

يتأثر بها لأنها يهودية، بل لأنها خرجت — جزئياً — على اليهودية؛ فالعناصر التي يمكن أن يكون قد استمدها من تفكير هؤلاء الفلاسفة هي أقل العناصر صلة بالتراث اليهودي التقليدي، وهي العناصر التي ظهرت في تفكيرهم لا لأنهم من اليهود، بل «رغم» كونهم من اليهود. وهناك فارق هائل بين التأثير بتعاليم يهودية وبين التأثير بأشخاص يهود، فلا يمكن أن يقال اليوم عمن يتأثر باقتصاديات ماركس أو علم نفس فرويد أو فيزياء أينشتين، إنه متأثر باليهودية؛ لأن نظريات هؤلاء الثلاثة لا تنتمي إلى التراث اليهودي، وصفة اليهودية في شخصياتهم عارضة تماماً بالنسبة إلى نظرياتهم.

أما مذهب القَبالة الذي يقال: إن اسبينوزا قد تأثر به؛ فقد يرى البعض شبهاً بين صوفيته الشاملة وبين بعض قضايا اسبينوزا إذا ما فهمت فهماً حرفياً، ولكن أي إدراك لموقف اسبينوزا العام، وأي تحليل دقيق لنفس النظريات التي يقال إنها مشابهة لهذا المذهب، يكشف عن اختلاف أساسي بين وجهتي النظر إلى حدٍ يدهش معه المرء من مدى التواء تفكير أولئك الذين قربوا بين معقولة اسبينوزا وحتميته الدقيقة وبين شطحات «القَبالة» وتخريفاتها. ويكفي في هذا حكم اسبينوزا نفسه، الذي قال، في نص من تلك النصوص الي يتجاهلها عادةً معظم المتعصبين من الشُّراح اليهود: «لقد قرأت وعرفت بعض الكتابات التافهة لمذهبة القَبالة، الذي يثير حمقه في نفسي دهشةً لا تنقطع».^{٣٧}

وكما قلنا من قبل، فمجرد دراسة اسبينوزا لتعاليم لاهوتي العصور الوسطى من اليهود واستيعابه التام لها لا يدل في ذاته على شيء، بل إن كل الدلائل تدل على أنه أتى بنتيجة عكسية؛ أي إن التناقض والتهافت والافتقار التام إلى المعقولة في هذه التعاليم، هو الذي مهد له طريقه الخاص الذي سار فيه مستقلاً تماماً عنها. وأغلب الظن أن هذه التعاليم كانت — منذ اللحظة التي أعلن فيها ثورته على الطائفة اليهودية — تستفزه وتتحدى منطقته العقلي إلى الحد الذي جعله يضع لتفكيره غاية وفلسفته هدفاً هو انتقادها وهدم الأسس التي تجعل ظهورها، هي وأمثالها من المذاهب، ممكناً.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن ننظر إلى علاقة اسبينوزا بهذه المؤثرات المزعومة في ضوء جديد: فتعالج فلسفة اسبينوزا من حيث هي رد فعل على المذاهب اليهودية اللاهوتية والفلسفية في العصور الوسطى، ومن حيث هي نتيجة لانفصاله عن هذه المذاهب وخروجه

عليها. وقد عبّر «فوير» عن هذا المعنى تعبيراً رائعاً حين قال: «لقد أدّت القرون التي مر بها اليهود وهم في اضطهاد وفرار من بلد إلى آخر ومن قارة إلى أخرى، إلى جعلهم يفقدون المعقولة ويفتقرون إلى حب الإنسانية؛ فانطوا على أنفسهم متشبثين بحلم ظهور المسيح الجبار، الذي يستطيع بمعجزاته الوفيرة أن يجعل الدائرة تدور على مضطهديهم. ولقد كان حلم البعث وتحقيق الرسالة هذا مزيجاً من التضخيم المرّضي للذات، و«الپارانويا»، و«نرجسية» المضطهدين؛ فهو «فكرة غير كافية»، كما كان اسبينوزا خليقاً بأن يسميها. أما اسبينوزا، الذي كان ذا ذهن علمي متحرر، والذي تخلّص من روابط البيئة التي نشأ فيها، وحاول أن يندمج في عالم أوروبا الجديد، فلم تكن لديه طاقة باقية لفهم أهله (اليهود) فهمًا عطوفاً. ولو كان أقل قسوة في تحكيم «الحبل السري» الذي كان يربطه بأهله، لما ظهرت فلسفته إطلاقاً، على الأرجح.»^{٢٨}

(٢-٣) المؤثرات في فلسفته

سوف نحلل فيما يلي بعض النواحي الرئيسية التي يفترض أن اسبينوزا قد تأثر فيها بالتراث اليهودي في صورته الدينية المباشرة أو اللاهوتية أو الفلسفية. وكما قلنا من قبل، فإن التنفيذ الحاسم لمحاولات التقريب هذه إنما يكون في الرجوع إلى أجزاء هذا البحث التي تعالج كل موضوع يقال بوجود مثل هذا التشابه فيه؛ إذ إن إجراء هذه المقارنة في ضوء التفسير الذي قدمناه هنا هو أفضل الوسائل لإظهار التضاد الحقيقي التام بين اسبينوزا وبين التراث اليهودي.

ففي رأي فرويدنتال أن مذهب «وحدة الوجود» عند اسبينوزا لا يرجع إلى عناصر أفلاطونية محدثة، ولا يكفي تفسيره من خلال فلسفة «برونو Bruno»، وإنما هو يفسّر على أساس تأثر اسبينوزا بالتراث اليهودي.^{٢٩} ومن المؤكد أن السؤال الأكبر في هذا الصدد هو ما إذا كان اسم «وحدة الوجود pantheism» ينطبق بحق على فلسفة اسبينوزا أم لا ينطبق؛ فالتسمية صحيحة طالما أن فكرة «الله» تؤخذ عنده بمعناها الحرفي. أما إذا فُهمت على النحو الذي عرضناه في هذا البحث، لأصبحت التسمية باطلة تماماً، ولانهيار بالتالي أساس حجة «فرويدنتال».

^{٢٨} Feuer: Spinoza and the Rise of Liberalism. p. 30

^{٢٩} Freudenthal: Spinoza, Leben und Lehre (Bd. 2) S. 81-86

ويقول «روث» بوجود تشابه مماثل في فكرة وحدة الطبيعة عند اسبينوزا؛ فهو يحلل عقيدة التوحيد العبرية فيرى أنها ترتبط بفكرة وحدة الظواهر الطبيعية، ويتلمس فيها التالي صبغة علمية. وفي رأيه أن المفكرين اليهود في العصور الوسطى قد عملوا على نقل الاهتمام من وحدة الله إلى وحدة الطبيعة، وبذلك رفعوا البحث العلمي، والبحث وراء الاطراد في تركيب الأشياء، إلى مرتبة الواجب الديني الأعلى. وهكذا تكون دراسة اسبينوزا للفلسفة اليهودية في العصور الوسطى هي التي أدت به إلى ذلك «الإدماج الجريء للعلم في محراب الدين ذاته».^{٤٠} كما يرى فرويدنتال أن نظرة اسبينوزا إلى الطبيعة كانت مماثلة لنظرة اليهود إلى إلههم، «فالتبيعة المؤلّهة» كانت، كإله اليهودية، أشمل وأكمل موضوع لحبنا، وهي الموضوع الذي نهى له أنفسنا بكل ما نملك، وفي ذلك تكون الطاعة الحقيقية لله، وكذلك خلاصنا وسعادتنا الأزلية».^{٤١} والمشكلة في هذا كله هي أن معاني اسبينوزا تُفسر حرفياً على النحو الذي يخدم أغراض هؤلاء الباحثين، بل إن تعاليم اليهودية ذاتها تُزيف؛ إذ يُنسب إلى اليهودية، ولا سيما في صورتها التي اتخذتها في العصور الوسطى، اتجاه علمي للتقريب بينها وبين اسبينوزا، الذي يُفترض أنه جلب العلم إلى محراب الدين، مع أنه في واقع الأمر قد حوّل المعاني الدينية، بطريقة بارعة — ومع احتفاظه بنفس ألفاظها وتعبيراتها — إلى معاني علمية، وبذلك يكون الأصح أن يقال عنه إنه جلب الدين إلى محراب العلم.

ويرى «بريه» أن توحيد اسبينوزا بين الله أو بين الذهن الإلهي وبين موضوع هذا الذهن لا بدّ أنه يرجع إلى موسى بن ميمون، أو أحد شُراح كتاب «الزهار» (Zohar) (أي أصحاب مذهب «القبالة»)، وأن هذه القضية في أصلها أفلوطينية وصلت إليه بتوسُّط هذه المؤثرات.^{٤٢} ومع ذلك فقد رأينا «فرويدنتال» من قبلُ ينكر أهمية مثل هذه المؤثرات الأفلوطينية، ويؤكد أهمية التأثير اليهودي المباشر. وفضلاً عن ذلك فمن الواضح أن فكرة اسبينوزا الحقيقية في هذا الصدد كانت ترمي إلى عكس النتيجة التي تُستخلص من كلام «بريه»، وكل ما في الأمر أنه صاغها في لغة تقترب إلى حد كبير من لغة المدرسين. أما «بروشار» فيرى، تمشيًا مع موقفه العام في تأكيد الأهمية الأساسية للفكر اليهودي في

^{٤٠} Roth: Spinoza. p. 233

^{٤١} Freudenthal, op. cit. S. 87

^{٤٢} Bréhier: Hist. de la phil. (tome II), p. 159

فلسفة اسبينوزا، أن «إله اسبينوزا هو الإله اليهودي» يهوا Jehova «بعد إدخال تحسينات أساسية عليه»^{٤٣} وهذا بطبيعة الحال رأيٌ تُكذبه كل كلمة قيلت في هذا البحث؛ ومن ثم فلا داعي لتنفيذه في هذا الموضوع.

ومن أعجب ما قرأت في هذا الصدد محاولات بعض الشُّراح اليهود الذين سَعَوْا إلى التقريب بين التراث اليهودي وبين فلسفة اسبينوزا في أفكار كانت هي الوسيلة الأساسية التي استخدمها اسبينوزا في محاربة هذا التراث. وسأضرب لذلك مَثَلين؛ فنقد اسبينوزا لتشبيه الآلهة بالإنسان، وهو النقد الذي كان وسيلته الكبرى إلى محاربة العناصر الأسطورية في التراث اليهودي، والذي طالما رده في صدد هذا التراث في «البحث اللاهوتي السياسي» — هو في نظر «رخمان»، مستمد من التراث اليهودي ذاته! فهو يقول: «إن مقاومة كل نوع من التشبيه بالإنسان هي عنصر أساسي في اليهودية؛ إذ يردد اليهودي يومياً: أشهد أن الله ليس بدءاً ولا يشبه لنا في أية صورة منظورة»^{٤٤} وهذا هو التزييف بعينه؛ إذ توجد، إلى جانب العبارة السابقة، عشرات النصوص التشبيهية الصريح في العهد القديم ذاته، وهي النصوص التي طالما اقتبسها اسبينوزا وأكد أنها لا تصلح إلا للعقلية العامة.

