعاد بصنيعه الطمأنينة للمحتارين والمتردددين، وحقن في رأيه أيضا ما عمل له من التوفيق بين الفلسفة اليونانية والوحي الموسوي³.

¹ يوسف محمد موسى، بين الدين والفلسفة، ص: 123.

² يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص: 123. نقلا عن: ابن ميمون، ليفي، ص: 24.

³ المرجع نفسه، ص: 123.

المبحث الثالث: جدل العقل و النقل في المسيحية

المسيحية هي الرسالة التي أنزلت على عيسى عليه السلام، مكملة لرسالة موسى عليه السلام، مكملة لما جاء في التوراة من تعاليم، موجهة إلى بني إسرائيل داعية إلى التوحيد و الفضيلة و التسامح، ولكنها وجدت مقاومة و اضطهادا شديدا من طرف اليهود، فسرعان ما فقدت أصولها لامتزاجها بمعتقدات وفلسفات وثنية، وقد مرت المسيحية بعدة مراحل و أطوار تاريخية مختلفة، إنتقلت فيها من رسالة منزلة من عند الله إلى ديانة محرفة ومبدلة، تضافر على صنعها بعض رجال الدين و رجال السياسة.

المطلب الأول: دور المجامع المسكونية ودورها في كتابة وفهم النصوص

بعد وفاة عيسى وصلبه ورفعته كما تدعي المسيحية، وفي ظل الأجواء المضطربة أعلن شاوول الطرسوسي اليهودي الفريسي (بولس) صاحب الثقافات الواسعة بالمدارس الفلسفية و الحضارات في عصره. وتلميذ أشهر علماء اليهود في زمانه عمالائيل، إيمانه بالمسيح بعد زعمه رؤيته عند عودته من دمشق، مؤنبا له على اضطهاده لأتباعه، أمرا له بنشر تعاليمه بين الأمم، وفي الوقت الذي لم يصدقه بعضهم إلا أن برنابا الحواري دافع عنه وقدمه إلى الحواريين فقبلوه، وبما يمتلكه من حدة ذكاء وقو حيلة ووفرة نشاط استطاع أن يأخذ مكانا مرموقا بين الحواريين و تسمى بـ " بولس "، و انطلق الحواريون للتبشير بين اليهود في البلدان المجاورة؛ انطلق بولس إلى روما و أفسس و أثينا و أنطاكية، و أسس فيها كنائس نصرانية نظير كنيسة أورشليم و رسم لهم أساقفة، وفي أحد جولاته في أنطاكية، صحبه برنابا فوجدا خلافا حادا بين أتباع شريعة التوراة، فعاد إلى البيت المقدس لعرض الأمر على الحواريين لحسم الخلاف بينهم، وهنا بدأ الانحراف الكبير في الديانة المسيحية¹.

فانعقد أول مجمع بين عام 51-55م، يجمع بين الحواريين في أورشليم، وسمي "مجمع أورشليم" تحت رئاسة يعقوب بن يوسف النجار المقتول رجما سنة 62م، ليناقد مسألة التبشير بين الأميين، وفيه تقرر إعمالا لأعظم المصلحتين إستثناء غير اليهود من الإلتزام بشريعة التوراة، إن كان ذلك هو الدافع

¹ بوجعة صالح، مطبوعة موجهة للسنة الثانية LMD، مقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2008-2009، ص: 34-35.

لأنخلاعهم من ربطة الوثنية، على أنها خطوة أولى يلزم بعدها بشرعية التوراة. كما تقرر فيه تحريم الزنا، وأكل المنخنقة والدم، وما ذبح للأوثان، بينما أبيضت فيه الخمر ولحم الخنزير والربا، مع أنها محرمة في التوراة¹.

ثم عاد بولس بصحبة برنابا إلى أنطاكية مرة أخرى، وبعد صحبة غير قصيرة إنفصلا وحدث بينهما مشادة عظيمة لإعلان بولس نسخ أحكام التوراة، ولاستعارته من فلاسفة اليونان فكرة إتصال الإله بالأرض، عن طريق الكلمة، أو ابن الإله، أو الروح القدس، وترتيبه على ذلك القول بعقيدة الصلب والقداء، وقيامه المسيح وصعوده إلى السماء، ليجلس على يمين الرب ليحاسب الناس في يوم المحشر، وأخيرا لقي بولس في روما في عهد نيرون سنة 65م².

واستمرت المقاومة الشديدة لأفكار بولس غير القرون الثلاثة الأولى، وعانت الدعوة النصرانية أشد المعاناة من سلسلة الإضطهادات والتنكيل على أيدي اليهود الذين كانت لهم السيطرة الدينية، ومن الرومان الذين كانت لهم السيطرة والحكم³.

إلى أن جاء عهد النصارى الذهبي بظهور الملك قسطنطين، وعقد المجمع الثاني وهو مجمع نيقية للإتفاق على عقيدة واحدة، فاجتمع فيه 2048 أسقفا منهم 338 يقولون بألوهية المسيح، وانتهى بانحياز الإمبراطور إلى القول بألوهية المسيح عيسى، وكان من قراراته، الإعتراف بأربعة أناجيل فقط: متى، لوقا، مرقس، يوحنا، وبعض رسائل العهد القديم والجديد، وحرقت باقي الأناجيل لمخالفتها عقيدة المجمع، ثم جاء مجمع القسطنطينية الأول لبيت فيه الآباء القديسين أقوال أعداء الروح القدس، مثبتين في الكتاب المقدس بأنه هو الله مثل الآب والإبن، وهكذا توالت تصرفات المجمع في الكتاب المقدس بالإضافة والحذف، حيث كان مجمع أفسس الصانع الرئيسي لاعتبار مريم هي والدة الإله،

¹ بوجعة صالح، مقارنة الأديان، ص: 35.

² هو نيرون أو نيرو NERO، ولد سنة 15 ديسمبر 37م، وتوفي سنة 9 يونيو 68م، خامس وآخر إمبراطور لروما، من السلالة اليوليوكلودية [من أغسطس حتى نيرون] من [27 ق م - 68م]. وصل العرش لأنه كان ابن كلوديوس بالتبني، كان مغنيا وممثلا بارعا، إشتهر بالجرائم الحربية والإنسانية منها حريق روما الشهير سنة 64م، الذي حرق فيه روما لإعادة بنائها، فهلك فيه الكثير من الأرواح. قتل بسبب ثورة قامت عليه في بلاد الغال على يد أحد نبلاء فرنسا يدعى "فيندكس"، فقام بقتل نفسه. [عصمت محمد، الطاغية نيرون سنوات المرطقة والحرق، ط1، دار دمشق للعلوم، دمشق، 2009م، ص: 27-33. بتصرف.]

³ بوجعة صالح، مقارنة الأديان، ص: 35.

لأن الإله الكلمة تجسد وتأنس منها، ومن بدء الحمل إتحد ذاته بالهيكل الذي منها، ثم توالى المجامع التي كان لها بأثير عظيم على الكتاب المقدس والذي أصبح مادة خصبة للزيادة والنقصان. ثم جاء مجمع أفسس الثاني سنة 449م والذي رجع فيه القس أوطاخي عن رأيه الذي يقول: " أن طبيعة المسيح الناسوتية إندمجت في اللاهوتية وتمسك بقرار مجمع نيقية الأول"¹.

ثم جاء مجمع خليقدونية سنة 451م، والذي أثبتوا فيه: " أن المسيح إله وإنسان في المكان مع الله باللاهوت، وفي المكان معنا بالناسوت، يعرف بطبيعتين؛ تام باللاهوت، وتام بالناسوت، ومسيح واحد، وأن الإبن مع الله في المكان، نور من نور، إله حق من إله حق"².

وقالوا إن مريم العذراء ولدت يسوع المسيح الذي هو مع الله بطبيعته ومع الناسوت بطبيعة، وشهدوا أن المسيح طبيعتين وأقنوم واحد"³.

ثم جاء مجمع آخر في عهد الملك أفطاس، حيث قاموا بتثبيت ما جاء في المجامع الأولى، بالإضافة إلى أن " الدنيا زائلة، وأن القيامة كائنة، وأن المسيح يأتي بمجد عظيم فيدين الأحياء والأموات كما قال الثلاث مائة والثمانية عشر"⁴.

المطلب الثاني: إختلاف الترجمات و أثرها على النص الأصلي

1- نبدأ الحديث عن نصوص الكتاب المقدس بذكر قاعدة أصولية وضعها علماء الكتاب المقدس، الذين عكفوا على ترجمته إلى الفرنسية، وأخرجوا للناس ما يعرف باسم: الترجمة المسكونية للكتاب المقدس، ولقد جاءت هذه القاعدة عند الحديث عن نص سفر أعمال الرسل، إذ يقول نصها: " من أراد أن يطالع مؤلفا قديما، وجب عليه أن يثبت نصه"، " Pour lire une œuvre faut établir son texte ancienne, il "، تقول دائرة المعارف الأمريكية: " لم تصلنا أي

¹ الجوزية ابن قيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق: عثمان جمعة ضميرية، ط1، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1429هـ، ص: 267.

² الجوزية ابن قيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ص: 268.

³ المصدر نفسه، ص: 269.

⁴ المصدر نفسه، ص: 270.

نسخة بخط المؤلف الأصلي لكتب العهد القديم، أما النصوص التي بين أيدينا فقد نقلتها إلينا أجيال عديدة من الكتبة والنساخ".

ولدينا شواهد وفيرة تبين أن الكتبة قد غيروا بقصد أو دون قصد في الوثائق والأسفار التي كان عملهم الرئيسي هو كتابها أو نقلها"¹.

وقد حدث التغيير دون قصد، حيث أخطأوا في قراءة أو سمع بعض الكلمات أو في هجائها، أو أخطأوا في التفريق بين ما يجب فصله من الكلمات وما يجب أن يكون تركيباً واحداً.

كذلك فإنهم كانوا ينسخون الكلمة أو السطر مرتين، وأحياناً ينسون كتابة كلمات، بل فقرات بأكملها.

وأما تغييرهم في النص الأصلي عن قصد، فقد مارسوه مع فقرات بأكملها حيث كانوا يتصورون أنها مكتوبة خطأ في صورتها التي بين أيديهم.²

كما يحدفون بعض الكلمات أو الفقرات، أو يزيدون على النص الأصلي فيضيعون فقرات توضيحية. وهكذا لا يوجد سبب يدعوا للافتراض بأن واثق العهد القديم لم تتعرض للأنواع العادية من الفساد النسخي، على الأقل في الفترة التي سبقت إعتبارها أسفاراً مقدسة.³

لقد كتبت أسفار العهد القديم على طول الفترة من القرن الحادي عشر ق.م إلى القرن الأول ق.م، وأخذ صورته النهائية في القرن الأول الميلادي.

وعلى مدى القرون الطويلة التي كتبت فيها أسفار العهد القديم نجد أن نصوصه قد نسخت مرارا وأعيدت كتابتها باليد، ولقد حدثت أخطاء في عملية النسخ، وكان يحدث أحياناً أن بعض المواد التي كتبت على هامش النص تضاف إليه.⁴

والجدير بالذكر أن بعض النساخ الأتقياء أقدموا على إدخال تصحيحات لاهوتية، لتحسين بعض التعابير التي كانت تبدو لهم معرضة لتفسير عقائدي خطير.¹

¹ Encyclopedia Americana, 1959, vol03, pp:615-622.

² أحمد عبد الوهاب، إختلافات في تراجم الكتاب المقدس وتطورات هامة في المسيحية، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، ص: 19.

³ أحمد عبد الوهاب، إختلافات في تراجم الكتاب المقدس، ص: 20.

⁴ أحمد عبد الوهاب، إختلافات في تراجم الكتاب المقدس، ص: 21.

2- نصوص العهد الجديد

إن كانت دقة النص مطلوبة دائما باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه العقائد والأحكام المستقاة من كل كتاب مقدس، فإن تلك الدقة قد صارت في المسيحية من أزم اللزوميات، نظر التأثير مصادرها الأولى تأثرا عميقا بالفكر اليوناني وفلسفاته، وخاصة لفظ (اللوغوس) ومدلولاته المتنوعة والغامضة². لقد تكلم المسيح وتلاميذه الآرامية، بينما جاءت أسفار العهد الجديد مكتوبة بالإغريقية، على مخطوطات بالية تختلف نصوصها إختلافا كبيرا ليس في هذه الكتب (المخطوطات) كتاب واحد بخط المؤلف نفسه بجميع أسفار العهد الجديد، من غير أن يستثنى واحد منها، كتب باليونانية وأقدم الكتب الخط، التي تحتوي معظم العهد الجديد أو نصه الكامل كتابان مقدسان على الرق يعودان إلى القرن الرابع.

و أجلها المجلد الفاتيكانى، سمي كذلك لأنه محفوظ في مكتبة الفاتيكان وهذا الكتاب مجهول المصدر، وقد أصيب بإضرار لسوء الحظ، ولكنه يحتوي على العهد الجديد ما عدا الرسالة إلى العبرانيين³. والرسالتين الأولى والثانية إلى تيموثاوس، والرسالة إلى طيطس، والرسالة إلى فيليمون، والرؤيا. والعهد الجديد كامل في الكتاب الخط الذي يقال له المجلد السينائي لأنه عثر عليه في دير القديسية كاترينا.

لقد أساء النساخ كثيرا إلى نصوص العهد، وكان أكبر خطاياهم ما فعلته أيديهم من تغيير وتبديل⁴. إن نسخ العهد الجديد التي وصلتنا ليست كلها واحدة، بل يمكن للمرء أن يرى فيها فوارق مختلفة الأهمية، ولكن عددها كثيرا جدا على كل حال.

إن نص العهد الجديد قد نسخ ثم نسخ طوال قرون عديدة بيد نساخ، صلاحهم للعمل متفاوت، وما من أحد منهم معصوم من مختلف الأخطاء التي تحول دون أن تتصف أية نسخة كانت، مهما بذل فيها من الجهد بالموافقة التامة للمثال الذي أخذت عنه.

¹ المرجع نفسه، ص: 22.

² أحمد عبد الوهاب، إختلافات في تراجم الكتاب المقدس، ص: 22.

³ المرجع نفسه، ص: 23.

⁴ أحمد عبد الوهاب، إختلافات في تراجم الكتاب المقدس، ص: 24.

يضاف إلى ذلك أن بعض النساخ حاولوا أحيانا، عن حسن نية، أن يصوبوا ماجاء في مثاهم وبداء لهم أنه يحتوي أخطاء واضحة، أو قلة دقة في التغيير اللاهوتي، وهكذا أدخلوا إلى النص قراءات جديدة تكاد أن تكون كلها خطأ .

المطلب الثالث: تأويل النص الديني عند المسيحيين

يقول الكاتب حبيب سعيد بأن: " الكتاب المقدس تعرض في العصور المتأخرة لأضواء من العلم الحديث، ولكنه صامد كالصخرة الشامخة، وأنه يتضرع باليقين الثابت المكين الذي يؤكد أن الكتاب المقدس هو هو، كما عرفه ربوات من الرجال والنساء مدى أجيال التاريخ، كتابا موحى به يتكلم الله على صفحاته، يعلن لنا ذاته ومقاصده، لا يفوق عله كتاب يحتل مكانة عليا في تاريخ الكنيسة، وهو دستور إيماننا ومصدر رجائنا¹ .

ولذلك أي معنى غير واضح وجب تأويله لدى الكنيسة وهذا ما سنعالجه في هذا المطلب. لما خرجت المسيحية بكتابتها الموحى به إلى عيسى، والتي تحاول أن تكون عالمية ولكنها تجد نفسها إزاء الفلسفة اليونانية التي صارت عالمية، ويرى مفكروها في هذه الفلسفة حقائق لا يمكن إنكارها، وبعضها لا يتفق مع بعض نصوص الكتاب المقدس لهذا الدين السماوي.

فوقع رجال الدين المسيحي في مشكل إزاء هذه الفلسفة، أينكرون ما فيها من حقائق تعارض كتابهم المقدس، وحينئذ لا يكلفون أنفسهم عناء تفسير ما جاء بكتابتهم تفسيراً فلسفياً؟ أم يعترفون بها، وإذن لا بد من تأويل بعض النصوص الدينية لتتفق وتلك الحقائق؟ هكذا وضعت المشكلة أمام مفكري العصر الوسيط، بل إلى هذه الأيام؛ كما وضعت من قبل أمام مفكري اليهودية، وكما ستظهر من بعد أمام فلاسفة الإسلام².

وليس علينا هنا تحقيق كيف يعمل رجال الكنيسة معرفة فلاسفة اليونان ما عرفوا من حقيقة: هل ذلك لأنهم أفادوا مباشرة إلى حد قليل أو كثير من الكتب الموحاة كما يرى البعض، ومنهم القديس بولس نفسه متأثرين برأي فيلون الإسكندري؟ أو لأن كل إنسان له حظه من الوحي الذي مصدره

¹ سعيد حبيب، المدخل إلى الكتاب المقدس، ط1، دار الأسقفية للتأليف والنشر، القاهرة، ص: 06.

² يوسف محمد موسى، بين الدين والفلسفة، ص: 124.

(الكلمة LE VERBE)، هذا الوحي الذي سبق في الزمن الوحي الذي مصدره الكلمة بعد أن تجسدت على ما يفهم من إنجيل القديس يوحنا.

ليس علينا تحقيق هذا التعليل، ولكن نشير إلى أن (لاكتانس LACTANCE) المتوفي سنة 325م، يعترف بأن كل من هؤلاء الفلاسفة عرف جزءا من الحقيقة، وأن هذه الأجزاء في مجموعها تكون الحقيقة، وكذلك نشير أيضا إلى أن القديس أوغسطين المتوفي سنة 430م يرى من بعد لاکتانس، أن ما هو حق من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة يوجد في إنجيل يوحنا، بل إنه ليجد في سفر الحكمة حقائق لم يعرفها أفلوطين نفسه¹.

و إذن، إذا كان الأمر هكذا، أي إذا كان الإنجيل قد حوى ما هو حق من الفلسفة اليونانية، بل حوى حقائق أخرى لم يصل إليها هؤلاء الفلاسفة اليونان، وكان الإنجيل إذا أخذت نصوصه كلها حرفيا لا تظهر منه هذه الحقائق، كان لابد من تأويل بعضها ليظهر ما فيها من المعاني الخفية الفلسفية.

وهذا الموقف -والأمر كما ذكرنا- هو ما وقفته الكنيسة من أول أمرها؛ حيث قبلت مبدأ احتمال بعض النصوص معاني متعددة ووجوب التأويل أحيانا حسب ما تعارف اليهود قبلهم عليه من قواعد وأصول².

إذا يعود مبدأ تعدد معاني الكتاب المقدس إلى مدرسة الإسكندرية، ومبدأ التأويل المجازي لبعض نصوصه، هذا التأويل الذي ساد في العصر الوسيط وبخاصة في القرون الأولى منه.

فهذا (كليمان CLEMENT) الإسكندري المتوفي سنة 220م، يرى تأويل ما جاء في الكتاب عن قصة خلق العالم في ستة أيام، لأن الله لم يخلق شيئا في الزمان الذي لم يوجد إلا مع العالم نفسه³.

¹ Gibson, L'esprit de la philosophie de la moyenne âge, 1^{ère} édit, paris, 1944, chapitre 02, pp:22-28.

² يوسف محمد موسى، بين الدين والفلسفة، ص: 125.

³ يوسف محمد موسى، بين الدين والفلسفة، ص: 126 نقلا عن: مارتان، فيلون، ص: 38-39.

وطريق التأويل الذي اختطه كليمان، نرى (أوريجين ORIGENE) يسير فيه أكثر جرأة وثباتا وعزما. إنه يعتبر - مثل فيلون - المعنى الحرفي الظاهر كالجسم، والمعنى المجازي الخفي كالروح؛ كما يؤول كل نص يفهم منه حرفيا التجسيم في الله، وكذلك ما جاء في قصة التكوين عن خلق العالم في ستة أيام، وعن الجنة الأرضية وخلق حواء من ضلع من أضلاع آدم، وما استتر به آدم وحواء من أوراق الشجر التي اتخذها بعد أن ذاقا الشجرة المحرمة، ثيابا منها تستر العورة.¹

وهذا التأويل من أوريجين لما ذكرناه ونحوه، لم يعد شيئا نكرة في أيامه؛ لأنه كان من المجمع عليه تقريبا من آباء الكنيسة في القرون الخمسة الأولى، تأويل قصة الخلق في ستة أيام تأويلا مجازيا، كما يذكر الأب مارتان.

وإذا تركنا أوريجين، نجد القديس أوغسطين يسير في التأويل المجازي بفتنة؛ إذ يرى وجوب التمييز بين ما يجب أن يؤخذ من النصوص حرفيا وبين ما يجب تأويله مجازيا، على أن تكون نتيجة التأويل الإتفاق مع العقيدة.

ومبدأ وجوب إتفاق نتيجة التأويل مع العقيدة نراه صار مبدأ متوارثا لدى كثيرين من مفكري رجال الدين المسيحي من بعد.²

وكما كان هؤلاء حريصين على هذا، كانوا حريصين كذلك على وجوب تقديم المعنى الحرفي أولا، فهو الذي يقوم عليه المعنى المجازي، كما سنرى ذلك عند القديس توماس الإكويني، حتى إن أحدهم (هيج HADUES) يحمل بشدة على الذين يهملون المعنى الحرفي إلى الآخر المجازي متغافلين عن أن ذاك هو الأساس.³ ومرد حرص هؤلاء على هذين المبدأين هو أنهم كانوا رجال دين قبل أن يكونوا فلاسفة، فلم يحاولوا قسر الكتاب المقدس على أن يتفق حتما والفلسفة.⁴

¹ المرجع نفسه، ص: 39.

² يوسف محمد موسى، بين الدين والفلسفة، ص: 126.

³ موسى يوسف، بين الدين والفلسفة، ص: 126 نقلا عن: كتاب النهضة في القرن الثاني عشر، ص: 214-223.

⁴ المرجع نفسه، ص: 127.

على أنه في القرن الثاني عشر ليس لنا أن نمر دون الإشارة إلى (أبيلارد ABELARD) (1142م)، وقد كان معاصرا لهيج، الذي عرفنا حملته الشديدة على من يهملون المعنى الحرفي، فقد أمعن في التأويل المجازي.

لقد سار أبيلارد في هذا التأويل شوطا بعيدا متأثرا بفيلون اليهودي وبهذا أمكنه أن يوحد بين آراء أفلاطون وما جاء به الإنجيل.¹

ولم يكن وحده متفردا بهذه النزعة التوفيقية المغالية، بل كان له نظراء في هذه الناحية عملوا على التوفيق بين أفلاطون والكتاب المقدس.²

لكن أبيلارد كما كان يسلط التأويل على التوراة كان يؤول أيضا في كتابات أفلاطون في شرحه له، لما كان يرى من أن الفلاسفة كالأنبياء كانوا يتكلمون بالمجاز والألغاز تورية عما يريدون بيانه من حقائق.³ وهنا ينبغي أن نشير إلى وقوف القديس (برنارد) موقف المعارض الشديد لأبيلارد فيما اصطنعه من طريقة فهم الفلسفة والإنجيل، حتى كان ماهو معروف من الحكم على هذا بالسكوت وحرمان أنصاره سنة 1140م.

وإذا تركنا القرن الثاني عشر إلى ما بعده، نجد التأويل المجازي نزل عن مكانته التي عرفناها إلى درجة أنه لم يعد من التأويل أو التفسير بمعنى الكلمة.⁴ فإنه من الحق أننا نجد في القرن الثالث عشر (ألبرت الكبير) [1280م] وهو يعتبر بحق أكمل ممثل للتفسير الحرفي، ففي رأيه أنه لا يوجد إلا تفسير واحد حري أن يسمى تفسيرا، وهو الذي يشرح المعنى المراد من النص نفسه؛ وأن أية فكرة لا يوحى بها النص لا يكون لها أية قيمة، ولا تستحق أن يلقي المرء لها بالا؛ على أنه قد يقبل أحيانا المعاني المجازية، ولكن على أنها معان أخرى تعارض المعنى الحرفي، بل على تطبيقات لنتائج المعنى الأول الحرفي وتؤخذ منه، وفي هذا الإتجاه لإهمال التأويل المجازي على أنه وسيلة لاستخراج ما في الكتاب المقدس

¹ برهيه إيميل، فلسفة العصر الوسيط، ص: 158-160.

² Charle.J.M. Parnet, La doctrine de la création dans l'école de Churtes, 1^{ère} édit, paris, 1938, p:20.

³ برهيه إيميل، فلسفة العصر الوسيط، ص: 158.

⁴ يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص: 127.

من فلسفة، نجد تلميذ ألبرت الكبير الأشهر، نعي به القديس توماس الإكويني، يصدر في تفسير الكتاب المقدس على أن كل ما عدا المعنى الحرفي لا يعتمد عليه، وأنه لاشيء من تلك المعاني الأخرى إلا وهو موجود بوضوح في المعنى الحرفي الذي ينبغي الإعتماد دائما عليه.¹

ولنا أن نقرر أن الإكويني في تقديره للمعنى الحرفي وجعل المعاني الأخرى تقوم عليه، يستلهم القديس أوغسطين كما يذكر هو نفسه، كما يستلهم هيچ وسان فيكتور.

وما ينبغي لنا أن نفهم من هذا أن الإكويني يرفض دائما التفسير المجازي المأثور وبخاصة أنه يعنى كثيرا بها من التفسير عن أسلافه. فإن من الحق أنه إن كان يستبعد التأويل المجازية لأنها لا تتفق وسياق النص ومحتواه، فإنه يقبلها غالبا وكثيرا، على أنه يميزها دائما بعناية عن التأويل الحرفي.

¹ الإكويني توماس، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، ط1، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881م، ج1، ص: 61.

الفصل الثالث

منهج سبينوزا في نقد الكتاب المقدس وتقديمه للعقل

المبحث الأول: الأوضاع السياسية والدينية والعلمية في أوروبا في القرن 17م

المبحث الثاني: ترجمة حياة سبينوزا

المبحث الثالث: دراسة تحليلية للرسالة في اللاهوت والسياسة

المبحث الرابع: منهج سبينوزا في نقد الكتاب المقدس و تقديمه للعقل

الفصل الثالث: منهج سبينوزا في نقد الكتاب المقدس وتقديمه للعقل

ندرس في هذا الفصل طريقة سبينوزا في التعامل مع المواضيع المهمة و دراستها مثل نقد الكتاب المقدس، و المسماة بالمنهج الهندسي حيث يقوم بدراسة التعريفات الأساسية المتعلقة بالكتاب المقدس مثل أسباب تقديمه، وتعريف الوحي و الأنبياء، ثم يستخرج كل ما هو متناقض أو فيه خطأ داخل الكتاب المقدس و بعد ذلك يبرهن على صحة حججه و براهينه ضدها.

لذلك سندرس أيضًا الأوضاع العامة لأوروبا في القرن السابع عشر ومدى تأثيرها على التحصيل العلمي لسبينوزا، ثم ندرس ترجمة حياته و المراحل التي مر بها، ثم دراسة تحليلية للرسالة في اللاهوت و السياسة، و أخيرًا منهجه في نقد الكتاب المقدس و تقديمه للعقل.

المبحث الأول: الأوضاع السياسية والدينية والعلمية في أوروبا في القرن 17م

من المعلوم أن كل شخص يتأثر بالبيئة التي يعيش فيها سلبا و إيجابا و سبينوزا من هؤلاء الذين كانوا من المتأثرين بالأوضاع السياسية و الدينية و العلمية في القرن السابع عشر مما تركت أثرا جعلته يؤثر في الفر الفلسفي و الديني برمته وهذه الأوضاع كما يلي:

المطلب الأول : الأوضاع السياسية

حصلت البلدان المنخفضة على استقلالها بعد حرب الثمانين سنة التي تم خوضها ضد إسبانيا، و بقيادة غليوم دورنج (Guillaume d'Orange) ، ولم تعترف إسبانيا بسبعة أقاليم نيرلندية إلا عام 1648م، و بعد معاهدة منستر (Munster) للسلام.

بعد الحرب برزت البلدان المنخفضة بمثابة شواذ وسط المحيط الأوروبي المكون بغالبية من ملكيات؛ فالأقاليم المستقلة وكل إقليم منها يدار بواسطة حاكم وجميع، والعلاقات بينها غالب ما كانت عرضة للتوتر، ثم إن مجموعة الأقاليم المتحدة مجعما وحاكما عاما. تشكل هذه الوظيفة نوعا من قطب ملكي، وقررت ممارسة الملكية من قبل أسرة أورنج-ناسو (Orange-Nassau) المحاطة بحالة كبيرة تعود لدورها في الصراع من

أجل التحرر، تمثل الجماع البورجوازية التجارية للمقيمين الذين ترتبط قوتهم بالإزدهار التجاري البحري. إن العلاقة بين الحاكم وبين "كاتب" الجماع قد اتخذ أشكالاً متعددة وعنيفة في بعض الأحيان، إلا أن سبينوزا كان قد بلغ سن الرشد في عالم لا وجود لمنصب الحاكم فيه. إذ بعد وفاة غليوم الثاني (Guillaume 02) سنة 1650م الذي لم يترك إلا ولداً وحيداً بعد وفاته، صار حزبه آيلاً إلى الإضطراب ما جعل الجماع تأتي بالدرجة الأولى¹.

واستمر هذا الموقف في ظل إدارة جان دي فت (Jan De Witt)؛ الذي كان كبير الكتاب منذ عام 1653م حتى العام 1672م، في هذا التاريخ بدأ الغزو الفرنسي وكانت الهزيمة النيولندية، ما أوجب تعيين غليوم الثالث حاكماً وزعزعة سياسة السكرتير الأعلى الذي قتل مع أخيه، حتى ذلك الوقت كان الاعتقاد السائد هو أن البلدان المنخفضة قد شكلت جمهورية أرستقراطية إلا أن تغيير النظام لم يكن يعني إقامة حكم ملكي بالمعنى الدقيق، ومع ذلك فلا بد أن نتصور بعد الآن أن ثمة صفحة طويت².

وجد التمرد ضد الجور الإسباني تبريراً له تحت إسم الإمتيازات التقليدية التي تتمتع بها الحواضر، ولكن مع تقدم الصراع ومع توطد النظام تطورت فكرة جمهورية أصيلة، نجد تعبيراً عنها في أعمال الإخوة فاننتوري (Vanttoore). يستند هذا التفكير إلى تقليد يتضمن تحديداً ما ورثناه عن ميكيافلي (Michiavel) ومن هوبز (Hobz) تقع كتابات سبينوزا السياسية في هذا الجزء من المساحة الفكرية³.

المطلب الثاني : الأوضاع الدينية

باسم البروتستانتية دارت المعركة ضد التعصب الكاثوليكي الإسباني، أو لنقل باسم أنماط متعددة من البروتستانتية المتحدة طالما كان الصراع مستمراً. منذ الإنتصارات الأولى نجد تبايناً بين الذين يريدون فرض كالفينية صارمة. (بما في ذلك ممارسة رقابة الحياة الإجتماعية والمطبوعات من خلال الجماع الكنسية)، وبين من

¹ فرونسوا مورو بيار، سبينوزا والإسبانية، ترجمة جورج كتورة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2008م، ص:23.

² فرونسوا مورو بيار، سبينوزا والإسبانية، ص:24-25. نقلاً عن: J.Rowen, John De [1625-1672],

Witt, Grand Pensionary of Holland, Princeton up, 1978.

³ فرونسوا مورو بيار، سبينوزا والإسبانية، ص:25.

يعلنون حرية الإعتقاد والشعائر من أجل تعددية الطوائف اللامعمدانية والمناهضة للتثليث، وللقائلين بمدة ملك المسيح على الأرض بألف سنة، حتى في صفوف الكالفينيين بالذات نجد أكثر من تعارض بين مناصري غوماروس (Gomarus) ، الذين يدافعون عن عقيدة خالصة صارمة في القدر وبين أتباع أرمنيوس (Arminius) الذين يولون جانبا أوسع لحرية الإختيار. حظي أتباع غوماروس بتأييد أسرة أورنج، أما أتباع أرمنيوس فحظوا بتأييد الأوصياء؛ وقد ازدادت حدة الصراع بينهما حين تقدم الأرمنيون من المجمع بتحذير يعترضون فيه على مزاعم المجمع الغوماري (من هنا اتخذ إسم (Remonstrants) مقابل إسم (Contremonstrants) الذي أعطي لخصومهم).

أوجدت هذه الصراعات والتوازنات المبكرة التي خلقتها نوعا من التسامح الفعلي، الذي شمل اللوثريين والكاثوليك (الذين لم يكن لديهم أماكن عامة يقيمون فيها الشعائر) كما شمل اليهود أيضا.

كان لهذا التسامح حدوده إذ تظهر هذه الحدود بشكل خاص حين يترافق الصراع السياسي مع الصراع الديني؛ فما بين 1618م و 1619م ترجم مجمع دوردرشت (Dordrecht) (الذي سجل إنتصار غوماروس بدعم من الحاكم) باضطهاد أولدن بارنفالدت (Oldenbarnewaldet) وكان من كبار الموظفين وتوقيف غروتويوس (Grotius) و"التخلص" من الأساتذة والوزراء المتهمين بالإنتماء إلى أرمنيوس، ومع ذلك فإن الموقف قد استقام في السنوات التي تلت؛ إذ تميزت هولندا أواسط القرن السابع عشر بتعدد الطوائف وبحرية الفكر (مع الخضوع لمجامع الكالفينيين المتكررة) وبحرية النشر والطباعة، الأمر الذي لم يكن معروفا جدا في أماكن أخرى من أوروبا. و لإكمال هذه اللوحة لا بد من الإشارة إلى الخلاف الطويل حول الحق في مزاوله الأعمال الدينية، ما امتزج طيلة العصر بالمسائل اللاهوتية والسياسية¹: من الذي له الحق في تعيين القساوسة، وتنظيم الشعائر، ووضع قواعد الأخلاق؟

م تكن الفكرة الحديثة حول فصل الكنيسة عن الدولة فكرة يمكن التفكير فيها آنذاك، لا بد من مراقبة الآخر؛ فإما أن يصار للإعتراف باستقلالية الكنيسة²، وفي هذه الحالة لا بد للقضاء العلماني أن يأخذ قراراتها (وهذا

¹ فرونسوا مورو بيار، سينوزا و الإيبينوزية، ص: 26

² المرجع نفسه، ص: 26

موقف الغوماريين) أو أن يعطى للقضاء أمر الحسم، وبالتالي فلا بد من رقابة الكنيسة (وهنا هو موقف أتباع أرمينيوس، ففي الخارج هذا كان عليه موقف هوبز وهذا هو موقف سبينوزا)، والحجج التي كانت تعطي الأولوية للحاكم كانت إلى جانب غروتوس.

المطلب الثالث: الأوضاع العلمية

تميزت الأقاليم المتحدة بجامعاتها وبما صدر عنها من منشورات¹، يوحي إسمها بما ساد في التقليد الإرسيمي (Erasmienne) من حيث الإهتمام بشمولية المعارف، والتاريخ والثورة العلمية وما ارتبط بها من فلسفة.

لقد شكلت هذه الأقاليم بالفعل مركزا من مراكز المذهب الإنساني الذي إشتهر فيه كل من أغريكولا (Agricola) وإيرسموس (Erasmus)؛ فالتقليد الإرسيمي الذي تم التخلي عنه في الوسط البروتستانتي وحرارته الحركة الكاثوليكية الإصلاحية المضادة، ظل حيا بكل ما يحويه من ميل إلى التصالح بين الفرق المتعددة ومعاندة التعصب.

دخل ديرك كورنهارت (Dirck Coornhert) في جدال مع جوست ليبس (Juste Lipse) حول العبارة المشهورة (Ure, Secor) (أطرق، إقطع)²، أما ماينسما (Meinsma) فقد صنفه مع عمدة أمستردام كورنا ليس هوفت (Cornelis Hooft) الذي دافع عن الحرية الدينية والحريات الأخرى ضمن فئة تبدو إلى حد ما غير متجانسة وهي فئة "المتحررين". والواضح أنه بالرغم من خلافاتهم فهم قد أسهموا في خلق جو من حرية التعبير، ومن حرية نقاش المسائل السياسية والدينية أيا تكن حدود المساحة الهولندية العامة، حيث يشكل هذا الجو من الإنفتاح شرحا لاستقبال الأقاليم المتحدة أعداد من الذين هربوا من الإضطهاد.

¹ Paul Dibon, la Philosophie Néerlandaise au Siècle d'Or, 3^{ème} édit C1, Elsevier, paris, 1954, p:66.

² هكذا كان جوست ليبس يؤول الحق الذي يتمتع به العاهل للحفاظ على جسم الدولة بالقوة، تماما كما يستعمل الطبيب كل الوسائل للحفاظ على صحة المريض، فرونسوا مورو بيار، سبينوزا والإسبينوزية، ص: 28.

تلك هي حالة العديد من البروتستانت الفرنسيين الذين تركوا فرنسا قبل وبعد براءة نانت (Nantes). لهذا السبب أيضا نجد أن العديد من الكتب قد نشرت في الأقاليم المتحدة بدل أن تنشر في البلدان التي كتبت فيها¹.

ثم إنه توجد ميزة أخرى تمثلت في ممارسة المعرفة الشاملة والتاريخ. صحيح أننا نجد هنا تقليدا فلسفيا تميز بوراثته الماورائيات السكولائية الكالفينية كما وصات عبر غوكلينوس (Goclenius)، و ألتستيد (Alsted) وكاكرمان (Keckerman) وقد انتقل هذا التقليد إلى الجامعات الهولندية من خلال ماكوفوس (Maccovius)، وقد تبعه في ذلك بيرغديك (Biirgersdijck)، يرتبط الأمر "بما ورائيات المنهج" ولنقل بسرعة إنه نوع من الأرسطية التي استعادها راموس (Ramos) وكانت متداولة بسهولة في أوساط السكولائية الديكارتية مع هيربور (Heerboord) وخارج هولندا مع كلويبرغ (Clauberg)، وكانت مؤلفات كل من كاكرمان وكلويبرغ موجودة في مكتبة سبينوزا، وقد أشار في أعماله إلى هيربور.

فالمؤلفات السكولائية الهولندية قد شكلت إذن جزءا من مصطلح سبينوزا، ومن حقل حججه في تعرضه للمسائل التقنية في المنطق وفي الماورائيات. وإلى جانب الأنظمة الفلسفية فإن هولندا قد أنتجت علماء لغة ومؤرخين، إذ استلهم هوفت.س.ب (C.P.H.Hoof) .

وفي روايته لتاريخ حرب الثمانين سنة قام فوسسيوس (Vossius) وهينسيوس (Heinsius) بنشر الكلاسيكيات اللاتينية وقواعد وقواميس اللغات القديمة، وقد أبرزوا قواعد النقد التاريخي والنصي. وفي حفل افتتاح مدرسة أمستردام الشهيرة ألقى محاضرتان تطرقتا بإسهاب إلى الثقافة الهولندية في ذلك العصر؛ إذ تطرق فوسسيوس إلى فن التاريخ Arts Historia وبرلايوس (Barlaeus) إلى التاجر العالم، التاجر المثقف الذي يشكل جمهور الإنسانيين².

¹ فرونسوا مورو بيار، سبينوزا والإسبينوزية، ص:28

² فرونسوا مورو بيار، سبينوزا والإسبينوزية، ص:29، نقلا عن: {C.Secretan, le Marchand Philosophe de

Barlaeus, champion, paris, 2002, 108.} Casper

هكذا شكلت الأقاليم المتحدة وسطا تنمو فيه الثقافة العلمية والتقنية، وقد عبر سيمون ستيفين (Simon Stevin) بشكل جيد عن تطور علوم الهندسة في خدمة الجيش والأسطول¹.

كما تشكل أعمال كل من هوغينز (Huygens) وهود (Hodde) وجان دي فيت، علم الميكانيك والبصريات، والإحتمالات؛ صورة علم هولندي صرف، وفي هذا الإطار يمكن إعادة موضعه سبينوزا الذي يصقل العدسات والذي يشكل تقليده عن Epinal.

إنها طريقة في كسب لقمة العيش، لكن الأمر يتجاوز ذلك إلى عمل هو على حدود البصريات النظرية والعلم التطبيقي. إنها التكنولوجيا في حدها الأقصى، تماما كما هي المعلوماتية في أيامنا².

ولذلك نجد سبينوزا في رسائله أكثر اهتماما بثقافة عصره مما نجده في الكتب المطبوعة، ولأنها ثقافة هولندية فلا يمكن أن تكون إلا عالمية، ذلك أن البلدان المنخفضة كانت آنذاك مركز جمهورية الآداب³.

¹ فرونسوا مورو بيار، سبينوزا والإسبينية، ص:29، نقلا عن: Weip Van Bunge, from Stevin to Spinoza, An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century, brill, Dutch Republic, 2001.

² فرونسوا مورو بيار، سبينوزا والإسبينية، ص:29.

³ المرجع نفسه، ص:30.

