

حادثة الفكر بين ديكرات وسبينوزا

فيصل دراج

«لا يقدم التاريخ للبشر مجموعة من الوقائع المنعزلة، بل إنه ينظّمها ويفسّرهما . . . إنه يستجوب الموت من أجل الحياة». لوسيان لوففر.

يردّ طه حسين الحضارة الأوروبية الحديثة، مسترجعاً كلام المؤرخين الأوروبيين، إلى عناصر ثلاثة: العقل اليوناني والحكم الروماني وروح المسيحية. بيد أنّ هذه العناصر لا تصبح فاعلة إلاّ في سياق تاريخي، ينقدها ويرهّنها ويضعها، تالياً، في زمن مختلف. وهذا التحويل النقدي، الذي يحوّل الموروث وهو يرهنه، أنتج طموح ديكرات إلى إعطاء الأزمنة الحديثة بداية مطلقة معترفاً، ضمناً، بأنّ في كل بداية بدايات سابقة. فالجهد الديكراتي لا ينفصل عن جهود أفضت إليه، تمثّلت في فيزياء كبلر وفلسفة أوغسطين، وتمثّلت أولاً في زمن انتقالي يدرك صنّاعه أنّهم يغادرون زمناً تجب مغادرته، وأنهم يدخلون إلى آخر له وسائل وغايات مغايرة. ولهذا فإنّ العناصر الثلاثة الشهيرة، التي يقول بها المؤرخون، لم تتضح، أي لم تكشف عن حدودها، إلاّ بوقائع مادية جديدة، كالمغامرات الكبرى للعصور الوسطى، والانقلابات التقنية والفكرية في القرن السادس عشر، والثورات التي هيأت العصور الحديثة، وتلك العلاقات المتداخلة، التي احتشدت فيها البرجوازية والثورة الصناعية والتمايز الطبقي . . .

فيصل دراج، كاتب وناقد من فلسطين / دمشق

ومع أن في كل ثورة جملة من الثورات غير المتكافئة، كأن يبني ديكارت فلسفته الجديدة على علم الفيزياء الرياضية، فإن هذه الثورات، التي تحيل على المواضيع قبل غيرها، لا تحجب جهوداً فردية متميزة، تؤسس لبدايات غير مسبوقه. والبدايات هذه، مطلقة كانت أو نسبية، لا تتوطد، عملياً، إلا لبدايات متوالدة تنتمي إليها، بما يجعل المساهمة الفردية، منهجاً في الحياة الاجتماعية، بنسب مختلفة. يتعين ديكارت، في هذا التحديد، مؤسساً للفلسفة الحديثة، التي ترى إلى العلاقات جميعها بقواعد عقلية، ويتحدّد الإسهام الفلسفي لـ «سينوزا»، نقضاً لأشكال العبودية القديمة والحديثة. حرّر الأول العقل من قيوده، وتأمّل الثاني شروط دولة تقبل بـ «حرية التفلسف»، و تضمن حرية المواطنين الفاعلة في المجالات المختلفة.

١. ديكارت، حديث مرتين:

يقول هيجل في كتابه «دروس في تاريخ الفلسفة» متحدّثاً عن ديكارت: « من النافل تأكيد التأثير الذي مارسه على زمنه وعلى الأزمنة الحديثة. إنّه بطل قبض على الشيء من بدايته، وأعاد صياغة أسئلة الفلسفة، كي تعود إلى الموقع الذي كانت فيه قبل ألف عام»^(١). أشار هيجل إلى تلك الفلسفة التي اتّخذت من العقل وحده مرجعاً لها، كما جاءت في «مقال في المنهج» - ١٦٣٧ - وفي كتاب «التأملات» - ١٦٤١ - حيث إعادة بناء تاريخ الفلسفة مقدّمة لبناء فلسفة جديدة. سيتكرّر الثناء، لاحقاً، على ديكارت، لدى الفيلسوف الألماني شلنغ وغيره، وصولاً إلى آلان تورين، عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر، الذي أسبغ عليه لقب: فارس الفلسفة الحديثة. وزّع هذا الثناء على الفيلسوف صفات متعدّدة: مؤسس فلسفة الأزمنة الحديثة، رائد التصوّر العلمي، فيلسوف الذات الحرّة، منشئ العقلانية الحديثة. . . إذا كان في تعدّدية صفات الفيلسوف ما يوحدّها بعيداً عن الاختزال، فإنّ فيها ما يجعله مجالاً رحباً يقبل بأكثر من قراءة، أكثرها وضوحاً تلك المنطلقة من الجملة التالية:

«لا يوجد سوى الإرادة وحدها اختبرها في داخلي، وهي كبيرة لدرجة أنني لا أعرف أكبر منها، بحيث تجعلني أدرك أنني أتخذ صورة الله وأشبهه»^(٢). ترتابط في القول عناصر ثلاثة: الإرادة الكبيرة التي يختبر الإنسان بها نفسه، وتصيّر مشروعا مفتوحاً قوامه التجاوز الذاتي، الذي يحوّل عقبات الحياة إلى فضيلة. تشبه الإنسان بالله، إيماناً به وافتتانه بقدرته، اعتماداً على

إرادة تنقله من كيف إلى آخر أكثر ارتقاء، وترجم التشبّه بفعل وعلم يفسّران الظواهر الإلهية، لأنّ معرفة الله تتجلّى في معرفة ما خلق. جمع ديكارت بين العلم والإيمان، محوّلاً العلم إلى برهان إيماني، ومصيراً الإيمان إلى محرّض معرفي. لكنّه جمعهما بعد أن فصل بينهما، فموضوع العلم مغاير لموضوع الإيمان، الأول مشدود إلى الطبيعة، والثاني منجذب إلى ما وراء الطبيعة. تصدر دلالة الموضوعين عن اختلافهما، فالإيمان المؤسس على الإيمان وحده دورة لغوية لا تقول شيئاً خلافاً للإيمان المفتوح، الذي يتكئ على علوم لا تكفّ عن التطوّر. تأمل ديكارت صورة الله مؤمناً به ومؤمناً، أولاً، بصورته الذاتية، التي تقترح الفيزياء الرياضية وسيطاً يجسّر المسافة بين الإنسان والله. لا علاقة بين هذا التشبّه وأفكار التصوّف المتدروّشة، التي تلمي على «المؤمن» أن يُفني إرادته في إرادة الله، لا في التعرّف على القوانين التي تحكم مخلوقاته.

صالح ديكارت بين العلم والإيمان وفصل بينهما، إذ للعلم موضوعه وأدواته وبراهينه، وإذ للإيمان لغته ومسلّماته. استعداد، في إسهامه، موضوعاً قديماً وعثر على حلّه، واستفاد من معطيات زمانه وخرج منتصراً. فقد دارت العصور الوسطى طويلاً حول موضوع موروث قوامه: العلاقة بين فكرة العلم ومفهوم الله، أو بشكل أكثر دقّة، إمكانية التوفيق بين المقدمات الضرورية لمعرفة لعالم، وصفة الله الكلي القدرة في التعاليم اللاهوتية. كان في الموضوع ما يؤدي إلى صدام بين إرادة المعرفة وبداهة الإذعان الديني، وذلك لأكثر من سبب: إذا كان الله خفياً متعالياً لا سبيل إلى الإلمام بأسراره، وكانت الطبيعة تجلياً من تجلياته، فكيف يمكن كشف أسرار الطبيعة، التي هي جزء من الخفاء الإلهي؟ إذا كان الله أبدياً في أسراره ومستسراً في أبعده، وكانت الطبيعة جزءاً من هذا الأبدي المطلق، فكيف يمكن التعامل مع الطبيعة بعلم دنيوي يتعامل مع الزمن الحاضر والأزمة الجزئية والمنقسمة؟ دار السؤال طويلاً بين حاجة المعرفة، إذ فضول الإنسان يرده من سؤال إلى آخر، وهاجس الخلاص، ذلك أنّ في مساءلة الخلق الكامل ما يفتح الطريق إلى جهنّم. ولهذا فصل بترارك بين العلوم الضرورية، مثل الطب، التي لا تستوي إلاّ بإذن الله، والعلوم العارضة، مثل الشعر، التي تكفي بالصوت الإنساني. عثر بترارك على جواب لحيرته في خطاب، يتضمن الإذعان وعدم الإذعان في آن.

عاش ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) في زمن انتقالي، لم يتحرّر من العصور الوسطى ولم يندرج، بعد، في الأزمنة الحديثة. تميّز جيله بإرادة السيطرة والتحكّم بالأحداث، واستئصال الصدفة وما هو

لا عقلائي، كان ذلك في المجال العلمي، أو في المجالات العسكرية والسياسية. رأى ميكافيللي أنّ الصدفة تتحكّم بنصف الوقائع، تاركة الإنسان يتحكّم بما تبقى، ويبحث عن الشروط التي تتيح له سيطرة كاملة على الظواهر. في التحكّم بالصدفة ما يدلّل على تفوق الإنسان، لأنّ التحكّم القائم على الجهل يفضي إلى الخراب. لذلك تطلّع ديكارت إلى علم فيزياء، يدقّق قوانينه عن طريق التجربة، وإلى علم حديث شامل يرى الظواهر في خصوصيتها وسببيتها الموضوعية. بيد أنّ موقع علم الفيزياء لدى ديكارت لا يتحدّد إلاّ بعلاقته بعلم آخر هو: اللاهوت. تحيل هذه العلاقة، بداهة، إلى الأعراف اللاهوتية القروسطوية، وإلى الفضاء العلمي-اللاهوتي، الذي كان يتحرّك فيه الفيلسوف. أراد الأخير أن ينجز تصوّراً للعلوم متسقاً ولا مساومة فيه، دون أن يصطدم بـ«الجزويت»، الذين تعلّم في مدارسهم، وسعى إلى اعترافهم بمشروعه، الذي يضمن تقدّم العلم ولا يمسّ العناية الإلهية في شيء.

ترجم ديكارت ميوله العلمية بانصرافه إلى دراسة الفيزياء الرياضية، بتأثير من الرياضي الهولندي بيكمان، وباهتمامه، لاحقاً، بالطب والكيمياء وعلم البصريات وشغف بالرحلات.⁽³⁾ دفعه اهتمامه بالفيزياء أن يكتب، مبكراً، إلى بيكمان عام ١٦١٩: «ما أودّ أن أنتهي منه. . علم جديد كلياً يعين المرء على حلّ جميع الأسئلة التي تصادفه في أي مجال من مجالات الكميات المستمرة أو غير المستمرة. . .»⁽⁴⁾. تضمّن هذا القول، بشكل جنيني، الفلسفة الديكارتية، التي رأت العقل في كشفاته العلمية، والكشف العلمي في تطبيقاته التقنية. ولعلّ الإيمان بعلاقة النظري بالتطبيقي، كما الإيمان بأفاقهما اللامتناهية، هو الذي وضع في لغة ديكارت حماسة متأجّجة، معتقداً أنّ في فلسفته ما يعيد بناء العالم، ويؤمن سعادة غير مسبوقه للجميع. وهذا الاعتقاد، الذي يُدرج صورة الإنسان في صورة خالقه، هو في أساس التشابه الذي أقامه الفيلسوف بين الشجرة والساعة، إذ الشجرة آلة إلهية بعث الله أسبابها، وإذ الساعة آلة إنسانية، تشبه آلات إنسانية أخرى، قرّر العلم الأساس الذي تسيّر عليه⁽⁵⁾. رأى الفيلسوف، أنّ فلسفته تخلق إنساناً يحكم العالم ويمتلكه، ذلك أنّ الطبيعة آلة فخمة خلقها الله، وأنّ تفسيرها وترويضها والسيطرة عليها فعل لا يقل فخامة، موكل إلى الإنسان الحديث. وما يصل الإنسان بالّله، في منظور هذه الفلسفة، لا يأتي من الآلة، التي يصنعها الإنسان ويخضعها إلى إرادته، إنّما يتأتّى من الإنسان الخالق الصاعد إلى الأعلى. ولهذا لا يختصر العقل الديكارتية إلى العقل الأدواتي، الذي يفصل بين التقدّم التقني