وقد لاحظ باحث يهودي آخر، هو «هيلر Heller»، الاختلاف الأساسي بين تفكير اسبينوزا واليهودية في هذا الصدد؛ إذ أشار إلى أن الإنسان في اليهودية هو مركز الكون، وكل ما في الطبيعة موجود من أجله، بينما كان دور الإنسان في الكون، عند اسبينوزا، ضئيلًا، والطبيعة ذاتها في نظره لا أخلاقية Amoral.^{٤٥} وهذا، دون شك، نفي مباشر لكل تشبيه بالإنسان.

ومع ذلك فإذا كان «هيلر» قد أدرك، بحق، استحالة التقريب بين اسبينوزا واليهودية في صدد نقد الأول لتشبيه الآلهة بالإنسان، فإنه هو ذاته يقع في خطأ لا يقل عن ذلك فداحة؛ إذ يرى (وهذا هو المثل الثاني الذي أضربه لمثل هذه الأخطاء) أن فكرة مادية الله عند اسبينوزا يمكن أن ترد إلى أصول يهودية؛ لأن الله في اليهودية كثيرًا ما كان يتخذ صبغة مادية.^{٤٦} وموضع الغرابة هنا هو أن هذه الصبغة المادية التي كان يتخذها الله

^{٤٣} Brochard: Le Dieu de Spinoza (op. cit.) p. 370.

^{٤٤} Rakhiman: Spinoza and Judaism. p. 50.

^{٤٥} Bernard Heller: In Spinozism Compatible with Judaism? p. 27-28.

^{٤٦} Ibid. p. 10F.

في اليهودية كانت هي ذاتها راجعة إلى ما في اليهودية من تشبيه للآلهة بالإنسان (وهو التشبيه الذي سبق أن تنبه المؤلف إلى عدم تمشيه مع تفكير اسبينوزا!) وواقع الأمر أن الفكرة لم تكن عند اسبينوزا إلا إشارة أخرى منه إلى أن المعنى الحقيقي لفكرة الله عنده هو مجموع الطبيعة؛ وبذلك يكون بين الطرفين أشد أنواع التناقض.

ولندع مفكرًا يهوديًا آخر، هو «واكسمان»، يرد على هاتين المحاولتين السابقتين، فيقول: «إن مذهب اسبينوزا، مجردًا من لغته الشبيهة باللاهوتية، لا يكفي بوصف إله مجرد من كل مسحة من التشخيص — أعني آلة لا متناهية، إن جاز هذا القول — وإنما يعزو أيضًا إليه الامتداد، الذي هو الخاصية الأساسية للمادة، بوصفها إحدى الصفات الإلهية ... وهذه هي بعينها الأفكار التي كانت الفلسفة اليهودية في جميع صورها تنفر منها.»^{٤٧}

ولقد تعرضت فكرة «الحب الإلهي» لدى اسبينوزا لسوء فهم كثير، لم يسلم منه معظم شراحه من اليهود وغير اليهود معًا، وأرجعت هذه الفكرة إلى أصول صوفية أو لاهوتية أو لا عقلية متعددة. من بينها، بطبيعة الحال، الأصول اليهودية. وهكذا يوافق «چواكيم» على التقريب بين فكرة الحب الإلهي عند اسبينوزا وبين نظيرتها لدى «ليون العبري Leone Ebreo» في كتابه «محاورات في الحب Dialoghi d'Amore»،^{٤٨} وتتردد محاولات التقريب هذه لدى عدد كبير من شُراح اسبينوزا، وهي كلها تعتمد، كما هو واضح، على تفسير حرفي للفكرة على نحو يتيح إضفاء صبغة صوفية عليها. أما إذا أخذت الفكرة بالمعنى المضاد لمعناها الحرفي، على النحو الذي عرضناها به في هذا البحث، فلن يعود لمثل هذه المحاولات أي مجال. ومرة أخرى، نقتبس في تنفيذ محاولات التقريب هذه رأيًا سليمًا في مقال «واكسمان» الذي أشرنا إليه من قبل، قال فيه: «... إن ماهيته (أي هذا الحب) هي أعلى أنواع المذهب العقلي الذي يدرك الارتباط العيِّ الضروري بين كل الأشياء. وصحيح أن هذا النوع من الحب قد يؤدي إلى طمأنينة النفس، التي ينتج عنها رضاء رواقى ونوع من السرور الناجم عن شعور الإنسان بمعرفة شاملة لكل شيء، ولكنه لن

^{٤٧} Waxman: Boruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophy and to Judaism. In "The Jewish Quarterly Review". Vol. 19. (928-29) p. 416.

^{٤٨} Studies in the "Ethics" ... p. 178, note

انظر مثلاً مقال Rakhman Spinoza and Judaism (ص ٥٥-٥٦).

يؤدي إلى أي شيء عدا ذلك، ومن الأمور الواضحة بذاتها أن الحب اليهودي لله ينطوي على أكثر من ذلك بكثير؛ إذ إنه انفعالي يجعل الله نوعاً من الشخصية ... ومع ذلك فإذا تحدثنا عن شكل الحب العقلي عند اسبينوزا ففي وسعنا قطعاً أن ننتهي إلى أن اسبينوزا كانت تتملكه رغبة لا شعورية في استبقاء التعبيرات التي كانت تعني الكثير ليهود عصره، وربما له هو ذاته في شبابه الأول.^{٤٩}

وهذا رأي سليم تماماً، وكل ما في الأمر أن هذه «الرغبة اللاشعورية» التي تحدث عنها في الفقرة الأخيرة كانت في رأيها رغبة «متعمدة» في استخدام نفس الاصطلاحات اللاهوتية التقليدية للتعبير عن أكثر المعاني ابتعاداً عنها، بحيث يكون قد حارب اللاهوت التقليدي بنفس سلاحه، بينما تبدو كتاباته في شكلها الظاهر متمشية مع التيار اللاهوتي العام.

ولقد حاول كثير من الشراح اليهود أن يقرّبوا بين كتاب اسبينوزا الرئيسي «الأخلاق»، وبين التراث اليهودي، واتخذت محاولاتهم هذه صوراً شتى، سنعرض الآن طرفاً منها:

فاستهدف اسبينوزا، في كتابه الرئيسي، غاية أخلاقية (على عكس الغاية العلمية التي استهدفها ديكارت)، يُعد في نظر «روث» مظهرًا من مظاهر تأثير اليهودية في تفكيره: «إن اهتمام اسبينوزا بالأخلاق موروث؛ فهو سليل شعب لم يعبأ، منذ أقدم الأزمنة، بالنظريات المجردة إلا قليلاً، بينما اهتم كل الاهتمام بالسلوك العملي، وهو نتاج أدب يسوده مثال التقوى، وتاريخ يُمثل صيحة واحدة طويلة في طلب العدالة؛ فهو قد ظل رغم ذاته، ورغم طائفة أمستردام، ابناً لأهل الكتاب «في أعماق نفسه».^{٥٠} ويزيد رأيه وضوحاً بعد قليل، فيقول: «إن المشكلة التي بدأ بها اسبينوزا، وهي مشكلة السلوك، ما هي إلا البحث الإنجيلي القديم عن «طريق للحياة». والعقيدة العقلية التي وجد فيها حلاً لهذه المشكلة، والتي ينبغ فيها الانفعال، الذي هو الدين، من المعرفة، التي هي العلم، هي من خلق الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى. وهكذا دخل اسبينوزا الفكر الحديث مهياً على هذا النحو.»^{٥١}

^{٤٩} Waxman: (op. cit.) p. 429-430

^{٥٠} L. Roth: Spinoza. p. 234

^{٥١} Ibid. p. 235

مثل هذه الأحكام الخاطفة، الفجة، هي في رأينا مثال واضح للتشويه الذي يمكن أن يفسد به التعصب التفكير؛ فهذا الكاتب يريد أن يقرب بين اسبينوزا وبين المؤثرات اليهودية «رغم ذاته، ورغم طائفة أمستردام»؛ أي رغم الطرد (الذي كان يعتمد أن يتجنب الإشارة إليه). فما هي إذن شواهد على ذلك التقارب؟ أهى الاهتمام بالأخلاق؟ إن هذا الاهتمام حظ مشترك بين عدد كبير من الفلاسفة، ومنهم مثلاً أفلاطون، وكانت، والرواقيون. ومع ذلك لم يكن واحد من هؤلاء من «أهل الكتاب!» ومع كل، فمن قال إن اسبينوزا لم يكن يعباً بالنظريات المجردة؟! وماذا نقول في المواقف العلمية العامة التي يزر بها كتاب «الأخلاق»؟ إن «روث» يفترض أولاً وجود سمة واحدة تميز اليهود من أقدم العصور، وتطبع نفسها حتماً على تفكير كل فيلسوف ينتمي إلى جنسهم، حتى لو كان ذلك «رغمًا عنه» — وهذا وحده افتراض «عنصري» لا يقوم على أساس علمي متين. ثم هو يجزم بأن هذه السمة هي الاهتمام «بالأخلاق»، وهو تأكيد يقبل كثيرا من المناقشة؛ إذ ليس هذا الاهتمام مميّزاً لمفكري اليهود على الدوام، كما أن وجوده لدى مفكر لا يعني تأثره بمؤثرات يهودية. وأخيراً فإن نظرة واحدة إلى «طريق الحياة» كما رسمه اسبينوزا تقنعنا بأنه كان هو نقيض طريق الحياة كما أوضح معالمه التراث اليهودي.

ومثل هذه الاعتراضات تسري على رأي «كايزر Kayser» الذي بنى على حجة مماثلة، قال فيها: «[إن كتاب «الأخلاق»] يعيد إحياء نمط من الفلسفة الدينية لا يؤلف معرفة، وإنما يؤلف حكمة، فالطابع الأخلاقي والديني الأساسي لكتاب «الأخلاق» كان يعني عودة ظهور القوى الروحية القديمة لليهودية.»^{٥٢} ومن الغريب أن المؤلف ذاته يتولى مهمة الرد على نفسه بعد صفحات قلائل إذ يقول: «إن تحرر الفلسفة من اللاهوت ... قد تحقق هنا بالفعل ... فاسبينوزا وحده هو الذي فتح للعقل عالماً خاصاً به، وتلك هي الطريقة الوحيدة التي أمكن بها قيام الفلسفة والعلم على نحو مستقل عن كل عقيدة لاهوتية وعن سلطة الكنيسة.»^{٥٣}

ويقدم «واكسمان» ردّاً أعمق على القول بأن الاتجاه العام لكتاب «الأخلاق» يكشف عن تأثر باليهودية، فيقول: «إذا ما نظرنا إلى الاهتمام بالحياة — أو الاهتمام بالطبيعة — على أنه من سمات الروح العبرية، فإن اسبينوزا يكون إلى هذا الحد قد خضع لتأثير

^{٥٢} Kayser: Baruch Spinoza ... p. 292.

^{٥٣} Ibid. p. 296.