المبحث الثاني: ترجمة حياة سبينوزا

كانت حياة سبينوزا وأعماله موضوع العديد من الأساطير، و التأويلات الأحادية الجانب والمغالطات التي أدت إلى معاني معاكسة ، تعود إلى المنظورات السيئة التي يتم الإنطلاق منها ،لذلك لابد من فهم رهانات الواقع القائمة حول سيرته أولاً¹.

المطلب الأول: نشأته

في 24 تشرين الثاني (نوفمبر) 1632م ولد بنتو دي سبينوزا (Biento de Spinoza) في أمستردام وسط عائلة يهودية من أصل إسباني، وكانت هذه الأسرة من الأسر اليهودية الإسبانية المهاجرة من طبقة تسمى المارنو (Maronos)، وهم يهود إسبانيا الذين طردوا تحت ضغط المسيحيين بعد سقوط الأندلس واعتناق الكاثوليكية مؤقتاً، ثم عادوا إلى كشف حقيقتهم عندما سنحت لهم فرصة الهجرة. توفيت أمه حنة ديورا (Hanna Debora) عام 1638م، وتوفي والده ميشال (Michael) عام 1954م.

هناك حصل على تربية جيدة واسعة². حيث أرسله أبواه إلى المدرسة التلمودية المحلية بأمستردام، وهي مدرسة لحاخام يهودي معروف عندهم يدعى مورتيرا (Mortiera)، وذلك لتوثق ارتباطاته بطائفته اليهودية ، فتعلم على يديه اللغة العبرية وتلقن أصول التلمود³. ثم التمس سبينوزا دراسة اللغة اللاتينية لدى طبيب يدعى فان دي أنده (Francis Van de Ende)؛ وكان طبيبا مضلعا في العلوم الطبيعية، مما أضاء في عينيه نورا جديدا وساعده على اكتشاف فلاسفة القرون الوسطى؛ وعلى رأسهم القديس توما الإكويني، وفلاسفة عصر النهضة ومن بينهم فتشينو د برونو، وفلاسفة العصر الجديد من أمثال بيكون و هوبز وديكارت⁴.

¹ بيار فرنسو مورو، سبينوزا والإسبينوزية، ص:15.

² بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م، ج1، ص:137.

³ مجموعة من الشروح والتفسيرات والأخبار والأحكام التي وضعها اليهود وفقهاؤهم، ويتضمن أحوال اليهود وصلواتهم وآراءهم وعاداتهم وتواريخهم وقصصهم ، ويزيد على عشرين مجلدا، وينقسم إلى قسمين: "المشنا" و"الجمارا". ويوجد تلمودان: تلمود أورشليمي، وقد وجد في طبرية، وتلمود بابلي وقد وجد في بغداد. موسوعة الفلاسفة، عبد الرحمن بدوي، ج1، ص:137.

⁴ سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، ط1، دار الجنوب للنشر، تونس، ص:09.

كذلك اطلع على "القبالة" وهي كتب وصفية سحرية يهودية. لكن كانت معرفته باللغة اليونانية ضعيفة، وكان يتقن الإسبانية والبرتغالية ويلم بالفرنسية والإيطالية. وتطبيقاً لأوامر الشريعة اليهودية الربينية التي تفرض على كل يهودي أن يحترف حرفة يدوية ما على الرغم من مؤهلاته واتجاهاته الأخرى، فإن سبينوزا احترف مهنة صقل العدسات البصرية، ومنها يكسب قوته ومعاشه¹.

في أبريل سنة 1947م شاهد سبينوزا جلد أوريلدا كوستا (Uriel da Costa) علنا بناء على حكم صادر عن الكنيسة اليهودية في أمستردام (وقد انتحر بعد ذلك).

وكان سبينوزا يعد نفسه ليكون ربنا، على أنه كان يشتغل في تجارة والده، وكان أبوه مستورداً للبضائع، ويتردد على النصارى الليبراليين. وكانت هولندا في ذلك الوقت مسرحاً للإضطرابات بين أنصار بيت أورانج وبين النبلاء والطبقة الوسطى الثرية التي كانت تنزع نزعة جمهورية وعلى رأسهم جان دي فيت (Jan de Witt) (1625-1672) وكان معجباً بأسبينوزا².

ونظراً إلى ما دأب عليه سبينوزا منذ كان في الخامسة عشر من عمره، من مجادلة ومحاجة كانت تحير رجال الدين وتفحهم³، ومع بروز مظاهر التمرد ضد العقيدة اليهودية المتزمتة و لما بلغ الثالثة والعشرين من عمره، حاول بعض رجال الطائفة اليهودية استماتته تحت إغراء المال فرفض الرضوخ، وبعد محاولات الفاشلة لردعه بالوعد والوعيد، اضطروهم الأمر إلى فصله من الطائفة اليهودية وحرمانه من حقوقه الدينية⁴. وحاول أحدهم قتله ولكن أخفقت هذه المحاولة⁵، وبعد اتهامه بالإلحاد أصدرت الكنيسة اليهودية في أمستردام في 27 يوليو 1956م قراراً بطرده من حظيرة الكنيسة اليهودية، فقاطعت الطائفة اليهودية وأصدقاؤه اليهود وأسرته⁶.

¹ بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة، ج1، ص:137.

² المرجع نفسه، ص:137.

³ سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ص: 09.

⁴ المصدر نفسه، ص:10.

⁵ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، ص:137.

⁶ المرجع نفسه، ص:138.

وبإيعاز من الأبحار حكم على سبينوزا بحظر الإقامة، فلجأ إلى إحدى ضواحي أمستردام، بعد ما لقي من محاولة اغتيال من طرف بعض المتعصبين، وبعد تنازله التلقائي عن حقوقه في تركة أبيه على إثر ما دبرته له أخته من دسائس دنيئة لحرمانه من الميراث¹.

وتلقى سبينوزا نبأ إبعاده عن الكنيسة اليهودية بهدوء، قائلاً: أنه كان يتوقع ذلك، فغير اسمه اليهودي "باروخ" إلى مرادفه اللاتيني (Benedictios) (مبروك، مبارك)، وكانت له علاقات مع فرقة متهمة في عقيدتها تسمى "اللوامة" لكنها كانت متسامحة معه وكان سبينوزا ذا علاقة ببعض أفرادها واستمر على هذه العلاقة بعد صدور قرار إبعاده، وسكن بين ظهرانيتها وكان يعيش من صقل العدسات البصرية وظل على هذا الحال مغموراً منسيا طوال أربع سنوات (من 1656 إلى 1660م)، وبعدها انتقل إلى ضاحية من ضواحي مدينة ليدن (Leiden) فتجمعت من حوله دائرة ضيقة من المتفلسفين، وعاش على مهنته تلك ، صقل العدسات خصوصا عدسات التليسكوب².

وبعد مدة قضاها بأوفركرك (Ouverkerk)، استقر سبينوزا بقرية ريسنبورك (Rijnsburg) وشرع في سنة 1661م في تأليف رسالة في إصلاح العقل (De emendatuone intellectus)، إلا أنه توقف عن إنجازها وانتقل إلى فوربرق (Voorburg) حيث أصدر الكتاب الوحيد سنة 1663م، الذي يحمل إسم "مبادئ فلسفة ديكارت" وكتاب "خواطر ميتافيزيقية"³.
ثم بسبب ظروف القمع والإضطهاد التي كانت سائدة آنذاك جعلت سبينوزا يهاجر إلى مدينة دن هاخ (لاهاي) حيث قام صديقه وحاميه جان دي فيت بتحديد معاش ومبلغ مالي شهري يقدر بمائتي فلورين. وطارت شهرة سبينوزا في أنحاء أوروبا، فأمه المعجبون من مختلف نواحيها.

¹ سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ص: 10.

² بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج1، ص:137.

³ سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ص10.

وفي سنة 1679م نشر كتابه "رسالة لاهوتية فلسفية" وقد قوبلت بهجوم عنيف، خصوصا من رعاة الكنيسة البروتستنتية، فاضطر إلى مغادرة مقامه في ضواحي دن هاخ والإقامة عند الرسام فان در شبيك (Van der Spick)¹.

وفي 20 أغسطس 1672م هاجمت الغوغاء فان دي فيت وأخاه السجين كورنلوس الذي كان قد ذهب لزيارته في السجن، فوقع اغتيالهما والتنكيل بهما بأبشع الطرق مما أثار استياء سبينوزا وتقرزه الشديد. تلقى سبينوزا سنة 1673م عرضا من أمير بافاريا للتدريس في جامعة هايدلبرغ، فرفض هذا العرض خوفا من أن يجد ذلك من حريته في التفكير. في نهاية جويلية 1675م بادر سبينوزا بطبع "علم الأخلاق" بعد خمس عشرة سنة قضاها في تأليفه، إلا أنه سرعان ما عدل عن طبعه عندما بلغه أن بعض الأعداء كانوا له بالمرصاد². عانى سبينوزا من ويلات المرض شهورا طويلة، حتى توفي في 21 فبراير 1677م³.

المطلب الثاني: فلسفته

تنوعت روافد فلسفة سبينوزا؛ منها روافد يهودية نابعة من الثقافة اليهودية والفلاسفة اليهود في العصور الوسطى، خصوصا موسى بن ميمون وابن جبريول. وهؤلاء بدورهم قد تأثروا بالفلاسفة الإسلاميين الذين جمعوا في تصوراتهم للخلق والكون والله بين الإسلام والأفلاطونية المحدثة والفلسفة المشائية. ومن هذه الروافد أيضا فلسفة ديكارت، وقد اطلع عليها سبينوزا اطلاعا دقيقا وعميقا وألف فيها كتابا بعنوان "مبادئ فلسفة ديكارت" نشر كما قلنا سنة 1663م لكن سبينوزا لم يأخذ بآراء ديكارت الفلسفية. وفلسفة سبينوزا تبدأ من الله ثم تنزل منه إلى سائر الموجودات، بعكس المؤلف عند سائر الفلاسفة وهذا ما أخذه عليهم سبينوزا فقال: [أنهم لم يتبعوا الترتيب المطلوب من أجل التفلسف... لقد اعتقدوا أن الطبيعة الإلهية تعرف في آخر الأمر، وأن الأمور المحسوسة تأتي في أول الأمر مع أنه كان ينبغي عليهم أن يبدأوا بتأمل

¹ بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج1، ص137.

² المرجع نفسه، ج1، ص:137.

³ سبينوزا، الأخلاق، ص: 136.

الطبيعة الإلهية قبل غيرها، لأنها هي الأولى سواء من وجهة نظر المعرفة ومن حيث الطبيعة. ثم إنهم لما عنوا بهذه الطبيعة الإلهية، كان من المستحيل عليهم أن يفكروا في الأوهام الأولى التي أقاموا عليها معرفة الأمور الطبيعية لأنها بغير فائدة لمعرفة الطبيعة الإلهية¹.

ولهذا نجد سبينوزا يبدأ كتابه في الأخلاق وهو جماع فلسفته كلها².

الفرع الأول: الله

يطبق سبينوزا لعرض أفكاره الطريقة الهندسية (More Geometrico) وهي الطريقة نفسها التي استخدمها إقليدس في كتابه "عناصر الهندسة".

يبدأ سبينوزا في فلسفته عن الله بحيث يبدأ من الله أو الطبيعة، وهو يعدهما شيئاً واحداً، ولذلك في بحثه عن الله يتعرض للتعريفات الأساسية الآتية لفهم عرضه والمعتمدة على المنهج الهندسي كما قلنا في منهجه الفلسفي وهذه التعريفات مايلي³:

أولاً - الجوهر (Substance) يقول سبينوزا: >> الجوهر هو ما هو في ذاته ويدرك بذاته وأعني بذلك أن تصوره لا يتوقف على تصور شيء آخر يتكون منه بالضرورة<<⁴.

لكن ما لا يدرك إلا بذاته لا يمكن أن تكون علته من خارجه، إذ الجوهر عند سبينوزا هو "علة ذاته" أي أنه مستقل تماماً بذاته، لا علة له من خارجه وهذا يتضمن بدوره أن ماهيته تستلزم وجوده، يقول سبينوزا: >> أنا أفهم من كونه ذاته أن ماهيته تستلزم وجوده، وأن طبيعته يمكن أن تتصور إلا موجودة<<⁵.

ولو كان الجوهر متناهما لكان محدوداً بجوهر آخر من نفس الطبيعة أي له نفس الصفات، لكن لا يمكن وجود جوهرين أو أكثر لهما (أولها) الصفة نفسها، لأنه لو وجد اثنان أو أكثر لكان من الضروري تمييز الواحد عن الآخر (أو تمييزها بعضها عن بعض)، أي لا بد أن تكون لكل منهما صفة متميزة⁶.

¹ سبينوزا، الأخلاق، ص: 137.

² المرجع نفسه، ص: 138.

³ بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 138.

⁴ سبينوزا، الأخلاق، ج1، ص: 30.

⁵ المرجع نفسه، ج1، ص: 29.

⁶ بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 139.

ويعرف سبينوزا الصفة بقوله: << أسمى صفة ما يدركه العقل على أنه يكون ماهية الجوهر >>¹.

إذا بمقتضى هذا التعريف فإنه لو كان الجوهر من الصفات نفسها، لكانت لها الماهية نفسها، وحينئذ لن يحق لنا أن نتحدث عن جوهرين اثنين لأننا لا نستطيع التمييز بينهما. فإذا لم يكن من الممكن وجود جوهرين لهما الصفات نفسها، فإن الجوهر لا يمكن أن يكون محدودا أو متناهيا، إذا الجوهر لامتناه².

والجوهر اللامتناهي لا بد أن تكون له صفات لامتناهية، ذلك لأنه: << كلما كان الشيء أكثر نصيبا من الحقيقة والوجود، كان أكبر نصيبا من الصفات >>³.

ولهذا فإن الموجود اللامتناهي لا بد أن يتصف بما لا نهاية له من الصفات، وهذا الجوهر اللامتناهي ذو الصفات اللامتناهية هو الله، حيث يقول سبينوزا في ذلك: << أنا أفهم من الله أنه موجود لامتناه مطلقا، أعني أنه جوهر ذو صفات لا متناهية، كل واحدة منها تعبر عن ناحية لا متناهية أزلية أبدية >>⁴ أبدية >>⁴

وهذا الجوهر اللامتناهي الإلهي، لا يقبل القسمة، وهو واحد أحد، أزلي أبدي، والوجود والماهية في الله أمر واحد.

وفي هذه العملية الإستنباطية لا ينتقل سبينوزا مباشرة من الجوهر اللامتناهي إلى الجواهر المتناهية، بل يتوسط بينهما الأحوال اللامتناهية الأزلية الأبدية، المباشرة وغير المباشرة وهي أسبق منطقيا من الأحوال المتناهية الإدراك. و سبينوزا يقرر من بين الصفات الإلهية صفتين هما الفكر والإمتداد. كذلك يجب أن نلاحظ أننا حين الانتقال من النظر في الله بوصفه جوهرًا لا متناهيًا ذا صفات إلهية إلى النظر في أحوال الله، فإن العقل ينتقل من الطبيعة الطابعية إلى الطبيعة المطبوعة، أي أن من الله في ذاته إلى الخلق، مع عدم

¹ سبينوزا، الأخلاق، ج1، ص 30.

² بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، ص 139.

³ سبينوزا، الأخلاق، ج1، ص: 39.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص: 21.

التمييز بين الله والخلق¹.

والطبيعة الطابعة هي الجوهر، أي الصفات اللامتناهية، ومن بين هذه الصفات؛ الفكر و الإمتداد. أما الطبيعة المطبوعة فتشمل كل الأحوال ابتداءً من تلك التي تستنبط مباشرة من الصفات (الذهن اللامتناهي الحركة والسكون) حتى تلك الأكثر تحديداً مثل حبة الرمل.

ومن هنا يتبين لنا أن سبينوزا ينعت الله بأنه امتداد وفكر معا، إنه نظام ممتد مكاني في الموضوعات الفيزيائية بقدر ما هو نظام لامادي ولا ممتد من الفكر. وبعبارة أوجز: الله مادة وعقل معا، ولهذا فإن كل تعبير عن طبيعته لابد أن يكون له مظهران بحيث لا يحدث حادث في الكون دون أن يكون له مضايف عقلي وهذان المتضايفان ليس أحدهما علة للآخر كما أن الجانب المقعر من قوس ليس هو علة الجانب المحذب منه، لكن كما أن المقعر والمحذب يصحب كلاهما الآخر دائماً، كذلك الفكر والإمتداد يصحب كلاهما الآخر ويتضمنه.

ولهذا نجد عند سبينوزا توازياً عقلياً فيزيائياً موجوداً في كل الكون².

ثانياً - فعل الله

ومن ضرورة الطبيعة الإلهية ينتج عدد لامتناه من الأشياء وطرق لانتهائية، أعني كل الأشياء التي تدخل في نطاق اللامتناهي <<، من هذه العبارة نستنتج أن وجود الله لا يحده شيء سوى قانون عدم التناقض والإمكان المنطقي، فالله علة كل الأشياء.

لكن الأشياء لا تصدر عن الله كما لو كانت تصدر عن خالق موجود في الخارج سابق عليها، كما أنها توجد بأمر من إرادته، أو لتحقيق غرض خاص به. لأن إسناد غرض إلى الله هو بمثابة إسناد أغراضنا نحن إليه هو، كما أن هذا يتنافى مع كماله لأنه يمثل الله وكأنه يسعى إلى تحقيق غرض وسد حاجة يحتاج إليها فنحن نقول مثلاً أن الله خير³، ونقصد بذلك أنه يجب ما نحب، ونقول إن ثم نظاماً إلهياً، ونقصد بذلك أن الله خلق الأشياء على نحو يجعل من الميسور على الإنسان تذكرها وتصورها، فكأننا نحن نريد أن نفرض

¹ بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج1 ، ص: 139.

² المرجع نفسه ، ج1، ص: 139.

³ المرجع نفسه، ج1، ص: 140.

على الطبيعة أهواءنا وأذواقنا، ولكن التجربة والشواهد تدلنا على أن أمور العالم تجري دون أن تحسب حساب أهوائنا وأذواقنا وأغراضنا، ولهذا فإن: >> كمال الأشياء يجب أن ينظر إليها فقط من حيث طبيعتها وقوتها <<، لا من حيث توافقها أو عدم ملاءمتها لميولنا ومصالحنا¹.

ثالثاً- إستبعاد الغائية في التفسير العلمي

نجد سبينوزا يحمل على التفسير الغائي للحوادث والموجودات حملة عنيفة لأنه يرى فيه فرار من النظر العلمي الصحيح ومن الأسباب الطبيعية الحقيقية، ولجوء إلى مشيئة الله أي إلى المجهول، فمثلاً يستخلص الناص من تركيب بنية الإنسان وأعضائه أنها لم تشكل آلياً (ميكانيكياً)، بل بتدبير إلهي بحيث لا يضر أحد الأعضاء عضواً آخر، لكن هذا التفسير منهم سببه الجهل بأسباب هذا الجهاز الفني العظيم².

الفرع الثاني: العلاقة بين الله والكون

يتحدث سبينوزا عن وجود الكون وكيفية حدوثه بقوله: >> إن وجود الكون ضرورة منطقية، فوجود الكون وطبيعته ناتجان عن طبيعة الله، كما أن وجود الدائرة وتساوي أنصافها ناتجان عن طبيعة الدائرة <<³.

فإذا بحثنا في سبب أي حادث فيزيائي أو عقلي، فسنجد أن السبب فيه مزدوج، فالسبب المباشر موجود في حادث سابق أو مصاحب مقترن به، ولكن السبب في أن الأحداث الجزئية لها ما لها من أسباب ومعلولات، وليس غيرها، يقوم في طبيعة الكون، التي تؤلف الأسباب والمسببات جزءاً منه. إن بناء الواقع من شأنه أن تكون الأسباب والمسببات على هذا النحو وليس على نحو آخر⁴. ولهذا يجب أن يكون السابق على هذا الحادث سبباً معيناً، وأن ينتج عنه ناتج معين، وليس غيره. وفي هذا النظام المتسلسل للكون لا مجال للحرية، وفي هذا يقول سبينوزا: >> إن الأشياء ما كان يمكن أن يوجد لها الله على نحو أو نظام مختلف عن ذلك الذي أوجدها عليه <<⁵.

¹ بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 141.

² المرجع نفسه، ج1، ص: 139.

³ سبينوزا، الأخلاق، ج1، ص: 40.

⁴ بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 140.

⁵ سبينوزا، الأخلاق، ج1، ص: 42.

ودوافعنا تتولد بالضرورة عن شروط سابقة، وإرادتنا تنتج بالضرورة عن دوافعنا كما تنتج المعلولات الفيزيائية عن العلل الفيزيائية، ومعنى هذا أن سبينوزا ينكر حرية الأفعال الإنسانية، أي أن لا تكون نواتج لدوافع سابقة.

الفرع الثالث: الإنسان

لما كان الإنسان أحد تغيرات الجوهر الإلهي، فإنه لا بد يشارك ليس فقط في صفتي الإمتداد والفكر، بل وأيضا في ما لا نهاية له من صفات الجوهر وما عقولنا وأجسامنا إلا شذرتين من وجودنا الهائل، وهما ليسا مظاهر سطحية لأنها تلتصق بمركزه، فنحن نحيا ونتحرك ونوجد إذن في عوالم أخرى لا حصر لها، بالإضافة إلى عالمنا نحن، وكل فعل من أفعالنا وكل فكرة من أفكارنا تسجل امتدادا ووعيا تغيرا يحدث في الوقت نفسه خلال العدد اللانهائي من الأشكال الأخرى لوجودنا.

و"الفكرة" المتضايفة مع الجسم الإنساني هي العقل، وليس بين الجسم والعقل تفاعل متبادل، بل ثم تواز تام بينهما، فلا يحدث شيء في العقل دون أن يسجل في الجسم، ولا يحدث شيء في الجسم دون أن يسجل في العقل. وما يحدث في الجسم من تغيرات هو نتيجة أسباب فيزيائية محضة والتغيرات في العقل تتم بواسطة تغيرات عقلية محضة¹.

و"الفكرة" المتضايفة مع البدن الإنساني تتميز عن سائر الأفكار بأنها ليس فقط تعكس التغيرات في سائر الأحداث، بل وأيضا تعكس نفسها، أي تتأمل نفسها، إنها ليست فقط "فكرة جسم" بل هي أيضا "فكرة فكرة جسم" أو "فكرة العقل" وبعبارة أخرى أنها واعية بنفسها.

إن الإنسان ليس جوهرًا، لأنه ليس علة ذاته، والجوهر - كما قلنا - هو ما هو علة ذاته. ومن هنا يرفض سبينوزا نظري ديكارت القائلة بأن النفس جوهر، وجانبا الإنسان هما الفكر والجسد، يقول سبينوزا: >> الإنسان يفكر << ويقول أيضا: >> نحن نحس بأن ثم جسما يتغير تغيرات عديدة <<، و"الوعي" و"الشخصية" هما المضايغان العقليان للكائنات المحدودة المتناهية ويعبران عن انفصال الجزء عن الكل الذي هو الموجودات².

¹ بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج1، ص:140.

² بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 141.

>> وإذا قورن العقل الإنساني بالعقل الإلهي، فإن العقل الإلهي غير "شخصي" لأنه غير مرتبط بجسم أو محيط، فإنه لا يحس بأي إنفعالات أو منافع أو أضرار أو حب أو كراهية كما هو شأن العقل الإنساني¹. وهذا منطقي لأنه هو الكل، أنى له أن يؤثر جزءا دون جزء، أو يتأثر بجزء من أجزائه؟ ولهذا فإن عقل الله حر من كل شهوة أو انفعال².

الفرع الرابع: المعرفة

أول سؤال يطرح بالنسبة للمعرفة عند سبينوزا هو: كيف يتسنى للعقل أن يعرف العالم الخارجي، مع أنه مرتبط بجسم مضاف له؟ كيف يعرف شيئا آخر غير جسمه هو وما يرتبط به من "أفكار"؟. والجواب عن ذلك هو أن حالته النفسية الفيزيائية في أية لحظة معلومة هي دائما مؤلفة من طبيعة جسمه الخاص به وعقله الخاص به، ومن حالة البيئة المحيطة التي بها يتأثر ويتغير، ومن هنا فإنه حين يعرف نفسه فإنه سيسجل أيضا "أفكار الموضوعات" التي يتأثر بها، ثم إن تجربته تثرى من اتصالات جسمه بالبيئة المحيطة³. أما كيف تميز بين الأفكار الخاطئة والأفكار الصحيحة فرأي سبينوزا في هذا الأمر هو رأي ديكارت نفسه؛ وهو أن الأفكار بعضها أوضح وأكثر تميزا من بعض، والفكرة الأوضح والأكثر تميزا هي تسجيل لموضوعها أصدق من الفكرة الغامضة والمشوشة. وليس علينا أن نقارن بموضوعها لنعرف ذلك، وما دام نظام الأفكار وارتباطها هنا نفس نظام الأشياء وارتباطها، فإننا نستطيع أن نكون متأكدين أن الفكرة الواضحة تماما والتميزة في ذاتها هي متضايفة في عقولنا مع ما يناظرها بين الأحداث فقط في صفة الإمتداد، وبأنها تتضاييف تماما مع هذا الحادث، ومثل هذه الفكرة تشغل مكانها المناسب في سلسلة النظام الضروري للأفكار الذي يكون حقيقة نظام الكون⁴.

وعلىنا أن نتوقع من العقل أن يميز أفكاره بوضوح بعضها من بعض، وأن يربط كل فكرة بمناظرها في العالم الفيزيائي، وأن يضعها في مكانها الذي يناسبها في صفة الفكر. ولهذا فإن مصدر الخطأ ليس هو العقل وإنما مصدره تدخل من خارج العملية الطبيعية العادية للعقل.

¹ سبينوزا، الأخلاق، ج1، ص: 43.

² المصدر نفسه، ج1، ص: 141.

³ بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 141.

⁴ المرجع نفسه، ج1، ص: 142.

ما هو إذا مصدر هذا التدخل؟ لقد أجاب ديكارت بأنه الإرادة، لكن سبينوزا يرفض ذلك، لأنه يرى أن الإرادة والفهم ليسا ملكتين مستقلتين الواحدة عن الأخرى، ذلك لأن اعتماد فكرة في الذهن معناه قبولها، وإنما مصدر الخطأ هو تجربتنا الحسية - أو كما يسميها سبينوزا خيالها - تسجل طبيعة جسمنا كما تتغير بواسطة البيئة المحيطة، وطبيعة سائر الأجسام بحسب ما تغير طبيعتنا نحن.

ومن هنا فإنها لا تستطيع أن تأتي بصورة شاملة ومطابقة لجهازها العضوي كما هو بمعزل عن التغيرات الناجمة عن الأجسام الخارجية، أو صورة الأجسام الخارجية بمعزل عن تأثيراتها فينا. ولهذا السبب فإن الصورة الحسية، أيا كانت المهيجات الباعثة لها، تخفق ليس فقط في التصوير الواضح المتميز للعوامل الفاعلة في الجهاز العضوي الإنساني، بل وأيضا تخفق في التعبير عن الطبائع الشاملة لهذه العوامل. و سبينوزا في رسالته " في إصلاح العقل " يميز بين أربع مستويات للإدراك:

أدناها هو الإدراك " بالسمع "، ويشرح هذا بالمثال التالي: >> أنا أعرف بالسمع يوم ميلادي، وأن شخصين معلومين كانا أبوي، وما شابه ذلك من أمور لم يخطر ببالي أي شك فيها، ذلك أنني لا أعرف بالتجربة أنني ولدت في يوم كذا من أبوين هما فلان وفلانة، وإنما عرفت هذا كله بالسمع <<¹، والمستوى الثاني الأعلى منه هو " المعرفة " (أو الإدراك على حد تعبيره) الناجمة عن التجربة الغامضة، حيث يقول: >> بالتجربة الغامضة أعرف أنني سأموت ذات يوم، وأنا أؤكد هذا لأني شاهدت أشباهي من الناس يعانون الموت وإن لم يعيشوا جميعا المقدر نفسه من العمر ولا يموتون بسبب الأمراض نفسها، كذلك أعرف بالتجربة الغامضة أن الزيت يزيد النار إيقادا، وأن الماء يطفئها، كذلك أعرف أن الكلب نابح، وأن الإنسان حيوان ناطق، وعن هذا الطريق أعرف تقريبا كل الأشياء المفيدة في الحياة <<²، والمستوى الثالث هو الإدراك الناجم عن كون ماهية شيء ما مستنتجة من ماهية شيء آخر، ولكن بطريقة غير مكافئة، مثال ذلك: >> أنا أعرف أن حادثا ما له علة، وإن كنت لا أملك فكرة واضحة عن هذه العلة ولا الإرتباط بين العلة والمعلول <<³.

¹ سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ص: 10.

² المصدر نفسه، ص: 11.

³ سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ص: 13.

والمستوى الرابع والأعلى هو الذي فيه: >> يدرك الشيء من ماهيته وحدها، أو من خلال معرفة علته القريبة، مثال ذلك أن أعرف أن العقل متحد مع الجسم<<¹.

كذلك نجد هذا المستوى الرابع للمعرفة متوافرا في الرياضيات، لكن هكذا يقول سبينوزا: >> الأمور التي استطعت معرفتها على هذا المستوى قليلة جدا<<².

بيد أنه في كتاب "الأخلاق" يذكر ثلاث مستويات فقط، مسقطا المستوى الأول الذي يتم بالسمع، وأصبح النوع الثاني هو الأول ويسميه: >> المعرفة من الجنس الأول<< أو الرأي أو الخيال، والمؤرخون لفلسفة سبينوزا يقتصرون عادة على هذا التقسيم الثلاثي الوارد في "الأخلاق".

ولشرح النوع الأول وهو "الرأي" أو "الخيال" نقول أن الجسم يتأثر بأجسام أخرى، وكل تغير له حالة ناشئة عن هذا التأثير ينعكس في فكرة، والأفكار التي من هذا النوع متكافئة بدرجات متفاوتة مع أفكار مأخوذة من الإحساس، و سبينوزا يسميها أفكار الخيال. إنها ليست مستنبطة منطقيا من أفكار أخرى، والعقل من حيث هو مؤلف من مثل هذه الأفكار فإنه يكون منفعلا لا فاعلا، لأن هذه الأفكار لا تنبثق من قوة العقل الفعالة، بل تعكس تغيرات في الجسم وأحوالها تحدثها أجسام أخرى.³

والمعرفة من النوع الثاني تتضمن أفكار متكافئة وهي معرفة علمية و سبينوزا يسمي هذا المستوى باسم مستوى "العقل" لتمييزه من مستوى "الخيال" الذي هو النوع الأول، لكن ليس معنى هذا أنها غير ميسورة إلا للعلماء ذلك لأن الناس جميعا عندهم أفكار متكافئة وكل الأجسام الإنسانية هي أحوال للإمتداد، وكل العقول هي أفكار لأجسام، ولهذا فإن كل العقول تعكس بعض خواص الأجسام، أي بعض الخواص السائدة في الطبيعة الممتدة، والمعرفة التي من النوع الثاني صحيحة بالضرورة، لأنها تقوم على أفكار متكافئة، والفكرة المكافئة هي التي تملك كل خصائص الفكرة الصحيحة.⁴

والنوع الثالث من المعرفة يسميه سبينوزا باسم "المعرفة العيانية" لكن ينبغي أن يلاحظ أن هذه المعرفة لا تنبثق عن وجدان صوفي أو وثبة عقلية، بل هي مستمدة من المعرفة التي وصلنا إليها في النوع الثاني. يقول

¹ المصدر نفسه، ص: 14.

² المصدر نفسه، ص: 15.

³ بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 142.

⁴ بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 142.

سبينوزا: >> هذا النوع (الثالث) من المعرفة يصدر عن فكرة مكافئة للماهية الصورية لبعض صفات الله وينتقل إلى المعرفة المكافئة لماهية الأشياء >>¹.

الفرع الخامس: الحب العقلي لله

أعلى وظائف العقل هي معرفة الله يقول سبينوزا: >> وأعظم خيرات العقل هو معرفة الله، وأكبر فضيلة للعقل هي معرفة الله >>². وذلك لأن الإنسان لا يستطيع أن يعقل شيئا أعظم من اللامتناهي، وكلما عقل الله إزداد حبه له.³

ولما كان الله والطبيعة شيئا واحدا، فإننا بقدر ما نتصور جميع الأشياء صادرة عن طبيعة الله، فإننا نتصورها مندرجة تحت نوع الأبدية. إننا نتصورها جزءا من النظام اللامتناهي المترابط منطقيا، وبقدر ما نتصور أنفسنا وسائر الأشياء على هذا النحو، فإننا نعرف الله، ومن هذه المعرفة تنبثق لذة العقل ورضاه واللذة المصحوبة بفكرة الله بوصفه علة سرمدية هي "الحب العقلي لله"⁴، وهذا الحب العقلي هو: >> الحب نفسه الذي به يحب الله نفسه، لا من حيث أنه لا متناه، لكن من حيث أنه يمكن التعبير عنه بواسطة ماهية العقل الإنساني منظورا إليه مندرجا تحت نوع الأبدية >>⁵، وبالجملة " فإن حب الله للناس والحب العقلي لله هما شيء واحد.⁶

ويقرر سبينوزا أن هذا الحب العقلي لله هو نجاتنا وسعادتنا وحررتنا، لكن ينبغي ألا نفهم هذا الحب بالمعنى الصوفي، وإلا بمعنى أنه محبة لشخص، واستخدام سبينوزا لهذا التعبير الصوفي إنما يرجع إلى نشأته الدينية.

الفرع السادس: الأخلاق

مذهب سبينوزا في الأخلاق ذو مشابه عديدة مع مذهب الرواقية في الأخلاق، فمثله الأعلى للحكيم وتوكيده ضرورة أن يعرف الإنسان مكانته في الكون، واعتقاده أن المعرفة تحمي الإنسان من اضطراب

¹ سبينوزا، الأخلاق، ج3، ص: 15.

² المصدر نفسه، ج5، ص: 10.

³ بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 142.

⁴ سبينوزا، الأخلاق، ج5، ص: 16.

⁵ المصدر نفسه، ج5، ص: 16.

⁶ المصدر نفسه، ج5، ص: 16.

النفس تجاه مصائب الحياة وضربات القدر، وإلحاحه على جعل الحياة تسير بمقتضى العقل، وطلب الفضائل من أجل الفضائل نفسها، كل هذه الملامح نجدها في المذهب الأخلاقي الرواقي.¹ كذلك يشتركان في تقرير الجبرية وإنكار الحرية الإنسانية. والمشكلة بالنسبة إلى كليهما هي في معرفة كيف يمكن قيام أخلاق دون افتراض حرية الإنسان؟ إن الأخلاق أمر بواجبات، والمؤمن لا يؤمن لأنه مجبور على فعله لا خيار له فيه، وقد شعر سبينوزا بهذه الصعوبة، ومن هنا نجده أحياناً وتحفظ يقر بأن الإنسان يشعر أحياناً كأنه حر و مسؤول عن فعله لكن جوابه هذا غير مقنع. وحين يريد التمييز بين الخير والشر يقتصر الأمر على المعرفة، فما يقوي المعرفة يعد خيراً، وما يضعفها مثل الإنفعالات والشهوات يعد شراً.²

¹ بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج1، ص:143.

² المرجع نفسه، ج1، ص:143.

المطلب الثالث: مؤلفاته

لقد ظهر لسبينوزا مؤلفات عديدة نذكر منها أهمها¹:

- 1- "بحث موجز في الله وفي الإنسان وسعادته"؛ كتبها لأصدقائه من المسيحيين من أعضاء جماعة "فان دن إندة" الطبيب الذي أخذ منه سبينوزا فكرة وحدة الوجود، ولم ينشر من هذه الرسالة إلا ما ترجم باللغة الهولندية سنة 1852م.
- 2- "مبادئ فلسفة ديكارت"؛ وهي أولى محاولاته في المنهج نشر عام 1660م، وكان الكتاب سببا في ذيوع صيته.
- 3- "رسالة في اللاهوت والسياسة"؛ أعلن فيها رأيه في الدين والسياسة والإجتماع، نصحه أصدقاؤه بعدم نشره فنشره عام 1670م.
- 4- "الأخلاق"؛ وهو جماع كتبه وأشهرها نشر عام 1677م، وسمي الكتاب بالأخلاق ليدل به على اتجاهه الأخلاقي، وليرمز بالإسم إلى العمل كفاية لكل نظر، وهو يستخدم المنهج الإستدلالي الهندسي مثلما يفعل ديكارت لأن فلسفته تتطلب هذا المنهج.
- 5- "رسالة في إصلاح العقل"؛ أراد أن يقدم شيئا يبرز فيه منهجه من طراز "المنطق الجديد" ليكون، ومقال "في المنهج" لديكارت، و"البحث عن الحقيقة" لمالبرانش، فاستكمل أفكاره في هذا الكتاب، ولكنه لم يكملها ونشرت ناقصة بعد وفاته، ووصفها بأنها ضرب من الخير الأسمى يملأ العقل ويمحو الشك.
- 6- "خواطر ميتافيزيقية"
- 7- "مجموع الرسائل وعددها 86 بينه وبين مراسليه"².

¹ الحنفي عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط1، مكتبة مديولي، القاهرة، 1999م، ج1، ص: 761-762.

² بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 144.

المبحث الثالث: دراسة الرسالة

من خلال عنوان الرسالة والذي يبدو واضحا وجليا لأي قارئ. نجد أن سبينوزا يذكر في المؤلف ملاحظة مهمة وجوهرية جدا، ألا وهي إرجاعه مسؤولية المآسي التي وقعت في الغرب المسيحي إلى المسؤولين الدينيين، الذين استغلوا السلطات الواسعة التي يتمتعون بها لفرض آرائهم وإجبار الناس على قبولها؛ فقد بحث عن سبب الشر ووجدته دون عناء حيث بين أنه: "في النظر إلى مهام تنظيم الكنيسة على أنها شرف، وإلى وظائف القائمين بالعبادة على أنها مصدر للدخل، فأصبح الدين عند العامي إسباغا لمظاهر التكريم على رجال الدين، ومنذ أن شاع الفساد داخل الكنيسة، استحوذت رغبة جارفة في دخول الكهنوت على قلوب أكثر الناس شرا، وانقلبت الحماس لنشر الدين إلى شوق وطموح"¹.

المطلب الأول: دواعي كتابة الرسالة

بالنظر إلى هذه النقطة نجد أن سبينوزا وضع يده على الجرح، وهي خطوة مهمة جدا في بحثه. إن تحول الدين من خير في أصله إلى شر ومظاهر فساد، سببه سلوك المسؤولين عنه، خاصة مؤسسة الكنيسة، التي صادرت العقل، وشرعت البدع، وحمّلت الناس على الإيمان بالخرافات، متخذة أسلوب التخويف والرعب وسيلتها، بما لها من سلطة إلهية.²

من هنا كان اهتمام سبينوزا بمسألة السلطة الإلهية، والتي لا تعني سوى سلطة رجال الدين واللاهوت، والتي ادعت بطلانها أن القول بالحرية الدينية والعقلية قول كفر..

وهذا السلوك مارسه رجال السياسة المتآمرون مع رجال الدين حيث بين: "أن السر الكبير في النظام الملكي، ومصلحته الحيوية، هو خداع الناس إضفاء الدين على الخوف الذي تتم به السيطرة عليهم"³ لدرجة أن يتحول الناس إلى مناضلين، ليس في سبيل حريتهم كما يفترض، ولكن لتحقيق عبوديتهم،

¹ سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2008م ص: 115.

² إدريس نعيمة، الأزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي، رسالة دكتوراه في الفلسفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008م، ص: 90.

³ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 114.

فكلما امتثلوا لأوامر رجال الدين والقادة السياسيين، نالوا الخلاص أكثر، طرفا معادلة كانا من أسلوب الرسالة اللاهوتية والسياسية:

- استهجان سلوك رجال الدين والتأكد على أن الحرية الفكرية والدينية لا تتعارض وسلامة أمن الدولة، كما يعتقد ويروج له، على العكس تماما كما يؤكد سبينوزا: "لقد رأيت أنني لن أكون قد قمت بعمل جاحد أو عقيم، إذا ما بينت أن هذه الحرية، لا تمثل خطرا على التقوى، أو على سلامة الدولة، بل أن القضاء عليها يؤدي إلى ضياعهما معا"¹.