والتقدّم الأخلاقي، فقد بدأ ديكارت من الخلق الإنساني الشامل، لا من تقدّم العلوم. إذا كان في النظري ما يفضي إلى التقني، ففي الأخير ما يصوّب الأول ويفتحه على آفاق جديدة، الأمر الذي يعيّن التقني علاقة داخلية في الكشوف العلمية النظرية. تأخذ التقنية بيد الفضول العلمي، موسّعة مجال المعلوم ومضيّقه مجال المجهول، كما لو كانت تمنح الإنسان العارف حيّزاً متصاعداً اعتبر، سابقاً، من اختصاص الله لا غيره. ولهذا انجذب ديكارت إلى غاليله، الذي أنجز عام ١٦١٠ منظاره الفلكي العظيم محققاً «متعة العقل الفائقة»، التي تزيد الملكات البصرية الإنسانية إتقاناً، محوّلة اللامرئي إلى مرئي، موسّعة مساحة الإنسان في الفضاء الكوني. لم يكن غاليله (١٦٤٢-١٥٦٤)، الذي اشتق من علم الميكانيك تطبيقات مفيدة، عالماً تقنياً يكتفي بوصف السماء المرصّعة بالنجوم، فقد استعمل منجزه التقني في صياغة تأويل للعالم لم تألفه العقول التقليدية، معطياً الإنسان موقعاً جديداً، يرى في اللامرئي مرئياً قادماً، مستفزاً التعاليم الكنسية. أخذ غاليله بمنهج التحليل والتركيب، الذي يوطّد مواقع الكشف العلمي ويقلق المسلّمات الدينية. ومع أنّ ديكارت أخذ بمنهج العالم، الذي سيكتب عنه بريشت مسرحية شهيرة، فإنّه أخذ عليه الاكتفاء بدراسة ظواهر محدّدة، دون الوصول إلى فلسفة علمية شاملة للكون. (٦)

اجتهد ديكارت في تحصيل علوم عصره متطلعاً، اعتماداً على الفيزياء الرياضية، إلى إنشاء «علم كلي» يأخذ بيد أوروبا المسيحية إلى مستقبل جديد. أراد تأسيس المستقبل على منظور علمي، يتضمن ما سبق ويتجاوزه، مساوياً بين التجاوز النقدي والبدائية المطلقة، وبين الإصلاح الفلسفي والمسيحية الجديدة. قاده تصوّر البداية المطلقة إلى نقد غاليله، الذي جاء بجديد مجزوء، ودفعه، وهو الذي أراد أن يكون أرسطو الأزمنة الحديثة، إلى نقد الموروث الأرسطي والتحرّر منه. كان ذلك الموروث قد حافظ على نفوذه، في الأوساط العلمية الأوروبية، حتّى القرن السابع عشر، دافعاً بالبحث العلمي إلى الأمام ومعوّقه في آن، بسبب تناقضات داخلية محايتها له. استعاد ديكارت سؤال الفلسفة اليونانية الأساسي: ما هي المعرفة؟ الذي لم ينجح التفوّق الأرسطي في إعطائه جواباً متماسكاً. فقد تمثّل الإسهام الأرسطي بتعيين المعرفة علاقة بين وحدتين مختلفتين هما: الفكر والمادة، والإقرار بأنّ المعرفي قائم في الوحدتين معاً، ولا يمكن إرجاعه إلى أي من الوحدتين المختلفتين. أنجز أرسطو، في هذه الحدود، خطوة متقدّمة قياساً على غيره، فقال باستقلال الفكر عن المادة، وباختلاف الأسباب الفاعلة في كل منهما، دون أن يصل إلى بناء معرفي واضح يوضّح

شكل الانتقال من وحدة إلى أخرى، ويتخلّص من التداخل القائم بينهما.

حرّر ديكارت صيغة أرسطو من ارتباكها، قائلاً ببناء معرفي، يضع كل ما له علاقة بالفكر في وحدة مستقلة واحدة، وكل ما له علاقة بالمادة في وحدة مغايرة منفصلة، موكلاً إلى الفكر وحده الإجابة عن جميع الأسئلة. هكذا وصل إلى وحدتين واضحتين متميزتين، معتمداً الرياضيات أداة تصل بينهما. لم يكن اقتراحه بعيداً عن أفكار معاصرين له، رأوا في الرياضيات آلهة جديدة، ذلك أنّه استبدل بمجاز الرياضيات مجازاً أكثر اتساعاً هو: العقل. اتكأ على المجاز الأخير قال الفيلسوف بمعرفة تصدر عن الفكر وحده، مخالفاً أرسطو الذي قال بمعرفة تصدر، متزامنة، عن الفكر والمادة في آن. كان في اختلاف الطرفين، ما يترجم اختلاف فيزياء الأول عن الثاني، وما يترجم اختلاف فيزياء الطرفين عن فيزياء لاحقة، لا تتنافى، لزوماً، مع التصوّر الديكارتي للعالم. تميّز كل شيء في الكون، لدى الفيلسوف اليوناني، بدرجات متفاوتة من الكمال، وفقاً لتراتبية تذهب من المادة المتدنيّة صعوداً إلى الله، بينما نحى ديكارت، وهو يفصل بين الفكر والمادة، الأشكال والصفات والقوى، هادماً معنى الكون القديم ومختزلاً المادة إلى تعبيراتها الرياضية. لم يعد في الكون مكان لله ولا للإنسان، بعد أن انفصل العقل كلياً عن عالم المادة، وعهد إلى ذاته بتفسير كل شيء، معداً الإنسان لـ «امتلاك العالم والسيطرة عليه».

دار ديكارت، كما أشرنا، بين علمين: علم الفيزياء الرياضية الصاعد في زمنه، وعلم اللاهوت، المنتاج في مدارس الجزويت، التي تربّى فيها الفيلسوف، والمحصّن بأجهزة الرقابة الكنسية. لم يمنع هذا العلمان، اللذان تبادلوا موضوعياً الحصار، الفيلسوف عن القول بصورة إنسان تشاكل صورة الله، معتبراً أنّ القريب من الله هو الذي يفسّر غوامض مخلوقاته. والسؤال الصعب هو التالي: كيف يمكن تشبيه الإنسان بالله دون الوقوع في كفر أو معصية؟ أو: كيف تمكن المصالحة بين علم مأخوذ بالكليات المستقرة المقدّسة، أي علم اللاهوت، وعلم الفيزياء القائل بالجزئي والمتغيّر والدينيوي؟ اندفع ديكارت إلى العلوم الطبيعية وأسّس لها فلسفة تؤمن بالله دفعة واحدة ثم تذهب إلى ما تشاء، كما لو كانت البرهنة عن وجود الله برهنة عن علوم طبيعية لا تحتاج إليه، ذلك أنّ العلوم تتعامل مع عالم المادة وحده، المنفصل كلياً عن عالم الفكر والعواطف والأحاسيس الغامضة.

أدرج ديكارت في براهينه عن وجود الله برهاناً يقول: «إنّ في الجوهر اللامتناهي من الوجود

الواقعي أكثر مما في الجوهر المتناهي، وبناء على ذلك أجد على نحو ما أن فكرة اللامتناهي سابقة لدي على فكرة المتناهي، أي أن إدراك الله سابق على إدراك نفسي: إذ أنني لي أن أعرف أنني أشك وأرغب، أي أن شيئاً ينقصني، وأنني لست كاملاً تمام الكمال إذا لم يكن لي أية فكرة عن وجود أكمل من وجودي عرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب؟»^(٧). يعترف الفيلسوف بكمال الخالق ونقص المخلوق، وبالفرق الكيفي بين المتناهي واللامتناهي. مع ذلك، فإن بدهة الإيمان ليست بديهية تماماً: فقد وصل الفيلسوف إلى فكرة الله انطلاقاً من فكرة الإنسان، الذي شك ورغب، وأوغل في الشك والرغبة، إلى أن أدرك أن هناك خالقاً كاملاً سابقاً عليه. يأخذ الإنسان في علاقته بالله، نظرياً، موقع الأولوية. وكذلك الحال في «الأفكار الفطرية»، التي لو افتقدتها الإنسان لما وصل إلى الله، أي أن فكرة الله موجودة في الإنسان قبل التعرّف على الله. لا يبرهن الفيلسوف بكمال الله على نقص الإنسان، بل بنقص الثاني على كمال الأول، مؤكداً قدرة الإنسان على التفكير، دون التماس عون خارجي. والواضح، في الحالين، مفهوم السبب، وهو مقولة فيزيائية، فلم يسأل الإنسان عن الله إلا لسبب، ولم يقبل الأول بوجود الثاني إلا بسبب، الأمر الذي يفصل بين الإيمان والتسليم فصلاً كاملاً.

إذا كان العقل الإنساني قادراً على التعرّف على الوجود الإلهي، فذلك لأن فيه مواقع لمواضيع عديدة، منها موضوع الوجود الإلهي. ينتج عن هذا القياس، منطقياً، ما يلي: بما أن وجود الله يقيني، لا يطاله الشك، فإن وجود العقل الذي استدل على وجوده يقيني بدوره. كأن بين قدرة العقل والوجود الإلهي علاقة قوامها المجانسة، تقول بالوجود اليقيني لله، لحظة، وتقول بيقينية الصواب العقلي، لحظة تالية، فلولا سلامة الحكم الإنساني لما كان لله وجود. بيد أن ديكارت الذي برهن عن وجود العقل من وجهة نظر «متديّنة» ترضي علم اللاهوت، برهن عن وجوده بطريقة مغايرة، ترضي علم الفيزياء، الذي لا يرى الأشياء في صفاتها الحسيّة، مثل اللون والملمس والرائحة، بل في تعبيراتها الرياضية. فهو يشرح مثال «قطعة الشمع» بالطريقة التالية: «ما هو هذا الشمع، الذي لا يمكن تصوّره إلا بالإدراك أو بالفكر؟ إنه بالتأكيد نفس الموضوع الذي أراه، ألمسه، أتخيلته، وهو نفس الشيء الذي كنت أعرفه منذ البداية. بيد أن اللافت أن تصوّره، أو الفعل الذي تصوّره به، هو ليس النظر، ولا اللمس، ولا الخيال، ولم يكن هذا أبداً، إنما هو أثر للفكر لا غيره»^(٨). حرّر الفيلسوف نفسه من عالم الأحاسيس الخادعة، وأكتفى بالعقل، الذي يأخذ بفكرة السبب، ويبرهن

عن صحة مواضعه بالتجربة . والسؤال الذي يطرح هو التالي : ما الفرق بين البرهان عن وجود الله والبرهان عن وجود قطعة الشمع ، إذا كان البرهان ، في الحالين ، يتخذ من العقل مرجعاً وحيداً له؟ والجواب بسيط : يحوّل العقل الله إلى موضوع بين المواضيع الأخرى ، أو يحوّل إلى علاقة عقلية بين علاقات أخرى ، اعتماداً على مفهوم السبب الفيزيائي ، الذي تتيح له كونه يتعامل مع الظواهر جميعاً . مع ذلك ، فإنّ ديكارت يتحوّل بشكل يضمن وجود العقل ، ويضمن أنّه يبرهن عن وجود الله بلا خطأ ، لأنّ العلاقتين تنتسبان إلى المجال ذاته ، أي مجال : الفكر .