العنصر اليهودي. ولكننا إذا تأملنا السعي إلى السعادة، الذي يؤلف القوة الدافعة لفلسفته، في ضوء التراث اليهودي، والفكر اليهودي، وحالة اليهودية في عصره، لوجدناه أبعد ما يكون عن اليهودية؛ فالفلاسفة اليهود لم يكونوا يسعون أبداً إلى السعادة؛ إذ إنها معطاة لهم في التوراة وفي الحياة اليهودية ... ولم يتعين على اسبينوزا أن يلتزم طريقاً جديداً للسعادة إلا بعد أن نفصل انفصلاً قاطعاً عن الكنيس اليهودي وتعاليمه.^{٥٤}

ويتحدث «رخمان Rakhman» عن اتجاه اسبينوزا إلى الإقبال على الحياة، والبعد عن التشاؤم، فيرى فيه تأثيراً بالأخلاق اليهودية، التي هي في رأيه مبتعدة عن الزهد: «فمن العناصر الأساسية في اليهودية مكافحة الزهد والاكتئاب.»^{٥٥} وقبل أن يفكر المرء في الرد على هذا التقريب الزائف المبني على عرض باطل لماهية التفكير الأخلاقي اليهودي، يجد، كما هي العادة، مفكراً يهودياً آخر تولى عنه مشقة الرد، وفسر ماهية هذا التفكير الأخلاقي اليهودي تفسيراً مضاداً، يغدو فيه هذا التفكير متعارضاً مع اتجاهات الفلسفة الأخلاقية عند اسبينوزا؛ إذ يشير «هيلر» إلى التعارض بين دعوة الأخلاق الاسبينوزية إلى السرور وتأكيد الحياة، وبين عناصر التذلل والخضوع التي تظهر بقوة في الأخلاق اليهودية.^{٥٦} ويؤكد التضاد بين تأكيد العهد القديم للخطيئة، وبين نفي اسبينوزا للشعور بالذنب أو تبريره له منطقياً، ويتحدث بعد ذلك عن خلو الطبيعة من القيم الأخلاقية عند اسبينوزا، على حين يكون الإنسان، بقيمه البشرية، مركزاً للكون في الأخلاق اليهودية.^{٥٧}

وأخيراً؛ فقد سبق أن رأينا كثيراً من الكتاب يؤكدون وجود طابع مزدوج، لاهوتي وعلمي، في كتاب «الأخلاق»، ومن الطبيعي أن يستغل الشراح اليهود هذا الطابع المزدوج المزعوم، ليؤكدوا أن العنصر اللاهوتي فيه يرجع إلى التأثير بالتراث اليهودي، وهو تأثير بلغ من قوته، في رأيهم، أنه فرض ذاته على تفكير اسبينوزا العلمي على نحو بدت معه فلسفة اسبينوزا آخر الأمر ذات مظهر متناقض.

ويعبر «فرويدنتال» عن هذا الطابع فيقول: «إن الاتجاه اللاهوتي التفاؤلي للأخلاق الاسبينوزية واضح الظهور في هذا الكتاب (الأخلاق)، وهو اتجاه يتعارض مع الحتمية

^{٥٤} Waxman, (op. cit.) p. 414-415.

^{٥٥} Rakhman (op. cit.) p. 54-55.

^{٥٦} Bernard Heller. IS Spinozism Compatible with Judaism? p. 23.

^{٥٧} Ibid. p. 27.

الجامدة في فلسفته النظرية، بقدر ما يتمشى مع النظرة اليهودية إلى العالم»^{٥٨} وهو يعلل هذا الظاهرة بقوله: «وتفسير ذلك هو أن عادات ذهنية معينة، كانت سائدة لدى أسلافه منذ آلاف السنين، ومألوفة لديه منذ صباه، قد أدت به إلى الانحراف عن الطريق المستقيم لمذهبه؛ إذ ليس في وسع أحد أن يستقل استقلالاً تاماً عن تصورات وأحكام وعادات قومه، ولا بد أن يظهر هذا الاعتماد بوضوح أيضاً لدى من انشق في أهم الأمور — كما فعل اسبينوزا — عن تراث أجداده»^{٥٩}.

ويتحدث «ولفسون» في مقدمة كتابه «فلسفة اسبينوزا» عن ذلك الطابع المزدوج المميز لكتاب الأخلاق، فيقول إن للكتاب مؤلفاً صريحاً يضع القضايا والبديهات والتعريفات ويستخدم المنهج الهندسي، ويسميه «بندكتوس». ولكن للكتاب أيضاً مؤلفاً خفياً يظهر أحياناً في «الملاحظات»، ويحفل ذهنه بالتراث الفلسفي للعصور الوسطى، ويسميه «باروخ»، ثم يقول: «وبندكتوس هو أول المحدثين، وباروخ آخر الوسيطيين»^{٦٠}. وهكذا يردد «ولفسون» بدوره الفكرة القائلة أن فلسفة اسبينوزا جمعت بين الطابع العلمي، المميز للفكر الحديث، والطابع اللاهوتي، المميز للعصور الوسطى، ولا جدال في أن اختياره اسم «باروخ» رمزاً لهذا الاتجاه الوسيطى الذي يفترض وجوده لدى اسبينوزا، يعني أن مؤثرات العصور الوسطى كانت في نظره مؤثرات يهودية في المحل الأول.

وفي وسعنا أن نقول: إنَّ هذا الكتاب بأسره ليس إلا محاولة لتفنيد الزعم بوجود هذا الطابع المزدوج في فلسفة اسبينوزا؛ وعلى ذلك فلا ضرورة لنقده في هذا المجال؛ إذ إن أي نقد كهذا لا بُدَّ أن يؤدي إلى إثارة مسألة تفسير فلسفة اسبينوزا بأسرها، وهي الفلسفة التي نعتقد أنها كانت متسقة إلى حدٍّ بعيد، أو أنها إن كانت تفتقر في مواضع فرعية إلى الاتساق؛ فهي على الأقل متسقة في هذه المشكلة الرئيسية: مشكلة الاختيار بين الاتجاهات العلمية الحديثة والاتجاهات اللاهوتية الوسيطية. فاسبينوزا في رأينا لم يكن متردداً في هذا المجال على الإطلاق، بل إنه اختار طريقه منذ البداية على نحو حاسم، وكان في اختياره منحازاً بكل قواه إلى الاتجاه العلمي الحديث، الذي لم يكتفِ بتأييده، وإنما ارتفع في معظم الأحيان عن المستوى العام لمعاصريه في تفكيرهم الفلسفي في العلم.

^{٥٨} Freudenthal: Spinoza, Leben und Lehre. Bd. 2. S. 87.

^{٥٩} Ibid.

^{٦٠} Wolfson: The phil. of Spinoza. Vol. I, p. VII.

ومن الحيل الأخيرة التي يلجأ إليها بعض الشُّراح للتقريب بين اسبينوزا وبين التراث اليهودي، القول بأنه كان مصلحاً يهودياً، وتمتاز محاولة التقريب هذه بأنها تنطوي على اعتراف بوجود عناصر كثيرة في تفكيره خرجت على التراث اليهودي، ولكنها تغل هذا الخروج على التراث بأنه محاولة لإصلاحه — وبذلك يتحقق هدف الربط بين اسبينوزا وبين التيار اليهودي العام، بل وتصبح انتقادات اسبينوزا لهذا التراث وسيلة لتحقيق هذا الهدف.

ويعرض «دنر Dunner» هذه الفكرة بوضوح إذ يقول: «إن القليلين هم الذين أدركوا أنه (أي اسبينوزا) أجراً مصلح في اليهودية، وأنه أبرز فيلسوف يهودي حديث، يقف بمعزل عن التيار العام للفلسفة الأوربية، ويلتمس الخلاص في هذا العالم بإحلال العقل محل الوحي والطاعة العمياء للسلطة، دون أي تخلٍّ عن تلك الصرامة الأخلاقية التي يتميز بها الأنبياء، وابن ميمون، ومن بعدهم، موسى مندلسون، وسجمنت فرويد، وألبرت أينشتاين، وكبار المفكرين اليهود جميعهم.»^{٦١} ومن المؤكد أن المؤلف إنما أقحم فكرة «المصلح» هذه لكي يوفق بين رغبته في إدماج اسبينوزا في التراث اليهودي العام، وبين النواحي الرئيسية التي يعلم أنه خالف فيها ذلك التراث. وقد عدَّ المؤلف هذه النواحي بالفعل، ولو وضع المرء قائمة واحدة بها، لما بقي من اليهودية شيء، ولكانت الصورة النهائية لتفكيره مضادة تماماً لليهودية — ومع ذلك يؤكد المؤلف انتماء تفكيره إلى اليهودية، لجرد كونه ينتمي «عنصرياً» إليها، تماماً كما أكد انتماء «فرويد» و«أينشتاين» إلى التراث اليهودي، وكأن في التحليل النفسي أو في فيزياء النسبية عناصر يهودية على التخصيص!

ويظهر هذا الاتجاه إلى تأكيد يهودية اسبينوزا تأكيداً عنيداً لا يبالي بالحقائق الواضحة، لدى «ناحوم سوكولوف Soklow»، الذي عبّر عنه أوضح تعبير عندما قال عن فلسفة اسبينوزا إنها «يهودية بعمق، حتى في حملتها على اليهودية».^{٦٢} ولست أدري ماذا يستطيع المرء أن يرد به على مثل هذه الطريقة في التفكير، فهنا نصل إلى الحجة التي لا يمكن الرد عليها، لا لأنها معقولة، بل لأنها تفتقر تماماً إلى

^{٦١} J. Dunner: Spinoza and Western Democracy. p. 39

^{٦٢} Nahum Sokolow: "Spinoza the Jew", in: The Jewish Review. No. III Dec. 1932–March 1933. p. 41

المعقولة. إن الشارح اليهودي في هذه الحالة يقول: ما دام اسپينوزا يهودياً بمولده؛ فهو منا، مهما انتقدنا، ومهما حمل علينا، ومهما تضمنت فلسفته من عناصر تهدم التراث اليهودي من أساسه — إنه يهودي لأننا نريده لأنفسنا، سواء أراد القارئ أم لم يُرد، وسواء شاء اسپينوزا ذاته أم لم يشأ!

وكل ما نستطيع أن نقوله رداً على ذلك هو: أن الأساس الوحيد للتقريب بين اسپينوزا واليهودية في هذه الحالة يغدو هو الأساس العنصري؛ أي إن اليهود يفترضون أن مجرد انتماء اسپينوزا إلى عنصرهم لا بُدَّ أن يصبغ تفكيره بصبغة اليهودية، وإذا كانت هذه النزعة العنصرية هي آخر ما يمكنهم الالتجاء إليه من الحيل، فلا مفر للمرء من أن يشير، في معرض الرد عليهم، إلى أن هذه النزعة ذاتها هي التي ظلت دائماً موضوعاً لشكواهم من خصومهم؛ فهم منذ أقدم العصور يأخذون على خصومهم تأكيدهم لفكرة العنصرية، ومع ذلك فهم لا يترددون في تأكيد هذه الفكرة ذاتها إذا ما شعروا بأنها تخدم مصالحهم.

ولكي لا يظل حكمنا هذا مبنيّاً على أساس التخمين وحده، سنقدم مثلاً محسوساً لدى تشابه طريقتي التفكير اليهودية والمعادية السامية في هذا الصدد، فسوف نضرب مثلاً لشارح نازي يقرب بين اسپينوزا وبين اليهودية على نفس النحو الباطل الذي حاول به الشراح اليهود ذلك، وسنشير إلى أوجه الشبه القوي بين اليهود وأعدائهم في طريقة المقارنة بين اسپينوزا واليهودية، بحيث لا يكون للمرء مفر من أن يستنتج أن الطرفين معاً وجهان لقطعة عملة واحدة، كما يقول التعبير الإنجليزي المعروف؛ فالوسيلة، وهي تأكيد العوامل العنصرية، واحدة في الحالتين، والهدف ذاته واحد، وهو تأكيد العوامل العنصرية، واحدة في الحالتين، والهدف ذاته واحد، وهو تأكيد انتماء اسپينوزا إلى اليهودية، وإن يكن هذا التأكيد يرمي في الحالة الأولى إلى تمجيد اليهودية عن طريق نسبة اسپينوزا إليها، ويرمي في الحالة الثانية إلى الحط من شأن اسپينوزا عن طريق ربطه بعنصر تنصبُّ عليه الكراهية.