- فهذا الهدف المباشر الذي يريد البرهنة عليه من خلال فضح سلوك رجال الدين، واعتبارهم سببا مباشرا في فساد الوضع وتراجع قيم الدين والإيمان، الذي لم يعد إلا تصديقا أعمى بأوهام متعصبة، أو هام أولئك الذين يحطون العقلاء إلى مستوى البهائم بما أنهم لا يميزون بين الخطأ والصواب، لقد تحول الدين إلى أسرار مقنعة، وأصبح رجاله من أشد محتقري العقل². هذه الأسباب والأهداف التي مهد بها سبينوزا ليصل إلى قضيته الحساسة (الكتاب المقدس)، فرجال الدين يذكرون دائما بأنهم يجلون الكتاب المقدس، ويفسرونه بالنور الإلهي ويعملون بتعليماته وقيمه، لكن ما يحدث على النقيض تماما، فهؤلاء الرجال: "لا يكونون أقل حرصا، وأكبر جرأة في أي موضع آخر، بقدر ما يكونون في تفسير الكتاب المقدس، أي تفسير الروح القدس والأمر الذي يخشونه بعملهم هذا ليس الخوف من أن ينسبوا إلى الروح القدس عقيدة باطلة، أو أن يجيدوا عن طريق الخلاص، بل أن يقنعهم الآخرون بخطئهم، وأن يروا أعداءهم وقد قضاوا على سلطتهم"³.

رجال الدين هم أعداؤه، قبل أي شخص آخر، لأنهم هم الذين أسأؤوا إلى الكتاب المقدس، إلى كلام الرب بتأويله قسرا، وأكثر من ذلك بتحريفه، الأمر الجلل الذي جعله سبينوزا هدفا رئيسا لرسالته: "لذلك عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس، بلا

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 115.

² المصدر نفسه، ص: 116.

³ المصدر نفسه، ص: 241.

إدعاء وبجربة ذهن كاملة، وألا أثبت شيئاً من تعاليمه أو أقبله، ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه، وعلى أساس هذه القاعدة الحذرة وضعت لنفسي منهجاً لتفسير الكتب المقدسة"¹.

والمتفحص في الرسالة لا يقف على هذه الأسباب فقط، فقد تعرض لمسألة هامة أيضاً، تخص علاقة الفلسفة - وهو موضوع بحثنا الأساسي - باللاهوت، حيث رأى أن لكل منهما ميدانه الخاص وهذا في الفصول الرابع عشر والخامس عشر والثامن عشر:

"وبناء على ذلك فقد اقتنعت اقتناعاً جازماً بأن الكتاب المقدس يترك للعقل حريته الكاملة، وبأنه لا يشترك مع الفلسفة في شيء، بل إن لكل منهما ميدانه الخاص"².

أي أن المعرفة الموحى بها تختلف عن المعرفة والطبيعة الإنسانية، ومن هذا الفصل يستنتج بالبييل أن سبينوزا قصد إلى تحرير الآراء الفردية فيما يتعلق بالإيمان، شريطة أن تحول هذه الآراء فعلياً إلى محبة الإنسان، وبعد ذلك تحرير الآراء الفردية تجاه الدولة، شرط أن تحافظ على انسجامها معها، والأهم تحرير البحث الفلسفي حول الله والطبيعة وسبيل الحكمة وخلاص كل واحد³.

ومعلوم لدى المختصين في مجال الفكر الديني الفلسفي، أن سبينوزا لا يهاجم اللاهوت كمدافع عن الفلسفة، وإنما كمدافع عن الدين الحقيقي، لأنه إذا انطلقنا من الدفاع عن حرية الفكر من علم اللاهوت، فإننا ننتقل إلى تمجيد للدين الحقيقي المرتبط بالوحي، هذا جعل سبينوزا يهاجم الفلاسفة الذين لا هم لهم إلا معاداة الدين⁴.

كذلك يلح أن تستبعد آراء اللاهوت من قلب الفلسفة.

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 117.

² المصدر نفسه، ص: 118.

³ بالييار إتيان، سبينوزا والسياسة، ترجمة: منصور القاضي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، 1993م، ص:

10.

⁴ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 118.

المطلب الثاني: التعريف بالرسالة ومواضيعها الأساسية

أولاً - موضوع الرسالة:

حدد سبينوزا موضوع الرسالة من خلال العنوان التوضيحي الذي يضعه بعد العنوان الأول: "وفيها تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو على السلام في الدولة بل إن القضاء عليها يؤدي إلى ضياع السلام والتقوى ذاتها"¹، حيث بدأ سبينوزا ببيان أن الشعوب أو العامة كما يسميها هو وقعت فريسة التفكير الخرافي، لدرجة أنهم لا يستطيعون التخلص من هذا التفكير، وأرجع سبينوزا سبب هذا الوقوع في التفكير الخرافي إلى الخوف والرجاء الذي يكون دائماً مرتبطاً بالشديد على نعم الزائلة التي يجلبها القدر²، وإلغاء العقل والنور الفطري الذي أعطي لهم من الله، بحيث أصبح الإعتقاد السائد هو أن العقل أعمى: "لأنه عاجز عن إرشادهم إلى وسيلة ذهنية للحصول على نعم الزائلة التي يتوقون إليها"³، فالخوف إذا عند سبينوزا هو السبب في وجود الخرافة وفي الإبقاء عليها وتقويتها⁴، وذكر سبينوزا مثالا على ذلك بالإسكندر الذي لم يبدأ في استشارة العرافين والإستسلام للخرافة إلا بعد أن أصبح يخاف على مصيره، وهو على أبواب سوس. وبعد أن انتصر على داريوس لم يلتجئ إلى تكهات العرافين حتى أتى اليوم الذي انتابه فيه جزع شديد، إذ تركه البكتريون، وناوشه السكثيون، وعجز عن الحركة متأثراً بجراحه فعاد فريسة للخرافة⁵، هذا الوهن الذي ينتاب الروح الإنسانية، وطلب من أرتاندر الذي كان موضع تصديقه، أن يقدم القرابين كي يتنبأ بمجرى الحوادث في المستقبل⁶، فبين سبينوزا من خلال هذا الرأي أن الخرافة هي أكثر الوسائل فاعلية لحكم العامة، "لأنه من السهل باسم الدين دفع العامة إلى عبادة الملوك كأنها آلهة ودفعهم تارة أخرى إلى

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 107.

² المصدر نفسه، ص: 109.

³ المصدر نفسه، ص: 110.

⁴ المصدر نفسه، ص: 110.

⁵ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 110، نقلا عن كوينتوس في كتابه حياة الاسكندر، ج7.

⁶ المصدر نفسه، ص: 110.

كراهيتهم ومعاملتهم وكأنهم كبرى على الجنس البشري" ¹

لذلك كان السر الكبير في الأنظمة الملكية هو خداع العامة وإضفاء أمر الدين على الخوف الذي تتم به السيطرة عليهم. ثم انتقل سبينوزا في التركيز على الشق الثاني والمهم جدا بالنسبة له وهو موضوع الحرية، والتي تعتبر من أعلى بل أعلى النعم للجميع، حيث قام ببيان أن الحرية التي تكون للشعب في الدولة لا تمثل خطرا عليها هي السبب الرئيسي الذي يؤدي إلى القضاء عليها، بسبب القمع وقهر الحريات الفردية والتي تزرع روح الإنتقام لدى بعض العامة، بحيث يكون ما بينهم ويحاول الخلاف من هذا القهر والعبودية الفردية وذلك كله من أجل ينل الحرية المطلوبة. ²

ثانيا- تحليل مواضيع للرسالة:

جاءت الرسالة محتوية على 20 عشرين فصلا كما يجب سبينوزا أن يسميها ويمكن تقسيمها إلى باين كبيرين حسب اجتهادي الشخصي وهذا من حيث المواضيع الأساسية المتناولة من طرف الكاتب وهما :

أ-الباب الأول اللاهوتي العقلي وهذا الجزء يتناول كل ما يتعلق بالجانب الديني من العقائد المسيحية وذلك من خلال مفهوم النبوة وعلاقتها بالعبرانيين والشعائر المنصوص عليها من طرف اليهود، وعلاقتها بالمعجزات، وأيضا دراسة الكتاب (المسمى عندهم بالمقدس) ونقده نقدا منطقيا والعلاقة بين الفلسفة والإيمان.

ويكون هذا الباب الأول يحوي على خمسة عشر فصلا(15) بداية من الفصل الأول (النبوة) إلى الفصل الخامس عشر في أن: اللاهوت ليس خادما للعقل وأن العقل ليس خادما للاهوت.

ب-الباب الثاني السياسة والدولة وتكلم فيه سبينوزا عن مقومات الدولة الأساسية والتي تجعلها أساسا للعدل، وعن حقوق الأفراد داخل هذه الدولة، وعن حقوق الحاكم المرادفة لحقوق الأفراد، كما قام بإسقاط هذه المقومات والحقوق على دولة نموذجها، وهي دولة العبرانيين، حيث قام بتعويضها و ذكر المزايا الأساسية التي تتمتع بها هذه الدولة وما هي المقومات التي ارتكزت عليها، وأسباب

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص:111.

² المصدر نفسه، ص:112.

انهارها وسقوطها، ثم بين بعد ذلك أن الطاعة الحقيقية التي يدعو إليها الدين أو اللاهوت تحض على الإتفاق بين ممارسة العبادة الدينية وسلامة الدولة وقرر سبينوزا في آخر هذا الباب أن حرية التفكير والتعبير يجب أن تظل مكفولة لكل فرد في الدولة الحرة دون تقييد أو تهديد .

وعليه يكون التعريف بهذه الفصول والمواضيع كالاتي :

الباب الأول : موضوع اللاهوت :

وفيه 15 عشر فصلا وهي على هذا النحو:

المقدمة: رسالة في اللاهوت والسياسة

بدأ سبينوزا في مقدمة كتابه بذكر السبب الرئيسي للانحراف عن طبيعة العقل النافذة والحرية الكاملة لكل شخص ألا وهو الخرافة، أي أن الناس لما وقعوا فريسة للخرافة وقعوا ضحية للخوف والرجاء وحرصهم الشديد على النعم الدنيوية الفانية، والتي تجعل الران على القلوب وعلى الأفئدة من أن ترى الحق فتتبعه، ثم ذكر أن الناس يكونون في أيام الرخاء فائضين بالحكمة حتى إنهم لا يقبلون النصيحة ولكنهم وقت الشدة لا يعرفون من يتجهون إليه ليرشدهم ويهديهم إلى الصراط المستقيم.

ثم ذكر سبينوزا أن الناس بمجرد رؤية إحدى الظروف الطبيعية فإنهم يعتبرونها غضبا من الرب أو الآلهة، فيحاولون تجنب هذا الغضب بالقرايين والنذور وذلك إيمانا منهم للخرافة، ويقرر بأن سبب هذا السلوك هو أنهم يلعنون بأن العقل أعمى: "لأنه عاجز عن إرشادهم إلى وسيلة يقينية للحصول على النعم الزائلة التي يتوقون إليها".¹

ثم ذكر سبينوزا أن هذه الخرافة والتي مردها إلى الخوف، هي أكثر الوسائل المستعملة لحكم العامة من طرف السلاطين والملوك²، من خلال تقديسهم باسم الدين وأن هذا التقديس من تقديس الله وذلك للحفاظ على كرسية ومكانته. ثم تطرق سبينوزا إلى بيان الحرية وحقيقتها الأخلاقية في المجتمع وأنها أئمن ما يملكه الإنسان بل هي أعلى النعم وأحلاها³، مبينا أن الحرية الفكرية لا تمثل أبدا خطرا على

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص:110.

² المصدر نفسه، ص:111.

³ المصدر نفسه، ص:112.

الدين ولا على الدولة، من أي جانب، ولكنها تمثل خطر في حالة واحدة وهي القمع. ثم انتقل إلى شرح أسباب كتابة هذه الرسالة، بأن انتبه إلى شيوع الفساد داخل الكنيسة بسبب الثروات والخيرات الفائضة على العمال فيها، بسبب الكذب والخداع على الناس باسم الدين وباسم التقوى، بل وأصبح الدين والتقوى أسرار ممتعة لا يجوز لأي واحد معرفتها وإلا تعرض للعن.¹ ونتائج هذا الترف بأن احتقر العقل ونصب العداء لكل فرد يفكر خارج تفكير الكنيسة، حتى وصل الأمر بأصحاب القداسة! أن برهنوا على أن الخضوع للكتاب المقدس أفضل لديهم من الإيمان!. ثم بين السبب الثاني وهو: أنه عزم على إرجاع المكانة الأساسية للعقل، وإيقاظ الناس من غفلتهم، عن طريق إعادة قراءة الكتاب المقدس، وبيان الأخطاء الواردة فيه.²

وفي هذه الفصول يتكلم فيها سبينوزا عن النبوة ومعانيها، وعن الأنبياء وصفاتهم وعن سبب اختيار الله للعبرانيين وعن الفرق بين القانون الإلهي والقانون الفطري، والسبب في وضع الشعائر الدينية، ولماذا وضعت القصص الدالة على المعجزات ولأي نوع من الناس وضعت، ثم تكلم سبينوزا عن المعجزات ثم ذكر ظرف تفسير الكتاب المقدس والهدف منها، ثم برهن على أن الأسفار الخمسة الأولى من التوراة والمعروفة بأسفار موسى ليس صحيحة وغير راجعة لا تاريخيا ولا عقليا لموسى ولا لله، وبعدها قدم أبحاثا أخرى حول هذه الأسفار، معرجا بعد ذلك على باقي الأسفار في العهد القديم ثم وضع سبينوزا منهجا متميزا فيها إذا كان الحواريون كتبوا رسائلهم بوضعهم حواريين لعيسى ابن الله وأنبياء بعده، أمر بوضعهم كمعلمين فقط، ثم انتقل في الفصل الثاني عشر إلى بيان الميثاق الحقيقي للشريعة الإلهية المنزلة للناس، وأن الكتاب المقدس لا يحتوي على تعاليمهم غير التي تحث على الطاعة لله، وفي الفصل ما قبل الأخير تطرق الكاتب إلى بيان تعريف الإيمان والعلم وبيان من هم المؤمنون والفصل بينهما، وفي الفصل الأخير قرر سبينوزا قرارا قاطعا بأن اللاهوت ليس خادما للعقل، وأن العقل ليس خادما للاهوت، بل لكل عمله وميدانه الخاص، وأن هذه العلاقة علاقة تنافر وليس تكامل وهذا هو تحليل وجيز لكل فصل وتعريف به:

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 113.

² المصدر نفسه، ص: 114.

الفصل الأول: النبوة والأنبياء

بدأ سبينوزا بدراسة النبوة لأنها الموضوع الأول الذي يتناوله الباحث عندما يريد دراسة الوحي، فدرس سبينوزا النبوة من جانب صلتها بالوحي أي على المستوى الرأسي كما تحدده صلة النبي بالله.¹ غير أن سبينوزا لم يتناول هذا الجانب إلا بقدر يسير، فإذا كانت النبوة تعني تدخل الله في قوانين الطبيعة، فإن ذلك لم يحدث لأن قدرة الله هي قدرة الطبيعة وصفات الله هي قوانين الطبيعة، كما أن قدرة الله لا تفسر شيئاً لأن السبب المتعالي لا يمكنه تفسير واقعة طبيعية حيث قام سبينوزا بتعريف النبوة على أنها: "المعرفة اليقينية التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما"²، وأن النبي هو مفسر هذا الوحي أو النبوة، وأن هذه النبوة تتطابق تماماً مع المعرفة الفطرية لأن ما تعرفه بالنور الفطري يعتمد على معرفة الله وحده وعلى أوامره الأزلية³، ثم بين أن قدرة الله ليست هي السبب في تفسير النبوة، وكذلك "روح الله" و بين أننا نجد أن الكتاب المقدس يذكر "روح الله" أو "روح الله للأنبياء" أو أن الأنبياء قد تحدثوا باسم روح الله، غير أن معنى كلمة "روح" في العبرية ليس لها معنى القدرة فقط، وإنما تعني؛ رأي، إرادة، رغبة، دافع،...، كما تستعمل للتعبير عن الإنفعالات مثل: التواضع، الغدر، المحبة، الكراهية⁴، وتقلب المزاج، والطبيعة. كما تستعمل أيضاً للدلالة على روح الإنسان ومناطق العالم، وهذه المعاني كلها مجازية صرفة، إذ تنسب كل واقعة لله إذا كانت جزءاً من طبيعته، فيقال: "قدرة الله" أو إذا كانت خاضعة لقدرة فيقال: "سماء الله" أو إذا كانت مخصصة لله، فيقال: "معبد الله"، أو إذا كانت تعبر عن درجة في التفضيل، فيقال: "جبال الله"، لأن اليهود كانوا ينسبون كل شيء لله، ويجهلون علته المباشرة بل يعتبرون وقائع الطبيعة كلها أعمالاً لله، خاصة فوارق العادات، أو الأشياء غير المألوفة عادة، فالرجل الطويل "نبي الله"، إذن لا تعني "روح الله" أي معنى حقيقي، بل تعني عدة معانٍ مجازية، وقد استعملت هذه المعانٍ المجازية كتشبيهات على طريقة التوراة التي لا يمكن التعبير عن الحقائق الإلهية إلا بالصور الإنسانية، ثم بين سبينوزا أن التوراة إذا ذكرت "روح الله"

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 44.

² المصدر نفسه، ص: 119.

³ المصدر نفسه، ص: 120.

⁴ المصدر نفسه، ص: 44.

في النبي، فهذا يعني أن الروح هي النشاط الذهني أو الحكم، مثل شريعة الله أي حكم. وبين سبينوزا هنا أن خيال النبي يسمى فكر الله، وبالتالي فإن فكر الله مطبوع في البشر مثل المعرفة الفطرية، ولكن العبرانيين بسبب انحرافهم؛ ادعوا أن روح الله قد حلت على أنسابهم، وهذا في نظره خطأ، لأن قدرة الله وروحه ليست سبب النبوة، بل روح الإنسان وطبيعتها هي سبب الوحي بما تكونه من أحكام، تفسر بها طبيعة الأشياء وتدل بها على الحياة الصحيحة¹، وبالتالي فإن سبينوزا لا يهمله من النبوة أنها واقعة إنسانية، حدثت بالفعل، وذلك يكون الدليل على النبوة وجود النبي لا وجود الله.²

ثم بين سبينوزا بأن الوحي الذي يكون من الله، للأنبياء يتم عن طريق الكشف أو الرؤية أو معا، فالكشف بالكلمات، والرؤية بكشف الله عن نفسه، وبين أن هاتين الوسيلتين إما حقيقة من الله أو خيالا واختراعا من صنع الإنسان؛ إذ يتخيل النبي وهو في ساعة اليقظة أنه يسمع أو يرى شيئا لا وجود له في الواقع³، حيث ضرب سبينوزا مثلا بموسى وكلام الله معه، بأنه الوحيد الذي سمعه في تاريخ النبوة كله، أما الأصوات التي سمعها الآخرون مثل النبي دانيال وأيمملك فليست من الله.⁴ وفضلا عن الصوت أو الكلام، فقد ظهر الله حسيا عند إظهاره لغضبه لداود، فأراه ملكا ممسكا بسيف، ويوسف و إشعيا، ويوشع، كلهم عن طريق صور حسية.⁵

ثم بين سبينوزا للقارئ أن هناك وسيلة أخرى للإتصال المباشر دون الاستعانة بمظهر حسي، وهي إتصال المسيح بالله إتصال الروح بالروح، وباستثناء المسيح لم يدرك نبي آخر إلا بالمخيلة باستخدام الكلام أو الصور الحسية، ولذلك لا تطلب هبة النبوة إلا خيالا خصبا.

فمهمة النبي إذا عند سبينوزا هي التبليغ والتعبير عن الوحي، ويدرك النبي هذا الوحي، بمخيلته أي بالكلمات والصور الذهنية صادقة أم كاذبة، لذلك تجاوز الأنبياء معرفة الأشياء بالحدود العقلية،

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 45.

² المصدر نفسه، ص: 46.

³ المصدر نفسه، ص: 46.

⁴ المصدر نفسه، ص: 46.

⁵ المصدر نفسه، ص: 47.

وعبروا عنها بالرموز والأمثلة، ويتكيف الوحي حسب خيال الأنبياء وقدراتهم كما تكيف بعد ذلك حسب معتقدات الحواريين والدعاة وأساليبهم في نشر الدعوة، فالنبي توحى إليه الحقائق بحوادث سعيدة، والعكس صحيح، كما يتكيف الوحي أيضا حسب عقلية الأنبياء ومزاجهم وقدراتهم العقلية، ومخيلتهم تتكيف أيضا حسب عقلية الجمهور وبيئتهم الثقافية، فأدم لم يعرف أن الله قادر قدرة مطلقة، وعالم علما مطلقا، ذلك لأنه قد اختبأ من الله.

ثم بين سبينوزا أن النبوة لم تجعل الأنبياء أكثر علما بل تركتهم وأفكارهم السابقة، ولذلك لا يجوز لنا تصديقهم في الأمور النظرية.

ولما كانت النبوة لا تعتمد على يقين العمل، وهي الأفكار الواضحة والمتميزة أو الاستدلالات الرياضية فإن الأنبياء قد حصلوا على يقينهم من الوحي نفسه، معتمدين على ما أوتوا به من آيات، مثل ما طلب إبراهيم من الله ذلك الوعد.

والأخير بعد بيان سبينوزا بأن النبوة لا ترقى إلى يقين المعرفة الطبيعية، فإن النبوة لها يقين خاص يقوم على أسس ثلاثة:

1- تخيل الأنبياء للأشياء الموحى بها بطريقة حية كإدراكنا للأشياء الطبيعية.

2- الآيات التي يعتمد عليها الأنبياء.

3- ميل الأنبياء الطبيعي إلى العدل والخير.¹

وأخيرا بين الفرق بين النبوة والمعرفة الطبيعية، فالأولى تستعمل الصور الخيالية من أجل التأثير على النفوس في حين أن المعرفة الطبيعية تدرك الحقائق ذاتها دون تخيل، والثاني أن المعرفة الطبيعية غايتها الحق، في حين أن المعرفة النبوية غايتها الخير.²

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 47.

² المصدر نفسه، ص: 52.

الفصل الثاني: رسالة العبرانيين وهل كانت هبة النبي وقفنا عليهم

بين سبينوزا هنا أن النبوة لم تمنح لبني إسرائيل فقط وأن الميثاق الذي أعطاهم إياه ليس ميثاقاً أبدياً، وإنما هو ميثاق مؤقت فقط، وذلك من خلال بيان أن السعادة الحقة ليست في الحصول على بعض الغنائم وحرمان الآخرين منها، كما أن الناس لا يكونون أكثر سعادة إذا هم حصلوا على مغام أكثر، والذي يفرح بهذه السعادة والتي تفوق سعادة الآخرين يكون فرحه صبيانياً، وناشئاً عن الحقد والحسد¹ بل السعادة الحقة عند سبينوزا تكون في الحكمة ومعرفة الحق، لا أن يكون الإنسان أحكم من الآخرين، أو أن يحرم الآخرين من الحكمة، فذلك لن يزيد من سعادته شيئاً، ومن يفرح لسعادته ولشقاء الآخرين يكون حسوداً شريراً، لا يعرف السعادة الحقيقية، وطمأنينة النفس.²

لذلك عندما يخبرنا الكتاب عن سبب تفضيل الله للعبرانيين حتى يحثهم على طاعة الشريعة، فليس معنى ذلك أنهم حصلوا على السعادة الحقة وحدهم دون غيرهم، فما كانت سعادتهم أقل لو أن الله دعا جميع البشر إلى الخلاص، وما كان الله أقل رعاية لهم لو أنه رعى الآخرين أيضاً، وما كانت الشريعة أقل عدالة لو أنها وضعت للناس جميعاً³، وما كانت المعجزات أقل قدرة لو أجزاها الله للناس جميعاً. لذلك عندما أخبر الله سلميان بأنه لا يوجد ما يفوقه حكمة فإنه أراد أن يعبر عن مدى حكمته إلا أنه لم يعد أحداً سواه بحكمة أعظم من حكمته.⁴

ثم بين سبينوزا أن الله أرسل الوحي للبشر فكان لا بد أن تحدث النبوة في جماعة، وقد حدثت في بني إسرائيل لظروف تاريخية محضة دون أن يدل ذلك على اختيار أبدي لهم، أو على اصطفاء الله لهم وتفضيلهم على العالمين، ذلك أن الإنسان يصبو إلى أشياء ثلاثة: معرفة الأشياء بعقلها الأولى، السيطرة على انفعالات النفس للتحقق بالفضيلة ثم العيش في سلام مع جسم سليم، ثم بين أن الحصول على الغايتين الأولى والثانية موجودة في الطبيعة الإنسانية، ومن ثم فهي لا تقتصر على أمة دون أمة، أما الثالثة فهي تعتمد على الأشياء الخارجية كما تعتمد على الرزق والحظ، الذي يجمله

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 53، 165.

² المصدر نفسه، ص: 53، 166.

³ المصدر نفسه، ص: 53، 165.

⁴ المصدر نفسه، ص: 54، 166.

الجميع، لذلك نظم الناس حياتهم وكونوا مجتمعاً واحداً تحكمه قوانين في بقعة جغرافية واحدة، ثم بين سبينوزا أن هذا النظام الإجتماعي هو الذي يميز أمة عن غيرها وهو السبب الرئيسي لاختيار الأمة العبرانية، وتفضيلها على الأمم الباقية. وأما تفوقهم فيرجح إلى قوة تدبير شؤونهم المادية وإلا فهم متساوون مع غيرهم.¹

وإلا فإن اليهود قد اعتقدوا في الله عقائد منحرفة من المحال أن يفضلهم الله من أجلها، لذلك لم يكن من حب الله للعبرانيين أعظم من حبه لسائر الأمم، وذلك من خلال إظهاره لمعجزات لأمم أكثر من العبرانيين ولم تكن النبوة خاصة بهم فقط بل بسائر الأمم. لذلك فالتشريع الذي نسبه الله لهم لا يلزم اليهود وحدهم²، ولا يلزم أي شعب آخر. إذا فاختيار الله لليهود كان مؤقتاً وليس أبدياً كما اختار الكنعانيين من قبل ثم رفضوا لسعيهم وراء اللذات ولعبادتهم الزائفة، ولهذا حذر موسى العبرانيين من ارتكاب المحرمات مثل الكنعانيين، وإلا قضوا على الدولة.³

ثم أورد سبينوزا بعض النصوص من الكتاب المقدس والدالة على عدم اصطفاء الله للعبرانيين إلى الأبد، وبين أن الميثاق الأبدي هو ميثاق الفضيلة وميثاق حب الله ومعرفته، إلا أن اليهود أضاعوه.

الفصل الرابع والخامس: القانون الإلهي والشعائر :

بدأ سبينوزا فصله بذكر تعريف القانون على الإطلاق، بأنه كل حالة يخضع فيها الأفراد منظور إليهم كل على حدة⁴، ويعتمد القانون إما على الضرورة الطبيعية أو على القرار الإنساني؛ فيعتمد القانون على الضرورة الطبيعية عندما يصدر عن الطبيعة نفسها، وعن تعريف الموضوع، ويعتمد على القرار الإنساني ويسمى في هذه الحالة قاعدة، عندما يجعل الحياة أكثر ملاءمة وأمناء، أو عندما يصدره الناس لأنفسهم أو للآخرين لأسباب أخرى، ثم مثل سبينوزا لهذه عن طريق ما يلي: حيث ذكر بأنه إذا اصطدمت أجسام كبيرة بأجسام صغيرة فإنها تفقد من حركتها بقدر ما تعطي، فهذا قانون شامل يصدر عن ضرورة في الطبيعة، وعندما يتذكر إنسان شيئاً ما ويتذكر شيئاً آخر مشابهاً، فهذا قانون

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 54.

² المصدر نفسه، ص: 55.

³ المصدر نفسه، ص: 56.

⁴ المصدر نفسه، ص: 183.

شامل يصدر عن ضرورة في الطبيعة الإنسانية أما إذا تنازل الناس عن حقوقهم طوعا أو اختيارا، فإن ذلك ينتج عن قرار إنساني، إلا أن كل شيء محدد طبقا لقوانين الطبيعة الشاملة، لأن الإنسان جزء من الطبيعة وقدرتها.¹ أما القانون بمعناه الخاص هو الأمر الذي ينفذه الإنسان والذي يجد من قدرته أو الذي يأمره بما يستطيع، وقد قام المشرعون بوضع القوانين حتى تسير الحياة، دفعا للعقل ويصحب القانون الجزاء والعقاب، ومن هنا جاءت التفرقة بين القانون الإلهي والذي يبغى الخير الأقصى أي معرفة الله وحبه، وبين القانون الإنساني الذي يبغى أمن الحياة وسلامة الدولة.²

ثم بين سبينوزا أن المعرفة لا تكون يقينية إلا إذا اعتمدت كلية على معرفة الله وحدها ، أما المعرفة الإنسانية فتظل موضوعا للشك ما دامت الفكرة عن الله غير واضحة ، وغير متميزة، وبالتالي فإن الخير الأقصى والكمال يعتمدان على معرفة الله، فتكون كل الموجودات الطبيعية تتضمن تصور الله، فكلما كانت معرفتنا بالأشياء الطبيعية كبيرة كملت معرفتنا بالله وهذه المعرفة توصلنا إلى السعادة القصوى.³

ولما كان حب الله هو السعادة القصوى والغاية الأخيرة للأفعال الإنسانية فإن كل من يحب الله يكون هو المطيع حقا للقانون الإلهي، لا عن خوف أو رجاء بل عن معرفة الله وحبه. أما القانون الإنساني فهدفه المحافظة على سلامة الإنسان وأمن الدولة⁴، إلا إذا كان الوحي هو الذي شرعه، لأن بمعنى ذلك هو إرجاع الأشياء لله.

وبهذا المعنى تكون شريعة موسى قانونا إلهيا بالرغم من أنها ليست شريعة شاملة ، وأنها تكيّفت حسب طبيعة شعب معين، وللمحافظة على سلامته ، مادام نور النبوة هو الذي شرعها. ولذا ينتج عن ذلك أربع حقائق:

1- قانون شامل يصدق على كل الناس ويستنبط من الطبيعة الإنسانية ويدرك بالنور الفطري.⁵

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 57.

² المصدر نفسه، ص: 57.

³ المصدر نفسه، ص: 58.

⁴ المصدر نفسه، ص: 58.

⁵ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 59، 187.

- 2- أن هذا القانون الإلهي لا يتطلب أن نصدق بالروايات التاريخية مهما كان مضمونها لأننا نعرفه بالطبيعة الإنسانية وحدها، في حين أن الروايات مقيدة بالظروف التاريخية التي نشأت فيها.¹
- 3- أن هذا القانون الإلهي لا يتطلب إقامة الشعائر والطقوس، أي مجرد حركات وإعمال للجوارح لا تكون خيرة إلا لنظام معين.² لأن القانون الإلهي يتطلب معرفته على أنه خير بوصفه وسيلة نحصل بها على السعادة وليس مجرد أفعال يتعدى تبريرها حدود الفهم الإنساني.³
- 4- القانون الإلهي يعطي أكبر جزء وهو معرفة هذا القانون نفسه أي معرفة الله وحبه بروح صافية ثابتة ومن رجال أحرار أما العقاب فهو بمنع الخيرات والوقوع في عبودية الحسد.⁴

الفصل السادس: المعجزة

اعتمد سبينوزا في دراسة المعجزة على النور الفطري لأنها موضوع فلسفي بحت، حيث بدأ بذكر العلم الذي يتعدى حدود المنهج الإنساني وسماه علما إلهيا، مرجعا ذلك تسمية الناس لكل عمل يجهلونه علنا علما إلهيا، حيث يظن العامة أن قدرة الله لا تظهر إلا عندما تخرق قوانين الطبيعة، خاصة إذا كان للخرق مكسبا ماديا وبين أن الله والطبيعة عند العامة طرفان متناقضان ، حيث إذا عمل الله تتوقف الطبيعة، وإذا عملت الطبيعة توقف الله، حيث تسمى العامة عجائب الطبيعة أفعال الله أو معجزات تعبيراً عن تقواهم، وجهلاً منهم بالعلل الطبيعية وبعلمها، حيث لا تتصور عظمة الله إلا عندما نفهم قوانين الطبيعة.

حيث بين أن نظام الطبيعة ثابت لا يتغير، ولا يحدث فيه شيء مخالف له فكل قوانين الطبيعة الشاملة أوامر إلهية، تصدر عن الطبيعة، فلو حدث شيء مخالف لقوانينه فإنه يعمل ضد طبيعته هو وهذا مستحيل، فقدرة الطبيعة هي قدرة الله وعلى هذا النحو تكون المعجزة عملاً من أعمال الطبيعة،

¹ المصدر نفسه، ص: 60، 188.

² سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 62، 188.

³ المصدر نفسه، ص: 188.

⁴ المصدر نفسه، ص: 64، 189.

نجعل عللها، ولا نستطيع إدراكها بالنور الفطري، وبالتالي يمكن تفسير المعجزات التي يرويها الكتاب لو عرفنا عللها الطبيعية.¹

ويبين سبينوزا حقيقة مهمة وهي أن معرفة وجود الله أو ماهيته تتم عن طريق معرفة نظام الطبيعة الثابت، بل وجود معجزات يجعلنا نشك في وجوده، لذلك بين سبينوزا أن البدو لم يكن باستطاعتهم تصور الله تصورا صحيحا، بالرغم مما شاهدوه من معجزات، في حين أن الفلاسفة يعرفون الله معرفة واضحة ومتميزة، بمعرفتهم للطبيعة، لا عن طريق المعجزات، ويحصلون على الفضيلة بالإمتثال لأوامر الطبيعة لا بمناهضتها.²

وعلى هذا الأساس شرح سبينوزا أهم المفاهيم التي توحى بتدخل خارجي في الطبيعة في اللاهوت التقليدي شمل: حكم الله، عون الله الخارجي، عون الله الداخلي، اختيار الله، الحظ أو الرزق.

فحكم الله هو نظام الطبيعة الثابت الذي لا يتغير أو تسلسل الموجودات الطبيعية، وعون الله الخارجي هو ما تقدمه الطبيعة للإنسان دون جدوى منه، ويستعين به في حكمه وحفظ وجوده، وعون الله الداخلي هو ما يصدر عن الطبيعة الإنسانية بقدرتها الخارجية، للمحافظة على وجودها. أما اختيار الله فإنه يتم بحكم الله ومشيبته الأبدية، حيث لا يمكن لأي كان أن يختار أي شيء إلا بدعوى من الله. أما الحظ أو الرزق فهو حكم الله من حيث سيطرته على الأمور الإنسانية بعقل خارجي، لا يتوقعها الإنسان ولا مجال للصدفة فيه.³

ثم أورد سبينوزا نصوصا كثيرة من الكتاب تدل على أن مشيئة الله وإرادته ليست شيئا آخر سوى نظام الطبيعة أي وفقا للمشيئة الإلهية، ثم بين سبينوزا أن ذكر المعجزات غرضها ليس إقناع العقل بل إثارة الخيال، وأن كل ما ورد ذكره في التوراة حول وقائع مناقضة لقوانين الطبيعة هي عبارة عن زيادة أضافها المحرفون وجب رفضها لأنها مخالفة للعقل، والدليل إختلاف الرواة في واقعة واحدة. ولذلك إذا

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 66.

² المصدر نفسه، ص: 67.

³ المصدر نفسه، ص: 67-68.

أردنا أن نعرف تفسير المعجزة يجب معرفة أفكار الرواة الأوائل¹، وآراء المدونين لها، ثم الفصل بين هذه الأفكار والتمثيلات الحسية وبين شهادة الواقع وإلا وقع الخلط بين الآراء. ومنها نزول الله في عمود دخان على جبل سيناء وصعود إلياس إلى السماء في عربة نار تجرها أحصنة من نار وغيرها.

الفصل السابع: تفسير الكتاب

يذكر سبينوزا أن الكتاب المقدس كلام الله، يعلم الناس السعادة الروحية والخلاص ولكن الناس بدلوا عقائده ببدع خاصة بهم؛ فقام اللاهوتيون بتفسير الكتاب تفسيراً خاضعاً لأهوائهم وبدعهم للتأثير على العامة وذلك بتبديل النصوص قسراً وبتهريب هذه البدع بالسلطة الإلهية وبسبب هذه التفاسير إنتشر الصراع بين الناس واضطربت نفوسهم، وزرعت الكراهية فيما بينهم وكل هذا كان مرده إلى الطموح الإجرامي تحت قناع الحماسة الدينية²، ثم بالإعتماد على الخرافة التي جعلت للكتاب هالة تجعل الناس يعتقدون بأن الكتب المقدسة تحوي على أسرار عظيمة، حاولوا التكهن بها فقاموا بإلغاء العقل واحتقاره، لأن طبيعة البشر الدفاع عن كل ما يدرك بالذهن الخالص بالذهن أما ما لا يدرك إلا بالإنفعالات فيدافعون عنها بالشعور والأحاسيس .

قام سبينوزا بعد ذلك إلى بيان المنهج الصحيح في تفسير الكتاب وهو الحصول أولاً على معرفة تاريخية مضبوطة حوله، فإذا فعل ذلك وصلنا إلى استنتاج أسلوب تفكير مؤلفي الكتاب³، لأن الكتاب يتضمن الكثير من المواضيع التي لا تستنبط عقلياً، مثل المعجزات التي تلائم أفهام الرواة الذين قاموا بتدوينها.

ثم بين أن كل هذه المواضيع يجب استنباطها من الكتاب نفسه، فالأنبياء ميالون للعدل والخير فيجب إثبات ذلك في الكتاب حتى يمكننا تصديقهم⁴.

إذن فالقاعدة العامة عند سبينوزا في تفسير الكتاب المقدس هي: عدم نسب أي تعاليم له إلا ما ثبت تاريخياً بأنه له وعلى ذلك وجب :

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص:68.

² المصدر نفسه، ص:233.

³ المصدر نفسه، ص:234.

⁴ المصدر نفسه، ص:235.

1- فهم الطبيعة وخصائص اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس والتي كان يتكلم بها مؤلفوها، وذلك لفهم المعاني.

2- تجميع آيات كل سفر وتصنيفها على شكل مواضيع أساسية يسهل العثور عليها، ثم جمع الآيات المتشابهة والمجملية، أو التي تعارض بعضها البعض بالإعتماد على استعمال اللغة لكي لا يقع الخلط بين معنى الكلام على حقيقة الأشياء.¹ مثل قول موسى: الله نار أو الله غيور.

3- ربط الفحص التاريخي لكتب الأنبياء بجميع الملابس الخاصة بها، أي حيرة كل كاتب وأخلاقه والأهداف الشخصية له، ومناسبة كتابه، وبأي لغة كتب، وأي مكان، وكيف جمع، ومن جمعه، وكم نسخة له، ومن قرر إدراجه في الكتاب المقدس.²

ثم قام سبينوزا بالرد على من خالفوه في منهجه النقدي للكتاب المقدس على أساس أن النور الطبيعي لا يقدر على تفسير الكتاب، وأنه لا بد من وجود نور فوق الطبيعة، وأن عليهم هم أن يشرحوه لنا ويوضحوه³، وبين جرأة كبيرة بأن هؤلاء هم من ينقصهم النور الفطري الطبيعي، ليعلموا ضلالهم مثل ابن ميمون، الذي كان يعتقد أن لكل نص مدة معينة، لا يستطيع فهمها ومعرفة معناها الأساسي إلا اعتقاد أنه لا يحتوي على تعارض وتناقض مع العقل.⁴

ثم بين سبينوزا أن سلطة البابا لا أساس لها في النصوص ما يثبتها، وأنها لا توجد أصلاً.⁵

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 236.

² المصدر نفسه، ص: 238.

³ المصدر نفسه، ص: 250.

⁴ المصدر نفسه، ص: 251.

⁵ المصدر نفسه، ص: 255.

الفصل الثامن والتاسع والعاشر: البرهنة على أن الأسفار الخمسة والأسفار الأخرى ليست صحيحة، والبحث عن مؤلفيهم.

بعد بيان الأسس والمبادئ التي قامت عليها معرفة الكتب المقدسة والظروف والتغيرات الحاصلة التي طرأت عليها، والتي أدت إلى ضياع الكثير من تلك الأسس والمبادئ، وبالتالي وقوع الكذب والإفتراء عليها، إنتقل سبينوزا إلى التفصيل في بيان أن هذه الكتب والأسفار لم يكتبها من نسبوا إليها وإنما هو محض كذب وافتراء، حيث بدأ بمن قاموا بكتابة الأسفار الخمسة، وبإثبات أن موسى ليس هو من كتبها كما يظن الكثير مثل الفريسيين، غير أن ابن عزرا إكتشف ذلك، ولكنه لم يبينه خوفا على نفسه، مع أنه برهن في شرحه لسفر التثنية أنه لم يكن موسى بشرحه للإصحاح السابع والعشرين، وذلك بإثبات وقائع تاريخية خاطئة، وأماكن خاطئة مثل ذكر أن موسى عبر النهر للأردن ولم يمر، وذكر موسى بضمير الغائب، وذكر موت موسى! ومن غير المعقول أن يذكر موسى قصة موته وهو ميت!... إلخ، وخلص سبينوزا إلى أن أسفار موسى والأسفار الباقية تتميز بثلاثة خصائص: وحدة الغرض في جميع الأسفار، وطريقة الربط فيما بينها، وتأليفها بعد الحوادث المروية بقرون عدة.¹ ومن هذه الخصائص إستخلص بأن مؤرخا واحدا هو من كتبها.

