

فلسفه و شریعت در رساله الهیاتی-سیاسی اسپینوزا در میانه ابن رشد کرایبی و نص کرایبی

رضا نجف‌زاده*

چکیده

با در نظر گرفتن سرشت چندفرهنگی تکوین سیستم‌های فکری، میتوان گفت باروخ بندیکت اسپینوزا نگاه خود به مسئله امکان یا امتناع توفیق بین فلسفه و شریعت را در امتداد سنت ابن رشد گرایان لاتین و یهود صورتبندی کرده است. بخش عمده‌یی از رساله الهیاتی - سیاسی مصروف پاسخ دادن به این مسئله شده است. فکر فلسفی اسپینوزا از چندین سنت فلسفی و سیاسی تأثیر گرفته است. وی که از متفکران طبیعی مسلک دوران رنسانس الهام گرفته است، به سنت جمهوری‌خواهی رادیکال تعلق دارد و در تکوین میراث روشنگری رادیکال سهمی عمده داشته است. در پیوند با این جریانها، وی در عین حال از سنت اصلاحات دینی پروتستان نیز متأثر بوده و سابقه تربیت یهودی دارد. اسپینوزا با مسئله بزرگ امکان یا امتناع جمع بین الهیات و فلسفه، یا دیانت و

۵۳

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی؛ najafzadeh.reza@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۱ تاریخ تأیید: ۹۵/۶/۲



سال هفتم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۵
صفحات ۷۶-۵۳

عقلانیت درگیر است. مواجهه فیلسوف روشنگری رادیکال با نص مقدس، در پرتو امکانهای میراث فکر عقلانی یهودی و اسلامی صورت گرفته است. وی برای پاسخ به آن مسئله بزرگ، آشکارا با جریانهای عقلگرا و نص‌گرای تاریخ دیانت یهود رویارو میشود. به اعتبار سهم عظیم تفکر عقلی اسلامی در برآمدن فلسفه یهودی قرون میانه، تأملات اسپینوزا او را به میدان فکر عقلی اسلامی نیز میکشاند. در مقایسه با نص‌گرایان و عقلگرایان مسلمان و یهودی قرون میانه، وی راه میانه را برگزیده و در بخشهای الهیاتی رساله الهیاتی - سیاسی در دفاع از این حکم احتجاج میکند که: نه فلسفه خادم شریعت و نه شریعت خادم فلسفه است. برپایه این رأی اسپینوزایی، میتوان این دو فرضیه مکمل را مطرح کرد: (۱) امتناع جمع بین فلسفه و شریعت در رساله الهیاتی - سیاسی لزوماً به معنی تمهید مبانی عرفی برای حوزه عمومی نیست. (۲) رساله الهیاتی - سیاسی از رهگذر هرمنوتیک تاریخی نص، نظریه‌ی ایمان‌گرایانه تمهید میکند که حوزه فراخ زندگی در وضعیت مدرن را از سترونی و سردی بی‌معنایی رهایی میبخشد.

کلیدواژه‌ها: الهیات، سیاست، هرمنوتیک نص مقدس، قرون میانه یهودی، آستانه

مدرنیته روشنگری، ایمان‌گرایی

* * *

مقدمه

اسپینوزا یکی از بزرگترین متافیزیک‌سازان روشنگری رادیکال، اندیشه او پل پیوندی است بین متافیزیکهای قرون میانه و متافیزیکهای مدرن. به اقتضای دریافت هگل از اسپینوزا در درسهای تاریخ فلسفه، بطور کلی وی را در شمار عقل‌باوران ۵۴ قرار داده‌اند.^(۱) اما عقل‌باوری اسپینوزا را نمیتوان مطلق دانست. اسپینوزا دستگاه عقلانی خود را با سنتهای کلامی و عرفانی اسلام و یهود نیز پیوند داده است. بعبارت دقیقتر، او فیلسوف عقل‌باوری است که در پاره‌ی احکام تئولوژیک و اخلاقی با نص‌گرایان دیانت‌های یهود و اسلام بر سر مهر است. با در نظر گرفتن سرشت چندفرهنگی تکوین سیستمهای فکری، میتوان گفت اسپینوزا نگاه خود به مسئله امکان یا امتناع توفیق بین فلسفه و شریعت را در امتداد



سنت ابن‌رشدگرایان لاتین و یهود صورتبندی کرده است. بخش عمده‌یی از رساله الهیاتی - سیاسی مصروف پاسخ‌دادن به این مسئله شده است. فکر فلسفی اسپینوزا از چندین سنت فلسفی و سیاسی تأثیر برگرفته است. وی که از متفکران طبیعی‌مسلك دوران رنسانس الهام گرفته است، به سنت جمهوری‌خواهی رادیکال تعلق دارد و در تکوین میراث روشنگری رادیکال سهمی عمده داشته است. در پیوند با این جریانها، وی در عین حال از سنت اصلاحات دینی پروتستان نیز متأثر بوده است. از دیگر سو، وی متفکری است که به اعتبار سابقه تربیت یهودی خود و دانش وسیعی که درباب متون عبری، تاریخ بنی‌اسرائیل باستان و تاریخ دولتهای یهود و تعالیم شریعت یهود داشت، تفسیر نص مقدس را در کانون تأملات خود قرار میدهد. اسپینوزا با مسئله بزرگ امکان یا امتناع جمع بین الهیات و فلسفه، یا دیانت و عقلانیت درگیر است. مواجهه فیلسوف روشنگری رادیکال با نص مقدس، در پرتو امکانهای میراث فکر عقلانی یهودی و اسلامی صورت گرفته است. وی برای پاسخ به آن مسئله بزرگ، آشکارا با جریانهای عقلگرا و نص‌گرای تاریخ دیانت یهود رویارو میشود. باعتبار سهم عظیم تفکر عقلی اسلامی در برآمدن فلسفه یهودی قرون میانه، تأملات اسپینوزا او را به میدان فکر عقلی اسلامی نیز میکشاند. در اینجا، پس از شرحی درباب ماجرای فکر فلسفی و کلامی در قرون میانه یهودی، مواضع هم‌کیشان اسپینوزا در سنت قدما درخصوص نسبت شریعت و فلسفه را تشریح میکنیم. برای شناسایی دقایق فکر فلسفی وی در مواجهه با آن مسئله بزرگ و نسبت تأملات او با تأملات عقلی‌مسلكان قرون میانه یهودی و اسلامی، مرور صحنه‌هایی از ماجرای فکر فلسفی در آن دو حوزه تمدنی ضروری است. نگرش اسپینوزا در اینباب نیز پس از ترسیم آرائش این نیروهای فکری مشخص میشود. مدعای اصلی این است که اسپینوزا در میانه دو نگرش ابن‌رشدیان لاتینی و یهودی و نص‌گرایان یهودی به آن پرسش بزرگ پاسخ میدهد.

سنت اسلامی در عقل یهودی

۵۵

بحث جمع و توفیق بین دین و عقل در تاریخ فلسفه اسلامی، سابقه‌یی دیرینه دارد. با توجه به فقراتی از فکر اسپینوزایی برخی اسپینوزاپژوهان مدعیند که فارابی در قرون میانه تأثیر فزاینده‌یی بر متفکران یهودی داشته است. این متفکران یهودی آثار او را به زبان عبری ترجمه کردند. این تأثیر از رهگذر برخی متألهان یهودی از



رضا نجف‌زاده فلسفه و شریعت در رساله الهیاتی - سیاسی اسپینوزا ...

جمله، ابن‌میمون و ابن‌گرشوم (گرسونیدس) انجام شده و تا دوره مدرن ادامه داشته است. گفته‌اند که رساله ادراک فاهمه اسپینوزا شباهت زیادی با رساله فی ما یجب معرفته قبل تعلم الفلسفه یا رساله فی ما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه نوشته فارابی دارد. توالی ایده‌ها در این دو کتاب شبیه هم است و انگیزه و محرک تفلسف در هر دو اثر یکی است. هدف نهایی این دو کتاب نیز یکی است؛ یعنی معرفت خداوند بمنظور تبعیت از الگوی او تا جایی که در توان انسان است. اسپینوزا در آموزه‌های فیلسوفان اسلامی که از استادانش فراگرفته بود، با مسائلی مواجه می‌شود که در کار متفکران هم‌کیش خود، همچون حشدا ی کرسکاس (منتقد ارسطوئیان در اسپانیای قرن چهاردهم)، ابن جرسن یا ابن‌عزرا نیافته بود.

