الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

رسالة تخرج لنيل شهادة دكتوراه تخصص الفلسفة الغربية تيارات ومناهج موسومة بـ:

إشكالية الدين والسياسة في الفلسفة الغربية الحديثة

باروخ سبينوزا انموذجا

إعداد الطالبة: إشراف:

بن سعدية سعاد د- قواسمي مراد

د. عمارة الناصر	جامعة مستغانم	رئيسا
د- قواسمي مراد	جامعة مستغانم	مقررا
د- العربي ميلود	جامعة مستغانم	مناقشا
أ.د- دراس شهرزاد	جامعة وهران	مناقشا
د- رباني الحاج	جامعة معسكر	مناقشا

السنة الجامعية 2015-2016

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

(سورة البقرة: الآية 32)

إهـــداء

إلى "أبي" العزيز

إلى "أمي" الغالية

إلى نور حياتي "ابنتي بشرى"

كلمة شكر

نشكر الله تعالى على توفيقه لنا في إتمام هذا العمل

أتقدم بشكري للأستاذ "قواسمي مراد" الذي أشرف على هذا العمل، فكان له الفضل في إخراجه في صورته النهائية

وشكر موصول لكل أساتذة الفلسفة بجامعة مستغانم، الذين لم يبخلوا علينا بعلمهم.

وشكر خاص إلى من ساندوني، فكانوا كنزي وذخري "عائلتي"

والى كل من ساهم من قريب ومن بعيد في إتمام هذا العمل

المقدمـــــــة

المقدمـــــــــــة

تميز العصر الحديث في أوربا، بإحداثه ثورة تغير وتجاوز لما كان سائدا في العصر الوسيط، على عدة مستويات، أهمها ذلك التغير الذي مس جانبين مهمين هما:

تضاؤل نفوذ الكنيسة، وتزايد سلطان أنصار العقل، وبالتالي تقليص السلطة الدينية، وتوسع سلطان الدولة لتحل محل الكنيسة، وتصبح بذلك هي القوة المهيمنة على الحياة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية... فكان من نتائج التحرر من سلطة الكنيسة إلى تزايد النزعة الفردية التي بلغت حد الفوضوية، فأصبحت الحاجة إلى الانضباط الديني والأخلاقي والسياسي ملحة، وأصبح التنظير الفلسفي في هذه المجالات ضرورة لا بد منها.

برزت الفلسفة الحديثة كنتيجة حتمية لعدة أسباب أهما: الكشوف الجغرافية التي مكنت الإنسان من اكتشاف الآخر، من خلال الإطلاع على الثقافات والديانات الأخرى، الأمر الذي ساعده في اكتشاف ذاته، وكذا الدور الذي احتلته البرجوازية المتصاعدة، وما فرضته من أدوات إنتاج جديدة، وما رافقها من تصاعد لقوى اجتماعية وسياسية جديدة حلت محل القديمة، وقيام المذهب الإنساني، الذي يعترف بالإنسان كذات مستقلة قادرة على الفعل والتغيير، ومصدر للقيم مفارق للدين.

إن أهم موجه للفكر الفلسفي الحديث هو نشأة العلوم الطبيعية، التي دعت لدراسة الظواهر الطبيعية اعتمادا على التجربة العملية، وضرورة إخضاع جميع معارفنا لميزان النقد وتقصيها بمخبار العقل، وتثبيتها بالتجربة، فكان" ديكارت " و " بيكون " أول من ناد بحرية الفكر، لكنهما اختلفا في الوسيلة المؤدية إلى بلوغ الحقيقة، فأسس "بيكون" "الفلسفة التجريبية" و أسس "ديكارت " "الفلسفة العقلانية"، ومن ثم سار الفلاسفة يبنون فلسفاتهم كل وفق منهجه.

كل هذه الظروف هيأت لميلاد فيلسوف عقلي جديد، نهل من مشارب فلسفية عدة، ساعدته في تكوين نسق فلسفي خاص من حيث رؤيته للوجود والكون والإنسان، وخصوصية نسقه تكمن أيضا في تنظيره للواقع السياسي والاجتماعي في ذلك العصر، إنه "سبينوزا" (1632-1677) الذي طالما أُلحق باسمه أو فلسفته صفة المفكر الملحد أو الفلسفة الملحدة، حتى أصبح تناول أفكاره من الممنوعات، وأصبح أي مفكر يقدم على ذلك يتعرض للمشاكل، الى أن وصل هذا الحقد على فلسفته لدرجة أن من شروط قبول أستاذ في الهيئة الأكاديمية الألمانية، هو التنكر والرفض الصريح للفلسفة السبينوزية، وحسب جان توشار فإنه أثناء القرن الثامن عشر بكامله كان التقليد في الجامعات الألمانية أن يبدأ المرء حياته في الفلسفة أو اللاهوت ببحث ضد سبينوزا، ربما هذا هو السبب الذي جعل بعض المفكرين الأحرار في أوربا منذ الربع الأخير من القرن 17 وحتى القرن 18، يتبنون هذا التيار سرا، وجعل آخرين يتحاشون ذكر اسمه أو تناول فلسفته.

إن ما جعلنا نختار باروخ سبينوزا كنموذج من الفلسفة الغربية الحديثة، وآرائه في الدين والسياسة كجزء من فلسفته العامة هو:

-الميول الشخصية للفلسفة الحديثة، وكذا ما نلاحظه من اهتمام بالغ بالفلسفة المعاصرة والتعاطي مع الفلسفة الحديثة.

لكن هناك مجموعة من المسوغات الموضوعية التي فرضت نفسها على وجهة البحث ومساره هي:

-بداية الاهتمام بفلسفة سبينوزا كان أصله التأمل في الوضع الأخلاقي الذي وصلت إليه مجتمعاتنا اليوم، فوصل بين أيدينا كتابه الأخلاق، وبعد دراسته تبين لنا علاقة مشروعه الأخلاقي بفلسفته في الدين والسياسة

-صفة الإلحاد التي ألحقت بسبينوزا بسبب موقفه من اللاهوت، وطرد اليهود له ليُحكم عليه بالانفراد والعزلة حتى وفاته على الرغم من أننا نجده يتحدث في كتابه "الأخلاق " عن أن: "الله هو الكل والكل هو الله"، لكن بعد وفاته نجد من اعتبر فلسفة سبينوزا اللاهوتية نوعا من الانطوائية والروحانية، وهذا ان دل على شيء، إنما يدل على كثرة القراءات والتأويلات، التي أثارت حول الفيلسوف جدلا واسعا دفع بالعديد من قرائه إلى اتهامه بتعليم الإلحاد فيما اعتبره آخرون فيلسوفا محبا لله.

-إضافة إلى أن فلسفة سبينوزا السياسية، لا يمكن الخوض فيها بمعزل عن نسق سبينوزا الفلسفي، حيث يلتقي "الابستيمولوجي بالأخلاقي والانطولوجي والسياسي"، اذ يؤكد سبينوزا أن بحثه السياسي لا ينفصل عن الموقف المعرفي من الطبيعة، ومن الله و من الأخلاق، حيث كان هاجس سبينوزا أولا التأصيل النسقي للفلسفة السياسية وربطه بأبعاده الدينية والأخلاقية

تنطوي هذه الدراسة على أهمية مزدوجة، فهي من جهة تحاول أن تقدم صورة إجمالية عن المشهد الديني والسياسي في الفلسفة وعن طبيعة الأسئلة والمشكلات التي شغلت فلاسفة الغرب في الفترة الحديثة، وهي من جهة أخرى محاولة لدراسة فلسفة الدين والسياسة عند سبينوزا، وإثبات فضله، وأهمية دراسته في حياتنا السياسية والأخلاقية وحتى الأكاديمية

الإشكالية التي ينطلق منها بحثنا تتعلق بالعصر الحالي الذي يُعد أكثر العصور نزوعا إلى التفكير بصورة سياسية، إذ تعتبر السياسة اليوم هاجس المواطن، إذ أرهقه الوضع الذي وصلت إليه الدول، من الناحية السياسية والدينية، لذلك حاولنا البحث عن أصل هذه المشكلة في الفلسفة الحديثة، وكيف تمت معالجة هذا الإشكال في ذلك العصر وكان سبينوزا خير من نظر لذلك، فكيف تصور سبينوزا العلاقة بين الديني والسياسي؟

اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج التأريخي، من اجل تتبع العلاقة بين الديني والسياسي في الفلسفة على مر العصور وكذا على المقارنة بين سبينوزا وبعض الفلاسفة

حتى نجيب على الإشكاليات الواردة رسمنا لهذه المذكرة والتي عنوانها "الدين والسياسة في الفلسفة الحديثة – سبينوزا نموذجا-" الخطة التالية والمكونة من أربعة فصول هي:

أتى الفصل الأول تحت عنوان **"المرجعيات الفكرية لفلسفة سبينوزا"** حاولنا فيه تتبع العلاقة بين الدين والسياسة منذ العهد اليوناني مع أعلام الفلسفة اليونانية سقراط وافلاطون وارسطو، مرورا بالقرون الوسطى لنقف عند أهم العوامل التي مهدت لعلاقة الدين بالسياسة في الفلسفة الحديثة مع أعلامها، مكيافيلي، توماس هوبز، وروسو، ثم تطرقنا إلى منهج سبينوزا الهندسي الذي استخدمه في كتاباته، وإلى نظريته في المعرفة باعتبارها مهمة في توجهه الفكري

وتطرقنا في الفصل الثاني والذي عنوانه **"إشكالية الدين في فلسفة سبينوزا"** الى نظرة سبينوزا إلى الدين والذي تبلور لديه من خلال نقده للنص اللاهوتي فذكرنا المنهج الذي اتبعه في نقد الكتاب واهم النتائج التي أسفر عنها هذا النقد، ثم قدمنا مفهوم الإله أو الجوهر عند سبينوزا، فذكرنا صفاته وأحواله، والميثاق الحقيقي للشريعة الإلهية والإيمان عند سبينوزا طبعا وكل هذه الأمور تتعلق برؤيته السياسية، لان الوضع السياسي القائم في تلك الفترة، كان مرده هذه النظرة اللاهوت، لذلك كان لابد لبينوزا زعزعة الرؤية الدينية القائمة، ليقيم دعائم نظريته السياسية، ثم في المبحث الأخير نظرنا في الإنسان وعلاقة روحه بجسده هذه العلاقة التي تحمل أبعادا دينية، والإنسان وعلاقته بالأخلاق عند سبينوزا وذلك باعتبار أن الأخلاق ركن مهم من أركان الدين.

أما الفصل الثالث والذي عنوانه **"السياسة عند سبينوزا"**، بينا فيه آراء سبينوزا في السياسة فذكرنا كيف تتشكل الدولة انطلاقا من المجتمع الطبيعي نحو المجتمع المدني، ثم ذكرنا أهم الأسس والمبادئ التي تقوم عليها الدولة ونظامها، وعن علاقة الدولة بالدين، والحرية، وفي الأخير تطرقنا إلى أنظمة الحكم الثلاث كما رآها سبينوزا وهي الملكية، الارستقراطية، والديمقراطية

فصل رابع أخير جاء بعنوان **"ما بعد سبينوزا: محاولة في التجاوز"**، تطرقنا فيه إلى الهرمينوطيقا وعلاقتها بالنص الديني، وكشفنا إلى إلي مدى تقارب تأويل سبينوزا للنص الديني مع المنهج الهرمينوطيقي الحديث، وأيضا في عنصر آخر حاولنا إجراء مقاربة بين ابن رشد وسبينوزا في رأيهما في الدين، وتجاوز لعلاقة الروح والجسد، وفي عنصر اخر حاولنا إجراء مقاربات بين آراء سبينوزا السياسية وآراء مونتيسكيو وكانط و ألكسيس دي

تكوفييل، وحاولنا إجراء مقاربة بين سبينوزا وكل من هابرماس وليفيناس، وفي الأخير تطرقنا الى الدين والدولة وأيما علاقة تحكمهما اليوم.

الخاتمة حاولنا فيها إعطاء مقاربات لإجابات عن الأسئلة التي وردت في المقدمة ورصد أهم النتائج التي خلصت لها هذه الدراسة

الفصل الأول: المرجعيات الفكرية لفلسفة سبينوزا

الفصل الأول: المرجعيات الفكرية لفلسفة سبينوزا

إذا أردنا دق باب أي فيلسوف، لا بد أولا من أن نمر بالمنظومة الفكرية والفلسفية التي أنتجت فكره، لأن أي محاولة لفهم أو تأويل أي فلسفة تتماهى دون البحث عن الأسباب الكامنة وراء بزوغ تلك الفلسفة هي محاولة عقيمة، والفلسفة التي لا تعكس واقعا ما، هي فلسفة جوفاء، لأن الأوضاع والظروف هي التي تصنع الانسان، وتوجه فكره على نحو ما، وبما أننا ندرس فكر سبينوزا، كان علينا تقصي المنظومة الفكرية والفلسفية التي شكلت مرجعيات مهمة في فلسفته، كضرورة منهجية أولية وكإجراء عملي توضيحي.

أجمع دارسوا الفكر والحضارات، وعلماء الاجتماع الديني، انه لا توجد حضارة في التاريخ بدون دين، وان الدين أحد مصاحبي الفكر الإنساني عبر التاريخ، حتى قبل ظهور المجتمعات، الى أن ظهر ما يسمى بالمجتمع السياسي، ارتأينا أن نرصد مميزات العلاقة بين الدين والسياسة بدءا من الفكر اليوناني، وحتى العصر الحديث، ذلك في محاولة للتوضيح الأطر التي مهدت لبزوغ نسق الفلسفة عند سبينوزا.

يتميز الفكر الإنساني بالاتصال، لذلك فإن التقسيم الشائع لتاريخ الفلسفة لا يوحي أبدا بالقطيعة أو الانفصال بين تلك الفترات، وقبل أن ندخل في ما سمي بالفلسفة الحديثة الفترة

التي أنجبت هذا الفيلسوف، فإنه من الضروري أن نعرج على الفلسفة القروسيطية، باعتبارها الفترة التي سبقت زمنيا فترة الفلسفة الحديثة، وباعتبارها مرجعية فكرية أدت إلى بلورة فكر الفترة اللاحقة.

المبحث الأول: الديني والسياسي عند اليونان القدماء

1. الديني والسياسي عند سقراط:

يعود فضل بقاء التراث اليوناني القديم والاحتفاظ به، إلى غزوات الاسكندر المقدوني بشكل كبير، ذلك القائد الذي أخرج الثقافة اليونانية إلى بلاد الشرق وتم تداولها والحفاظ عليها، فقد عُرف عن اليونانين القدامى إيمانهم بالخرافة والأساطير، وإرجاع كل أمور الخلق والطبيعة إلى قوى خارقة «فإذا أثار منظر غير مألوف دهشتهم فإنهم يظنون أنهم شهدوا إحدى الخوارق التي تكشف عن غضب الآلهة أو عن الإله الأعظم، ويظنون أنهم ابتعدوا عن التقوى إذا لم يتجنبوا وقوعها بالقرابين والنذور، لأنهم يؤمنون بالخرافة ولا يعرفون حقيقة الدين»[1] فقد اتخذوا من أشعار هوميروس إنجيلا لهم، على الرغم من وعيهم بأنها ليست وحيا من الله، واعتبروها دستورا دنيويا لا دينيا، ويفسر سبينوزا «استسلام الناس للخرافة مادام الخوف ينتابهم ويتوجهون بعبادتهم التي لا طائل من وراءها إلى أشباح والى متاهات خيالية لنفس حزينة خائفة»[2].

إذا صرفنا النظر عن طبيعة الدين اليوناني الأسطورية والخرافية وجدنا أنه على الرغم من ذلك فقد كان له دور كبير في إشباع الحس الروحي للإنسان، بحيث ظل الانسان مشدودا إلى عالم الرمزيات مهما بلغ به التعقل والتفلسف، ذلك أن اليونان رمز التفلسف ظلت تستمد حراكها من الأساطير الأورفية الفيثاغورسية ما عدا قلة من السفسطائيين الذين أنكروا كل ما يخالف العقل أمثال جورجياس وبروتاغوراس.

على العموم تميز« العهد السقراطي بالعقلانية "المطلقة" التي أشاحت عن الأساطير والخرافات والخيال وآمنت بأحكام العقل المطلقة، ومحاولة إخضاع الطبيعة لمشيئة الإنسان واكتشاف القوانين التي تحكمها وإعادة ضبط إيقاعها»[3] فكان ذلك شأن سقراط[4] أيضا الذي كان يأبى أثناء حياته تصديق ما يروى من شهوات الآلهة وخصوماتها لأن هذا

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار التنوير، 2008، ص 109

[2] المصدر نفسه، ص 110

[3] ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار الساقي، بيروت، ط1 ، 2008 ص 11

[4] سقراط فيلسوف وحكيم يوناني (469 ق م، 399 ق م)، يعتبر أحد مؤسسي الفلسفة الغربية، لم يترك أي كتابات له، وكل ما نعرفه عنه مأخوذ من تلامذته خاصة أفلاطون

يتضمن انهيار الدين من أساسه وقد أرجع مصدر آرائه وتعاليمه التي يبثها بين الشباب إلى «ذلك الصوت الذي كان يسمعه في نفسه ينهاه عن إتيان الفعل الضار به "وكان يسميه بالروح الإلهي ولا ينسبه لإله معين»[1].

كان سقراط من اشد المعارضين والمقاومين للمغالطات السفسطائية التي كانت تستهدف زعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية، هذا ما دعاه إلى الاهتمام في فلسفته بالإنسان وسلوكه بعد أن كان هذا البحث يشغل مكانًا ثانويًا في البحث الفلسفي السابق عليه، إذ أنه لم يحفل بالنظريات العلمية- أي بالطبيعيات والرياضيات في عصره، بل آثر النظر في الإنسان فانحصرت الفلسفة عنده في محيط الأخلاق، لأنها أهم ما يتصل بالإنسان ويهمه وهذا معنى القول بأن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض.

كان السفسطائيون يؤمنون بشهوانية الطبيعة الإنسانية، وقد وضع المشرعون القوانين بغية قهر هذه الطبيعة، وقالوا بنسبيتها وقد أقاموا المعرفة أيضًا على الإحساس، وذهب زعيمهم بروتاجوراس إلى القول بأن الفرد هو مقياس الأشياء جميعًا، وبهذا تتعدد الحقائق بتعدد مدركيها من البشر.

كانت هذه نظريتهم في المعرفة، وقد شملت أيضا مجال الأخلاق وأصبحت القيم والمبادئ الخلقية - تبعًا لذلك - نسبية تتغير كما قلنا بتغير الزمان والمكان «وخلافا لهم أقام سقراط الحقائق الثابتة على العقل في ميدان المعركة بعد فصله بين موضوع العقل وموضوع الحس، وأصبح يرى أن الإنسان له عقل وجسم، فإن قوة عقله هي التي تسيطر على دوافع الحس ونزواته، مثبتًا أنه إذا كانت قوانين الأخلاق تتعارض مع الجانب الحيواني في طبيعتنا، فإنها تتمشى مع طبيعتنا الإنسانية العاقلة» [2] فالقوانين العادلة تصدر عن العقل، هي صورة مطابقة للقوانين الغير المكتوبة التي رسمها الآلهة في قلوب البشر، فالذي يحترم هذه القوانين فإنه يحترم العقل والنظام الإلهي أيضًا، وحتى إذا احتال البعض لمخالفتها تفاديًا للعقاب الذي قد يتعرض له في الدنيا، إلا أنه سيؤخذ بالقصاص لا محالة في الحياة المقبلة ويرى أن الإنسان يريد الخير دائمًا ويهرب من الشر بالضرورة.