انتهى ديكارت في كتاب «التأملات» وهو ينتقد أرسطو ، إلى ثلاثة مبادئ : الفكر كنقطة انطلاق ، رؤية شاملة كأساس لليقين ، التمييز بين الفكر والمادة كأساس للمعرفة . عشر على اليقين في «الأفكار الفطرية» أو في النور الإلهي الذي يأخذ بيد الإنسان إلى الصواب . بيد أنّ هذا القول ، الذي يكاد أن يلامس الإشراق الصوفي ، جاء من محاكمة محدّدة : أدرج ديكارت الأفكار في حيّز كامل مبرراً من النقص ، يدعى الله : «أعني باسم الله ماهيّة لا متناهية ، أبدية ، ثابتة ، مستقلة ، كليّة المعرفة وكليّة القدرة ، خلقتني كما خلقت كل الأشياء الأخرى . . .»^(٩) . ينطوي القول على نتيجتين : يعثر الفكر في خالقه على ضمان إلهي يقيه من العثار ، وينتمي الله والفكر إلى حيّز واحد ، بما يحقّق لكل منهما وجوداً ذاتياً مستقلاً ، على الرغم من أنّ أحدهما يلتمس ضمان صحته لدى الثاني . يقول ديكارت متحدّثاً عن الله : «توجد في الله قدرة هائلة مستمرة بحيث أنّ وجوده ، كما استمرار وجوده ، لا يحتاج أبداً إلى أي عون خارجي ، وذلك بشكل يكون فيه بطريقة مناسبة وجوده»^(١٠) . لا يحتاج الله إلى سبب لأنّ سببه قائم فيه . اصطدمت الجملة بالتعاليم المسيحية ، التي تفصل بين فكرة الله وفكرة السبب ، فالله ، وفقاً لما جاء في الإنجيل ، مبرراً من السببيّة ، لأنّه مرجع الأسباب جميعاً . تضيء هذه الجملة صورة الإنسان التي تشاكل صورة الله ، التي قال بها ديكارت في الفصل الرابع من كتاب «التأملات» ، حين وصف حرّيّة الإرادة : «لا يوجد سوى الإرادة وحدها اختبرها في داخلي ، وهي كبيرة لدرجة أنني لا أعرف أكبر منها ، بحيث تجعلني أدرك أنني أتخذ صورة الله وأشبهه»^(١١) . إذا كان سبب الله فيه ، فإنّ سبب الإنسان ، الذي لا يدرك أكبر من إرادته ، قائم فيه أيضاً . برهن ديكارت عن وجود الله وانفصل عنه ، كما لو كان في البرهان ما يحزّر الإنسان من واجبات إلهية ، ويدعه لاحقاً يتفرّغ لدراسة الكون في ظواهره المتعدّدة ويعيد ترتيبه من جديد . وهذا ما دفع باسكال إلى القول : «لقد كان ديكارت في فلسفته وكأنّه يريد الاستغناء عن الله ، لكنه

لم يستطع أن يمنع نفسه من أن يجعله يعطي دفعة للعالم لكي يضمن عليه الحركة . وبعد ذلك لا حاجة له بهذا الإله»^(١٢) . يتكشّف إبداع الله الأكبر ، والحالة هذه ، في خلق الإنسان ، ويتكشّف إبداع الإنسان في البرهنة عن وجود الله والانصراف إلى دراسة الكون .

ليس الإنسان الذي استقل بإرادته واستقلت إرادته به إلا الإنسان الحرّ ، الذي اشتق حرّيته من عقله ، المضمون إلهياً ، وعيّن الحرية خالقاً تالياً للعقل وضامناً له . فلا يفكر إلا من كان حرّاً ، ولا يكون حرّاً إلا صاحب عقل ، يميّز بين الحرية والعبودية . يقرّر ديكارت في «مقالة في المنهج» : «أن لا أتلقّى على الإطلاق شيئاً على أنّه حق ما لم أتبيّن بالبداهة أنّه كذلك ، أي أن أعنى بتجنّب التعجّل والتشبّث بالأحكام السابقة وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثّل لعقلي في وضوح وتمييز لا يكون لديّ معهما أي مجال لوضعه موضع الشك»^(١٣) . تتأسّس الفردية الإنسانية المبدعة ، التي تأخذ بصيغة الأنا ، على الحرية العاقلة ، التي تجعل الإنسان مركزاً لقراره ، ويجعله قراره العاقل الحرّ مركزاً للعالم . يؤسّس ديكارت الذات الإنسانية على وحدة العقل والحرية ، المجسّدة بإرادة خالقه ، تقرّر مبادئها الداخلية ، بعيداً عن العرف الخارجي والأعراف المتوارثة . إنّها بطولة الذات الحديثة ، المصاغة من الكرم والإرادة والشجاعة ، التي نادى بها ديكارت ، وعثرت على صورها في أعمال الشاعر والكاتب والمسرحي الفرنسي بيير كورني (١٦٠٦ - ١٦٤٨) .

ومع أنّ في الشك الديكارتي الشهير ، أو الشك المنهجي ، ما ينقض أعراف اليقين ، فإنّ فيه ، قبل أي شيء آخر ، الفردية الحرّة ، التي تقرّر وحدها ما تقبل به وما تتجنّب . فقد التمس الفيلسوف مبدأ الشك ، رافضاً لعالم الأحاسيس الخادعة - فلا شيء إلا بالبرهان الرياضي - ومنتكراً أيضاً للأعراف الطاغية ، التي تجعل من عادات الفكر مقدّساً لا يقاوم . يقول في «مقال في المنهج» : «لا بدّ لي مرّة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها من قبل ، ولا بدّ من بدء بناء جديد من الأسس إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئاً وطيداً ومستقراً»^(١٤) . المقصود هو العلم الوطيد والتحرّر المطلق من الآراء المشدودة إلى أساس قديم . ولعلّ قول ديكارت بالجدّة المطلقة ، التي يقرّرها مفرد لا يحتاج إلى غيره ، أو قوله بالبداية المطلقة ، التي تدير ظهرها للاهوت المغلق القديم ، هو ما أملى عليه ، مجدّداً ، مزج المنهج النظري بضمّان ديني (الأفكار الفطرية) : «فنحن لا نخلو من أن نجد في أنفسنا حرية نستطيع بها إذا شئنا أن نمتنع عن التصديق بالأشياء التي نعرفها حق المعرفة . وبهذا نمنع أنفسنا من الضلال»^(١٥) . إذا شاء الإنسان امتنع عن التصديق عمّا يشاء ووقى ذاته

من الضلال . تأخذ الحرّية ، في علاقتها بالمعرفة ، موقع الأولوية . قادت هذه الحرّية المطلقة ديكرات إلى مقارنة الوقائع اليومية بأضغاث الأحلام ، وإلى اختراع «الجنيّ الماكر» ، الذي يوسوس في صدر الإنسان ويجمّل له سبل الضلال . وواقع الأمر أنّ ديكرات ، الذي صاغ تأملاته الفلسفية في سنوات من العزلة والاعتكاف ، لم يكن يعبث ، إنّما كان يوطّد دلالة الحرّية الفكرية ، مبتدئاً من الفرد الحرّ ومنتهاً به . وهذا ما يفصله عن آخرين قالوا بالشك ، مثل الفيلسوف «مونتيني» ، الذي ساوى بين الشك والعجز عن اليقين ، خلافاً لديكرات ، الذي بعث من الشك فريضة متمرّدة : «أنا أفكر ، فأنا إذن موجود» . فالوجود هو الفكر ، والوجود الفاعل هو الفكر الفاعل ، والوجود الفقير هو الفكر الفقير . لكن حرّية الإرادة ، التي لا يجد الإنسان ما هو أكبر منها ، تطرح السؤال التالي : إذا كان الإنسان حرّاً وكامل الحرّية في ما يفعل ويرى ، فما هو حيز الإرادة الإلهية المتبقي لديه؟

لا تختلف وظيفة الشك عن وظيفة الله ، فالثانية ضرورة للبرهان عن وجود العقل ، والأولى ضرورة للبرهنة على صحة عمله . كأنّ في أولوية الشك ما يجعل الطبيعة وما وراء الطبيعة أمرين تابعين للإنسان وحده . يفضي مفهوم الشك إلى مفهوم الحرّية ، وتفضي الحرّية الشكوك إلى بناء الذات الإنسانية . وعلى هذا فإنّ فلسفة ديكرات ليست فلسفة للعقل أو للكينونة ، إنّما هي فلسفة للذات في الوجود ، تتق بالإنسان الخالق في اتجاهات متعدّدة ، قبل أن تثق بقدرته على الكشف العلمي . يقول فرديناند ألكيه ، وهو دارس ممتاز لديكرات ؛ «إذا كان الله قد خلق الحقيقة والطبيعة فالإنسان ، بفضل معرفته للحقيقة ، هو الذي سيطر في عصر التكنيك على طبيعة محرومة من غاية ومن صورة خاصة . عندئذ تخضع الطبيعة لغايات الإنسان وتتلقّى صورته وتكتسي بلامحه»^(١٧) . إذا كان الله قد خلق الإنسان والطبيعة ، فإنّ إنسان ديكرات أعاد خلق الطبيعة بعد أن أعاد خلق ذاته . سار الفيلسوف من علم اللاهوت إلى علم الفيزياء ، ومن علم الفيزياء إلى علم لاهوت لا ضرورة له ، بعد أن استقل الإنسان بالطبيعة وعيّن ذاته وسيطاً بين الطبيعة والله . لا غرابة أن يرى الشاعر بول فاليري في «أنا المتكلّم» ، التي كان يتحدّث بها ديكرات «قطيعة قصوى مع المعمار المدرسي في الفكر» .^(١٧)

أراد ديكرات ، أن يبرهن عن وجود الله فبرهن عن وجود الإنسان ، وأراد أن يشك في عوامل الحواس فنقل الشك إلى عالم العقل الإنساني . عاش الشك تجربة عقلانية ، ووحد بين تجريب العقل وحرّية التجربة . والواضح ، في الحالين ، توليد إنسان يحكم عقله ويحكمه عقله ، لا يحتاج إلى

سند خارجي، أو توليد «ذات منهجية» مبرأة في النظر والعمل من الخطأ. وما قواعده الأربع الشهيرة الواردة في «مقال في المنهج» إلا التعبير الملموس عن حلم «الإنسان الكامل»، الذي أوكل الله إليه إعادة خلق الطبيعة: تؤكد القاعدة الأولى الاطمئنان إلى «البداهة»، وعدم التشبث بـ «الأحكام السابقة». والبداهة المقصودة بداهة عقلانية، ترضى من المعاني ما كان له وضوح المعاني الرياضية. أما «الأحكام السابقة» فتعبر متواضع عن رفض المسلّمات اللاهوتية والتربوية والفلسفية وكل ما لا تقرّه «الذات المفكّرة». تطالب القاعدة الثانية بـ «أن أقسم كل واحدة من العضلات التي أبحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة، لحلّها على أحسن وجه». ترى القاعدة إلى سيرورة لامتناهية من الانقسام، وهو ما ستقول به الفيزياء الحديثة لاحقاً، وترى إلى «كل مسيطر» لا ضرورة، يعطل البحث عن المعرفة ولا يعترف بالباحث المفرد، الذي لا يريد أن يكرّم ما جاء قبله.

يقرّر ديكارت في قاعدته الثالثة: «أن أرتّب أفكاري فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرّج في الصعود شيئاً فشيئاً حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيباً، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع». البدء من البسيط باتجاه المركب هو البدء من الإنسان باتجاه الله، والتعامل مع البسيط والمركّب إقرار بقدرة الإنسان على معرفة كل شيء، والسير بالمعرفة صعوداً هو استعادة السير من المتناهي إلى اللامتناهي، ومن المعلوم إلى المجهول. ينفي المسار المعرفي الجديد «الأصل المعرفي» القديم، قائلاً بتاريخ ذاتي للمعرفة، يصاغ ويتعدّل ويتطوّر بوسائل معرفية. أمّا وظيفة القاعدة الرابعة فتمثّل في «الإحاطة بجميع شروط المسألة أو الإحاطة بجميع أجزاء الكل، والتحقّق من أنّ العقل لم يغفل منها شيئاً عن سهو ولا عن خطأ^(١٨). «تلحّ القاعدة الأخيرة على «الضبط العقلي الذاتي»، إذ لا شيء خارج سيطرة العقل، وإذ لا شيء يستعصي على المفرد العاقل، الذي غدا علاقة رياضية، أو يكاد.