برخی، رویکرد اسپینوزا به مسائل فلسفه، دین، وحی و نبوت را با دیدگاه‌های فارابی یا ابن‌رشد مقایسه کرده‌اند. احتمالاً اسپینوزا از طریق ابن‌میمون با آراء مسلمانان آشنا شده بود. بویژه احتمال دارد که وی آراء ابن‌رشد را از طریق آثار و تفاسیر فیلسوف و طبیب یهودی به نام ایلیا بن موسی ابا (یوسف دل‌مدیگو)^۱ فراگرفته باشد. یوسف دل‌مدیگو از ابن‌رشدیان قرن چهاردهم (حدود ۱۴۶۰-۱۴۹۳ م.) بود و بر حیات فکری یهود در دوران رنسانس تأثیری عمده داشت. تأثیر وی از سنت یهودی فراتر می‌رود و کل میراث انسان‌باوری رنسانس را نیز شامل می‌گردد. وی در دانشگاه پادوای ایتالیا، فلسفه درس میداد و پیکو دلا میراندولا شاگرد وی بود. اغلب آثار وی شرحی است بر شرح‌های ابن‌رشد بر کتاب‌های ارسطو. وی کتاب‌های ابن‌رشد را نیز به زبان لاتینی ترجمه کرده بود و از این لحاظ نیز سهمی عمده در انتقال میراث عقلی اسلامی به اروپا داشته است. وی آثار خود را به دو زبان عبری و لاتین مینوشت و برجسته‌ترین اثر وی *بھی نت هدت یا تحقیق در باب دین*^۲ است که در واقع شرحی انتقادی بر *فصل المقال* ابن‌رشد است. برخلاف ابن‌رشد، دل‌مدیگو به انفصال ذاتی شریعت و فلسفه قائل بود، بنابراین همچون ابن‌رشدیان لاتین، بر «حقیقت مزدوج» تأکید مینهاد. بحث نسبت بین فلسفه و شریعت، بطور مستقیم مبحث نسبت بین سیاست و شریعت را نیز بمیان می‌آورد. دل‌مدیگو در شرح انتقادی خود بر *فصل المقال* می‌گوید: مدعیات تورات لزوماً نباید با براهین فلسفی منطبق باشند، وقتی هدف قوانین و شرایع توراتی سیاسی است،

۵۶

1. Joseph del Medigo

2. *Bahinat ha-Dat*

میتوان برای شریعت دینی مبانی سیاسی و برای حقایق فلسفی مبانی عقلی در نظر گرفت و آنها را از هم جدا کرد.^(۲) دل‌مدیگو معتقد بود که برخلاف تفسیر قبالاتیان و نیز فلاسفه، آیات کتاب مقدس را باید بر اساس معنای تحت‌اللفظی آن فهمید؛ مگر در مواردی که میان آیات تعارض وجود داشته باشد. اما حتی در این موارد نیز تفسیر درست را باید از درون ساختار نص مقدس اخذ کرد؛ بدون توسل به نظام‌های فکری چون نظام ارسطویی. دل‌مدیگو در سراسر نوشته‌های خود تأکید میکند که تورات را باید بر اساس اصطلاحات خودش و بدون رجوع به اندیشه‌های فلسفی فهمید. وی در رساله‌هایی در باب عقل میگوید؛ وازگان تورات از طریق روش فلسفی تبیین نمیشوند و تورات تفسیر فلسفی را برنمیتابد. دل‌مدیگو چنان بر حفظ فاصله بین نص و عقل تأکید میکند که روش عقلی محض را مُخل ایمان میداند.^(۳)

ابن‌رشد و افسانه دو حقیقت

وی همچون بزرگترین فیلسوفان یهودی و مسلمان و در امتداد مسیری که آنان گشوده بودند، یکی از دغدغه‌های اصلی اسپینوزا مسئله نسبت بین دین و عقل، یا الهیات و فلسفه است. چون نیای فلسفی این مباحث در قرون میانه ابن‌رشد تلقی شده است و با استناد به اوست که نظریه «حقیقت مزدوج» یا «حقیقت دوگانه» تدوین شده یا دست‌کم مشهور شده است، لازم است نگرش خود ابن‌رشد در این مورد را بررسی کنیم تا به افسانه بودن یا افسانه نبودن چنین نظریه‌ی پی‌بریم.^(۴) ابن‌رشد قرطبی به اتصال حکمت و شریعت قائل بود نه انفصال آنها. در فصل‌المقال، در فراز «علاقة الحكمة بالشریعة»، وی در باب علاقه و تلازم بین حقیقت عقلی و حقیقت شرعی چنین میگوید:

چون این دستورات و قواعد شرعی برحق است و مردم را همواره به نظر در موجودات و جهان وجود فرا میخواند که پایان آن معرفت به حق و حقیقت است، بنابراین، درمیابیم که نظر در اصول استدالات و براهین [و قواعد عقلی و منطقی] به مخالفت دستورات و احکام شرع منتهی نخواهد شد [و مفاسدی بوجود نمی‌آورد] زیرا هیچگاه حق مُضاد حق نمیشد و بلکه موافق و گواه آن است.^(۵)

دستورکار فصل المقال، «جمع بین معقول و منقول» است: ظاهر هیچ منطوقی در شریعت با مفاد برهان عقلی مخالف نیست.^(۶)

در واپسین صفحات فصل المقال، ابن رشد در مقام یک روشنفکر احیاگر ظاهر میشود. وی قصد پیراستن شریعت از تأویلهای نادرست و منحرفکننده را دارد که عمدتاً از طریق خود «دوستان» اهل علم و حکما وارد شده است. بحث توفیق شرع و عقل در اینجا نیز ادامه دارد.^(۷) از دید ابن رشد، فلسفه، دوست و همگام شریعت است؛ فلسفه «أخت» یا خواهر رضاعی شریعت است. شریعت و فلسفه به حکم طبیعت و سرشت ساختاری، همراه و هم‌نشین همدند و ذاتاً و بنیاداً میان آنها نسبت دوستی و مرافقت برقرار است.^(۸) این دوستی نباید به افساد بینجامد و اهل برهان نباید با تأویلهای نادرست سخن شارب یا با افشای تأویل شریعت مؤول در نزد «جمهور» یا عامه، این رابطه اُختیت را به هم بزنند. بنابراین، عقلگرایی «قاضی قرطبه»، عقلگرایی مشرعانه و فقیهانه جلوه میکند. وی در عین ستایش از تأویل و استدلال برهانی - عقلی، جانب شریعت را نیز نگه میدارد و در فرازهایی از متن خویش، احکام تکفیری نیز صادر میکند. احکام تکفیری یا کافرانگارانۀ ابن رشد، علاوه بر نص باوران حکمت‌ستیز، متوجه تأویلگران رازگو یا بتعبیر ابن رشد دوستان نادان (الاصدقاء الجهال) نیز میشود. شاید این تکفیر و کافرخوانی بنا به ملاحظات اجتماعی صورت میگیرد و مبنایی مصلحت‌اندیشانه دارد.^(۹) چراکه وی برای جمهور و عامه «طریق وسط» و خروج از «حضيض تقلید» و برای حکما و خواص «وجوب نظر تام در اصل شریعت» را تذکر میدهد.^(۱۰) آن خروج از حضيض و این رجوع و نظر تام، نمیتواند فارغ از خطا باشد. این اصل تربیتی مهمی است که پیش‌روی هر سیاستگذار دینی همچون ابن رشد قرار دارد.

نظریه ابن رشد در باب منطقه الفراغ التشريعی نیز از همینجا آغاز میشود. از دید وی شناخت حاصل از براهین عقلی، یا شرعاً مسکوت‌عنه است (امور غیر منصوص) و یا اینکه بصراحت مورد تأیید و تصدیق شرع است (امور منصوص). اگر مسکوت‌عنه شارع باشد، تعارضی مطرح نمیشود و بمنزله احکام مسکوت‌عنه و فاقد حکم است و فقیه میتواند با تکیه بر موازین قیاسی حکم را استنباط کند. شرع به دو صورت میتواند از باب تصدیق، درباره آن سخنی داشته باشد؛ یا ظاهر شریعت با حکم عقل موافق است و حکم شرع عیناً با حکم عقل تلازم دارد و یا اینکه ظاهر شرع با حکم عقلی - برهانی متعارض میشود که در اینصورت باید به «تأویل» متوسل شد.^(۱۱) در هر حال، ابن رشد به علاقه یا پیوند بین عقل و شرع قائل است.

۵۸



شاید بتوان بین نظریه تأویل ابن رشد و نظریه تفسیر اسپینوزا پیوندی برقرار کرد. در قاموس ابن رشد، تأویل یعنی اینکه مدلول الفاظ شرع را از معانی حقیقیشان عدول دهیم و به معانی مجازی آنها توجه کنیم. چنین روشی باید در چارچوب قواعد زبان و بیان اعراب و عادت آنها در مجازات صورت گیرد.^(۱۲)

ابن رشد گرایان یهودی، نص گرایان یهودی و یک مسئله بزرگ

اندیشمندان یهودی بیش از اندیشمندان دیگر نیازمند بررسی پرسش امکان یا امتناع جمع بین فکر عقلانی و آموزه‌های دینی بوده‌اند.^(۱۳) دغدغه توفیق بین دین و فلسفه، همواره فکر فلسفی یهودی را همراهی کرده است.

آراء فیلسوفان قرون میانه یهودی و اسپینوزا در باب نسبت بین دین و عقل یا الهیات و فلسفه را چنین میتوان در قالب شش موضع دسته‌بندی نمود:

۱. وحدت ذاتی دین و عقل از منظری عقل‌باورانه: سعدیا بن گائون، ابراهیم بن داود، ابن میمون و لوی بن جرشوم؛

۲. وحدت دین و عقل از منظری اخلاقی - عرفانی: بحیا بن یوسف بن یاقودا؛

۳. استقلال ذاتی دین و عقل از منظری عقل‌باورانه: سلیمان بن جبرون و ابن رشدیانی چون اسحاق البلاغ، یوسف بن کسپی، موسی بن یوشع ناربونی، یوسف دل مدیگو، یوسف بن وقر و موسی ابن کریسپین؛

۴. استقلال ذاتی دین و عقل از منظری نص‌گرایانه: یهودا هلوی و ابراهیم بن الفخار؛

۵. استقلال ذاتی دین و عقل از منظری اخلاقی - عرفانی: حسدای کرسکاس؛

۶. استقلال ذاتی دین و عقل از موضعی میانه و با گرایش عقلی - اخلاقی: اسپینوزا.