وُجهت لسقراط عدة تهم أهمها أنه لا يؤمن بآلهة المدينة وأنه يدعو لآلهة جديدة، والثانية أنه يفسد الشباب، لكن هذه المحاكمة جعلت البعض يرون أنها محاكمة سياسية، صُبغت بغلاف ديني حتى تثير الجماهير، وتحقق مصداقيتها، لأنه من المعروف أن سقراط كان ضد النظام الديمقراطي في أثينا وأنه لم يكن مقتنعا بطرق ممارسة السياسة و يقول سبينوزا في هذا الخصوص«أما الفتن التي تثار باسم الدين فلا تحدث إلا عند سن قوانين

---

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعرف القاهرة، ط5، ص 55

[2] يوسف كرم، مرجع سابق، ص 53.

متعلقة بموضوعات النظر والتأمل، فتدان بعض الآراء على أنها جرائم ويقع أصحابها تحت طائلة العقاب ويلقى أنصاره ودعاتها حتفهم لا من أجل مصلحة الدولة بل لكراهية أعدائهم لهم وقسوتهم عليهم»[1] وسقراط واحد من الذين يقصدهم سبينوزا والذي لقي حتفه لأسباب سياسية غُلفت بغلاف ديني حتى تُوجِد مشروعية لها، لكن الغاية الحقيقية من وراء مقتل سقراط سياسية كما يُرجح الكثيرين أن آرائه كانت قد أزعجت حكام أثينا وبخاصة كركيليس، وعلى الرغم من معرفة سقراط لحقيقة حكم إعدامه إلا انه يقول إن إرادة إلهية أوحت إليه أن يعظ مواطنيه ويحثهم على الصلاح بتعاليمه ونصائحه، راغبًا هدايتهم غير راغب في غرض من أغراض الدنيا، وإنه يتقبل الحكم عليه في كلا الحالتين بصدر رحب، وإذا صدر الحكم بموته فإنه لا يخشى الموت ولا يعتبره شرًا" بل يرى فيه الخير كل الخير سواء افترضناه سباتًا أبديًا أبو بعثًا لحياة جديدة[2].

ومهما يكن من أمر، فقد اتجه سقراط اتجاهًا روحيًا خلقيًا ودينيًا إذ أعلن لقضاته ولشعب أثينا أنه يضع طاعة الإله فوق طاعتهم وفوق محبته لهم، وأنه لن يكف عن إرشادهم إلى الفضيلة - أي السعادة - وكان موقفه هذا رد فعل ضد الاتجاه المادي الغالب على معاصريه، ولهذا فإن اتجاهه الفلسفي الإنساني.

2. الديني والسياسي عند أفلاطون:

لقد كان سقراط معلم أفلاطون[3] ولابد أن ما لحق بسقراط كان له اثر بالغ على أفلاطون (428- 348ق م)، وقد تعدى هذا الأثر الجانب الشخصي الى الجانب الفكري وإعادة النظر فيه ، فقد خلق مصرع سقراط مجموعة من التساؤلات التي كان من شأنها توجيه فكر أفلاطون من هذه التساؤلات نجد كيف يمكن للحكومة الديمقراطية إعدام شخص صالح؟ وما هو مفهوم المواطن الصالح في الدولة؟ أو ما هو مفهوم الدولة للخير والشر؟ كل هذه الأسئلة وغيرها جعلت أفلاطون يخوض في مضمار السياسة، فصاغ آرائه الفلسفية في كتاب الجمهورية و النواميس لاحقا، وفي كتاب السياسي، هذه المحاورات الثلاث هي التي عبرت عن فكر أفلاطون السياسي بطريقة واضحة.

عند دراسة الى محاورة السياسي الأفلاطونية وجدنا موضوعها الرئيسي هو العدالة المبنية على فكرة الطبقات الذي تعتمد بدورها على التخصص، الذي يحيل إلى الطبقات الاجتماعية، فتُكون الطبقة الأولى الزراع والصناع والتجار،القاعدة الأساسية للمدينة، ويظهر أيضا في المجتمع الحاجة الى الدفاع عن المدينة ضد العدو، وهنا يتطلب الدفاع

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 112

[2] يوسف كرم، مرجع سابق، ص 56.

[3] أفلاطون هو ارستوكليس بن ارستون عاش مابين 427 ق م ، 347 ق م، فيلسوف يوناني ورياضي، ومؤسس أكاديمية آثينا، له عدة محاورات، معلمه ارسطو وتلميذه سقرط

صفات خاصة كالشجاعة، ورد الفعل السريع عند الخطر وظهور العدو، وهنا تشكل طبقة المحاربين أو الحراس طبقة جديدة، لكن هذه الطبقة على الرغم من أهميتها لا يجب أن تترك لنفسها، فلابد من قادة ليوجهوا قوة وغضب هذه الفئة، وهذه الطبقة هي طبقة الحكام الفلاسفة، وهنا يرشح أفلاطون الفيلسوف ليشغل منصب الحاكم « فقد ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته، إذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالخير وبالمثل، ويتخذ من المعرفة زادا ومُعينا وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها» [1].

ويُقر أفلاطون أن طبقة الحكام هي الطبقة الوحيدة التي تحتوي على الذكاء والحكمة، لكنه لا ينقص أبدا من شأن الطبقات الأخرى لأنه طالما أشاد أفلاطون بطبقة الصناع، وطبقة الجند، فهو لا يقصد الإعلاء من شأن طبقة على حساب أخرى وإنما يحاكي قانون الطبيعة الذي بدوره يفترض هذا التقسيم.

أفلاطون بحث عن عذر آخر ليبرر به تقسيمه هذا، ولكي يسهل على الناس تقبل هذا التقسيم، كان لا بد من إضفاء صبغة دينية عليه وذلك بأن يزرع في عقول الأفراد أن «أصل الجنس البشري إنما ينشأ من باطن الأرض التي هي بمثابة الأم الكبرى ولقد كان مما يسر الآلهة انا ذاك، أن يمنحوا ببعض الأفراد ذهبا وبالبعض الآخر فضة وبالآخرين نحاسا وحديدا، فطبقة الحكام كانت من الذهب وطبقة المحاربين من الفضة والطبقة المنتجة من الحديد والنحاس »[2]. كان أفلاطون في بحثه عن السياسة يسعى للوصول الى العدل والفضيلة والخير الاسمي فكان العدل في نظره « عمل كل فرد وكل طبقة لعملها الذي تختص به، وعدم التدخل في اختصاص الآخرين»[3].

ذهب أفلاطون الى أن هناك خمسة نظم للحكم هي النظام الملكي أو الارستقراطي، النظام التيموقراطي، النظام الاوليجاركي[4]، النظام الديمقراطي والنظام الاستبدادي.

يرى أفلاطون أن كل أنواع الحكومات آيلة للانحلال والانهيار، ويعود هذا إلى «الإفراط في تجاوز مبدأها الأساسي، فالحكومة الارستقراطية تدمر نفسها بسبب تحديد وتضيق الدائرة التي تحصر بها السلطة وتُدمر حكومة الأغنياء نفسها بسبب التهافت السريع على جمع الثروة، وتكون النتيجة في كلتا الحالتين وقوع ثورة، ... وبعد تأتي الديمقراطية ويتغلب الفقراء على منافسيهم ومعارضيهم، وتقدم للشعب نصيبا متساويا في الحرية

---

[1] فضل الله محمد اسماعيل، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية، 2008، ص 180

[2] فضل الله محمد اسماعيل، مرجع سابق، ص 176

[3] عزت قرنى، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مطبعة ذات السلا، الكويت 1993، ص 226

[4] النظام التيموقراطي يحكمه الذين يتطلعون للمجد والشرف والانتصارات وهو حكم الاقلية العسكرية، اما الاوليجاركي هو نظام حكم الاغنياء وهو حكم الأقلية صاحبة الثروة الاقلية

والسلطة ولكن حتى الديمقراطية تدمر نفسها بالإفراط في الديمقراطية»[1] إذن سقوط الحكومة الارستقراطية وحكومة الأغنياء هو نتيجة حتمية يجب تقبلها، لكن كيف يمكن للحكومة الديمقراطية التي تعبر عن انضج مراحل الحكم أن تنهار؟ والواقع أن الديمقراطية مبدأها الأساسي مساواة الجميع في الحصول على المناصب السياسية، وهنا يصبح الشعب في حاجة الى ممثلين لهم في اتخاذ القرار، وهؤلاء الممثلين يتم انتخابهم وفق مبدأ العلم والخبرة حسب سبينوزا لكننا نعرف ما يجري خلف الانتخابات من كلام منمق ووعود كاذبة ، مما يجعل المشبوهين من أصحاب الثروة والأموال يمثلون الاوليجارشية وراء المسرح السياسي الديمقراطي.

أفلاطون يحبذ النظام الديمقراطي لكن لديمقراطيته مفهوم مغاير فهي «الديمقراطية آليا بغير نفاق التصويت والانتخابات تعني مساواة تامة في الفرص، أمام الجميع خصوصا في التعليم ولا تعني تناوب توم أو هاري أو جورج للمنصب العام، وسيكون لكل واحد فرصة متساوية ليعد نفسه للمهمات الحكومية المعقدة ولكن أولئك الذين أثبتوا أفضليتهم وصلابة معدنهم ونجحوا في جميع الامتحانات بوسامات البراعة يحق لهم أن يحكموا البلاد، بحيث يتم اختيار موظفي الدولة الكبار لا على أساس التصويت والانتخابات ولا على أساس الأحزاب السياسية التي تسحب الأسلاك الخفية في التظاهر بالديمقراطية»[2] أي أن عملية الانتقال الى المناصب العليا تتم عن طريق النجاح واثبات الجدارة في منصب أقل، ولا يشغل الرجل منصبا إلا وكان مُعدا ومدربا تدريبا خاصا حتى يتولى الحكم أفضل الرجال.

لكن حكم أفضل الرجال يحيلنا الى الحكم الارستقراطي، إلا أن ارستقراطية أفلاطون مغايرة يمكن تسميتها ارستقراطية ديمقراطية، فبدلا من انتخاب الشعب لمرشحين تقدمهم الأحزاب السياسية، يصبح لدى كل الشعب فرصة للترشح، عن طريق تلقي تعليم متساو، فابن الحاكم وابن الفلاح أو الحداد يتلقون نفس التعليم، وينجحون عن طريق مبدأ الاستحقاق، حتى وان كان من سينجح ابن فلاح أو حداد، فالوظائف مفتوحة أمامه ويمكنه حتى أن يصبح حاكما للدولة أي لكل واحد حق الانتخاب الطبيعي، هذا ما يمكن أن نسميه ارستقراطية العقل.

كان الشغل الشاغل لأفلاطون هو البحث عن الفضيلة أو المدينة الفاضلة كما سماها الفارابي فيما بعد، وهو يرى أن الفضيلة بالذات شيء يختص بموجود أسمى من البشر، وهذا الموجود هو الله، فإذا كنا نبغي الوصول الى الفضيلة ونسعى للخير والعدل علينا أن نسلك الطرق التي تؤدي لمعرفة حقيقة الإله، كي نتشبه به، وهذا المعنى مشابه لمعنى

---

[1] ويل ديورنت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: فتح الله محمد المشعشع، منشورات المعارف ، بيروت، ط6 1988، ص29

[2] ويل ديورنت، مرجع سابق، ص 44

الفضيلة الذي يقول به سبينوزا عندما قال «الخير الأسمى بالنسبة إلى النفس إنما هو معرفة الله وأسمى فضائل النفس أن تعرف الله»[1] إلا أن أفلاطون في الأخير يعلن انه حتى إن وصلنا إلى معرفة هذا الموجود العظيم فإننا لا يمكن أن ننقل العلم به الى الجميع « إن الكون ككل كائن خاضع للصيرورة، لم يوجد بذاته، ولا بمقتضى سنة ضرورية بل لأن الإله صالح ويريد أن يكون لكل شيء شبه به، فلما وجد أمامه مادة مضطربة، مشوشة عمد إلى إصلاح خللها على قدر ما يمكن إصلاحه، وأقام النظام حين كانت الفوضى سائدة وأتاح للكون أن يُشاركه في جماله»[2] لكن أفلاطون لم يقل بأن الله خلق الكون من عدم، « كذلك الله أخذ كتلة العالم وكانت فوضى فبث فيها النظام وهو أجمل ما في العالم، صنعه لأنه خير يخلو من الحسد فأراد أن يكون كل شيء شبيها به، فأظهر العالم وجعله مرئيا وأودع فيه النفس فأصبح العالم بقضاء الله حيا عاقلا»[3] وهنا يشبه أفلاطون الإله بالصانع الذي لا يخلق المادة بل يشكلها، مثل صانع الأواني لا يخلق الطين وإنما يشكله.

يرى أفلاطون طبعا بعد معاينته الواقع أن للدين ثلاثة أقسام هي « الدين الميثولوجي وهو من اختراع الشعراء، هوميروس وهريود، وهو دين طريف مملوء بالأساطير، يسلي الناس وهذا الدين الميثولوجي هو الذي هاجمه هجوما شديدا في الجمهورية ...والنوع الثاني دين صنعه أصحاب السلطان، فشيدوا المعابد أجرو الأرزاق على الكهنة للمنفعة الاجتماعية، حتى يضمنوا انقياد الشعب وسياسة الناس عن طريق الخوف النابع من الضمير، والثالث هو دين الفلاسفة، وهو وحده الذي يُصور الحقيقة أو على الأقل طرفا منها»[4] ولسبينوزا رأي في هذا المجال ويرى ان الدين الميثولوجي هو الدين الذي جعل البشر عبيدا للخرافة والأسطورة، والدين الذي صنعه أصحاب السلطان يقصد به الدين الذي حرفه رجال الكنيسة للتحكم في الشعب، لكنه يختلف معه حول دين الفلاسفة، فأفلاطون ممن يميلون إلى النوع الثالث وهو دين الفلاسفة وهنا يمكن القول بما أن الفلاسفة هم من يجسدون الدين الحقيقي وهم من بإمكانهم قيادة الدولة وتحقيق العدل والفضيلة، فالدين بهذا المعنى ضروري في جمهورية أفلاطون ومنه يمكن اعتباره «مصلح ديني، صفى الدين من البدع والخرافات وهاجم بشدة المخازي التي ترتكب باسم الدين وأقام وجود الله وصلته بالعالم وعنايته على أسس فلسفية وأوجب وجود الدين في الدولة وأمر بإتباع تعاليمه وإقامة الشعائر واحترامها»[5] فقد ناهض أفلاطون ضد من أنكروا وجود الله، وأولئك الذين إن ظنوا بوجوده شكوا في تدبيره لأمور العالم.

---

[1] سبينوزا، الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ص 114

[2] جيمس اليسوعي، افلاطون سيرته، آثاره، ومذهبه الفلسفي، دار المشرق، ط1، بيروت 1991، ص 81

[3] احمد محمد فؤاد الاهواني، افلاطون، دار المعارف، ط4، القاهرة، ص 130.

[4] احمد محمد فؤاد الاهوان، مرجع سابق، ص ص 126-127.

[5] المرجع نفسه، ص 129

3. الديني والسياسي عند أرسطو:

أرسطو[1] أو المعلم الأول كما هوأشتهر، تتلمذ على يد أفلاطون، هذا ما جعل كتاباته متأثرة الى حد بعيد بفكر أستاذه، لكن هذا الأثر ما فتئ ليصل حد التجاوز والتجديد في كثير من الأحيان، جعل من السياسة والأخلاق علوما عملية، اتخذ بحثه في السياسية طابعا عمليا واقعيا فبحث في الأصول الواقعية والاجتماعية للسياسة، فمن «من مزايا منهجه الاستقرائي التاريخي أنه لم يدرس الدولة منفصلة عن المجتمع الذي تنشأ فيه وعندما تعرض للبحث في الحياة الاجتماعية لدى الإنسان أعلن أنها أمر طبيعي لديه وأن الإنسان موجود اجتماعي بالطبع»[2]، لانه ينظر إلى الطبيعة السائدة على أنها ما هو موجود بذاته غير متوقف على آراء الناس ورغباتهم، بالإضافة إلى طبيعة الشيء ليست الحال الذي تكون عليه فحسب، وإنما الذي ستصير عليه، في تصور ديناميكي حركي غير ثابت، أثرت نظرته للطبيعة على تصوره للدولة فهو لا يكتفي بالنظر الى الدولة في إطارها الثابت وإنما في نشأتها وفي تطورها وفي غايتها، وقد سار كذلك سبينوزا على نفس المنوال، وقدم بحثه عن الدولة في نشأتها وتطورها وغاياتها.

يرى أرسطو أن الدولة تنشأ بالطبيعة، شأنها بذلك شأن المجتمعات التي تكون الدولة غايتها في الأخير، وهو يرى أن الهدف الأول لقيام المدينة هو التناسل وحفظ البقاء، كذلك يرى سبينوزا انه «لكي يعيش الناس في أمان على أفضل نحو ممكن، كان لزاما عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد»[3] ويتم ذلك حسب أرسطو وفق وارتباط طبيعي تتحكم فيه معادلة علاقة السيد بالعبد، والسعي لتحقيق التوازن بين القوة -العقلية والجسدية، وجعل ذلك أول مبدأ تقوم عليه الأسرة، وبالتالي تصبح هي النواة الأولى للمجتمعات، وباجتماع عدد من الأسر تتكون القرية، ومجموع القرى يؤلف الدولة أو المدينة، فهو بذلك يعطي للأسرة دورا فاعلا في تكوين الدولة.

في نظرته للحكم يعرف أرسطو« نظام الحكم على انه تنظيم لأعلى مهام المدينة، وهذه المهام إما أن يتولاها الشعب فتسمى ديمقراطية أو قلة فتكون ملكية»[4] تجري المفاضلة بين أنظمة الحكم على أساس غاية الحكم، وفي هذا يقول سبينوزا «من السهل أن تعرف ما هو النظام الأفضل لكل دولة إذا اعتبرناها الغاية من وراء قيام المجتمع المدني»[5]، وحسب أرسطو كلما كان الحكم يهدف للمصلحة العامة كان الحكم صالحا، وكلما كانت الفائدة

---

[1] ارسطو طاليس (382 ق م- 322 ق م) فيلسوف يوناني ولد في مقدونيا، تلميذ لافلاطون والاسكندر الاكبر، التحق باكاديمية أفلاطون واستمر فيها على نحو عشرين عاما، شملت كتاباته مجالات عدة الفيزياء والميتافيزيقا والشعر والمسرح والسياسة ...

[2] اميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995، ص 28.

[3] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، مصدر سابق، ص 301.