ففي بحث «جرونسكي Grunsky» عن اسپينوزا (وهو يختار له عنواناً ذا دلالة، هو «باروخ اسپينوزا»؛ أي إنه تمسك باسم باروخ كما فعل كثير من الشراح اليهود المتعصبين، ضارباً عرض الحائط، مثلهم، بتخلي اسپينوزا عن هذا الاسم)، يستمد من حياة اسپينوزا وشخصيته وقائع يعتقد أنها تقرّب بينه وبين اليهودية؛ فهو يقارن بين تشبيه اسپينوزا لنفسه بالثائر «مازينلو»، وبين ذلك الحرص والحذر الشديدين الذين

كان يبديهما في كتاباته، واستخدامه كلمة «حذار Cante» شعارًا له، ويؤكد أنه كان يهرب من كل صراع علني هربه من الطاعون، ولم يوقع باسمه الكامل سوى واحد فقط من مؤلفاته، هو ذلك الذي لم يعرض فيه آراءه الخاصة. وقد أُلّفه ليكون وسيلة إلى لفت أنظار كبار الساسة في عصره، مثل ديقثيت.^{٦٣}

ويستغل هذا الكاتب كثيرًا تلك الحقيقة التي كانت عندئذٍ قد كشفت حديثًا، وهي أن اسبينوزا كان في شبابه تاجرًا ناجحًا، على عكس ما قاله عنه «كوليروس» من أنه كان فقيرًا ذا ميراث ضئيل، ويشكك في كونه قد تخلّى عن ميراثه كما قال، ويرى أن زهده المزعوم في المال ربما كان قناعًا أخفى وراءه معاملاته المالية والتجارية.^{٦٤}

وهو يشبّه علاقة الضرورة القائمة بين الصفات والجوهر، عند اسبينوزا، بعلاقة الضرورة القائمة بين كلمات التوراة وبين الله في اليهودية،^{٦٥} وهو تشبيه واضح السطحية، ولا يمكن أن يستدل منه على أي تأثير بتعاليم اليهودية التقليدية.

ولكن الأبلغ من ذلك دلالة أنه بدوره يجعل من اسبينوزا «مصلحًا لليهودية»؛ فكتاب الأخلاق في نظره هو «التوراة الجديدة»، وهي تورا تصلح للناس جميعًا، متميزة في ذلك عن التوراة القديمة التي كانت تصلح «لشعب مختار» فحسب. وفائدة هذا التجديد في نظره هي أن الجميع سيقبلونه، بحيث يؤدي بغير اليهود إلى الانزلاق دون أن يشعروا إلى التفكير اليهودي، بعد أن كان اليهودي هو الذي يسعى إلى التشبه بغير اليهودي.^{٦٦} ومثل هذا التفسير لأفكار اسبينوزا وأهدافه واضح الزيف لا يحتاج تفنيده إلى جهد كبير؛ فالمؤلف النازي لا يفترق في ابتعاده عن الروح العلمية الصحيحة عن الشراح اليهود، وهو بدوره يحاول أن يتخلص من حملة اسبينوزا الواضحة على خرافات التراث اليهودي — وهي حملة تؤدي إلى إحباط كل محاولة تُبذل للتقريب بينه وبين ذلك التراث — بالقول (كما فعل Dunner من قبل) إنه كان يسعى إلى إصلاح التراث اليهودي، وهو يعلم أن اسبينوزا قد انتقد فكرة «الشعب المختار» عند اليهود انتقادًا عنيفًا، فيتخلص من هذه الصعوبة بالقول إنه أُلّف «توراة جديدة» لاجتذاب الجميع لا اليهودية على التخصيص،

^{٦٣} H. A. Grunsky: Baruch Spinoza: in: Forschungen zur judenfrage. (op. cit.) S. 88

^{٦٤} Ibid. S. 92

^{٦٥} Ibid. S. 102-103

^{٦٦} Ibid. S. 110

وإيقاعهم في حبال اليهودية (ولست أدري أين تكون اليهودية عندئذٍ، إذا كانت هذه «التوراة الجديدة» المزعومة ذات نزعة إنسانية شاملة). وبهذا التزييف لأفكار اسبينوزا يتغلب أيضاً على حقيقة أخرى تقف في وجه تفسيره؛ وهي حقيقة طرد اسبينوزا من الطائفة اليهودية؛ إذ إن هذا الطرد ليس في نظره إلا طرد أنصار التوراة القديمة لصاحب التوراة الجديدة!

وأخيراً، فإنه يجعل من اسبينوزا عدوًّا للأمة الألمانية؛ إذ إنه شوّه أفكاراً ألمانية أصيلة، مثل أفكار «جوردانو برونو» (!) وعلى حين أن غاية التفكير الجرمني هي الجمع بين روح البحث الطبيعي وبين الروح الصوفية، فإن اسبينوزا سعى إلى فصل هذين العنصرين كلٌّ عن الآخر.^{٦٧}

وكما فعلنا من قبلُ عندما رددنا على ادعاءات الشراح اليهود بأقوال شراح يهود آخرين، فسوف نرد على مزاعم هذا الباحث «الجرمني» بأقوال باحث ألماني آخر لم يُخَفِ حماسه لاسبينوزا، بل أكد فضله على الأمة الألمانية — ذلك هو «برونر Brunner»، الذي قال «إن الاهتمام إلى أفكار اسبينوزا قد حدث في نفس الوقت الذي مر فيه التاريخ الألماني بأهم فتراته، وهي فترة إعلان وتحرير كل ما هو عظيم نبيل في الروح الألمانية، ولا يمكن أن ينكر الدور الذي لعبته أفكار اسبينوزا في هذا الصدد إلا من يعجز عن فهم الدور الذي تلعبه الأفكار الحية، ويتجاهل الثورة الشاملة التي أثارها عندئذٍ إعادة كشف اسبينوزا، الذي بعث في نفوس الجميع توتراً وانفعالاً شديدين، وجعل كل النفوس الحية في ذلك العصر أنصاراً له، فهؤلاء، عندما اكتشفوا اسبينوزا، إنما اكتشفوا أنفسهم في واقع الأمر».^{٦٨} والحقيقة الواضحة التي يشير إليها «برونر» في هذا الصدد، هي تأثير اسبينوزا الهائل في التكوين الفكري لعدد من أكبر الشخصيات في عالم الفكر والأدب الألماني: مثل «ياكوبي Jacobi» و«جوته Goethe» و«نوفالس Novalis» — عدا شلنج وفشته وهيجل وعشرات غيرهم من الأبداء والفلاسفة الألمان — ومثل هذا التأثير، الذي اعترف به هؤلاء جميعاً اعترافاً صريحاً، كفيل وحده بالرد على كل المزاعم التي يسوقها ذوو الآفاق الضيقة، كهذا المؤلف النازي الحريص على نقاء الأمة الألمانية وعلى تطهيرها من شوائب اسبينوزا وأمثاله!

^{٦٧} Ibid. S. 115.

^{٦٨} Constantin Brunner: Spinoza contre Kant (Trad. Française). p. 26.

والأمر الذي لا بُدَّ أنه قد اتضح للقارئ من خلال هذه المقارنة، هو التشابه العجيب بين المفكرين الذين يدعون التعصب اللاعقلي يتحكم في تفسيراتهم، سواء أكان هذا التعصب يهوديًا أم معاديًا للسامية. ولعل هذه المقارنة قد كشفت أيضًا عن ناحية أخرى نرى لزماً علينا أن ننبه إليها القارئ: وهي أن نقدنا للاتجاه اليهودي في تفسير اسبينوزا لم يكن راجعاً إلى كون هذا الاتجاه يهوديًا، وإنما إلى كونه متعصباً على غير أساس من العلم والحقيقة. فلو كان اسبينوزا في نظرنا مفكراً يؤمن باليهودية ويعبر عن مبادئها وقيمتها في فلسفته، لما ترددنا في إعلان ذلك، ولكن فلسفته بدت لنا — تبعاً للتفسير الذي قدمناه لها — مضادة تماماً للأسس الأولى التي قام عليها اللاهوت اليهودي، ومستهدفة غايات تتبعد كل الابتعاد عن غايات الوسيطيين جميعاً، من فلاسفة ورجال دين، وإن يكن قد تعمّد عرضها في صورة تبدو فيها متمشية مع هذه الاتجاهات. ولما كنا لا نقبل إقحام اعتبارات التعصب في التفسير الفلسفي؛ فقد حرصنا على أن ننتقد المفسرين اليهود الذين توخّوا في تفسيراتهم مشاعرهم الدينية أو العنصرية قبل أن يتوخوا الحقيقة الفلسفية. وهناك دليان حاسمان على أن انتقادنا هذا لم يكن مدفوعاً بمشاعر الكراهية أو التعصب، وإنما كان دفاعاً عن الروح العلمية الصحيحة فحسب: أولهما أننا اقتبسنا، وسوف نقتبس في بقية هذا الفصل، أقوال شُراح يهود آخرين دون أن نبدي أي اعتراض عليها، بل أبدينا لها، على العكس من ذلك، كل ما تستحقه من احترام وتقدير؛ لأنها في رأينا نزيهة وليست مدفوعة بالتعصب، وثانيهما أننا انتقدنا التعصب المعادي للسامية بنفس القوة التي انتقدنا بها التعصب اليهودي، وهاجمنا بنفس القوة تشويهاات الشُراح النازيين الذين حاولوا أن يقحموا اسبينوزا قسراً في صفوف اليهودية. وليس بعد هذا دليل على أن انتقاداتنا كانت مستوحاة من روح النزاهة العلمية وحدها.