الفصل الحادي عشر: هل كتب الحواريون رسائلهم بوصفهم حواريين وأنبياء أم معلمين، وما هو دورهم

يذكر سبينوزا في هذا الفصل الفرق بين النبي والحواري، فبين أن النبي يختلف عن الحواري من ناحية الأسلوب إذ أن النبي يتحدث بناء على تفويض من الله، أما الحواري فهو يتحدث باسمه، ويعبر عن تفكيره وآرائه الشخصية، ثم بين أن النبوة من الله، أما رسالة الحواري فهي من عند نفسه، والنبوة توقيف واختيار الله للنبي، وهي يقينية لا يتطرق إليها الخطأ، بخلاف الرسالة من الحواري فهي تطوع منه لنشر الدعوة، ولكنه يخطأ ويغلب عليه الظن و الشك.

أما من حيث التعبير فإن النبي يتكلم معتمدا على الله مبلغا حقائق النبوة كما هي، مثل ما فعل موسى لأنه بعث بأمر الله، وتحدث بوحيه وبلغ رسالته، أما الحواري فإنه يستدل ويناقش، ويجادل،

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 73.

ويعتمد على العقل مثل بولس. وأيضا أشار سبينوزا إلى نقاط أخرى حول النبي والحواري والفرق بينهما.

الفصل الثاني عشر: الميثاق الحقيقي للشريعة الإلهية وسبب تسمية الكتاب مقدسا

في هذا الفصل يفرق سبينوزا بين نوعين من الوحي: الوحي المكتوب والوحي المطبوع ويبرز أهم الاختلافات بينهما.

فالوحي المكتوب خاضع للنقد من حيث الرواية ونقلها وصحتها، والوحي المطبوع مطبوع في القلب ومسطر في النفس، فهو موضوع الفلسفة أو التصوف.¹

فالوحي المكتوب هو صورة عن الوحي المطبوع إلا أنه قابل للتغيير والتبديل، وخاضع للتحريف والتزييف، فيخضع للنقد التاريخي الذي لا يمس جوهره، بل الصورة اللفظية والشكل التاريخي.²

ثم بين سبينوزا أن الكتاب يسمى مقدسا إذا كان غرضه التقوى والتدين فإذا لم يحث الناس على ممارسة الفضيلة والتقوى لم يعد مقدسا أو من عند الله.³

ثم بين سبينوزا وقائع التحريف والتبديل التي مست الكتاب المقدس، مركزا على أن التحريف لا يقع إلا في الألفاظ لا في المعاني، وأن الألفاظ قد تتبدل ولكن المعنى يبقى واحدا من حيث هو الدعوة للطاعة وللخلاص، وبهذا المعنى يقال: إن الكتاب وصل إلينا بلا تحريف أو تبديل.

ثم إن الوحي المكتوب له سبيل الرواية لإدراكه، أما الثاني فسيبيله النور الفطري، والوحي يتضمن الشريعة، أي تنظيم أعمال الجوارح زيادة على أنه أتى لأمة معينة، وهي الأمة العبرانية، في زمان معين ومكان معين، في حين أن المطبوع يتضمن التقوى والفضيلة أي تنظيم أعمال النفس، وأنه أتى للناس جميعا وفي كل مكان وزمان.

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 73.

² المصدر نفسه، ص: 73.

³ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 329.

الفصل الثالث عشر: الكتاب المقدس يحتوي على تعاليم يسيرة ولا يحث على الطاعة

يناقش سبينوزا في هذا الفصل قضية التعاليم والشعائر الدينية الموجودة في الكتاب المقدس، حيث برر بأن هذه التعاليم يسيرة للغاية تدعو إلى الطاعة، وأن هذه التعاليم الإلهية لها هدف عملي في الحياة اليومية. لذلك لم يكن للأنبياء ذكاء خارق للعادة وإنما خيال خصب، فجاء الوحي سهلا من اليسير على كل فرد تعلمها وإدراكها. كما أعطى بعض الحقائق للإعتقاد وأيدها بالمعجزة مع استعمال أسلوب التأثير في الناس عن طريق مخاطبة المشاعر ثم بين سبينوزا أن الكتاب كان بعيدا أشد البعد عن النظريات الفلسفية والتأملات الميتافيزيقية الخالصة. أو الأسرار الفلسفية التي حولت الدين إلى أكاديمية للجدل.

ثم تحدث سبينوزا أن الأنبياء طلبوا من المؤمنين معرفة العدل والإحسان، مبينا أن الكتاب نفسه يثبت ذلك، وهذا ما يسميه بالمعرفة العقلية، وهذه المعرفة حسب رأي سبينوزا تعطينا طبيعة الله في ذاته. أي أن الإحسان عند سبينوزا مرهون بالعمل لا بالنظر، وأنه يكون صادقا بقدر ما يحث صاحبه على الطاعة ويمنعه من العصيان، والعكس صحيح.¹ ثم انتقل سبينوزا إلى بيان الفرق بين الإيمان والعقل، أو الدين والفلسفة، بأن الإيمان وظيفته هي الطاعة، وأن العقل وظيفته تؤدي إلى الحقيقة الفطرية، حيث بين أن موسى لم يقنع العبرانيين بالطرق العقلية، وإنما بالدين، حيث ربطهم بعهد وقسم. فقد قام بدعوتهم لطاعة الشريعة حتى ينالوا هذا الجزاء وإلا عوقبوا.

ثم أورد سبينوزا تعريفا للإيمان وبين أنه يؤدي إلى الخلاص لأنه يحث على الطاعة ويكون المطيع هو صاحب الإيمان الصادق، ثم ذكر بعض العقائد الناتجة عن هذا الإيمان الصادق، مثل أنه يوجد إله خير ورحيم على الإطلاق وجليد بالتبجيل والعظمة، وأنه حاضر في كل مكان وزمان يسيطر على كل شيء ويسيره، وأن عبادته تتم بممارسة العدل والإحسان أي حب الجار، وأن الخلاص يتم للمطيعين وحدهم، وأن الضياع لمن يتبعون الشهوات، يتبعون الشهوات، ويسيطرون وراء الأهواء، ثم لا يكون مهما بعد ذلك أن يكون الله روحا، أو نارا، أو نورا، أو فكرا، المهم أن يكون إيمان الفرد

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 75، 331.

صادقا، ولتصور بعد ذلك الأمور العقائدية حسب عقليته الخاصة، لأن مقياس الإيمان هو صدقه لا حقيقته، لأن من يعطي أفضل الحجج لا يكون بالضرورة أفضل المؤمنين، ولا يدرك ذلك إلا من يفكر في المصلحة العامة.¹

الفصل الرابع عشر والخامس عشر: اللاهوت والعقل

يتناول سبينوزا في هذين الفصلين الصلة بين العقل والنقل أو العقل واللاهوت، وهي مشكلة تقليدية في فلسفة الأديان والتفكير الديني بوجه عام، حيث يرى بأنه لا توجد أي صلة بين العقل والإيمان أو بين الفلسفة والدين، حيث بين أن كل علم يقوم على مبادئ مختلفة إختلافا جذريا عن المبادئ التي يقوم عليها العلم الآخر، فغاية الفلسفة الحقيقية، وغاية الإيمان الطاعة، حيث تقوم الفلسفة على مبادئ وأفكار صحيحة تستمد من الطبيعة وحدها، وتعرف بالنور الفطري، ويقوم الإيمان على التاريخ وفقه اللغة، ويستمد من الكتاب وحده، ويعرف بالوحي، فأسلوب الفلسفة هو العقل الذي يدرك الأشياء على ما هي عليه، وأسلوب الإيمان هو التخيل الذي يبغى التأثير في النفوس.

ولكن سبينوزا يطرح إشكالا حول العلاقة بين العقل والنقل أي هل يكون العقل أولا ثم النقل تابعا له أم العكس؟

ثم بين سبينوزا بعد ذلك آراء الطرفين؛ فبدأ بذكر من ينكرون العقل وبأنه تابع للنقل، وهم الشكاك². ومنهم يهودا البكار والطرف الثاني وهم القطعيون الذين يؤمنون بيقين العقل ومنهم موسى بن ميمون، ثم أثبت بعد ذلك أن كلا النظريتين خاطئة، وأن رأيه لا يخدم طرفا فالعقل ليس خادما للنقل ولا النقل خادما للعقل.

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 81.

² المصدر نفسه، ص: 82.

الباب الثاني : السياسة والدولة

الفصل السادس عشر: الدولة

بعد أن بين سينوزا الفرق بين الفلسفة واللاهوت، وإثباته لحرية التفلسف في الجزء الأول في الكتاب والمتعلق بالفلسفة واللاهوت، إنتقل إلى بيان ضرورة الحرية وإطلاقها في الدولة وذلك من خلال إعطاء مفهوم للدولة ومقوماتها، وبيان حق الفرد داخل هذه الدولة، وحق الحاكم أيضا.¹

ثم تساءل عن الحق الطبيعي لكل إنسان؟ بغض النظر عن الدين والدولة²، مبينا أن هذا الحق هو الذي يشمل كل ما تستطيعه طبيعته، بما أنه يعيش في الطبيعة، وحقه إذا يتحقق بالرغبة والقدرة الطبيعية، لأن غاية القانون الطبيعي هي مصلحة الفرد والإبقاء عليه، مثل حياة الأسماك في الماء، إلا أن هذه الطبيعة لا تخضع لقوانين العقل.

غير أن هذا العقل يوفر العيش بسلام للبشرية، فوجب عليهم التعاون فيما بينهم، ولذلك أصبح حق الفرد حقا اجتماعيا يتحدد وفق للجماعة، وهذا ما يسميه سينوزا بالعقد الاجتماعي، أي رفض الخير القليل من أجل خير أعظم، وقبول شر قليل من أجل اجتناب شر أعظم، لذلك يسمح للفرد حسب رأي سينوزا؛ إخلاف الوعد إذا كان فيه خير قليل وشر كبير، ولكن بشرط عدم الإضرار بالغير.³

إذا غاية العقد الاجتماعي في الدولة هو تحويل الفرد من العيش وفقا للطبيعة الشهوانية إلى العيش وفقا للعقل، وبالتالي يصبح العقل موجهها لسلوك الفرد، بحيث يعامل الآخريين كما يجب أن يعامل هو ويدافع عنهم وعن حقوقهم كما يجب هو لنفسه.⁴

ثم انتقل سينوزا إلى تعريف النظام الديمقراطي، بأنه تفويض كل فرد حقه للجماعة، والتي تجب لها السمع والطاعة في كافة قوانينها حتى المتناقضة منها، إلا أنه لا يجب أن تخرج الطاعة من الجماعة إلى

¹ سينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 367.

² المصدر نفسه، ص: 267.

³ المصدر نفسه، ص: 87.

⁴ المصدر نفسه، ص: 87.

الفرد، فتخلق الدكتاتورية، وبين أيضا بأن هذه السلطة تسهر على رعاية الناس وحماية مصالحهم، وإبعادهم عن العبودية الشهوانية أو الإنسانية.¹

كما انتقل سبينوزا إلى إعطاء بعض التعريفات مثل القانون، العدالة والحلف، والعدو،... إلخ.² ثم بين الصلة الأساسية بين القانون الوضعي والقانون الإلهي، حيث أن العيش وفقا للطبيعة سابق على العيش وفقا لوصايا الدين، لأن الطبيعة لم تأمر بطاعة الله ولا العقل.³ وأمر الطاعة يكون قبل الوحي لأن الدولة لا تطيع أحد إلا إذا كان نبيا، معه الوحي الإلهي الأمر بالطاعة.

إلا أن سبينوزا وضع حلا لإشكالية قانونية لاهوتية، وهي هل يطيع الفرد أمر الدولة ويعصي الله؟ فأجاب: بلا، ولكن بشرط، أن تضع الدولة قوانين للمحافظة على الدين لكي لا يفسر كل أحد الدين حسب هواه.⁴

الفصل السابع عشر: تفويض السلطات ونشأة دولة العبرانيين وأسباب إنهيارها

بعد أن بين سبينوزا في الفصل السابق عن الحق الشامل الذي تتمتع به السلطات العليا، وعن تفويض الفرد حقه الطبيعي لها، إنتقل في هذا الفصل إلى إسقاط هذا الرأي على دولة العبرانيين مناقشا ومعالجا أسباب قيامها ونشأتها وأسباب سقوطها وانهارها.

حيث بين أن العبرانيين بعد خروجهم من مصر، أقاموا شريعة خاصة بهم وذلك عن طريق إحتلال باقي الشعوب ثم أنشأوا حالة غير طبيعية في أن فوضوا حقهم الطبيعي إلى الله نفسه ووعدوه بتنفيذ أوامره التي يقررها في الوحي، فكان عقدا إجتماعيا إختاروا فيه الله كزعيم سياسي، وسموا دولتهم مملكة الله، فقامت بذلك على الحكم الإلهي (التيوقراطي)، وكانوا في نفس الدرجة لمخاطبة الله وتفسير القوانين، إلا أنه بعد مجيء موسى فوضوا إليه حقهم في مخاطبة الله وتفسير القوانين، فحكمهم بدل الله فقام ببناء سكن الله وجهاز جيشا للغزو، وقسم المهام على من يستحقونها، فكان يشوع

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 87.

² المصدر نفسه، ص: 88.

³ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 88.

⁴ المصدر نفسه، ص: 89.

متحكما في الجيش، وكعب الأحبار تفسير القوانين وتبليغ إجابات الله¹، فكان النظام التيوقراطي يقوم على شيئين :

1- المعبد وهو عامل الوحدة بين الأسباط.

2- قسم الطاعة الواجب على المواطنين لله.

ثم بين سبينوزا مهمة الدولة التيوقراطية؛ وهي التخفيف من حدة الإنفعالات للمواطنين وللرؤساء على السواء.²

غير أن العبرانيين لم يحافظوا على دولتهم وكانت الأسباب الرئيسية في سقوطها حسب رأي سبينوزا، ترجع إلى عدم مداومتهم على تطبيق الشريعة، واختلاف اللغات والعقائد فيما بينهم وحالة العصيان، وعبادتهم للعجل وغيرها من انتشار الطاعون والفتنة،³ وحب السلطة والتزعم.

الفصل الثامن عشر والتاسع عشر: إستنتاج بعض النظريات السياسية من دولة العبرانيين

بين سبينوزا أن الحكم الإلهي لا يمكن أن يصلح دوماً ويكون ذلك روحياً في قلوب الناس للإنسانية جمعاء، فهو لا يصلح في الظروف الحاضرة نظراً لخلطه بين السلطات الدينية والسلطات السياسية،⁴ ثم استخلص بعض الملاحظات المتعلقة بالتاريخ العبري ومن هذه الملاحظات:

1- إنتشار الضرر للدين وللدولة إذا أعطي رجال الدين سلطة سياسية.

2- ينشأ الضرر إذا اعتمد القانون الإلهي على العقائد النظرية.

3- لا ينبغي إعطاء أصحاب السلطة حق التمييز بين الأفعال والحكم عليها، مراعاة لمصلحة الدين والدولة.⁵

4- على كل دولة المحافظة على النظام الذي عاشت في ظلّه دون تغيير وإلا أصبحت مهددة بالانهيار.¹

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 92.

² سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 92.

³ المصدر نفسه، ص: 94.

⁴ المصدر نفسه، ص: 96.

⁵ المصدر نفسه، ص: 97.

ثم بين أن من حق السلطة أيضا تشريع القوانين في الامور الدينية وإلا انقسمت السلطة السياسية وتم الإستيلاء عليها.²

من أجل ذلك حاول سبينوزا إثبات أمور ثلاثة:

- لا يصير للدين قوة القانون إلا سلطة الحاكم.
- لا يحكم الله منفصلا عن السلطة السياسية.
- يجب أن تتفق الشعائر الدينية مع سلامة الدولة وأمنها.³

الفصل العشرون: حرية التفكير والتعبير في الدولة الحرة

في هذا الفصل الأخير يقرر سبينوزا قانونا وحقيقة واضحة، و هي أن كل فرد حر في أن يفكر وفي أن يعتمد ما يشاء، ولا يتنازل بمحض اختياره عن هذا الحق⁴، ثم بين أنه ليس من السهل توجيه الأذهان كما توجه الألسنة، وأشار أن العبودية الذهنية غير مقبولة في النظام الديمقراطي، ومهما كان للسلطة الحق على الشعب فليس لها الحق في الحجر على عقولهم أو إبداء آرائهم بحرية، ثم أشار سبينوزا إلى حقيقة أخرى خطيرة جدا وهي أن أسلوب قمع الأفكار وقهر الآراء خطر عليها، لأن الشعب لا يستطيع الصمت طويلا.⁵

ثم ذكر الهدف من إنشاء النظام السياسي؛ بأنه يحرر الشعب من الخوف، وأن يعيش كل فرد بسلام، وليس تحويل البشر إلى حيوانات،⁶ ثم عرج سبينوزا إلى ذكر الآراء التي تهدد الدولة، مثل الآراء الفوضوية قولاً وعملاً، والآراء التي تصدر عن سوء نية طبقاً لحرية الفكر، فهي تسبب المتاعب للسلطات، ولكن المتاعب الكبرى تأتي من سلب المواطنين لحريةهم.⁷

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 98

² المصدر نفسه، ص: 98.

³ المصدر نفسه، ص: 99.

⁴ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 103، 435.

⁵ المصدر نفسه، ص: 103.

⁶ المصدر نفسه، ص: 104.

⁷ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 104.

ثم ذكر بأن الحرية عامل أساسي ومهم لتقدم العلوم والفنون والإبداع، أما قهرها فينشر الخداع والنفاق، وتعم المحاباة¹، ثم يلخص سبينوزا كل ما قاله في ستة مبادئ وهي:

يستحيل سلب الناس حرية التفكير والتعبير.

- 1- لا يهدر الاعتراف بالحرية الفردية هيبية السلطة أو حقها.
- 2- لا يمثل التمتع بالحرية أي خطر على سلامة الدولة.
- 3- لا تهدد الحرية الإيمان بالأديان.
- 4- تعجز القوانين الصادرة على تنظيم الأمور النظرية.
- 5- ضرورة الحرية الفردية للمحافظة على السلام وعلى الإيمان وعلى حق السلطة العليا.²

¹ المصدر نفسه، ص:105.

² سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص:106.

المبحث الرابع- منهج سبينوزا في نقد الكتاب المقدس و تقديمه للعقل

قبل البدء في عرض فكر سبينوزا و رأيه حول العلاقة الجدلية بين العقل و النقل، وحب علينا أولا ايضاع معنى القداسة عنده لأن الاشكال يبدأ من هنا فوصف الكتاب بالقداسة هو الذي أثار الإشكالات حوله أصلاً، فالكتاب عرف بالإلهي و المقدس ولهذا السبب لقي و مازال يلقي اهتماما من طرف العامة و الخاصة، و يبقى اهتمام الخاصة مختلفاً؛ إذ يراد منه التحقق من من هذه القداسة.

المطلب الأول: المقدس عند سبينوزا

1- يوضح سبينوزا في الفصل الثاني عشر كيف ينال الكتاب الديني القداسة و ذلك بتقديم أسبابها و مبرراتها، و لكن قبل ذلك يذكر بالحرفات التي نشأت و أحاطت بالدين، و التي لا يمكن قبولها تحت أي اسم كان بما في ذلك (الأسرار المقدسة)، لأن التقديس في هذه الحالة يسيء إلى الدين و لا يخدمه أبداً.

لهذا يخشى سبينوزا >> أن يؤدي التقديس و التطرف فيه إلى تحويل الدين إلى خرافة و أن ينصرف الناس إلى عبادة التماثيل و الصور أي الورق المسود بدلا من كلام الله<<¹ لهذا و بالرغم من المخاطر التي تحيط به و التأويلات الخاطئة لكلامه، فإنه يرى أنه من واجبه لدفع كل لبس أن يبين >>أولا بأي معنى يقال عن الكتاب أو عن أي شيء آخر ليس له صوت أنه كتاب مقدس أو إلهي وثانيا ما هو كلام الله حقيقة<<²

لذلك يربط سبينوزا القداسة بالتقوى؛ فالشيء نفسه قد يكون مقدسا كما قد تضيع قدسيته حسب استخدامه و مدى علاقته بالتقوى، و يبين أنه لا يمكن لشيء أن يسمى مقدسا إلا إذا قام الناس باستخدامه كثيرا، ولكن على نحو ديني بحت، حيث قال: >> و لا يظل الشيء مقدسا إلا إذا استمر الناس في استخدامه على نحو ديني<< ، و تمسكهم بتعاليم ذلك الدين و معروف في علم

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة ، ص:338.

² المصدر نفسه، ص: 339.

النفس أن العادة تتكون على عدة مراحل؛ فكل فكرة تتحول إلى كلام، وكل كلام يتحول إلى فعل، وكل فعل يتحول إلى اعتقاد، وكل اعتقاد يتحول إلى عادة راسخة في العقل الباطن، و تستحوذ على الشعور و الأحاسيس فتصبح مرتبطة بها أشد ارتباط كما قال العالم النفسي و الفيلسوف "فرانك أوتلو"¹:

- راقبت أفكارك لأنها ستصبح أقوال،
- راقب أقوالك لأنها ستصبح أفعال،
- راقب أفعالك لأنها ستصبح اعتقاد،
- راقب اعتقادك لأنه سيصبح عادة،
- راقب عاداتك لأنها ستحدد مصيرك.

المثال في ذلك أن "البطريق يعقوب" أطلق على مكان ما اسم (مسكن الله) لأنه عبد الله فيه و تلقى الوحي، ثم أطلق على المكان نفسه (مسكن الطغيان) بعد أن أصبحت تقدم فيه الأضاحي و الأوثان.

و كذلك الكلمة إذا حثت القارئ على التقوى كانت مقدسة، و ينطبق ذلك على الكتاب ككل الذي يتألف من مثل هذه الكلمات، أما إذا فقدت الكلمات مدلولها واستعمالها ووضع الكتاب جانبا فالقداسة تضيع أيضا.² ثم إن هناك عائقا آخر، المعاني المتعددة للكلمة الواحدة و التي تستخدم أحيانا بمدلولات متضادة، و هذا التعارض يفقد الكلمة قدسيتها وبالتالي الكتاب، بل و يدنسه.

هذا جعل سبينوزا يؤكد مستنتجا أنه لا يوجد شيء على الإطلاق مقدسا أو مدنسا خارج الفكر، بل

¹ الفقي إبراهيم، البرجة اللغوية العصبية NLP ، ترجمة: بيير ناشو، مراجعة: أمال الفقي، ط1، منار للنشر والتوزيع، دمشق، 2001، ص:33.

² إدريس نعيمة، أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008م، ص: 93.

إنه لا يكون كذلك إلا بالنسبة إلى الفكر، و هذا ما يمكن البرهنة عليه بوضوح تام و بنصوص عديدة من الكتاب.¹

وهذه منهجيته في النقد كما سنوضحها لاحقا، و التي استدلت فيها بنصوص من الكتاب نفسه، من ذلك ما جاء في سفر إرميا: { لا تتكلموا كلام الكذب قائلين: هيكل الرب، هيكل الرب، هيكل الرب، ... لأنكم إن أصلحتم إصلاحا طرقكم و أعمالكم، ولم تسفكوا دما زكيا في هذا الموضوع. أتسرقون و تقتلون و تزنون و تحلفون كذبا، ثم تأتون وتقفون أمامي في هذا البيت الذي دعي باسمي! هل صار هذا البيت الذي دعي باسمي عليه مغارة لصوص في أعينكم؟! }²

أي أن إسم الله لا يرتبط بمعبد يؤيده القتلة والصوص و عبدة الأوثان وسائر المجرمين لأنه يصبح حينئذ مأوى للأشرار. كذلك يستعرض مثال موسى الذي حطم الألواح بعد أن نقض اليهود العهد وعبدوا العجل حيث >> أصبحت هذه الأحجار خالية من كل قداسة، ولنفس السبب ضاعت الألواح الثمانية على التابوت <<³

و أمام هذا الضياع للألواح و التابوت و الوثائق الأصلية >> لا يكون الكتاب مقدسا و لا تكون نصوصه إلهية << رغم أنه لا ينفي هذه الألوهية على روح الكتاب التي ظلت محفوظة.⁴

من هنا و من خلال هذا التحليل السيكلوجي، تبين لنا أن الناس ماداموا متمسكين في اعتقادهم بقدسية الشيء فسيظل مقدسا، ولكن يبقى مرتبطا بالتقوى و درجة الإيمان الذاتي فإذا ما تغير الإعتقاد الذاتي تغير الشعور، وتبدل فكر القداسة نحو الشيء المقدس.

ويبين سبينوزا مفهوما آخر لكيفية تقديس الأشياء بأن بين أن الكلمات التي تحت الناس على التقوى و الصلاح، وتؤثر في قارئها تصبح مقدسة و يصبح الكتاب المجموعة فيه مقدسا حيث قال:

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص: 330.

² سفر إرميا: [11-4/7].

³ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص: 329.

⁴ إدريس نعيمة، أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي، ص: 94.

>> وهو أن الكلمات لا تدل على معان مضبوطة إلا في الإستعمال، فإذا كانت في هذا الإستعمال قادرة على أن تحث من يقرؤها على التقوى أصبحت هذه الكلمات مقدسة، وأصبح الكتاب الذي

نظمت فيه هذه الكلمات مقدسا¹

حيث أن هذه الكلمات إذا ما تحول وغير استعمالها لدى الناس وأهملت بسبب تغير فئات البشر وحيثهم، أو أن الكثيرين منهم لا يعرفون ما الذي يفعلونه بها إذا ضاعت تلك الكلمات، وضاع معها قيمة الكتاب الذي كان مقدسا.²

المطلب الثاني: أسباب تسمية الكتاب بكلام الله عند سبينوزا

يعطي سبينوزا ثلاثة أسباب رئيسة لتسمية الكتاب بكلام الله:

- 1- أنه يعلم الدين الصحيح الذي وضعه الله أزليا.
- 2- لأنه يتنبأ في صورة رواية بالمستقبل بما قضى به الأمر الإلهي.
- 3- لأن مؤلفيه الحقيقيين كانوا في معظم الأحيان يدعون إلى ما حصلوا عليه بنور خاص بهم.

أولا- أنه يعلم الدين الذي وضعه الله أزليا

يعتقد سبينوزا في الكتاب الذي يسمى كلام الله، أنه يعلم الناس الدين الصحيح الذي يكون مبنيا على قواعد أزلية؛ أي أنه يكون صالحا لكل مكان و زمان ولكل إنسان، فهذه صفة خاصة للكتاب المقدس و لكلام الله؛ بحيث لا تؤثر فيه أية أيد أو أهواء شخصية، فينحرف عن الهدف الأساسي و الرئيسي الذي وضعه من أجله وهو سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، وإيجاد الحلول للمشاكل والشقاء الذي يعترضه في حياته، فيكون قانونا شاملا لجميع مناحي الحياة.³

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص 329.

² المصدر نفسه، ص: 330.

³ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص: 333.

وتتلخص الشريعة الإلهية بالنسبة لسبينوزا في هذا القانون العام: >> حب الله فوق كل شيء وحب المرء لجاره كما يحب لنفسه <<¹

فهذه الوصية أو القانون هو أساس البناء كله في الدين اليهودي، فإذا هدم أو حرف إنهار البناء وبالتالي لن يصبح الكتاب مقدسا بأية حال. ويبين سبينوزا بأن الكتاب إذا ما انحرف عن هذه القضية الأساسية وذلك بتدخل من أي عمل إنساني، فإن ذلك سيكون باديا وواضحا، وسيظهر فساده لكل من له عقل ناقد، و الذي تترتب عليه مفسد أخرى تظهر في حياة الناس، و الدين الصحيح الأزلي الذي يعلمه الكتاب المقدس و الذي اتفقنا مع سبينوزا على المبدأ العام الذي يقول: >> إن حب الله فوق كل شيء وحب المرء لجاره كما يحب نفسه << يعلم جميع الأمور الأخرى من حيث حياة الإنسان الإعتقادية والواقعية بحيث يتفرع عنه القضايا الأساسية الأخرى ألا و هي >> أن الله موجود وأن غايته شاملة وأنه قادر على كل شيء وأن أمره يقتضي بأن يكون التقى سعيدا و العاصي شقيا وأن خلاصنا يتم بفضله وحده <<² حيث إن هذه القضايا الأساسية لا بد أن تكون دائما و أبدا و إلا تعرض الكتاب للعبث و الإهمال ويصبح باطلا.

وعن هذا تنتج وتنبثق الحقائق الواقعية في حياة الإنسان مثل: >> الحرص على العدالة، و مساعدة المحتاج، والإمتناع عن القتل، وعدم التطلع إلى ما يملكه الغير،... الخ <<³

ثانيا- لأنه يتبأ في صورة رواية بالمستقبل بما قضى به الأمر الإلهي: ذلك أن الأنبياء قبل ظهور المسيح كانوا يبشرون بالدين على أنه قانون الأمة الإسرائيلية فحسب، ويستمدون قوتهم من العهد الذي أبرم زمن موسى، على حين بشر الحواريون بعد ظهور المسيح بنفس الدين لجميع الناس

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة ، ص:335.

² المصدر نفسه، ص:337.

³ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص:338.

بوصفه قانونا كاثوليكيا¹، واستمدوا قوتهم من آلام المسيح. وهذا لا يعني اختلاف أسفار العهد الجديد في العقيدة عن أسفار العهد القديم أو أنها كتبت كميثاق لعهد ما، أو أن الدين الكاثوليكي، وهو دين طبيعي إلى أقصى حد، كان جديدا، إلا بالنسبة للناس الذين لم يعرفوه من قبل. ومن هنا قال يوحنا كاتب الإنجيل: { كان في العالم والعالم لم يعرفه }²، ولو كان لدينا عدد أقل من أسفار العهد القديم أو الجديد، لما أدى ذلك إلى حرماننا من شيء من كلام الله.³

ثالثا- المؤلفون الحقيقيون كانوا في معظم الأحيان يدعون إلى ما حصلوا عليه بنور خاص بهم.

نجد سبينوزا قد اتخذ منهجا قويا في ذكر الكلام بالعكس، أي يقول ما يعتقد الآخرون على لسانه هو، وذلك بأن بين لنا أن مؤلفي الكتاب المقدس بعهديه، يعتمدون في تأليفهم لهذا الأخير على نور خاص بهم؛ أي أنهم يعتمدون على قدراتهم الخاصة في التأليف ومنهجهم في ذلك التركيز على عصورهم ومقتضيات الكتابة، وأهدافها بحيث بين أن هذه الكتابات جاءت كآلاتي:

1- إختلاف التدوين لكلا العهدين، القديم والجديد، بحيث يكون هذا الإختلاف في الزمان والمكان، والتكوين الشخصي للمؤلفين.

2- الفقرات التي تتحدث عن الدين الصحيح والفضيلة الحقة تختلف كثيرا عن معرفة الكتاب وفكر الأنبياء.

3- المجمع الفريسي قام باختيار أسفار العهد القديم من بين أسفار كثيرة وقام برفض الباقي على

اعتبار أن باقي الأسفار دون قيمة دينية، اعتمادا على خبرة الفقهاء.⁴

4- طريقة الحواريين في تعليم التلاميذ واختيار أسهل الطرق لفعل ذلك، جعلهم يكتبون الكثير من الأمور في رسائلهم التي يمكن الإستغناء عنها دون إلحاق الضرر بالدين.

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة ، ص: 332.

² يوحنا: 10/1

³ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 333.

⁴ المصدر نفسه، ص: 333.

5- وجود سيرة المسيح أربع مرات في الأناجيل الأربعة المذكورة في العهد الجديد (متى ، مرقس، لوقا، يوحنا) يدل على أن كل إنجيل يحوي معلومات ليست في غيره من الأناجيل الأخرى، باعتبار أن كل واحد منهم قام بالتبشير في مكان مختلف وبالتالي فقد كتب كل واحد منهم إنجيله بحسب طريقة فهمه ومستوى فهم الآخرين.¹

فهذا التركيز على أن الكتاب كلام الله هو في الحقيقة من وجهة نظر الدين وحدها فقط. إذن سينوزا يبين لنا وجهة نظر الدين باعتبار الكتاب المقدس كتاب الله، ولا يعبر عن رأيه الشخصي هو، وإنما يضع بين يدي القارئ أن يحكم هو على هذا الكلام بعد أن قام بدراسة الكتاب المقدس من أوله إلى آخره، وأثبت الكثير من التحريف على اختلاف أنواع التحريف، لكن الكتاب يظل إلهيا من حيث المبدأ العام للدين والعقيدة، بحيث يدعوا إلى الفضيلة والحقيقة المتمثلة في الوصايا الأساسية وهي: حب الله فوق كل شيء والدعوة إلى طاعته، وحب المرء الخير لجاره كما يحبه لنفسه.²

المطلب الثالث: الإختلاف بين العقل والنقل

1 - العقل هو الأولى بتحديد مفهوم قدسية الأشياء، لأنها لا تتجلى في الكتب المقدسة إلا في لغة، واللغة بناءات منطقية تتأثر ارتباطاتها الدلالية بتنوع عوامل الزمان والمكان، وينتج عن ذلك أنه: "لا يوجد شيء مقدس أو مدنس أو نجس خارج الفكر، بل يكون ذلك كذلك بالنسبة إلى الفكر فقط."³

2 - تختلف غاية الفلسفة ومن ورائها العقل، عن غاية الإيمان لأن "الهدف الوحيد الفيلسفة هو الحقيقة، بينما هدف الإيمان، ليس إلا تحقيق التقوى والطاعة."⁴

3 - يتعامل العقل مع المستقبل على اعتباره ناتج أسباب طبيعية معلومة يمكن أن يتحكم فيها الإنسان، بينما ينظر الإيمان إلى المستقبل عن كونه خارج الإرادة البشرية، لا يمكن التدخل في مجرياتها

¹ سينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص:334.

² المصدر نفسه، ص: 335.

³ المصدر نفسه، ص:330.

⁴ سينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص:330.

أبداً، من ذلك مثلاً: " أن الأنبياء لا يستشرفون المستقبل بواسطة العلل الطبيعية، ولكن يعتبرونه وليد قرارات ومراسيم إلهية"¹

4 - يختلف العقل عن الإيمان في طبيعة مجال اشتغال كل منهما، ولذلك: " لا يجب أن ينظر إلى اللاهوت على كونه خادماً للعقل، ولا للعقل على اعتباره خادماً للاهوت، ولكن يجب القول بأن لكل منهما ميدانه: للعقل ميدان الحقيقة والحكمة، ولالإيمان ميدان التقوى والخضوع"²

5 - لا يجب أن نخضع العقل " هذه الهبة الكبرى، وهذا النور الإلهي"³
لأحكام الكتب المقدسة التي لا تزيد عن كونها " حروفاً ميتة استطاع المكر الإنساني تحريفها"⁴

وسعى سبينوزا، وهو يحدد الاختلافات بين العقل والإيمان من حيث طبيعتهما ووظيفتهما، إلى التأكيد على ضرورة القطع مع مقولات اللاهوت التقليدي التي كانت سائدة في عصره، والدعوة إلى صياغة لاهوت جديد، تحكمه شروط القراءة النقدية التاريخية للكتب المقدسة، التي تنزلها منزلتها الإنسانية في إطار تاريخ الأفكار"⁵

ولا يخفى أن سبينوزا فصل بين وظائف العقل ووظائف الإيمان، على غرار ما مر معنا، مثل محاولته الجريئة في نزع القداسة عن النصوص الدينية، وإخضاعها لمجال القراءة النقدية، إذ فقدت الأشياء المقدسة ديمومة قداستها، وأصبحت تلك القداسة محكومة بشروط عقلية عديدة نذكر منها ثلاثة:
أولاً- أن المقدس يظل محافظاً على قداسته طالما اقترن بالإيمان والتقوى وأعمال الخير، فإذا استغل الإنسان مقدساته لإنجاز المعاصي إنتفت منه القداسة ودخلت حيز الدنيوي.

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص: 334.

² المصدر نفسه، ص: 360.

³ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص: 357.

⁴ المصدر نفسه، ص: 357.

⁵ المصدر نفسه، ص: 330.

ثانيا- ضرورة الوعي بأن " استخدام الكلمات هو الذي يحدد طبيعة دلالاتها"¹ فإذا استخدمت كلمات الانصوص الدينية المقدسة بشكل يحث الناس على التقوى، حافظت على قداستها، أما إذا " اختلف مدلول الكلمات أو شاع استعمالها بمدلولات مضادة، تصبح تلك الكلمات، وكذلك الكتاب الذي نظمت فيه، وهما اللذان كانا مقدسين سابقا، دنسين لا قدسية لهما"²

ثالثا- أن العقل هو الوحيد الذي يستطيع إضفاء صفة المقدس أو المدنس على الموجودات: " إذ لا يوجد شيء مقدس أو مدنس أو نجس خارج الفكر، بل يكون كذلك بالنسبة إلى الفكر فقط"³ ولكن هناك مشكلة زائفة يعرض لها الباحثون لأنهم لا يفرقون بين الفلسفة واللاهوت، ويصوغونها على النحو الآتي: هل الكتاب تابع للعقل أم العقل تابع للكتاب؟ وبعبارة أخرى: هل يجب توفيق الكتاب طبقا للعقل أم توفيق العقل طبقا للكتاب؟

الذين ينكرون يقين العقل مثل الشكاك، يتبنون النظرة الثانية؛ التي تجعل العقل تابعا للكتاب، أو التي توفق العقل للكتاب، والذين يؤمنون بيقين العقل ويتطرفون فيه مثل القطعيون، يتبنون النظرية الأولى التي تجعل الكتاب تابعا للعقل، أو التي توفق الكتاب طبقا للعقل.

ويرى سبينوزا أن كلتا النظريتين خاطئة، فكلاهما تزيف العقل والكتاب. فالكتاب لا يعلم الأفكار والفلسفة، بل يدعو إلى الإيمان الصادق وقد تكيف حسب العقلية الشعبية وأحكامها السابقة.⁴

فإذا جعلنا الفلسفة في خدمة اللاهوت، ووقفنا العقل مع الكتاب، إضطررنا إلى قبول الأحكام السابقة للعصور الماضية على أنها حقائق إلهية، وإذا وقفنا الكتاب مع العقل نسبنا إلى الأنبياء عن غير حق أشياء لم يقصدوها ولم يحملوا بها، وفسرنا أقوالهم تفسيرا خاطئا، وكلتا النظريتين خاطئة؛ الأولى لإغفالها العقل، والثانية لاعتمادها على العقل.

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 331

² المصدر نفسه، ص: 331.

³ المصدر نفسه، ص: 330.

⁴ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص: 82.

الموقف الأول: يمثل هذا الإتجاه يهوذا البكار، الذي يريد أن يجعل العقل خادما للكتاب، وخاضعا له كلية، خلافا لموسى بن ميمون الذي دعى إلى " وجوب إخضاع الكتاب للعقل"¹ فوقع البكار في الخطأ المضاد. حيث يرى أنه لا ينبغي تأويل أي نص من الكتاب تفسيراً مجازياً، بحجة أن المعنى الحرفي يعارض العقل، في حين أنه يجوز التأويل إذا ما عارض النص الكتاب نفسه؛ أي إذا ما عارض العقائد التي يدعو إليها الكتاب.²

ويضع البكار القاعدة التالية: يجب القبول بكل ما يدعو إليه الكتاب من عقائد وتؤكد النصوص الصريحة على أنه حق، بناءً على سلطة الكتاب وحده. ومن حيث المبدأ لا يوجد تعارض بين العقائد، بل قد توجد في نتائجها فحسب، وذلك لأن تعبيرات الكتاب تتضمن في بعض الأحيان عكس ما توحى به عادة، هذا النوع من النصوص فقط يمكن تفسيره تفسيراً مجازياً، غبتاءاً من النصوص الأخرى، مثلاً تشير بعض نصوص الكتاب إلى تعدد الآلهة، في حين أن الكتاب كله يشير إلى وحدانية الله. لذلك يمكن تفسير الكتاب بالكتاب، ولكنه يخطئ عندما يتحول إلى هدم للعقل.

صحيح أنه يجب تفسير الكتاب بالكتاب عندما نريد فهم النص بالنص، ولكننا إذا فهمنا معناه يمكننا بعد إصدار حكم العقل على هذا المعنى، حتى يتسنى لنا قبوله أو رفضه.³

لأن نهج البكار يجعلنا نخاف من الكتاب لا نثق فيه، لأنه يدعونا إلى ترك العقل، وأن نقبل على أنه حق ما يثبتته الكتاب، وأن نرفض على أنه باطل ما ينفيه الكتاب، والكتاب نفسه لا يثبت أو ينفي إلا ما تثبته أو تنفيه النصوص. ولكن الكتاب هو أسفار عديدة كتبت في مناسبات مختلفة، وفي عصور متعاقبة، لجماهير وختلفة ولغايات متباينة. لذلك يجب إثبات أن النصوص قد وصلت إلينا حرفياً دون تبديل أو تحريف، كما يجب أن نبحت عن قرينة تثبت صدق التفسير المجازي، في حالة تعارض النصوص.