[4] اميرة حلمي مطر ، مرجع سابق، ص 32

[5] سبينوزا، رسالة في السياسة، تر: عمر مهيبل، موفم للنشر، الجزائر، 1995.

تعود على الأفراد فقط كان الحكم فاسدا، «على هذا الأساس تسمى الحكومات الصالحة ملكية أو أرستقراطية أو بوليتيا أي الديمقراطية المعتدلة، أما الفاسدة فهي الطغيان أو الاوليجارشية والديماجوجية أي الديمقراطية الفاسدة »[1].

يفضل أرسطو حكم الكثرة على حكم الأقلية، وبحكم نزوعه دائما الى الوسطية، فحاول إيجاد دستورا وسطا بين الارستقراطية والديمقراطية سماه بالبوليتيا وما يميز «هذا النظام الذي يولي الحكم للطبقة المتوسطة فيتفادى حكم الأغنياء والفقراء على السواء وهذا التوسط يكسب الدولة الفضيلة وهي بدورها وسط بين رذيلتين»[2].

يرى أرسطو أن للديمقراطية أيضا عيوب، وأسوء أنواعها هي التي يتولى فيها كل من هب ودب الحكم، فتصبح إرادة العامة فوق القانون، والقانون برأيه ليس ما يستخلصه الفلاسفة، بل هو ما يمكن استخلاصه من التجربة، فبالنسبة له حكم الدولة بأفضل القوانين خير من أن يحكمها أفضل الناس (أفضل الناس في نظر أفلاطون هم الفلاسفة، وهو يخالف سقراط في هذا الرأي)، ويتفق مع سبينوزا الذي يفضل أن يكون الحكم في يد ذوي الخبرة والكفاءة.

يعتبر أرسطو أول من قسم السلطات في الدولة إلى ثلاث سلطات تشريعية قضائية وتنفيذية، ويتفق هذا مع المبدأ الذي يؤسس عليه سبينوزا الدولة الديمقراطية وهو مبدأ الفصل بين السلطات خاصة التنفيذية والتشريعية، أما فيما يخص الملكية فان أرسطو على عكس أفلاطون أباح الملكية للجميع واعتبرها شرطا من شروط الحياة الاجتماعية والسياسية.

هذا فيما يتعلق بالسياسة أما مسألة الدين فإن أرسطو قد اعتمد على مبدأ الحركة لإثبات وجود الله، فالله عنده هو العلة الأولى والمحرك لكل المتحركات التي تحتاج إلى محرك ليحركها، وتكون آخر هذه السلسلة محرك أول لا يتحرك، سابق للعالم في وجوده، سبق العلة لا سبق الزمان، « الكائنات تستمد حركتها من الكائن الأول محرك الجميع و لا يحركه أحد، فمعرفة الله تقود حتما إلى معرفة الجواهر الجزئية جميعها»[3].

---

[1] اميرة حلمي مطر، مرجع سابق ، ص 32
[2] المرجع نفسه، ص 32
[3] ريمون غوتش، مرجع سابق، ص 136.

المبحث الثاني: الديني والسياسي في القرون الوسطى والعصر الحديث

الديني والسياسي في القرون الوسطى

تعد فلسفة العصور الوسطى حقبة مهمة في التاريخ العام للفلسفة فقد شكلت حلقة وصل بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة.

تعرف الفترة الممتدة بين القرن الرابع ميلادي والخامس عشر ميلادي بالعصر الوسيط أو القرون الوسطى، فتميزت تلك الفترة بسيادة النظام الإقطاعي وهو النظام الذي «تكون فيه العلاقة بين الملك أو الإمبراطور وطبقة النبلاء لها صورة عقد متبادل مشترك، يمنح الملك بحسبه النبلاء (الأتباع) الإقطاعيات، ويتعهد النبلاء مقابل ذلك بالدعم العسكري وبضرائب يقدمونها للملك، وهناك أيضا عقد بين الأتباع والفلاحين، يقضي بأن يحمي التابع سكان إقطاعيته، على أن يقدم هؤلاء بدورهم جزءا من المحصول للتابع»[1].

أما من الناحية الدينية فقد وجدت المسيحية في أواخر العصور القديمة أرضا خصبة للانتشار، نظرا لان الحقبة الرومانية الهيلينية تميزت بنوع من التركيز على المسائل الأخلاقية الشخصية، والابتعاد عن السياسة والفلسفة النظرية، مما ولد شعورا بضرورة العودة للدين، وبالتالي حدث الانجذاب إلى المسيحية، التي عبرت عن أمل الأفراد في الخلاص من الضعف السياسي وسوء الأوضاع.

وبالتالي سادت المسيحية في القرون الوسطى، وأصبحت كل من الفلسفة واللاهوت فرعين من فروع التعليم، باعتبارهما يؤديان إلى الحقيقة نفسها، خاصة أن العلم الطبيعي كان محدودا في تلك الفترة، فظهرت هناك سلطتان هما السلطة المدنية والسلطة الكنسية، وبتزايد نفوذهما حوالي القرن الرابع ميلادي، صارت العلاقة بين السلطتين غير مستقرة

---

[1] غنار سكيربك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة الى القرن العشرين، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2012، ص 247

البتة، ولطالما رجحت الكفة للكنيسة التي سيطرت على كافة المجالات، وسيطرة رجال الدين على كل الحقول المعرفية والعلمية، واتسمت المذاهب الفلسفية في تلك الفترة بسمات مشتركة هي « التبعية سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، لأهداف الكنيسة الإيديولوجية، والاعتراف بعظمة النصوص المقدسة والثقات والتوغل في التجريد الميتافيزيقي، وازدراء الدراسة التجريبية العلمية للطبيعة»[1] وتعرف الفلسفة الأوربية في هذا العصر بالفلسفة المدرسية أو الاسكولائية، نظرا لكثرة المدارس الدينية التي انتشرت آنذاك، والتي تشتغل في مجالات محددة مثل العلاقة بين الله والعالم، وبين الإيمان الديني والمعرفة العلمية، وبين الحقيقة اللاهوتية والفلسفة، ...

تميزت فلسفة هذا العصر بانقسامها الى حقبتين بدأت الأولى بظهور الدين النصراني، حيث عُرفت هذه الفترة بسيطرة الكنيسة على المسائل الروحية، فبعد أن انقسمت الإمبراطورية الرومانية، ودمر غزو القبائل الجرمانية الامبراطورية الرومانية الغربية، وساد الدمار فيها، استغلت الكنيسة الوضع للتوسع وتفرض سيطرتها، وبالتالي أصبح جميع المسيحيين ملزمين بطاعتها بما فيهم الحاكم باعتباره مواطنا مسيحيا، وفي المقابل تخضع الكنيسة لسلطة الدولة فيما يتعلق بشؤون الأمن والحياة الدنيوية، مطبقين لمبدأ " أعطي ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"،وتظم هذه الفترة الكثير من آباء الكنيسة الذين كانوا فلاسفة من قبل، مثل القديس أوغسطين[2]وهو من اكبر الفلاسفة اللاهوتيين في العصور الوسطى، فالدولة الصالحة عنده تمثلها الكنيسة «بوصفها منظمة ضرورية لخلاص الروح بواسطة التربية الأخلاقية والدينية للروح، وبواسطة مراقبة الدولة الأرضية وتدابيرها التقويمية»[3] وبالتالي لا يوجد لدا أوغسطين تميز واضح بين الأمير السياسي أو الكاهن، فالسياسة هي وسيلة سلطوية للسيطرة على الشرور.

أما فيما يخص العلاقة بين الإيمان والفكر عنده وعند اغلب اللاهوتيين المسيحين، أنه في حال وجود تعارض بينهما فعلينا ترجيح الكفة للإيمان، وهنا قال مقولته المشهورة"آمن كي تتعقل"[4].

والحقبة الثانية التي عرفت بالعصر المدرسي، كان روادها يهدفون إلى إلباس أهداف الكنيسة الدينية لباسا فلسفيا، ونجد منهم القديس أنسلم (1033-1109)، الذي اخذ على عاتقه مسؤولية تفسير العقيدة النصرانية تفسيرا عقليا فلسفيا يتوافق مع الدين، و توما

---

[1] ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية 2000،ص 14

[2] أوغسطين ولد في سوق اهراس،(354م، 430م) خلق تاليف بين المسيحية والافلاطونية الجديدة، كتب : ضد الاكاديمين، حول حرية الإرادة، الاعترافات، مدينة الله.

[3] غنار سكيربك ونلز غيلجي، مرجع سابق، ص 257

[4] المرجع نفسه، ص 25.

الاكويني (1225- 1274) الذي «فُهمت فلسفته السياسية على أنها تعديل لفلسفة أرسطو السياسية على هدي الوحي المسيحي، وبصورة أكثر دقة على أنها محاولة للتوفيق بين أرسطو وتراث سابق للفكر السياسي الغربي الذي يمثله آباء الكنيسة وأتباعهم في العصور الوسطى»[1] فقد أخذ الاكويني عن أرسطو فكرة أن الإنسان هو موجود سياسي واجتماعي وان المجتمع المدني شيء طبيعي بالنسبة له، ويرى أن من حق البابا إيقاف مهام الملك الظالم، لكنه في الوقت نفسه بإمكان ازدواج السلطتين، وأنه لا فرق بين العقل والإيمان.

لكن هذا الاستقرار النسبي والانسجام بين الإيمان والعقل، لم يدم طويلا، لأنه سرعان ما احتد الصراع بين الكنيسة و السلطة، فخرج الباباوات منتصرين في صراعهم مع الإمبراطور أوتوا الرابع، وفريديريك الثاني، و«ففي عام (1076) البابا غريغوار السابع أكد أن "السلطة الكاملة" تعود للبابا: إنه رئيس الكنيسة،يستطيع تشكيل السلطات الزمنية، ويشرع أي قانون يريده. وتأتي هذه السلطة من حيث أن البابا هو "نائب للمسيح". ضمن هذا السياق، البابا له سلطات عادية يتصرف فيها من خلال القوانين القائمة، وسلطات ما فوق عادية تسمح له بالتصرف بشكل مطلق بعيدا عن الالتزام بالقوانين القائمة. ولكن الاستبدادية البابوية لم تتعلق في البداية بالسلطة الزمنية للباباوات، بل حصرا في سلطاتهم الروحية. بعد ذلك تحولت إلى سلطة يدعي فيها البابا أنه يأخذ أوامره مباشرة من الله من أجل الكنيسة ومن أجل المملكة أيضا، وكان هذا في القرن السادس عشر. إذا السلطة البابوية وحتى طبيعة السلطة التراتبية القائمة داخل الكنيسة أصبحت في أوربا العصر الوسيط نموذجا للملكية المطلقة والإدارة المركزية.»[2]وبالتالي أصبحت سلطة الكنيسة تعلو كل السلطات، وأصبح من حق الكاهن عزل الملوك، بتفويض من الرب.

وفي هذا الخصوص يقول سبينوزا«نرى معظم اللاهوتيين وقد انشغلوا بالبحث عن وسيلة لاستخلاص بدعهم الخاصة وأحكامهم التعسفية من الكتب المقدسة بتأويلها قسرا، وبتبرير هذه البدع والأحكام بالسلطة الإلهية»[3] وبالتالي غرضهم ليس تفسير الكتاب المقدس بقدر البحث عن أحكام تخدم مصالحهم.

هذا الرأي يدعمه أيضا الفيلسوف الانكليزي الكاثوليكي يوحنا السالسبوري (1120-1180م) في كتابه" كتاب رجل الدولة"، مؤكدا «على رفعة سلطة الكنيسة وسيادتها باعتبارها صاحبة السيفين الروحي و المادي، وإذا كانت الكنيسة تحتفظ بالسيف الروحي ، فإنها تسلم السيف المادي الذي يمثل السلطة الزمنية- الى أمير ،أو ملك وهي في نفس

---

[1] ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيدس حتى اسبينوزا، ج1،تر: محمود سيد احمد، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة 2005، ص 363

[2] صلاح علي نيّوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي ،ج1، الدنمارك ص 59-60

[3] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 294

الوقت قادرة على سحب و استعادة هذا السيف إذا خرج الحاكم الذي عينته عن القانون الإلهي، طبقا للقاعدة القائلة : بأن من له الحق في المنح له الحق في النزع»[1] ويصبح الإمبراطور مجبرا على الطاعة ، وإذا رفض ذلك يعرض نفسه للحرمان الكنيسي و العزل من السلطة ، وقتله ان استلزم الأمر، وذلك عن طريق التأثير على الرأي العام، فصدق سبينوزا لما قال «لذلك كان من السهل باسم الدين دفع العامة تارة الى عبادة الملوك، كأنهم آلهة وتارة الى كراهيتهم ومعاملتهم وكأنهم طامة كبرى على الجنس البشري»[2]، و هكذا فان هذه النظرية تجعل الحاكم تحت رعاية القوة الروحية المتمثلة في الكنيسة ، وهذا ما عرف بنظرية رفعة الكنيسة أو بالأحرى وجهة نظر البابوية.

قبل أن يوصلنا التاريخ الى القرن السابع عشر ميلادي، علينا أن نقف عند الفترة الممتدة من القرن الرابع عشر حتى القرن السادس عشر ميلاديين، وهي الفترة التي كانت أوربا تمر فيها «بمرحلة انعطاف تاريخي هام، جعلها تتجاوز كل مظاهر القهر والاستعباد وتتمرد على الخرافة وإغفال العقل، واحدث فيها نقلة نوعية في كل جوانب الحياة، أسست على إثره صرحا حضاريا افرد لها السيادة والتميز حتى يومنا هذا»[3] وساهمت أحداث كثيرة وكبيرة في تغيير أوروبا خلال الفترة الزمنية الممتدة من مطلع القرن الخامس عشر ميلادي إلى القرن السادس عشر ميلادي، بدءاً من سقوط القسطنطينية عام 1453م، وسقوط أسبانيا في أيدي المسلمين (الأندلس)، واكتشاف الأمريكتين عام 1492م ، و حركة الإصلاح البروتستانتي لمارتن لوثر عام 1517م، ولما كانت هذه الفترة بداية لظهور تحولات جذرية مست البنى الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ساهمت في إعادة تشكيل التاريخ الإنساني، لكن هذا التحول افرز نوعا من اللاستقرار في المجتمع الأوربي خاصة في القرن السابع عشر، فنجم عنه الأوبئة وعصيان المستوطنين والحروب والثورات

تميزت الحقبة الممتدة من القرن الرابع عشر الى القرن السادس عشر بأربعة مميزات هي:

1-النهضة الأوربية: والتي « انبثقت أول الأمر في ايطاليا منذ أوائل القرن الرابع عشر تقريبا، استمرت بها حوالي قرنين من الزمان، وكان من أهم خصائص عصر النهضة الأوربية في إيطاليا هو التحرر من سلطة الكنيسة ورجال الدين،ومن قواعد الأخلاق

---

[1] موسى معيرش، جدل الديني والسياسي في الفلسفة المدرسية، جريدة النصر، 24-01-2011..

[2] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 111.

[3] امة السلام محمد علي جحاف، باروخ سبينوزا فلسفة وتربية، جامعة الملكة اروى، اليمن، 2008، ص 13

المتفق عليها ومن الفلسفة المدرسية التي أتت بها العصور الوسطى»[1] ثم انتشرت في سائر دول أوربا.

2-الإصلاح الديني: على يد مارتن لوثر كينغ[2]، الذي بفضله ظهر المذهب البروتستانتي، وهي ثورة قادها ضد البابا والكنيسة الكاثوليكية في روما، مدافعا عن الكتاب المقدس والإيمان الفردي، وهو كمصلح ديني ذائع الصيت، اقترن اسمه بحركة الإصلاح فهو مؤسس المذهب البروتستانتي، ومارتن لوثر وسواه من المصلحين دعوا رجال الدين إلى الخلق القويم، وانتقدوا رجال الكنيسة لانصرافهم لجمع الثروة وإلى الحياة اللاهية الماجنة، وجرت محاولات عدة لقتل مارتن لوثر، لكن جاءت حمايته من قبل بعض المستنيرين في سلطة الدولة، فوقف أمراء ساكسونيا الى جانبه ليس لأنهم مستنيرين بقدر ما كانوا يحاولون الاستقلال عن الكنيسة والتخلص من النظام الضريبي الثقيل الذي فرضته البابوية، فمارتن دعا رجال الدين إلى الخضوع للسلطة المدنية، ورأى أن على الكنيسة أن تتنازل لصالح السلطة المدنية، باعتبارها تحافظ على الحق العام، لأنه اعتبر أن الإنسان حيوان متوحش إذا لم يُضبط بالقانون والسيف، وان أي عصيان للدولة هو عصيان لله.

لقد دعا مارتن لوثر إلى الحد من الأديرة ، وقام بنفي دعوى احتكار تفسير الإنجيل، وحصرها برجال الكنيسة، فالناس لا يحتاجون البابا ليخبرهم عما يجب أن يؤمنوا به، فالإيمان يجعل الإنسان في اتصال مباشر مع الله، وعلى إثر اختراع الطباعة تمت طباعة الإنجيل بأعداد كبيرة، ليصبح في متناول من يريد الإطلاع عليه، وحتى لا يبقى حكرا على حفنة من رجال الدين الذين قاموا بتفسيره وتأويله حسب أهوائهم، كما قام مارتن لوثر بعمل نبيل، إذ قام بطباعة الإنجيل إلى اللغات القومية، كما قام هو نفسه بترجمة الإنجيل إلى اللغة الألمانية لما اتسم به من مواهب أدبية، حتى يكون الإنجيل في متناول الجميع، ولولا هذه الطباعة للإنجيل وباللغات القومية كما يرى بعضهم لما تحقق برأي الكثيرين تحرر الفرد المسيحي من سلطة رجال الدين القائمة على احتكار المعرفة الدينية وغيرها، مع أن لوثر لم يكن ممثلا للفلسفة السياسية بل كان مصلحا دينيا، لكنه قدم ما يمكن أن نسميه نصيحة سياسية إن جاز لنا القول، إضافة إلى أن رأيه في السياسة ينبع من مقدماته اللاهوتية، فبحث عن العلاقة بين القانون الالاهي والقانون الطبيعي، والقانون الوضعي والكنيسة والدولة، فوجد أن الإنسان حكمه حكومتان، الأولى هي الحكومة الروحية التي يُدرب الضمير بواسطتها على عبادة الله، أما الثانية فهي الحكومة المدنية

---

[1] ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 46

[2] مارتن لوثر (10 نوفمبر 1483 - 18 فبراير 1546) راهب ألماني، وقسيس، وأستاذ للاهوت، ومُطلق عصر الإصلاح في أوروبا.

التي يتعلم الفرد من خلالها واجباته وحقوقه باعتبار انه مواطن و انه «حر تماما في المملكة الروحية، وهو أسير تماما في المملكة الدنيوية» [1] واعتبر لوثر أن كلا المملكتان ملك لله وتعبير عن عنايته واهتمامه بالناس.