(٤) استقلال اسبينوزا عن التراث اليهودي

أكد كثير من شُراح اسبينوزا، كما ذكرنا من قبل، أن تفكيره كان مستقلاً عن التراث اليهودي، ومثل هؤلاء الشُراح في رأينا أعمق فهمًا للاتجاه الحقيقي لتفكيره، وتفسيرهم — فيما يتعلق بهذه المسألة على الأقل — يتفق مع التفسير الذي عرضناه في هذا البحث، ومن هؤلاء «رويس Royce» الذي قال عن اسبينوزا إنه: «كان منتمياً إلى عصره أكثر مما كان يهودياً». فتفكيره كان أوثق صلة بتفكير ديكارت وغيره من المفكرين الأوروبيين

البارزين، منه بأي مذهب يهودي.»^{٦٩} ومثل هذا الرأي يظهر أيضًا لدى «ريشو Rivaud»، الذي أكد تأكيدًا قاطعًا أن اسبينوزا قد انفصل عن الأمة اليهودية التي تنكرت له انفصالًا تامًا، وتعلّق بهولندا وانغمس في سياستها ودافع عن حزب «ديقثيت» الجمهوري، وفسّر ماهية الدين ذاتها تفسيرًا علميًا.^{٧٠}

ولكن الأهم بكثير، في رأينا، من تعدد أقوال مثل هؤلاء الشُّراح في استقلال اسبينوزا عن اليهودية، أن نورد آراء بعض الشُّراح اليهود الذين أكدوا هذا الاستقلال تأكيدًا قاطعًا، وأحبطوا بذلك المحاولات المقابلة التي رأينا غيرهم من اليهود يبذلونها للربط بين تفكير اسبينوزا وبين ذلك التراث بأي ثمن، ومن هؤلاء الشُّراح اليهود «فيل Weill» الذي انتقد استغلال بعض شُّراح اسبينوزا لنصوص أو صيغ معينة لديه لكي يقربوا — رغمًا عنه — بينه وبين اليهودية عامة، أو بينه وبين بعض الكتاب أو أصحاب المذاهب اليهودية. وهو يرى أن هذا التقارب — إن وجد — ليست له إلا أهمية ثانوية: «فلمذهب اسبينوزا قطعًا من الأصالة والعمق ما يجعله متحررًا من كل أصل أو تأثير معترف به أو غير معترف.»^{٧١} كذلك يقول «واكسمان»: «إن النتائج التي انتهى إليها اسبينوزا تتعارض تعارضًا أساسيًا، لا مع المبادئ الأساسية لليهودية فحسب، بل أيضًا مع صورتها المعدلة كما عبّر عنها الفلاسفة اليهودية.»^{٧٢}

وقد أشار «ليوشتراوس» إلى ابتعاد اسبينوزا عن اليهودية ومناصرته للمسيحية، وأكد أن الهدف الأساسي «للبحث اللاهوتي السياسي» هو «تحرير المسيحية من تراثها اليهودي.»^{٧٣} أما «كاسير» فقد أكد ابتعاد اسبينوزا عن التراثين الدينيين اليهودي والمسيحي معًا، ورأى أنه كان ذا تجربة خاصة في ميدان العقيدة، وهي تجربة كانت مبنية على أساس العقل، وينبغي ألا تشبّه بأي دين معين، لأنها فريدة في نوعها.^{٧٤}

^{٦٩} Josiah Royce: The Spirit of Modern Philosophy. (op. cit.) p. 45

^{٧٠} A. Rivaud: Hist. de la philosophie. (op. cit.) p. 324

^{٧١} Julien Weill: Spinoza et le Judaïsme ... p. 161–163

^{٧٢} Waxmam: Baruch Spinoza ... (op. cit.) p. 415

^{٧٣} Leo Strauss: Persecution and Art of Writing ... p. 167

^{٧٤} Ernst Cassirer: Spinozas Stellung ... (op. cit.) S. 346–348

وأخيراً؛ فقد استشهد بعض المفسرين بآراء العالم اليهودي الكبير «أينشتين»، الذي كان من أكبر المعجبين باسبينوزا، وأوردوا هذه الآراء في سياق يوحي لأول وهلة بأن أينشتين كان يرى في اسبينوزا ممثلاً للتراث اليهودي، وأستطيع أن أؤكد إنني لم أجد فيما اطلعت عليه مما كتبه أينشتين عن اسبينوزا كلمة واحدة توحى، ولو من بعيد، بأنه كان يربط بين اسبينوزا وبين التراث اليهودي على التخصيص. فأعجابه به لم يكن يرجع إلى أية اعتبارات ضيقة كهذه، وإنما كان يمجده فيه، قبل كل شيء، العالم والإنسان. ولقد تحدث أينشتين عن اهتمام اسبينوزا بالبحث عن العلل الحقيقية لكل ما يحدث في الطبيعة الجامدة وفي الإنسان، وعلق على ذلك الاهتمام قائلاً: «لقد وجد في دراسة هذه العلاقة العلية دواء للخوف، والحقد، والمرارة، ووجد فيها الدواء الوحيد الذي يليق بمن كان إنساناً روحياً بحق. وأثبت تبريره لهذا الاعتقاد، لا عن طريق تلك الصيغ الواضحة الدقيقة التي عبّر بها عن أفكاره فحسب، بل أيضاً عن طريق تشكيله لحياته في صورة مثلى». ^{٧٥} هذا هو ما قاله أينشتين في مقدمة لكتابه وضعه باحث يهودي واضح التعصب. ولست أعتقد أنه كان من قبيل المصادفة وحدها أن يتحدث في هذه المقدمة عن العلم بوصفه دواء «للخوف والحقد والمرارة»، وأن يصف هذا الدواء بأنه وحده «الذي يليق بمن كان إنساناً روحياً بحق». بل إن المرء ليستطيع أن يستشف من وراء ذلك مقارنة خفية بين طريقة اسبينوزا في التخلص من الخوف والحقد والمرارة — وهي مشاعر كان لها قطعاً تأثيرها في حياته بسبب تعصب الأوساط اليهودية وغير اليهودية المعاصرة له — وبين الطريقة التي يتبعها غيره من اليهود عندما يمرون بهذه المشاعر ذاتها. فاسبينوزا يتغلب على الخوف والحقد بالعلم، الذي يفتح له أبواب الكون على مصراعيه، والذي تكون نتيجته حباً للطبيعة الشاملة عبّر عنه رمزياً بفكرة «الحب العقلي لله»، فما أجدر بقية اليهود بأن يلجئوا إلى هذه الطريقة ذاتها، بدلاً من أن يبالغوا في الخوف، ويزيدوا الحقد والمرارة اشتعالاً! هذا — في اعتقادي — هو ما كان أينشتين يرمي إليه بهذه الكلمات البالغة الدلالة، ولكنه، على أية حال، كان أوسع أفقاً من أن يسير في طريق أولئك الذين حاولوا أن يربطوا، قسراً، بين اسبينوزا وبين التراث اليهودي على التخصيص.

Albert Einstein Introduction to: R. Kayser: Spinoza: Portrait of a Spiritual Hero. (op. ^{٧٥}

.cit.) p. XI

وعلينا أخيراً، قبل أن نختم هذا الفصل، أن نختبر بعض النصوص التي تتناول رأي اسبينوزا المباشر في اليهودية، ولنسارع فنكرر ما قلناه من أن معظم الشُّراح اليهود الذين يسعون إلى الربط بين تفكير اسبينوزا والتراث اليهودي يتجاهلون واقعة طرده من الطائفة اليهودية وانفصاله عنها طوال حياته الناضجة (أي منذ سن الرابعة والعشرين حتى وفاته)، أو يقللون من أهمية هذه الواقعة، مع أنها — مهما كانت قيمة طقوسها — دليل قاطع على عصيانه الروحي للطائفة التي نشأ فيها. وكونه لم يحاول في أي وقت أن يتراجع عن موقفه، أو يسترضي السلطات الدينية اليهودية، دليل حاسم على ترحيبه هو ذاته بهذا الطرد، وعلى أنه بذل كل ما استطاع من جهد لإزالة آخر المؤثرات اليهودية في تفكيره.

ومع ذلك فإن أمثال هؤلاء الشُّراح المتعصبين يستشهدون بنصوص قليلة جداً، لا تعدو في الواقع أن تكون نصّاً أو اثنين، يشتمُّون فيها نوعاً من العطف على اليهود. وتتردد هذه النصوص القليلة ذاتها لدى عشرات من كتّابهم على نحوٍ يبعث على السخرية حقاً. وهم يُسرفون في تأويل هذه النصوص إلى حد تشويهها تماماً، وإخراجها نهائياً من سياقها. ولنتأمل هذه النصوص القليلة لنرى إلى أي حد يمكن أن تُفهم على أنها تتضمن بالفعل عطفًا على الأمة اليهودية:

(١) ففي الرسالة رقم ٣٣، تحدّث «أولدنبرج» إلى اسبينوزا عن إشاعة كانت رائجة في ذلك الحين، مؤداها أن الإسرائيليين المشتّتين منذ أكثر من ألفي عام سيعودون إلى وطنهم. وطلب أولدنبرج رأي اسبينوزا في هذه المسألة، كما أراد أن يعرف رأي يهود أمستردام في هذا النبأ «الذي لو صح، لكان فيه إيدان بهزة ضخمة في العالم بأسره». وكان أولدنبرج يشير في هذه الرسالة إلى حركة قومية ظهرت بين اليهود بعد ظهور شخص بينهم يُدعى «شبتاي زفي Sabbatai Zevi»، ادّعى أنه سيتوجّ ملكاً على القدس بعد سنتين، وآمن به كثير من اليهود، ولكن الذي حدث خلال هاتين السنتين هو أنه قُبض عليه في القسطنطينية، وخابت آمال أتباعه اليهود عندما علموا أنه أشهر إسلامه بعد ذلك.^{٧٦}

ومن المؤسف أن رد اسبينوزا على هذه الرسالة — وهو رد كان كفيلاً بأن يُلقَى مزيداً من الضوء على رأيه الحقيقي في مسألة تكوين دولة يهودية — هذا الرد إما مفقود

٧٦ F. Pollock: Spinoza, his Life and Philosophy. p. 28

أو لم يُرسل على الإطلاق، وظلت المراسلات بينه وبين أولدنبرج منقطعة بعد ذلك فترة طويلة. ومع ذلك فإن «كايزر» يتطوع — من تلقاء ذاته — بتقديم رد يتلاءم مع أمانى اليهودية المتعصبة؛ إذ يقول إن هذا الرد ربما كان موجودًا في فقرة من كتاب «البحث اللاهوتي السياسي» يقول فيها اسبينوزا: «بل إنني لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه لو لم تكن مبادئ عقيدتهم (أي اليهود) قد أضعفت عقولهم، ولو سنحت الفرصة وسط التغيرات التي تتعرض لها أحوال البشر بسهولة؛ فقد يُنشئون مملكتهم من جديد. وقد يختارهم الله مرة ثانية». ويهمل «كايزر» لهذا النص، الذي يتكرر الاستشهاد به في عشرات من مؤلفات الشراح اليهود المتعصبين، ويقول: لقد ظل باروخ اسبينوزا جزءًا من الأمة التي نبذه معلوموها المتحمسون قبل ذلك بعشر سنوات.^{٧٧}

ومن الملاحظ أولاً أنه ليس من الروح العمية في شيء أن يبني المرء حكمًا عامًا على نص واحد، ويتجاهل آلاف النصوص الأخرى التي تشهد بطريقة قاطعة على خروج اسبينوزا على التراث اليهودي، بل وعلى كل تراث لاهوتي بوجه عام. وثانيًا، فمن الضروري لفهم هذا النص، أن يوضح رأي اسبينوزا الخاص في فكرة «المملكة أو الإمبراطورية»، وفكرة «اختيار الله لليهود»، وهو رأي عرضه اسبينوزا مرارًا في هذا الكتاب نفسه، ويختلف تمامًا عن المعاني التي يستخلصها «كايزر» وأمثاله منه — معاني العودة إلى الدولة القديمة وإحياء مجد إسرائيل! وثالثًا، فإن هذا النص السابق، الذي استشهد به، كما قلنا، عدد كبير من شراح اسبينوزا اليهود، منتزع من سياق لا شأن له على الإطلاق بتمجيد اليهود، بل إنه على العكس من ذلك يتضمن انتقادًا مريعًا لهم.