بطولة الإنسان الحديث، إذن، هي بطولة إرادته العاقلة، التي تحتفي بالآلة، الصادرة عن آلة نوعية مغايرة هي: الإنسان المبدع، الذي يضبط فيه العقل الإرادة، ويأخذ عنده العقل الفاعل والإرادة الطليقة مرتبة واحدة. ولعلّ في سيطرة الإنسان على «الكل والجزء» ما يعينه كائناً فريداً، يبني ويهدم، ويهدم أولاً ليبنى لاحقاً، إعلاناً عن تحقّق إنساني غير مسبوق. وعلى هذا، فإنّ التشبّه بالله هو خلق ما لم يكن وإعادة خلق المخلوق، كما لو كان الإنسان الخالق هو الذي استرجع ذاتاً كانت رهينة لغيره. فما يخسر اللامتناهي، في فلسفة ديكارت، يستعيده المتناهي، وما يتراجع في

مملكة الكامل يتقدم في ملكوت المنقوص . إنه الانتقال من زمن اغتراب العقل إلى زمن تحقّقه ، ومن زمن الكامل اللاهوتي إلى زمن المنقوص الدنيوي الذي يتكامل . رأى ماركس الإنسان ، لاحقاً ، في هدم علاقات إنتاج واستبدالها بغيرها ، متابعاً ديكرات ، الذي استبدل بالعقل الأرسطوي عقلاً حديثاً .

سأل أوغسطين ، قبل ديكرات ، سؤاله الشهير : «هل أستطيع الذهاب إلى ما وراء عالمي الداخلي؟» . طرح سؤاله رانياً إلى شعاع داخلي ، يوقظ في القلب صورة الله ، ويُعين القلب المؤمن على رؤية الله والتماس الحقيقة . كأنّ الله ، الذي استقرت صورته في قلب خالص التقوى ، هو بصر الإنسان المؤمن ، الذي غمرته النعمة . تدور تجربة المعرفة داخل عالم محدود ، وغير محدود إذ تنبثق في القلب وتعود إلى فضاء لا تمكن الإحاطة به . نظر ديكرات إلى الإله واحتفظ به في قلبه ، تاركاً الأعلى من أجل الأدنى الأدنى ، وتاركاً الكل من أجل الأجزاء الأجزاء ، حيث الجسد والمجتمع وظواهر طبيعية تنتظر الدراسة . لا مكان لروح مشغولة بأثير لا يرى ، فالروح هي العقل ، ولا موقع لجسد دوره الوحيد احتضان الروح المؤمنة ، فهو موضوع مستقل على العلم أن يكشف عن «آلته» وعلى علوم الطب أن تعالج أمراضه . إنّها روح لا تدير ظهرها إلى التجربة ، ففي التجربة ما يضيء أبعادها ، تتأمل السماء مستعينة بعلم الفلك ، وترى في الأرض شيئاً آخر غير القبور . لا تعارض بين العلم والروح لدى النفوس العاقلة ، فالروح الفاضلة مليئة بالفضول ، والعلم يفتح الروح على تجارب جديدة . يفصل هذا التصوّر الديكراتي بين العقل والعاطفة ، ويخضع العلاقة الثانية إلى إرادة العلاقة الأولى ، ذلك أنّ العواطف لا تكون مفيدة إلاّ بخضوعها للعقل ، بما يحقّق كرامة الإنسان واحترامه الذاتي . والأمر كلّ ، نظراً وسلوكاً ، مرده إلى إرادة تملي على الإنسان ما يؤمن له سلامة الداخلي ، وما يتيح له أن ينجز ما يريد : «هناك راحة الفكر والرضا الداخلي التي يشعر بها هؤلاء الذين يدركون أنّهم يقومون بواجباتهم خير قيام»^(١٩) . بل إنّ هناك «الأرواح العظيمة» ، تلك التي تتمتع بـ «أحكام عقلانية راسخة وطيدة» قادرة على السيطرة على العواطف «العنيفة» ، خلافاً لـ «الأرواح الدنيئة المبتذلة» التي «تتقاذفها العواطف» . ليست هذه الأحكام إلاّ «أخلاق العقل» ، مترجمة بمقولات الحزم والإصرار والمثابرة والكرم والشجاعة وتجاوز الآلام والصعوبات ، وكل ما يحيل على عواطف روضها العقل ومنحها أبعاداً جديدة .

يقول ديكرات في رسالة إلى «شانو» : «إنّ مفهوم الفيزياء ، كما هو ، ساعدني كثيراً على بناء

أسس صائبة للأخلاق»^(٢٠). يحيل التملك العقلاني للعالم على حياة متكامل فيها أخلاق العقل وعقلانية الأخلاق. ينتقل الفيلسوف من علم الفيزياء إلى علم الأخلاق، ومن مقال في المنهج إلى مقال في الحياة، متوجّهاً إلى قراء علماء وإلى قراء عاديين. يكون التشبّه بالله، والحالة هذه، حلم فيلسوف وأفق مجتمع تعامل مع حلمه بجديّة عالية. أملت نظرة المفرد المصمّم على تخليق صورة إنسانية، تشاكل صورة الله، على الفيلسوف أسلوباً يباطنه القارئ المحتاج إلى وضوح. لهذا كتب ديكرت بصيغة «الأنا المتكلم»، كما لو كان يروي حكاية الانتقال من الضلال إلى الصواب كأن يكتب: «لهذا، سأتعامل مع كل موضوع على حدة، في مقالات قصيرة، وسأقدم المواضيع بطريقة يكون فيها برهان ما يأتي لاحقاً معتمداً فقط على ما سبقه، هكذا يكون كل شيء مترابطاً في بنية واحدة».^(٢١)

ما الذي يجعل فيلسوفاً يشك بالعقل كي يعود ويبرهن عنه؟ ما الذي يقوده إلى افتراض خالق يكرر بمخلوقه ويرجع مؤكداً النور الإلهي الطبيعي؟ الجواب الأول تعيين الشك تجربة عقلانية مفيدة، والجواب الثاني حرية العقل التي تفترض موضوعاً وتشتق منه نقيضه. بيد أنّ اشتقاق اليقين من الشك، كما تحويل تجربة اليقين إلى تجربة في الشك، إعلان عن أزمة فكرية صريحة، وإخبار عن منهج جديد في البحث عن الحقيقة: لا يمينُ الله على الإنسان بنعمة المعرفة، وعلى الإنسان أن يتنبّ عنها وحيداً، والحقيقة ليست معطاة وضامن العثور عليها هو البحث عنها، والشك نعمة تعرفها العقول الفاعلة، والتحرّر من اليقين سبيل الانتقال من المجهول إلى العلوم. يأتي العلم من اختبار الوقائع والتعرّف عقلياً على أسبابها، فما وجود العقل إلا وجود السبب الذي يبرهن عنه، بعيداً عن أعراف الأجيال المتواترة. تتحدّد تجربة الشك الديكرتي، بهذا المعنى، مشروعاً فكرياً متكاملًا، يعطي الأزمنة الحديثة بداية جديدة مطلقة.

ينطوي حديث البداية المطلقة لدى ديكرت على بعدين: بعد أول يرى التاريخ تراكمًا طويلاً من الأحكام المسبقة، على الفكر الشكوك أن يتحرّر منه، في لحظة موثمة معينة، وأن يستعيض عنه بتاريخ معرفي جديد، يسائل كل ما سبقه. ويقول البعد الثاني: إنّ الشك المطلق، الذي يلغي جملة الأحكام المسبقة المتوارثة، إعلان عن تاريخ جديد، بل إعلان عن بداية التاريخ الإنساني الحقيقي. تسمح هذه البداية، المتميّزة بتصوراتها ووسائلها ونتائجها، بتعيين النهضة الأوروبية مرحلة تاريخية نوعية، أنهت العصور الوسطى، التي كان لها تصوّرات ووسائل ونتائج محدّدة.

فلم تعد دلالة الله في الأزمنة الحديثة على ما كانت عليه ، ولم يظل الفضول المعرفي كما كان ، فقد أعاد الإنسان تعريف الله والمعرفة ، بعد أن أصبح ذاتاً إنسانية .

لم يبدأ ديكارت بسؤال الله ولم ينته إليه ، فقوام سؤاله اختبار العقل الإنساني والإمكانيات المحيطة له . قاده سؤاله إلى أولوية العقل على الإيمان ، وإلى أولوية الحرية على العقل ، منتهاً إلى وحدة العقل والحرية ، التي ينبثق منها إنسان على صورة خالقه . يكون ديكارت ، بهذا المعنى ، حديثاً مرتين : مرة أولى وهو يؤسس لفلسفة تغاير ما سبقها ، ومرة ثانية وهو يعهد إلى العقل الحرّ بتصويب الأزمنة اللاحقة ، بعد أن أصبح ضمان الإنسان في عقله ، لا في مكان آخر .

٢. سبينوزا أو الخروج من العبودية

واجه ديكارت بالشك المنهجي عادات الفكر المتوارثة ، التي تضع الإنسان خارج عقله ، وتضع الإنسان وعقله خارج العالم . قدّم باروخ سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) ، الذي وضع كتاباً عن فلسفة ديكارت ، مفهوماً جديداً للفلسفة ، يحرّر الإنسان من الخرافة ، ويحرّر المجتمع من العقول المتسلطة . جاء هذا المفهوم في كتابه «مقال لاهوتي - سياسي» ، المنشور عام ١٦٧٠ ، الذي استغرقت كتابته ، وبتزامن مع صياغة كتاب «الأخلاق» ، سنوات طويلة . قصد الفيلسوف من كتابه ، وكما جاء في مراسلاته ، الرغبة في التفلسف وتأمل البنية الإنسانية . والفلسفة ، كما يحددها سبينوزا ، فاعلية إنسانية عليا ، تبني حياة قوامها الحرية والمعرفة ، تتطوّر في استقلال ذاتي ، وتتكيء على مجتمع يؤمن لها الحماية .

انطوى عنوان «مقال لاهوتي - سياسي» على آخر ثانوي يقول : « كيف يظهر أن حرية التفلسف لا تسيء إلى التقوى ، ولا إلى سلام وأمن الدولة ، بل إنها على خلاف ذلك مفيدة لهما » (٢٢) . يسوّغ الكتاب فائدة التفلسف في مواجهة طرفين : رجال اللاهوت أو حماة مملكة التقوى ، والقائمين على حماية سلام الدولة وأمنها . يرى الفيلسوف خصومه في متشدّدين يحتكرون الحقيقة ، يمزجون الدين بالتعصّب وينتهون إلى حرب أهلية دينية ، وفي دولة مستبدة تقمع الحريات العامة ، ومنها حرية التعبير . ولكن ما المقصود بحرية التفلسف؟ يأخذ مفهوم الفلسفة عند سبينوزا دلالتين مختلفتين : فهي الحوار الذي لا ضوابط له على الطريقة اليونانية ، وهي ، كما يدافع عنها ، استعمال العقل ، الذي يفيض عن الفلسفة ، بالمعنى المتعارف عليه اليوم ، ويصل إلى العلوم . ومع أنّه لم يكن عالماً ،

حال غاليله وديكارت ولايبنتز، فقد كان مهجوساً، منذ البداية، بأثر الثورة العلمية على الطبيعة، وبدورها في قراءة الطبيعة الإنسانية بشكل جديد. وهذا ما قاده إلى تصوّر «علماني»، أو «ديمقراطي» للمعرفة، متحرراً من الخرافة والأساطير والبواعث الغامضة. لم يكن ذلك التصوّر إلا دعوة إلى إصلاح المعرفة، كي تسهم في «تشكيل طبيعة إنسانية راقية»، تتوزّع على البشر الذين يتوازعون معرفة جديدة كونية. تضمّنت دعوته مجتمعاً يسمح بحرية التفلسف، يأخذ العلماء والفلاسفة فيه بمواقع متناظرة، ويحقّق علاقة صحيحة بين الرغبة والإدراك الإنساني.