نخستین فیلسوف در سلسله فیلسوفان یهودی قرون میانه، سعدیا بن گائون بود که «پدر فلسفه یهود» نیز خوانده شده است. وی عمیقاً از متفکران عقلی‌مشرّب و اعتزالی‌مسلك دنیای اسلام تأثیر پذیرفته بود و بر کاربست عقل بمنزله ابزار وصول به معرفت الهی تأکید میکرد. وی در کتاب *امونوت و دعوت* به اثبات رابطه متقابل ایمان و عقل میپردازد و نظریه «وحدت ذاتی عقل و ایمان» را طرح میکند. از دید وی هرگونه تعارض بین ایمان و عقل محال و تصورناپذیر است، زیرا هر دو در ذات الهی ریشه دارند. تنها تفاوت میان آنها تفاوت در روش است.^(۱۴) در دیگر سو،

۵۹



رضا نجف‌زاده؛ فلسفه و شریعت در رساله الهیاتی - سیاسی اسپینوزا ...

سلیمان بن جبرون که به طرح مباحث عقلی و فلسفی مستقل از نصوص پرداخته است. بحیا بن یوسف بن یاقودا اهل ساراگوسا متفکر «اخلاق دینی» یهود است و بر «وظایف قلبی» تأکید دارد. یهودا هلوی یا یهودا هالیفی^۱ (حدود ۱۰۸۵-۱۱۴۰ م) متفکری است که در مقابل عقل باوران، رویکردی نص‌گرایانه دارد. وی بین «خدای ارسطو و خدای ابراهیم» تمییز قائل شد و از «ایمان دینی یهود» و آرمان صهیون و ارض موعود دفاع میکرد. «قومیت» و «نژاد» جزء جدایی‌ناپذیر فلسفه و الهیات اوست. ابن عزرا، داود قیمری و ابن میمون به سیطره عقل بر نص قائلند. در مقابل، مفسرانی چون یهودا هلوی، ابراهیم بن الفخار، داوود بن سلیمان بن ابی زیمزا و یعقوب عیمدن نیز بر سیطره نص بر عقل حکم داده‌اند.

ابراهیم ابن داود اهل طلیطله در واقع نخستین کوشش یهود برای انطباق با فلسفه ارسطویی را سامان داد و به «توفیق ذاتی دین و فلسفه» اندیشید و زمینه‌های طرح اندیشه‌های ابن میمون را تمهید کرد. ابن میمون اوج عصر زرین یهودیان اسپانیا، دوران موحدون است و به «توفیق بین متن کتاب مقدس و فلسفه ارسطویی» قائل است.

اما ابن گرسون منتقد ارسطویی مسلک ابن میمون است. حسدای کرسکاس نیز منتقد ابن میمون و در عین حال تأثیرگذار بر فیلسوفان رنسانس و اسپینوزاست و یوسف آلبو واپسین فیلسوف عقلی مسلک قرون میانه یهودی است و با مرگ او فکر فلسفی قرون میانه یهودی نیز به احتضار می‌افتد. در اینجا صرفاً به آراء پاره مهمی از نص باوران و عقل باوران و اهل طریقت یهود میپردازیم تا جایگاه اسپینوزا در میان سنت‌های دینی قرون میانه را بهتر بتوانیم تعیین و شناسایی کنیم. بویژه، بدلیل سهم عمده ابن میمون در تکوین عقل یهودی و جایگاه استراتژیکی که وی در انتقال میراث فلسفی اسلامی به جهان فکر فلسفی یهودی دارد، لازم است درباب آراء تفسیری و فلسفی وی بیشتر تأمل شود؛ بویژه اینکه پاره‌های عمده‌ی از مباحث اسپینوزا در رساله الهیاتی - سیاسی در نقد آراء ابن میمون است و فهم آن مباحث بدون داشتن تصویری از فکر تفسیری و فلسفی ابن میمون کامل نخواهد شد.

ابن میمون نیز همچون اسپینوزا که خواندن رساله الهیاتی - سیاسی را برای کسانی که استعداد تفکر برهانی و عقلی را ندارند توصیه نمیکند، مطالعه دلالت‌الحائزین را تنها برای کسانی توصیه میکند که در مواجهه با نص دچار حیرت و سرگشتگی هستند و بمدد فکر عقلانی از حیرت و سرگشتگی بیرون توانند شد.^(۱۵)

1. Rabbi Judah Ha-Levi

دلالة الحائرين راهنمای سرگشتگان است برای رویارویی با نص مقدس. ابن میمون میگوید: «بدان که کلید فهم و درک کامل همه اقوال انبیا (علیهم السلام) ... فهم تمثیلات، معنی کلی آنها و مفهوم تک تک الفاظ تمثیلهاست.» از این منظر، طبق میدراش غزل غزلهای سلیمان (۱:۱)، خود تمثیلهای ارزش ذاتی چندانی ندارند، بلکه واژگان متون مقدس بیاری آنها مفهوم میشوند. «معنای ژرفتر واژه‌های تورات مانند مروارید هستند و فهم لفظی یک تمثیل بخودی خود ارزشی ندارد. حکیمان ما، معنای نهفته در سطح لفظی یک تصویر رمزگونه را به مرواریدی گمشده در اتاقی تاریک توصیف میکنند که پر از اسباب است. مروارید بطور قطع در اتاق است، ولی فرد نه آن را ببیند و نه میداند کجاست؛ ... تا پیش از روشن شدن اتاق و پیدا کردن مروارید، گویی اصلاً مرواریدی وجود نداشته است و برای او هیچ ارزشی پدید نمی‌آورد. چراغ افروختن، یعنی در جهت فهم معنای تمثیل حرکت کردن.» از همینروست که ابن میمون میگوید: «سخنان انبیا (علیهم السلام) در سطح معنای لفظی، فایده‌های بسیاری از جمله برای بهبود وضع جامعه دارند ... ولی معنای پنهان این سخنان، حکمتی ژرف است که ما را بسوی حقیقت اصلی رهنمون میکنند.»^(۱۶)

ابن میمون میگوید: «کار تو باید کشف معنی مرکزی نویسنده در کل طرح تمثیل باشد. در برخی موارد، با اشاره‌یی از من خواهی دانست که فلان داستان یک تمثیل است، حتی بدون توضیح بیشتر؛ زیرا وقتی میدانی که با تمثیل روبرو هستی، بیدرنگ بر تو آشکار میشود که چه معنی در کار است. اشاره من به تمثیل بودن یک روایت، مانند کنار زدن پرده حائل میان موضوع مشاهده و مشاهده‌گری در آن سوی دیگر پرده است.» این چنین ابن میمون برای تأویل چارچوبی نشانه‌شناختی، زبان‌شناختی، منطقی و عقلانی ارائه میدهد.

موسی بن میمون، مانند ابن داود، احترام فوق‌العاده‌یی برای ارسطو بعنوان عالیتین نماینده نیروی عقلانی انسان، پس از انبیای بنی‌اسرائیل، قائل بود و از طریق فلسفه ارسطو بود که تلاش کرد تفسیری عقلانی از ایمان و سنت دینی یهودی بیابد. به این منظور چنانکه بر پایه فقراتی از دلالة الحائرين شرح دادیم، او از «روش تفسیر تمثیلی» استفاده کرد و بواسطه آن میان متن کتاب مقدس و فلسفه ارسطو سازگاری ایجاد کرد. ابن میمون هرچند فیلسوفی عقلگرا بود، اما تأکید میکرد که عقل بشری ذاتاً ناقص و ناکافی است و ازاینرو نمیتوان آن را ملاک نهایی حقیقت و فصل‌الخطابی خلاف کلام وحی دانست. وی بین ضروریات و

۶۱



رضا نجف‌زاده: فلسفه و شریعت در رساله الهیاتی - سیاسی اسپینوزا ...

غیرضروریات تفاوت می‌گذاشت و داوری عقل را در همه مسائل غیرضروری می‌پذیرفت. این تمایز بین ضروریات و امور غیرضروری یکی از عمده‌ترین بهره‌های موسی بن میمون در حوزه اندیشه دینی یهودی است.