ويقول لوثر معبرا عن علاقة الكنيسة بالدولة « ينبغي أن يعتني الشعب والأساقفة والبابوية كلهم بالإنجيل وبالنفوس، غير أنهم مجبرون أن يحكموا في مسائل دنيوية بدلا من ذلك، وأن لا يشنوا حربا، ولا يتعقبوا ثروة مادية ...كما أنه ينبغي على الملوك الدنيويين أن يعتنوا بإدارتهم الحكومية، غير أنهم مضطرون بدلا من ذلك أن يمكثوا في الكنيسة، ويستمعوا إلى الجمهور، ويكونوا معا روحانيين، لذلك فإنهم حتى الآن يخوضون في مسائل الإنجيل ويحرمون، متبعين في ذلك قدوة البابا وما أمر الله به»[2] وهنا يؤكد لوثر على ضرورة التزام الحكام بالقانون الالاهي، وكذا على الأساقفة بالنزول الى الحياة الطبيعية، ويعتبر أن الدولة ضرورية وهي وسيلة لإرادة الله وأنها تستمد سلطتها منه مباشرة وليس عن طريق البابا أو الكنيسة أو الشعب، ويقول باستقلال الكنيسة عن الدولة، مع مراعاة حق الدولة أن تُطهر الكنيسة وتصلحها وفقا لكلمة الله، وتقدم لها الدعم المادي، وانه من الواجب على اللاهوتي أن يُخبر السياسي بضرورة عودته إلى الكتاب المقدس نظرا لما يحويه من قول حول سلوك الحكام وبذلك كان لوثر من وضع « نهاية للحرب النظرية الفظيعة التي خيضت في القرون الوسطى بين المدافعين عن الحكم الزمني والحكم الديني، واختفت الفكرة المفيدة أن للبابا وللإمبراطور سلطات متوازنة وشاملة، ونُقلت السلطات القضائية المستقلة التي كانت للكنيسة الى السلطات الدنيوية» [3] وهو هنا يشيد بالدور التكاملي بين الكنيسة والدولة.

3-ونشأة العلم الحديث: بعد أن سقطت الإمبراطورية الرومانية الشرقية سنة 1453، هرب رجال العلم إلى الغرب، حيث أعادوا اكتشاف الفلسفة اليونانية، وبرز هناك اهتمام للسيطرة على الطبيعة، وأصبح العلم يُدرس إلى جانب الفلسفة واللاهوت، وبالتالي ظهرت «العلوم الحديثة وهي علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء والفلك والرياضيات، والمقصود بالنشأة نشأة علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء ونشأة التجريبية التي تقوم على أساس المنهج العلمي الحديث المتمثل، في الملاحظات والمشاهدات والتجارب وتحقيق النظريات العلمية تحقيقا تجريبيا»[4] أي الاعتماد على المنهج التجريبي بمعظم خطواته لقدرته على

---

[1] ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية ج1، مرجع سابق، ص 469

[2] ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية ج1، مرجع سابق، ص 472

[3] كوينتن سكنر، اسس الفكر السياسي الحديث، عصر الاصلاح الديني، ج2، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2012، ص 31

[4] ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 55

كشف الحقيقة والوصول إلى نتائج دقيقة ويقينية، أما نشأة العلم الرياضي، هو تطور العلوم الرياضية بفضل اكتشاف الرياضيات الحديثة

4-ظهور الحركة الإنسانية• التي تهتم بالإنسان الفرد وبتحقيقه لذاته في الحياة الدنيا، وفقا لما أوتي من إمكانات طبيعية «وقد عبر عن ذلك غوته عندما قال أن النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد المتواصل والمبذول من أجل التوصل إلى أروع صيغة للوجود البشري»[1] فهي تؤمن بالإنسان وبقدرته على العطاء والإبداع وإمكانية تحقيقه للمثل الأعلى في الأخلاق والفن والأسلوب والمجال الاجتماعي والسياسي ... الخ وبالتالي تم إعلان الإيمان بمقدرة العقل البشري غير المحدودة على إزالة أي عقبة تحول دون اقتحامه لجميع ميادين المعرفة، وقدرته على فهم قوانين الطبيعة فهما كاملا.

الديني والسياسي في العصر الحديث:

كانت هذه لمحة عن الأوضاع في أوربا في العصور والوسطى ونهايتها، والتي كانت لها صلة وثيقة بالأوضاع في العصر الحديث وفلسفاته[2]، تؤرخ الفترة الحديثة في إنجلترا إلى بداية فترة تيودور،مع انتصار هنري السابع، على ريتشارد الثالث، في معركة بوسورث عام 1485م، ويُنظر عادة إلى بدايات التاريخ الأوروبي الحديث بأنه الفترة الممتدة من مطلع القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر ميلاديين ويمر بعصر النهضة وعصر التنوير في القرنين السابع عشر ميلادي والثامن عشر ميلادي حتى بداية الثورة الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر ميلادي.

انعكست هذه الأوضاع على العلاقة بين الدين والسياسة، وتأرجحت الآراء بين داعم للسلطة الدينية وأولويتها على السلطة السياسية، ومعارض لها لصالح السلطات السياسية، وبناء على ذلك مرت الفلسفة السياسية الغربية في الفترة الحديثة بثلاث مراحل هي:

«المرحلة الأولى تميزت بمناهضة المسيحية، كما هو الحال بالنسبة لماكيافيلي (1469-1527م) بينما تميزت المرحلة الثانية بالدعوة إلى سيادة الدولة، كما هو الحال بالنسبة لهوبز(1588-1659م) في حين اتسمت المرحلة الأخيرة بالدعوة إلى جعل الدين في

• من أشهر الفلاسفة الانسيين في ذلك العصر نجد ايراسموس الهولندي، ميلانكتون الألماني خليفة لوثر، وليوناردودافينشي الايطالي، رابليه ومونتينيي الفرنسيين، وتوماس مور الانجليزي

[1] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الاوربي، دار الطليعة ، بيروت، ط1، 2005، ص 82

[2] الفلسفة الحديثة عبارة نطلقها عادة على التيارات الفكرية التي انتشرت أفكارها ابتداءا من القرن السابع عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر.

خدمة الدولة، كما دعا إلى ذلك روسو (1716-1778 م)»[1] وسنعرض رؤية كل منهم في الدين والسياسة:

2-1:رؤية ماكيافيلي:

عاش ماكيافللي[2] في إيطاليا التي كانت تعاني آنذاك حالة من الصراع الدائم، ونتيجة لذلك جاءت فلسفته كمحاولة لخلق دولة مستقرة، واعتبر أن الإنسان أناني وأنه بحاجة إلى دولة حتى لا تسود الفوضى، لذلك كان لابد من وجود حاكم قوي قاس لا يرحم، ليحفظ الاستقرار.

اعطى ميكيافيلي أولوية لكيفية تنفيذ السياسة في المكان والزمان القائمين، والوسائل التي تساعد في ذلك، وأعتبر أن أي وسيلة تصيب الهدف المنشود، مشروعة، بغض النظر عن كونها أخلاقية أو غير أخلاقية، "فالغاية تبرر الوسيلة" عنده، فنجده يقترح على الأمير الراغب في إقامة دولة موحدة قوية إن يتخلى عن الأخلاق المسيحية التي قادت الى سقوط روما، لأسباب ذاتية تتصف بها المسيحية، تجعل أمر سقوط الدولة وزوالها أمرا طبيعيا.

وأما عن هذه الأسباب فيرى ماكيافللي أنها تنحصر في كون المسيحية ترجع غاية الإنسان الى الآخرة خلافا لهدف الدولة، والتي غايتها كسب القوة والحفاظ عليها، «كما أن المسيحية تتميز بتمجيد التواضع والنزاهة وتفضيل الحياة الباطنية عن الحياة العملية الظاهرة مما يجعلها توهن عزيمة الإنسان وبالتالي تسلم قيادة الدنيا لأهل الجرأة والعنف خلافا للديانة الوثنية الرومانية التي تعطي للقادة هيبة إلهية تجعلهم محل تقديس وخوف من مواطنيهم»[3]، فينفي الكلية والإطلاق عن الأخلاق، ويجعلهما في يد الحاكم، «فلم يكن لديه أدنى شك في أن، هدف الحفاظ على حرية الجمهورية وسلامتها يمثلان أعلى وأقوى قيمتين في الحياة السياسية، إذا لم يتردد في الاستنتاج المفيد أن أي محاولة لتوظيف منظومة في القيم المسيحية يجب التخلي عنها كليا، ...إذا كانت حرية وطننا تتطلب منا أن نسلك درب العمل السيئ فواجبنا أن نفعل ذلك»[4] وبالتالي طريقة القوة في السلطة أخلاقية مادامت غايتها منع الفوضى، لأنها أصح طريقة ممكنة إذا نظرنا إلى طبيعة الإنسان الأنانية

يعتقد ماكيافللي انه لابد من استبعاد الأخلاق عن السياسة، وحصر الدين في مجاله

---

[1] موسى معيرش، مرجع سابق.

[2] نيكولا ميكيافيلي (1496- 1527) فيلسوف وسياسي ايطالي، كتب 'الاحاديث' و 'الأمير'.

[3] موسى معيرش، مرجع سابق.

[4] كوينتن سكنر، اسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج1، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2012، ص 337.

الخاص به، المتمثل في علاقة الإنسان بخالقه، وبهذا تتشكل الأخلاق والدين وفقا للسياسة وليس العكس، فهو يرفض الاعتراف بالدين الموحى به، ولا يعترف بأي لاهوت سوى اللاهوت المدني، أي اللاهوت الذي يخدم الدولة ويقول بإمكانية الاستغناء عن الدين إذا كان هناك ملك قوي وقادر.

وبهذا حاول ماكيافللي إبعاد المسيحية عن الدولة لكن هذا لم يتم فعليا مما. دفع هوبز الى مواصلة نهج سلفه.

2-2: رؤية توماس هوبز:

عاش هوبز[1] الحرب الأهلية بين الملكيين والبرلمانيين، فعدم الاستقرار هذا جعله يؤيد الحكم المطلق من أجل إحلال النظام والسلام، ويُصنف ضمن فلاسفة العقد الاجتماعي ، حيث يرى أنه «تعاقد واتفاق بين الأفراد، يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخضعون لحاكم»[2] أي أن لناس يتفقون على تركيز السلطة بيد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر لتخرج الناس من حالة الطبيعة الى حالة المجتمع المدني المنظم، فقد ذهب الى أن الإنسان ليس كائنا اجتماعيا على عكس أرسطو، وقال مقولته المشهورة "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان".

في محاولة لإخضاع الكنيسة لسلطة الحاكم المدني، يرى هوبز أن تفسير الكتاب هو حق لكل إنسان في حالة الطبيعة، والإنسان في حالة العقد الاجتماعي فإن حقوقه بموجب هذا العقد تنتقل الى الدولة، وهكذا يصبح صاحب السيادة بمقتضى العقد هو إرادة الدولة وإرادة الكنيسة، فيقول« ولما كان حق الحاكم المطلق المسيحي السياسي والكهنوتي غير قابل للتجزئة، فمن البديهي أن لديهم كامل السلطة على أفرادهم، وهي سلطة يتمتع بها كل شخص لان يحكم الأفعال الإنسانية الخارجية، في السياسة كما في الدين في آن واحد، كما بإمكانهم وضع القوانين التي يعتبرونها ملائمة مع توليهم الحكم على رعاياهم بصفتهم الدولة والكنيسة في آن»[3]، موقفه هذا من الحكم المطلق، جعل الكنيسة تنظر له كعدو لهم، لدرجة أن مُنع كاتبه 'مبادئ القوانين' من التداول، لأنه طبق «المنهج العقلي الدقيق على الأسرار المقدسة للدين المسيحي، واستنتج توراته عن الله والعقيدة والعادة من أفكاره عن المادة والحركة والرغبة الإنسانية، ولم يكن هوبز ملحدا، ولكن إلهه كان مختلفا عن اله

---

[1] توماس هوبز (5 أبريل 1588 - 4 ديسمبر 1679) كان عالم رياضيات وفيلسوف إنجليزي، قال عنه ميشيل أوكشوت" لقد أراد أن يكون اقليدس علم السياسة" متخذا من الهندسة نموذجا لفلسفته، كتب اللفياثان، حول المواطن، حول الجسد، حول الطبيعة الإنسانية.

[2] توماس هوبز، اللقياثان، الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر: ديانا حرب و بشرى صعب، كلمة، ابو ظبي ط1، 2011.

[3] ا توماس هوبز، مرجع سابق، ص 527

المسيحيين»[1] فمنهجه ونظرياته وأفكاره اعتبرت في كثير من الأحيان أفكار ملحد، وأقنعت رجال الدين بأنه عدو للكنيسة، لذلك اخضع الكنيسة لسلطان الدولة، فهو يؤكد على ضرورة الطاعة للحاكم دون الكنيسة، لأنه يرى أن الخروج عن الحاكم يكون ضررا على جميع أفراد الأمة، في حين أن خروج الشخص على الكنيسة لا يحدث ضررا على الأمة، ورأى أن الذين يجتمعون للعبادة دون أمر من الحاكم ليسو برجال دين، ولكنهم يمثلون هيئة غير شرعية يجوز القضاء عليها، فهو يعارض تقسيم الدولة على النظامين لأنه «بفصلها النظام اللاهوتي عن النظام السياسي تكون غير واحدة توجب من الانقسامات الداخلية ما تنفك تقلق الشعوب النصرانية» [2] وذلك لأن فلسفته جاءت كهجوم ورد فعل على أولئك الذين يقررون بأن هناك حكومة دنيوية وأخرى روحية أو أبدية، الأولى تمثل الدولة والثانية تمثل الكنيسة.

ينتهي هوبز إلى ضرورة عزل الدين ورجاله من التدخل في سلطة الدولة حفاظا على سيادتها ولتوحيد السلطات لابد من خضوع الكنيسة للدولة على اعتبار أنه لا وجود لسلطة دينية وأنها ليست إلا بدعة، ووجوب الخضوع لسلطة الملك الذي «يمكن أن يكون مستبدا، ولكن حتى الاستبداد هو أفضل من الفوضى، زد على ذلك أن مصالح الملك تكون في كثير من النقاط عادلا، لمصالح رعاياه» [3] وذلك بموجب العقد الاجتماعي الذي يخول للحاكم مطلق السلطة، مادام يضمن لهم الاستقرار والأمن، أما الدين فقد نظر الى الدين من منطلق نفعي، بحيث يمثل صورة من صور التماسك الاجتماعي يساعد على تدعيم الروح الوطنية.

2-3: رؤية روسو:

أما روسو[4] فيعتبر أن الدين رافق البشرية عبر العصور، «لان أثره لا يقتصر على الأفراد بل انه يتعدى الى الجماعات وحتى الى الدولة ، وهذا ما جعل من السلطة في البدايات الأولى للبشرية تحت سيطرة ملوك آلهة، ولهذا كانت الحكومات السائدة دينية وكانت السلطة السياسية مرتبطة بالسلطة الدينية، ولم يكن فصل بين السلطتين الروحية والمدنية، لكن انقسام السلطتين في المسيحية أدى الى النزاع و الاضطراب الدائم، وبالتالي جعل أية سياسة صالحة مستحيلة في الدول المسيحية، ولم يصل الناس الى معرفة من

---

[1] علي عبد المعطى محمد، تيارات فلسفية حديثة، ج1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1984، ص 23

[2] توماس هوبز ، مرجع سابق، ص 202.

[3] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، ج3، تر: محمد فتحي شنيطي، المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية 1977، ص 96.

[4] جان جاك روسو (28 يونيو 1712، جنيف - 2 يوليو 1778، إيرمينونفيل) هو كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي، يعد من أهم كتاب عصر التنوير، كتب 'أصل التفاوت بين الناس'، 'العقد الاجتماعي'، 'إميل' و 'اعترافات جون جاك روسو'.

يحب أن يلتزموا بطاعته، السيد، أم القسيس»[1]، لذلك كان على الحاكم في نظره أن يتعلم لغة العامة ، معتبرا لغتهم هي الدين ويخاطبهم بها نظرا لما للدين من قوة للإقناع فهو «يستخدم الدين لأغراض سياسية، ويجب ألا يصبح الدين مستقلا عن الضبط السياسي من وجهة نظر روسو، وأن الدين يجب ألا يحتوي على تعاليم لا تؤدي إلى غايات نظام الحكم»[2].

فدولة روسو لا تهتم بمصير رعاياها في عالم بعد الموت، وإنما عليها فقط الاهتمام بالكيفية التي تجعلهم رعايا صالحين في هذا العالم، وهذا حفاظا على جعل هذه العقيدة مدنية خالصة باعتبارها ديانة طبيعية ، وليست سماوية صادرة عن الوحي، ويقول روسو: « إذا نظرنا إلى الدين من حيث صلته بالمجتمع، وجدناه ينقسم إلى نوعين: عام وخاص، أو ينقسم الى ديانة الإنسان وديانة المواطن، الأولى لا معابد لها ولا شعائر ولا طقوس وإنما هي تقتصر على إيمان المرء بالله إيمانا باطنيا، وتقييده بالواجبات الأخلاقية الخالدة، وهي العبادة الحق والدين الصحيح، دين الإنجيل النقي البسيط، أو ما يمكن أن ندعوه بالحق أو القانون الطبيعي المقدس، أما الديانة الأخرى فخاصة بقطر دون قطر، وهي التي تمنح هذا القطر أو ذاك آلهته، وتعين عقائده»[3] وبالتالي هناك الدين الإنساني وهو دين الطبيعة والفطرة وهو دين للإنسان من حيث هو إنسان، وليس له أي علاقة بالهيئة السياسية أو المجتمع، وهناك الدين المدني و« ما يهم الدولة هو أن يكون لكل مواطن دين يحبب إليه واجباته، غير أن عقائد هذا الدين لا تهم الدولة ولا أعضائها، إلا بالقدر الذي تناط معه هذه العقائد بالأخلاق والواجبات»[4] فيحصر وظيفة الدين الأساسية هي الحث على القيام بالواجب « لذلك كان على الإدارة العامة أن تشرع مبادئ دين الشعور دينا مدنيا، لتدعم بالشعور الديني نظام العقد الاجتماعي وتحافظ عليه»[5].

ويفضل روسو في علاقة الدين بالدولة دين المواطن لأنه في نظره «يجمع بين العبادة الإلهية وحب القوانين، وهو إذ يجعل من الوطن موضع عبادة المواطنين ويعلمهم أن خدمة الدولة تعني، الإله الحافظ، وهذا ضرب من الحكومة الإلهية التي لا يمكن أن يكون فيها حبر غير الأمير ولا كهنة غير الحاكم، وهنالك يكون موت الإنسان في سبيل بلده شهادة، ويكون انتهاك القوانين إلحادا»[6] فتصبح وظيفة الدين هي وظيفة مدنية تتلخص في

---

[1] موسى معيرش، مرجع سابق.

[2] ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، ج2، تر: محمود سيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1،2005، ص156

[3] علي عبد المعطي ، مرجع سابق، ص 455.