أما معنى «اختيار الله لليهود» فإن اسبينوزا لا يكفُّ عن القول بأن هذا الاختيار لا يرجع إلى امتيازهم في الفضيلة أو العقيدة أو في أية صفة أخرى، وإنما كان المعنى الوحيد لهذا الاختيار هو أن دولتهم القديمة خضعت لقوانين تكفل تنظيمًا سليمًا للمجتمع فحسب؛ فلاختيار هنا لا يعني إلا سلامة نظام الحكومة فحسب. أما فكرة امتياز شعب على شعب — أو على بقية الشعوب — فإن اسبينوزا يرفضها بشدة. ويقول اسبينوزا في هذا الصدد: «وهكذا نستنتج أنه، لما كان الفضل الإلهي يعم جميع الناس على السواء. ولما كان الله لم يختار العبريين إلا من حيث تنظيمهم الاجتماعي وحكومتهم، فإن اليهودي

الفرد، إذا ما نُظر إليه بمعزل عن تنظيمه الاجتماعي وحكومته، لا يملك أية موهبة يخصصه بها الله عن سائر البشر، ولا يوجد فارق يميز اليهودي عن غير اليهودي.^{٧٨} وسنورد فيما يلي السياق الذي ورد فيه النص الذي استشهد به «كايزر» لتأييد مزاعمه:

«... لا يوجد على الإطلاق في الوقت الحالي أي شيء يستطيع به، اليهود أن يباهوا به غيرهم من الشعوب.

أما استمرار اليهود كل هذا الوقت بعد تشتتهم وضياع ملكهم، فليس فيه ما يدعو إلى العجب؛ إذ إنهم قد انفصلوا عن كل أمة أخرى إلى حد جلب عليهم كراهية الجميع، ولم يتحقق ذلك الانفصال فقط عن طريق طقوسهم الخارجية، وهي طقوس تتعارض مع شعائر الأمم الأخرى، بل تحقق أيضًا عن طريق علامة الختان التي يحرصون كل الحرص على مراعاتها.^{٧٩} ويضرب اسپينوزا بعد ذلك مثلًا بيهود إسبانيا الذين أُرغموا على التحول إلى المسيحية، ثم عوملوا معاملة حسنة، فاندمجوا في السكان بمضي الزمن، بحيث تلاشت كل الفوارق بينهم وبين هؤلاء. أما يهود البرتغال الذين أُرغموا أيضًا على التحول إلى المسيحية، ولكنهم اضطهدوا وعوملوا معاملة سيئة؛ فقد ظلوا محتفظين بهويتهم. وفي هذا الصدد يأتي النص الذي اقتبس «كايزر» من قبل، وتسبقه العبارة الآتية: «إن علامة الختان وحدها لها من الأهمية ما يجعلها تكاد تكون كافية، في اعتقادي، لحفظ الأمة إلى الأبد، بل إنني لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه ...» (إلى آخر النص الذي سبق اقتباسه).^{٨٠}

وإذن؛ فقد ورد هذا النص في سياق انتقد فيه اسپينوزا اليهود بشدة، وأكد فيه أن ما يسمونه «بمعجزة البقاء» عبر العصور الطويلة لا ترجع إلا إلى ما جلبوه على أنفسهم من كراهية الآخرين؛ فهي ليست معجزة على الإطلاق وإنما هي مظهر اعتلال وانحراف. وقد دلل اسپينوزا على ذلك بمقارنته بين يهود عوملوا معاملة حسنة فتلاشوا — بوصفهم يهودًا، لا بوصفهم أفرادًا — بينما احتفظ آخرون بهويتهم عندما اضطهدوا؛ أي إن هذه الكراهية التي يجلبها اليهود على أنفسهم، والتي تسبب اضطهاد الآخرين لهم، هي التي تعمل على بقائهم، ولولاها لاندمجوا كغيرهم من الشعوب المتطورة عبر التاريخ. وليس

^{٧٨} TTP, p. 49.

^{٧٩} Ibid, p. 55.

^{٨٠} Ibid, p. 56.

معنى الاندماج على الإطلاق أن تتلاشى الشعوب، وإنما أن تخضع فقط لتطور التاريخ خلال الزمان، وتستفيد من مزايا الاختلاط والانصهار مع غيرها، كما حدث لعشرات من الأمم القديمة التي لم يُعد لها وجود بصورتها الأثرية، لا لأنها قد فُتت، بل لأنها قد انصهرت واختلطت بغيرها عبر الزمان، وأفادها هذا الخضوع لمنطق التطور فائدة لا تُقدَّر، ومن الواضح كل الوضوح، من هذا السياق، أن اسپينوزا يعيب على اليهود — بعد أن خرج من طائفهم — تحجُّرهم وافتقارهم إلى التكيف مع المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها، حتى إنهم حرصوا على تمييز أنفسهم بعلامة الختان حتى يظل جنسهم منفصلاً عن غيره، وبعد كل هذا الانتقاد، وفي ضوء المعنى الخاص الذي أوضحناه من قبل لفكرة «الاختيار الإلهي»، يأتي النص الذي اقتبسه «كايزر» وكثيرون غيره، ليدلوا به على عطف اسپينوزا على الأمة اليهودية. ومن المؤكد أن واحدًا من هؤلاء الشُّراح لم يكن يجهل السياق الذي ورد هذا النص فيه، ولا بد أن التعصب وحده هو الذي جعلهم يلجئون إلى اقتطاعه من سياقه المخالف تمامًا لما توحى به سطوره القليلة، حتى يؤيدوا به دعواهم الخاسرة.

(٢) والنص الآخر، الذي طالما استشهد به المفسرون اليهود، وارد في رسالة اسپينوزا رقم ٧٦ إلى «ألبرت برج Albert Burgh»، وفي هذه الرسالة يتحدث عن اليهود فيقول: «إن أكثر ما يباهون به، هو أن منهم شهداء يزدون على ما لدى أية أمة أخرى منهم، وأن كل يوم يشهد أعداءً جديدة ممن يتحملون العذاب من بينهم، بسبب عقيدتهم، بقلب راسخ إلى حد يبعث على الدهشة. وتلك ليست أسطورة؛ فقد عرفت بنفسي، من بين الكثيرين ممن عرفت، شخصًا يدعى يهودا Judas، ويُلقَّب بالمخلص Fidèle، أخذ يُنشد وسط اللهيبي، في وقتٍ ظنَّ فيه الناس ميتًا، هذا النشيد: إليك يا رب أقدم روحي ... ومات وهو ينشد.» هذا النص يبدو في نظر الكثيرين، كما قلنا، معبرًا عن عطف اسپينوزا على اليهود، ولكن هل هو بالفعل كذلك؟ لتأمل السياق الذي ورد فيه: إن الرسالة موجَّهة إلى كاثوليكي شديد التعصب، هو «ألبرت برج»، ويناقش فيها اسپينوزا الحجة التي سبق أن تقدَّم بها هذا الأخير، وأيدَّ بها عقيدته الكاثوليكية على أساس أن الملايين من الناس يؤمنون بها، وأنها ظلت محتفظة بكيانها عبر العصور دون انقطاع. والرد الذي يأتي به اسپينوزا هو أن اليهود المتعصبين بدورهم يلجئون إلى هذه الحجة دائمًا؛ فهم، كما جاء في الرسالة ذاتها قبل ذلك، «يُشيدون، بنفس القدر من الغرور، بكنيستهم، التي ظلت حتى اليوم ثابتة راسخة، رغم ما يبديه نحوها غير اليهود والمسيحيون من عداوة

مريرة. وهم يحتجون خاصةً بقدّمهم، ويدّعون بصوت واحد أن لديهم تراثاً تلقّوه من الله ذاته، وأنهم هم وحدهم حفظة كلمة الله المكتوبة وغير المكتوبة ... ولكن أكثر ما يفخرون به، هو أن بينهم شهداء (إلى آخر النص الذي اقتبسناه من قبل) ... ومن الواضح عندما يوضع النص في سياقه هذا أن المقصود به الرد على حجة كاثوليكي متعصب بما يماثلها لدى اليهود، لإثبات أن الموقفين معاً باطلان، والمقصود من الأمثلة الأخيرة (التي استشهد بها الشّراح اليهود) هو إثبات وجود أمة أخرى لا يقل أفرادها عن الكاثوليكين تمسكاً بعقيدتهم واحتفاظاً بها مهما كانت الظروف، وتكملة الحجة، كما هو واضح من السياق، هو كما يأتي: إنك تظن أنك صاحب الدين الحق لأن عقيدتك باقية، ولكن هناك أناساً آخرين، هم اليهود، لديهم كل الأسباب التي تجعلهم يؤكّدون أنهم أشد الناس تمسكاً بعقيدتهم. فهل يكون لهؤلاء بدورهم أن يزعموا أن دينهم هو الحق؟ الواقع أنه لا الكاثوليكية، ولا اليهودية، يحق لها أن تدعي احتكار الحقيقة لنفسها، ومن الممكن الإتيان دائماً، في كل حالة تلجأ فيها إحدى العقائد إلى الحجة القائلة بقدرتها على البقاء، بأمثلة أخرى لعقائد مخالفة لا تقلّ عنها قدرة على البقاء، ولكن لا هذه ولا تلك يحق لها، كما قلنا، أن تدعي لنفسها احتكار الحقيقة.

ولقد تعرّض اسبينوزا، من جرّاء حملته على فكرة «الشعب المختار» هذه، لانتقاد بعض معاصريه، ممن كانوا يعدّون هذا النقد، بما فيه من خروج على بعض تعاليم العهد القديم، منطوياً على مساس بتعاليم الإنجيل بأسره. وهكذا يلاحظ «لامبرت دي قلهويزن» في الرسالة رقم ٤٢ الموجهة إلى اسبينوزا، أن هذا الأخير أنكر فكرة اختيار اليهود أو تفضيلهم على بقية الأمم، وأكد أن ممارسة الفضائل الأخلاقية أجدي من ممارسة شعائر العقيدة اليهودية ذاتها. ويلوم صاحب الرسالة اسبينوزا لأنه جعل أمم الأرض كلها سواء، وأفراد البشر جميعاً متماثلين، في القدرة على فعل الخير والتحلي بالفضائل — وهي كلها أفكار تخالف تعاليم العهد القديم كما فهمها اليهود مخالفة أساسية.

ومن المؤكد أن اسبينوزا قد عبّر، في نصوص متعددة، عن انتقاده لفكرة «الشعب المختار» هذه بكل وضوح، ولكن من المؤسف أن الشّراح اليهود الذين حرصوا على الربط بين فلسفته وبين التراث اليهودي، لم يتعرضوا لهذه النصوص قط، بل تجاهلوا كما لو كانت لا تنتمي إلى كتابات فيلسوفنا هذا على الإطلاق، ولنتصور ماذا يمكن أن يقوله هؤلاء الشّراح في نص صريح كهذا: «إن السعادة والبركة الحقيقية لكل شخص إنما تكون فقط في تمتّعه بما هو خير، لا في مباهاته بأنه هو وحده الذي يتمتع به، دون كلٍّ من عداه.