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة ، ص: 355.

² المصدر نفسه، ص: 83.

³ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 83.

وهناك الكثير من النصوص في الكتاب المقدس تعارض العقل معارضة صريحة.¹ فالكتاب يؤكد صراحة أن الله غير² وهذا مناقض للعقل.³ وكيف يكون جسما في مكان وزمان؟ حيث ينسب إليه في موقع عديدة حركات في المكان، في حين أنه لا يوجد نص واحد يفيد صراحة أنه لا يتحرك. فعلى إذن أن نؤمن بأن الله يتحرك بالفعل.⁴ إن العقل وحده هو الذي يمكنه إثبات صحة هذه الآيات أو كذبها والتعارض في النصوص تعارض حقيقي لا تعارض ظاهري.⁵

المطلب الرابع: شروط سبينوزا لقبول الإصطلاح بين العقل والنقل

-مبدأ اللاهوت الأساسي: الطاعة الكافية للخلاص-

بين سبينوزا بوضوح بأن العقل قد يتفق مع الوحي والنقل، وذلك بما أن الوحي " لا يريد ولا يستطيع أن يفعل شيئا مضادا للعقل، لأنه يحدد عقائد الإيمان على قدر ما تتطلبه الطاعة ويترك للعقل الذي هو نور الفكر، مهمة تحديد المعنى الدقيق الذي ينبغي أن تفهم به هذه العقائد بغية الوصول إلى حقيقتها"⁶ لأن الوحي الذي يركز على عقائد الإيمان الصحيحة والعدل والتقوى في الحياة، يصل إلى درجة كبيرة جدا من الإتفاق مع العقل، لأن الغاية والهدف الأسمى للعقل هو المنهج الصحيح والتقوى والعدل، ومخاطبة الناس جميعا على اختلاف درجات الفهم.

أما التناقض الحاصل بينهما فهو يتبين أثناء النقد التاريخي الذي يبين تدخل الأهواء والأفكار الأيديولوجية للأشخاص الكاتبين له، وبالتالي فلا ينبغي أن يخضع العقل للكتاب ولا الكتاب للعقل.

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة ، ص:84.

² [سفر الخروج، 24: 14]: {فإنك لا تسجد لإله آخر لأن الرب اسمه غير}، [سفر التثنية، 4: 24]: {لأن الرب إلهك هو نار آكلة، إله غير}.

³ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص: 359.

⁴ المصدر نفسه، ص: 359.

⁵ المصدر نفسه، ص: 84.

⁶ سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص: 361.

ثم إن العقل لا يمكن أن يبطل المبدأ الأساسي للاهوت، ألا وهو أن خلاص البشر يكون بالطاعة.¹ فإذا كان ذلك كذلك واستطاع العقل البرهنة على هذا الأساس فهذا يعني أن اللاهوت جزء من الفلسفة ولا يمكن الفصل بينهما.

ثم إن سبينوزا يبين أن اليقين الذي يبعث على القبول بالمبدأ الأساسي للاهوت، لا يتوقف فقط على البراهين بمختلف أنواعها (الرياضية أو الفلسفية أو الطبيعية)، وإنما يركز على أساس سلطة الأنبياء الخاصة وبقينهم، وهذا اليقين ينبني عند سبينوزا على ثلاث دعائم وشروط وهي:
أ- الخيال الخصب والواضح.

ب- الآية أو المعجزة الدالة على هذا اليقين والأساس

ج- والشرط المميز هو الدعوة إلى العدل والخير للإنسانية.

يرى سبينوزا أن الشرط الأول ألا وهو الخيال الخصب له تأثير محدود جداً، بحيث لا يتعدى الأنبياء إلى غيرهم، وبالتالي فإن التأثير في الناس يكون معتمداً على المعجزة والعقيدة الداعية إلى الخير والعدل الإنساني، وهذا الذي استدل عليه سبينوزا بدعوة موسى -عليه السلام-² حيث جاء في سفر التثنية أن الله يأمر الشعب بطاعة كل نبي قدم آية صحيحة باسم الله، أما إذا تنبأ بشيء خطأ، حتى لو فعل ذلك باسم الله، فيجب الحكم عليه بالموت، شأنه شأن من أراد إبعاد الناس عن الدين الصحيح، حتى لو كان قد دعم سلطته بالآيات والحوارق³

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 361.

² [التثنية، 8: 1، 11: 1]- {احفظوا جميع الوصايا التي أمركم بها اليوم واعملوا بها لكي تحبوا}، 11- {احذر أن تنسى الرب إلهك وألا تحفظ وصايا وأحكامه ورسومه التي أنا أمركم بها}.

³ [التثنية، 13: 1-5]: {1- إذا قام فيما بينكم متنبئ أو ربي حلم فأعطاكم آية أو معجزة 2- ولو تمت الآية أو المعجزة التي كلمك عنها وقال لك تعال بنا إلى آلهة غريبة لم تعرفها فنبعدها 3- فلا تسمع كلام هذا المتنبئ أو رائئ الحلم فإن الرب إلهكم ممتحنكم ليعلم هل أنتم تحبون الرب إلهكم من كل قلوبكم ونفوسكم 4- الرب إلهكم تتبعون وتتقون ووصاياهم تحفظون ولصوته تسمعون وإياه تعبدون وبه تشبهون 5- وذلك المتنبئ أو رائئ الحلم يقتل لأنه تكلم ليزيغكم عن الرب إلهكم الذي أخرجكم من أرض مصر، وفداكم من دار العبودية ويغويكم عن الطريق التي أمركم الرب إلهكم بأن تسيروا فيها فاقبلوا الشر من بينكم}.

وبالتالي فإن القاعدة الأساسية لدى سبينوزا للتفريق بين النبي الصادق والنبي الكاذب هي العقيدة الصحيحة والمعجزة الظاهرة، وبالتالي فإن القبول للنقل وإيجاد توافق بينه وبين العقل يكون كآآتي:

1- تأييد عقيدة الكتاب بالآيات والمعجزات العظيمة والظاهرة الدالة على صدق الكتاب.

2- الإيمان بالأنبياء الصادقين وبما دعوا إليه من خير وعدل وإحسان، وعدم خداعنا، لأنهم دعوا إلى السعادة الروحية بالطاعة والإيمان.¹

3- التوافق الكامل بين تعاليم الأنبياء الأخلاقية وبين العقل، لأن الله في كتابه يدعوا إلى فضائل الأخلاق عن طريق تعاليم الأنبياء باعتبارهم قدوة للبشر، في حين أن الله قد فطر الناس على هذه الفضائل مذ خلقهم، ولهذا يعتبر الكتاب ودعوة الأنبياء تذكيرا لها، وإعادة لإحيائها، فهنا يكون التوافق بين العقل والنقل متكاملًا.

إذن سبينوزا يبين قاعدة مهمة بعد أن طبق المنهج النقدي التاريخي والعقلي على الكتاب المقدس، والمنهج الرياضي، أن الكتاب المقدس لا يمكن أن يقبل من طرف العقل مهما كان لما طرأ عليه من التحريفات والتدخلات البشرية. ولاستحالة البرهنة عليها رياضيا.²

بل بالعكس يستطيع العقل البرهنة على أن أقوال الكتاب المقدس ناتجة عن أوهام الكافرين والمخرفين " إذ أن الروح القدس لا توحى إلا بأعمال الخير التي سماها بولس لهذا السبب في الرسالة إلى أهل غلاطية: ثمار الروح القدس"³ ، وأن هذه الروح ليست إلا الرضا الذي يشعر به الإنسان في قرارة نفسه عندما يؤدي أعمالا خيرة. أما الأمور النظرية فيشهد لها العق ووحده. وأما خلاف ذلك مثل التقديس والتهويل والأهواء، فهذا باطل ويطعن في قدرة العقل وبالتالي لا يكون مقبولًا.⁴

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 363.

² المصدر نفسه، ص: 363.

³ [رسالة غلاطية، 5: 22]: {أما ثمر الروح فهو المحبة والفرح والسلام والأناة واللطف والصلاح}

⁴ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 364.

إذا نجد سبينوزا في خاتمة هذا المطاف وهذا الجدال الفكري العميق بين العقل والنقل، أنه بين أسباب الفصل بينهما، والماهية الأساسية لكل منهما، وبيان أنه من المستحيل وضع أي من العقل والنقل في خدمة الآخر. ثم بيان المتناقضات التي تنتج عن الخلط الكبير الذي يقع من الناس بين العقل والنقل، وعدم قدرتهم على الفصل بينهما.

ثم أخيرا بين سبينوزا أهمية الكتاب المقدس - الوحي أو النقل - من خلال منفعته التي تحث على الطاعة الموصلة إلى طريق الخلاص؛ أي أن الوحي وحده دون العقل هو الذي يعلمنا أنه يكفي للخلاص، وبعبارة أخرى للنعيم، أن يتم بتطبيقنا أحكام المشيئة الإلهية بوصفها قوانين وأوامر مفروضة، وأنه ليس من الضروري تصورها كحقائق أزلية.

ومن ذلك يتضح لنا - كما يقول سبينوزا - أن الكتاب يقدم لنا غذاء كبيرا للناس، إذ يستطيع الجميع طاعته، على حين تستطيع فئة قليلة من البشر أن تصل إلى حالة الفضيلة عن طريق العقل، وعلى ذلك لو لم تكن لدينا شهادة¹، لتملكننا الشك في خلاص السواد الأعظم.¹

¹ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص: 365.

الفصل الرابع

منهج ابن رشد في الجمع بين العقل و النقل و التأويل
بينهما

المبحث الأول: الأندلس حتى عصر ابن رشد

المبحث الثاني: ترجمة حياة ابن رشد

المبحث الثالث: ترجمات رسالة "فصل المقال" ودراسة مواضيعها

المبحث الرابع: جدل العقل و النقل عند ابن رشد

المبحث الخامس: العلاقة التكاملية بين الفلسفة و الشريعة (العقل و النقل)

ضمن قانون التأويل.

الفصل الرابع: منهج ابن رشد في الجمع بين العقل و النقل و التأويل بينهما

" تبدأ الفلسفة بالدهشة" إنه لقول مأثور لأفلاطون و أية دهشة هذه؟ إنها دهشة العقل إزاء معنى الوجود، وأسرار الموجودات.

فعندما ينظر المرء إلى جمالات الكون بعين الفكر، ويسمع صوت الحياة بأذن الحكمة، ويؤمن بواجب الوجود و علة العلل، حينئذ تبدأ الفلسفة و يغدو كل شيء في الحياة فلسفة.

حب الحكمة و إن لم تكن موجودة لكان يجب علينا ايجادها ! فالبحت عنها هو أيضا فلسفة كما يقول أرسطو الفيلسوف اليوناني الذي فتننت أفكاره ابن رشد فسماه "الانسان الأكثر كمالاً" و كرس عمره لتلخيص مؤلفاته و شرحها بلسان عربي مبين، فاندبجت خواطر الفيلسوف اليوناني بأفكار فيلسوف الأندلس، إلى أن وجد نفسه حائرا بين العقل والإيمان، فقرر مقارنتهما للتوفيق بينهما، فالفلسفة لا تخلوا من الإيمان والإيمان لا يخلوا من الفلسفة، ولذلك نرى أن ابن رشد في تحليلنا لهذا الفصل يريد التوفيق بين شريعة الحكمة وحكمة الشريعة، وهذا ما أردت أن أبينه في هذا الفصل، عبر الغور بإيجاز في سيرة ابن رشد، وأعماله الكبيرة، وفكره الفلسفي الذي جاوز صداه حدود الأندلس والمشرق العربي.

المبحث الأول: الأندلس حتى عصر ابن رشد

تشغل حياة ابن رشد كل القرن الثاني عشر تقريبا، وترتبط في جميع حوادث هذا الدور الحاسم في تاريخ التمدن الإسلامي، وأبصر القرن الثاني عشر نهائيا، فشل ما حاوله العباسيون في الشرق والأمويون في إسبانيا من توسيع لحقل العقل والعلم في الإسلام، وقد اسهم ابن رشد في مثل هذا الوضع من نفع وضرر بما لقي من نكبات في حياته وما تمتع به من شهرة بعد مماته، ولذلك سنرى في هذا المبحث الأوضاع التي كانت الأندلس تعيش فيها، ومدى تأثيرها على ابن رشد

المطلب الأول: سياسيا

فتح المسلمون شبه جزيرة الأندلس سنة (92هـ) في عهد الدولة الأموية على يد طارق بن زياد، فتوالى عليها الولاة من قبل الخليفة القائم بدمشق، حتى جاء الأمير عبد الرحمن بن معاوية، الملقب "بعبد الرحمن الداخل"، فارا من الشام بعد ذهاب ملك أسرته على يد الدولة العباسية واستولى على حاضرتها "قرطبة" سنة (138هـ). وقد أسس في تلك البلاد دولة الأسرة الأموية بالمغرب بعد أفول نجمها بالمشرق، وصار منها خلفاء ينافسون العباسيين ببغداد، وظل الأمر كذلك حتى زالت دولتهم بموت هشام المعتد بالله سنة (427هـ). من غير أن يترك وراثا لملكه.

تقاسم الأمراء الأقاليم بعد ذلك، فكان ما عرف في التاريخ بملوك الطوائف، وكان أشهرهم أمرا وأنبهم ذكرا أبو القاسم محمد بن عباد، الذي تلقب "بالمعتد على الله"، ملك إشبيلية، فقد: <<إنتظم له في ملكه من بلاد الأندلس ما لم ينتظم لملك قبله أعني من المتغلبين>>¹، ولكن سوء حظه جعله يستنصر بملك البربر بمراكش "يوسف بن تاشفين" على الفريجة فكان ذلك سبب ضياع دولته؛ ذلك أنه بعد أن جاء ابن تاشفين للأندلس، ورأى البلاد وعظمتها وخيراتها، طمع فيها، فظل يجتال لغرضه ويبيث الدعاة والأنصار في داخل الجزيرة بعد أن عاد لمراكش، حتى تم له الاستيلاء عليها

¹ المراكشي محي الدين عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: صلاح الدين الهواري، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2006م، ص:90.

وأُسر "المعتمد على الله" سنة (484هـ) ، ومن ذلك الحين: >> عد حملته الملوك واستحق إسم السلطنة، وتسمى هو وأصحابه بالمرابطين<<¹

وفي سنة (515هـ) قام بمدينة سوس "محمد بن عبد الله بن تومرت"، الذي لقب نفسه في ما بعد "بالمهدي"، وجعل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر مسرا في نفسه ثل عرش المرابطين، وتأسيس دولة له ولأصحابه على أنقاضهم. وبعد خطوب استطاع هو وخليفته عبد المؤمن بن علي (487هـ - 558هـ) أن يؤسسا دولة الموحدين بالأندلس: >> وكان آخر ما استولى عليه من البلاد والتي

يملكها المرابطون، مدينة مراكش بعد وفاة يوسف بن تاشفين سنة (357هـ)²

وفي عام (558هـ) توفي عبد المؤمن، فولى الأمر من بعده ابنه أبو يعقوب يوسف الملقب بالمنصور، وهو الذي شجع ابن رشد على التفلسف وشرح أرسطو وبعد وفاته ولى الأمر ابنه يوسف يعقوب، الذي حكم من (580هـ إلى 595هـ). وفي عهد هذا الأمير كانت نكبة ابن رشد والمشتغلين بالفلسفة، بعد محاكمة لا ظل للعدل فيها³.

المطلب الثاني - علميا

قامت الدولة الأموية التي أسسها "صقر قريش" بالأندلس، بالإعتناء بكل ما له صلة بها لتوطيد سلطانتها في البلاد والتي افتتحتها من المملكة الإسلامية، وتحاول التوسع في هذا السلطان بافتتاح ما يمكن فتحه مما جاورها من النواحي. ولا عجب إذن حين نرى أمراء الدولة وخلفاؤها ويتبعهم الأهل، منصرفين عن الفلسفة والعلوم إلا ما تعلق منها بكتاب الله وسنة رسوله، والفقهاء واللغة، وما إلى ذلك من العلوم الإسلامية. ولذلك يقول القاضي صاعد الأندلسي المتوفي سنة (462هـ) إن هذه البلاد

¹ المراكشي محي الدين عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص:144.

² المصدر نفسه، ص:145.

³ موسى يوسف، بين الدين والفلسفة، ص:16.

إستمرت بعد الفتح: >> لا يعنى أهلها بشيء من العلوم إلا بعلوم الشريعة وعلم اللغة، إلى أن توطد الملك لبني أمية بعد عهد أهلها بالفتنة، فتحرك ذوو الهمم لطلب العلوم<<¹

وهذه العلوم التي يقصدها القاضي هي العلوم الفلسفية وغيرها من علوم المادة. وجاء في كتاب نفع الطيب للمقري: >> أن العرب منذ استقرارهم في إسبانيا، أسس الأمراء الأمويون أيضا في قرطبة مجمعا للعلوم، حيث كانوا يعملون على الطريقة الشرقية من علم الكلام، الفقه، الفلسفة، البلاغة، والنحو واللغة<<²

على أن هذه المؤسسة العلمية لم تسد حاجات الناس بعد أن تنبهوا لطلب العلم، فكان أن رحل كثير من العلماء إلى الشرق (مصر، الحجاز، الشام، العراق)³

وفي عهد حكم المستنصر بالله (350-366هـ/961-976م)، إبتدأت العلوم الفلسفية تأخذ مكانة ملحوظة، فإن قلب هذا الخليفة قد أخذ بشغافة المجد الأدبي أعظم مما أخذ به المجد الحربي الذي شغل أبا عبد الرحمن الناصر، فكان له فخر افتتاح هذه الدراسات العالمية وتمهيد سبلها للراغبين فيها والمتطلعين إليها، حتى لقد جمع ما قد ألف فيها من كل نواحي الأرض وأقطارها، كما قال المقري: >> يستجلب المصنفات من الأقاليم والنواحي، باذلا فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت بها خزائنه، وكان ذا غرام بها، قد أثر ذلك على لذات الملوك<<⁴

وقد ظهر ميل الحكم لهذه العلوم أيام أبيه قبل أن يلي الملك، فبدأ يعنى وهو أمير بإيثار أهلها واستجلاب عيون التأليف في القديم منها والحديث، من بغداد ودمشق ومصر وغيرها من بلاد

¹ الأندلسي صاعد بن صاعد، طبقات الأمم، تحقيق: حياة بوعلوان، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985م، ص:71.

² المقري أبو العباس أحمد بن يحيى، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: يوسف الطويل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ج1، ص:45.

³ المصدر نفسه، ج1، ص:45.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص:256.

الشرق، وذلك لفرط محبته للعلم، وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة، فكان هذا سببا قويا لكثرة تحرك الناس في أيامه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم.¹

وكان الحكم يشارك بنفسه إلى حد كبير في النظر في العلوم الواعدة إلى الأندلس، وكان يذكي كل الجهود التي تعنى بدراساتها، ويدفع إلى الأمام تلك الحركة العلمية التي تعد من أزهى الحركات العلمية، ما زان أيام الحكم من التسامح: >> الذي لا تكاد الأزمنة الحديثة تعرف له نظيرا أو مثالا واحدا، فأولئك العلماء المسيحيون واليهود والمسلمون كانوا يتكلمون لغة واحدة وهي العربية، ويتناشدون الأشعار العربية، ويشاركون في الدراسات الأدبية والعلمية نفسها.

وهكذا سقطت جميع الحواجز التي تفصل بين الناس، وصار الجميع في اتفاق وتعاون في إقامة صرح المدينة المشتركة، وصارت مساجد قرطبة بتلاميذها الذين يعدون بالآلاف مراكز عاملة للدراسات الفلسفية والعلمية <<²

ولكن هذا العمل العظيم الذي شاده الحكم قضى عليه في شبابه، وهذا العهد الذهبي للدراسات العلمية والفلسفية لم تستمر طويلا، فقد تحالفت عوامل مختلفة على هدم الصرح العالي الذي أقامه نصير العلم والفلسفة بقرطبة، وعلى إطفاء ذلك المصباح الوهاج الذي كان ينير السبيل أمام طلاب هذه الدراسات.³

وذلك أنه بعد وفاة الحكم الثاني "المستنصر بالله" (366هـ/976م) خلف ابنه هشام المؤيد، وكان غلاما حدثا لم يجاوز العاشرة من عمره، فاستبد به الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر، وساعدته على ذلك والدة الخليفة، ولم يجد الحاجب المنصور بدا من استمالة العائلة إليه ولم جميع عناصر الشعب حوله.

¹ صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص75.

² رينان إرنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، ط1، دار العلم للملايين، القاهرة، 2008م، ص:04.

³ موسى يوسف، بين الدين والفلسفة، ص:20.

وكان من هذا أن استجاب لجهل الجمهور وتعصب الفقهاء، وعمد أول تغلبه على السلطة إلى خزائن الكتب: >> فأحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة، وغيرت بضروب من التغيير. فعل ذلك تحبياً إلى عوام الناس في الأندلس، وتقبيحاً لمذهب الحكم عندهم؛ إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم، مذمومة بألسنة رؤسائهم، وكان كل من قرأها متهما عندهم بالخروج عن الملة، ومظنوناً به الإحاد في الشريعة >>¹

وتوج المنصور فعلته بأن أصدر مرسوماً حرم فيه الإشتغال بهذه العلوم، وقام بتشويه ذكرى الحكم، واغتصاب السلطة وإعلانه الحرب على العلوم التي قد تعارض الدين في ظنه، وفي هذه المرحلة في الأندلس كانت الفلسفة قد تعرضت لأخطار عدة هي ومن كان يعنى بها.

ومن هذه الأخطار ما يلي:

1- أن أهل الأندلس لم يكونوا في هذا العصر من محبي الدراسات الفلسفية، ويدلنا هذا ما سبق أن نقلناه عن صاعد الأندلسي، وما ذكره المقرئ نقلاً عن أبي سعيد في بيان حال الأندلس في فنون العلم من أن: >> كل العلوم لها حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظهما عند خواصهم ولا يتظاهر بها خف العامة. فإنه كلما قيل: فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم؛ أطلق عليه العامة إسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يرفع أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة. وكثيراً ما كان يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نحوئه >>²

2- إنه لهذا وبعد مرسوم الحاجب المنصور بتحريم الإشتغال بالفلسفة، صار الذين يشتغلون بها يستخفون حتى عن أصدقائهم الحميمين، وذلك خشية أن يحكم عليهم بالزندقة والإحاد إذا افتضح

¹ صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 76.

² المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 136.

أمرهم.¹ كما أن هؤلاء استمروا يحملون شعلة التفلسف عرضة كذلك لكثير من الفتن والحن والأرزاء، بل وفقدان الحياة.

وقد استمر الحال كذلك، إلا في فترات قصيرة إلى أيام ابن رشد؛ فقد روى لنا المراكشي خبر أول اتصال بينه وبين أمير المؤمنين "أبي يعقوب" من الموحدين، وفيه أنه عندما دخل عليه وجده و"ابن طفيل" وحدهما، وبعد أن سأله عن اسمه واسم أبيه ونسبه قال له: ما رأيهم (يعني الفلاسفة) في السماء أقديمة أم حديثة؟ فأدرك ابن رشد الحياء والخوف، وأخذ يتعلل وينكر اشتغاله بالفلسفة...²

3- برغم هذا وذاك كله، لم تمت الفلسفة باضطهاد أهلها وإبادة أكثر مؤلفاتها، وظل هناك جماعة تحمل شعلة التفلسف وتعنى بالدراسات العقلية النظرية وبكتب الأوائل.

وذلك أنه قد أفلت من محنة الحاجب المنصور بعض الكتب العلمية والفلسفية، فانتشرت في البلاد كما انتشر أمثالها من الكتب التي بيعت مع ما كان من الذخائر بقصر قرطبة أيام فتنة البربر، أو التي نهب عند دخول البربر قرطبة واقتحامهم لها عنوة.³ وقد ظلت هذه الكتب تنتقل من يد إلى يد سرا مرة، وجهرا أخرى، وأحب شيء إلى الإنسان ما منع، وساعد على هذا إشتغال قرطبة والقابضين على السلطان بالحرب الأهلية والثورات والاضطرابات مع الخارجين عليهم من أواخر القرن الرابع إلى أوائل القرن الخامس الهجري، عن تعقب من يشتغل بالدراسات الفلسفية.⁴

ويضاف إلى هذه العوامل أن بعض الأمراء الذين ولوا الحكم بالأندلس كانوا يضمرون حب الفلسفة ويشجعون التفلسف سرا أحيانا، وأحيانا كان هؤلاء العلماء يلقون لديهم قدرا كبيرا من الحماية

¹ رينان إرنست، ابن رشد والرشدية، ص: 06.

² المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 174 - 175.

³ المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 76، المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص: 250.

⁴ صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص: 76.

والتشجيع جهرا. فقد كان مالك بن وهيب الإشبيلي من الفلاسفة الظاهرين، ومع هذا فقد استدعاه يوسف بن تاشفين في حضرته وجعله عالما وجليسه.¹

بل إن الخليفة أبا يعقوب يوسف بن عبد المؤمن كان شديد الميل إلى الفلسفة، فأمر بجمع كتبها، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي²، وإنه: >> لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، ويبحث عن العلماء، وخاصة أهل علم النظر، إلى أن اجتمع له ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب<<³

¹ المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص.ص: 294، 323 - 324.

² المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 171.

³ المصدر نفسه، ص: 172.

المبحث الثاني: ترجمة حياة ابن رشد

كانت حياة ابن رشد مليئة بالإسهامات في الفلسفة والعلوم الدينية، وقد لاقى ابن رشد بسبب آرائه أنواعاً من المشاكل والنكبات كما وجد أنواعاً من الدعم، ولذلك نعرض في هذا المبحث سيرة ابن رشد وفلسفته ومؤلفاته.

المطلب الأول - حياته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، من أكبر فلاسفة الإسلام، الشهير بالشارح (شارح أرسطو)، و"بالحفيد"، ولد بقرطبة سنة (520هـ/1126م) من أسرة لها منذ زمن طويل المركز العالي المرموق في العلم و القضاء، فجده يعرف مثله بابن رشد، كان قاضي القضاة بالأندلس كلها، وأمير الصلاة بالمسجد الجامع بقرطبة، ولم يصل بالمصادفة لهذا المركز الخطير؛ فقد كان - كما يقول "ابن بشكوال" - فقيهاً عالماً حافظاً للفقهاء، مقدماً فيه على جميع أهل عصره. وكان الناس يلجئون إليه، ويعولون عليه في مهماتهم.¹ إذ كان مع رئاسته للعلم من أشهر أصحاب النفوذ والجاه في عصر المرابطين. وبعد أن تقلد القضاء مدة غير قصيرة أستعفى منه، فأجيب إلى طلبه فتوفر على نشر كتبه وتوليفه ومسائله وتصانيفه، ومن أهم كتبه مجموع فتاويه المحفوظ بالمكتبة الأهلية بباريس.

كانت قرطبة سوق العلم ومركز العلماء في ذلك الحين. فقد روى المقري: >> أنه جرت مناظرة في مجلس المغرب المنصور يعقوب ابن الفقيه بين أبي الوليد ابن رشد والرئيس أبي بكر ابن زهر، فقال ابن رشد لابن زهر في تفضيل قرطبة: ما أدري ما تقول! غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حملت إلى إشبيلية <<²

¹ ابن بشكوال أبو القاسم بن عبد الملك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وفقهائهم وأدبائهم، مراجعة: عزت العطار الحسيني، ط2، مكتبة الخانجي، دمشق، 1988م، نبذة 154، ص: 519/ الضبي أحمد بن يحيى، بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1889م، نبذة 24، ص: 40.

² المقري، نفع الطيب، ج2، ص: 98.

نشأ ابن رشد في هذا الوسط العلمي، فدرس ما يدرس أمثاله من الفقه والتوحيد ونحوهما من العلوم الإسلامية، واستظهر على أيه القاسم "الموطأ" وهو الكتاب الأول والأساسي لمذهب الإمام مالك، فصار في ذلك كله وحيد عصره. ونال مع ذلك حظا وافرا من اللغة والأدب، فكان يحفظ أشعار حبيب والمنتبي، غالبا التمثيل بها في دروسه ومجالسه.¹

ثم درس الطب أيضا، وكان يرجع إلى رأيه فيه كما يرجع إلى رأيه في الفقه، وله فيه كتابه المشهور "الكليات" ألفه لما كان بينه وبين أبي مروان بن زهر من مودة وألفة وثيقة. والذي ألف في الطب كتابا في الجزئيات، وذلك لتكون جملة كتابيهما عملا كاملا في صناعة الطب.²

ثم سمت هممة ابن رشد إلى تعلم الفلسفة وعلوم الأوائل، ووصل منها ما لم يدركه سواه، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره³

ولي ابن رشد قضاء قرطبة زمنا طويلا، ويدل على ذلك وصفه لنفسه في ابتداء بعض مؤلفاته أو نهايتها بأنه قاض. وكذلك يؤخذ من هذه المؤلفات أن مهام منصبه واتصاله بالخلفاء الموحدين، أوجب أن ينتقل كثيرا ما بين مراكش وإشبيلية وقرطبة.

أما كيف اتصل بخليفة الموحدين الأمير يوسف بن عبد المؤمن، الذي ولي سنة (558هـ)، بفضل "ابن طفيل" الذي كان جليس هذا الأمير ومعنيا باجتذاب العلماء والفلاسفة إليه على ما تقدم ذكره، فهذا ما يقصه لنا ابن رشد بنفسه كما يرويهِ عبد الواحد المراكشي، إذ يذكر أن تلميذ ابن رشد الفقيه الأستاذ أبا بكر بندود بن يحيى القرطبي أخبره أنه سمع الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: >> لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر... وخلعة سنية ومركب<<⁴

ثم كان ابن طفيل نفسه هو الذي طلب من ابن رشد أن يتوفر على تلخيص أرسطو وشرحه، وذلك في حديث جرى بينهما ذكره المؤرخ نفسه: >> وكذلك صادفت رغبة الخليفة شرح أرسطو ميلا

¹ ابن الأبار محمد بن عبد الله القضاعي، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة، 1995م، نبذة 85، ج1، ص: 269-270.

² ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ط1، القاهرة، 1883م، ج2، ص: 75.

³ ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج1، ص: 229. /المقري، فح الطيب، ج2، ص: 125.

⁴ المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 174-175.

شديدا لدى فيلسوفنا إلى هذا العمل الكبير، فشرع بكل عقله وقلبه في القيام بتحقيق هذه الرغبة؛ بتوضيح أغراض أرسطو الغامضة وتلخيص ما كتب، وشرحه ليقرب مأخذه ويسهل تناوله، وساعده على هذا العمل الشاق كما جاء في حديث ابن طفيل عنه، جودة في الذهن وميل شديد للفلسفة.¹ كان ابن رشد يخصص كل وقته ليؤدي رسالته كما ينبغي، فاعتزل منصب القضاء عند تقدم السن، وذلك ليتوفر على أعماله الفلسفية خشية أن يحين أجله قبل أن ينتهي منها. ولما توفي الخليفة يوسف بن عبد المؤمن وولي الحكم بعده ابنه يعقوب الملقب بالمنصور سنة (580هـ) نال ابن رشد لديه الحظوة والمنزلة التي كانت له عند أبيه، إلا أن القدر كان له بالمرصاد، فابتدأ سوء الظن به وبعقيدته، وكان هذا مقدمة لنكبته والحكم بنفيه.²

المطلب الثاني - نكبته ونفيه

بلغ ابن رشد من الحظوة لدى الخليفة يعقوب المنصور أن ارتفعت الكلفة أو كادت، فلم يكن يلزم نفسه رعاية ما يراعيه حاشية الملوك من الملق والأدب الزائد المصطنع، فكان كما يروي لنا القاضي أبو مروان الباجي: >> متى حضر مجلس المتصدر وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم، يخاطب المنصور بأن يقول: نسمع يا أخي <<³، وربما قربه هذا الخليفة في مجلسه على كل أصحابه، ففي سنة (591هـ). حينما جاء المنصور إلى قرطبة في طريقه إلى غزو "ألفوس" ملك قشتالة وليون، إستدعى ابن رشد وأجلسه إلى جانبه، وقربه أكثر من المعتاد، وجاوز به أقرب الناس إليه، وغمره بعطفه الكبير حتى قال لمهنتيه من أصحابه وتلامذته بعد أن خرج من عنده: >> والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به؛ فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعة إليه أكثر مما كنت أؤمله أو يصل إليه رجائي <<⁴، على أن الأيام السيئة في حياة ابن رشد قد جاءت؛ فإن المراكشي يذكر أن المنصور

¹ المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص 175.

² موسى يوسف، بين الدين والفلسفة، ص: 80.

³ ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ج 2، ص: 77.

⁴ ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ج 2، ص: 77..

أخذ عليه في شرحه لكتاب الحيوان لأرسطو، أنه قال عند ذكره للزرافة: >> وقد رأيتها عند ملك البربر<<¹، يريد بهذا بلاط مراكش، وقد رأى المنصور في ذلك إهانة له ولأسرته المالكة، ولكنه أسرها في نفسه، ولم يشفع لإبن رشد ما اعتذر به كما يذكر ابن أبي أصيبعة² من أنه كتب "ملك البرين"، يريد إفريقية والأندلس، ولكن القارئ غلط لتقاربهما في الكتابة.

وكذلك يروي أيضا أن جماعة من أهل قرطبة من الذين كانوا ينازعون ابن رشد والمجد والشرف، أخذوا يتلمسون الوسائل لإيغار صدر الخليفة عليه، كما يحدث كثيرا بين النظراء في كل بلد، وأسعفهم الحظ بأن رأوه كتب بخطه في بعض تلاخيصه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة: >> فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة<<، فطاروا بهذه الجملة إلى المنصور، وأوهموه أنه من كلام ابن رشد نفسه، وليس حكاية من قول غيره من قدماء الفلاسفة.

وكان أن استدعاه الخليفة في محفل ضم رجال الدين والرؤساء والأعيان، وبعد محاكمة صورية لا ظل فيها للعدل، أمر بطرده ونفيه ونفي من كان معروفا على مذهبه، وبإحراق كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة.³ ثم أمر الخليفة بكتابة منشور للبلاد كلها، فيه فضيحة هؤلاء وتقوية مروقهم من الدين، ووجوب الإعتبار بهم وبمصيرهم. وقد روى الأنصاري هذا المنشور بعد أن تكلم عن حياة ابن رشد، وعن السعيات التي كانت ضد أعدائه الذين كانوا لا يسأمون من الإنتظار، يترقبون أوقات الفرار، فقال: >> وانبسط الناس لمجالس المذاكرة، تجددت للطالبيين آمالهم، وقوى تألبهم واسترسالهم، فأدلو بتلك الألقيات، وأوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع السوءات الماحية لأبي الوليد كثيرا من الحسنات، فقرأت بالمجلس و تدوولت أغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها، فخرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج، وربما ذيلها مكر الطالبيين.

¹ المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 224.

² ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ج2، ص: 77.

³ المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 224-225.

فلم يكن عند اجتماع الملاء إلا المدافعة عن شريعة الإسلام، ثم آثر الخليفة فضيلة الإبقاء، وأحمد السيف التماس جميل الجزاء. وأمر طلبه مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين، وتعريف الملاء بأنه مرق من الدين، وأنه استوجب لعنة الضالين. وأضيف إليه القاضي أبو عبد الله بن إبراهيم الأصولي في هذا الإزدحام، ولف معه في حديث الملام، الأشياء أيضا نقت عليه في مجالس المذاكرة وفي أثناء كلامه مع توالي الأيام.

فأحضرا بالجامع الكبير بقرطبة، وتكلم القاضي أبو عبد الله بن مروان فأحسن، وذكر ما معناه أن الأشياء لا بد في كثير منها أن تكون له جهة نافعة وجهة ضارة كالنار، وغيرها؛ فمتى غلب النافع على الضار عمل بحسبه، ومتى كان الأمر بالضد فبالضد.

فابتدر الكلام الخطيب أبو علي بن الحجاج، وعرف الناس بما أمر به من أنهم مرقوا من الدين، وخالفوا عقائد الموحدين، فنالهم ما شاء الله من الخفاء، وتفرقوا على من يعلم السر وأخفى،

ثم أمر أبو الوليد بسكنى "اليسانة"، لقول من قال أنه ينسب في بني إسرائيل، وأنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس، وعلى ما جرى عليهم من الخطب، فم للملوك إلا أن يأخذوا إلا بما ظهرن فإليهما تنتهي البراعة في جميع المعارف، وكثير من انتفع بتدريسهم وتعليمهم، وليس في زماننا من هو بكماهما ولا من نسج على منوالهما. وتفرق تلاميذ أبي الوليد أيدي سبا. ويذكر أن من أسباب نكبته هذه إختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور والي قرطبة.¹

وأخبر عنه أبو الحسن بن قطرال أنه قال: أعظم ما طرأ علي في النكبة، أن دخلت أنا وولدي مسجدا بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه.

وكتب عن المنصور في هذه القضية كاتبه أبو عبد الله بن عياش كتابا إلى مراکش وغيرها يقول فيه فيما يخص خالهما (هذا هو المنشور): >> وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقر لهم عوامهم شغوف عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعوا إلى الحي القيوم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم، فخلدوا في العالم صحفا مالها من خلاف، مسودة المعاني والأوراق، بعدها عن

¹ المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 226.

الشريعة بعد المشركين، وتباينهما تباين الثقلين، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها، وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقا، ويسيرونها فيها شواكل وطرقا؛ ذلكم بأن الله خلقهم للنار ويعمل أهل النار يعملون، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم، ألا ساء ما يزرون.¹

ونشأ منهم في هذه السبحة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون، يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا، ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون، فكانوا عليها أضرب من أهل الكتاب وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب. لأن الكتابي يجتهد في ضلال ويجد في كلال، وهؤلاء جهدهم التعطيل وقصاراهم التأويل والتخيل.

دبت عقاربهم إلى الآفاق برهة من الزمان، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم، كان الدهر قد من لهم على شدة حروبهم، وعفي عنهم سنين كثيرة على كثرة ذنوبهم. وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثما، وما أمهلوا إلا ليأخذهم اله الذي لا إله إلا هو وسع كل شيء علما.

وما زلنا وصل الله كرامتهم نذكرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقودهم إلى الله سبحانه وبدينهم. فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكثف غوايتهم، وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجبة أخذ صاحبها بالشمال، ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، لبس منها الإيمان بالظلم، وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم، منزلة للأقدام، وهم يدب في باطن الإسلام، أسياف أهل الصليب دونها مغلولة، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة؛ فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم، ويخالفون بباطنهم وغيهم وبهتانهم.²

فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة، وأبغضناهم في الله كما أننا نحب المؤمنين في الله. وقلنا اللهم إن دينك هو الحق المبين، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين، وهؤلاء قد صدفوا عن

¹ رينان إرنست، ابن رشد والرشدية، ص: 337.

² المرجع نفسه، ص: 338.

آياتك، وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك، فباعد أسفارهم وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم.

ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال ألسنتهم، والإيقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم. ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهوان، ثم طردوا من رحمة الله، ولو ردوا لعادوا لما نھوا عنه وإنهم لكاذبون.

فاحذروا وفقكم الله لهذه الشرذمة على الإيمان، حذركم من السموم السارية في الأبدان، ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزأوه النار التي يعذب بها أربابه، وإليها يكون مؤلفه وقارئه ومآبه. ومتى عثر منهم على مجد في غلوائه، عم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل فيه بالثقيف والتعريف. ولا تتركوا إلى الذين ظلوا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون، أولئك الذين حبطت أعمالهم، وأولئك ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون. والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم، ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم، إنه منعم كريم¹

وبعد أن روى الأنصاري إتهام ابن رشد بالمروق من الدين والحكم بنفيه، والمنشور الذي صدر على إثر هذا على ذلك النحو، نقل عن أحد رجال القضاء الذين اتصلوا بابن رشد بقرطبة أنه رغم رعايته لشعائر الدين كما ينبغي، قد زل زلة هي أعظم الزلات؛ وذلك أن رجلا عاتية تهب في يوم كذا تهلك الناس، واستفاض حتى اشتد جزع الناس واتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض توقيا منها، فاستدعى والي قرطبة طلبتها وقاضيتها - وهو ابن رشد - وفاوضهم فيها، وكان معهم ابن بندود، فلما انفض الجميع تكلم هذان في شأن هذه الريح؛ فقال أبو محمد عبد الكبير وكان حاضرا في أثناء المفاوضة: >> إن صح أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله بها قوم عاد، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلاكها، فانبرى له ابن رشد ولم يتمالك أن قال: والله وجود قوم عاد ما كان حقا، فكيف بسبب

¹ رينان إرنست، ابن رشد والرشدية، ص: 339.