[4] جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل زعيتر/ مؤسسة الابحاث العربية، بيروت ط2، 1995، ص 312

[5] المرجع نفسه، ص 313

[6] جان جاك روسو، مرجع سابق، ص 205

الحب، حب القانون والواجب والمجتمع...وبهذا نصل إلى أن الدين في دولة روسو خادم للسياسة, بالأحرى هو وسيلة تستخدمها الدولة لزيادة قوتها وتحقيق الرفاهية لمواطنيها لأن «عقائد هذه الديانة المدنية بسيطة قليلة العدد محدودة ودقيقة فهي تقتصر على الإيمان بوجود اله قادر عليم رحيم، بعيد النظر حكيم، والإيمان بوجود حياة أخرى، والإيمان بقداسة العقد الاجتماعي والقوانين، والتسامح وعدم التعصب»[1].

كانت هذه نظرة عامة على علاقة الدين والسياسة في الفترتين اليونانية والحديثة، وذلك تمهيدا لفلسفة سبينوزا في الدين والسياسة، وقبل الوصول الى هذه النقطة بالذات، علينا الإحاطة بفلسفة سبينوزا بصفة عامة.

[1] علي عبد المعطي، مرجع سابق ، ص 458.

المبحث الثالث: المنهج والمعرفة عند سبينوزا

المنهج الهندسي في كتابات سبينوزا

يبدوا أن ازدهار العلوم وتطورها قد أثر في الفكر الفلسفي في العصر الحديث، وأن النجاح الذي حققته الرياضيات في مجال الفلك والفيزياء، في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، أدى بالفلاسفة والعلماء إلى محاولة تطبيق المنهج الرياضي في العلوم الإنسانية، والاستعانة بدقته من أجل صياغة الأفكار الفلسفية، ومن أمثال هؤلاء الفلاسفة كان: ديكارت وهوبز، ولا يبنتز سبينوزا [1]، وذلك انطلاقا من أن العلوم الدقيقة هي أفضل وسيلة للتعبير عن الأفكار بدقة من اجل تجنب الخلط الذي وقعت فيه الفلسفات السابقة، حيث «كانت تسيطر على الخطاب الفلسفي حينذاك لغتان اللغة اللاهوتية المدرسية، واللغة الرياضية الهندسية، وحتى لا يخرج من تلك الروح وفي الوقت نفسه لتحقيق الجدة في البحث، كان عليه أن يقدم فلسفته بطريقة هندسية محللة وبلغة لاهوتية مؤولة»[2]، فكانت أولى ثمرات تأثر سبينوزا بديكارت هو كتاب " مبادئ الفلسفة الديكارتية" (نشر 1663)، كتبه سبينوزا بعد أن تعرف على لودفيج ماير، وشكلوا مع مجموعة من الأصدقاء حلقة تهتم بدراسة فلسفة ديكارت، وقد برع سبينوزا، في الفكر الديكارتي، فطلبوا منه أن يكتب لهم ملخصا عن فكره، وهكذا كتب سبينوزا أولى مؤلفاته،

---

[1] باروخ سبينوزا فيلسوف هولندي من أبوين يهوديين، ولد في أمستردام 1632، منحه والده (ميكيل وحنة ديبورا) اسما برتغاليا هو "بنتو"، ثم عرف بين أصحابه باسم عبري هو "باروخ"، ثم ثم اتّخذ اسم بِندكت (وهو اسم اللاتيني) في الرابعة و العشرين من عمره بعدما ابعد عن الكنيسة، تعرف في أوائل الخمسينيات على السياسي الراديكالي فان دن إندن، الذي علمه اللغة اللاتنية لغة العلم في ذلك الزمان. وأتاح له ذلك أن يطلع على مؤلفات الفلاسفة المحدثين من أمثال فرانسيس بيكون، وتوماس هوبز، ورينيه ديكارت فزاد حبه للآداب والفلسفة قل اهتمامه بالديانة اليهودية، ومنذ سنة 1656 العام الذي أُبعد فيه عن الجماعة اليهودية نظرا لأرائه المتحررة التي اعتبروها إلحادا، انقطعت علاقة بأهله، وأصبح يقتات من صقل العدسات البصرية. وكتب "مبادئ فلسفة ديكارت مبرهنة على الطريقة الهندسية" عام 1660، وهو الكتاب الوحيد الذي يحمل اسمه، فحتى ذلك الوقت لم يكن معروفا إلا من قبل حلقة ضيقة من الأصدقاء. ثم بعد ذلك بدأ يصوغ آرائه الفلسفية في كتاب "الرسالة الموجزة في الله وفي الإنسان وفي سعادته" في عام 1660، ثم كتب "رسالة في إصلاح العقل" وفيه تحدث سبينوزا عن طبيعة المعرفة وأنواعها، وقدم منهجا يميز عن طريقه الأفكار الغامضة والواضحة، وأثبت فيه وحدة العقل والطبيعة والروح والجسم، ولكن سبينوزا لم يكملها ونشرت بعد وفاته 1677. ثم انتقل ليكتب كتابه "الأخلاق" الذي أكمله سنة 1675. ولم ينشر إلا بعد وفاته سنة 1677، تناول فيه البحث عن الإله والإنسان وطبيعته وطبيعة معرفته، ثم تحدث في الجزأين الأخيرين عن الأخلاق، انشغل سبينوزا في أواخر الستينيات في كتابة مؤلفه الضخم " رسالة في اللاهوت والسياسة" تناول فيه العلاقة بين العقل والإيمان، السلطة الدينية والسلطة السياسية، وأثبت أن التفلسف ليس خطرا على الدولة أو على الإيمان، نشر سنة 1670، دون وضع اسمه على الغلاف، وكان آخر عمل له هو " رسالة في السياسة" نشر سنة 1677 بعد وفاته، وفيه وضع نظريته في الحقوق الطبيعية والمدنية، واقر بأفضلية النظام الديمقراطي والجمهوري. توفي سبينوزا في لاهاي توفي سبينوزا في الخامس و العشرين من فبراير عام 1677، بمرض رئوي. ودفن في كنيسة مسيحية بالقرب من بيته، قيل أن جثته سرقت في وقت ما بعد المراسم بينما كان ممددا في الكنيسة، و لا يعلم أحد من الفاعل

[2] زيد عباس كريم، اسبينوزا الفلسفة الاخلاقية، التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط2، 2012، ص ص 86. 87

وكان الكتاب عرضا لفلسفة ديكارت، دون أن يعرض فلسفته الخاصة «فهو قد تعهد بتلقين تلميذه فلسفة ديكارت، كما أخذ عهدا على نفسه بألا يحيد عنها قيد أنملة وألا يملي شيئا لا يتماشى مع تعاليم ذلك الفيلسوف أو يناقضها»،[1] وفي هذا الصدد يطلب سبينوزا من "ماير" أن يذكر ذلك بوضوح في مقدمة هذا الكتاب فقال له في إحدى الرسائل «أريدك أن تشير إلى كوني برهنت على العديد من القضايا بطريقة مخالفة لطريقة ديكارت، ليس تصحيحا له وإنما فقط كي أحافظ على النظام الذي توخيت ولا أضيف بالتالي إلى عدد البديهيات، ولهذا السبب كان لابد لي أن أبرهن على عدد القضايا التي اكتفى ديكارت بسردها دونما برهان»[2]، إذ يدعوه إلى الإشارة إلى أن التغيرات البسيطة والإضافات والشروح التي أضافها سبينوزا على قضايا ديكارت ليست إلا على سبيل عرض ما جاء به ديكارت، فحقق ماير رغبته وكتب في مقدمة الكتاب قائلا «لا يجب أن يتبادر إلى الذهن أن المؤلف يقوم هنا بإعلان أفكاره الخاصة، أو بإعلان أفكار تحظى بموافقته، وإذا قال بصحة بعضها، وان اعترف بإضافة أخرى من عنده، فهو قد صادف أفكارا أخرى كثيرة، يرفضها لأنها خاطئة، بل هو يعارضها باعتقاد راسخ مختلف كلية» [3] هذا الكتاب جعل ليبنتز يقول أن "جل ما فعله سبينوزا أنه حصد ما زرعه ديكارت".

ولعل ما جذب سبينوزا الى فلسفة ديكارت هو « تفسيره للعالم كله، ما عدا الله والنفس بالقوانين الآلية والرياضية، وهي فكرة تعود إلى ليونارد وجاليلو وربما كانت انعكاسا لتطور الآلات والصناعات في المدن الايطالية، فقد قال ديكارت أن الله دفع العالم الدفعة الأولى (تماما كما قال اناكساجوراس قبل ألفي سنة) وبقية الظواهر الفلكية والجيولوجية وجميع العمليات غير العقلية والتطورات يمكن تفسيرها من عنصر متجانس وجداولا في شكل منحل،...وكل حركة لكل حيوان وحتى في جسم الإنسان هي حركة ميكانيكية آلية، وأن جميع العالم وكل جسم عبارة عن آلة، ولكن في خارج العالم نجد إلها، كما في داخل الجسم روحا، وهنا توقف ديكارت»[4] وهذا الأثر ترجمه سبينوزا في كتابه الأخلاق الذي كتبه بطريقة هندسية، بدأ فيه بالتعريفات ثم المصادرات ثم القضايا أو البراهين، وقد قسمه إلى خمسة فصول، إلا أن هناك من أعاد تقسيمها إلى ثلاثة فصول، يتحدث الفصل الأول عن الإله ويحمل نظريته الانطولوجية، والثاني يتحدث عن الإنسان وعن نظريته في المعرفة، والثالث يتحدث عن الأخلاق، وقد « فضل سبينوزا المنهج الهندسي في عرض هذه الموضوعات نظرا لأنه كان يتبنى اعتقادا قويا بإمكان الوصول إلى الحقيقة والى

---

[1] لودفيغ ماير، مقدمة كتاب مبادئ فلسفة ديكارت، دار سنيترا، تونس، ط1، 2015، ص 15

[2] رسالة من سبينوزا الى لودفيغ ماير: تر: جلال الدين سعيد، فوربوغ، 03 أوت،1663، ص257 (سبينوزا، المراسلات، تر: جلال الدين سعيد، دار سنيترا، تونس، 2005)

[3] بيار فرونسوا مورو، اسبينوزا والاسبينوزية، تر: جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ط1، 2008، ص 71.

[4] ويل ديورنت، مرجع سابق، ص 191

الدقة العلمية والمنهجية التامة في بحث قضايا الفلسفة »[1]، وأراد سبينوزا كذلك عندما استخدم المنهج الهندسي الابتعاد عن أشكال التعبير البلاغية، التي قد تؤثر في المعنى سلبا، بل أراد الوصول إلى الحقيقة بشكل مختلف «فالحقيقة عند سبينوزا طابع كامن في الفكرة، والفكرة تتصف بالحقيقة لا لأنها تطابق شيئا خارجا عنها، وإنما لأنها كافية، أي لأنها فعل ذهني متكامل، فالفكرة لا تستمد قيمتها من عدد الأشياء التي تصدق عليها، وكل معرفة تتشكل على مثال الهندسة، بفضل تقدم الذهن الذي يضع ذاته في مواجهة ذاته، وينشر سلسلة الحقائق العقلية بفضل خصوبته الخاصة وحدها»[2]، فسبينوزا بإتباعه لهذا المنهج كان يهدف إلى « إيجاد الحقيقة في القوانين الطبيعية غير المتغيرة التي لا تمثل إلا الأحداث المتغيرة في العالم سوى تعبير عنها، ولا تكون مفهومة إلا من خلالها»[3]، كما أن استخدامه للمنهج الهندسي يدعم نظريته في الحتمية إذ أن « من سمات المناهج الرياضية أن تستبعد الطريقة الغائية في التفكير، وتتفق مع روح المعقولية والإيمان بالعلم –السائدة في فلسفة سبينوزا- التي تتضمن دعوة إلى التفكير الدقيق واستبعاد الغائية والخيال المؤدي إلى التشبه بالإنسان»[4] إضافة الى أن الموضوع هو الذي يفرض المنهج فسبينوزا « استخدم المنهج الاستدلالي الهندسي مثل ديكارت وهوبز وليبنتز لا من باب الإعجاب والتفضيل، ولكن لأن فلسفته تتطلب هذا المنهج، بكل ما في كلمة تتطلب من معان، بمعنى أن معيار الصدق واليقين، الذي تطرحه فلسفته، ما كان من الممكن أن يتحقق ما لم يستخدم هذا المنهج الاستدلالي، فالقضية لا يظهر صدقها ويقينها، إلا إذا عرضت بوصفها جزءا من نظام استدلالي عام، كل قضية فيه تتصل بالقضايا الأخرى وترتبط بها»[5].

يتشكل النسق الهندسي السبينوزي من « التعريفات والمصادرات والأوليات، فهذا ما لا يشك فيه كل من يقف على عتبة هذا العلم النبيل، فالتعريفات لا تعدو أن تكون إلا شروحا واسعة للمفردات والأسماء التي تشير إلى المواضيع التي سنبحثها، أما المصادرات والأوليات، أو معاني الفكر الشائعة، فهي بيانات على درجة من الوضوح والتميز حتى أنه لا يمكن للذي يجيد فهم الكلمات إلا أن يسلم بها»[6] باعتبار أن هذا المنهج اقرب المناهج لتقصي الحقيقة وتفادي الخطأ.

1-التعريف: طبيعة المواضيع التي تطرق لها سبينوزا في بحثه وهي، الجوهر والله والطبيعة، والحرية والضرورة والخير... تفرض عليه أن يعطي تعريفات لهذه المواضيع

---

[1] أشرف منصور، سبينوزا ونقد العقل الخالص،رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013، ص 33
[2] فؤاد زكريا، سبينوزا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1 ، 2008، ص39
[3] زيد عباس كريم، مرجع سابق، ص 105
[4] المرجع نفسه، ص 101
[5] عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية، دار ابن خلدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 238
[6] لودفيغ ماير، مقدمة كتاب مبادئ فلسفة ديكارت، تر: جلال الدين سعيد، دار سنيترا، تونس، ط1، 2015، ص 11.

سواء من خلال ماهيتها أو علتها القريبة « فإذا كان الشيء موجودا بذاته أو كما يقال علة ذاتهّ، فانه يجب أن يكون مفهوما من خلال ماهيته فقط إما إذا لم يكن موجودا بذاته وانه يتطلب علة، فانه يجب أن يكون مفهوما من خلال علته القريبة.» [1] فسبينوزا يرى أن التعريف يكون بالعلة القريبة، وبذكر خصائص الشيء في ذاته، وليس في علاقته مع الغير.

يميز سبينوزا بين نوعين من التعريف الأول هو صوري وهو «تعريف الأشياء الحقيقية الموجودة بالفعل، وهي الأشياء التي نريد معرفة ماهيتها بالفعل، ومثل هذا النوع من التعريف يحتاج دائما إلى البرهان، وهو بذلك يكون تعريفا صوريا، أما النوع الثاني من التعريف، فهو فرضي استنباطي يقترحه الباحث ولا يشترط فيه الاتساق، وهو على هذا الأساس لا يحتاج إلى برهان، إذ انه ليس إلا وسيلة لاستنباط حقائق أخرى»[2] وهذا ما عبر عنه سبينوزا في إحدى رسائله قائلا بضرورة التمييز بين نوعين أي بين «التعريف الذي ينطبق على شيء نبحث في ماهيته فحسب، والتعريف الذي نضعه لغاية فحصه لا غير، فالنوع الأول من التعريف إذ له موضوع محدد، ينبغي أن يكون صادقا، أما النوع الثاني فأمره مختلف»[3]، ومنه فان سبينوزا يستعمل النوع الثاني من التعريف في المواضيع التي طرحها.

2- البديهيات: وهي قضايا صادقة يشتق منها قضايا صادقة بالضرورة، تقوم على تجريد المعاني الحسية للحدود الأولية الموجودة في التعريفات، حتى يشكل أبنية صورية تمكنه من فهم العلاقات الثابتة التي تحرك الأشياء المتغيرة، لأننا « لا نستدل على ماهيتها من خلال سلسلة أو نظام وجودها، الذي لن يزودنا إلا بأشياء تخص تسمياتها الخارجية أو علاقاتها أو ربما ظروفها، وهي كل أشياء تختلف عن ماهيتها الحقيقية»[4] إذ يجب إيجاد العلاقات الأساسية التي تربط الأبنية الصورية وفق سلسلة العلل التي تربط الأشياء الثابتة والأزلية، هذه هي الماهية التي يجب البحث فيها «من خلال الأشياء الثابتة والأزلية فقط أو من القوانين المدرجة في هذه الأشياء باعتبارها قواعدها الأساسية التي على وفقها تحدث وتترتب الأشياء الخاصة والمتغيرة جميعا، إذ أن هذه الأشياء الخاصة المتغيرة تعتمد أساسا على الأشياء الثابتة، إذ أنها لا يمكن أن تدرك بدونها»[5] إذ أن البديهيات تمتد لتصل إلى الحقائق الأبدية.

---

[1] زيد عباس كريم، مرجع سابق ، ص 112
[2] زيد عباس كريم، مرجع سابق، ص 114
[3] رسالة من فيلم فان بلييبنبرغ إلى سبينوزا، درحرخت، 19 فيفري 1665 ، ص 229 (المراسلات)
[4] زيد عباس كريم، مرجع سابق ، ص 115
[5] المرجع نفسه، ص 116

3-البرهان: طبعا بعد تعريف المفاهيم، وإعطاء البديهيات، يحين وقت البرهان، الذي لا يقوم إلا إذا سلمنا بوجود قضايا صادقة لا تحتاج إلى برهان، وهي البديهيات، ووجود قضايا أخرى تحتاج إلى برهان وهي المبرهنات ويتم ذلك « بتعيين اللامعرفات أولا، ثم تعريف الأفكار التي تأتي بعدها، ثم الانتقال بعد ذلك إلى تعريف الأفكار الأخرى التي سبقتها حتى يتم البناء اجمعه، فنراه إذا أراد البرهان على أن فكرة ما مشتقة من النظام، فما عليه إلا إرجاع هذه الفكرة إلى الأفكار التي استخدمت في تعريفها، وإرجاع هذه الأفكار إلى تلك التي سبقتها وهكذا»[1] كذلك يدرج سبينوزا في برهانه مجموعة من القضايا وردت باسم الفرضيات، وهي « قضية نفترضها من دون أن نعرف ما يترتب عليها من نتائج، فهي أساس نستند عليه في الاستنتاج»[2] وبالتالي يقوم النسق الهندسي ككل على مجموعتين من القضايا « الفئة الأولى التي تضم مجموعة المقدمات والتي من ضمنها البديهيات والمصادرات باعتبارها قضايا غير مبرهن عليها، وانها الفروض الضرورية تحقيقا لمبدأ هو عدم قيام معرفة علمية من دون مقدمات أو فروض ومعنى ذلك وجوب التسليم بصدق مجموعة من القضايا باعتبارها لا تحتاج إلى برهان و الفئة الثانية التي تضم مجموعة المبرهنات، وهي قضايا مشتقة من المقدمات. و أن البرهان هو الوسيلة الوحيدة في إثبات كونها مشتقة من البديهيات و القضايا المفروضة. وفي عملية البرهان و الاشتقاق يظهر عامل الاستدلال المنطقي بأجلي صورة، حيث يتم الانتقال من القضية إلى أخرى لازمة عنها بالضرورة حتى ينتهي الاستدلال إلى القضية التي يراد البرهان عليها»[3].