يقول سبينوزا: «لا يعرف معنى الجديد إلا من أسهم في إنتاجه»، فلاسفة وعلماء، أو بشراً يقبلون بدراسة الفلسفة. لم يكن في ما يرى بعيداً عمّا رآه ديكارت، إذ في توطيد الجديد ما يقضي بدحض القديم. لا ينفصل الجديد المعرفي عن زمن جديد، هو الحاضر، يقضي بتحرير المعرفة من أزمتها، وإطلاق الإمكانات الإنسانية الموقوفة. لا غرابة أن يعلن الفيلسوف أنّ «سلطة أفلاطون وأرسطو لا تعني له شيئاً كثيراً» ذلك أنّها سلطة هؤلاء «الذين آمنوا بالصفات السريّة والأجناس الخفيّة والأشكال الجوهرية، وغيرها من الحماقات»^(٢٣)، التي لا تلائم تقدّم العلم والفلسفة. ولعل هذه الفلسفة القديمة، التي على العقل الشجاع أن ينفضها بأخرى، حملته على القول: «أعلم حقيقة أنّ هذه الأحكام المسبقة تمنع البشر عن التفلسف، وأعتقد، إذن، أنّ من المفيد أن أقوم بفضح هذه الأحكام، وأن أخلص منها العقول، المفكّرة»^(٢٤). جمع سبينوزا ما لا يقبل بالفلسفة، ولا تقبل الفلسفة به، في مصطلح محدّد هو: الخرافة، تلك الأحكام المسبقة القديمة التي اغتذت بها شعوب قديمة، لا ينقصها الابتدال والعقم العقلي.

أقام الفيلسوف فكرة الخرافة على أطروحتين: يولد البشر جميعاً جاهلين بأسباب الظواهر التي يتعاملون معها، وتحكم البشر جميعاً رغبةً في البحث عن المفيد. يخترق الحاجة المفيدة عقلٌ قاصر، يلقي بالإنسان في أوام متعدّدة، لأنّ البشر ليس بمقدورهم أن يدبّروا أمورهم وفق خطّة واعية لأغراضها»^(٢٥). فما وعي الإنسان البدائي، الذي يعثر على الأشياء ولا يتتبعها، إلاّ رغباته البيولوجية، التي تعيّن المواضيع التي تحتاجها امتداداً لها. كأنّ الوجود الموضوعي للأشياء يساوي وجود الرغبة الإنسانية التي تتطلّع إليها، يكرّر الأول الثاني، وتوسّع الرغبة ما خارجها وتلقه بها، مختصرة الأشياء إلى استعمالها. تشكّل صنمية الاستعمال، بهذا المعنى، جوهر التصوّر الخرافي للعالم، حيث الرغبة مركز الإنسان، والإنسان الراغب مركز العالم. يتكامل الجهل

والعجز وعبودية المنفعة ، وتخلّق العلاقات الثلاث ما شاءت من الخرافة ، بدءاً من تصنيف الأشجار وصولاً إلى «اختراع الله» . ذلك أنّ دور الله ، في التصوّر الخرافي ، هو تأمين المنفعة ، فإنّ زاد الجشع والأنانية ، أصبح دوره إعطاء البعض أكثر من البعض الآخر ، انتهاءً باحتكار المحبة الإلهية وولادة «شعب الله المختار» .

يفسّر الوعي الخرافي الطبيعة برغبات الإنسان ، عوضاً عن أن يشرح الأخيرة بشروطها الطبيعية . يصير الإنسان ، في هذا الوعي ، شخصاً - إلهاً ، يركز الوجود في شخصه ويخلق ، وهماً ، ما يريد ويرى الإله ، في الوقت ذاته ، إنساناً فائق القوّة يمدّ مخلوقه بما تريد . ينطوي الوعي الخرافي ، الذي استعارته اليهودية والمسيحية لاحقاً ، على تناقض الفعل والجوهر الإلهيين ، حيث الآلهة تحقّق جوهرها بما هو خارجها ، أي أنّ الله لا يستقيم ولا يستوي إلاّ عن طريق الخلق والخلق ، كما لو كان لا يكتمل إلاّ بما خلق . يهدم هذا المعتقد ، دون أن يدري ، كمال الله : «فالله لا يعمل من أجل غاية خارجه ، إلاّ إنّ كان يرغب ، لزوماً ، بشيء حُرْم منه»^(٢٦) . تكشف فكرة الغائية عن تهافت الوعي الخرافي ، الذي يشتق الطبيعة من الإنسان المتألّه ، ومن الأخير إلهاً يشاكله ويفوقه قوة ، بما يتعارض مع معنى الطبيعة : «يقلب هذا المعتقد الغائي الطبيعة . فما هو في الواقع سبب يعتبره نتيجة ، وبالعكس أيضاً ، فما هو بطبيعته سابق يجعله لاحقاً . وما هو ، في النهاية ، شديد السمو وفائق الكمال يصيّر ناقصاً»^(٢٧) . يشرح الفيلسوف الوعي الخرافي بالعجز الصادر عن نمط حياة متخلّف ، يعيش على ما يعثر عليه لا على ما ينتجه ، ويسند حياته بجملة من الأوهام ، كما لو كان تخليق الوهم تعويضاً عن الإنتاج المفقود . كل شيء يحيل على ذات فقيرة ، تفسّر بنرجسيتها المتخلّفة هدوء الطبيعة ، وتفسّر بها أيضاً كوارثها المختلفة : «أعتقد البشر أنّ سبب هذه الأحداث صادر عن سخط الله على بشر تناولوا عليه أو على الأخطاء المرتكبة في العبادة» . تدور العلاقات جميعاً حول المنفعة : «قدّر البشر أنّ الأساسي في كل شيء هو ما يحمل لهم الفائدة ، وثمّنوا عالياً تلك الأشياء التي تأتيهم بالرضا . هكذا شكّلوا تصوّرات يقولون إنّها تشرح طبيعة الأشياء ، أي الخير والشر والنظام والفوضى ، الساخن والبارد ، الجمال والقبح ، مثلما جاءت مقولات : الثناء واللوم ، والخطأ وحق المكافأة»^(٢٨) . تأتي الأخلاق من المصلحة ، وتعكس الأخيرة نظرية فقيرة في المعرفة ، تساوي الصحيح والخطأ بالمفيد والضار منتهية ، لزوماً ، إلى مساواة المعرفة بالمنفعة ، واعتبار «المعجزة» قواماً للعالم .

إذا كانت الفلسفة، التي تساق ككشوفات يكون وغاليه، عنوان الأزمنة الحديثة، فإنّ «المعجزة»، التي تفسّر كل شيء بلا شيء، هي عنوان أزمنة الشعوب «العامية» القديمة. فلا معنى للمعجزة «إلاّ قياساً على آراء البشر، فهي تدلّ ببساطة على فعل لا نستطيع تعيين سببه اعتماداً على صورة شيء مألوف»^(٢٩). تأخذ الدهشة، العاجزة عن تفسير ما ترى، شكل الإيمان، الذي «هو ترجمة أخيرة لجهل مستقر. وواقع الأمر أنّ الإنسان «العامي» أو «الجاهل» يرتاح إلى «جهله» بالأسباب الطبيعية للأشياء، ويطرب لسماع ما يجهل به «أكثر من غيره». فهو لا ينتبه إلى الطبيعة إلاّ إذا انهدمت قوانينها المتواترة، فإنّ خرجت من اضطرابها استأنف أحكامه المسبقة، متهمّاً من يعمل على تفسير الظواهر الطبيعية بالتطاول على الإرادة الإلهية. يُرضي الوعي المؤمنُ بالمعجزة جهله، حين يفصل بين الطبيعة والله، ويعتبر المعجزة برهاناً على وجود الخالق الأعلى: «يعتقد الجاهل أن خرق نظام الطبيعة هو البرهان الأكثر سطوعاً عن وجود الله»^(٣٠)، فخالق الطبيعة يستطيع معاقبتها وتشويهها وإعادة خلقها حين يشاء. تحيل المعجزة، زلزالاً كانت أو رسالة نبي، على الله، الذي يخلق المعجزات ويتعيّن معجزة فريدة. والغائب في هذا كلّ، كما يرى الفيلسوف، هو الطبيعة في وجودها المستقل وتكامل عناصرها المستقلة، التي لا تصبح مفهومة، قبل المعجزة وبعدها، إلاّ بتحريها من صورة الله. فليس في الطبيعة، وهي ثابتة مستقرة، ما يعوّق قوانينها، ولا وجود لسبب لتضيق حركتها، فقوتها لا متناهية وقوانينها واسعة. بل أنّ في إضافة الله إلى الطبيعة، وهو ما يقوم به الوعي الجاهل، ما يكشف عن وعي مستبد، وما ينسب الاستبداد إلى الذات الإلهية: فإذا كان الله هو مَنْ وضع في الطبيعة نظامها، وهو الذي أوحى للبشر بما ينظّم حياتهم، فكيف يقوم باغتصاب النظام الذي تقوم عليه الطبيعة وحياة البشر؟

يستلزم تفسير المعجزة دراسة الطبيعة وعلاقة الإنسان بها، الأمر الذي يقضي بدراسة أنماط الإنتاج، التي تتضمن سؤالي: التاريخ والسياسة. وبما أنّ الطبيعة فارغة من المعجزات، وهو ما يأخذ به الفيلسوف، فسؤال المعجزة الحقيقي هو سؤال الوعي، الذي يضيف إلى الله عملاً ليس من اختصاصه. والسؤال، بدهاءة، هو معنى الله في وعي ينكر على الظواهر استقلالها، ولا يحسن التمييز بين الواضح والغائم الذي لا تمكن البرهنة عنه. يقول سبينوزا: «كل ما نعرفه بوضوح وتميّز يجب أن نعرفه إما عن طريق ذاته أو عن طريق شيء آخر معروف بذاته بوضوح وتميّز». والطبيعة هي الوجود الوحيد الذي يمنع عنه وضوحه الاعتراف بالمعجزة على خلاف الوجود الالهي، الذي

إن احتجب وضوحه استدعى وجوداً آخر يدل عليه : «لا نستطيع بالمعجزات معرفة جوهر الله ، ولا وجوده، ولا التعرّف بالتالي على العناية الالهية، في حين أنه يمكن التعرّف على الالهي وبوضوح أكبر عن طريق نظام الطبيعة الثابت المستقر»^(٣١) . لا يُعرف الله عن طريق المعجزات الطبيعية التي تصّيره معجزة فريدة ، بل عن طريق الطبيعة ، في وجودها الواضح المتميّز . لن يكون الله ، والحال هذه ، إلا الطبيعة ، أو الطبيعة . الله التي تندرج في ميتافيزيقا عقلانية جديدة ، تحيل على الفيزياء الجديدة : «إن قوة الطبيعة هي قوة وفضيلة الله نفسه ، وقوة الله متطابقة كلياً مع جوهره» . تتحدّد الطبيعة - الله كسلسلة من الأشياء لامتناهية ، تنتج ذاتها وتعيد إنتاج ذاتها في أنماط لامتناهية ، دون أن تضاف لها قوة غامضة ، أو تنطوي في ذاتها على غوامض ، لا سبيل إلى تفسيرها . يعبر الله عن نفسه في الطبيعة ، وتكون حقوقه وقوته هي حقوق وقوة الطبيعة : «من المحقق أن الطبيعة في شمولها لها حق سيّد على كل ما في حوزتها ، يمتد إلى حيث تمتد قوتها ، أو أن قوة الطبيعة هي قوة الله ذاته ، الذي له حق سيّد على الأشياء جميعها»^(٣٢) . تشمل الطبيعة ، التي تمتد إلى حيث تمتد قوتها ، الإنسان ، المحدّد بعلاقاته الانتاجية مع الطبيعة . لا شيء خارج الطبيعة ، بدءاً من الخلية الحسية مروراً بالإنسان وصولاً إلى الله ، الأمر الذي يتيح للفيلسوف أن يتحدث عن الطبيعة . الله ، أو الإنسان - الطبيعة ، أو الله - الطبيعة - الإنسان . ينقض سبينوزا المعجزة ، التي تفسّر الله بالخلق والخلق بالاله ولا تفسّر شيئاً ، بالعلم الطبيعي ، وهو برهاني يتكئ على معرفة متراكمة .