هلاكمهم! فسقط في أيدي الحاضرين، وأكبوا هذه الزلة، التي لاتصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»¹
وانتهز أعداء ابن رشد وخصومه هذه الفرصة، فأخذوا في هجوه بأشعارهم وامتداح الخليفة المنصور على ما صنع به وبأصحابه، ونكتفي من ذلك ببعض ما قاله الحاج أبو الحسين بن جبير²:

الآن قد أيقن ابن رشد أن تواليه توالف
يا ظالما نفسه تأمل هل تجد اليوم من توالف

.....

لم تلزم الرشد يا ابن رشد لما علا في الزمان جدك
وكنت في الدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جدك

.....

الحمد لله على نصره لفرقة الحق وأشياعه
كان ابن رشد في مدى غيه قد وضع الدين بأوضاعه
حتى إذا أوضع في طرقه تواليه عند إيضاعه
فالحمد لله على آخذه وأخذ من كان من أتباعه

.....

نفذ القضاء بأخذ كل مموه متفلسف في دينه مترندق
بالمنطق اشتغلوا فقيلا حقيقة إن البلاء موكل بالمنطق

.....

¹ رينان إرنست، ابن رشد والرشدية، ص: 339.

² المرجع نفسه، ص: 445-446.

خليفة الله أنت حقا
حميتم الدين من عداه
أطلعك الله بسر قوم
تفلسفوا وادعوا علوما
واحتقروا الشرع وازدروه
أوسعتهم لعنة وخزيا
فابق لدين الإله كهفا

فارق من السعد خير مرقى
وكل من رام فيه فتقا
شقوا العصا بالنفاق شقا
صاحبها في المعاد يشقى
سفاهة منهم وحمقا
وقلت: بعدا لهم وسحقا
فإنك ما بقيت يبقى

خليفة الله دم للدين تحرسه
من العدى وتقيه شر فئة
فالله يجعل عدلا من خلائقه
مطهرا دينه في رأس كل مائة

ولكن شاءت عدالة الله ألا تطول مدة محنة ابن رشد؛ فإن المنصور تغير حاله بعد أن عاد إلى مراكش، ومال من جديد للفلسفة وأهلها، وألغى مرسومه بتحريمها، وشهد لديه جماعة بحسن دين ابن رشد وعقيدته، وإنه على غير ما نسب إليه، فعفا عنه وعن أصحابه سنة (595هـ)، واستدعاه إلى مراكش ليكون بحضرته.

إلا أنه لم يلبث طويلا، فقد توفى بمراكش في العام نفسه قبل وفاة الخليفة بيسير، وحملت رفاته إلى قرطبة بعد ثلاثة أشهر حيث دفنت بمقبرة أسرته.¹

المطلب الثالث - أبناؤه

ترك الفيلسوف عدة أولاد تخص التراجم بالذكر منهم "أحمد" الذي سمي هو الآخر باسم جده، وكني مثله بأبي القاسم، وقد توفى سنة (622هـ). كان هو الآخر فقيها وقاضيا "في بعض جهات الأندلس"، فحمدت سيرته فيه كأسلافه. هذا إضافة إلى اهتمامه بالطب. أما ابنه الثاني الذي سمي

¹ موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة، ص: 43.

باسم جده الأعلى " عبد الله " وكني بأبي محمد، فقد اشتهر في الطب أكثر من اشتهاره في الفقه. كان طبيبا للخليفة الموحد الناصر ابن يعقوب المنصور.¹

إختص ابن رشد بالفلسفة وحده؛ لم يرشها من أحد آباءه ولم يشتهر بها أحد من أبنائه، وإن كانت لبعضهم مشاركة فيها فبالعرض لا بالذات حسب عبارة القدماء. أعني من جهة اشتغالهم بالطب وليس بوصفهم فلاسفة!² وذلك ما أخبر به ابن رشد الذي كتب في خاتمة كتابه المشهور "بتلخيص كتاب المزاج لجالينوس" : >> وأكثر ما حركني إليه (أي تلخيص هذا الكتاب) إبناي أبو القاسم وأبو محمد؛ إذ كانت لهما مشاركة في هذه الصناعة وفي العلوم الحكمية، التي لا يتم النظر في هذه الصناعة إلا بها، كما بين ذلك جالينوس في مقاله: >> إن الطبيب الفاضل هو فيلسوف

بالضرورة <<.³

¹ الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص:28.

² المرجع نفسه، ص:29.

³ ابن رشد، تلخيص كتاب المزاج لجالينوس، تحقيق: كونثيشتيون باثكيت دي بينوتو، ط1، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1984م، ص:94.

المبحث الثالث: ترجمات رسالة "فصل المقال" ودراسة مواضيعها

المطلب الأول: ترجمات الرسالة

كانت أولى الطبعات لهذا الكتاب هي التي حققها وقدم لها المستشرق الألماني مرقص يوسف مولر (1809-1874م) (Marcus Joseph Müller) في ميونيخ سنة (1859م)، وفي تحقيقه لها مع مناهج الأدلة والتي أخرجها "مولر" مجتمعة، كان الإعتماد على مخطوط وحيد موجود بمكتبة "الإسكوريال" رقمه بها (632) وتاريخ نسخه سنة (724 هـ / 1324م).

ويشتمل مخطوط "الإسكوريال" على النصوص الرشدية الثلاثة فصل المقال، والضميمة والمناهج الأولى. ولقد قدم مولر لطبعته هذه بمقدمة باللغة الألمانية، وخلت صفحات النص من أي تعليق موضوعي ثم قام مولر بترجمة هذه النصوص الرشدية الثلاثة إلى اللغة الألمانية ونشرت هذه الترجمة بعد وفاته بعام (1875م).

ولمدة قرن كامل (1859-1959م) غدت طبعة مولر هي المصدر الوحيد والأساسي لكل الطبعات التي صدرت لفصل المقال وضميمة العلم الإلهي¹: وهي طبعات كثيرة، أهمها:

1- طبعة المطبعة العلمية (مصر) 1313 هـ 1895م، وضمنت النصوص الرشدية الثلاثة تحت عنوان (كتاب فلسفة ابن رشد).

2- طبعة المطبعة الحميدية (مصر) 1319 هـ 1901م، وهي تعتبر إعادة طبع لطبعة "المطبعة العلمية" التي أشرنا إليها.

3- ترجمة فرنسية لفصل المقال نشرها المستشرق الفرنسي "ليون جوتيه" في الجزائر سنة 1905م، معتمدا على مخطوط الإسكوريال الذي نشره مولر ومراجعا له على طبعات القاهرة الثلاثة للكتاب، التي أشرنا لها، وجعل جوتيه لترجمته هذه عنوانا هو "التوفيق بين الشريعة والفلسفة"².

¹ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، تحقيق: محمد عمارة، ط1، القاهرة، ص: 12.

² Gauthier Leon, La Théologie d'Ibn Rochd sur les rapports de la Religion et la Philosophie, 1^{ère} édit, paris, 1909, p : 30.

4- طبعة المطبعة الجمالية (مصر) 1325هـ 1910م، وهي لا تخرج عن كونها إعادة طبع لطبعة القاهرة السابقة.

5- طبعة المطبعة الرحمانية، التي أخرجها لحساب المكتبة المحمودية التجارية لصاحبها "محمود علي صبيح"، وهي بدون تاريخ. لقد امتازت هذه الطبعة عن طبعات القاهرة الأخرى بقلة الأخطاء التي احتوت عليها، كما امتازت بتذليلها النصوص الرشدية الثلاثة بتعليقات لابن تيمية يرد فيها على بعض آراء ابن رشد في "مناهج الأدلة"، وهذه التعليقات تستغرق في هذه الطبعة من ص: 128 حتى ص: 140، وفيما عدا ذلك اعتمدت هذه الطبعة، كما فعلت الطبعات القاهرية السابقة - على نشرة "مولر" لهذه النصوص.

6- وفي سنة (1959م) أعاد "جوتيه" نشر ترجمته الفرنسية لفصل المقال، بالجزائر، مصحوبة هذه المرة بالنص العربي، مع مقدمة وعدد من التعليقات والشروح، وهو الأمر الذي خلت منه كل الطبعات السابقة، ثم أعيد طبع هذا الكتاب بالجزائر أيضا في سنة (1948م).

7- في سنة (1959م) أخرجت مطبعة "بريل" في "لندن" طبعة جديدة لفصل المقال وضميمة العلم الإلهي، حققها الدكتور "جورج حوراني"، وقدم لها بمقدمة موجزة باللغة الإنجليزية، وأتبع النص بتعليقات ثلاثة على ثلاثة مواضع من الكتاب، أولها حول عنوان الكتاب، وثانيها حول كلمة "التركية" الواردة في حديث ابن رشد عن "علوم المخالفين في الملة"، وهل هي بالذال أم بالزاي، وثالثها عن الطرق الثلاثة المشتركة بين الناس والتي يتحصل بها التصديق.¹

ولقد اعتمدت الدكتور حوراني في تحقيقه لضميمة العلم الإلهي علة نفس مخطوط الإسكوريال الذي اعتمد عليه "مولر"، ولكنه أضاف جديدا اعتمدت عليه نشرته فيما يتعلق بفصل المقال، إذ عثر في المكتبة الأهلية "بمدريد"، في ذيل مخطوط كتاب (الكليات) - في الطب - لابن رشد على نص لهذا الكتاب - فصل المقال - منسوخ في سنة (233هـ / 1236م)، ورقمه في هذه المكتبة 5013.

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص: 13.

كما استفاد من بعض الترجمات العربية، لهذا النص، التي تمت في العصر الوسيط.
أما فيما يتعلق بالضميمة فلقد ظل الإعتماد على مخطوط "الإسكوريال" وحده، إذ خلا منها
مخطوط المكتبة الأهلية.¹

ولقد جاءت طبعة الأستاذ حوراني هذه أكثر دقة من كل الطبعات التي سبقتها، لأنها
أضافت إلى مخطوط "الإسكوريال" مخطوطا آخر أقدم منه، كما تلافت الكثير من أخطاء الطبعات
السابقة...، ولقد أحسن صاحبها صنعا عند ما جعل المخطوطتين تكمل كل واحدة منهما
الأخرى، وحينما وضعها "في مستوى واحد". ورأى أنه "من العبث تفضيل الواحد على الأخرى،
واعتباره المقياس الأساسي"، وذلك على الرغم من أن تاريخ نسخ مخطوط "المكتبة الأهلية"، يتقدم
على تاريخ نسخ مخطوط "الإسكوريال" بأكثر من ثمانين عاما.²

8- ظهرت في بيروت طبعة لفصل المقال وضميمة العلم الإلهي، نصها هو الذي حققه الدكتور
حوراني، مع بعض الاختصارات في الإشارات إلى فروق النسخ الواردة في هوامش الصفحات، ومع
تقديم وتعليقات للدكتور "ألبير نصري نادر"، الذي ضمن طبعته هذه ترجمة للمقدمة الإنجليزية التي
كتبها حوراني لطبعة "ليدن" من هذا الكتاب...³.

وبالرغم من أن هذه النشرة هي إعادة طبع نسخة الدكتور حوراني إلا أنه قد شابها في متن
الكتاب الكثير من الأخطاء... كما أن التعليقات التي كتبها الدكتور "نادر" اشتملت على بعض
الأخطاء، ونكتفي بأن نشير إلى أمثلة منها:

أ- في الصفحة الثالثة الثلاثين يعلق الدكتور "نادر" على قول ابن رشد بعدم وقوع المناظرات والفقهاء
ببلاد المغرب، قائلا:

إن دراسة أصول الفقه كانت مهمة في اسبانيا الإسلامية وشمال إفريقيا قبل عصر الموحدين.

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص:14.

² المصدر نفسه، ص:14.

³ والتي بين أيدينا هي الطبعة الثانية لهذه النشرة، التي أخرجتها "دار المشرق" بيروت، سنة 1968م، فصل المقال، ص:14.

بينما حقيقة السبب في عدم وقوع المناظرات في الفقه في هذه البلاد، هو سيادة المذهب المالكي وحده في هذه البقاع، وعدم وجد فقهاء آخرين لمذاهب أخرى هناك.

ب- في الصفحة الخامسة الثلاثين يعلق الدكتور "نادر" على تعريف ابن رشد للتأويل بأنه " هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"، فيقول: " والأصح: من الدلالة المجازية إلى الدلالة الحقيقية". والحق مع ابن رشد في تعريفه للتأويل لا مع الدكتور " ألبير".

ج- في الصفحة السادسة الثلاثين يعلق الدكتور "نادر" على إشارة ابن رشد إلى "حديث النزول" فيقول: "حديث النزول: قد وردت الروايات المشهورة بأن جبريل، عليه السلام، كان ينزل على النبي، صلى الله عليه وسلم، في صورة لحية الكلي وأن ابن عباس رآه في صورته".

والحقيقة أنه لا علاقة بين هذا الموضوع وبين مراد ابن رشد من حديث النزول، لأن الكلام هنا عن تنزيه الذات الإلهية، وعن التشبيه الذي يوحى به ظاهر بعض آيات القرآن، وحديث النزول، المشار غليه، معناه كما روى عن الرسول، عليه الصلاة والسلام: ينزل الله سبحانه وتعالى إلى سماء الدنيا كل ليلة، وينادي: هل من داع فأستجيب له؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من تائب فأتوب عليه؟ إلخ...

د- في المكتبة "التيمورية" بدار الكتب المصرية مخطوط رقمه -133- (حكمة تيمور)، منسوخ بقلم معتاد، غير محدد تاريخ نسخة، يضم النصوص الرشدية الثلاثة، فصل المقال (اللوحات 2-36) ومناهج الأدلة (اللوحات 37-175)، وضميمة العلم الإلهي (اللوحات 176-180)، وهذه المخطوطة هي التي اعتمد عليها الأستاذ الدكتور محمود قاسم في تحقيقه لمناهج الأدلة، جاعلا منها النسخة الأم والأساسية في تحقيقه لهذا النص... أما الطباعات التي صدرت من قبل لفصل المقال وضميمة العلم الإلهي، فإنها لم تستفد من هذا المخطوط إلى جانب اعتمادها على كل الجهود التي سبقت في تحقيق هذه النصوص.

ولقد اطلع الدكتور حوراني على نسخة "فوتوستات" لهذه المخطوطة، ولكنه لم يستفد منها في تحقيقه، لأنه فهم - خطأ - "أن هذه النسخة ما هي إلا نسخة حديثة لطبعة مولر بما فيها من أخطاء"¹.

ونحن نقول غنه فهم خطأ، لان مراجعتنا لهذه المخطوط ومقابلتنا له على طبعة "مولر" (مخطوط الإسكوريال) وطبعة حوراني (مخطوط المكتبة الأهلية ومخطوط الإسكوريال مجتمعين) قد أثبتت - كما هو واضح من مراجعة فروق النسخ بهوامش هذه الطبعة - أن مخطوط التيمورية نسخة مستقلة عن مخطوط الإسكوريال وأيضا عن مخطوط التيمورية نسخة مستقلة عن مخطوط الإسكوريال وأيضا عن مخطوط المكتبة الأهلية، برغم التشابه الكبير بين نص "التيمورية" ونص "الإسكوريال".

وإذا كانت هذه الطبعة التي نقدم لها قد امتازت بكثير من التعليقات الضرورية لفهم النص وإبراز مراميه وبالعاوين الفرعية التي وضعناها لفقرات النص وأغراضه، كما امتازت باستفادتها من الجهود التي بذلت من قبل في تحقيق هذا النص ونشره، فإننا نأمل أن تكون أقرب طبعات هذا الكتاب إلى الدقة والوفاء بالمطلوب.²

بقي أن ننبه القارئ، في ختام هذا التقديم، إلى أن هذه الرموز التي اعتمدناها للنسخ التي حققنا على أساسها هذا النص هي³:

الرمز 1- لمخطوط المكتبة التيمورية.

الرمز 2- لطبعة الدكتور حوراني (مخطوط المكتبة الأهلية وخصوصا الإسكوريال).

الرمز 3- لطبعة مولر (مخطوط الإسكوريال).

الرمز 4- لطبعة المكتبة المحمودية التجارية بالقاهرة.

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص: 16.

² المصدر نفسه، ص: 16.

³ المصدر نفسه، ص: 17.

المطلب الثاني: دراسة تحليلية لمواضيع "فصل المقال"

عند تصفح كتب ابن رشد ومنها فصل المقال، نجد أنه متأثر بفكر المعلم الأول أرسطو، بحيث يضعه في مكانة عالية جداً، حيث يعتقد فيه درجة الكمال فقال في كتابه "الحيوان": "نحمد حما لا حد له ذاك الذي اختار هذا الرجل (أي أرسطو) للكمال فوضعه"¹.

وقال في كتاب "تخافت التهافت": "أن مذهب أرسطو هو الحقيقة المطلقة، وذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشري، ولذا فإن من الحق أن يقال عنه، إن العناية الإلهية أنعمت به علينا، لتعليمنا ما يمكن أن نتعلم"².

ولذلك كان متأثراً به إلى درجة كبيرة جداً، فقام بشرح مؤلفاته وأفكاره، ولكن دون أن يدوب فيه أو في أفكاره بل احتفظ باستقلال رأيه دائماً.

ومع هذا الشغف بفلسفة أرسطو قام ابن رشد بالجمع بين دين الله وفلسفة أرسطو، ولكن لم يفعل ذلك نصرة للفلسفة بل لنصرة الدين.

وبما أن العقول البشرية متفاوتة، والوحي واع هذا التفاوت، فتكلم كلاماً مجازياً، له باطن وظاهر، فالظاهر فرض الجمهور، والباطن نصيب الخاصة ولهذا يصل الخاصة إلى الباطن من خلال التأويل ثم التصريح بهذا التأويل للجمهور، فإن اتفق الباطن الشرع والفلسفة، فلأن كليهما حق، لا خلاف بينهما.³

ثم بين ابن رشد بأن الدين شيء والفلسفة شيء آخر ليس الدين فلسفة وليست الفلسفة ديناً، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون في الدين والفلسفة أمور تتفق، وأمور تفتقر، وفي حالة الافتراق أو الاختلاف أو التناقض، يجب أن نلجأ إلى التأويل في الشرع، بحيث يتم إخراج دلالة اللفظ، من الحقيقة الظاهرة إلى المجاز المقصود.⁴

¹ إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص: 70.

² المرجع نفسه، ص 71.

³ عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م، ص: 647.

⁴ المصدر نفسه، ص: 647.

وبناء على ذلك يتعرض ابن رشد في كتابه " فصل المقال " لثلاث قضايا رئيسية دار الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين كثير منها، وهذه القضايا هي:

- 1- العالم: هل هو قديم أم محدث، وما معنى القدم والحدوث عند ابن رشد.
- 2- العلم الإلهي: هل محيط بالجزئيات، أم هو مقتصر على الكليات.
- 3- تتعلق بالمعاد، هل هو مادي أو روحي.

وكانت مناقشة هذه القضايا الثلاث في هذا الكتاب من باب ضرب الأمثلة وتقديم النماذج التطبيقية التي توضح مقصده، من هذا النص والذي هو أساسا إثبات الإخاء بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (النقل)، وتقديم المنهج الذي نصل باستخدامه إلى الإيمان بهذا الإخاء.¹

لهذا جاء هذا الكتاب أقرب إلى الحديث في المنهج من أن يكون ساعيا إلى هذه القضايا الثلاث التي عرض لها بالإشارة والتمثيل.

ولذلك يمكن تلخيص هذه القضايا في ستة نقاط رئيسية:

القضية الأولى: بيان أن القرآن الكريم في دعوته للعقل للتدبر والتفكر في الآيات الكونية دليل واضح على الدعوة للتفلسف، لان الفلسفة ليست شيئا أكثر من النظر في الموجودات، والتي تعبر عن الخالق لها وهو الله، فإن ابن رشد بين أنه كلما كانت المعرفة كبيرة ومتعمقة في هذه المخلوقات كانت المعرفة بالله أكبر وأعظم واليقين به كبير، فهذا دلالة على أن الشرع يحث التفلسف، ثم بين ابن رشد بعد ذلك هل هذا الحث مأمور به على سبيل الوجوب أم على سبيل الندب، مع بيان بعض الاستدلال من القرآن الكريم على ذلك.

القضية الثانية: إنتقل ابن رشد بعد النظر في حث الشرع على الفلسفة إلى بيان دراسة كتب الفلسفة وأصحابها، وهل ذلك يجوز أم هو محرم، وهل إذا كان جائزا يكون لطبقة وفئة معينة مثل العلماء والمتكلمين، أم يكون حتى للعامة من الناس، حيث قرر بأنه مادام الشرع قد أوجب التفلسف، والإعتبار، وأن هذا الإعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم، مركزا عليه وداعيا له بالقياس والذي

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص: 08.

مسماه: "برهاننا"، ثم ذكر أن هذا البرهان لا يوصل إليه بالتعلم، بحيث تعرف أنواع البراهين وشروطها، وأنواع القياس وغيرها، ثم قارن بين الفقيه الذي يستنبط القواعد والأحكام بمعرفة القياس العقلي ليفهم الموجودات.

ثم بين أن هذا النوع من البحث ليس بدعة كما يظن البعض، ثم انتقل إلى ذكر السبق إلى هذا النوع من القياس العقلي، وكيف يدرس وكيف يعتمد على الأوائل وحتى وإن كان فيه ما ليس بصواب، فبين عليه¹.

والقياس العقلي أو الفلسفة -الحكمة- عند ابن رشد كما يذكر من تكون معرفة أنت من شخص واحد، أو عالم واحد هو من قام باختراعها، لا بل يقرر ابن رشد بأن جميع العلوم، حصلت عن طريق التراكم العلمي عبر العصور، وتضافر جهود الكثير من العلماء للوصول إلى هذه الغاية وهذه الحكمة، مثل الهندسة وعلم الفلك، وأن هذه العلوم في زمان سابق لم تكن معلومة أصلاً ولو تحدث شخص في ذلك العصر عن ما وصل إليه التقدم العلمي وضحكوا عليه ومن حوله، باعتباره مخرفاً جاهلاً² لأنه لا يستطيع القيام بذلك وحده في الصنائع العلمية، وحتى العملية إذا كيف يمكن لشخص واحد أن ينشئ الحكمة وحده³.

ثم ناقش ابن رشد نقطة في غاية الأهمية وهي: البدع والأخطاء والضلالات التي حدثت عن بعض العلماء والباحثين، وأن لا يجب علينا أن نحرم دراسة الفلسفة أو نعلمها بسبب هذه الضلالات التي قد تنتج عن نقص وانحراف في الفطرة، أو سوء نظر، أو الشهوات الذاتية، أو مع غياب المعلم، فهذه أعراض تحصل مع أي علم أو في أي مجال، وليس علينا أن نترك علماً بحاله بسبب عرض واحد مثل حديث العسل وبطن الرجل الذي لم يشفى، حيث قال: النبي له (صدق الله وكذب بطن أخيك)⁴. وفي الأخير قرر شيئاً مهماً، وهو أن الناس متفاوتون في الفهم والبحث والإستدلال، فمع أن الشرع يأمر بالنظر في الآيات الكونية، فمن الناس من يحصل عند القصد عن طريق البرهان ومنهم عن طريق

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص: 57.

² المصدر نفسه، ص: 60.

³ المصدر نفسه، ص: 60.

⁴ المصدر نفسه، ص: 61.

الجدل، ومنهم البيان اللغوي، وبالتالي فهذه الطريقة في النظر والاستدلال لا تخالف الشرع، بل تؤكد
وتبرهن عليه لأنه الحق لا يعارض الحق.¹

القضية الثالثة: إنتقل ابن رشد إلى ذكر قضية مكملة في هذه الرسالة، وهو أنه إذا كان القرآن الكريم
له ظاهر وباطن وهذا الباطن لا يعلم بسهولة، فكيف إذا يحمل هذا الباطن ويفهم؟ وإذا كان هذا
ممكن فمن هم الناس المؤهلون لذلك؟ هل هو حق للجميع باختلاف طبقاتهم أم هو حكم على فئة
دون أخرى من العلماء؟ وإذا كان حكرا ما هو حكم من يتكلم في هذا الموضوع المجمع عليه؟ وضرب
ابن رشد مثلا بقدم العالم.

وبناء على ذلك وضح ابن رشد أن المشكلة تبدأ في حالة مخالفة الشريعة لما أدى إليه الرهان في حكم
من الأحكام، وبالتالي فعلها يمكن من مبادرة الحكيم إلى تأويل ما ورد في القرآن في القضية والتي هي
موضوع الخلاف، وذلك ما يسميه بالدلالة المجازية " وهي نقل اللفظ من معناه (الرباني) إلى معناه،
النسبي (البشري)، مع احترام مألوف للكلام وطبيعة علاقات ألفاظه، بحيث يعرف اللفظ بشبيهه
كالخمر والنبيد، أو بعلته كالنبيد والتخمير.

ثم بين سبب ورود الظاهر والباطن في القرآن مرجعا ذلك إلى اختلاف الناس في الفهم، وأيضا التنبيه
إلى ضرورة التأويل إذا وجد التعارض بين النصوص، وإن كان هناك إجماع على ظاهر أو على تأويل
معين، مبينا في استدلال منطقي الحجج والبراهين حول هذا الرأي، وأيضا الخلاف بين العلماء
المسلمين في حكم هذا الخرق مثل أبو حامد الغزالي وأبو المعالي الجويني²، على أمثال أبي نصر الفارابي
وابن سينا³، حيث يرى هؤلاء أن الشرع له ظاهر وباطن وأن معظم الأحكام المجمع عليها ليس مقرر
بأن هذا الإجماع صحيح لتعقيد المسائل الغيبية مثل قدم العالم وحشر الأجساد وأحوال الميعاد⁴.

ثم قام ابن رشد بالتطرق إلى بعض القضايا العقائدية ومناقشتها بذكر الفرق المختلفة فيها، مع بيان
رأيه هو مثل قدم العالم ومسألة معرفة الجزئيات بالنسبة لله، وكذلك أحوال الميعاد.

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص: 66.

² المصدر نفسه، ص: 70.

³ ابن رشد، فصل المقال، ص: 71.

⁴ المصدر نفسه، ص: 71.

القضية الرابعة: وهي أن القرآن بآياته الظاهرة والواضحة وخاصة فيما يتعلق بأصول الشرع هل يمكن أن يخضع للتأويل؟ وهل هذا التأويل حق للجميع ومصدر خير أم لا؟.

مستدلاً على قدم العالم وحدوثه بأن الله كان وكان عرشه على الماء قبل خلق السموات والأرض، وأن هذه الأخيرة خلقت من دخان، وبالتالي أن العالم قديم وهذا قال به المتكلمون والحكماء أيضاً غير أن ابن رشد يرجع إلا شيء مشترك في حالة الخلاف وهو نية الباحث في ذلك، وأن الأجر دائماً يلحق الشخص فإن أصاب فله أجران ، وإن أخطأ فإنه معذور مع الأجر.

وبين انه من شرط التكليف الاختيار، فلإنسان أن يصدق أو لا، فإن صدق فأخطأ فله أجر إذا كان من أهل العلم، مثل الحاكم والطبيب الماهر، وإن أخطأ في مبادئ الشريعة البسيطة فليس له عذر، فيسمى حينئذ "كفراً" أو "بدعة" مثل الأصول الثلاثة (وجود الله، الإقرار بالنبوة، الإقرار بيوم الحساب)¹.

وبالتالي فإن الله تल्पف بعباده في الأشياء التي لا يعلم إلا بالبرهان وذلك لاختلافهم في الفهم والتعلم.

ولذلك يخلص ابن رشد إلى أن الشرع إذا كان ظاهر في المبادئ فلا يجوز تأويله لأنه يؤدي إلى الكفر أو بدعة مثل الاستواء وحديث النزول².

وأما إن كان غير ذلك، فيجب التأويل في حقه، ويكون الخطأ فيه معذورا.

القضية الخامسة: ثم انتقل ابن رشد إلى بيان المقصد الرئيسي من الشرع، ألا وهو تعليم الناس الحق والعمل به، غير أنه ذكر بأن هذا التعليم تختلف طرقه باختلاف فهم وأسلوب الناس وبالتالي وجب على المعلم عدم انتهاج وسيلة واحدة وطريقة واحدة لتعليمهم، لذلك نزل القرآن على مقاس جميع الناس، كل حسب درجة فهمه ومبلغ مراميه، وبما أن القرآن كانت عنايته الدائمة بالأغلبية من غير

¹ المصدر نفسه، ص 83.

² المصدر نفسه، ص 85.

إغفال للخاصة كانت الطرق المشتركة الأكثر استعمالاً في التعلم القرآني تصب في التصور والتصديق.¹

وهذه الطرق أربعة أصناف في الشريعة:

1- أن تكون الأقاويل يقينية في التصور والتصديق، ليس لها أي تأويل، ومن قال بخلاف ذلك فهو كافر.²

2- أن تكون المقدمات يقينية، ونتائجها مطابقة للأمر المقصود إنتاجها، بحيث يتطرق التأويل إلى هذه النتائج.³

3- أن تكون النتائج هي المقصود إنتاجها، والمقدمات ليست يقينية فهذا لا يتطرق إليه التأويل.⁴

4- أن تكون المقدمات غير يقينية ونتائجها مثلاً لما نتج عنه فهي تخضع للتأويل من طرق الخواص، و الإمرار كما هي من الجمهور.⁵

ثم رأى ابن رشد أن الناس في الشريعة ثلاث أصناف:

1- الخطايون وهم الجمهور.

2- الجدليون أصحاب التأويل الجدلي.

3- البرهانيون، أهل التأويل اليقيني.

ثم ركز ابن رشد على النوع الأخير وذلك بسبب التأويلات وبين أنه لا يجوز التصريح بها للجمهور لأنه لا سبيل إلى فهمها مثل قوله تعالى: {ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً}.⁶

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص: 95.

² المصدر نفسه، ص: 95.

³ المصدر نفسه، ص: 95.

⁴ المصدر نفسه، ص: 96.

⁵ المصدر نفسه، ص: 96.

⁶ سورة الإسراء: 85.

وأرجع أن هذه التأويلات والاعتقاد بأنه يجب التصريح بها للجمهور كانت سببا في نشوء الطرق، والتي أصبحت تكفر بعضها بعضا¹، وبأن الصدر الأول لما علم هذه التأويلات ولكن لم يصرح بها صاروا إلى الفضيلة الكاملة والتقوى.

القضية السادسة: عرض في الأخير ابن رشد إلى القضية الأساسية من الكتاب وهي: إذا كانت الحكمة، فما هي طبيعة العلاقة بينهما؟ هل هي تعارض أم قوانين؟ هل هي تعارض أم توافق؟ هل التوفيق بينهما يعني اندماج الواحدة في الأخرى، أم هي مجرد إصطحاب؟

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص: 101.

المبحث الرابع: جدل العقل و النقل عند ابن رشد

يقول ليون غوتيه: >> لقد حاول الفلاسفة العرب كثيرا قبل ابن رشد التوفيق بين العقل و النقل لكن هذه النظرية بلغت أوجها عنده إذ يشترك الفلاسفة جميعا -العرب- في قولهم بنظرية واحدة فيما يخص التوفيق، إلا أن عمل ابن رشد الأساسي و عبقريته في هذا المضمار هما فيما أقامه لهذه النظرية من بناء متماسك، و في عرضه المنظم في مؤلف خاص يقتصر على موضوع التوفيق، و هذا في الحقيقة ما لم يسبق إليه¹

قام ابن رشد بإقامة مذهب متماسك البنيان ذو عناصر مختلفة، إقتبسها لإقامة هذا البناء من مصادر يونانية و إسلامية كما أشار ليون غوتيه.

بل إن ابن رشد لم يعتد بالدين وحده دون العقل ولا بهذا وحده دون ذلك- بل حاول مثله في هذا مثل سابقه و ممن أتوا بعده في العصر الوسيط و العصر الحديث- أن يسلك طريقا وسطا وذلك ببيان أن كلا من الحكمة و الشريعة في حاجة إلى الأخرى، و أن لكل منهما ناسها و أهلها، إلى آخر ما سنراه له من ضروب التوفيق بينهما، و هذا معناه أنه اختار في هذه العلاقة الوضع الذي اختاره كل مؤمن بالدين و قيمة و الفكر معا.²

المطلب الأول: و جوب دراسة الفلسفة والتفلسف

يبدأ ابن رشد بالتدليل على أن الشريعة (القرآن والحديث) توجب النظر الفلسفي، كما توجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعالى و موجوداته، وساق لهذا و ذاك الدليل من القرآن الكريم في قوله تعالى: {فاعتبروا يا أولي الأبصار}.³

مبيننا هنا أن الاعتبار ليس سوى استنباط المجهول من المعلوم وهي الحكمة و القياس الفلسفي أو

¹ Leon Gauthier, La Théologie d'Ibn Rochd, p:31.

² موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة، ص:90.

³ سورة الحشر: 02.

غير أن الآية و المعنى الذي أراده ابن رشد من كلمة "اعتبروا" هو القياس القرآني الذي وضعت لأجله هو الإعطاء؛ أي اتعظوا أيها العقلاء ذوو البصيرة مما حصل لليهود الذين ناصبوا الرسول -صلى الله عليه وسلم- و المسلمين العدا، و ظنوا أن حصونهم مانعتهم مما يريد الله بهم، ولكن الله أوقع الرعب في قلوبهم و جعل بينهم الفشل حتى استسلموا للنبي و انتهى أمرهم بإجلالهم إلى الشام.²

غير أن هذه الآية و إن لم تصلح دليلا على ما أراد ابن رشد من أن القرآن يوجب القياس البرهاني و النظر العقلي الفلسفي، فقد استدل من القرآن نفسه بآيات أخرى كثيرة تحت على استعمال العقل، و النظر في الموجودات، و من هذه الآيات التي أوردها ما يلي، قال الله تعالى: {وَأَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ} ³ و منها قوله: {قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ} ⁴ وقوله: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} ⁵ وقوله: {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا} ⁶ و هذا بيان فضل الله في الموجودات، وهذا فضلا عن قول النبي -صلى الله عليه و سلم-: >> لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله مالا فسلطه علىهلكته في الحق، و رجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها و يعلمها <<⁷

و من هذه الآيات التي بذل ابن رشد جهده في إثبات القياس العقلي أن يصل إلى أن الله يأمر بالبحث عن الحقيقة بالعلم، و أن الفيلسوف وحده يفهم حقيقة الدين.⁸

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص: 22.

² موسى يوسف، بين الدين والفلسفة، ص: 99.

³ سورة الأعراف : 185

⁴ سورة يونس: 101

⁵ سورة الزمر: 12

⁶ سورة البقرة: 272

⁷ العسقلاني احمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تعليق: عبد العزيز بن باز، ناصر البراك، إعتنى به: أبو قتيبة محمد نظر الفارابي، ط1، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 2005م، ج1، كتاب العلم، باب الإغتناب في العلم والحكمة، حديث رقم: 73، ص: 292.

⁸ رينان إرنست، ابن رشد والرشدية، ص: 176.

و بعد هذا التفصيل و الدراسة لوجوب النظر في الموجودات من طرف ابن رشد، بين ابن رشد أن هذا النظر إعتبار كما أشار في الآية السابقة: {فاعتبروا يا أولي الأبصار}، شرح بأن هذا الإعتبار هو: هو استنباط المجهول من المعلوم و استخراجه منه و سمي هذه العملية بالقياس.¹

أي أن القياس و هو أحد أدوات العقل في الاستنباط الذي هو إعتبار إن لم يكن مرادفا و مساويا للإعتبار فإن الإعتبار لا يتم و لا يمثل إلا بالقياس أي باستخدام الإنسان لهذه الأداة و بالتالي فمن الواجب أن يجعل الإنسان النظر في الموجودات بالقياس العقلي.²

المطلب الثاني- المساواة بين القياس العقلي و القياس الفقهي

بين ابن رشد بأن القياس هو الأساس في النظر إلى الموجودات لأن هذا القياس هو أتم أنواع النظر بالنسبة له لقد سماه برهاناً.³

إذن معرفة الله لا تكون إلا بالبرهان اليقيني المبني على القياس، و لكن لا بد قبل هذا أن يعرف ما هو القياس عامة، و كم أنواعه و ما منه قياس، و ما منه ليس بقياس، وهذا بدوره يحتاج إلى معرفة أجزاء القياس أعني المقدمات و أنواعها، إذن عليه بالجملة أن يدرس المنطق.⁴

وميز ابن رشد في النظر إلى الموجودات بين القياس البرهاني و القياس الجدلي، والقياس الخطابي، و القياس المغالطي.⁵ فإذا كان القياس الجدلي يقوم على طرح قضيتين للوصول إلى أصوب الآراء عن

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص:23.

القياس: لغة: مادة قاس، يقيس، قيسا، ويقال قاس الشيء بالشيء قدره على مثاله. (مختار الصحاح مادة قيس)
إصطلاحا: هو قول مؤلف من قولين أي قضيتين فأكثر حتى سلم بما لزم عنها بالضرورة العقلية قول آخر. و معنى "قول آخر" النتيجة المنبثقة عن المقدمات. و هذا التعريف يصدق على أغلب أنواع القياس ماعدا قياس التمثيل و قياس المساواة، و يتفق المناطقة على أن القياس أحد عشر نوعا بعضها بسيط و الآخر مركب. [بن صالح بشير، المنطق ومناهج البحث العلمي، ط1، مكتبة إقرأ، قسنطينة، 2006م، ص:86].

² ابن رشد، فصل المقال، ص:23.

³ المصدر نفسه، ص:24.

⁴ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، ص:27.

⁵ ابن رشد، فصل المقال، ص:24.

طريق الأدلة الدامغة و الحججة الساطعة، و إذا كان القياس الخطابي تكون النسبة فيه إلى الخطب و النسبة إلى الخطابة يستعمل فيه اللغة و مرادفاتهما. و القياس المغالطي القائم على المغالطة والذي لا يحتوي من القياس إلا على عناصر الشكل و ظواهر التركيب فوجب إذا عرفة القياس العقلي و أنواعه كما وجب معرفة القياس الفقهي.¹

و هذا التقسيم يفيد أن الفيصل في هذه القضية هو اختبار المقدمات من حيث الصدق و عدمه لأن الأقيسة المختلفة قد تتفق شكلا.

المطلب الثالث - الرد على أن القياس العقلي ليس بدعة في الدين

نجد أن ابن رشد يورد بأن الكثير من العلماء المسلمين يرجعون القياس العقلي أو الفلسفة إلى أنها بدعة منكورة في الدين، و لا يجب الأخذ بها، بل حتى و يجرمونها كما فعل الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه قانون التأويل و تهافت الفلاسفة. و يركز ابن رشد على أن البدعة هي كل شيء جديد لم يأت به الصدر الأول من الصحابة و التابعين.²

و إذا كان القياس العقلي -الفلسفة- لم يأت به الصدر الأول، فإن القياس الفقهي أيضا والذي هو محل إجماع لدى الفقهاء لم يأت من الصدر الأول، و إنما أتى بعده وذلك في قياس القضايا التي لم يرد فيها نص من الشارع، و هذا هو القياس الفقهي.³

غير أن ابن رشد أخطأ في ذكر عدم ورود العمل بالقياس الفقهي في الصدر الأول لأن السيرة و تاريخ الصحابة تثبت ذلك من خلال

¹ المصدر نفسه، ص:24.

² المصدر نفسه، ص:25.

³ القياس يسمى أيضا قياس النظر، و يسميه المتكلمون قياس الغائب على الشاهد، و اللغويون التشبيه، و معناه: >> أن يوجد حكم في جزئ معين ورد فيه نص من الشارع إلى جزئ آخر يشابهه بوجه ما و تسمى العلة لعدم ورود نص في حكمه، مثل النبيذ. [الغزالي أبو حامد، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1960م، ص:165].

إلى الرسول -عليه السلام- وقالت له: >> إن أمني نذرت أن تحج , فماتت قبل أن تحج , أفأحج عنها ؟ قال : نعم , حجي عنها , أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته ؟ قالت : نعم , فقال : اقضوا الله الذي له , فإن الله أحق بالوفاء<<¹

- وأيضاً ما ورد عن الصحابة - رضي الله عنهم - في استنباط الأحكام بالقياس، مثل أبي بكر الصديق، من أنه سئل عن الكلاله ما معناها، فتلمس الدليل على ذلك من القرآن والسنة فلم يجد، فقال: أقول فيها برأبي، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان: الكلاله ما عدا الوالد والولد، ومعلوم أن الرأي أصل القياس والقياس فرع منه.²

- وأيضاً ما روي عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- بعد أن أرسل أبا موسى الأشعري- رضي الله عنه- واليا على البصرة وكتب إليه كتاباً طويلاً فيه الكثير من الحكم والأسس، جاء فيه قوله: >> إعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور برأيك<<³

- وما روي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- من إنزاله الجد منزلة الأب في حجب الإخوة من الميراث بقوله: >>... يجعل ابن الإبن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً<<⁴.

فمن خلال هذا البيان نجد أن ابن رشد أخطأ في ذلك، ولكن لا يخفى دفاعه عن الإستدلال العقلي أو البرهان على وجود الله، وذلك من خلال ما سيأتي بعد ذلك.