لكن هناك من وقف موقفا متحفظا بشأن استخدام سبينوزا للمنهج الهندسي، باعتبار أنه ليس كل ما يصح في الهندسة يصح على الفلسفة بالضرورة لان الرمز في الرياضيات يتسم بالدقة مما يجعل الرياضي يتحكم في استدلالاته دون أي تحريف في حين أن استخدامها في الفلسفة « فإن خطر التحريف يكون قائما على الدوام، إذ أن أداة الفلسفة هي اللغة المعتادة ومن المحال أن تتصف عملية الاستنباط فيها –ولا سيما إذا سارت مراحل طويلة- بنفس الدقة التي تتصف بها في الرياضيات، ولو حدث في إحدى حلقات هذه العملية أقل انحراف في المعنى الدقيق للفظ ما، لازداد هذا الانحراف اتساعا كلما مضى الاستنباط شوطا ابعد، ولأصبحت النتائج النهائية غير موثوق بها على الإطلاق»[4]، وكذلك أعابوا عليه انه « على عكس إقليدس لم يكن متسقا مع نفسه في استخدام ألفاظه، إذ كان

---

[1] زيد عباس كريم، مرجع سابق ، ص 118.
[2] ياسين خليل، منطق البحث العلمي، دار الكتب، بيروت، ط1، 1974، ص199
[3] المرجع نفسه، ص 240
[4] فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 41

أحيانا يستخدم الألفاظ في أول الحجة بمعانيها المألوفة ثم يستخدمها في آخرها بمعانيه هو الخاصة ولا يصل إلى النتيجة التي يطلبها إلا بمثل هذا الخلط المنطقي»[1].

هناك من يعتبر أن استعمال المنهج الهندسي بحجة أنه يساعد القارئ على الفهم، هو ادعاء كاذب، لا يمكن أبدا إخفاء الصعوبة التي يلاقيها القارئ في فهم نصوص سبينوزا، وان عملية الفهم لا تتيسر ما لم نقرأ مراجع ودراسات مبسطة أولا، هذا الرأي يدعمه فؤاد زكريا حينما قال إن « المنهج الهندسي كان طريقة مصطنعة في التعبير، أخذ بها سبينوزا لأغراض معينة، فلما كانت الأفكار كما قلنا تظهر بطريقة غير هندسية، فان في استطاعة الفيلسوف باستخدام هذا المنهج أن يرتب هذه الأفكار كما يشاء، فهو يضع الاستدلالات وفي ذهنه النتيجة مقدما، وهكذا يستطيع أن يتحكم في تسلسل هذه الاستدلالات وفي مراحلها الوسطى، ويعرضها بالترتيب الملائم للهدف الذي حدده »[2] أي أن النتيجة كانت معروفة مسبقا وانه صاغ استدلالاته بما يتوافق مع النتيجة، وليس العكس فمن المفروض أن توصله الاستدلالات إلى نتيجة جديدة غير معروفة سلفا.

نظرية المعرفة عند سبينوزا:

انطلق معظم الفلاسفة في برهانهم عن الوجود من العالم الخارجي، فديكارت انطلق من ذاته، أما سبينوزا فقد انطلق من الله ليثبت وجوده بطريقة قبلية، عموما يمكننا القول أن منهج سبينوزا مشابه لمنهج ديكارت «فالأفكار الواضحة والمتميزة صادقة، أما الأفكار الغامضة فهي غير كافية أو كاذبة، ويسير البرهان في سلسلة من القضايا، من أعلى يقين موجود في الحدس، غير أن الله عند سبينوزا ليس ضامنا فحسب لصدق الأفكار الواضحة والمتميزة، وليست معرفة وجود النفس معطاة بصورة مباشرة أكثر مما تعطى من معرفة الله، إذ أن معرفة الله هي المعرفة الأكثر يقينا في كل ما لدينا من معارف، وما عداها من حيث أنها ممكنة، تستمد من معرفتنا بالله، ويمكن على الأقل أن ننظر إليها على ضوء معرفتنا بالله»[3] وعلى الرغم من تأثر سبينوزا بالبرهان الهندسي الديكارتي، إلا أن لكل منهما منطلق، فينطلق سبينوزا في برهانه الهندسي، من الله ويعتبر أن كل شيء يلزم عن طبيعته، وينطلق ديكارت من الذات أو الأنا المفكرة، متخذا من الوضوح والتمايز معيارا لصدق الأفكار، ليصبح الكوجيتو " أنا أفكر، أنا موجود" قضية صادقة لأنها قضية واضحة متمايزة، لكن سبينوزا يرى على خلاف ديكارت أن هذه القضية لا تكفل ذاتها بذاتها، وإنما تعتمد على مبدأ الوضوح والتمايز ليكفل صدقها، ويرى أنه على الفكرة الصادقة أن تكفل ذاتها بذاتها، دون حاجة لما يضمنها، وهي «معيار الصدق، فكما أن

---

[1] زيد عباس كريم، مرجع سابق، ص 42
[2] المرجع نفسه، ص 44
[3] وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، النوير للطباعة والنشر: القاهرة ط1، 2005، ص 115

الضوء يكشف عن نفسه وعن الظلام في آن واحد، كذلك فإن الصدق هو معيار نفسه ومعيار الكذب في نفس الوقت، ومن حصل على معرفة صادقة عرف في الوقت نفسه أنه حصل على معرفة صادقة لا يمكن لأحد أن يشك فيها»[1].

لقد بدأ ديكارت بالأشياء المحسوسة أو النفس وجعلها اليقين الأول، قلب سبينوزا الآية وبدأ من فكرة الله باعتبارها اليقين الأول، وباعتبار أن كل شيء يلزم عن طبيعة الله بالضرورة فبدأ « بفكرة الموجود الذي يترتب عليه كل ما تبقى أي فكرة الله، وذلك هو النظام الذي سيقوم عليه كتاب الاتيقا، ينطلق سبينوزا من فكرة الله أو من الطبيعة، وينتقل بعد ذلك إلى اعتبار أحواله أي مجموع ما هو موجود»[2].

يمكننا تتبع تطور نظرية المعرفة عند سبينوزا، انطلاقا من مؤلفاته وهي: "الرسالة القصيرة"، ثم كتاب "إصلاح العقل"، لتصل إلى كمالها في كتاب "الأخلاق"، لذلك وجب التطرق الى نظرية المعرفة عنده من خلال مؤلفاته الثلاثة[3]:

نظرية المعرفة في كتاب "الرسالة القصيرة": يصنف سبينوزا المعرفة إلى ثلاثة أنواع، وينقسم النوع الأول إلى نوعين من المعرفة وهي:

الظن ويحتوي معرفتين اثنتين:
المعرفة بالسمع، وفيها يعمل الناس بكيفية معينة فقط لأنه قيل لهم اعملوا بها، دون أن يفقهوا السبب.
الفحص التجريبي لرأي مسبق، أي أنه يخضع القاعدة التي تلقاها بالسمع إلى التجربة، أي اكتشاف الحقيقة بقاعدة استقرائية ويرى أنها معرفة غير يقينية، إذ كيف تصدق تجارب جزئية على الكل وهو يصنفها أيضا من ضمن المعارف الظنية
المعرفة بواسطة الاستدلال المحض أو كما يسميه سبينوزا بالظن المستقيم وهنا يجب البحث عن "القاعدة بواسطة سبب القاعدة"، أي عن السبب الذي يجعلنا ندرك أن شيئا لن يتحقق بشكل مغاير غير ذلك، أي البحث عن البرهان الحقيقي غير أنه لا يثق ثقة تامة بهذا النوع من المعرفة، لأنها معرفة غير مباشرة، لأنها لا تكون معلومة بواسطة شيء آخر، وهنا « تميز درجات المعرفة هو أمر واضح

---

[1] سبينوزا، الاخلاق تر، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس ، ص42

[2] فردناند ألكيي، طبيعة المعرفة العقلية وقيمتها عند سبينوزا، دروس السربون، الدرس2، تر: احمد العلمي، اطلاع يوم 2016-02-17، www.lunettes-maroc.com/alami/maqal1.html

[3] سنعالج نظرية المعرفة من خلال مؤلفاته الثلاثة، معتمدين على معالجة فردناند الكيي .

جدا، يمكن قبول القاعدة دون فحص ودون برهان، وذلك يدل على السذاجة المحضة، ويمكننا ألا نسلم بها إلا بعد فحص، ويمكننا البرهنة عليها» [1]

المعرفة الواضحة والمتميزة: ونحن هنا نستغني عن السمع وعن التجربة والاستدلال، بل نرى الشيء نفسه وندركه بواسطة الحدس الخالص والواضح سبينوزا في هذا الكتاب يرى أن المعرفة هي انفعال أو هي نتيجة فعل الشيء في الذات العارفة ويعرفها على أنها توافق مع الشيء.

نظرية المعرفة في كتاب " رسالة إصلاح العقل": في هذا الكتاب يقسم سبينوزا المعرفة إلى أربعة ضروب هي:

1-« يوجد إدراك مكتسب بالسماع أو بواسطة علامة اصطلاحية تواضعية»[2] إي هو إدراك بالسمع، وهو معرفة ظنية تفتقر إلى الدقة العلمية، مثل معرفة تاريخ الميلاد فأنا «لا أعرف بالتجربة الشخصية أنني ولدت في يوم كذا، ومن المحتمل أنني لم أتخذ إجراءات مطلقا لأبرهن على ذلك، لقد أخبرت أنني ولدت في يوم كذا، واعتدت أن أنظر إلى تاريخ معين على انه يوم ميلادي»[3]، فهده المعرفة تنشأ عما يتناقله الناس من أشياء، ويصنف سبينوزا هذا النوع من المعرفة ضمن المعرفة الظنية « لأنها تثير فينا صورا تقوم على أساس تداعي المعاني والذكريات والألفاظ والرموز وما يتوارد إلى خيالنا عن طريق العادات والتقاليد، ومن ثم فان سبينوزا يرى أن معرفة كهذه لا يمكن الوثوق بها، ولهذا فهي معرفة خاطئة»[4].

2-« يوجد إدراك مكتسب بالتجربة المبهمة، أعني بتجربة لا يحددها العقل، وهي تدعى كذلك لأنها حدثت اتفاقا فلم تكذبها أية تجربة فبقيت راسخة فينا»[5] يقدم سبينوزا أمثلة كثيرة عن هذا النوع من المعرفة مثلا مثل معرفة الجميع بأنه سوف يموتون لان التجربة بينت لهم ذلك، كما أن الجميع يعرف أن إضافة الزيت للنار يزيدها اشتعالا وإضافة الماء لها تطفئها، يرى أن هذا النوع من المعرفة لا يعطينا معرفة نهائية، لأننا في هذه الحالة ندرك أعراض الأشياء فقط، وهي غير محددة بالعقل وإنما ترتبط بطريقة ما بالتجربة.

3-« يوجد إدراك مكتسب تستنبط فيه ماهية بعض الأشياء من أشياء أخرى، إلا أن ذلك لا يتم بصورة مطابقة، مثلما يحدث عندما نستنبط المعلول من علته، أو عندما نخرج بنتيجة

---

[1] فردناند ألكيي، مرجع سابق.

[2] سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ص 32

[3] فرديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لايبنتز) مجلد4، تر: سعيد توفيق واخرون، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013 ، ص 315

[4] ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 166

[5] سبينوزا، رسالة في اصلاح العقل، مصدر سابق، ص 32

انطلاقا من بعض الكليات المصحوبة دوما ببعض الخصائص»[1] ويقول سبينوزا كذلك عن هذا النوع بأنه « يقدم لنا فكرة الشيء، كما أنه يسمح بالاستنتاج دونما خوف من الوقوع في الخطأ، إلا أنه لا يفيد بذاته في بلوغ الكمال»[2] فبعد أن أقصى سبينوزا النوعين الأول والثاني من العلم، فانه يؤمن بأن هذا النوع يعطينا فكرة الشيء، دون احتمال الوقوع في الخطأ، لكن هذا لا يكفي لكي ترقى إلى مرتبة اليقينية، إذ أنها« لا تقدم لنا أية ضمانة حقيقية، إنها تظل مجردة، وببقائها مجردة لا تجعلنا نتصور الأشياء "بماهياتها الحقيقية". بحيث أننا نكون منقادين بدون انقطاع، من أجل تركيز هذه الخاصية المجردة للمعرفة، إلى الاستعانة بالمخيلة، التي تعيد إدخال الغموض»[3].

4-« يوجد أخيرا إدراك للشيء بماهيته وحدها، أو من خلال معرفة علته القريبة»[4]، يستخدم سبينوزا هنا مفهوم المطابقة، أي يدرك الماهية المطابقة لشيء ما، وهذا النوع يعطينا معرفة بماهية الشيء التامة دون الوقوع في الخطأ، مثل معرفتنا أن الخطين المتوازيين الموازيين لخط ثالث هي خطوط متوازية، أو مجموع الخمسة والاثنين يساوي سبعة، وهي معرفة يقينية.

نظرية المعرفة في كتاب "الأخلاق": نصل أخيرا إلى نظرية المعرفة عند سبينوزا في كتابه الأخلاق الذي يعبر عن تجربة فكرية ناضجة له، وفيها توصل إلى أن هناك ثلاثة أنواع من المعرفة، ويستبعد الإدراك بالسماع ولا يعتبره نوعا متميزا من المعرفة، وبذلك تصبح المعرفة عنده ثلاثة مستويات هي:

1-المعرفة من النوع الأول أو "الظن" أو "التخيل": وهي معرفة تنتج نتيجة تأثر الجسم بأجسام أخرى، وكل تغير يصاحب هذا التأثر ينعكس في فكرة وبالتالي ليست من إنتاج العقل الفاعل وإنما تأتي من الانفعال تجاه تغيرات جسمية تحدثها أجسام أخرى، فالأفكار الناتجة هنا لا تمثل أي معرفة علمية، فادركاتنا الحسية تجعلنا نعرف الموجودات الأخرى، لكننا نعرفها من حيث أثرها فينا وبالتالي ليس لدينا معرفة علمية بها، ولا نعرف شيئا عن ماهيتها أو طبيعتها، فالنفس « لا تعرف ذاتها ولا جسمها الخاص ولا الأجسام الخارجية معرفة تامة، بل لا تعدو هذه المعرفة أن تكون مختلطة ومبتورة، وذلك كلما أدركت النفس الأشياء وفق النظام العام للطبيعة، أعني كلما كانت مدفوعة من الخارج »[5]، هذه الأفكار الناتجة تشكل معا فكرة مختلطة، إذ أن «الجسم الإنساني لا يقدر لأنه محدود إلا على تكوين عدد معين من الصور بوضوح وإذا تكون أكثر من هذا العدد فإن تلك الصور

---

[1] المصدر نفسه ، ص 32
[2] المصدر السابق، ص 35
[3] فردناند ألكيي، مرجع سابق، ص 317.
[4] سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص 32
[5] سبينوزا، الاخلاق، مصدر سابق، ص 128

ستأخذ في الاختلاط، وإذا كان هناك إفراط في هذا العدد الذي يقدر الجسم على تكوينه، فان الصور كلها ستختلط بعضها ببعض تماما»[1]، وينتج عن هذا النوع من المعرفة الألفاظ المسماة متعالية (الوجود، الشيء) والمعاني المسماة كلية (إنسان، طائر، حصان..)، ومنه فان «أفكار الخيال أو التجربة المختلطة لا تمثل النظام الحقيقي للعلل في الطبيعة، ولا تناسب وجهة نظر عقلية ومتماسكة عن الطبيعة، وبهذا المعنى فإنها تكون كاذبة، رغم أنه لا فكرة منها تكون كاذبة بصورة ايجابية إذا أخذناها بذاتها فقط، ونظرنا إليها ببساطة على أنها فكرة منعزلة تعكس تغيرا جسميا»[2] ويقدم سبينوزا مثال الشمس التي إذا نظرنا إليها تبدو قريبة، لكن في الواقع المسافة التي تفصلنا عن الشمس كبيرة، وبالتالي يعد انطباعنا الأول عن قرب الشمس كاذبا بسبب انعدام معرفة المسافة الصحيحة، وبالتالي المخيلة وحدها هي التي ما زالت منفعلة، لأنها تتعلق بتعاقب انطباعاتنا الحسية.

2-المعرفة من النوع الثاني: أو المعنى من الجنس الثاني، ويسميها سبينوزا باسم "العقل" مقابل للخيال في النوع الأول من المعرفة، ويعتبرها سبينوزا معرفة علمية تتضمن أفكارا تامة، مثل إدراكنا لخاصية الامتداد الموجودة في كل الأجسام بصورة مشتركة، فهي موجودة في الجزء وفي الكل، هذا ما يجعل أي عقل يدركها بالضرورة، بصورة تامة وواضحة، والأفكار العامة طبعا تتميز عن الأفكار الكلية –الموجودة في المعرفة من النوع الأول- في كون هذه الأخيرة تنتج عن أفكار مختلطة أما الأولى فإنها تخضع لضرورة منطقية تتيح فهم الأشياء، وهي (الأفكار العامة) تمثل أسس مبادئ الرياضيات والفيزياء، وتشمل أيضا أي حقائق أساسية واضحة بذاتها، وهي صادقة بالضرورة إذ يقول سبينوزا في ج2 القضية 42، أن « النوع الأول من المعرفة هو علة البطلان الوحيدة، أما المعرفة من النوع الثاني والثالث فهي حتما صادقة»[3] - ذلك لأنها تتضمن أفكار صادقة، وصدق هذه الأفكار نابع من ذاتها وذلك حسب القضية 43، ج2 « إن من لديه فكرة صحيحة يعلم في نفس الوقت أن لديه فكرة صحيحة ولا يمكنه أن يشك في صدق معرفته»[4] وبالتالي فان « أي نسق من قضايا مستمدة منطقيا من بديهيات واضحة بذاتها صادقة بالضرورة، ونحن نعرف أنه صادق. والشك في صدق قضية واضحة بذاتها ليس ممكنا، ولا يمكن للمرء أن يشك في صدق قضية يرى أنها تلزم منطقيا عن قضية واضحة بذاتها»[5] وبالتالي هذا النوع من المعرفة يتميز بالصدق ويعطينا أفكارا تامة لكنها ليست شاملة.