یهودا الفخار که نام کامل او ابواسحاق ابراهیم بن الفخار الیهودی، الفخار یا طبق تلفظ عبری، الفخار (ف. ۱۲۳۵ م.) ربی برجسته تولدو، طبیب شاه فردیناند سوم و با ابن میمون معاصر بود و با او مکاتباتی هم داشته است. این طبیب و مفسر عهد موحدین که در سنت تفسیری و کلامی یهود در چارچوب نگرش ضدعقلی غالب می‌اندیشد، چنان از نگرش عقلی - ارسطویی ابن میمون پرهیز کرد که در جانب مخالف او افتاد. وی همچون امام محمد غزالی و جمال‌الدین محمد بن عبدالکریم شهرستانی در دنیای اسلام، این موضع را در پیش گرفت که عقل میبایست تابع نص کتاب مقدس باشد، در واقع بکلی مطیع آن شود. وی این موضع را در نامه‌ی علیه ابن میمون مطرح کرده بود. این نامه گویا در مجموعه رسائل ابن میمون منتشر شده و اسپینوزا نیز آن را خوانده بود. به باور وی، بیانات نص کتاب مقدس را نباید صرفاً به دلیل مغایرت آن با عقل بصورت استعاری تفسیر کرد، بلکه آن را تنها در صورت مغایرت با خود نص کتاب مقدس، یعنی مغایرت با آموزه‌های مُصرَح آن، باید بصورت استعاری تفسیر نمود. از اینرو، وی این قاعده کلی را تقریر میکند که هر آنچه متن بصورت جزمی و قطعی تعلیم می‌دهد و به آن تصریح میکند، میبایست منحصر بر پایه مرجعیت خودش بطور بی‌قید و شرط درست پنداشته شود. بعلاوه، الفخار خاطرنشان می‌سازد که در انجیل هیچ عقیده‌ی را نمیتوان یافت که بطور مستقیم با خود انجیل در تضاد باشد، بلکه تنها بصورت تلویحی با آن تضاد دارد؛ چون اغلب بنظر میرسد که نحوه تجلی یا بیان نص کتاب مقدس حاوی چیزی است بیش از آنچه بطور مستقیم می‌آموزد. تنها این دسته از آیات و جملات را میبایست بطور استعاری قرائت کرد. برای مثال، نص کتاب مقدس بصراحت می‌گوید خدا یکی است^(۱۷) و هیچ فراز و جمله‌ی در جایی نمیتوان یافت که بطور مستقیم گفته باشد بیش از یک خدا وجود دارد. با این حال، در چندین فراز خداوند از خودش به صورت جمع یاد میکند و پیامبران نیز از او به صورت جمع یاد کرده‌اند. به باور الفخار، چنین فرازهایی صرفاً به نحوه بیان مربوطند و واقعاً توحید یا وحدت خدا را نفی نمیکنند. بنابراین، منطوق یا نیت متن خلاف توحید نیست. بلکه نظر الفخار این است که تمام چنین فرازهایی را میبایست بطور استعاری تفسیر کرد؛ نه به این دلیل که با عقل در تضادند بلکه به این دلیل که خود نص کتاب مقدس

۶۲



بطور مستقیم تصریح میکند که فقط یک خدا وجود دارد. به همین سان به باور الفخار چون مطابق سفر تثنیه^(۱۸) نص کتاب مقدس تصریح میکند که خدا ناجسمانی است، تنها بر پایه این فراز - و نه عقل - باید باور کنیم که خدا جسم ندارد و در نتیجه تنها با مرجعیت نص کتاب مقدس است که میبایست تفسیری استعاری را در خصوص تمام فرازهایی که برای خدا اندامهایی چون دست و پا منتسب میکنند، جاری ساخت. این ظاهر متن است که چنین میگوید.^(۱۹)

دو قرن پس از مرگ ابن میمون جنبشهای ضد فلسفی در عالم یهود قدرت گرفتند. طی این دو قرن مرکز فعالیت فلسفی یهودیان عمدتاً به اسپانیای مسیحی انتقال یافته بود و در آنجا شناخت ارسطو از طریق ترجمه‌های عبری آثار او گسترش یافت و فلسفه ارسطویی بر صحنه تفکر دینی - فلسفی یهودی تسلط پیدا کرده بود. در چنین شرایطی بود که حسدای کرسکاس یا حسدای کرشکاش^۱ عزم کرد تا یهود و فکر یهودی را از سیطره ارسطو که عاملی تهدیدکننده در جهت محو بخش زیادی از تمایز و امتیاز آموزه دینی یهودی بود، رها سازد.^(۲۰)

از دید کرسکاس عالیترین صفت اراده خداوند «عشق» و «محبت» است و عالم آفرینش وجودی نا ضروری است که از طریق آن خداوند عشق و محبت خود را ساری میسازد تا به همه موجودات، هستی و حیات بخشد. کرسکاس با طرح مفهوم «عشق» بمنزله نیروی محرک عالم هستی، نگرشی در باب آفرینش به دست میدهد که بگونه‌ی تناقض آمیز، رادیکالتر از دیدگاه ابن میمون بنظر میرسد. از دید او «خلق از عدم» لاجرم یعنی وابسته بودن وجود جهان به اراده خداوند. اما اراده خداوند برای آفریدن، از وجود او نشئت میگیرد و تحت تأثیر غیر خود و مشروط به خارج خود نیست. اراده الهی ریشه در ذات خود خداوند دارد. خداوند باید اراده کند تا به خیر و شر واقعیت بخشد. تصور کرسکاس از آفرینش بمنزله فعل ضروری حُبّ الهی، او را به مخالفت با تکریم معرفت عقلی نسبت به خداوند بمنزله عالیترین غایت حیات بشری از دید موسی بن میمون سوق میدهد. کرسکاس در همه تعالیم خود در باب خداوند، پیوند انسان با خداوند و سعادت آمیز بودن حیات ابدی، بجای عقل حسابگر و نیروی عقلانی، بر «اراده» و «احساسات» تأکید میکند و عقلیات را نسبت به احساسات برتری مینماید. از دید او، پیوند با خداوند نه از طریق علم و معرفت، بلکه بواسطه عشق فعال به خداوند که در شعائر دینی و رفتار

۶۳

1. Hasdai ben Judah Crescas (م. 1411-1340)



اخلاقی به نمایش درمی‌آید، حاصل میشود. تأکید بر «عشق» بجای معرفت عقلانی در صورتبندی کرسکاس از اصول جزمی یهودیت نیز بازتاب مییابد و از این لحاظ اصول او با اصولی که ابن‌میمون تقریر کرده بود تفاوت اساسی دارد. کرسکاس «عشق به خداوند» را جزء «اصول بنیادین» دین میدانند که در اعتقادنامه ابن‌میمون بطور کلی غایب است.^(۲۱)

تصور کرسکاس از ضرورت و وجوب اراده الهی متضمن نوعی جبرانگاری است که او آنرا به افعال بشری تسری میدهد. با وجود این، وی بر اختیار انسان تأکید میکند و آن را از جمله «اصول بنیادین» بشمار می‌آورد. با وجود این واقعیت که افعال بشری از سلسله‌یی از علل تأثیر میپذیرند که انسان هیچ اختیاری بر آنها ندارد، اراده خود انسان حلقه‌یی مهم در این سلسله است. انسان خود را آزاد احساس میکند و باید برای اعمال درست یا خطای خود، پاداش نیک یا کیفر بگیرد.^(۲۲)

نفوذ کرسکاس از مرزهای تفکر یهودی فراتر رفته است. از براهین او پیکودلا میراندولا^۱ و جوردانو برونو^۲ بهره گرفته‌اند. تعالیم اساسی او درباره حُب خداوند، آفرینش و اختیار، بر اسپینوزا تأثیر گذاشته و در عین حال تصور او از وجود لایتناهی به آن شیوه‌یی از اندیشه که به دریافت علمی جدید از هستی انجامید، جهت بخشید. با وجود اینکه کرسکاس در شکل‌گیری اندیشه اسپینوزا تأثیر فراوانی داشته است، در مجموع آثار اسپینوزا فقط یکبار با نام او مواجه میشویم. تمایز بین صفات و حالات در متافیزیک اسپینوزا، متناظر است با تمایز بین صفات که بطور ذهنی به خدا نسبت داده میشوند و واقعیت عینی آنها در خدا. بین دیدگاههای اسپینوزا در باب آفرینش و اراده آزاد و نیز عشق به خدا و دیگران و دیدگاههای کرسکاس در این خصوص نیز پیوند وجود دارد.^(۲۳)

اسپینوزا و یک مسئله بزرگ: مرجعیت وحی و اعتبار عقل در پرتو یقین اخلاقی

اسپینوزا در فصل پانزدهم رساله الهیاتی - سیاسی رویکردی متفاوت از رویکرد عقل‌گرایان و نص‌گرایان در مورد جمع بین الهیات و فلسفه را در پیش میگیرد.^(۲۴) وی به استقلال ذاتی الهیات و فلسفه باور دارد. در پاره یکم فصل پانزدهم رساله،

1. Giovanni Pico della Mirandola (1494-1463)

2. Giordano Bruno (1600-1548)

وی رویکرد خود را این چنین در مقابل عقلگرایان و نص گرایان تقریر میکند:

کسانی که نمیدانند چگونه فلسفه را از الهیات تمییز دهند، برایشان این بحث مطرح است که آیا نص کتاب مقدس باید تابع عقل باشد یا اینکه برعکس عقل باید خادم نص کتاب مقدس باشد. بعبارتی، آیا معنای نص کتاب مقدس باید با عقل سازگار شود یا اینکه عقل باید از نص کتاب مقدس تبعیت کند. موضع اخیر از آن شکاکانی است که یقین عقل را انکار میکنند و موضع اول از آن متعصبان است. اما مطابق آنچه قبلاً گفتیم، نادرستی هر دو موضع روشن است. چون هر موضعی را که برگزینیم، میبایست یا عقل را قربانی کنیم یا نص کتاب مقدس را؛ چراکه نشان داده‌ایم که انجیل مسائل فلسفی را تعلیم نمیدهد بلکه فقط پرهیزگاری یا اطاعت را تعلیم میدهد و تمام مسائل طرح شده در انجیل متناسب با فهم و عقاید پیشینی مردم عادی ارائه گردیده است. از اینرو، هر که بخواهد انجیل را با فلسفه تطبیق دهد، بدون تردید بسیاری از اموری را که پیامبران حتی در خواب هم نمیتوانستند دیده باشند، بدانها نسبت خواهد داد و این چنین معنای انجیل را غلط تفسیر خواهد کرد. از دیگر سو، هر که عقل و فلسفه را خادم الهیات سازد، لاجرم پیشداوریهای مردمان عادی [انبوه خلق] قدیم را الهامات و حیانی تلقی خواهد کرد و ذهن خود را مغلوب و مشغول آن عقاید خواهد ساخت. بنابراین، هر دو راهی نادرست یا بی‌معنا را خواهند پیمود؛ گروه دوم در غیاب عقل و گروه نخست با عقل.^(۲۵)