¹ الدارمي عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: حسين أحمد سالم الدارمي، ط1، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، 1420هـ، ج2، ص: 1158.

² المصدر نفسه، ج4، ص: 1944.

³ الزيلعي جمال الدين عبد الله بن يوسف، نصب الرأية في تخريج أحاديث الهداية، ط1، دار الحديث للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995م، ج5، ص: 40.

⁴ ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن احمد، المغني، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1985م، ج6، ص: 196.

المطلب الرابع - وجوب الإستعانة بما قاله القدماء

شدد غبن رشد على ضرورة الإستعانة بما قاله السابقون في هذا الشأن، سواء كانوا مسلمين؛ إذ ينبغي أولاً التمعن في أقوالهم، فإن كانت صواباً يؤخذ بها، وإن كانت على خطأ تترك جانباً، ينبه عليها ويجذر منها.

كما أن النظر في كتب القدماء واجب في الشرع، وإن كان بعض الذين يخوضون في كتب الفلسفة قد يضلون سواء السبيل، فهذا لا يجب أن يتخذ ذريعة لمنع هذه الكتب عن الذي هو أصل للنظر فيها.

حيث بين ابن رشد أن الأجيال متكاملة، والعلوم لا يأتي بها أحد وحده لا هي تراكمية، يقوم بها كثير من العلماء في مختلف العصور لأنه: >> كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك <<¹

والمسلم كيس فطن، والحكمة ظالته أنى وجدها فهو أحق بها، والإستفادة مما قدمه الأقدمون سواء أكانوا فلاسفة يونان أو غيرهم مثل أفلاطون وأرسطو، لم يجرمها الشرع بل العكس حث على الإعتبار والتعلم منهم، قال تعالى: { لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب }²

ومعلوم أن أصحاب المنطق وعلمه هم الفلاسفة اليونان، وعلى رأسهم أرسطو، وهم وثنيون، هم من اكتشفوا هذا العلم ووضعوه في مناهج وأسس وقواعد، فكونهم وثنيون لا يعني أن نترك ما استفاد عندهم بسبب دينهم، ولهذا استدلل ابن رشد بألة التذكية (الذبح الشرعي) وأصحابها أي مكتشفوها ليسوا مسلمين: >> فليس يعتبر في صحة التذكية بما كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة <<³

وما دام الأمر كذلك، وكان القدماء قد نظروا وفحصوا عن المقاييس العقلية - أي المنطق - أتم

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص: 26.

² سورة يوسف: 111

³ ابن رشد، فصل المقال، ص: 26.

فحصن فينبغي أن نرجع إليهم وإلى كتبهم: >> فننظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان كله صواباً،

قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه<<¹

فوجد ابن رشد في هذه المسألة يضع قاعدة الوجوب في الإستعانة بما قاله المتقدمون في شأن المقاييس العقلية، كما نفعل ذلك في العلوم الرياضية: >> فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة (علم الفلك) ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك<<²

وهنا نجد أن ابن رشد يوضح بأن المتقدمين قد اجتهدوا في بعض العلوم واكتشفوا أموراً عظيمة يعمل بها، وأن على المسلم المؤمن بالله وحده، أن يرجع إليها ويأخذ منها ما كان موافقاً للحق، وركز على وجوب شكرهم عليه والسرور به، وأما ما كان غير موافق فيجب التنبيه عليه، والتحذير منه وعذرهم في ذلك لأسباب الخطأ الإنسانية والضعف البشري في هذا الجانب.³

وهذه نظرة واسعة الأفق من ابن رشد، متحررة، ومنفتحة للأخذ بالعلوم أياً كان مصدرها، دون اعتبار لجنسية أو دين هذا المصدر، فكل ما علينا القيام به هو أن نفحص عما جاؤوا به فإن كان موافقاً للحق أي لما يقضي به العقل والنظر والبرهان العقلي، شكروا عليه، وإن كان العكس نبه عليه، وهنا تجدر الإشارة إلى أن العقل والبرهان العقلي لا يكفي، ولكن أيضاً الرجوع إلى النصوص القرآنية أو أحاديث النبي - عليه السلام - وعرض هذه العلوم عليهما، فمثلاً علم الأجرام السماوية والنجوم (علم الفلك) إن كان تعدى على الذات الإلهية فهذا لا يجوز لأن الله ليس له شكل أو هيئة معينة، والله يقول: { ليس كمثله شيء وهو السميع البصير }⁴

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص: 28.

² المصدر نفسه، ص: 26.

³ المصدر نفسه، ص: 28.

⁴ سورة الشورى: 11

- ثم شدد ابن رشد على أن من له الحق في النظر إلى هذه العلوم وإعطاء الحكم عليها هم العلماء الذين توفرت فيهم الشروط الآتية:

أ- الذكاء الفطري

ب- العدالة الشرعية

ج- العلم

د- الفضيلة الخلقية

فهؤلاء فقط هم من لهم الحق في الحكم على علوم السابقين، أما غيرهم فلا يجوز لهم، ثم بين أن هؤلاء حتى وإن نظروا وعرفوا الحق ثم منعوا الناس عن هذه العلوم، فهم يقومون بجريمة نكراء وهي صد الناس عن العلم، والذي دعا إليه الشرع الإسلامي، والموصل إلى معرفة الله حق المعرفة، وهذا بالنسبة لابن رشد غاية الجهل والبعد عن الله.¹

المطلب الخامس - شروط النظر في الحكمة وتفاوت الناس في الفهم

بعد أن قرر ابن رشد وجوب الرجوع إلى علوم القدماء والنظر فيها، والإستفادة منها وبين شروط العالم الذي يكون أهلاً لهذا النظر، كان سبقه في الرد على إحدى الشبه ألا وهي: إذا كان ما قلت صحيحاً! فكيف نفسر انحراف العامة وزللهم الذي حدث بسبب اطلاعهم على كتب القدماء في الفلسفة؟ وبالتالي فهذا يعتبر حجة على تحريم النظر في هذه الكتب؟.

فهنا قام ابن رشد بالرد عليهم بحجة أقوى، وهذا لا يخفى على رجل فيلسوف عالم بالمنطق مثله، حيث أورد أنه يجب النظر أولاً في أسباب هذا الزلل، فقد أرجعها ابن رشد إلى مايلي²:

أ- نقص الفهم والعلم الفطري لدى هؤلاء.

ب- قلة النظر وسوء الترتيب والتحليل والإستنتاج.

ج- غلبة الشهوات بمختلف أنواعها.

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص: 29.

² المصدر نفسه، ص: 29-30.

د- عدم وجود معلم يرشده إلى فهم هذه الكتب والتمعن فيها.

ه- إجتماع كل هذه الأسباب أو بعضها.

فهذه الأسباب الأساسية الأصل فيها أنها عرضية وليست ثابتة، والقاعدة الفقهية تقول: يجب أن تكون العلة ثابتة لكي يكون الحكم صحيحا. ولهذا أورد ابن رشد حجتين ليرد بهما عل هذه الشبهة، وهو حديث الرجل الذي شكى مرض بطن أخيه فقال له النبي - عليه السلام- أن يسقي أخاه عسلا، باعتبار أنه شفاء، فلما سقاه زاد مرض بطن أخيه، فعاود الشكاة، فقال له النبي -عليه السلام-: << صدق الله وكذب بطن أخيك >>¹

فالعسل شفاء كما ورد ذلك في القرآن الكريم: {فيه شفاء للناس}² وفي الحديث: <<...وشربة عسل...>>³ ، فالأصل أن العسل شفاء ولكن عدم تماثل بطن الرجل للشفاء لا يعني أن الله يكذب أو رسوله، فمنع العسل ونكذب القرآن ونمنع الناس من قراءته.

- **و الحجة الثانية على وجوب النظر في الفلسفة و ترك الأعدار، و أن منع الناس من قراءتها بسبب زلل بعض الناس للأسباب التي ذكرت، مثل من منع رجلا عطشانا يكاد يموت من العطش مع وجود الماء ، حتى مات ، مع أن الماء بارد و عذب، و الحجة في ذلك أن بعض الناس لما شربوا منه ماتوا شرقا، و ذلك لشدة لفهم، أو أسباب أخرى، فالشرق قد يموت به أناس و لكن ليس جميع الناس كذلك ، ولكن إذا ترك جميع الناس دون ماء ، ماتوا كلهم عطشا ، و هذا سبب ذاتي و ضروري.**⁴

- **الحجة الثالثة :** هي أن هذا الزلل قد عرض حتى لعلوم أخرى مثل الفقه، حيث كان سببا في

انحراف بعض الفقهاء و خوضهم في ملذات الحياة ، لذلك وجب حضور الفضيلة العملية.

¹ العسقلاني احمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج13، كتاب الطب، باب الشفاء في ثلاث، حديث رقم: 5684، ص: 64.

² سورة النحل: 69

³ العسقلاني ابن حجر، فتح الباري، ج13، كتاب الطب، باب الشفاء في ثلاث، حديث رقم: 5680، ص: 59.

⁴ ابن رشد، فصل المقال، ص: 30.

الحجة الرابعة : و هي أن مراتب الناس في الفهم و التصديق تختلف باختلاف جبلتهم و فطرتهم و تكوينهم العلمي و العقلي و حتى البيئي، و أيضا هذا يعتمد كذلك على الطبع الغالب على الشخص في طريقة الفهم و التصديق . و لذلك الناس عنده في التصديق على أنواع:

- 1- نوع يصدق بالبرهان و المنطق
- 2- نوع يصدق بالجدل و الحجج
- 3- نوع يصدق بالخطابة و الحكمة الثرية المميّزة بالألفاظ الجزلة وقوة الإيقاع و الأسلوب المبهر اللغوي.¹

إذا نستنتج من كلام ابن رشد أن الوحي إذ يخاطب الناس على قدر عقولهم ، لأنهم متفاوتون ، فهو يعلمهم على حسب هذا التفاوت ، فالتعليم مثل الغذاء ، و الطعام الواحد قد يكون سما في حق نوع من الناس و غذاء في حق نوع آخر.²

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص: 31.

² فرنسوا عقل، ابن رشد بين الحكمة والشريعة، ط1، لبنان، دت، ص: 07.

المبحث الخامس: العلاقة التكاملية بين الفلسفة و الشريعة (العقل و

النقل) ضمن قانون التأويل.

يخضع ابن رشد العقل البشري إلى مفهوم واضح و هو أن الشريعة حق، و هي تدعوا إلى معرفة الحق و أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

و التطور البرهاني (الفلسفي) يوصل إلى الحق، و العقل في بحثه و نظره إلى الموجودات، و توصله إلى معرفة، تخضع هذه المعرفة إلى أن تكون قد سكت عنها من طرف الشارع، أو أن تكون قد عرف بها، فإن كانت قضية سكت عنها فلا تعارض بين النظر البرهاني و المسكوت عنه، مثل الأحكام الشرعية التي يسكت عنها ويقوم الفقيه باستنباط حكمها عن طريق القياس الشرعي، و الأمثلة كثيرة مثل قياس المخدرات على الخمر و غيرها.

أما إذا ورد نص شرعي في قضية ظاهرة، فهي أيضا تختلف مع البرهان؛ فقد تكون موافقة للإستدلال العقلي و النظر البرهاني، فهنا لا يوجد تناقض و إما أن تكون مخالفة للنظر، و هنا يرجع ابن رشد إلى ضرورة تأويل هذه الظواهر غير المفهومة والمخالفة للعقل.¹

المطلب الأول - التأويل عند ابن رشد و قواعده

أولاً- التأويل من أكثر العلوم و المناهج صعوبة و لعل قول الإمام أبو حامد الغزالي يوضح ذلك في كتابه قانون التأويل، وهو في صدد البحث و التأسيس للفرق في العلاقة بين العقل و النقل، حيث ذكر أنواعها و بين انحرافها، ثم ذكر الفرقة الخامسة و الأخيرة و بين بأنها الفرقة المحقة. >> و هذه الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول و المنقول الجامعة كل واحد منهما أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل و الشرع، كونه حقا، و من كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف

¹ الغزالي أبو حامد، قانون التأويل، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط1، دار الأنوار، مصر، 1359 هـ / 1940م، ص:10.

صدق الشرع، و لولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي و المتنبى و الصادق و الكاذب، و كيف يكذب العقل بالشرع و ما ثبت العقل إلا بالشرع»¹

ثم بين الغزالي مدى صعوبة هذا العلم و المنهج ، حيث قال: <> و هؤلاء هم الفرقة المحقة، و قد نهجوا منهاج قومها. إلا أنهم أوقفوا مرتقى صعبا، و طلبوا مطلبا عظيما، و سلكوا سبيلا شاقا، فلقد تشوقوا إلى مطعم ما أعصاه، و انتهجوا مسلكا ما أوعره، و لعمرى أن ذلك سهل يسير في بعض الأمور ولكن شاق عسير في الأكثر»²

فمن خلال كلام الغزالي يتضح لنا صعوبة هذا المنهج الذي اتخذه ابن رشد للوصول إلى الحق و معرفة الله.

فابن رشد يرى أن في القرآن الكريم معنى ظاهرا و معنى باطنا ، لذا يجب البحث عن المعنى الذي يؤدي إليه النظر البرهاني، و في حال ظهور اختلاف بين ظاهر النص و باطنه، و جب رفع التناقض و التباين الظاهرين عن طريق التأويل.

أما اشتمال الشرع على ظاهر و باطن فهو لا يعني بالضرورة وجود حقيقتين متباينتين، بل إن الحقيقة واحدة، و إنما هناك اختلاف بطريقة التعبير عنها. ولا ضير في ذلك، فالتعليم كالغذاء، و الطعام الواحد قد يكون سما في حق نوع من الناس و غذاء في حق نوع آخر، فالوحي إذا يخاطب الناس على قدر عقولهم، لأن الناس متفاوتون في التصديق.فالتأويل إذا ضروري للتوفيق بين ظاهر الشرع و باطنه، كما هو ضروري للتوفيق بين الدين و الفلسفة.ولكن ما هو تحديد هذا التأويل عند ابن رشد؟

يحدده أبو الوليد باستخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية³ ؛ لأن الكثير من ألفاظ الشرع إذا لم تؤول تأويلا صحيحا، و حملت فقط على ظاهرها، قد تتعارض مع ما أدى إليه البرهان العقلي. لأن هذه القضية كما يقول ابن رشد: <> لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب فيها

¹ الغزالي أبو حامد، قانون التأويل، ص: 10.

² المصدر نفسه، ص: 10.

³ ابن رشد، فصل المقال، ص: 32.

مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند زوال هذا المعنى، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول <<¹

وهكذا يقرر ابن رشد بكل تأكيد ما يلي:

- 1- أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه و يشهد عليه.
- 2- فإذا اختلف ما نطق به الشرع و ما أدى إليه البرهان العقلي ، فيجب تأويل ظاهر الشرع ليتفق مع ما أدى إليه البرهان العقلي.
- 3- والتأويل مباح ، بدليل اللجوء إليه في الأحكام الشرعية طالما كان ذلك لا يخل بعادة لسان العرب في استخدام المجازات.²
- 4- ويقطع ابن رشد بأن كل ما نطق به الشرع و بدا في الظاهر مخالفا لما أدى إليه البرهان العقلي فمن الممكن تأويله بما يجعله متفقا مع ما أدى إليه البرهان العقلي. أي أنه يقطع مقدما بإمكان تأويل ظاهر ما نطق به الشرع ليتفق مع ما أدى إليه البرهان العقلي. والسبب في هذا التوكيد القاطع من جانبه هو ما ورد في القاعدة رقم (1) من أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه و يشهد عليه. فما دام الشرع حق و ما أدى إليه البرهان هو حق، فإنهما لا بد وأن يتفقا.³

وهنا نشير إلى ما أورده الغزالي في "قانون التأويل " من الشروط الثلاثة للتأويل وهي:

- 1- أن لا يطمع المؤول في الإطلاع على جميع ذلك و إلى ذلك في غير مطمع وليتل قوله تعالى: ﴿و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾⁴ لأن بعض الأمور تستتر على أكابر العلماء فضلا عن المتوسطين، وأن العالم الذي يدعي الإطلاع على مراد النبي صلى الله عليه و سلم في جميع ذلك فدعواه لقصور عقله و ليس لوفوره .

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص:33.

² بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، ص:29.

³ المرجع نفسه، ج1، ص:29.

⁴ سورة الإسراء: 85

2- أن لا يكذب برهان العقل أصلاً. فإن العقل لا يكذب ، و لو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع إذ به عرفنا الشرع. فكيف يعرف صدق الشاهد تزكية المزكي الكاذب، و الشرع شاهد بالتفاصيل، و العقل مزكى الشرع.

و إذا لم يكن بد من تصديق العقل لم يمكنك أن تتماهى في نفي الجهة عن الله، و نفي الصورة. ومثال ذلك إن قيل لك: "إن الأعمال توزن" علمت أن الأعمال عرض لا يوزن، فلا بد من تأويل و إذا سمعت "أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح" علمت أنه مؤول، إذ الموت عرض لا يؤتى به، إذ الإتيان انتقال و لا يجوز على العرض و لا يكون له صورة كبش أملح. إذ الأعراض لا تنقلب أجساماً و لا يذبح الموت إذ الذبح فصل الرقبة عن البدن و الموت ماله رقبة و لا بدن، فإنه عرض أو عدم عرض عن من يرى أنه عدم الحياة. فإذا لا بد من التأويل.

3- أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات فإن الحكم على مراد الله سبحانه ، و مراد رسوله -صلى الله عليه و سلم- بالظن و التخمين خطر. فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده. فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات فيبطل الجميع إلا واحداً فيعين الواحد بالبرهان. ولكن وجود الاحتمالات في كلام العرب، و طرق التوسع فيها كثير فمتى تنحصر ذلك؟ فالتوقف في التأويل أسلم. مثال ذلك أنه إذا بان أن الأعمال لا توزن، وورد الحديث بوزن الأعمال. ومعك لفظ الوزن، و لفظ العمل فأمكن أن المجاز لفظ العمل. و قد كنى به عن صحيفة العمل التي هي محله حتى توزن صحائف الأعمال. واحتمل أن يكون المجاز هو لفظ الوزن. و قد كنى به عن ثمرته. و هو تعريف مقدار العمل إذ هو فائدة الوزن، والوزن و الكيل أحد طرق التعريف. فحكمتك الآن بأن المؤول لفظ العمل دون الوزن، أو الوزن دون العمل من غير استرواح فيه إلى عقل أو نقل. حكم على الله و على مراده بالتخمين.¹

¹ الغزالي، قانون التأويل، ص: 10-11.

إلا أن هذا التخمين و الظن جهل. حيث رخص فيه الله لضرورة العبادات و الأعمال و التعبادات التي تدرك بالإجتهد، و هذا الذي أشار إليه ابن رستم بقوله : "أن الفقيه عنده قياس ظني"¹ لأنه لا يمكن أن يحكم فيها بالظن، أي في العلوم المجردة و الإعتقادات. و أكثر ما قيل في التأويلات ظنون و تخمينات، و العاقل فيه بين أن يحكم بالظن، و بين أن يقول: أعلم أن ظاهره غير مراد إذ فيه تكذيب للعقل و أما عين المراد فلا أدري و لا حاجة إلى أن أدري إذ لا يتعلق به عمل و لا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين. و لست أرى أن أحكم بالتخمين و هذا أصوب و أسلم عند كل عاقل.²

المطلب الثاني - الظاهر و الباطن و حق الراسخين في العلم في التأويل

مما تقدم يتضح كيف أن ابن رشد يدافع عن العلم من داخل الدين و بواسطته و أيضا لفائدة فهم متفتح للدين و ثوابته. إن مفهوم "الظاهر من العقائد" الذي يتمسك به ابن رشد بديلا عن تأويلات المتكلمين التي اتخذت شكلا و ثوقيا دوغمائيا منغلقا، مفهوم يدعو إلى الإقتصار في فهم النصوص الدينية على ما كان يفهم بها زمن النبوة بوصفها تقصد أول ما تقصد إلى " العمل " إلى غرس الفضيلة، و ليس إلى إعطاء تصور نهائي للكون و ظواهره، إن ظواهر الكون يدرسها العلماء من أجل تحصيل معرفة برهانية بها، أما الدين فهو يتخذ منها وسيلة لتنبه العقول و الفطر إلى أنها آية أو علامة على أن هناك صناعا صنعها، و بالتالي العمل على أن تجري الحياة البشرية، بنظام و ترتيب، فلا تصادم و لا فوضى و لا جور و لا ظلم، و هكذا يكتشف ابن رشد أن "ظواهر النصوص" أقرب إلى العلم من تأويلات المتكلمين.³ غير أن ابن رشد بكلامه هذا يبين أن هذه " الظواهر " قد اعتبرها أصحابها حقيقية نهائية يكفر كل من يخرج عليها، و هذا في رأيه خطأ جسيم، بسبب ما يترتب من الحكم بالكفر من نتائج دينية و سياسية و اجتماعية و بين أن التكفير في مثل هذه الأمور لا يمكن أن يكون بسبب غياب إجماع العلماء عليها. وأورد بأن أبو حامد الغزالي، و أبو المعالي

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص:33.

² الغزالي، قانون التأويل، ص:12.

³ الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)، 1998م، ص:129.

الجويني¹ بأنهما لم يقطعا بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء، فإن رد عليه بأن الغزالي قد قطع بتكفير أبي نصر الفارابي و ابن سينا وفلاسفة الإسلام في كتابه التهافت في ثلاث مسائل:

- 1- القول بقدم العالم
 - 2- و بأنه الله لا يعلم الجزئيات
 - 3- و في تأهيل ما جاء في حشر الأجساد و أحوال العباد
- أجاب ابن رشد : ((الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفير إياهما في ذلك قطعاً، إذ قد صرح في كتاب " التفرقة " أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال))²

و يعود ابن رشد إلى ما قرره من الوقوف بعد: {والراسخون في العلم}³ حيث يبين أن: "السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن: هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. و السبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما"⁴ ويرر ذلك بأنه "إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم تكن لهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان بهم ما لا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل، فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قبل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم، فيجب أن يكون بالبرهان."⁵ و بعد أن بين ابن رشد سبب ورود الظاهر و الباطن في الشرع، وطرق تأويلها، ثم

¹ هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن محمد عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه الشافعي، و هو أستاذ الغزالي، و نسبته إلى "جوين" إحدى نواحي "نيسابور" توفي سنة 478هـ.

² بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلاسفة، ج 1، ص: 29 / الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة، ط 1، القاهرة، 1907م، ص: 16: [نعم لو أنكر ما ثبت بأخبار الأحاد فلا يلزمه به الكفر، و لو أنكر ما ثبت بالإجماع فهذا فيه فضل، لأن معرفة الكون لإجماع حجة قاطعة فيه غموض يعرفها المحصلون لعلم أصول الفقه، وأنكر النظام كون الإجماع حجة أصلاً، فصار كون الإجماع حجة مختلف فيه]

³ سورة آل عمران: 07، تمام الآية: {هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب}

⁴ ابن رشد، فصل المقال، ص: 34.

⁵ المصدر نفسه، ص: 38.

بين أن الإجماع يكون في الفقه فقط ولا يكون في المعتقدات والأمور الغيبية التي لم يرد فيها نص شرعي، ثم ذكر أن الإجماع له شروط لكي يكون حجة وهذه الشروط هي¹:

- 1- أن يكون العصر الذي حصل فيه الإجماع محصورا.
- 2- أن يكون جميع العلماء في ذلك العصر معلومين ومعروفين (سواء في الكم أو الكيف)
- 3- أن ينقل رأي كل عالم في مسألة الإجماع المراد تبنيها نقل تواتر.
- 4- أن يكون قد صح أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر و باطن.
- 5- أن العلم بكل مسألة لا يجب أن يكتف على أحد.
- 6- أن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة.

وهذه الشروط التي وضعها ابن شد تعتبر دليلا واضحا على احتلال أحدها في مسألة الظاهر والباطن في الشرع، حيث أورد أن الكثير من الصحابة و العلماء قد نقل عنهم أنهم يرون أن الشرع له ظاهر و باطن، غير أن هذا الباطن لا يجب أن يهتم به غير أهله لأنهم أقدر على فهمه، وأورد ابن شد حديثا يحتج به على رأيه هذا فيما رواه البخاري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أنه قال: <<حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله و رسوله>>² لذلك يشترط ابن رشد أن لا يعلم جميع الناس الباطن في الشرع بخلاف الأمور العملية، التي يندب إلى نشرها بين الناس للتطبيق والعلم.

المطلب الثالث - ابن رشد بين النزعة العقلية و النقلية

بعد تحليل هذه الأجزاء الأولى من كتاب فصل المقال، والذي وضع فيه ابن رشد القواعد العامة للعلاقة بين الفلسفة و الشريعة ، علينا أن نتساءل : هل ابن رشد في دراسته للعلاقة بين الفلسفة والشريعة عقلية فلسفية صرفية أم ذا نزعة دينية قوية ؟ . حاول الكثير من الباحثين الذين عنوا بدراسة فلسفة ابن رشد طرح هذا السؤال والإجابة عليه ،ومن بين هؤلاء ،إرنست رينان وليون جوتييه، سيون ،وآسين بلاثيوس وغيرهم.

لنأخذ بعض هذه الآراء:

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص:35.

² العسقلاني ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج1، باب العلم، حديث رقم: 127، ص: 391.

1- أما رينان فيرى أن موقف ابن رشد يتلخص في أنه يقرر مستويين:

مستوى العامة؛ وهو الذي يكتفي بظاهر النصوص الشرعية، ومستوى العلماء الراسخين، وهو الذي يعتمد على الرهان العقلي، وحيث التعارض يؤول ظاهر النصوص الشرعية كيما تتفق مع ما يـ {دي إليه البرهان العقلي.¹ حيث يقول: >> والحكيم لا يسمح لنفسه بإبداء أي رأي ضد الدين القائم، لكنه مع ذلك يتحاشى لأن يصف الله بما يصفه به العامة <<²

2- ثم جاء ميرن وأسبن بلاثيوس، فحاولا بيان أن ابن رشد كان ذا نزعة دينية قوية وأنه سعى بإخلاص للتوفيق بين الدين والفلسفة. فقال ميرن أن موقف ابن رشد في هذه المسألة لا يختلف عن موقف ابن سينا، وأن الفلسفة عنده تستند إلى الوحي الإلهي وإلى العقل معا، واستند إلى تهافت التهافت وحده.³

أما آسبن بلاثيوس فاستند إلى كل النصوص الأساسية في هذا الباب عند ابن رشد، وترجم فقرات رئيسية منها إلى الإسبانية، وقارنها بنصوص مناظرة لها عند توما الإكويني، وانتهى من ذلك إلى توكيد أن ابن رشد لم يكن فيلسوفا عقليا، بل على العكس: إعتد على الوحي، وقرر أن الوحي والعقل لا يتعارضان، وتبعاً لذلك يرى آسبن أن ابن رشد بقي صحيح الإيمان تماما، ولم يتعد حدود المذهب السني.⁴

3- ثم جاء لين جوتيه في رسالته: "نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة"، فدرس الموضوع تفصيلا، وأعاد طرح السؤال بطريقة أخرى، وهي: هل كان ابن رشد عقليا بالنسبة لمن كان عقليا؟ وبالنسبة لمن لم يكن كذلك؟ والجواب عند ليون هو: >> أنه كان عقليا مطلقا حين كان يتوجه إلى الفلاسفة، أي إلى أصحاب البرهان العقلي والبيئة العقلية، وعلى هؤلاء أن يؤولوا كل النصوص المتشابهة، ولا يوجد لهم سر ولا معجزات بالمعنى الحقيقي. ولكنه ذا نزعة إيمانية حين يتعلق الأمر

¹ بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج1 ص: 30.

² رينان ارنست، ابن رشد والرشدية، ص: 177.

³ بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 30.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص: 30.

بالعامة، أي بأصحاب الحجج الخطابية، أو أهل الموعدة العاجزين عن متابعة البرهان العقلي: وهؤلاء ينبغي عليهم أن يؤمنوا حرفيا بكل الرموز وكل النصوص المتشابهة، دون استثناء.

أما الفريق الثالث من النفوس، وهم وسط بين الفريقين الآخرين وأعني بهم أهل الجدل، أي المتكلمين القادرين على إدراك صعوبات النصوص، والبحث في هذه الصعوبات، ولكنهم عاجزون عن فهم تفسيرها الحقيقي، فعلى الفلاسفة أن يقدموا إليهم، وهم نفوس مريضة، الدواء الوحيد الناجع لمرضهم الجدلي وطريقتهم الشاذة المختلطة، ونعني به: تأويلات شبه عقلية وشبه إيمانية¹

4- ثم في الأخير فقد تناول الباحث عبد الرحمان بدوي هذه الآراء بالتفصيل في كتابه " تاريخ الفلسفة في الإسلام"² وبين مالها وما عليها، وانتهى إلى رفض مواقف هؤلاء من تفسير نزعة ابن رشد، وإلى بيان أن ابن رشد كان حر التفكير، ولكنه لم يسع إلى الإصطدام بالشرعية.³

المطلب الرابع- التوفيق بين العقل والنقل في مسألة الإلهيات

بعد أن ناقشنا في العناصر السابقة العلاقة التكاملية بين العقل والنقل ضمن قانون التأويل، في رأي ابن رشد ، نورد الآن المواضيع الأساسية التي طبق عليها هذا التوفيق وهي المواضيع الرئيسية التي دائما ما يقع النقاش من حولها، وهي مسألة:

- مسألة العلم الإلهي

- العالم بين القدم و الحدوث

- المعاد

¹ Leon Gauthier, les Rapports d'Ibn Rochd, pp:177,184.

² بدوي عبد الرحمان، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج1، ص: من 766 إلى 789.

³ بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص:30.

أ- مسألة العلم الإلهي:

بدأ ابن رشد بذكر موقف الغزالي أبو حامد، من تغليظه للحكماء المشائين¹ فيما نسب إليهم أنهم يقولون: "إنه تقديس و تعالي، لا يعلم الجزئيات أصلا" بل يرون أنه تعالي يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها، و ذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، و متغير بتغيره، و علم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات و خواصها واحدة، و ذلك غاية الجهل.²

ثم إن ابن رشد قام بشرح هذا الكلام في ضميمة العلم الإلهي الملحق بالرسالة حيث قال: "إن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الوجود، و ذلك أن وجود الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود، لا علة له فإذاً واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما حدث في العلم المحدث.

وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد و قد عرف فساد هذا القياس. و كما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله؛ أعني تغيرا لم يكن من قبل، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلوم عنه".³

إذن ليس يعلم الله الموجود حين حدوثه، وإنما يعلمه بعلم قديم و بالتالي فالأوصاف التي صرح بها الكتاب العزيز التي وصف الصانع الموجود للعالم بها، فهي أوصاف الكمال المجودة للإنسان، أما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالي: {ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير}⁴، وهي أن المصنوعات تدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، و من جهة كونها صنع بعضها

¹ أتباع أرسطو، و يكونون مدرسة متميزة في الفلسفة الإسلامية عن المتصوفة و أصحاب فلسفة الإشراق.

² ابن رشد، فصل المقال، ص: 39.

³ المصدر نفسه، ص: 75.

⁴ سورة الملك: 14.

من أجل بعض آخر، ومن جهة موافقتها جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع أنه لم يحدث عن صانع هو (طبيعة) كما لم يحدث (صدفة) وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية فوجب أن يكون عالماً به، مثل ذلك:

إن الإنسان إن نظر إلى البيت أدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط إنما أقيم من أجل السقف، يتيقن أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء.

وبالتالي فإن من نظر في أجزاء الموجودات وفي ترتيبها و تنظيمها و ارتباط أجزائها وحاجة بعض أجزائها إلى البعض الآخر، يدرك تماماً أن هذا الموضوع إنما صنعه صانع حكيم عليم."

فهذا الدليل الذي ساقه ابن رشد و المثال الذي ذكره، والأسلوب الذي استعمله يقطع مجموع ذلك دابر ذلك النعم بأن العالم ووجد (صدفة) أو أوجدته (الطبيعة) إذ يأبى العقل الصريح والفطرة السليمة صدور هذا الموضوع العجيب عن الطبيعة ليست هي أكثر من الشيء نفسه أو صفة من صفات الشيء، والشيء لا يوجد نفسه، وأما صفة الشيء فهي تابعة للشيء، لأنها عرض قائم بالشيء، كما هو معروف لدى العقلاء.¹

ثم يواصل ابن رشد قوله في صفة العلم قائلاً: "وهذه الصفة هي صفة قديمة، إذ كان لا يجوز عليه

سبحانه ألا يتصف بما وقتاً ما، و لكن لا ينبغي أن يتعمق في هذا، فيقال ما يقوله المتكلمون"، ثم ناقش أهل الكلام في بدعتهم التي أحدثوها في هذه الصفة كعادتهم و هي قولهم: "هل الله يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم أو بعلم حديث؟ فيقول في هذا الخوض رداً عليهم: "و هذا شيء لم يصرح به الشرع، بل المصرح به خلافه، و هو أنه تعالى يعلم المحدثات حين حدوثها² كما قال تعالى: {و ما تسقط من ورقة إلا يعلمها}³

¹ الجامي محمد أمان بن علي، العقل والنقل عند ابن رشد، ط1، جامعة الأمير عبد العزيز، جدة، 1420هـ، ص:13.

² المرجع نفسه، ص:13.

³ سورة الأنعام:59

هكذا يقرر ابن رشد شمول علم الله تعالى، و أنه يعلم الأشياء قبل أن تكون على أنها ستكون، و كيف تكون، وإذا كانت على أنها كان ، و هو بكل شيء عليم، كيف لا ؟ وهو الخالق البارئ المصور، وهذا مفهوم علم الله عند المسلمين سلفا وخلفا، بعيدا عن تكلف المتكلفين وتشبيه المشبهين، وتنطع أهل الكلام.¹

و بالجملة فإن علم الله غير علمنا نحن، إذ علمنا معلول للموجودات، أما علم الله فهو علة لها "ولا يصلح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث، ومن اعتقد هذا، فقد جعل الإله إنسانا أو أزليا، والإنسان إلها كائنا فاسدا"²

ب - العالم بين القدم و الحدوث

ناقش ابن رشد الخلاف القائم بين القائلين بأن العالم مخلوق محدث بعد أن لم يكن، وهم الأشاعرة وبين الفلاسفة القائلين بأن العالم قديم أزلي مع الإعراف بأنه مخلوق، فيقول ابن رشد أن الخلاف في هذه المسألة يعود إلى اللفظ، أي خلاف لفظي غير جوهري، لأن في الوجود طرفين ووساطة، لقد اتفق الجميع على الطرفين وهما:

أولا: هناك واحد بالعدد قديم ، الأول الذي ليس قبله شيء.

ثانيا: هناك على الطرف الآخر كائنات مكونة، وهي عند الجميع محدثة ولكنهم اختلفوا في هذا العالم بجملته أقديم هو أم محدث؟

فيقول: "إن العالم في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا؛ لأن القول إنه محدث حقيقي فاسد ضرورة لأن العالم ليس من طبيعته أن يفنى أي لا تنعدم مادته، والقدم الحقيقي ليس له علة و العالم له علة".

¹ الجامي، العقل والنقل عند ابن رشد، ص:14.

² ابن رشد أبو الوليد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص:711.

إذا العالم محدث إذا نظرنا إليه من أنه معلول من الله، و العالم قديم إذا اعتبرنا أنه وجد عن الله منذ الأزل من غير تراخ في زمن، الخلاصة أن العالم بالإضافة إلى الله محدث، وبالإضافة إلى أعيان الموجودات قديم¹

إذا العالم بنظر ابن رشد أزلي التغير والموجودات التي في الكون والفساد مركبة من مادة و صورة، لا تنفصل إحدهما عن الأخرى، والمادة والصورة أزليتان. فلا يصح القول بأن وراء كل مادة إلى ما لا نهاية، كم لا يصح القول بأن وراء كل صورة صورة إلى ما لا نهاية فالله موجود، وهو لم يكن من شيء ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان، فهو قديم.

و الأجسام التي تدرك تكونها بالحس كالماء والهواء والأرض والحيوان والنبات هي موجودة عن شيء ومن شيء، والزمان متقدم عليها، وهي محدثة.

وأما العالم من جهة ما هو كل ، فهو موجود، لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل قديم.

وبما أن غاية ابن رشد هي التوفيق بين الحكمة والشريعة، في مسألتني القدم و الحدوث، رأى أنه ليس في الشرع إشارة واضحة إلى الحدوث و القدم.²

لكن الأمر الثابت بالنسبة إليه، هو أن العالم مصنوع، وله صانع، والعقل يستدل على وجود هذا الصانع بما يجده في مصنوعاته من نظام ضروري، لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه، وخير طريقة

للبرهان على وجود الصانع طريقة الشرع، وهي تنحصر في دليلين: دليل العناية و دليل الإختراع. فدليل العناية، مبني على غائية الأشياء، وله أصلان : أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان، و الأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس من الممكن أن تكون هذه الموافقة بالإتفاق.³

¹ الجامي محمد أمان، العقل والنقل عند ابن رشد، ص:14.

² المرجع نفسه، ص:14.

³ فرانسوا بيار عقل، ابن رشد بين الحكمة والشريعة، ط1، لبنان، دت، ص:10-11.

ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات. وأما دليل الإختراع فهو مبني على ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء كاختراع الحياة في الجماد، والحس والعقل في الكائنات الحية، مما يدل على أن للجواهر مخترعا. فمن أراد أن يعرف المخترع وهو الله يجب أن يعرف الجواهر في الأشياء ليقف على الإختراع الحقيقي في جميع الموجودات.¹

إذن حاول ابن رشد أن يقول بأن نظرية أقدمية العالم في أي حال لا تتعارض مع القرآن و الشرع² و ما الضير إن كانت مادة العالم أزلية، فالخالق يبقى هو تلك الحركة الإضطرابية في هذه المادة التي تنشأ عنها الكائنات وتتولد بعضها من بعض، أما الخالق فهو المحرك، وبما أن المادة أزلية فجميع المخلوقات الناجمة عنها مشاركة لها في الأزلية، و الله الخالق هو الذي ينظمها ولهذا السبب تتطور المادة وتتكيف بطريقة مستمرة. وهكذا فإن العالم الموضوع هو أزلي النشوء، دائم الحدوث، بينما أن الله أزلي دون سبب.³

وعليه فإن أقدمية العالم ليست كأزلية الله، بل ليس العالم محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا.⁴

ج - المعاد

نجد أن ابن رشد في ذكره لقضية المعاد وبعث الأجساد يبين أنه مما اتفقت على وجوده الشرائع، و قامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده، ولم تختلف في الحقيقة في وجوده، فيشير ابن رشد إلى أن المعاد لم يكن محل نزاع بين الشرائع السماوية، أو لدى العقلاء و الحكماء، بل كان محل اتفاق في المجالين الشرعي والفلسفي وإنما اختلف الناس في أمرين في شأن المعاد:

¹ صليبا جميل، تاريخ الفلسفة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص.ص: 456-467، بتصرف.

² CF.LGARDET, L'Islam Religion et Communauté, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, p :225.

³ ابن رشد، الكليات، ص:11.

⁴ فرانسوا، ابن رشد بين الحكمة والشريعة، ص:10.

أهو روحاني فقط، أو روحاني و جسماني معاً¹، حيث يقول ابن رشد أن الإتفاق على هذه المسألة اتفاق روحي و اتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك.²

و بالتالي فإن ابن رشد يصرح بأن الأدلة النقلية المأخوذة من الشرائع السماوية، والبراهين العقلية اتفقت على أن للإنسان سعادتين اثنتين: دنيوية وأخروية.

ويحلل ابن رشد المسألة قائلاً: "و انبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها:

أ- أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات.

ب- إذا كان كل موجود يظهر في أمره أنه م يخلق عبثاً، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أحرى بذلك.³

لذلك بين ابن رشد أن وجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات من ذلك بيان قوله تعالى: {أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون}⁴ وقوله تعالى: {أيحسب الإنسان أن يترك سدى}⁵، ثم يقول ابن رشد وهو يبين اتفاق الأدلة النقلية والعقلية على المعاد: "ولما كان الوحي قد أندر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، و قامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعري عن الشهوات، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة حبثاً لأنها تتأذى بالذائل التي كانت قد اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها للبدن، لأنه لا يمكنها الإكتساب إلا مع هذا البدن"⁶

ثم بين ابن رشد اختلافهم في هذا المعاد كما يلي :

¹ الجامي محمد أمان، العقل والنقل عند ابن رشد، ص:22.

² ابن رشد، تحافت التهافت، ص:115.

³ ابن رشد، مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة، ص:159.

⁴ سورة المؤمنون:115.

⁵ سورة يس:22.

⁶ ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: 160.