يتعيّن الله ، في التصور السابق ، وحدة بين المتناهي واللامتناهي ، يكفّ عن أن يكون قوة لا عقلانية متعسفة ، ترمي على الإنسان بأعمال لا يمكن جلاؤها ، ويتحوّل إلى قوة تألف مع عمليات الطبيعة وقوانينها . وهذا الاله تعرّف عليه أفضل «كلما عرفنا بشكل أفضل الأشياء الطبيعية وتبصرنا بوضوح أكبر ، كيف تعمل وفقاً لقوانين الطبيعة الأبدية» . هكذا تساوي الطبيعة عملية لامتناهية ، يضبطها الإنتاج والمعرفة ، حيث المجهول هو غيرا المعروف بعد ، والمعروف بداية لامتلاك معرفة جديدة . يلتغي الفرق بين الله والطبيعة ويقسّر الإنسان ، بوضوح ، مشتقات إلهية مختلفة ، مثل الخلق والوحي والخلاص . . . ليست فكرة الله ، التي تلتبس ووضوح الطبيعة ، إلا إعلاناً عن نهاية المعجزة ، أو عن نهاية الغامض المتعالي . لا غرابة أن يرى سبينوزا في صعود العلوم نهاية لعهد النبوات القديم ، فقد تكاثرت الأنبياء في زمن غياب الفلسفة ، وانقطعت فكرة النبوة مع نهوض الفلسفة والعلوم ، كما لو كان الفيلسوف «نبي» الأزمنة الحديثة . يحتفظ الفيلسوف بالديوي الذي

يُشَرِّه النبي، مثل العدل والمساواة، وي طرح ما ليس له مكان في الطبيعة .
نهاية المعجزة هي نهاية الوحي والنبوة، ونهاية كل ما يضاف، تعسفياً، إلى الطبيعة والطبيعة الإنسانية . يقضي هذا، لزوماً، بالبحث عن الأسباب المادية التي تنتج بشراً يؤمنون بالأنبياء، المؤمنين بدورهم باتصالهم بالله . يعثر سبينوزا على الجواب في رغبة الإنسان الخائف بالإيمان بقوة عليا أكيدة ترعى شؤونه وتسهر على أسئلته . فإذا كان في الخرافة ما يلبي، في زمن، رغبة الامتلاك، فإن في النبوة اللاحقة ما يهدئ رعب الإنسان وذعره، ذلك أن النبوة تتضمن إلهاً يتكلم ويصدر ويسمع ويختار من ينوب عنه، أو أنها «معرفة أكيدة تتقدم للبشر كوحي إلهي، يؤوله النبي ويبلغه إلى بشر يشبهونه، عاجزين لوحدهم عن التماس القول الإلهي بطريقة أكيدة، وعليهم أن يقبلوا به عن طريق الإيمان» . النبوة، إذن، استئناف للخرافة، وما يميّزها عنصر الذعر المستطير، الذي لا تلبيه البراهين الأرضية، «الضوء الطبيعي»، وعليه أن يلوذ بإله له قول وصوت وأشارات، وله رسول ينوب عنه على الأرض .

النبي أولاً وقبل كل شيء إنسان قول، يتكلم باسم الله ويؤول كلامه، ويعرّف ذاته عن طريق القول والتأويل . وعلى هذا فإن الله هو الذي يخاطب البشر بالبشر، أو أنه الإله - القول، الذي يعطي المؤمنين به هوية جديدة، بعد أن اطمأنوا إلى وجود من يرعى شؤونهم، وأطمأنوا أكثر إلى من يدعوهم ويخاطبهم ويبعث لهم برسالة بواسطة النبي . والمفارقة، كما يرى سبينوزا، أن الله - الكلام لا وجود له إلا في الكلام الإنساني وفي مؤولي الكلام، الذين يعتقدون أنهم جماعة خاصة، اختارها الله لشرح قوله ونقله . تستلزم النبوة - الوحي، بدهاءة، عناصر ثلاثة : المتكلم، النبي الذي عليه أن يسمع قبل أن يسأل، ثم الكلام . والعنصر الأخير كلام مضاعف، فهو مادة لغوية للتبليغ، ومادة تحتاج إلى التأويل قبل أن تبليغ . يستدعي تبليغ الكلام الإلهي، منذ البداية، بنية خاصة به، لأنه ينتظم حول جهاز مادي تراتبي، ينتهي إلى سلطة رمزية قابلة للاحتكار . يأتي الكلام من الله ويصل إلى النبي، ويذهب الكلام من الأخير إلى المقرّبين منه، منتجاً، في النهاية، نخبة مختصة بالكلام الالهي تفصلها عن البشر العاديين مسافة لا تقبل التجسير . تؤسس المسافة، التي لا تنتهي، العبودية، وتعين كلام الله مسوّغاً للأسياد والعييد . تعارض النبوة، بهذا المعنى، الفلسفة، التي هي شكل متمدّن لسلطة ثقافية دنيوية، تتمحور حول كلام واضح متميّز، يحيل على فرق مؤقت بين الذين يعرفون معنى الكلام وهؤلاء الذين لا يعرفونه . تقوم الفلسفة على مبدأ

المساواة وتنشر كلاماً من أجل تحقيقها، على خلاف النبوة، التي تقول بالمساواة وتؤسس بنية ثابتة لا تقبل بالمساواة. تكون السلطة الرمزية، بهذا المعنى، سلطة سياسية، تتضمن علاقة قوة بين الأنبياء وأتباعهم، وبين الاتباع ومن يتلوهم (٣٣).

ينقل النبي إرادة الله إلى غيره، حال رجل السلطة السياسية، الذي يملئ قانونه على الرعية: «النبي، أو ترجمان الله، نعني بهذا الاسم كل شخص يؤول مشيئة الله، لأنه تلقى الوحي دون غيره. وعلى هذا الغير، الذي أخطأه الوحي، أن يقبل بكلام النبي، بسبب ما يتمتع به من الامتياز أولاً، وتلك الثقة التي وضعها الغير فيه. فلو كان الاستماع إلى الأنبياء يكفي لأن يصبح الإنسان نبياً، مثل الإنسان الذي يكفيه الإصغاء إلى الفلاسفة ليصير فيلسوفاً، لما صار النبي مترجماً للمشيئة الإلهية لأن الذين يستمعون إليه لا يرتكون إلى شهادته أو امتياز، بل إلى الوحي، أو إلى الشهادة الداخلية التي تؤمن مقامه. وبنفس الطريقة تماماً، فإن السلطان هو مترجم قوانين دولته، فهذه القوانين، التي هي من وضعه، لا ضمان لها إلا هيبة السلطان وشهادته (٣٤). تتكشف النبوة مضاعفة أيديولوجية-رمزية للنظام السياسي، كاشفة عن البعد المتسلط للقوة الرمزية، التي احتكرت شؤونها نخبة، تتوهم أنها مختصة بكلام الله، ومختصة أكثر بإعطائه المعنى الذي تريد.

من أين يجيء الأنبياء بالكلام الذي على الغير أن يستمع إليه ويتخذة حقيقة مقدسة؟ يأتي من متخيل الأنبياء، من هؤلاء الذين يتمتعون بخيال قصر عنه غيرهم. بيد أن سبينوزا، الذي يرى في الدين السماوي استمراراً للخرافة، يرى إلى صدق الأنبياء قبل غيره، لأن في المتخيل النبوي مقاصد نبيلة، مثل العدالة والتقوى والزهد، لا يعارضها الفيلسوف، مثلما أن فيه رداً على الرغبات الإنسانية مثل الخوف والبحث عن الأمل. إن الخوف الذي ينتظر الطمأنينة هو الذي يصير الخرافة الطبيعية ديناً سماوياً. يأخذ الفيلسوف بإيجاب النبي الديني ويترك له متخيله، الذي هو معرفة قاصرة، ترضي بشراً عاجزين، متخيلاً وإرادة وإدراكاً. ولعل علاقة الإشارة الإلهية بالعجز الإنساني هي التي تجعل الجواب، في الخطاب النبوي، يسبق السؤال. يرد النبي، على تساؤلات تابعيه، بمعرفة تستجوب الغامض، وتردّ عليه بغموض أكثر ضمانه العناية الإلهية. يطرح هذا السؤال التالي: كيف يتحقق التواصل بين الله والنبي، وما هو شكل العلاقة بين المرئي واللامرئي؟

إذا كان التواصل يتم، لزوماً، بين طرفين يتبادلان السمع والكلام، فهذا يقضي بأن يكون الله جسداً، وبأن «الجسد» يوحد بين الله والنبي، وبأن النبي إله آخر، وهي محاكمة لا تقوى على

الوقوف . وقد يقال إنّ الله ، وهو يتبادل الحديث مع النبي ، خلق صوتاً ينوب عنه ، يبلغ النبي الكلام الإلهي . والحجّة ليست مقنعة بدورها ، لأنّ الصوت المخلوق لن يختلف في مواصفاته عن غيره من مخلوقات الله ولن يكون ، بالتالي ، صوتاً إلهياً . أكثر من ذلك ، أنّ صوتاً مخلوقاً ، أنابه الله عنه ، لا يستطيع أن يقول «أنا» ، أو أن يتسع لـ «الأنا الإلهية» المندرجة في الحديث بين المبلّغ والمبلّغ . والأكثر صعوبة أن يقول الله ذاته «أي أن يكون كلاماً ويحيل على ذاته عن طريق الكلام ، وذلك لسببين : فالحديث عن الله خالقاً له اسم وسمع وكلام يحوِّله ، عن طريق التناظر ، إلى إنسان متعالٍ مقلوب ، بقدر ما يحوّل الإنسان إلى إله دنيوي ، ومن ناحية أخرى فإنّ إلهاً يبدأ بالكلام ويتتهي به إله غير قابل للتعين . وما القول برؤية الله ، أو الاستماع إليه ، إلّا تخيّل ، أو «تخيّل لله في ما وراء الصور» ، حيث الإنسان يتماهى بالله ويتعد عنه في آن . تطرح الوحدة البنيوية بين الفكر الإنساني والروح الإلهية السؤال التالي : ما هو هذا الإله الذي هو إنسان ويختلف عن الإنسان ويتصرّف كذات لها مقاصد وغايات ؟ ينقض سبينوزا ، اتكاء على مبدأ التناظر بين الله والإنسان ، الوحي الإلهي ، الذي يدّعيه الأنبياء ، ناقلاً «الوحي من حيّز الإيمان إلى حيّز الشك والمساءلة» . فالقول بأنّ النبي مليء بالروح الإلهية لا يعني أكثر من قدرته على تخيّل أشياء كثيرة ، يستطيع غيره أن يقوم بها دون أن يأخذ ، بالضرورة ، صفة النبي . بل أن التخيّل المفترض يكون ، أحياناً ، فقيراً وبالغ الفقر .