اسپینوزا موضع خود در مورد مسئله بزرگ امکان یا امتناع توفیق عقل و دین را با تقریر دو گونه نگرش متعارض در سنت فلسفی - کلامی یهود تبیین میکند. وی نه در جانب نص‌گرایی الفخار است و نه در جانب عقل‌گرایی ابن‌میمون. اسپینوزا از یک لحاظ با الفخار موافق است و از لحاظی دیگر با او مخالف است. مادامی که الفخار نص را صرفاً از طریق نص تفسیر کند، اسپینوزا وی را تحسین میکند و موافق است که کتاب را باید با کتاب تفسیر کرد. اما چون در روش تفسیری الفخار عقل بنفع نص کنار گذاشته میشود، اسپینوزا با الفخار اختلاف پیدا میکند. اسپینوزا میگوید: «جایز نیست که دین و تقوا عقل را در خدمت خود بدانند و متقابلاً جایز هم نیست که عقل سودای به خدمت گرفتن دین را داشته باشد. هر دو میبایست با حداکثر سازگاری بر قلمرو خویش مسلط باشند».^(۲۶) بر اساس هرمنوتیک تاریخی

۶۵



رضا نجف‌زاده؛ فلسفه و شریعت در رساله الهیاتی - سیاسی اسپینوزا ...

اسپینوزا؛ اولاً، کتاب از چندین جزء مختلف تشکیل شده است که هر یک متعلق به ادوار و اشخاص متفاوتند و بدست مؤلفان گوناگون تألیف و تدوین شده‌اند. ثانیاً، تمام فراهایی که بطور غیرمستقیم با بقیه کتاب تناقض دارند، بنحوی رضایتبخش میتوانند از طریق سرشت «زبان» و «زمینه» تفسیر شوند.

اسپینوزا بطور روش‌مند به موضوع میپردازد و در مقابل الفخار این پرسش را مطرح میکند که «اگر عقل مخالفت کند چه میشود؟ آیا همچنان موظفیم چیزی را که کتاب تصدیق میکند درست بدانیم و چیزی را که نفی میکند باطل بدانیم؟» احتمالاً الفخار نخواهد بگوید در کتاب چیزی مغایر با عقل وجود ندارد. در مقابل، اسپینوزا میگوید کتاب بصراحت اذعان دارد که خدا غیور یا حسود است.^(۲۷) این خلاف عقل است و قاعدتاً صحیح پنداشتن آن نیز خلاف عقل است. بنابراین هر گونه فزازی از کتاب مقدس که بگوید خداوند غیور یا حسود نیست، ضرورتاً میباید بصورت استعاری تفسیر شود تا معنایی دیگر بدهد. به همینسان، انجیل بصراحت میگوید: خدا در تورسینا به زمین پا گذاشته^(۲۸) و حرکات و حالات وضعی را به او نسبت داده است و هیچ‌جا بصراحت نمیگوید که خدا حرکت ندارد. در این موارد باید متن را بطور ظاهری یا تحت‌اللفظی در نظر گرفت و این گفته سلیمان^(۲۹) که «آیا خدا بر زمین پای نهاده است؟ بین که آسمانها و زمینها گنجایش تو را ندارند»، مادامی که بصراحت نمیگوید که خدا از جایی بجای دیگر حرکت میکند، بلکه فقط تلویحاً به آن اشاره دارد، این را چنان میتوان تفسیر کرد که نافی حرکت وضعی خدا نباشد.^(۳۰)

اسپینوزا میخواهد «بطلان و پوچی» نتایج عقاید الفخار را نشان دهد و میگوید: «این عقاید و احکام بغایت باطلند و نویسنده آنها چقدر سطحی‌نگر است.» اما در مقابل، اسپینوزا نظریه ابن‌میمون را نیز کنار مینهد. در مقابل عقل‌باوران ارسطویی و نص‌گرایان، اسپینوزا قائل به این است که

الهیات نباید مطیع عقل باشد و در عین حال عقل نیز نباید مطیع الهیات باشد، بلکه هر یک قلمرو خاص خود را دارد. چرا که ... عقل بر میدان حقیقت و حکمت سیطره دارد و الهیات بر میدان پرهیزگاری و طاعت. [و] قدرت عقل را نمیتوان چنان گسترش داد که تضمین کند مردم میتوانند با طاعت صرف و بدون شناخت اشیاء متبرک شوند. ... الهیات به چیزی جز اطاعت حکم نمیکند. الهیات طرحی خلاف عقل ندارد و نمیتواند داشته باشد؛ چرا که آموزه‌های ایمانی ... تنها لوازم طاعت را تعیین میکنند و چگونگی شناخت دقیق این

آموزه‌های ایمانی در پیوند با حقیقت را به عقل سپرده است. عقل آن نور حقیقی نفس است که بدون آن چیزی جز رؤیا و خیال عاید نفس نمیشود.^(۳۱)

مقصود اسپینوزا از الهیات در اینجا همان کلام خدا یا وحی^۱ است که هدف آن تمهید راه و طریقه اطاعتی است که اصول مسلم تقوا و ایمان حقیقی را شامل میشود. چنین الهیاتی با عقل در توافق است:

الهیات بر پایه چنین درکی از آن، اگر که به فرامین اخلاقی یا احکام آن توجه کنیم، پی خواهیم برد که با عقل توافق دارد و اگر به نیت و مقصود آن نگاه کنیم، خواهیم دید که در واقع در هیچ مورد با عقل تنافر ندارد. از اینرو، الهیات برای تمام انسانها از اعتباری واحد برخوردار است.^(۳۲)

از این تلقی سه نتیجه اخذ میشود؛ اولاً، مقاصد شریعت از سنخ مقاصد اخلاقی و زیستی است. ثانیاً، مقاصد شریعت با دریافت عقل ملازمه دارد و ثالثاً، شریعت یا ایمان دینی برپایه مقاصدی که دارد، نظام معرفتی، - زیستی عام، جهانشمول و فراقومی است. الهیات عقلانی - انتقادی اسپینوزایی را نمیتوان به آرمانهای نژادگرایانه امت بنی اسرائیل محدود ساخت و به اسطوره‌های قومی صهیون و ارض موعود تنزل داد.

در هرمنوتیک اسپینوزایی، «معنای نص را صرفاً باید بر مبنای تاریخ خاص خودش استنباط کرد نه بر مبنای تاریخ کلی طبیعت که پایه اصلی فلسفه است.» پس از تحقیق و بررسی معنای حقیقی نص به این شیوه، هر قدر هم که موارد خلاف عقل و نامفهوم در *انجیل* وجود داشته باشد، میل به «نیکوکاری» و توجه به «احسان» مقصود اصلی *انجیل* است. فقرات خلاف عقل هیچ تأثیری در الهیات یا کلام خدا ندارد و در این موارد هر کسی میتواند تفسیر مختار خود را داشته باشد. به این ترتیب، نتیجه مباحث اسپینوزا در این خصوص چنین است: «نه کتاب باید با عقل سازگار و منطبق شود و نه عقل باید با کتاب سازگار و منطبق شود.»^(۳۳)

۶۷

نکته دیگر در این باب آن است که مرجعیت عقل در تفسیر وحی، مرجعیتی محدود و مشروط است و مبنای مواجهه عقلانی اسپینوزا با وحی چیزی است که «یقین اخلاقی» میخواندش. طبق پاره هفتم فصل پانزدهم رساله *الهیاتی - سیاسی*،

1. revelation



رضا نجف‌زاده؛ فلسفه و شریعت در رساله الهیاتی - سیاسی اسپینوزا ...

اصل بنیادین الهیات این است که رستگاری انسانها تنها قائم بر «اطاعت» است. اسپینوزا میگوید از طریق عقل نمیتوان صحت یا بطلان این اصل را اثبات کرد. پذیرفتن بی چون و چرا و تعبدی این اصل نامعقول است و در عین حال تلاش برای اثبات عقلانی آن نیز باعث میشود الهیات به شعبه‌یی از فلسفه بدل شود. اسپینوزا با قطع و یقین میگوید: «این مبنای الهیات را نمیتوان با نور طبیعی عقل بررسی کرد، یا در هر حال، هیچکس تاکنون با چنین ابزارهایی آن را اثبات نکرده است و بنابراین، به همین دلیل وحی لازم بوده است.» بنابراین، در حالی که باید از عقل بهره گرفت، آنچه وحی شده است را نیز باید با «یقین اخلاقی» فهمید. چرا «یقین اخلاقی»؟ چون «نمیتوان انتظار داشت که در مواجهه با کلامی که نخستین بار بر پیامبران نازل شد، به یقینی بیش از یقین خود پیامبران دست یابیم.» و یقین پیامبران منحصرأً یقینی اخلاقی بوده است.