---

[1] المصدر نفسه، ص 137
[2] فردريك كوبلستون، مرجع سابق، ص 320
[3] سبينوزا، الأخلاق، مصدر سابق، ص 140
[4] المصدر نفسه، ص 141
[5] فردريك كوبلستون، مرجع سابق، ص 321

3-المعرفة من النوع الثالث: أو "العلم الحدسي" كما يسميها سبينوزا: إذن المعرفة تنطلق من أفكار مختلطة إلى قضايا واضحة ومترابطة وأفكار تامة إلى أفكار أكثر شمولا، يمكننا من فهم نسق الطبيعة، وهذه المعرفة تمكننا من استنباط أشياء كثيرة يمكن أن نعرفها بصورة تامة، سبينوزا « يفكر في الاستنباط المنطقي لبنية الطبيعة الخارجية، والأساسية، من صفات الهية من حيث أنها تقدم الإطار الضروري لرؤية جميع الأشياء أي الطبيعة كلها في حقيقتها الواقعية العينية، من حيث أنها نسق كبير يعتمد عليا على جوهر لا متناه»[1] فالإنسان هنا يدرك الأشياء الفردية من حيث علاقتها بالله، فكلما اقترب المرء من معرفة الله كلما اقترب من الرضا والراحة النفسية

يتفق سبينوزا مع ابن رشد في تقسيم أنواع المعرفة، إذ يقابل النوع الأول من المعرفة وهو المعرفة الحسية عند سبينوزا، المعرفة التي يطلق عليها ابن رشد بادئ الرأي، أما المعرفة من النوع الثاني وهي المعرفة الاستدلالية، ابن رشد يفضل أن يطلق عليها اسم البرهان، والمعرفة من النوع الثالث وهي المعرفة الحدسية يطلق عليها ابن رشد اسم نور العقل، أو أوائل العقول، وهي المعرفة الصادقة التي ينبني عليها الاستدلال وهي البديهيات في المنطق والرياضيات، ويوافق سبينوزا ابن رشد في كون الخيال ليس مصدرا للمعرفة وأنه أساس الخطأ وفي أن العقل وحده هو القادر على التمييز بين الصدق والكذب والحقيقة والوهم[2].

---

[1] فردريك كوبلستون، مرجع سابق، ص 232

[2] انظر أكثر: انظر أكثر أشرف حسن منصور، ابن رشد وسبينوزا وعصر التنوير الأوربي، حركة مصر المدنية، http://www.civicegypt.org 2013-07-03

الفصـــل الثانـــــي:

إشكالية الديني في فلسفة سبينوزا

الفصل الثاني: إشكالية الديني[1] في فلسفة سبينوزا

تعتبر الفلسفة، نظرة عامة للكون والإنسان، وُيحيلنا النظر للوجود الى السؤال عن واجد الوجود، وينتهي بنا التأمل في الكون إلى التساؤل عن نظام سير الكون، وينقلنا البحث في الإنسان هذا الكائن الناقص، إلى الموجود الكامل الذي أوجده، وبالتالي نستشف هنا الارتباط الوثيق بين الفلسفة وبين الدين، فلكل فيلسوف تصور ديني معين يعطي تفسيرات لكل الأمور التي سبق وذكرناها. سواء كانت تلك الأديان سماوية أم من وضع

---

[1] الدين هو لفظ يطلق "الشريعة، وهي السنة، أي ما شرعه الله لعباده من السنن والاحكام" وهو عبارة عن طاعة وانقياد، وهو مجموعة من القيم والمبادئ التي يعتنقها مجتمع من المجتمعات اعتقادا وقولا وعملا، انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 277.
أما اللاهوت فهو "الخالق، والناسوت هو المخلوق...وربما يطلق الأول أيضا على العالم العلوي، والثاني على العالم السفلي، وعلى السبب والمسبب، وعلم اللاهوت هو العلم الذي يبحث في الله وصفاته وعلاقته بالعالم، والإنسان، ويرادفه علم التوحيد، وعلم الكلام وعلم الربوبية" ، انظر: : جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 572.
فعلم اللاهوت علم يتناول ما يمكننا أن نفعله لمعرفة الله بصورة أعمق، وهو التعمق في كلمة الله لاكتشاف ما أعلنه الله لنا عن نفسه، فالإشكالية هنا لا تخص الدين، لان الدين واضح وهو كلام الله ...الخ وإنما الإشكال يخص الديني، في كيفية تأويل الكتاب من طرف رجال الدين مثلا، واستعمالات الدين في حياة الناس...، فسبينوزا بحث بهذا المعنى عن اللاهوت لأنه بحث في الله وصفاته وعلاقته بالعالم والإنسان....

الإنسان، فالحاجة الدينية واحدة لدى جميع الناس وفي كل العصور، وحتى الفلاسفة الذين ينكرون وجود الله، كانوا مجبرين على الاشتغال بمسألة الألوهية نفيا أو تبريرا لظاهرة التدين.

معروف أن الأديان السماوية طالها التحريف، ماعدا الديانة الإسلامية، لذلك سعى الفلاسفة الى البحث عن الشريعة الحقيقة لتلك الأديان، وكان من بين هؤلاء باروخ سبينوزا الذي أدرك أهمية الدين في الحياة الفرد والجماعة المُعبر عنها بالدولة ككيان موحد، كذلك بالإضافة إلى الدين بحث سبينوزا أيضا في مجال الأخلاق وربطها أيضا بالدين بحيث جعلها تفضي في النهاية الى الإله كموجود اسمي.

وعليه فإن هذا الفصل سيُخصص الى المنهج الذي اتبعه سبينوزا للكشف عن الميثاق الحقيقي للشريعة الإلهية، والى نظرته الى الإنسان، والى البعد الأخلاقي في فلسفته.

المبحث الأول: تعاطي سبينوزا مع التراث اللاهوتي

1- سبينوزا والكتاب المقدس (الانجيل):

تعرف اليهود والنصارى الكتاب المقدس[1] بأنه: عبارة عن كلام الله الذي يدعو إلى الخلاص والسعادة الروحية، لكن ما يُلاحظ أن اللاهوتيين أصبحوا يؤولون ما في الكتاب على حسب أهوائهم ورغباتهم «واستخلاص بدعهم الخاصة، وأحكامهم التعسفية من الكتب المقدسة بتأويلها قسرا وتبرير هذه البدع والأحكام بالسلطة الإلهية»[2] فحادوا كل الحيد عن تعاليم الروح القدس الحقيقية، ولونوه بالبدع والخرافة، التي تحتقر العقل والطبيعة، وتخدم مصالحهم السياسية وتعزز سلطتهم الدنيوية، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو عن السر الذي يجعل النص اللاهوتي المقدس مطاطيا ومرنا بحيث يفتح المجال أمام التأويلات المتعددة؟

تسمى عملية التأويل التي لحقت بالنص المقدس ب "الأنسنة" أي محاولة جعل المُؤوِّل صاحبا للنص، يضفي عليه صبغته الخاصة، فنتج عن ذلك تأويلات متعددة ومتضاربة في كثير من الأحيان، فكان لا بد من إيجاد طريقة تخرج المعنى من دوامة التأويل، ولقد أعلن سبينوزا عن كيفية الخروج منها قائلا «ولكي نخرج أنفسنا من هذه المتاهات ونحرر فكرنا من أحكام اللاهوتيين المسبقة، وحتى لا نؤمن في غفلة منا ببدع من وضع البشر وكأنها تعاليم إلهية، يجب أن نتحدث عن المنهج الصحيح الذي يجب إتباعه لتفسير الكتاب»[3]، ويقول في أحد الرسائل التي أرسلها إلى ألدنبوغ يخبره بأنه يحرر عملا يعالج فيه هذا الأمر فيقول «إني منكب حاليا على إعداد مصنف حول رؤيتي للكتاب المقدس، وان الأسباب التي دفعتني إلى ذلك هي أولا، أحكام اللاهوتيين المسبقة، إذ أعلم أن هذه الأحكام هي الحائل دون أن يتولى الناس ممارسة الفلسفة، أرى من المفيد أن أفضحها وأخلص العقول النيرة منها، ثانيا، الفكرة التي يملكها عني العامي إذ لا ينفك حتى يتهمني بالإلحاد، فأنا ملزم بمحاربتها قدر الإمكان، ثالثا، حرية التفلسف والجهر برأينا»[4].

لقيت نظرية التأويل في المجال الديني فضاء رحبا للاشتغال، فكانت مهمتها تبسيط الكلام الإلهي إلى مستوى فهم العامة، هذا الدور الذي كان حكرا على رجال الكنيسة لمدة طويلة من الزمن، وبذلك كانت الهرمينوطيقا « وسيطا بين لغة الوحي الإلهي التي تحتاج

---

[1] الكتاب المقدس يتكون من عهدين قديم وجديد، ويشكل العهد القديم الجزء الأكبر من الكتاب، ويمثل في التقليد اليهودي "التوراة"، يتألف من الأسفار الخمسة لموسى"التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، التثنية" بالاظافة إلى الاسفار الملحقة وهي "سفر يشوع، القضاة، راعوث، ملاخي"، أما العهد الجديد وهو الجزء الثاني من الكتاب المقدس ويحتوي على سبعة وعشرين سفرا منها الاناجيل الأربعة "متى، مرقس، لوقا، يوحنا" بالاظافة إلى سفر أعمال الرسل، وأربعة عشر سفرا لبولس، وسبعة رسائل لرسل آخرين، وسفر الرؤيا.

[2] اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 132

[3] اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق ، ص 234.

[4] رسالة من سبينوزا الى الدنبورغ ، 10،-10- 1665، (المراسلات) ص 320

إلى تفسير من قبل رجال الدين وبين لغة العوام وعقولهم القاصرة التي لا تستطيع أن تفهم الكتاب المقدس مباشرة، فبؤرة اهتمام الهرمينوطيقا ومحور بحثها، تفسير النص المقدس وفق فهم لمجمل حوادث هذا النص»[1]، إضافة إلى أن التأويل عند اللاهوتيين البروتستانت الألمان يشير إلى « مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر ليفهم النص الديني (الكتاب المقدس)»[2] ومن هنا فإن الهيرمونطيقا كانت في بدايتها محاولة لتأويل الكتاب المقدس ويصبح سبينوزا بذلك واحدا من رواد المنهج التأويلي في الفكر الغربي، باعتبار أنه حاول الوصول الى المبدأ الذي يمكننا من تأويل الكتاب المقدس على شاكلة ما يؤول غيره من الكتب، وذلك لأنه علا بالعقل وجعله فوق كل السلطات، وأخضع لمنطقه كل الأشياء حتى الكتب المقدسة، ربما هذا ما جعل شلايرماخر يقول عن التأويل « الذي يدفع سبينوزا إلى مرتبة التقديس هو طريقة الاشتغال على النصوص لتبيان بنيتها لا الداخلية والوصفية، ووظيفتها المعيارية والمعرفية والبحث عن الحقائق المضمرة فيها لاعتبارات تاريخية وإيديولوجية»[3]، إذ تقوم عملية تأويل النصوص أساسا على مبدأ الفهم، أي الفهم المنطلق من النصوص ذاتها والمنسلخ من كل تمذهب أو حيثيات، قد تحول دون الوصول إليه، دون أن يخلو هذا الفهم طبعا من معاييره اللغوية والفنية والنفسية التي تساعد على فك العقد التي يحتويها النص بحيث يتسنى له البحث عن الحقيقة المتوارية خلف النصوص والمتغيرات، أي من خلال الكتاب نفسه وغلق الباب أمام الأحكام المسبقة، هذا الأمر كان مستفزا خاصة لرجال الكنيسة وهذا ما جعل ألبيربورغ -وهو أستاذ فلسفة من أنصار الديكارتية- يقول في إحدى الرسائل التي بعثها إلى سبينوزا «كيف لك ذلك سيما أن الكاثوليكيين يقولون، وهم في ذلك محقون، إن كلام الله لم يصلنا مكتوبا كله، ولذا فإن تفسير الكتاب المقدس بالكتاب وحده أمر ميئوس منه بالنسبة لكل إنسان، بل بالنسبة للكنيسة حتى، رغم أنها وحدها الكفيلة بتأويل الكتاب؟ ينبغي الاعتماد إذا على سنن الرسل والحواريين، كما يشهد بذلك الكتاب المقدس نفسه وكما يبتغيه العقل والتجربة»[4] طبعا وبما أن سبينوزا وأخلاقه تقتضي به إلى الرد على المراسلات التي تصله، رد على هذا المرسال وفي هذا الخصوص يقول « وإن مبدأ الرسالة اللاهوتية السياسية الذي يقرر أن الكتاب المقدس إنما ينبغي تفسيره بالكتاب المقدس وحده، هذا المبدأ الذي تعلن عن بطلانه بصخب وبلا سبب، ليس مبدأ أفترضه بقدر ما أثبت صدقه الضروري، ولا سيما في الفصل السابع، حيث قمت أيضا بدحض الآراء المعارضة، أضف إلى ذلك البراهين

---

[1] جويدة علاوة، هرمونطيقا النص عند بول ريكور من خلال كتابه من النص الى الفعل، مقاربة تأويلية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة سطيف الجزائر، 2010- 2011، ص 22

[2] زيد عباس كريم، مرجع سابق، ص 123

[3] زيد عباس كريم، مرجع سابق ، ص 125

[4] رسالة من البيربورغ الى سبينوزا، فلورنسا، في 11 نوفمبر 1675، (المراسلات) ص 437

التي قدمت في نهاية الفصل الخامس عشر، فلو شئت وطالعتها مليا وراجعت تاريخ الكنيسة إذ تبدو جاهلا به، حتى تتبين كم من الأكاذيب تحويها كتب الأحبار»[1]

إن أول ما قام به سبينوزا لدراسة الكتاب المقدس هو رفع صفة القدسية عن نصوصه أو إعطاء معنى آخر للقدسية بحيث إذا ما تم البحث في تلك النصوص نكون قد تجنبنا المساس بقدسيتها، وهذا ما فعله سبينوزا فهو لم يعتبر المقدس صفة قارة في الأشياء، وإنما جعل للمقدس شروطا متى وجدت قلنا عن الشيء انه كذلك، فقال عنه إن « المقدس والالهي هو كل ما كان مخصوصا بالتقوى والشعائر الدينية، ولا يظل الشيء مقدسا إلا إذا بقي الناس يحتاجونه احتياجا قائما على النية والتقوى، وفي الوقت الذي تنتفي فيه هذه التقوى يكف ذاك الشيء عن أن يكون مقدسا»[2] لان العقل هو الأولى بتحديد مفهوم قدسية الأشياء، لان القدسية في الكتب المقدسة لا تتجلى سوى في بناءات لغوية خاضعة للعاملي الزمان والمكان، فقد كان سبينوزا يرفض«فكرة أن الله أوحى بالكتاب المقدس حتى في أدق تفاصيله، وعلينا برأيه، أن نأخذ بعين الاعتبار، دائما، الزمن الذي كتب فيه التوراة والإنجيل، وهكذا فإن قراءة نقدية من هذا النوع تسلط الضوء على سلسلة من التناقضات بين النصوص المختلفة»[3] وكممارسة إجرائية لمفهوم المقدس، عمد سبينوزا الى قراءة الكتب الدينية قراءة فاحصة ناقدة وممحصة تمكن من تمييعه عن كل ما يمكن أن يخالطها من أفكار وتصورات ولدتها القراءة التقليدية، وما رافقها من احتكار للعقل في دائرة النص الديني وقتل لهذه الهبة الإلهية على يد حروف ميتة فعل بها الفعل الإنساني ما فعل.

وقد ربط سبينوزا مفهوم القدسية بثلاثة شروط هي

- إن المقدس لا يزال مقدسا ما دام مقترنا بالإيمان والتقوى وأعمال الخير
- وان كلمات النصوص الدينية تحدد دلالتها وفق استخداماتها فمتى اختلف مدلول الكلمات خارج نطاق القدسية
- العقل هو الوحيد الذي يستطيع إضفاء صفة المقدس أو المدنس على الأشياء

لقد حقق المنهج العلمي المُستخدم في العلوم الطبيعية نجاحا باهرا، جعل من العلماء والدارسين يسعون إلى نقل هذا المنهج من حقل الطبيعة الى حقل العلوم الإنسانية، هذا المنهج استهوى سبينوزا أيضا وجعله يحاول تطبيقه في نقده للكتب المقدسة لأنه برأيه الأكثر قدرة على تحقيق غايات النقد التاريخي، وقد وصف سبينوزا هذا المنهج الذي يبغي

---

[1] رسالة من البيربورغ الى سبينوزا، فلورنسا، في 11 نوفمبر 1675، (المراسلات)، ص 463

[2] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 135.

[3] جوستيان غاردر، عالم صوفي رواية حول تاريخ الفلسفة، تر: حياة الحويك عطية، دار المنى، السودان، ط2، 1996، ص 260

تطبيقه بأنه «لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتبعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه، فكما أن منهج تفسير الطبيعة يقوم أساسا وقبل كل شيء على ملاحظة الطبيعة، وجمع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعة، فكذلك يتحتم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة، وبعد الحصول عليها، أي على معطيات ومبادئ يقينية، يمكننا أن ننتهي من ذلك الى استنتاج مشروع لفكر مؤلفي الكتاب»[1] وبذلك تفرض علينا طبيعة البحث التاريخي هنا الاستقراء كمنهج يمكننا من تقصي الوقائع الغير مألوفة في الطبيعة أو المعجزات والراويات والظواهر التي تشكل نسبة كبيرة من الكتاب المقدس، تروى فيه بطريقة تتلاءم وفكر رواته، يبرر سبينوزا ذلك بقوله أن الكتاب «يتناول في كثير من الأحيان موضوعات لا يمكن استنباطها من المبادئ التي نعرفها بالنور الفطري، وهي قصص تحتوي أساسا على معجزات وروايات تقص وقائع غير مألوفة في الطبيعة، وتلاءم أفهام الرواة الذين قاموا بتدوينها وأحكامهم »[2] فالمعرفة الطبيعية يقينية وصل إليها العقل بمفرده، وهي تعتمد على النور الفطري المشترك بين جميع الناس، بينما الأمور التي تبدو وكأنها تخالف نظام الطبيعة تحتاج الى الاستقراء لفهمها بالإضافة أيضا الى الاستنباط الذي يساعدنا للوصول الى نتائج واضحة.

سبينوزا في مؤلفه "رسالة في اللاهوت والسياسة" ابتدءا من الفصل الأول الى الفصل السادس والتي عُنونت بالترتيب كالآتي(الفصل الأول: النبوة، الفصل الثاني: الأنبياء، الفصل الثالث: رسالة العبرانيين وهل كانت هبة النبوة وقفا عليهم، الفصل الرابع: القانون الالهي، الفصل الخامس: السبب في وضع الشعائر، والإيمان بالقصص لأي سبب، ولأي نوع من الناس، الفصل السادس: المعجزات) كان في معالجته لهذه المواضيع إنما كان يصوغها كمقدمات يستفيد منها في الفصول القادمة والتي تعيد قراءة الكتب المقدسة وفق المنهج الذي وضعه سبينوزا ففي الفصول من السابع الى غاية الفصل الثالث عشر والتي أتت تسميتها كالتالي: (الفصل السابع: تفسير الكتاب، الفصل الثامن: البرهنة على أن الإسفار الخمسة ليست صحيحة، الفصل التاسع: أبحاث أخرى حول الأسفار نفسها، الفصل العاشر: فحص باقي أسفار العهد القديم، الفصل الحادي عشر: فيما إذا كان الحواريون كتبوا رسائلهم بوصفهم حواريين وأنبياء أم بوصفهم معلمين، الفصل الثاني عشر: في الميثاق الحقيقي للشريعة الالاهية، الفصل الثالث عشر: في أن الكتاب لا يحتوي إلا على تعاليم يسيرة ولا يحث إلا على الطاعة) يحدد سبينوزا طبيعة هذا المنهج والصعوبات التي تواجهه ثم يطبقه لدراسة الأسفار الخمسة وباقي الأسفار...