سواء أنكر سبينوزا الوحي أو قبل به ، وهو يعالج موضوعه بتوسّطات قد ترضي العقلاء من المتدينين ، فجوهر تأويله تحليل آليات التجربة الإنسانية الطبيعية ، التي دفعت بشراً إلى تخيّل الكلام مع الله ، ودفعت بآخرين إلى تصديقه . ينطلق التأويل من نظام حياة وفكر لا يدرك الإنسان فيه الظواهر بل يتوهّمها ، كاشفاً عن جهل بالطبيعة ، وبأسباب المعرفة النبوية ، التي قبل بها البشر في فترة متخلّفة ماضية ، ولا يزالون يقبلون بها ، بسبب استمرار القديم في الجديد . إنّها قوّة اللغة النبوية التي تفضي إلى ما يُفكّر به ، وإلى ما لا يفكّر به ناسبة إلى الله صفات إنسانية مثل الروح والأنفاس والصوت : «ولهذا تعوّدت هذه الجموع في مقابل ذلك أن تُردّ المعرفة النبوية ، حال أيّة ظاهرة عجيبة ، إلى الله ، وأن ترى فيها معرفة إلهية» . يسعي الفلاسفة ، في مواجهة ذلك ، إلى تفسير : «القوانين الطبيعية التي أدّت إلى إنتاج الوحي» ، وإلى تبيان أسباب ظهورها وانتشارها : «يستطيع الإنسان ، انطلاقاً من الكلام والصور المتخيّلة ، أن يجيء بأفكار تزيد كثيراً عن تلك الصادرة عن المبادئ والمقولات وحدها ، التي تنهض عليها كل معرفتنا الطبيعية»^(٣٥) . إنّ الفرق بين وحدة الحقيقة

وتعددية الخطأ، أو أنه الفرق بين وضوح الحقيقي وغموض البلاغة .

يعتقد النبي أن يقين القول الإلهي راجع إلى قدرته على تأويل الواقع الطبيعي . تتداخل الهلوسة، أو التخيل، والتأويل بالمعنى الدقيق للكلمة، حيث كل واقعة تحمل إشارة إلهية، كما لو كان الوجود فضاء إشارياً، يأتي من الله ويعود إليه . بيد أن ركون القول النبوي إلى الإشارة، كما يرى سبينوزا، دليل على اضطراب قول يجمع بين التخيل والمحكمة العقلية، كما لو كان الأنبياء يجمعون بين واقع مادي وآخر إشاري، لا وجود له . تكشف هذه الإشارات، عن غياب الوضوح والتميز في المعرفة النبوية، وتعلن عن تفوق الفيلسوف على النبي، لأن «المعرفة الطبيعية لا تحتاج إلى أية إشارة، وصحتها قائمة في طبيعتها»^(٣٦) . أكثر من ذلك، أن الإشارات النبوية، الموزعة على أكثر من نبي، لا ينقصها التناقض، فما يأتي به نبي يأتي آخر بغيره . بل إن موسى نفسه يقول : «يأتي الله بالإشارات والمعجزات كي يستهوي البشر» . تتحول الإشارات، التي تتوسل استهواء البشر، إلى موقع للغموض، تتنازعه قوى دينية متعددة سعياً وراء : سلطة رمزية، أو إلى حيازة : الشرعية الرمزية . ذلك هو سبب التنافس بين الأنبياء، وبينهم وبين المراجع الدينية الرسمية وبين جمهرة محترفي الوعظ وتوزيع الثواب والعقاب . والواضح في هذا أن كلام الله ليس «واحدًا»، فمعناه معنى التنافس التأويلي الذي يدور حوله، مثلما أن اليقين النبوي «معنوي»، بعيد البعد كله عن وضوح الفيزياء والرياضيات . لا يتبقى من القول النبوي، والحال هذه، إلا بعده الأخلاقي : «تميل قلوب الأنبياء جميعاً إلى العادل والحسن» وهو أمر يقره الجميع، فلاسفة كانوا أو غير فلاسفة .

الإشارات النبوية ملحق بلاغي غايته الإقناع، تختلف باختلاف سياقات النبوة وتباين «آراء وملكات الأنبياء» وتغاير طبائعهم وأخيلتهم ومواقفهم الاجتماعية والسياسية : «لا تجعل النبوة الأنبياء أبداً أكثر معرفة، بل إنها تدعم آراءهم السابقة، وليس علينا أن نؤمن بهم في ما يتعلق بالأشياء التأملية البحتة»^(٣٧) . يستدعي الأمر في النهاية، خيال الأنبياء، الذي يقصر عن معرفة الفلاسفة : «هؤلاء الذين يتميزون بخيالهم غير مؤهلين كثيراً لمعرفة الأشياء بالإدراك الخالص، على خلاف ذلك، فإن المتفوقين بإدراكهم، والذين يولون تثقيفه عناية خاصة، لهم قدرة على التخيل أكثر اعتدالاً وأكثر إحكاماً، وبالتالي أكثر توازناً، بما يجعله بمنأى عن الاضطراب»^(٣٨) . كأن في خطاب سبينوزا ما يقول : تصدر المعرفة النبوية عن متخيل واسع ضيق المعقولة .

ميّز سبينوزا بين النبي والفيلسوف، وبين المعرفة الطبيعية والمعرفة النبوية، وبين إشارات الوحي

في تناقضاتها المختلفة . قاده هذا إلى قراءة متعددة المستويات للنصوص النبوية : يحيل المستوى الأول على «طبيعة الله ، والطريقة التي يرى بها كل شيء ويتدبر أمره» . تقصد القراءة المعنى النصي ، لا الحقيقة المفترضة القائمة ، كما لو كان المقروء كتاباً محايداً ، تخفف من قداسته . تقارن القراءة بين ما جاء في النص ، وما تقول به الوقائع الطبيعية ، كأن تتوقف أمام ما قاله موسى ، في التوراة ، عن الله ، من حيث أنه نار وأنه «لا يشبه الأشياء المرئية في شيء» . تتناقض هاتان المقدمتان ، فالله فيهما مرئي وغير مرئي معاً ، ولا تقويان ، إضافة إلى تناقضهما ، على الوقوف . فالقول بـ «أن الله نار» واضح في معناه الحرفي أو المجازي ، غامض في مستواه المنطقي والأنطولوجي . تكون المقدمتان ، في الحالين ، عصيتين على الانسجام ، مدلتين أن «الكتابة المقدسة» تعارض العقل ، وليس لديها ما تقوله عن طبيعة الله . يضع المستوى الثاني التعاليم التأمليّة جانباً ، وبلتفت إلى التعاليم العملية ، المرتبطة بالأعمال والقيم . وقد يبدو ظاهرياً أن «الكتابة» مبرأة من التناقض فهي ، كمعتقد كوني ، تدعو إلى حياة قوامها العدالة والإحسان . لكن تطبيق هذا المنظور على العهدين القديم والجديد ، يفضي إلى شيء مختلف ، ذلك أن موسى ، في العهد القديم ، يطالب بـ «كره عدو الأمة» ، بينما يطالب يسوع ، في العهد الجديد ، بالتسامح والمحبة والغفران : «من ضربك على خدك الأيسر أدرك له خدك الأيمن» . ينطوي قول موسى على قيم «قوميّة» ، وعلى تعاليم تفرضها وحدة الأمة وقوتها ، كما لو كان الخطاب الديني خطاباً سلطوياً أو سياسياً ، بينما يحتضن قول المسيح أخلاقاً إنسانية ، تضع الأمة والسياسة خارجاً .^(٣٩)

إذا كان دين موسى ، كما دين عيسى ، إلهياً ، فكيف جاء في كتاب الأول ما ينقض ما جاء في كتاب الثاني ؟ يقول سبينوزا : «إذا كان في التناقضات ما يفصح عنها ، فمن اللازم رؤية السياق ، وتأمل الظرف ، ولمن كتبت هذه النصوص» . تستدعي التناقضات خصوصية الظروف ، وتشير إلى «الزمان» و«المكان» ، الأمر الذي ينقل المقدّس إلى فضاء المعرفة التاريخية ، محوّلاً «الكتاب» إلى وثيقة قديمة بين وثائق أخرى . وواقع الأمر أن في «العهد القديم» ما يعين موسى «مشرّعاً مشغولاً بـ «بناء مجتمع سياسي سليم» ، يطرد القيم المجردة وينادي : «العين بالعين» ، محوّلاً الإلهي إلى سياسي والسياسي إلى إلهي . ومع أن في تسامح يسوع ما يبدو نقيضاً لتعاليم موسى ، فإن في قراءة الزمن الذي ظهر فيه ما يربط ، من جديد ، بين القول النبوي والسياق التاريخي . فقد جاء عيسى في زمن كانت الدولة فيه فاسدة وشديدة الفساد ، تحرم المواطن من وطنه وتجعله غريباً مغترباً ولا ملاذ

له . وهذا ما فرض عليه أن يتوجّه إلى الفرد في ذاته، أو أن يخاطب جوهر الإنسان لا غير، بعد أن تبدّد معنى الدولة والوطن والمواطنة. يبدو النص الديني، في الحالين، تابعاً لسياق لا يفهم بمعزل عنه، ولا يمكن أن يلبي سياقاً آخر، كما لو كانت حقيقة النص هي حقيقة سياقه، حقيقة نسبية، تعدّل دلالتها الأزمنة اللاحقة، وينقدها الفيلسوف الذي يعيش في سياق آخر.^(٤٠)

افترض سبينوزا، لأسباب تكتيكية، أنّ الخرافة تفسد الدين، لأنّ الدين ليس خرافة، قابلاً من «الدين الحقيقي» القيم الدنيوية الصرفة. لكنّه رغم افتراضه، الذي لا يستعيده إلا بحساب، أرجع الدين - الخرافة إلى الجهل بقوانين الطبيعة، وإلى أغراض سياسية، إذ كل خطاب ديني، في التحديد الأخير، خطاب سياسي، غايته الطاعة والخضوع. يتأسس الدين، إذن، على الجهل والعبودية، وينطوي، في حالات كثيرة، على العسف والإرهاب، بسبب احتكار الحقيقة، التي يتنازعها المؤولون ويعممون النزاع إلى حرب أهلية ضاربة. تمنع ثنائية الجهل والإرهاب الفيلسوف عن التفلسف، وتقمع معه كل العقول الحرّة التي تتطلع إلى التفلسف. ولهذا يمثل الدفاع عن الفلسفة دفاعاً عن حرية التعبير، تطلّعاً إلى دولة تنقض الخرافة بالفلسفة، والوعظ اللاهوتي بتسامح المعرفة الطبيعية. ينتهي سبينوزا إلى أمرين: ضرورة تحرير الطبيعة من الحضور الإلهي، وضرورة تحرير الدولة من السلطة الدينية، كما لو كانت الدولة طبيعة أخرى. ترى فلسفته أنّ الثورة الأنطولوجية في علاقة الإنسان بالطبيعة ثورة عملية وسياسية في آن، تنظّم علاقة البشر ببعضهم وعلاقتهم بالسلطة التي ينتجونها. يحرّر العلم الطبيعة من الإشارات الإلهية، ويربط التاريخ بطبيعة دنيوية، تتيح له أن يكون علماً دنيوياً. تندرج الطبيعة والتاريخ في فضاء علم جديد، يربط بين السياسة والفيزياء، وهو يربط بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان.

تأمل الفيلسوف العلاقة بين «الآلهة المستبدة»، التي تغتصب قوانين الطبيعة باسم المعجزة، والحاكم المستبد، الذي يخلق رعية تأتلف مع الإذعان والخضوع. لا غرابة، والحال هذه، أن تعتاش أنظمة الاستبداد على الخرافة، أن تنتجها وأن تعيد إنتاجها، مدرّكة أنّ الجهل بقوانين الطبيعة يساوي بين «الحاكم المستبد» والمعجزات الأخرى. ولا غرابة أيضاً أن تقول أنظمة الاستبداد بضمّان إلهي، يوسّع لها المكان ويلقنها ما تقول. يستوي الأمر إن جاءت «العطارة الدينية» من سلطة دينية، تعتاش على تسويغ السلطة الدينية، أو من حاكم يجمع في ذاته السلطتين معاً مبرهنًا، أولاً، أن هاجس التقوى لا يصمد كثيراً أمام منافع التسلط. سعى سبينوزا، وهو يواجه الخرافة المستبدة بالعلم

الديمقراطي، إلى الانتقال من «حالة الطبيعة» إلى «حالة مدنية»، أو من حالة «غير سياسية» إلى «حالة سياسية». تلازم الخرافة، التي هي وجه آخر للاستبداد، مجتمعات ضعيفة في مجتمعاتها، فقيرة الإنتاج، بائسة المعرفة جاهلة بمبادئ السياسة. ينزع هذا الانتقال، الذي يوعز به العقل ويتطلع إلى دولة عقلانية، إلى مجتمع سياسي، يؤمن حقوق الفرد الطبيعية، ويتيح له المشاركة في كل ما هو نافع للمجموع.