«یقین اخلاقی» یکی از دشوارترین و دشواری‌آفرینترین مفاهیم رساله‌الهیاتی - سیاسی و بخصوص در نظریه تفسیر و نظریه الهیات اسپینوزاست. وی «یقین اخلاقی» را چندان توضیح نمیدهد. اما از مجموع مباحث وی میتوان استنباط کرد که وی بگونه‌یی اعتماد به فهم پیامبرانه قائل است. پیامبر چون شخصیتی مُهذَّب و نیک‌کردار است، کتاب و شریعت را تنها در جهت «خیر» و «سعادت» به جمهور عرضه میکند. دلیلی ندارد که جمهور در دریافت این انسانهایی که در حد بالایی از صداقت قرار دارند، تردید کند. با در نظر گرفتن مقاصد شریعت، عنصر اخلاقی «اعتماد» به جزء مقوم ایمان دینی بدل میشود.

اما با توجه به سازوکارهای تکوین نص در هرمنوتیک تاریخی اسپینوزا، لاجرم تفسیر نص، تفسیر تفسیر پیامبر است از وحی و دریافت جمهور از دریافت پیامبر با در نظر گرفتن سه عنصر «زبان»، «زمینه» و «تاریخ» صورت میپذیرد. محور تأکید اسپینوزا در تفسیر تفسیر پیامبر از وحی، دو مقوله «نشانه» و «تعالیم» است. عنصر اخلاقی «اعتماد» در زمان خود نبی، در جریان ارتباط متقابل نبی با مؤمنان بطور روزمره عمل میکند. اما در دوران غیبت نبی و در وضعیت تکثیر مراجع تفسیر کلام نبی، تعیین مناطهای یقین اخلاقی برای فهم نشانه‌ها و تعالیم نبی به یکی از دشواریها عمده جامعه مؤمنان تبدیل میشود. بویژه وقتی جامعه مؤمنان از سازماندهی سیاسی برخوردار میشود، ممکن است تعیین مناطهای یقین اخلاقی دشوارتر هم بشود. متأسفانه اسپینوزا استدلال را تا این حد ادامه نمیدهد و پاسخی برای سازوکارهای اندراج یقین اخلاقی در سازمان اجتماعی مؤمنان بدست نمیدهد.

۶۸



در این سطح، استدلال‌های اسپینوزا «مؤمنانه» است نه «فیلسوفانه» و در قاموس وی تلاش برای نشان دادن مرجعیت کتاب بر پایه براهین ریاضیاتی کاملاً خطاست؛ چرا که به باور او؛

مرجعیت *انجیل* قائم است بر مرجعیت پیامبران و نمیتوان آن را با براهینی متقنتر و قویتر از براهینی که پیامبران برای متقاعد ساختن مردم ادوار قدیم در باور و التزام به مرجعیت خودشان بکار بستند، اثبات کرد. در واقع، در اینجا یقین تنها میتواند متکی باشد بر همان مبانی که پیامبران یقین و مرجعیتشان را بر آن استوار ساخته بودند.^(۳۴)

یقین پیامبران از سه چیز تشکیل شده است:

۱. تخیلی ممتاز و روشن؛

۲. نشانه (آیه)؛

۳. و بخصوص نفسی وقف عدالت و خیر.

اسپینوزا در پاره پنجم از فصل دوم رساله الهیاتی - سیاسی با عنوان «در باب پیامبران» نیز این مبانی یقین پیامبرانه را تذکر داده بود.^(۳۵) از دید وی این مبانی یقین تنها ملاحظات پیامبران است و طبق همین ملاحظات است که آنان اولاً، میتوانند مرجعیتشان را برای کسانی که بطور زنده و رو در رو مخاطبشان بودند اثبات کنند و ثانیاً، برای ما نیز ثابت میشود که مخاطبانشان چه کسانی بوده‌اند.^(۳۶)

به باور اسپینوزا تخیل روشن اشیاء صفتی است که تنها خود پیامبران میتوانند از آن برخوردار باشند و تمام یقین ما درخصوص وحی منحصرماً میتواند و باید بر دو مقوله دیگر یعنی نشانه و تعالیم پیامبران مبتنی باشد. اسپینوزا در مواردی این چنین، در قامت یک «متأله و متکلم یهودی» ظاهر میشود؛ چراکه احتجاجات خود را بر سنت انبیای یهود استوار میکند و مقاصد دوگانه شریعت یعنی «عدالت» و «نیکوکاری» را میجوید. وی میگوید لازم است که ما نیز به کتاب مقدس، یعنی به خود پیامبران و درواقع به آن مبانی، یعنی تعالیم تأییدشده با معجزات ایمان داشته باشیم، زیرا پیامبران عدالت و نیکوکاری را بیش از هر چیزی توصیه میکنند و هدف دعوتشان تنها همین است. در نتیجه، وقتی پیامبران تعلیم میدهند که انسانها با طاعت و ایمان سعادت مند میشوند، صداقت دارند و فریبی در کارشان نیست و نیز چون اینها را با نشانه‌هایی تأیید کرده‌اند، متقاعد میشویم که خودسرانه یا از سر هوا و هوس سخن نمیگویند. آنان هیچ تعلیم

۶۹



رضا نجف‌زاده؛ فلسفه و شریعت در رساله الهیاتی - سیاسی اسپینوزا ...

اخلاقی مغایر با عقل ارائه ننموده‌اند، چون تصادفی نیست که کلام خداوند که بر زبان پیامبران جاری شده است، از تمام جهات با کلام خداوند که در قلبهای ما جاری است، موافقت تام دارد. بنابراین، بگفته اسپینوزا:

اینها را از انجیل درست با همان یقینی استنباط میکنیم که یهودیان در روزگار قدیم بطور رودررو از زبان پیامبران میشنیدند و میفهمیدند. چون ... انجیل از لحاظ تعالیم اخلاقی و روایات تاریخی اصلیش بصورت تحریف‌نشده به دست ما رسیده است.^(۳۷)

این عقل که با ایمان و وحی متلازم است، از سنخ عقلانیت ریاضی‌بنیاد نیست، بلکه نوعی عقلانیت شهودی است. از دید اسپینوزا، این قاعده بنیادین را که کل الهیات و کتاب را دربرمیگیرد، نمیتوان با برهان ریاضی اثبات کرد، اما بدون زیر سؤال رفتن داوریمان میتوانیم آن را بپذیریم. بر این اساس، «نادانی است نپذیرفتن چیزی تنها به این دلیل که نمیتوان با یقین ریاضی اثباتش کرد، وقتی با شهادت مکرر این همه پیامبر تصدیق شده است و مایه تسکین و آرامش خاطر عظیمی است برای کسانی که از موهبت فهم عقلی بهره اندکی دارند و در عین حال نفع فراوانی برای دولت دارد و میتوان بدون مخاطره یا ضرری دریست باورش کرد.» زندگی بخردانه داشتن صرفاً منوط به این نیست که هر امری را بنحوی با محک شکاکیت بسنجیم و در عین حال بسیاری از اعمال انسانها به‌غایت دست‌خوش عدم یقین و مملو از مخاطره است.^(۳۸)

در خلال این مباحث، مسئله نسبت فلسفه و الهیات نیز دوباره مطرح میشود. طبق تقریر وی کسانی که معتقدند فلسفه و الهیات با یکدیگر تنافر دارند و میبایست یکی را گرفت و دیگری را کنار گذاشت و از شرش خلاص شد، منطقاً درست است که بنیانهای محکمی برای الهیات تمهید کنند و بکوشند تا بطور ریاضی اثباتش کنند. نمیتوان بکلی به عقل پشت کرد و نمیتوان فنون و علوم را حقیر شمرد و یقین عقلی را منکر شد. اما مدعیان تنافر ذاتی فلسفه و الهیات عقل را بمدد خود عقل خوار میکنند و یقین عقل را با خود یقین عقلانی زمینگیر میسازند. اما در واقع، اینان وقتی تلاش میکنند حقیقت و مرجعیت الهیات را با ادله ریاضی اثبات کنند و عقل و نور طبیعی مرجعیت عقل را خاموش کنند، با این کار صرفاً الهیات را تابع خود عقل میسازند و با وضوح تمام میگویند مرجعیت الهیات نافذ نخواهد بود مگر اینکه نور طبیعی عقل بر آن بتابد. از دیگر سو، اگر معتقدان بکلی مدعی شوند که به گواهی