أما ذلك الذي يعتقد أنه أكثر من غيره سعادة لأنه يتمتع بنعم يفتقر إليها الآخرون، أو لأنه أكثر غبطة أو أسعد خطأً من أقرانه، فإنه جاهل بطبيعة السعادة والبركة الحقة، ولا يمكن أن يكون السرور الذي يحس به إلا صبيانياً، أو حسوداً خبيثاً. مثال ذلك أن سعادة الإنسان الحقة لا تكون إلا في الحكمة ومعرفة الحقيقة، وهي لا تكون أبداً في شعوره بأنه أحكم من الآخرين، أو بأن الآخرين يفتقرون إلى مثل هذه المعرفة؛ فمثل هذه الأمور لا تزيد من حكمته أو سعادته الحقة؛ وعلى ذلك فإن كل من يغتبط لأسباب كهذه، إنما يغتبط لتعاسة الآخرين، وبذلك يكون خبيثاً وشريراً لا يعرف السعادة الحقة ولا طمأنينة الحياة الصحيحة.^{٨١}

هذه الكلمات الرائعة، وردت في فصلٍ يتناول موضوع اقتصار النبوة أو عدم اقتصارها على العبرانيين. ومعناها الواضح هو أنه حتى لو كان اليهود ممتازين عن غيرهم بحق، فإن تباهمهم بهذا الامتياز يكفي لجعلهم أشراراً؛ إذ إن المرء يسعد بتمتعّه بالخير، لا بإدراكه أن الآخرين محرومون منه. فهنا نقد أساسي لفكرة الشعب المختار، مبنيٌّ على القول بأن الفكرة ذاتها ليست مما تشرف به أية أمة أو يفخر به أي فرد يعرف معنى الأخلاقية؛ إذ إنها تنطوي على مقارنة فيها حطٌّ من شأن الآخرين، وليس الحط من شأن الآخرين من شيم الفضلاء حقاً. هذا فضلاً عما تتضمنه الفكرة من أنانية واضحة، تظهر في الاغتراب بافتقار الآخرين إلى السعادة التي يتمتع بها هذا الشعب ذاته، والأنانية صفة بعيدة كل البعد عن الفضيلة الحقة، وبعبارة أخرى: ففكرة «الشعب المختار» فكرة مناقضة لذاتها؛ لأن من بلغ أسمى درجات الفضيلة لن يجد لذة في تأكيد تميّزه عن الآخرين، ولأن مجرد النظر إلى الآخرين على أي نحو ينطوي على الحط من شأنهم معناه أنك لم تعد كامل الفضيلة، ولم تعد «مختاراً».

أما أولئك الذين احتفلوا في إسرائيل — كما ذكرنا من قبل — بمرور ثلاثمائة عام على طرد اليهود لاسپينوزا، فأرادوا ردّ اعتباره بتشديد نصب كتبوا عليه «أهْلُك!» — فسوف يجدون في كتابات اسپينوزا نصوصاً عديدة نستطيع أن نستدل منها بكل وضوح على رأيه في الدولة اليهودية القديمة، وبالتالي في الدولة الحديثة التي أُسّست لكي تكون إحياء للقديمة أو استمراراً لها، فاسپينوزا قد أكد تأكيداً قاطعاً أن الدين ينبغي أن ينفصل عن

^{٨١} TTP, p. 43

الدولة، وأن الهيئات الدينية ينبغي أن تترك للدولة الكلمة الأخيرة في الشؤون الدينية، وأن الأحكام التي يفرضها الله على الناس لا ينبغي أن تصدر إلا من خلال الحكام الزمانيين،^{٨٢} وأن الدولة مبنية على عقد بشري، وسلطتها مستمدة من سيادتها لا من الأوامر الإلهية.^{٨٣} أما في الدولة اليهودية القديمة؛ فقد خلط اليهود بين السلطتين الإلهية والزمنية بعد أن ولّوا موسى على أساس أنه هو المعجزة الإلهية بينهم، واختاروا خلفاءه على أساس هذا التقرب إلى الله: «وبعد أن نقلوا حقهم إلى الله، اعتقدوا أن دولتهم تنتمي إلى الله، وأنهم هم أنفسهم أبناء الله، ونظروا إلى الأمم الأخرى على أنها عدوة الله، وعاملوها بكرهية شديدة ... فلم يكن شيء أبغض إلى نفوسهم من التعهد بالولاء لأجنبي، والوعد بإطاعته ... وهكذا نظر العبرانيون إلى حبههم لبلادهم، لا على أنه وطنية فحسب بل على أنه تقوى أيضًا، ومجّده وأذكوه بطقوسهم اليومية حتى لم يُعد مفرّ من أن يُعد جزءًا من طبيعتهم، شأنه شأن كراهيتهم لبقية الأمم.»

وهكذا كان اسپينوزا، الذي مر بتجربة التربية اليهودية واستوعب الثقافة اليهودية استيعابًا تامًا حتى طُرِد، أقدر الناس على تشخيص العلل الحقيقية في نفسية اليهود: كراهية الشعوب الأخرى التي غدت جزءًا من طبيعتهم، ورفض الاندماج في أي بلد آخر أو إبداء فروض الولاء له، والخلط بين السلطة الإلهية وسلطة الحكم في دولتهم القديمة، وهو خلط لا بُدَّ أن ينعكس أيضًا على دولتهم الحديثة. ولو صدر مثل هذا الكلام من شخص غير يهودي لأصبح موقعه في تاريخ الفكر اليوم في قمة «أعداء السامية». وهذا بالفعل ما اتهمت به الطائفة اليهودية اسپينوزا أثناء حياته. ولكنه بعد وفاته بقرنين أو ثلاثة أصبح فجأة، في نظر معظم شراحه اليهود، مدافعًا عن التراث اليهودي، ومتعلقًا بالأمّة اليهودية، وزُيف العلم وشوهت الحقيقة لكي يُضَمَّ إلى التراث اليهودي مفكر كان عظيمًا بحق، ولكن أعظم ما فيه كان تحديه لكل تراث سابق عليه!

^{٨٢} TTP. p. 245.

^{٨٣} Ibid. p. 212.

خاتمة

إذا كانت كتابات اسبينوزا، بشكلها ومضمونها اللذين عرضناهما في هذا البحث، يقبلان شتى أنواع الاختلافات في التفسير، فإن التطور اللاحق الذي مرت به فلسفة اسبينوزا بعد وفاته يقدم أمثلة ملموسة للنمط الذي تسير عليه هذه الاختلافات، ففلسفة اسبينوزا كانت في وقتها أشبه باختراع سابق لأوانه، وكما أن استغلال الطاقة البخارية لم يتطور بعد أن اكتشف «هيرو Hero» السكندري^١ مبادئه الأولى منذ ألفي عام؛ لأن الظروف التاريخية والاجتماعية لم تكن قد بلغت من النضج في ذلك الوقت ما يسمح لها باستيعاب هذا الاكتشاف، فإن فلسفة اسبينوزا لم تُحدث أثرها الأكبر في العصر الذي ظهرت فيه لأن ذلك العصر لم يكن على استعداد بعد لتقبل مثل هذه الأفكار. وكان لا بد من مرور قرن كامل قبل أن تنتهي الظروف التي تجعل قبول فلسفة اسبينوزا أمرًا ممكنًا. وظل اسبينوزا مُهملاً، لا يُذكر إلا باللعنات طوال هذا القرن، حتى أعيد اكتشافه على يد الفيلسوف الألماني «ياكوبي Jacobi» في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وألّف هذا الأخير في عام ١٧٨٥م كتابًا عن مذهب اسبينوزا في صورة رسائل موجهة إلى مندلسون (Über die Lehre des Spinozas, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn).

واتضح من هذا الكتاب أن اسبينوزا كان من أقوى العوامل التي أثرت في تفكير شخصية لها مكانتها الكبيرة في الفكر الألماني، هي شخصية «لستر Lersstrg»، ثم مجّده «جوته» في كتابه «الشعر والحقيقة»، وأصبح اسمه على لسان الشعراء والفلاسفة

^١ عالم رياضي وفلكي وطبيعي يوناني عاش في الإسكندرية في القرن الأول قبل الميلاد، وله أبحاث هندسية هامة واخترعات عملية مفيدة، من بينها آلة بخارية بسيطة وساعة مائية.

والأدباء في ذلك العصر، واعترف فشته وشلنج صراحة بفضل اسبينوزا عليهما، بينما قال هيجل «إما أن يكون المرء اسبينوزياً أو لا يكون فيلسوفاً على الإطلاق».^٢ وفي الوقت ذاته كان هناك تأثير مواز له في الأدباء والمفكرين الفرنسيين الذين مهدوا للثورة الفرنسية، وتأثير آخر في الشعراء الرومانتيكيين الإنجليز، ثم جاء بعد ذلك طوفان الأبحاث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

في هذا التطور كان كل عصر، وكل مفكر، يجد في اسبينوزا ما يريد أن يجده فيه؛ فقد تجاهله الجميع في الوقت الذي كانت لا تزال فيه للصورة التقليدية للعقائد سيطرتها، ثم أصبح تأثيره هائلاً على الأدباء بوجه خاص في العصر الذي كان يقبل نوعاً من التأليه الرومانتيكي للطبيعة الشاملة. وبعد أن أصبح اسمه راسخاً في عالم الفكر، أخذت المذاهب — وأحياناً العقائد — تتجاذبه وتفسره على النحو الذي يلائمها.

وكان هذا الاكتشاف اللاحق من أقوى العوامل التي أدت إلى تعدد تفسيرات فلسفة اسبينوزا وتباينها إلى حد التعارض التام. وقد لاحظ «كاسير» هذه الظاهرة، ونبّه إليها؛ إذ أشار إلى أن اسبينوزا — على خلاف معظم الفلاسفة الآخرين — لم يمارس تأثيره الأكبر في ميدان الفلسفة خلال حياته، أو بعد وفاته بفترة قصيرة، ولم تظهر بعده مدرسة، ولم يتأثر العالم بفكره إلا بعد «إعادة اكتشافه» في عصر متأخر، ولا سيما في القرن التاسع عشر. وهكذا مارس اسبينوزا تأثيره في عصر مختلف تماماً عن عصره، يتحدث بلغة مختلفة ويفهم الألفاظ فهماً مغايراً.^٣ وليس أدل على صعوبة تخلّص شراح اسبينوزا من خطأ إقحام مذاهبهم الخاصة في شروحهم له، من أن كاسير نفسه — الذي نبّه إلى هذه الصعوبة، وأخذ على عاتقه أن يفهم ألفاظ اسبينوزا كما فهمها هو ذاته، ويفسّر من خلال عصره نفسه، لا من خلال ما أقحمته العصور التالية بطلاناً في تفكيره — قد أدخل في تفسيره لاسبينوزا بعض العناصر الكانتية، فأكد أن نقطة بدايته الأساسية كانت هي قوى الروح التي تفهم العالم من ذاتها، لا من أي مصدر خارجي، وتستخلص من مبادئها الذاتية معرفة للعالم بطريقة ضرورية مطلقة.^٤ وهكذا وقع هو ذاته في الخطأ الذي نبّه إليه.