تتعيّن «الحالة الطبيعية»، في فكر سبينوزا، حالة اجتماعية غير سياسية، قوامها الرغبة والأناية، وضعف العلاقات المجتمعية. فمجتمع الطبيعة، أي مجتمع الخرافة، يوهم كل فرد بأنه سيد نفسه، عليه أن يلتفت إلى مصالحه ويعرض عن مصالح الآخرين، بينما هو، في الواقع، عبد، يشارك نظراءه قيود العبودية. تهدف السياسة، التي هي الوجه الآخر للفلسفة، إلى تخليق علاقات مجتمعية، تحرر الفرد المنعزل من أوهامه، وتعلمه أن مصلحته في تحقق مصالح الآخرين. تقود المجتمعية السياسية، بهذا المعنى، إلى سيرورة تحررية مآلها دولة عقلانية ديمقراطية، أو تحفّز على دولة ديمقراطية عقلانية، تأخذ بسيرورة التحرر إلى منتهاها الأخير. يشرح الفيلسوف الحالة الطبيعية ويرى، لاحقاً، إلى وجود جوهرى، وجود أخلاقي بلغة سبينوزا، يشتق الكرامة من إرادة جماعية، تجسّد أفراداً متساوين في جميع الحقوق. يقول الفيلسوف الهولندي اليهودي: «لا خوف من اللامعقول في الدولة الديمقراطية، لأنه مستحيل تقريباً أن تتفق غالبية البشر، الموحدة في كلّ، على اللامعقول»^(٤١). ويقول أيضاً: «ينتج عن أسس الدولة، كما شرحناها، أنّ غايتها الأخيرة، التي لا خفاء فيها، ليست السيطرة، ولا التحكم بالإنسان عن طريق ترويعه بل هي على خلاف ذلك تحرير الفرد من الخوف حتّى يعيش ما استطاع في أمان، أي أنّ يحتفظ للآخرين قدر ما يستطيع بحقهم الطبيعي في الوجود والفعل، إنّ غاية الدولة في الواقع هي الحرّية»^(٤٢).

حارب سبينوزا في الخرافة الخوف الذي تشيعه، وحارب في «الخوف الخرافي». «العبودية التي تنتج عنه، وحارب الخوف والعبودية لأنهما يسلبان الإنسان «الوجود الجوهرى» الذي يليق به. وإذا كان ديكارت قد اصطدم بالقيود اللاهوتية مدافعاً عن حق الفكر الإنساني في التفكير، فإن سبينوزا واجه مؤسسات العبودية منادياً بمجتمع إنساني حر. لذا قال بـ «إله حقيقي»، يأتلف مع المعرفة والتسامح ولا يروّع أحداً، وأقام الفرق بين «الدين الحقيقي» والخرافة، فما يصير الدين

خرافة هو الوعي الخرافي والشروط المتخلّفة التي تسمح به . قال أيضاً بتقصير المسافة بين الفيلسوف و«المتدين العاقل» عن طريق دين صاغه الفيلسوف، أو بواسطة دين خرافي أنجز نقده الذاتي، أي أصبح «ديناً» يأخذ بمبادئ الأخلاق، ويرى في الله مرجعاً للفضيلة والإحسان. توازع الفيلسوفان فكرة الإنسان، كما يجب أن يعيش، فقال أحدهما: أنا أفكر إذن فأنا موجود، وقال ثانيهما: أنا أعبر عن نفسي بحرية إذن فأنا موجود، وقال الأثنان: إن ديناً ينهي عن الفكر ويسوّغ العبودية لا علاقة له بالله، ولا ضرورة له.

٣. ملاحظة أخيرة:

يقول سبينوزا: «أصرُّ على التذكير مرة أخيرة، بأني لا أهوّن أبداً من شأن الوحي والكتابة المقدسة، ولا من دوريهما الضروريين . وفي الواقع، فإننا لا نستطيع أن نرى أن في الضوء الطبيعي وحده طريقاً للخلاص في حين أن في الوحي ما يخبر بأن الله، بفضل قدرة يقصّر عنها الفهم العقلاني، ينقذ المؤمنين الطائعين وأن في الكتابة المقدسة ما يمنح البشر عزاء كبيراً»^(٤٣). يعالج سبينوزا الدين بمنظور من خارجه، فالدين لا يفسر دينياً مثلما لا تشرح الأخلاق بالأخلاق، وهو ما وضعه على طريق «علم الدين»، حيث للدين علماء، من خارجه، لا يختلفون عن علماء المواضيع الإنسانية الأخرى . لا يسعى العلم الديني المقصود إلى تقويض الدين، من حيث هو، فيما يعمل على تقويضه هو الدين الذي يقوِّض الإنسان باسم المقدسات . حرّر ديكارت الطبيعة من الرعاية الإلهية كي تصبح حيزاً من اختصاص الإنسان، وطرّد سبينوزا اللامتناهي، واستبقى المتناهي، الذي يستطيع الإنسان السيطرة عليه . عمل الإثنان على تخليق الذات الإنسانية وهما يعملان على تحرير الحاضر من ماضيه، وعلى اشتقاق المستقبل من حاضر مستقل بذاته . والواضح، لدى الطرفين، علاقة العلم بالفلسفة، لا كحقلين متوازيين، حال المصالحة التليفية بين «الحدّاة والتراث» عند العرب، بل كحقلين متداخلين يفعل أحدهما في الآخر . بل أن في العلاقة بين العلمي والتقني ما يضع في الفلسفي دينامية مفتوحة، تنقله من موضوع إلى آخر . ليست فكرة التقدم، في هذه الحدود، إلا فكرة التجدد المفتوح، أو الانزياح من إجابة غير مكتملة إلى إجابة أخرى غير مكتملة بدورها، مرجعها «التقلّبات اللامتناهية» و«التحوّلات المستمرة» . فلا موقع لـ «الكامل» الذي يظل على حاله، ولا وجود لـ «المثال»، الذي أعطي مرة واحدة وإلى الأبد . كل شيء نسبي

وعرضة للمساءلة، ولا شيء يذهب إلى غاية أخيرة، والعالم لا مركز له، لأنه جملة من الظواهر المتنوعة القابلة للبحث والقياس. تترك هذه الأسباب جميعاً «الكامل»، أي الله في مكانه، لأنه من العبث إشراك الله في محاكمات إنسانية ليست من اختصاصه. وعلى هذا، فإن الحداثة التي جاء بها ديكارت وسبينوزا لا تنفي الله، إنما تتحرر من أسئلة غيبية، إذ أفنى الإنسان إرادته فيها نفي ذاته عن العالم الدنيوي، الذي يعيش فيه. كتب داريدش شايفان في كتابه: «ما الثورة الدينية»: «وقد رفض ديكارت، من جهته، كل العلل الغائية في تفسير الطبيعة، واعتبر أن الرغبة في معرفة المقاصد الإلهية الخفية تعدّ تهوراً. أما سبينوزا، فانه يهاجم صراحة كل ما في الغائية من «نزعة تشبيهية بشرية»، ويرى من العبث الحديث عن الغايات والمقاصد في مجال يصدر فيه كل شيء، وفقاً لضرورة أزلية، عن الله كما تصدر النتيجة عن علّتها»^(٤٤).

مراجع الدراسة

- ١- H. Blumenberg : la légitimité des temps modernes . gallimard - ٢٠٥ . p .
- ٢ . آلان تورين : نقد الحداثة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص : ٧٣ .
- ٣- Tom Sorell : Descartes . oxford university press , oxford . ٨ : p .
- ٤- Rene Descartes : discours on method and the miditations , Penguin classical , London . ٨ : P .
- ٥- J. Y. Goffi : la philosophie de la technique , p . u . f . Paris - ٤٤-٤٥ .
- ٦- Blumenberg , P - ٤٢٩ .
٧. ديكارت : تأملات في الفلسفة الأولى ، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ١٩٦٩، ص : ٧١ .
- ٨- C. Krdjtman : Pour Descartes , Albin michel , Paris - ٢٥ : P .
٩. تأملات، مرجع سابق، ص : ٩٠٨٩ .
- ١٠- Pour Discartes , P - ٢٦ .
- ١١- آلان تورين، مرجع سبق، ص ٧٣ .
- ١٢- داريوش شايفان : ما الثورة الدينية، المؤسسة العربية للتحديث الفكري- دار الساقية، بيروت، ١٩٥٣، ص : ٧٤ .
- ١٣- ديكارت : مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، «مقال في المنهج» المطبعة الكاثوليكية بيروت، ١٩٥٣، ص : ٧٤ .
- ١٤- المصدر السابق، ص : ٧٢ .
- ١٥- ديكارت : مبادئ الفلسفة، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٥، ص : ٥٦ .
- ١٦- F. Alquié : la decouverte métaphysique de l'homme chez Descartes , p . u . f . Paris - ١٩٥٠ ، ١٩٨ : P .
- ١٧- تورين، مرجع سابق، ص : ٧٤ .
- ١٨ - ديكارت «مقالة الطريقة»، مرجع سابق، ص : ٧٤-٧٥ .
- ١٩- C. Taylor : Les Sources du moi , Seuil , Paris - ١٩٩٨ ، ٢٠٤ : P .
- ٢٠- المرجع السابق، ص : ٢٤٠ .

. ٨٩ : T. Sorell ، P -٢١
. ٥٨ : P ، ٢٠٠٣ ، P. f. Moreau : Spinoza et le Spinozism ، p. u. f، Paris -٢٢
. ٤ : tome Iv، P . ١٩٦٦ ، Spinoza : Oeuvers، editions Garnier flammation ، Paris -٢٣
. ٤٤ - المرجع السابق ، المجلد الرابع ، ص :
. ٢٦١ : P ، ١٩٥٣ ، Spinoza : Ethique، Garnier ، Paris -٢٥
. ١٠٥ : Spinoza : Ethique P -٢٦
. ١٠٣ : ١ ، Spinoza، Ethique، t -٢٧
. ٩٩ : P ١. Ethique، t -٢٨
. ١٨٣ : ١ ، ١ . ibid، t -٢٩
. ٢١٤ : P ، ١٩٨٤ ، André Tosel : Spinoza ، Paris، Aubier -٣٠
. ٢٧٥ : ibid، P -٣١
. ٢٧٥ : ibid، P -٣٢
. ١٢٣ : P ، ١٩٩١ ، leo Strauss : le testament de Spinoza . cerf، Paris -٣٣
. ١٣٣ : A. tosel، P -٣٤
. ١٣٦ : A. tosel، P -٣٥
. ٩١ : P ، ١٩٧٤ ، A. Matheron : philosophie et religion ، Paris، E. Sociales -٣٦
. ١٣٩ : Tosel، P -٣٧
. ١٣٩ : Tosel، P -٣٨
. ١١٣ : L. Strauss، P -٣٩
. ١١٢ : Tosel، P -٤٠
. ٧٤ : P ، ٢٠٠٤ ، Andre Scala : Spinoza ، les belles lettres ، Paris -٤١
. ٢٨٨ : Tosel، P -٤٢
. ١١١ : Tosel، P -٤٣
. ١٠٣ - مرجع سابق، ص : ٤٤