روح‌القدس اطمینان و ایمان کامل دارند و تنها به این دلیل از عقل مدد میگیرند که بی‌ایمانان را متقاعد کنند، حرفهایشان برایمان اعتباری نخواهد داشت، چون با قطع و یقین میتوانیم اثبات کنیم که یا از سر تعصبات عاطفی چنین میگویند و یا اینکه از روی هوا و هوس صحبت میکنند. ... روح القدس تنها در باب اعمال نیک و خیر شهادت میدهد؛ اعمالی که سنت پل نیز در نامه به غلاطیان^(۳۹) آنها را «میوه‌های روح» میخواند و روح در حقیقت تنها آرامشی روانی است که بر اثر اعمال نیک در ذهن پدیدار میشود. اما هیچ روحی جز عقل در باب حقیقت و یقین چیزهایی که منحصرأ به قلمرو فلسفه مربوطند شهادت نمیدهد. عقل مدعی قلمرو حقیقت است برای خودش. بنابراین، اگر آنان تصور میکنند که روح دیگری دارند که آنان را در باب حقیقت به یقین میرساند، اشتباه میکنند؛ یا بر پایه تعصبات عاطفی سخن میگویند یا اینکه از ترس احتجاجات درهم‌شکننده فیلسوفان و استهزاء عوام در امور مقدس برای خود پناهی میجویند. بیهوده تلاش میکنند؛ چون وقتی عقل را به قربانگاه برده‌اند، دیگر چه پناهی میجویند. بنابراین، از دید اسپینوزا الهیات و فلسفه هیچیک نباید تابع دیگری باشد و هر یک قلمرو مستقل خود را دارد. بر این اساس، جمع دو میدان الهیات و فلسفه ممتنع است و عدم تمیز آنها ضررها و خطرهای فراوانی دارد.^(۴۰)

اسپینوزا در عین حال که همچون ابن‌رشدیان لاتین و یهود بر امتناع جمع بین دو قلمرو الهیات و فلسفه تأکید میکند، بسوی فکر سکولار سوق نمیابد. وی یک ایمانگراست و بر «نفع فراوان و ضرورت بسیار زیاد کتاب یا وحی» تأکید میکند. معتقد است که اگر از شهادت کتاب برخوردار نباشیم، تقریباً نجات تمامی ابنای بشر در معرض تردید قرار میگیرد. میگوید تنها با مدد نور طبیعی عقل نمیتوان فهمید که طاعت صرف راه رستگاری است؛ وحی تنها به ما تعلیم میدهد که رستگاری حاصل عنایت واحد خداوند است و عقل از وصول به آن ناتوان است. از دید اسپینوزا کتاب مقدس برای انسان فانی، بسیار مایه تسلی خاطر است. تمامی انسانها قادرند اطاعت کنند، اما به نسبت کل بشریت تنها تعداد محدودی هستند که در پرتو نور عقل تنها به خویگان فضیلت دست میابند.^(۴۱)

۷۱

نتیجه‌گیری

اسپینوزا نگاه خود به مسئله امکان یا امتناع توفیق بین فلسفه و شریعت را در امتداد سنت ابن‌رشدگرایان لاتین و یهود صورتبندی کرده است. بنابراین، مواجهه فیلسوف روشنگری رادیکال با نص مقدس، در پرتو امکانهای میراث فکر عقلانی



رضا نجف‌زاده؛ فلسفه و شریعت در رساله الهیاتی - سیاسی اسپینوزا ...

یهودی و اسلامی صورت گرفته است؛ خواه خود تصریح کرده باشد یا نه. مبنای نگرش اسپینوزا به آن پرسش بزرگ، افسانه «حقیقت مُزدوج» است. اعتبار دو مبنای مستقل برای عقل و شرع، در قاموس طبیعت‌باوران قرون میانه متأخر به سود «جهان» یا عقل وارونه شد. اسپینوزا در امتداد نگرش ابن‌رشدیان لاتینی و یهودی به آن پرسش بزرگ پاسخ می‌دهد، اما این واقعیت مانع از آن نمیشود که نظریه وی در باب انفصال عقل از شریعت یا فلسفه از الهیات را حاوی دلالت‌های «پساسکولار» بدانیم. وی رویکردی متفاوت از رویکرد عقل‌گرایان و نص‌گرایان در مورد جمع بین الهیات و فلسفه را در پیش می‌گیرد. این‌چنین اسپینوزا بین ارسطو‌باوری و نوافلاطون‌باوری که در سال‌های رنسانس غالب شد، در رفت و آمد است. این رفت و آمد بین ارسطو‌باوری و نوافلاطون‌باوری را در نظریه متن و تفسیر وی میتوان شناسایی کرد. گفتمان اسپینوزا مابین دو سنت کلامی - فلسفی یهود قرون میانه قرار دارد؛ نه در جانب نص‌گرایی الفخار است و نه در جانب عقل‌گرایی ابن‌میمون. در مقابل عقل‌باوران ارسطویی و نص‌گرایان، اسپینوزا برای الهیات و عقل رابطه خادم و منخدومی قائل نیست، بلکه برای هر یک قلمروی مجزا در نظر می‌گیرد: عقل بر میدان حقیقت و حکمت سیطره دارد و الهیات بر میدان پرهیزگاری و طاعت. این یکی از پایه‌های پاساسکولاریسم اسپینوزایی است. الهیات اسپینوزا هرچند با عقل ملازمه ندارد، اما با آن در توافق است. برپایه کشف مقاصد شریعت، نیت و مقصود وحی با عقل در تنافر نیست، چراکه الهیات برای تمام انسانها از اعتباری واحد برخوردار است و بین تمامی انسانیت مشترک است. مقاصد شریعت از سنخ مقاصد اخلاقی و زیستی است. شریعت یا ایمان دینی برپایه مقاصدی که دارد، نظام معرفتی - زیستی عام، جهانشمول و فراقومی را تمهید میکند. نه فلسفه خادم شریعت و نه شریعت خادم فلسفه. بنابراین، میتوان نتیجه گرفت که امتناع جمع بین فلسفه و شریعت در رساله الهیاتی - سیاسی لزوماً به معنی تمهید مبانی عرفی برای حوزه عمومی نیست. همچنین، رساله الهیاتی - سیاسی از رهگذر هرمنوتیک تاریخی نص، نظریه‌ی ایمان‌گرایانه تمهید میکند که حوزه فراخ زندگی در وضعیت مدرن را از سترونی و سردی بی‌معنایی رهایی میبخشد.

۷۲

پی‌نوشتها:

1. Hegel, G. W. F., *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III, translated from the German by E. S. Haldane and Frances H. Simson, London.



۲. لیمن، البور، سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام، ترجمه مهدی وهابی و مرتضی کربلایی لو، ص ۱۸۴.
۳. کوهن شریاک، دن، فلسفه یهودی در قرن وسطا، ترجمه علی رضا نقد علی، ص ۲۹۴-۲۹۶.
۴. باید اشاره کنیم که در سنت اسلامی سابقه مبحث امکان یا امتناع جمع بین دین و عقل به خود سنت و حیانی و سنت صحابه بازمیگردد و در تاریخ اندیشه اسلامی برای مثال ابوزید بلخی (حدود ۳۲۲ هـ. ق، تقریباً هم‌زمان با فارابی) از جمله نخستین مسلمانانی است که به جمع بین فلسفه و شریعت قائل بوده و به تفسیر عقلی قرآن پرداخته است.
۵. «و اذا كانت هذه [الشريعة] حقاً، و داعيةً الى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما وُزِّدَ به الشرع، فإن الحق لا يصادُ الحقَّ، بل يوافقُه و يشهدُ له.» (ر. ک: ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، نسخة عربي، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ همو، فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، ترجمه سيد جعفر جمشیدی، ص ۵۰-۵۱).
۶. «إنه ما من منطوق به في الشرع، مخالف بظاهرة لما أدَّى إليه البرهان.»
۷. «أنَّ الحكمة هي صاحبة الشريعة و الأخت الرضية فالأذية ممن ينسبُ إليها هي أشدُّ الأذية، مع ما يقع بينهما من العداوة و البغضاء و المشاجرة، و هما المصطَجِبَتان بالطبع، المُتَحَابَّتَانِ بالجوهَرِ و الغريزة.»
۸. ر. ک: فصل المقال، في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، قدمه محمد عابد الجابري، نسخة عربي، ص ۱۵۸ و ۱۵۹.
۹. علاوه بر فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، ر. ک: ابن رشد، ابوالوليد محمد، الكشف عن مناهج الادلة في عقايد الملة، قدمه محمد عبدالجابري.
۱۰. فصل المقال نسخة عربي، ص ۱۵۸ و ۱۵۹؛ همان، ترجمه سيد جعفر جمشیدی، ۱۳۷۶.
۱۱. فصل المقال، في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، ترجمه سيد جعفر جمشیدی، ص ۵۱.
۱۲. من غير أن يخلُ ذلك بَعَادَةُ لسان العرب في التَّجْوُز. (فصل المقال، ترجمه محمدعابد الجابري، نسخة عربي، ص ۱۲۴)
۱۳. ر. ک: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ، ص ۱۷.
۱۴. از دید وی در مقایسه با عقل، ایمان رویکردی سریعتر و مستقیمتر به حقیقت دینی ارائه میکند. از دید سعدیا بن گائون ایمان تردیدها و تشکیکهای زاید عقل را دفع میکند و عقل نیز در فهم مقصود و مراد سخن وحی مدد میرساند. (ر. ک: اپستاین ایزیدرو، یهودیت، بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۲۴۰؛ فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ، فصول ششم و شانزدهم.)
۱۵. موسی بن میمون القرطبی (۱۱۳۴-۱۲۰۴ م/۵۳۰-۶۰۱ ق) را یهودیان مدرنیست «ژرفاندیش ترین متفکر دینی» و «عقل کل زمانه» خود خوانده اند. وی در اوج عصر زرین یهودیان اسپانیا جای داشت. (ابن میمون القرطبی الاندلسی، دلالة الحائرين، عارضه باصول العربية و العبرية و ترجم النصوص حسین آتای؛
- See: Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*, translated from the original Arabic text by M. Friedlander, second edition revised, Varda Books, Skokie, Illinois, USA.
- دلالة الحائرين طی حیات ابن میمون دو بار به عبری ترجمه شد و از این طریق تأثیری فوق العاده بر اندیشه یهودی حتی خارج از جهان عرب بر جای گذاشت. دلالة الحائرين همچنین از طریق ترجمه لاتین خود بر اندیشه مسیحی قرون میانه از جمله بر اندیشه توماس آکوئیناس تأثیر گذاشت. در خود جهان یهودی، دلالة الحائرين متن درسی فلسفی مقبول در میان طبقات فرهیخته بخصوص در پروانس گردید که در آنجا در قالب نفوذ مهاجران یهودی-اسپانیایی، یهودیان در فرهنگ یهودی-اسلامی نقشی مهم ایفا کرده بودند. (ر. ک: یهودیت؛ بررسی تاریخی، ص ۲۵۱-۲۶۰؛ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکری فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، Cohn-Sherbok, Dan, *Fifty Key Jewish Thinkers*, (Routledge, pp.87-90). به بیان اسپینوزا، ابن میمون نخستین کس از فریسیان بود که آشکارا این نگرش را مطرح کرد که نص کتاب مقدس را باید با عقل منطبق ساخت.