^٢ Lectures in the Hist. of Phil. Vol. III. p. 283

^٣ Cassirer: Spinozas Stellung ... (op. cit.) S. 327, 328

^٤ Ibid. S. 333

ولسنا نزع أن هذا البحث قد تخلّص تمامًا من عنصر «الإسقاط» الذاتي، ولكننا نستطيع أن نقول إن العامل الأساسي الذي تحكّم في تفسيرنا الخاص لاسبينوزا هو الرغبة في تحقيق أكبر قدر ممكن من الاتساق بين أفكار ذلك الفيلسوف الذي كان يزن كلماته بميزانٍ دقيق، والذي كان يستحيل في رأينا، أن يكون قد وقع في التناقض الذي يعزوه إليه مفسرّوه عادة عندما يشرحون ألفاظه وتعبيراته ذات المظهر اللاهوتي بمعانيها الحرفية. وفي سبيل تحقيق ذلك الاتساق تقدّمنا بذلك الفرض الذي كان كثير من شُراح اسبينوزا يرفضونه رفضًا قاطعًا، وكان غيرهم يقبلونه جزئيًا ولا يطبقونه تطبيقًا عامًا، وهو أن اسبينوزا «تعمّد» أن يضفي على معانيه الثورية مظهرًا لاهوتيًا أو وسيطيًا يقلل من وقعها على نفوس المتعصبين، ولكنه في الوقت ذاته قدم إلى القارئ اليقظ كل الإرشادات الكفيلة بنقل معانيه الحقيقية إليه. وقد يرفض الكثيرون مثل هذا التفسير لأسباب أخلاقية — قدّمنا الرد الكافي عليها في الموضع المناسب — ولكن أحدًا لا يستطيع أن ينكر أن أفضل معيار للمفاضلة بين التفسيرات، في حالة فيلسوف تتضارب شروحه من النقيض إلى النقيض، هو معيار الاتساق، وأن فلسفة اسبينوزا لا تظهر متسقة من بدايتها إلى نهايتها إلا في ظل تفسير يفصل تمامًا بين مظهر ألفاظه ومعانيها الحقيقية، ويستعيض عن الرموز اللاهوتية، في منهجه الرياضي، بمعانٍ تتمشى مع الروح العلمية التي كان اسبينوزا من أعظم، ومن أول، من تحدّثوا باسمها وصدّوا عنها هجمات التعصب والجهل. وفي رأينا أن هذا الدفاع عن الروح العلمية كان هو الخيط الجامع بين كل أطراف فلسفة اسبينوزا، وأن كلّ مَنْ جعلوه متهاونًا، أو مترددًا، أو متناقضًا مع نفسه، في هذا الدفاع، قد أساءوا إليه، وأن هذه الإساءة كانت — لسوء الحظ — متعمّدة في كثير من الأحيان، لتحقيق أغراض لا صلة لها بالبحث العلمي النزهي. ولو كان هذا البحث قد ساهم في كشف هذا التشويه — المقصود منه وغير المقصود — لكان قد حقق بذلك أغراضه كاملة.

أسماء المراجع المذكورة في البحث

(١) مؤلفات اسبينوزا

(1) The Chief Works of Spinoza (Elwes Translation). 2 vols, Dover Publications (New York 1951).

وقد أشرنا إلى هذه الطبعة في صدد المؤلفات الآتية:

- البحث اللاهوتي السياسي Tractatus Theologico-Politicus (ورمزه في الكتاب TTP).
- البحث السياسي Tractatus Politicus (ورمزه في الكتاب TP). إصلاح العقل .De intellectus emendatione

(2) Œuvres complètes de Spinoza. Traduction française par Rolland Cailliois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade) 1954.

وقد أشرنا إلى هذه الطبعة في صدد المؤلفات الآتية:

- الرسالة القصيرة في الله والإنسان وسعادته Court traité sur Dieu, l'homme et son état bienheureux
- مبادئ الفلسفة الديكارتية Principes de la philosophie de Descartes
- أفكار ميتافيزيقية Pensées métaphysiques
- الرسائل Correspondance

أما كتاب الأخلاق Ethica فقد أشرنا إلى ترقيماته الأصلية، وهي واحدة في جميع الطباعات والترجمات.

(٢) مؤلفات عن اسبينوزا

(1) S. Alexander: "Is there a Jewish Philosophy?" in "The Jewish Review" No. II, Sept., Dec. 1932.

(2) Fernand Alquié: Servitude et liberté chez Spinoza. (Les cours de Sorbonne) (Centre de Documentation Universitaire) Paris 1959. (en sténotype).

(3) Ernst Altkirch: "Die Freunde Spinozas" in "Der Morgen". III. Jahrgang. 1927.

(4) Matthew Arnold: Essays in Criticism. No. 9 "Spinoza and the Bible" London (Mc. Millan) 1865.

(5) H. Barker: "Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics" Article in "Mind". Vol. 47, 1938.

(6) David Bidney: The Psychology and Ethics of Spinoza. Yale University Press, 1940.

(7) E. Bréhier: Histoire de la philosophie. tome II. Fascicule 1, Paris (P.U.F.) 1950.

(8) Victor Brochard: "Le Dieu de Spinoza", in "Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne" Nouvelle édition, Paris (Varin) 1954.

(9) Lewis Browne: Blessed Spinoza: A Biography. New York 1932.

(10) Constantin Brunner: Spinoza contre Kant. (Trad. Fran.) Paris (Vrin) 1933.

(11) Léon Brunschvicg: L'humanisme de l'occident (Ecrits philosophiques, tome I). Paris. (P.U.F.) 1951.

(12) Léon Brunschvicg: Spinoza et ses contemporains. Paris (P.U.F.) 4^e édition. 1951.

(13) Ernst Cassirer: "Spinozas Stellung in der Allgemeinen Geistesgeschichte", in "Der Morgen". 8 Jahrgang 1932.

(14) Morris Cohen. "The Intellectual Love of God", in "Menorah Journal" vol. XI., Feb. 1925. No. 1.

(15) Darbon: Etudes spinozistes. Paris (P.F.U.) 1946.

(16) H. Daudin: La liberté de la volonté. Paris (P.F.U.) 1950.

(17) J. T. Desanti: Introduction à l'histoire de la philosophie. Paris (Edition de la Nouvelle Critique) 1956.

- (18) J. Dunner: Spinoza and Western Democracy. New York. (Phil. Library) 1955.
- (19) Hermann Duncker: "Einleitung" in "Thalheimer/Deborin: Spinozas Stellung in der Vorgeschichte der dialektischen Materialismus". Berlin (Marxistische Bibliothek) 1928.
- (20) S. Von Dunin-Borkowski: Spinoza nach Dreihundert Jahren. Berlin (Dümmlers Verlag) 1932.
- (21) Rudolf Eucken: Die Lebensanschauungen der Grossen Denker. 20^e Auflage. Berlin (Waltser de Gruyter) 1950.
- (22) L. S. Feuer: Spinoza and the Rise of Liberalism. Boston (Beacon Press) 1950.
- (23) Solomon B. Freehof: "Spinoza and Religion" in "Spinoza, The Man and His Thought", Addresses delivered at Spinoza's Tercentenary. Chicago (Open Court) 1933.
- (24) J. Freudenthal: Die Lebensgeschichte Spinoza's. Leipzig 1899.
- (25) J. Freudenthal: Spinoza, Lebenn und Lehre. Hidelberg 1927.
- (26) G. Freidmann: Leibnitz et Spinoza. (Gallimard) 1946.
- (27) Carl Gebhardt: "Spinozas Bann", in "Der Morgen", III. Jabrgang, 1927.
- (28) Carl Gebhardt: "Die Religion Spinozas", in "Archiv für Geschichte der Philosophie". Bd. 41, Berlin 1932.
- (29) Otto Gierke: The Natural Law and the Theory of the State (English Translation) Boston (Beacon Press Paperbacks) 1960.
- (30) Hans Alfred Grunsky: "Baruch Spinoza": in "Forschungen zur Judenfrage" Bd. 2. Hambrug 1937.
- (31) H. F. Hallett: AEternitas, A Spinozistic Study. Oxford, 1937.
- (32) H. F. Hallett: Benedict de Spinoza. University of London (The Athlone Press) 1957.
- (33) Stuart Hampshire: Spinoza. London (Pelican Press) 1951.
- (34) Hegel's Lectures on the History of Philosophy (English Translation) New York (The Humanities Press) 1955.
- (35) Bernard Heller: "Is Spinozaism Compatible with Judaism?" New York (Bloch Publishing Co.) 1927.
- (36) H. Höffding: History of Modern Philosophy. New York. (Dover Publications) 1955.
- (37) Karl Jaspers: Die Grossen Philosophen Bd. I. Munchen (Piper) 1957.
- (38) Harold A. Joachim: A Study of the "Ethics" of Spinoza. Oxford (1901).

- (39) Rudolf Kayser: Spinoza, Portrait of a Spiritual Hero (English Trans.) Introduction by Albert Einstein. New York (Philosophical Library).
- (40) G. Kline (Editor & Translator): Spinoza in Soviet Philosophy. London (Routledge & Kegan Paul) 1952.
- (41) Pierre Lachière-Rey: Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza. Paris (Vrin) 2^e éd, 1950.
- (42) Kurt Leidecker: Spinoza and Hinduism. Chioago (Open Court) Oct. 1934.
- (43) R. McKeon: The Philosophy of Spinoza. London (Longmans). 1928.
- (44) R. McKeon: "Spinoza and Experimental Science", in "Psyche" vol. 8. No. 2. Oct. 1927.
- (45) Henry A. Meyer: The Spinoza-Hegl Paradox. Cornell University Press. 1944.
- (46) Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse.
- (47) O. V. Plekhanov: Les questions fondamentales du marxisme. Paris (Editions Sociales) 1947.
- (48) Sir Frederick Pollock: Spinoza, His Life and Philosophy 2nd ed. London (Duckworth) 1899.
- (49) G. T. Richeter: Spinozas philosophische Treminoilogie. Leipzig 1912.
- (50) A. Rivaud: Histoire de la philosophic. tome III. Paris (P.U.F.) 1950.
- (51) Leon Roth: Spinoza. London (Allen & Unwin) 1954.
- (52) Josiah Royce: The Spirit of Modern Philosophy. N. Y. (Braziller) 1955.
- (53) Ruth Lydia Saw: Vindication of Metaphysics. London (Mc. Millan) 1951.
- (54) J. Segond: La vie de Spinoza. Paris. 3^e ed 1933.
- (55) Paul Siwek: Au cœur du spinozisme. Paris (Desclée de Brouwer) 1952.
- (56) Paul Swiek: Spinoza et le panthéisme religieux. Paris (Desclée ...) 1937.
- (57) Nahum Sokolow: "Spinoza the Jew", in: The Jewish Review. No. III. Dec. 1932–March 1933.
- (58) Herry Waton: The Jewish Question and Spinoza's Philosophy, in Spinoza, Addresses and Messages in Commemoration of his Tercentenary. Spinoza Institute of America. New York 1933.
- (59) Leo Strauss: Persecution and the Art of Writing. Glencoe, Illinois (The Free Press) 1952.

- (60) Celestine Sullivan, Jr.: Critical and Historical Reflections on Spinoza's "Ethics". University of California Publications in Philosophy. Vol. 32. 1958.
- (61) Jacob Teicher: "Why was Spinoza Banned?" in "The Menorah Journal" Autumn-Winter 1957.
- (62) F. Überweg: History of Philosophy (English Traus.) New York (Scribner) 1909. Vol. II.
- (63) Paul Vulliaud: Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque. Paris 1934.
- (64) Meyer Waxman: "Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism", in: The Jewish Quarterly Review. Vol. 19. 1928-1929.
- (65) Julien Weill: "Spinoza et le judaisme", in Revue des Etudes juives. tome 49. Paris 1904.
- (66) W. Windelband: A History of Philosophy (English Trans.) New York (Harper Torchbooks) 1958.
- (67) H. A. Wolfson: The Philosophy of Spinoza. New York (Meridian paperbacks) 1958.
- (68) H. A. Wolfson: "Spinoza and Religion". Lecture reprinted in: "The Menorah Journal". Vol. 38. 2. 1950.
- (69) Sylvain Zak: La morale de Spinoza. Paris (P.U.F.) 1959.