1- هل ذلك الوجود بعد الموت هو هذا الوجود بعينه؛ بمعنى أن ما في ذلك الوجود من النعيم و اللذات متحد مع ما في هذا الوجود الذي قبل الموت وإنما يختلفان في الانقطاع و الدوام، أي أن ذلك دائم وهذا منقطع؟

2- أن الوجود الجسماني الذي هو هناك مخالف لهذا الوجود، و إنما يتفقان في اسم الوجود الجسماني فقط مع اختلاف الحقائق ويرى ابن رشد أن هذا الرأي الثاني أليق بالخواص؟

3- ترى طائفة من الفلاسفة : أن المعاد روحاني فقط، وإنما مثل به لإرادة البيان. غير أن ابن رشد يرى أن أصحاب هذا الرأي لهم حجج كثيرة في الشريعة إلا أنه لم يذكر منها حجة واحدة مع دعوى الكثرة¹ ، وابن رشد يختلف مع الغزالي في هذه المسألة إذ يرى الغزالي وجوب القول بمعاد الأجسام ، ويحكم بالكفر على من أنكر ذلك وقال بمعاد الأرواح فقط، وقد كفر الغزالي بعض الفلاسفة بهذا القول، كالكندي والفارابي و ابن سينا إضافة إلى قولهم بأن الله يعلم الكليات فقط دون الجزئيات، وقولهم بقدوم العالم وأزليته.²

فجدد ابن رشد في هذه المسألة غير واضح وغير دقيق، بل متساهل إذ يبين أن الفلسفة لا تتناول شؤون المعاد و الأخرويات، وأن على الفيلسوف أن لا يناقض ما جاء به النبي في الملة التي نشأ فيها الفيلسوف.³

و ينتهي ابن رشد إلى أن الاعتقادات التي وردت بها الشرائع في أمور الآخرة وإن لم يتناولها البرهان العقلي، والفلاسفة لم يتعرضوا لها فإنها " أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم (أي الناس) بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية... "4.

و بالتالي فهو يقر بأن هذه المسألة اجتماعية إذ يقول : " و الحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظرة فيها، بعد ألا يكون نظرا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الأمر

¹ ابن رشد، فصل المقال، ص:50.

² ابن رشد، تحافت التهافت، ص168.

³ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، ص:35.

⁴ ابن رشد، تحافت التهافت، ص:87.

جملة فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تفكير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوما للناس بالشرائع والعقول"¹.

وبالتالي فإن خلاصة ابن رشد في هذه المسألة أن الواجب هو الإيمان بالبعث بعد الموت، وأن هناك معادا، وأما كون المعاد يكون للأرواح أو للأجسام فليس بهم عند ابن رشد بل لكل إنسان أن يعتقد ما أدى إليه نظره واجتهاده.

ولكن هنا نجد أن ابن رشد لم يوفق بين الشريعة والحكمة في هذه المسألة بأن جعل المقام مقام اجتهاد وإنما النص واضح جدا في القرآن الكريم والسنة النبوية بأن المعاد للأجسام والأرواح معا، ومن هذه الآيات ما يلي:

قوله تعالى: {أولم يرى الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين، وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال يخي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم، الذي جعل لكم من الشجر الأخضر الأخر نارا فإذا أنتم منه توقدون}²

و الآية التالية وهي تصف يوم القيامة في قوله: {يوم نظوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين}³ وإلى قوله تعالى: {وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى}⁴ وفي السنة نبدها تصرح بالمعاد الجسماني بما لا يترك مجالاً للشك أو الجدل ، من ذلك قوله عليه السلام : "تبعث أمتي يوم القيامة غرا محجلين"⁵ وقوله : "يبعث الناس يوم القيامة حفاة عراة غرلا بهما"⁶

¹ ابن رشد، تحافت التهافت، ص: 90.

² سورة يس: 80

³ سورة الأنبياء: 104.

⁴ سورة الروم: 27.

⁵ العسقلاني ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق، ج1، كتاب الوضوء، حديث رقم: 136، ص: 408.

⁶ ابن كثير اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ط1، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003م، ج19، ص: 371.

دلالة الحديث الأول على البعث الجسماني واضحة جدا ، لأن الوصف بالغرة و التحجيل إنما هو وصف للجسم والروح معا.

والحديث الثاني أيضا يشير إلى صفات أربعة لا تتعلق إلا بالجسم والروح معا. وهي حفاة عراة غرلا¹ بهما.

ومن هنا نستخلص أن الموضوع قد وضع على خلاف ما أراده ابن رشد وهو أن المعاد جسماني بالأدلة النقلية والعقلية، وأن النص واضح لا يخالف العقل.

وفي الأخير نصل إلى خلاصة التوفيق بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد، باستنتاج أن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضية، فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد الأذية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء و المشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهرة والغريزة ، وأن الحكمة آذاها الكثير ممن إنتسبو إليها ، من الفرق الضالة ، ثم هو يدعو العلماء إلى معرفة الله من طريق وسط ويرتفع به عن حضيض المقلدين ، والمخطاط تحريف المتكلمين ، والتنبيه على وجوب النظر التام في أصل الشريعة.²

¹ الجامي محمد أمان، العقل والنقل عند ابن رشد، ص:24.

² ابن رشد، فصل المقال، ص:67.

الذاتية

الخاتمة

من خلال تحليلنا لموضوع الجدل القائم بين العقل والنقل عند الفيلسوفين سبينوزا وابن رشد، بعد أن بينا التعاريف الخاصة بكل حد منهما، وتاريخ هذا الجدل في الأديان السابقة، ووجدنا أن هذا الموضوع ليس بجديد ولكنه غير مدروس بكفاية، ثم رأينا كل واحد منهما تجاه النص الديني والنقد العقلي له خلصنا إلى هذه النتائج:

1- أن كلا الفيلسوفين له طريقة معينة في دراسة هذه العلاقة و أساليب خاصة في إثبات توافق أم تعارض هذه العلاقة القائمة بين العقل والنقل.

2- الإشتراك الفلسفي الفكري لكلا الطرفين كان الرابط والجامع بينهما في هذه الدراسة، ولكن الخلفية الدينية لهما هي الفاصل في إثبات أو إنكار التوافق بين العقل والنقل، بحكم أن أحدها -سبينوزا- فيلسوف يهودي، والآخر -ابن رشد- فيلسوف مسلم، وتأثير العقيدة الدينية فيهما، وخضوع كل كتاب مقدس في الديانتين للنقد بمختلف أنواعه، ومدى صموده أمامها أفرزت لنا رأيين مختلفين كل الاختلاف ؛ الأول- سبينوزا - يرى عدم التوافق بين العقل والنقل، والثاني - ابن رشد - يري وجوب التوفيق بين العقل والنقل.

3- إن ذلك النزوع لعدم التوفيق بين الفلسفة والدين بالنسبة لسبينوزا مرده إلى الإنحرافات الكثيرة والكبيرة الواقعة في الكتاب المقدس، والتي في الكثير منها ما تناقض العقل نقضا صريحا، وذلك بتطبيق مناهج النقد العقلي عليه، بما لا يدفع مجالا للشك أن العقل لا يجب أن يخضع لما يعطله أو يحاول التحكم فيه.

4- إن ذلك النزوع التوفيقي عند ابن رشد جاء مدفوعا بعدد من الدوافع التي جعلته ينتهجه، وهذه الدوافع تتمثل في النقاط التالية:

أ- اتقاء سخط العوام وسطوة الحكام: حيث أننا حين نتصور حدوث صراع بين الفلسفة والدين في

المجتمع الإسلامي، فيجب أن نضيف إلى تصورنا أن المعركة ستحسم منذ بداياتها لصالح الدين؛ لأن ذلك المجتمع الإسلامي في غالبه الأعم مجتمع متدين، تسوده عقلية لاهوتية اتباعية للدين ومقتضيات الدين، لأجل ذلك لم يكن ممكنا نصب الفلسفة صنوا معارضا للنقل الديني، لأنها ستكون مواجهة فاشلة، بل محسومة النتائج من بدايتها في مجتمع كالمجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، لذلك فرض هذا الواقع على الفلاسفة واقتضى منهم السير في طريق توفيقهم يحفظون به حياتهم وأفكارهم.

ب- إدراك الفلاسفة لمحدودية ونسبية القدرة العقلية عند الإنسان: لأن عقل الإنسان ليس مطلقا في مواهبه وإمكانياته، فهو محدود القدرات، وفي مقابل هذه الحقيقة نجد أن العلم الإلهي مطلق غير محدود، لا حد يحجزه، ولا عقل يستوعبه، هذا الواقع آمن به ابن رشد بحكم كونه متبنيا للديانة الإسلامية، التي أكدت وقررت نسبية العقل الإنساني، وإطلاقية العلم الإلهي.

فلم يكن للفيلسوف إلا أن يقوم بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو الترجيح.

فالخيار الأول عمل عقلي، يقوم فيه العقل بعقد مصالحة بين طرفين ظهر تعارضهما؛ فيتم وسط عملية التوفيق إزالة نقاط التعارض وتقديم تحريجات ومبررات، تدفع احتمال التناقض، وظاهر التعارض وهذا الذي عمل به ابن رشد.

أما الخيار الثاني فهو عمل تفكيري يهدف إلى تحديد الطرف الأقوى والأولى بالقبول من بين طرفي التعارض.

ج- قوة المنظومة الدينية في الإسلام، ومثانة عقائدها واشتراكها؛ حيث تميز الدين الإسلامي بقيامه على منظومة تشريعية متماسكة ركيئة، على نحو غير مألوف في الأديان الفارطة، كما امتاز بتوليفة عقدية متكاملة واضحة المعالم، برغم بنيتها الميتافيزيقية الخالصة، ونحن نعلم أن العقل المجرد يضيق بالميتافيزيقا ولا يرضى مصالحه تربطه بها، ورغم ذلك وجدنا أن ميتافيزيقا الإسلام لقيت نفوذا غير مسبوق لدى العقل الفلسفي الإسلامي، فلم يلفظها، بل عقد معها قرانا توفيقيا أقره وشهد عليه جمهور فلاسفة العرب والمسلمين.

وقد كان من عوامل متانة تلك التوليفة العقدية أن القرآن المجيد انتهج منهجا بديعا طارفا في إقرارها وعرضها، حيث اعتمد على الحجج العقلية، بقدر اعتماده على طلب الإيمان المجرد، كما رأينا عن عقيدة البعث مثلا وكيف عاجلها ابن رشد.

وختما نصل إلى أن المنهج التوفيقي كان قد انسرب من الثقافة الإسلامية الوسيطة إلى الثقافة الأوروبية منذ نهضتها الأولى في القرن الثالث عشر ميلادي، وقد كان يتميز بميزتين أساسيتين هما:

1- كونه منهجا علميا ذا أسس معرفية

2- كونه منهجا معمرا سائدا على الفلسفة الإسلامية كلها.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقم الآية	الآية	السورة
38	129	{ويعلمهم الكتاب والحكمة...}	البقرة
37-29	164	{إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون}	
38	269	{ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا...}	
189	07	{وهو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات...}	آل عمران
194	59	{وما تسقط من ورقة الا يعلمها...}	الأنعام
175	185	{أولم ينظروا في ملكوت السماوات...}	الأعراف
175	101	{قل انظروا ماذا في السماوات والأرض...}	يونس
29	04	{إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون}	الرعد
30	06	{ثم كلي من كل الثمرات...}	النحل
182	69	{...فيه شفاء للناس...}	
36	78	{والله أخرجكم من بطون أمماتكم...}	
186	85	{ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي...}	الإسراء
200	104	{يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب...}	الأنبياء
200	27	{وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده...}	الروم
198	115	{أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا...}	المؤمنون
198	22	{أفحسب الإنسان أن يترك سدى...}	يس
200	80	{أولم ير الإنسان أننا خلقناه من نطفة...}	
31	35-34	{إننا منزلن على أهل هذه القرية رجزا من السماء...}	العنكبوت
30	18	{حتى إذا أتوا على واد النمل...}	النمل
37	52	{...إن في ذلك لآيات لقوم يعلمون}	
168	12	{قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون...}	الزمر
180	11	{ليس كمثله شيء وهو السميع البصير...}	الشورى
174	02	{فاحتجبروا يا أولي الأبصار}	الحشر
31	37	{...لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد}	ق

31	5	{هل في ذلك قسم لذي جبر}	الفجر
----	---	-------------------------	-------

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	الراوي	الحديث
175	البخاري	[لا حسد إلا في اثنتين...]
178	الدارمي	[إن أمني نذرت أن تحج...]
178	الزبلي	[يجعل ابن الإبن ابنا ولا يجعل أب الأب...]
182-169	البخاري	[صدق الله وكذب بطن أخيك...]
182	البخاري	[...وشربة عسل...]
200	البخاري	[تبعث أمتي يوم القيامة غرا...]
200	البخاري	[يبعث الناس يوم القيامة حفاة...]

فهرس النصوص الكتابية

الصفحة	الإصحاح/الفقرة	النص	السفر
65	27-26/22	[إن ارتفعت ثوب صاحبك فيلى غروب الشمس...]	الخروج
139	14/24	[فإنك لا تسجد لإله آخر...]	
140	1،11/8	[احفظوا جميع الوصايا التي أمركم بها...]	التثنية
140	5-1/13	[إذا قام فيما بينكم متنبئ...]	
139	24/4	[لأن الرب إلهك نار آكلة...]	العدد
131	11-1/7	[لا تتكلموا كلام الكذب قائلين:...]	إرميا
134	10/1	[كان العالم والعالم لم يعرفه...]	يوحنا
141	22/5	[أما ثمر الروح فهو المحبة...]	غلاطية

فهرس الأعلام والفرق

الصفحة	الإسم
20	الشاشي أبو القفال
20	الأرموي سراج الدين
20	الشيرازي أبو إسحاق
21	الأبهري أثير الدين
21	النسفي نجم الدين
23	هيجل ويليام فريديريك
24	باسكال بلينز
25	أفلاطون
25	كانط ايمانويل
34	التوحيدى ابو حيان
35	المعري أبو العلاء
61	الصدوقيون
61	القراؤون
61	الكتبة
50	البراهمة
50	الأكشترية
50	الويش
51	الشودرا
54	الجينية
56	البوذية
45	الهندوسية
60	اليهودية

72	نيرون
85	جوست لبس
19	الخوارج
19	الشيعة
20	المرجئة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر و المراجع

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس.
- ابن العربي أبو بكر، العواصم من القواسم، تحقيق: عمار طالبي، ط1، الجزائر، 1988.
- ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، تحقيق: أحمد جاد، مراجعة: عبد الباري محمد الطاهر، الطبعة الأولى، دار الغد الجديد، القاهرة، 2007م.
- ابن خلكان أبي العباس شمس الدين بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، دت.
- ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، ط1، دار المعارف، القاهرة، 2002.
- أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ط4، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1992م.
- الإيجي عبد الرحمان عضد الدين، المواقف، شرح: الجرجاني عبد القاهر، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، ط1، دار الجيل، بيروت، 1977م.
- الجسر نديم، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ط1، دار الهدى، عين مليلة، أم البواقي 2001م.
- الكتاني محمد، جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي، ط1، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1992م.
- أنطون فرح، ابن رشد و فلسفته، تقديم: طيب تيزيني، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1988م.
- بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.
- بن صالح بشير، المنطق ومناهج البحث العلمي، ط1، مكتبة إقرأ، قسنطينة، 2007م.

- بالروايح محمد، أضواء على الطوائف الدينية المعاصرة، الطبعة الأولى، دار النوميديا للطباعة والنشر، قسنطينة، 2010م.
- رينان إرنست، ابن رشد و الرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، الطبعة الأولى، القاهرة، 2008م.
- سبينوزا باروخ، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، ط1، دار الجنوب للنشر، تونس، 1989.
- سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة و تحقيق: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكرياء، دط ، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2008 م .
- شباني منذر، سبينوزا واللاهوت، ط1، الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، 2009م.
- ظاظا حسن، الفكر الديني اليهودي، ط4، دار القلم، دمشق، سوريا، 1999م.
- كريسون أندريه، برهيه إيميل، هيجل، ترجمة: أحمد كدي، ط6، دار الفارابي، بيروت، 1986. ابن
- أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ط1، القاهرة، 1883م، ج2.
- ابن الأبار محمد بن عبد الله القضاعي، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة، لبنان، 1995م.
- ابن بشكوال أبو القاسم بن عبد الملك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، مراجعة: عزت العطار الحسيني، ط2، مكتبة الخانجي، دمشق، 1988م.
- ابن رشد أبو الوليد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1968م.
- ابن رشد، تلخيص كتاب المزاج جالينوس، تحقيق: كونثيبيون باثكيت دي بينوتو، ط1، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1984م.
- ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن احمد، المغني، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1985م.
- ابن كثير اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ط1، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003م.

- ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، تحقيق: حسين أتابي، ط1، منشورات الحمل، بيروت، 2012م.
- أبو زهرة محمد، الديانات القديمة، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1965م.
- أبو زهرة محمد، تاريخ الجدل، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1934م.
- إدريس نعيمة، أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي، رسالة دكتوراه، جامعة منتوري، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسنطينة، 2008م.
- الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1990م.
- الإكويني توماس، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: الخوري بولس عواد، ط1، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881م، ج1.
- آل ياسين جعفر، المدخر إلى الفكر الفلسفي عند العرب: دراسة في التراث، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1980م.
- أمة الرفيع محمد بشير، المعاد في الهندوسية، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية، كلية أصول الدين، قسم مقارنة الأديان، إسلام آباد، باكستان، 2004.
- الأندلسي ابن حزم أبو محمد، المحلى بالآثار، ط1، دار الفكر، بيروت، دت.
- الأندلسي أبو القاسم صاعد بن صاعد، طبقات الأمم، تحقيق: حياة بوعلوان، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985م.
- أنطون فرح، فلسفة ابن رشد، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، 1993م.
- بالييار إتيان، سبينوزا و السياسة، ترجمة: منصور القاضي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، 1993م.
- بالييار إتيان، سبينوزا والسياسة، ط8، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1960م.
- برهيه إميل، الآراء الدينية والفلسفية، ترجمة: محمد يوسف موسى، تحقيق: عبد الحلیم النجار، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1954م.

- برهيه إميل، سلسلة تاريخ الفلسفة، فلسفة العصر الوسيط، ترجمة: جورج طرايشي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1983م.
- بروي إدوارد، تاريخ الحضارات العام، إشراف: موريس كروازيه بالتعاون مع جانين أوبوايه، كلود كاهين جورج دوبي ميشال مولات، ترجمة: يوسف أسعد داغر وفريد داغر، ط1، ج03، منشورات عويدات، بيروت، 1965م.
- البغدادي عبد القاهر محمد، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 1995م.
- بلانشي روبير، المنطق وتاريخه، تعليق: خليل أحمد خليل، ط1، دار العلوم القاهرة، 1998م.
- بوجمعة صالح، مطبوعة موجهة للسنة الثانية ل.م.د، جامعة الأمير عبد القادر، كلية أصول الدين، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، قسنطينة، 2009م.
- التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، ط1، بيروت، 1996م.
- الجابري محمد عابد، ابن رشد سيره وفكره، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان 1998م.
- الجاحظ أبو عمرو، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم: عبد مهنا، ط1، دار الحدائق، بيروت، 1988م، ج1.
- الجبر محمد، المشكلة الأخلاقية في فلسفة سبينوزا، ط1، دار دمشق، 1987م.
- الجوزي عبد المجيد، مكانة العقل في فلسفة الجاحظ، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، [2003-2004م].
- الجوزية ابن قيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق: عثمان جمعة ضميرية، ط1، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1429هـ.
- جينير شارل، المسيحية نشأتها و تطورها، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1988م.

- حاجي خليفة ومصطفى بن عبد الله، كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون، ط1، دار الكتب، بيروت، 1992م.
- حسن أحمد محمد خليفة، تاريخ الديانة اليهودية، ط1، دار القباء، القاهرة، 1988م.
- الحنفي عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط1، مكتبة مديولي، القاهرة، 1999م، ج1.
- الدارمي عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: حسين أحمد سالم الداراني، ط1، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، 1420هـ.
- الزركلي خير الدين، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، بيروت، 2007م.
- زكرياء فؤاد، سبينوزا، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1998م.
- الزمخشري، تفسير الكشاف، تحقيق: محمد مرسي عامر، ط3، دار الحدائث، بيروت، 1988م.
- الزيبي جمال الدين عبد الله بن يوسف، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، ط1، دار الحديث للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995م.
- السعدي عبد الرحمن، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا، ط2، دار السلام، الرياض، 2002م.
- سعيد حبيب، المدخل إلى الكتاب المقدس، ط1، دار الأسقفية للتأليف والنشر، القاهرة، دت.
- شارستري شاكونتا لارادا، الباجا فادجيتا، ترجمة: عبد الجليل رعد، ط2، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2008م.
- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- الضبي أحمد بن يحيى، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1989م.
- عبد الوهاب أحمد، إختلافات في تراجم الكتاب المقدس وتطورات هامة في المسيحية، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، دت. عبده محمد، الإسلام والنصرانية بين العلم و المدنية، ط2، دار الحدائث، بيروت، دت.

- العسقلاني احمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تعليق: عبد العزيز بن باز، ناصر البراك، إعتنى به: أبو قتيبة محمد نصر الفاريابي، ط1، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 2005م.
- عصمت محمد، الطاغية نيرون - سنوات الهرطقة والمحرقه - ط1، دار دمشق للعلوم، دمشق، 2009م.
- عفيف منصور، العقل والعقيدة في الإسلام، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، الجزائر، عدد رقم 04، ذو الحجة 1429هـ / ديسمبر 2008م.
- عمارة محمد، التراث في ضوء العقل، ط1، دار الوحدة، القاهرة، 1980م.
- غردييه لويس وقنواقي جورج، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحية، ترجمة: صبحي الصالح و فريد جبر، ط2، دار العلم، بيروت، 1983م.
- الغزالي أبو حامد، قانون التأويل، تحقيق: محمد زاهر بن الحسن الكوثري، ط1، دار الأنوار، مصر، 1940م.
- الغزالي أبو حامد، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1960م.
- الغزالي محمد، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ط1، دار الكتاب، الجزائر، 1988م.
- الغزالي محمد، ظلام من الغرب، دار الشهاب، باتنة، 1986م.
- الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ط1، القاهرة، 1907م.
- الفاوي أحمد عبد الفتاح، المسيحية بين العقل والنقل، ط1، دار العلوم، القاهرة، 1992م.
- الجاحظ أبو عمرو، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط4، دار الكتاب العربي ، بيروت، 1969م.
- فتحي رضوان، الإسلام والإنسان المعاصر، ط1، القاهرة، 1975م.
- فرانسوا عقل، ابن رشد بين الحكمة والشريعة، ط1، لبنان، دت.
- فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م.

- الفقي إبراهيم، البرجحة اللغوية العصبية، ترجمة: بيير ناشو، مراجعة: أمال الفقي، ط1، منار للنشر والتوزيع، دمشق، 2001م.
- قسوم عبد الرزاق، المسلم المعاصر بين عقيدة الفلاسفة وإيمان العجائز، مجلة العالم، العدد 1954م.
- الكلام يوسف، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين التقنين والتقدیس، ط1، دار صفحات للنشر، دمشق، سورية، 2009م.
- كولر جون إيم، الفلسفات الشرقية، ط2، ماكيلان للنشر والتوزيع، نيويورك، دت.
- كيرفي ريتشارد، جدل العقل: حوارات آخر القرن، ترجمة: إلياس فرکوح و حنان شرايخية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.
- لفسون كلود. ب، البوذية، ترجمة: علي مقلد، ط1، بيروت، لبنان، 2008م.
- المراكشي محي الدين عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: صلاح الدين الهواري، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2006م.
- المرتضى الشريف، أمالي المرتضى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، القاهرة، 1954م.
- المقري أبو العباس أحمد بن يحيى، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: يوسف الطويل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- مهدي خضر الله، فلسفة ديكارت ومنهجه: نظرة تحليلية ونقدية، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1973م.
- مورو بيار فرونسوا، سبينوزا والإسبينوزية، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2008م.
- موسى سالم احمد، العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي، ط1، دار الجيل، بيروت، 1860م.
- موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط2، دار العصر الحديث، بيروت، 1988م.

المعاجم

- الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن أحمد، المفردات في غريب القرآن، ط1، المكتبة الوقفية، القاهرة، 1990.

- السمعاني عبد الكريم بن محمد، التعبير في المعجم الكبير، تحقيق: منير ناجي، ط1، بيروت، 1985.

المراجع الأجنبية

Berry Gerald.L, religions of the world, Barnes and Noble, later - printing edit, 1956.

-CF.Lgardet, l'Islam Religion et Communauté, Descleé de Brouwer, 1^{ère} édit, Paris, 1967.

Charle.J.M. Parnet, la doctrine de la création dans l'école de churtes, - 1^{ère} édit, Paris, 1938.

-Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression, 1^{ère} édit, P.U.F, Paris, 1979.

Ed Michael and Coogan, world religions, 1st edit, Duneam Baired - Publisher, London, 2003.

Ed. KV. Sir, An introduction into world religions, 1st edit, vista Int'l - Publishing house, Delhi, 2003.

Encyclopedia Americana, 1959, vol3.

G.F.Allen, The Buddha's philosophy, 2nd edit, Routedge library - edition, publication of, Taylor and Francis, 2012.

-Gauthier Léon, La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la Religion et de la Philosophie, 1^{ère} édit, Paris, 1909.

Gibson Etienne, l'esprit de la philosophie du moyenne âge, 1^{ère} édit, - Paris, 1944.

- Gibson, l'esprit de la Philosophie de la moyenne âge, 1^{ère} édit, Paris, -
1944.
- Guignebert Charles, The Jewish world in the time of Jesus, 1st edit, -
K.Paul, Trench, Trubner and Ltd, London, 1939.
- John .L.Espesits, world religions today, 1st edit, Oxford university -
press, 2006.
- Mallet. A, Traite Théologico-politiques et la pensée Biblique, 1^{ère} édit,
société des Belle Lettres, Paris, 1966.
- Margolis Max.L and Max Alexander, A history of the Jewish people, -
1st edit, Jewish publication society of America, Philadelphia, 1934.
- P. André Lalande, Vocabulaire Technique et critique de la -
philosophie, 1^{ère} édit, Paris, 1960.
- Parfisher Mary, Religions today: An introduction, 7th edit, Rouhedge, -
London, 2002.
- Paul Dibon, la Philosophie Néerlandaise au siècle d'Or, 3^{ème} édit C1, -
Elsevier, Paris, 1954.
- Redha Kumud Mookerji, Hindu Civilisations, 1st edit, Longman -
Green and company, London, 1936, Tom1.
- Tartas Pierre, la Bible de Jérusalem, introduction de Pierre Benoit, Pa-
nagiotis Bratsiotis, George Casalis, Robin André Louai, Richard Du-
puy, vol1, 1^{ère} Édition Rombaldi , Paris, 1971.
- Wells.L, A short history of the world; 1st edit, Macmillan, New York, -
1922.

فهرس الموضوعات

01.....	المقدمة.....
16.....	الفصل الأول: ضبط المصطلحات و المفاهيم.....
17.....	المبحث الأول: مفهوم الجدل وتطوره.....
17.....	المطلب الأول: الجدل في الفكر اليوناني.....
19.....	المطلب الثاني: الجدل في الفكر الإسلامي.....
23.....	المطلب الثالث: الجدل في الفكر الغربي الحديث.....
28.....	البحث الثاني : مفهوم العقل.....
28.....	المطلب الأول: الجانب اللغوي.....
28.....	المطلب الثاني: العقل في القرآن.....
34.....	المطلب الثالث: العقل عند الفلاسفة.....
40.....	المبحث الثالث - مفهوم النقل.....
40.....	المطلب الأول: النقل عند المسلمين.....
41.....	المطلب الثاني: عند إخوان الصفا.....
41.....	المطلب الثالث: النقل عند سينيوزا.....
44.....	الفصل الثاني: جدل العقل والنقل في الديانات السابقة.....
45.....	المبحث الأول: جدل العقل و النقل في الهندوسية.....
43.....	المطلب الأول: الخلفية التاريخية لهذه الديانة.....
47.....	أولا: العصر الفيدي الأول.....
48.....	ثانيا: عصر الإلحاد.....
48.....	ثالثا: العصر الفيدي الثاني.....

- 48.....المطلب الثاني: التفسير النصي وربطه بنظام الطبقات.
- 51.....المطلب الثالث: تعريف بالكتب المقدسة لدى الهندوس.
- 53.....المطلب الرابع: الهندوسية و الجينية والبوذية وصراع العقل و النص.
- 60.....المبحث الثاني: جدل العقل والنقل في اليهودية
- 62.....المطلب الأول: جدل العقل والنقل قبل فيلون الإسكندري.
- 64.....المطلب الثاني: جدل العقل والنقل لدى فيلون الإسكندري.
- 67.....المطلب الثالث: التأويل لدى ابن ميمون.....
- 71.....المبحث الثالث: تاريخ جدل العقل و النقل في المسيحية.
- 71.....المطلب الأول: دور المجامع المسكونية في كتابة وفهم النصوص.
- 73.....المطلب الثاني: إختلاف الترجمات وصددها على النص الأصلي.
- 76.....المطلب الثالث: التأويل عند علماء المسيحية للكتاب المقدس
- 81.....الفصل الثالث: منهج سبينوزا في نقد الكتاب المقدس و تقديمه للعقل.....
- 82.....المبحث الأول: الأوضاع السياسية والدينية والعلمية في أوروبا في القرن 17م...
- 82.....المطلب الأول : الأوضاع السياسية.....
- 83.....المطلب الثاني : الأوضاع الدينية.....
- 85.....المطلب الثالث: الأوضاع العلمية.....
- 88.....المبحث الثاني: ترجمة حياة سبينوزا.....
- 88.....المطلب الأول: نشأته.....
- 91.....المطلب الثاني: فلسفته.....
- 102.....المطلب الثالث: مؤلفاته.....
- 103.....المبحث الثالث: دراسة الرسالة.....
- 103.....المطلب الاول: أسباب كتابة الرسالة.....

المطلب الثاني: التعريف بالرسالة ومواضيعها الأساسية.....106

أولاً- موضوع الرسالة.....106

ثانياً- تحليل مواضيع للرسالة.....107

المبحث الرابع- منهج سبينوزا في نقد الكتاب المقدس و تقديمه

للعقل.....129

المطلب الأول: المقدس عند سبينوزا129

المطلب الثاني: أسباب تسمية الكتاب بكلام الله عند سبينوزا.....132

المطلب الثالث: الإختلاف بين العقل والنقل.....135

المطلب الرابع: شروط سبينوزا لقبول الإصطلاح بين العقل والنقل.....139

مبدأ اللاهوت الأساسي: الطاعة الكافية للخلاص

الفصل الرابع: منهج ابن رشد في الجمع بين العقل و النقل و التأويل

بينهما.....143

المبحث الأول: الأندلس حتى عصر ابن رشد.....145

المطلب الأول - سياسيا.....145

المطلب الثاني - علميا.....146

المبحث الثاني: ترجمة حياة ابن

رشد.....152

المطلب الأول- حياته.....152

المطلب الثاني- نكبته ونفيه.....154

المطلب الثالث- أبنائه.....160

المبحث الثالث: ترجمات الرسالة دراسة تحليلية لمواضيعها (فصل

المقال).....162

- المطلب الأول: ترجمات الرسالة162
- المطلب الثاني: دراسة تحليلية لمواضيع (فصل المقال).....167
- المبحث الرابع: جدل العقل و النقل عند ابن رشد.....174
- المطلب الأول: و جوب دراسة الفلسفة والتفلسف.....174
- المطلب الثاني- المساواة بين القياس العقلي و القياس الفقهي.....176
- المطلب الثالث - الرد على أن القياس العقلي ليس بدعة في الدين.....177
- المطلب الرابع - وجوب الإستعانة بما قاله القدماء.....179
- المطلب الخامس - شروط النظر في الحكمة وتفاوت الناس في الفهم.....181
- المبحث الخامس : العلاقة التكاملية بين الفلسفة و الشريعة (العقل و النقل) ضمن
قانون التأويل.....184
- المطلب الأول - التأويل عند ابن رشد و قواعده.....184
- المطلب الثاني - الظاهر و الباطن و حق الراسخين في العلم في التأويل.....188
- المطلب الثالث- ابن رشد بين العقلية و النقلية190
- المطلب الرابع- التوفيق بين العقل والنقل في مسألة الإلهيات.....192
- أ- مسألة العلم الإلهي.....193
- ب - العالم بين القدم و الحدوث195
- ج - المعاد197
- الخاتمة.....202
- الفهارس:199

200.....	فهرس الآيات
201.....	فهرس الأحاديث:
201.....	فهرس النصوص الكتابية:
202.....	فهرس الأعلام و الفرق:
204.....	فهرس المصادر و المراجع:
213.....	فهرس الموضوعات:

عبد القادر للعطوم الإسلامية

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كلية أصول الدين

قسم العقيدة ومقارنة الأديان

العنوان

**جدل العقل والنقل عند اسبينوزا وإبن رشد من خلال كتابيهما
رسالة في اللاهوت والسياسة وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال
- دراسة مقارنة -**

ملخص المذكرة المقدمة لنيل شهادة الماجستير في مقارنة الأديان

تخصص الأديان السماوية و العلم

تحت إشراف:

الأستاذ الدكتور/ مسعود حايبي

إعداد الطالب:

إلياس دكار

تاريخ المناقشة: 12 رمضان 1435هـ / الموافق لـ 2014/07/10م

الصفة	الجامعة الأصلية	الدرجة العلمية	الإسم واللقب
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	-أ.د/ لمير طيبات
مقررا	جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	-أ.د/ مسعود حايبي
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	-أ.د/ عفيف منصور
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ محاضر	-د/ محمد بودبان

السنة الدراسية

2014-2013

أ- موضوع المذكرة هو جدل العقل والنقل عند اسبينوزا وابن رشد من خلال كتابيهما رسالة في اللاهوت والسياسة وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال -دراسة مقارنة - وهذا الموضوع له أبعاد كثيرة واتجاهات مثيرة، حاولنا طرحها من خلال دراسة نقدية مقارنة، بين رأيين متعارضين كل التعارض، ومختلفين جوهريا في الدين والفكر والسلوك والأسلوب.

فالأول مفكر وفيلسوف يهودي، وهو باروخ سبينوزا من خلال رسالة في اللاهوت والسياسة، والذي يقول بضرورة الفصل بين العقل والنقل وتقديم العقل على النقل، وأن التوافق لم ولن يكون أبدا بين العقل والنقل.

والثاني هو الفيلسوف المسلم ابن رشد من خلال كتابه فصل المقال لما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، فهو من خلال عنوان الكتاب يتضح لنا ربطه رباطا وثيقا بين النص الديني والعقل، وانه لا يوجد تعارض بينهما، وإنما هناك اتصال كامل، ولذلك سنرى تناول الفيلسوفان هذه الظاهرة باختصار.

ب - تتجلى أهمية الموضوع من خلال إبراز أوجه المقارنة لكل من الفيلسوفين فيما يتعلق بقضية الفصل أو الجمع بين العقل والنقل، وما يترتب عنها في دراسة النصوص المقدسة. وأيضا ما يكون من آثار عقائدية وفكرية في الديانات السماوية ككل وعلى أتباعها ويمكن تلخيص الأهمية في نقاط:

- 1- تحليل المفهوم الأساسي للعقل والنقل ومحاولة تضييق الخلاف في الطرح الفكري لهما.
- 2- معرفة التاريخ الفكري والفلسفي للجدل بين العقل والنقل في الفكر البشري، وخاصة لدى الأديان، وكيف بدأت وما هي الخلافات الأساسية التي جعلت هذا الجدل في كل ديانة؟
- 3- دراسة موقف كل فيلسوف ورأيه في العلاقة بين العقل والنقل، وكيف حللها وما هي براهينه وحججه واستدلالاته، وما هو منهجه في هذه الدراسة وإلى ماذا يرمي؟
- 4- بيان دور سبينوزا في إثارة الرأي الفكري والنقدي للكتاب المقدس، واحترام قيمة العقل، ومدى تأثيرها على اليهودية والمسيحية.

بيان منهج ابن رشد ودوره في الدفاع عن القرآن الكريم.

ج - تنقسم الأسباب التي جعلتني أختار الموضوع إلى أسباب موضوعية وذاتية:

أولا/ أسباب موضوعية:

- قلة الدراسات التي عنيت بدراسة موضوع الجدل بين العقل والنقل، خاصة الدراسات المقارنة، بحيث
- تكون القضية مشتركة بين ديارتين أساسيتين (اليهودية والإسلام).
- مدى أهمية تأثير العقل والنقل في الفكر البشري، وخاصة عندما يتعلق بالنص الديني، والذي يكون سببا في تغيير توجهات فكرية بالكامل، وتأثيرات سياسية لدول عظمى، وطريقة تفكير ملايين البشر، فقد تتعطل مصالح بسبب نص ديني خاطئ وتتوقف عجلة العلم، مثل ما حدث في المسيحية واليهودية، وقد يؤدي إلى جمود فكري وإلغاء العقل مثل ما حدث في الإسلام، وقد يؤدي إلى كوارث ذات تأثير بعيد.
- الخلط بين مميزات النص الديني المسيحي اليهودي والنص الإسلامي والنتائج الهائلة التي وصل إليها علماء المسيحية واليهودية في إثبات تحريف الكتاب المقدس وعرضه على النظريات العقلية والعلمية، وأثبت بأنه ليس كلام الله.

ثانيا/ أسباب ذاتية:

- رغبة منا في معرفة فكر سبينوزا ومنهجه الهندسي في النقد والتحليل، ودراسة النص الديني ومدى تأثيره في الفكر البشري.

- فكر ابن رشد وجمعه بين العقل والنقل دفاعا عن القرآن الكريم، عن طريق التأويل العقلي للنصوص.
- بيان أن القرآن ليس كغيره من الكتب المقدسة الآخرة، وأنه محفوظ من عند الله.
- بيان أسلوب كل من الباحثين في الاستدلال والنقد.

د - لدراسة هذه الفصول والمباحث المتعددة، تم استخدام مناهج متنوعة، بهدف إيضاح مختلف إشكالات البحث الرئيسية والفرعية:

أولا/ المنهج التاريخي:

الذي يفرض نفسه تبعا لطبيعة الموضوع، فنتبع جدل العقل والنقل وتطوره في التاريخ الإنساني والأديان السابقة، وبدايات نقد الكتاب المقدس حتى سبينوزا يفرض رؤية تاريخية تراعي السابق واللاحق، ولكن هذه الرؤية تشكلت بمنهج فلسفة التاريخ، لمعرفة الخلفية الفكرية والتطور المعرفي لجدل العقل والنقل، وأيضا الخلفية الفكرية لكل من سبينوزا وابن رشد.

ثالثا/ المنهج التحليلي:

لأننا بصدد تحليل كتابين مختلفين يتضمن آراءهما الفلسفية والدينية في موضوع البحث، حيث قمنا بتحليل

الكتابين لمعرفة أهم المواضيع الموجودة فيها

ثانيا/ المنهج المقارن:

يفرض نفسه أيضا بسبب الموضوع، وهو دراسة مقارنة في المنهج بين الفيلسوفين حول القضية الأساسية وذلك من خلال بيان أوجه التشابه والاختلاف لكل منهما.

هـ - الدراسات السابقة:

تطرق الباحثون في مجال التفكير الديني والفلسفي إلى نقد الكتاب المقدس، وأيضا نجد البعض قد تناول دراسة الجدل بشكل مستقل، إلا أن الدراسات المتعلقة بجدل العقل والنقل قليلة وخاصة المقارنة، إلا أننا نجد الإشارة إليها في بعض الكتب والمقالات والمجالات، ومن بين المراجع ما يلي:

- كيرفي ريتشارد، جدل العقل: حوارات آخر القرن، ترجمة: إلياس فركوح و حنان شرايخية،

ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

- برهيهه إيميل، الآراء الدينية والفلسفية، ترجمة: محمد يوسف موسى، تحقيق: عبد الحليم

النجار، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1954م.

- الكتاني محمد، جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي، ط1، دار الثقافة للنشر و

التوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1992م.

- شباني منذر، سبينوزا واللاهوت، ط1، الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، 2009م.

- رينان إرنست، ابن رشد و الرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، الطبعة الأولى، القاهرة، 2008م.

و- ولهذا إعتدنا خطة البحث التالية:

المقدمة

الفصل الأول: التأصيل لمفاهيم جدل العقل والنقل وتطوره

الفصل الثاني: تاريخ جدل العقل والنقل في الديانات السابقة

الفصل الرابع: منهج ابن رشد في الجمع بين العقل والنقل والتأويل بينهما

الفصل الثالث: منهج سبينوزا في نقد الكتاب المقدس وتقديمه للعقل

الخاتمة.

جامعة الأميرة
عبد القادر للعطوم الإسلامية