۱۶. دلالة الحائرین، ص ۱۱-۱۳.

۱۷. انجیل، سفر تثنیه ۶.۱۴.

۱۸. همان، ۴.۱۵.

۱۹. در مورد ابراهیم ابن الفخار، ر. ک:

- Decter, Jonathan P., "Ibrahim Ibn al-Fakhar al-Yahudi: An Arabic Poet and Diplomat between Castile and the Maghreb", *Beyond Religious Borders: Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*, ed. Goldstein, Miriam and David Freidenreich, pp. 96-111.
- Alfakher, Rabbi Yehuda, *Iggeret Kena'ot Kovetz Teshuvot HaRambam*, Leipzig, 1859 2a, translation *Central Problems of Medieval Jewish*.
- Spinoza, Benedictusde, "A Theologico-Political Treatise", in *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, trans. by Elwes, vol. 1.
- Spinoza, Benedictusde, *A Theological-Political Treatise*, edited by Jonathan Israel, translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel.
- Spinoza, "A Theologico-Political Treatise", in *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, trans. by Elwes, vol. 1.
- *Spinoza: Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, edited with Introduction and Notes by Michael L. Morgan.

20. See: Cohn-Sherbok, *op. cit.*, pp. 51-54.

۲۱. از سوی دیگر، حشر اموات (شامل بقای نفس یا جاودانگی روح) و کیف اعمال که از دید ابن میمون جزء اصول بنیادین هستند، از دیدگاه کرسکاس «باورها»ی صرف محسوب میشوند، زیرا عالیترین کمال مطلوب عبادت خداوند بدون هر نوع امیدی به پاداش است. ازلیت تورات، برتری موسی بعنوان نبی و نیز ظهور مسیح، برخلاف نظر ابن میمون که آنها را جزء اصول بنیادین میدانست، تنها مربوط به باور هستند. کرسکاس هم چنین تأثیر دعا و اظهار توبه را در قلمرو «باورها» قرار میدهد. در قلمرو «عقاید»، در سطح عقلانی، مفهوم محرک اول و شناخت ناپذیری ذات الهی قرار میگیرد و در سطح عقاید خرافی، اعتقاد به مکان مندی بهشت و دوزخ و تشخیص شیاطین و اثربخشی سحر و افسون قرار میگیرد. (درباره کرسکاس و جایگاه رساله نور خداوند در فکر یهودی ر. ک:

Manekin, Charles, *Medieval Jewish Philosophical Writing*, Cambridge texts in the history of philosophy؛ و برای مطالعه دفتر دوم رساله نور خداوند او؛

See: Manekin, O.P.C., pp. 192-235

۲۲. یهودیت: بررسی تاریخی، ص ۲۶۱-۲۶۵.

۲۳. پس از دوره کرسکاس رویکرد فلسفی به دین جاذبه و کشش خود را برای اغلب متفکران یهودی اسپانیا از دست داد. برخی از نویسندگان هنوز در چارچوب دستگاه فلسفی ابن میمون می اندیشیدند، اما سلطه و غلبه فلسفه ارسطویی در جهان فکری یهود از میان رفت. تعدادی از نویسندگان بعدی یهود بجای تدوین فلسفه یهودی، به تعریف و تعیین عقاید اساسی دین یهود بیشتر توجه کردند. این اندیشمندان اسپانیایی، همچون شمعون بن صمخ دوران، یوسف آلبو و اسحاق عارمنا نوشته های خود را به نقد صورت بندی اصول سیزده گانه دین یهود توسط ابن میمون اختصاص دادند. (یوسف آلبو را واپسین فیلسوف سده های میانه یهودی دانسته اند. درباره کتاب یوسف آلبو با عنوان کتاب الاصول، ر. ک.

Medieval Jewish Philosophical Writing, Cambridge texts in the history of philosophy, pp. 236-251.

درباره تأثیر کرسکاس بر اسپینوزا، ر. ک:

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His*



- Reasoning*, pp. 36-37.
24. Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books, reprinted by University of Chicago Press, 1996., 1988 a, 1988 b; Strauss and Cropsey, 1987.
25. See: *A Theologico-Political Treatise; Spinoza, Complete Works*, pp. 520-526; Spinoza, 2007, p. 186.
- Spinoza: Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, edited with Introduction and Notes by Michael L. Morgan, pp.520-526.
- Spinoza, *Theological-Political Treatise*, edited by Jonathan Israel, translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel, p.186.
26. *Theological-Political Treatise*, pp. 187-188.
۲۷. بویژه در ده فرمان و در سفر خروج ۲۴.۱۴ و سفر تثنیه ۴۲۴ و چندین فراز دیگر.
۲۸. سفر خروج، ۱۹.۲۰ و غیره.
۲۹. شاهان، ۸.۲۷.
30. *Theological-Political Treatise*, p. 189.
31. *Ibid.*, p. 190.
32. *Ibid.*, p. 191.
33. *Ibid.*, p. 191.
34. *Ibid.*, p. 193.
35. *Ibid.*, p. 29.
36. *Ibid.*, p. 193.
37. *Ibid.*, p. 194.
38. *Ibid.*, p. 194.
۳۹. فصل ۵، آیه ۲۲.
40. *Theological-Political Treatise*, pp. 194-195.
41. *Ibid.*

منابع فارسی:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ*، چاپ سوم، انتشارات هرمس، ۱۳۹۰.
۲. _____، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، انتشارات طرح نو، ج ۱ و ۲، ج ۲، ۱۳۷۹.
۳. ابن رشد، ابوالولید محمد، *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، ترجمه سیدجعفر جمشیدی، ج ۱، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۴. _____، *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، قدمه محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات وحده العربیة، ۱۹۹۷.
۵. _____، *الکشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملته*، قدمه محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیة، ۱۹۹۸.
۶. ابن میمون القرطبی الاندلسی، موسی، *دلالة الحائرين*، عارضه باصول العربیة و العبریة و ترجم النصوص دکتور حسین آتای، مکتبه الثقافه الدینیة، ۲۰۰۷.
۷. اپستاین، ایزدور، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
۸. کوهن شریاک، دن، *فلسفه یهودی در قرون وسطا*، ترجمه علی رضا نقدعلی، ج ۱، قم، مرکز مطالعات و

تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.

۹. لیمن، الیور، سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام، ترجمه مهدی وهابی و مرتضی کربلایی‌لو، انتشارات آستانه، ۱۳۸۵.

منابع انگلیسی:

1. Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*, translated from the original Arabic text by M. Friedlander, second edition revised, Varda Books, Skokie, Illinois, USA, 2002.
2. Decter, Jonathan P., "Ibrahim Ibn al-Fakhar al-Yahudi: An Arabic Poet and Diplomat between Castile and the Maghreb", *Beyond Religious Borders: Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*, ed. Goldstein, Miriam and David Freidenreich, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
3. Alfakher, Rabbi Yehuda, *Iggeret Kena'ot Kovetz Teshuvot HaRambam*, Leipzig, 1859 2a, translation *Central Problems of Medieval Jewish*, 1859.
4. Hegel, G. W. F., *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III, translated from the German by E. S. Haldane and Frances H. Simson, London, Routledge and Kegan Paul, 1896.
5. Spinoza, Benedictus de, *Spinoza: Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, edited with Introduction and Notes by Michael L. Morgan, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
6. _____, "A Theologico-Political Treatise", in *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, trans. by Elwes, vol. 1, The Pennsylvania State University, 2002.
7. _____, *Theological-Political Treatise*, edited by Jonathan Israel, translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel, Princeton, New Jersey, 2007.
8. Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books, reprinted by University of Chicago Press, 1996.
9. Strauss, Leo and Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, third edition, The University of Chicago Press, 1987.
10. _____, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988a.
11. _____, "How to Study Spinoza's *Tractus Theologico-Politicus*", in *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press; reprinted in Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. Kenneth Hart Green, Albany, N.Y., SUNY Press, 1997, 1988b.
12. Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1934.
13. Cohn-Sherbok, Dan, *Fifty Key Jewish Thinkers*, Routledge, 1997.
14. Manekin, Charles, *Medieval Jewish Philosophical Writing*, Cambridge texts in the history of philosophy, Cambridge University Press, 2007.

۷۶



سال هفتم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۵