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 134.
[2] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 135.

قبل التطرق إلى المنهج الذي اتبعه سبينوزا لدراسة الكتاب المقدس والى النتائج التي أسفر عنها إتباع هذا المنهج، يبدو من الضروري التعريج على مفهومي النبوة والمعجزة عنده أولا باعتبارهما مفهومين مفصليين لتقريب الفهم بما أن الكتاب هو ما انزل على الأنبياء.

يُعرف سبينوزا النبوة بأنها «المعرفة اليقينية التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما، والنبي هو مفسر ما يوحي الله بأمثاله من الناس الذين لا يقدرون الحصول على معرفة يقينية به»[1]، ويرى أن هناك تطابقا بين المعرفة النبوية والمعرفة الفطرية فالمعرفة النبوية معرفة يقينية أوحاها الله للناس، والنبي هو مفسر الأوامر الإلهية للناس لأنهم لا يدركونه سوى بالإيمان يعتمد على النور النبوي الخاص بالأنبياء، أما المعرفة الطبيعية يقينية وصل إليها العقل بمفرده، وهي تعتمد على النور الفطري المشترك بين جميع الناس.

يوحي الله الى الأنبياء عن طريق الكلام أو الكلمات، أو بالمظاهر الحسية (الرؤية) أو كليهما معا، فأما أن يكون النبي سمع كلاما من الله، و ظهرت أمامه رؤية ما فعلا، أم انه تخيل ما رأى وما سمع، « فلقد أوحى الله الشريعة الى موسى بصوت حقيقي، وهو الصوت الحقيقي الوحيد الذي سمعه موسى في تاريخ النبوة،... ظهر الله أيضا ظهورا حسيا عندما أراد أ يظهر غضبه لداوود فأراه ملكا ممسكا بالسيف،... كما كشف ليشوع عونه لليهود في المعركة بالرؤى والكلمات معا، فأراه ملكا قابضا على سيف على رأس الجنود»[2] ، ثم يضيف سبينوزا بان هناك وسيلة أخرى تُغني عن المظهر الحسي سواء كان صوتا أم صورة، كما حدث مع المسيح، فقد أوحى الله له أوامره التي تؤدي الى خلاص البشر بطريقة مباشرة دون توسط رؤية أو كلام، « وهذا يقتضي وجود روح غير عادية، ولم يصل إلى هذه الدرجة العالية إلا المسيح الذي اتصل بالله اتصال الروح بالروح، فصوت المسيح هو صوت الله الذي سمعه موسى من قبل»[3] فباستثناء المسيح وموسى فكل الأنبياء تلقوا الوحي عن طريق الخيال، وهذا راجع لكون الأنبياء كانوا بشرا ممتازين يؤمنون بالله إيمانا صادقا، ويعبدونه حق العبادة، هذا ما مكنهم من إدراك الإله، لذلك سميت الشريعة فكرة الله وحكمته لأنها تعبر عن الوحي الإلهي [4].

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 119.
[2] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص ص 46 . 47.
[3] المصدر نفسه، ص 47.

[4] وقد جاء في القران الكريم قصة نبوة موسى عليه السلام، في سورة طه، حيث قال (وهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى، إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى، فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى، إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى، وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى، إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي) طه (9- 14)، فموسى عند رجوعه من مدين الى مصر مع زوجته وولده، ظل الطريق، وعندما وصل الى ميسرة رأى نارا، في جانب الجبل، فذهب اليها عله يجد فيها زادا، أو يهتدي الى الطريق، وهناك أتاه نداء من الشجرة، وتكليف من الله له بالنبوة.

يصرح سبينوزا بأن الأنبياء يتمتعون بخيال حي وليس فكرا كامل، وأن خيالهم هذا يحتاج الى استدلال ليبلغ اليقين، لأن يقينهم لا يأتيهم من الوحي نفسه بل من العلامات أو الآيات، تضمن لهم اليقين بالأشياء التي يتخيلونها، وأن المعرفة النبوية اقل من المعرفة الطبيعية إن أساس اليقين فيها خلقي، كما أنهم يمكن أن يجهلوا الأمور النظرية الخالصة، وان آرائهم يمكن أن تكون متعارضة.

«يقوم اليقين النبوي على ثلاثة أشياء:

1- تخيل الأنبياء للأشياء الموحى بطريقة حية كإدراكنا للأشياء الطبيعية
2- الآيات التي يعتمد عليها الأنبياء.
3- ميل الأنبياء الطبيعي إلى العدل والخير»[1].

تختلف آيات الأنبياء حسب قدراتهم وإرادتهم وخيالهم، لذلك يختلف الوحي، «فالنبي الفرح توحى إليه الحقائق بحوادث سعيدة، والنبي الحزين تؤيده آيات حزينة، والنبي ذو الخيال المرهف توحى إليه الأشياء بصور ناعمة رقيقة، والنبي الريفي يوحى إليه بصور ريفية، والنبي الجندي يوحى إليه بصور عسكرية،..»[2] كل الأنبياء قادرين كل حسب تكوينه الجسمي على قبول هذا الوحي أو ذاك، وكل نبي يختلف في أسلوبه حسب قدرته البلاغية، أيضا الوحي ينزل حسب عقلية الجمهور والمستوى الثقافي للعصر الذي انزل فيه، فلم يصرح الأنبياء بصفات الله إلا حسب ما كان شائعا في معتقدات تلك الأمة.

ويقول سبينوزا بأننا لسنا ملزمين بالإيمان بالأنبياء إلا فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره الذي يدعوا إلى الفضيلة، وهنا يصرح السيد فلتويزن في رسالة بعثها إلى استن يعقوب يبدي فيها رأيه في كتاب اللاهوت والسياسة وفي مسألة الوحي والنبوة على وجه الخصوص قائلا « فهو يؤكد إذا أن الله، لئن اعتمد الوحي والأنبياء كي يحث الناس على ممارسة الفضيلة بالوعد والوعيد، إلا أن ذلك لا يصلح إلا للإنسان العامي الذي يكون تفكيره محدودا لدرجة أنه لا يمكن حضه على الفضيلة إلا بالقوانين والوعد والوعيد والخشية والأمل»[3] حتى وان كانت الحجج التي استخدمها هؤلاء الأنبياء واهية المهم أنها تدعوهم للفضيلة، ويضيف قائلا « فعلى الرغم من أن لغتهم وحججهم لم تكن ملائمة للحقيقة وإنما للآراء المسبقة التي كانت لدى معشر الناس، فإن الفضائل التي كانوا يدعون إليها لم تكن موضع شك ولا نقاش، إذ لم تكن رسالة الأنبياء تلقين أي حقيقة بقدر ما كانت

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 52
[2] المصدر نفسه، ص 48.
[3] رسالة من فلتويزن الى اوستن، أوترخت في 24 جانفي 1671، (المراسلات) ص 357

الحث على ممارسة الفضيلة ونشرها بين الناس، ...إذ لا تهم الحجج التي تستحثنا على الفضيلة»[1]

أما عن المعجزات فيرى سبينوزا أن الناس يعتقدون أن كل فعل خارق للعادة في الطبيعة هو فعل الله، أو عمل الله أو المعجزات، ويفضلون جهل العلل الطبيعية للأشياء حتى لا يتشتت إعجابهم بهذه الأمور، وان العبادة الحق تكمن في إلغاء علل الطبيعة وتصورنا لأشياء تعلو الطبيعة، فإرادة الله تتضمن حقيقة أزلية وكل شيء يخضع لأوامره، وأن قوانين الطبيعة ليست سوى أوامر إلهية وإذا حدث شيء يناقض القوانين العامة للطبيعة، وإنما هو شيء مناقض أيضا لأوامر الله وعقله، وطبيعته الخاصة، لكن الواقع أن نظام الطبيعة ثابت وأزلي موازي لإرادة الله.

والمعجزة هي لفظ لا يمكن أن يُفهم إلا في صلته بآراء الناس، وهو مجرد عمل لا نستطيع أن نبين علته قياسا على شيء آخر معروف (يعتمدون في ذلك على ذاكرتهم أي بتذكر شيء مشابه لهذه الحادثة)، إذ فلا يمكن معرفة ماهية الله أو وجوده أو عنايته عن طريق المعجزات، لأنه إذا أردنا معرفة الله علينا أن نعرفه عن طريق نظام الطبيعة الثابت، والمعجزات إذا عرفناها بأنها أعمال مناقضة لنظام الطبيعة لا يمكنها أن تعرفنا بالله، فالمعجزة هي عمل يتجاوز حدود فهمنا لا تمكننا من معرفة ماهية الله أو وجوده لأننا إذا أردنا معرفة شيء عن طريق شيء آخر على هذا الأخير أن يتصف بالوضوح والتمايز.

لا تبدو المعجزات كأشياء جديدة، فالمعجزات ظواهر طبيعية، كما أن إرادة الله ليست سوى قوانين الطبيعة الأزلية الثابتة، إذ في الكتاب المقدس نصوصا تدل على أن أمر الله ووصيته وكلمته هي فعل الطبيعة ذاتها ونظامها، وأن الكتاب لا يعرف الأشياء بعللها القريبة، بل يرويها بترتيب وأسلوب يثير إعجاب الناس حتى يثير فيهم اكبر قدر من الخشوع، من هنا ندرك أن سبينوزا يُرجع المعجزة الى أسباب طبيعية لا الى أسباب خارجة عن الطبيعة، فالمعجزة تفترض تعليق مؤقت لقوانين الطبيعة وبما أن هذا مستحيل فان المعجزة مستحيلة، وأنها جزء من نظام الطبيعة الكلي، فبالنسبة لسبينوزا « الله الذي لا يملك أي رغبات أو صنوفا من الكراهية فلا يمكن أن توجد قيمة أخلاقية، ومن الحمق أن نفكر في الله على انه يخلق أي شيء لمنفعة الناس، أو أنه يبطل قوانين الطبيعة ويقدم معجزات مكانها، إن الخير والشر والجمال، صفات إنسانية غير كافية، وليست خاصية لله على نحو ما هو عليه بالفعل»[2] أي انه خاضع لقوانينه ولا يوجد أي سبب خارجي أو داخلي يجعل الإله يغير في العالم، هذا ما علق عليه فلتويزن في الرسالة التي أرسلها إلى

---

[1] المصدر نفسه، ص ص 357، 358.
[2] وليام كلي رايت، مرجع سابق، ص 120

يعقوب يقول فيها « فالمعجزة إذا إنما هي، في رأيه، حدث مباغت ليس للإنسان العامي معرفة بعلته، وهكذا فعندما يظن العامي، بعد قيامه بالصلوات وفقا لأركانها، أن المرض الذي ينخره قد زال، وأنه قد فاز ببعض الخيرات، فإنه سينسب الأمر إلى ما قدمه من الصلوات والى تدخل من الله، غير أن الله في نظر صاحبنا قد قرر منذ الأزل الأحداث التي ينسبها العامي إلى تدخل الهي خاص، وهكذا فليست الصلوات هي علة القرارات، وإنما القرارات هي علة الصلوات»[1]، ولهذا السبب اتهم سبينوزا بالإلحاد فهو يشك في وجود الله الذي يحب الإنسان ويشمله بالعناية، ويصلي له الإنسان حتى يعطيه العون والمساعدة لكن في الواقع وجهة نظر سبينوزا حول الله لم تعبر عن الإلحاد بقدر ما عبرت عن وحدة الوجود التي ترى أن الله هو الكل والكل هو الله، بما أن سبينوزا درس العلم وأدرك أن الكون نسق فيزيائي ورياضي وقوانين مطردة.

من جهة أخرى تلقى سبينوزا أيضا نقدا لمبدئه الذي يرى فيه الضرورة المحتومة لجميع الأشياء، واعتبار المعجزات تجسيدا لقوانين الطبيعة التي نجهلها، فيقول الفيلسوف فان فولت يزن في إحدى رسائله: « كما يرى بالتالي –يقصد سبينوزا- أنه من الحال أن يحيد شيء ما عن قوانين الطبيعة، كاستحالة ألا يكون مجموع زوايا المثلث مساويا لزاويتين قائمتين، إن الله لا يستطيع أن يجعل الوزن الأقل يرفع الوزن الأكبر...»[2] ويقول عن مذهب سبينوزا في آخر الرسالة «هذا هو سيدي بإيجاز، مذهب هذه الرسالة اللاهوتية السياسية، وفي اعتقادي أن هذا المذهب يقلب تماما كل ديانة وعقيدة ويهدمهما، كما يفتح الباب للإلحاد المتستر، ...إذ أشهر به لكونه يتوخى طرقا ملتوية لتمرير فكره الإلحادي»،[3] ويرد عليه سبينوزا في آخر رسالته ويقول « يمكنني أن أؤكد من الآن أن هذا الرجل هو من نوع أولئك الذين كنت أقصدهم في نهاية التصدير لما قلت، أفضل إلا يعلموا بكتابي إطلاقا، حتى لا يؤولوه ويقصدوا الإساءة إليه مثلما تعودوا، إذ تراهم يضرون بغيرهم دون أن يجنوا من ذلك فائدة»[4].

2- المنهج السبينوزي في دراسة الكتاب (الانجيل):

أثبتت الدراسات اللغوية الحديثة أو ما يُصطلح عليه بفقه اللغة أو الفيلولوجيا أهمية اللغة كمرجعية حاملة للخطاب، في الكشف عن تاريخية النص، لأنه « كلما كانت الوثائق مجهولة المؤلف والعصر كان من الضروري اللجوء الى الفيلولوجيا لفك الرموز اللغوية

---

[1] رسالة من فلتويزن الى اوستن، أوترخت في 24 جانفي 1671، (المراسلات) ، ص 359.
[2] المصدر نفسه، ص 358.
[3] المصدر نفسه، ص 364.
[4] رسالة من سبينوزا ل اوستن،(المراسلات)، ص 367

للوثيقة، وثانيا الوصول من خلال تلك الرموز في عصر مؤلف الوثيقة»[1]، إذ يؤكد سبينوزا على ضرورة فهم طبيعة اللغة العبرية، بما أن أسفار العهدين القديم والجديد كتبوا بها، حتى نتمكن من القبض على المعنى، في هذا الصدد يقول سبينوزا «يجب علينا أن نفهم طبيعة وخصائص اللغة التي دُونت بها أسفار الكتاب المقدس والتي اعتاد مؤلفوها التحدث بها، وبذلك يمكننا فحص كل المعاني التي يقيدها النص حسب الاستعمال الشائع، ولما كان جميع من قاموا بالتدوين سواء في العهد القديم والجديد عبرانيين فلا شك في أن معرفة اللغة العبرية ضرورية قبل كل شيء»[2] فيدرس سبينوزا اللغة انطلاقا من «بنيتها عموما مرورا بحالتها المعجمية أي ما يتصل بالتعقيدات النحوية والقواعدية والصرفية فيها وصولا إلى اللغة الى استخدامها الشائع أو ما يطلق عليه حقل الدراسات الأسلوبية عرفية اللغة»[3]، سنسير مع سبينوزا لنبين كيف ذلك.

كخطوة ثانية يرى سبينوزا ضرورة تقصي الحالة المعجمية للغة، أي مشكلات النحو والصرف والقواعد، وبما أن سبينوزا بغياب النص المقدس في لغته الأصلية، وبالتالي عدم معرفة الطابع النحوي والقواعدي لتلك اللغة، لأننا نتعامل مع كتاب خضعت لغته للتعديل والتحريف عبر الزمن، واحتوائه على نصوص مترجمة من لغات أخرى، ويعبر على ذلك بقوله « فقدت الأمة العبرية كل ما يزين الأمة ويشرفها، فجميع الأسماء قد ضاعت، كما أن معاني كثير من الأسماء والأفعال التي نصادفها في التوراة إما مفقودة أو على الأقل مُختلف عليها، فنحن نفتقر إلى هذه المعاني، كما نفتقر إلى معرفة التراكيب الخاصة في هذه اللغة، فقد محاها الزمن، الذي يلتهم كل شيء، كل العبارات و الأساليب الخاصة التي استعملها العبرانيون تقريبا من ذاكرة الناس»[4].

يعرض سبينوزا مجموعة من العقبات التي تواجهه في الكشف عن الطابع النحوي والقواعدي للغة العبرية:

وجود الكثير من المتشابهات، بالإضافة الى العبرانيون يقسمون «جميع الحروف الابجدية إلى خمسة مجموعات طبقا لأعضاء الفم الخمسة التي تُستخدم في نطقها: الشفتين اللسان، الأسنان، الحلق، الحنجرة»[5] ، مع إمكانية استبدال الحروف التي تنطق من نفس الجهاز فتؤدي نفس العمل، فيصبح للحرف أو الأداة أكثر من معنى، بالإضافة إلى هذا المشكل هناك مشكل آخر هو أن الأفعال لا ترد في صيغ رمانية كالمضارع، والماضي المستمر أو التام.

---

[1] منذر شيباني، سبينوزا واللاهوت، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2009، ص 78
[2] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 236
[3] منذر شيباني، مرجع سابق، ص 80
[4] سبينوزا، اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 243.
[5] المصدر نفسه، ص 244

هنـاك أيضـا مشـكلة غيـاب التنقيط والتحريـك فـي اللغـة العبرانيـة، وحتـى عمليـة تنقيط النصوص التي تمت فيما بعد، فتحت البـاب أمـام اختلاف المعنـى وإمكـان تنقيطـه بطريقة أخرى.

ثم تأتي نقطة عرفية اللغة إذ أن العلاقة بين الدال والمدلول أو بين اللفظ والمعنى الذي يشير إليه هي علاقة اعتباطية أو عرفية تعارف عليها جماعة معينة في زمن معين، متى تغير الناس والزمان والمكان يسقط معه اللفظ والمعنى كذلك ومنه فالاستعمال هو الـذي يُكسـب الألفـاظ معانيهـا وفـي هـذا يقـول سـبينوزا «ان الكلمـات لا تـدل علـى معـان مضـبوطة إلا فـي الاسـتعمال، فـإذا كانـت فـي هـذا الاسـتعمال قـادرة علـى أن تحـث مـن يقرؤونها على التقوى، أصبحت هذه الكلمات مقدسة، وأصبح الكتاب الذي نظمت فيه هذه الكلمات مقدسا، أما إذا حدث بعد ذلك أن أبطل الاستعمال إلى حد أن الكلمات لا يعود لها أي مدلول، أو أُهمل الكتاب إهمالا تاما، إما لخبث البشر وإما لأنهم لا يعرفون ماذا يفعلون به، عند إذ تضيع فائدة الكلمات والكتاب معا، ولا تعود لهما أية قداسة، وأخيرا إذا اختلف مـدلول الكلمـات، أو شـاع اسـتعمالها بمـدلولات مضـادة، تصـبح الكلمـات وكـذلك الكتـاب، اللذان كان مقدسين من قبل، مدنسين لا قدسية فيهما»[1]، وبما أن اللغة العبرية ليست هي ذاتهـا علـى الـدوام، وأنهـا خضـعت لصـيرورة الـزمن التـي يحكمـا الماضـي والحاضـر والمستقبل، باعتبارها كائنات لغوية تعيش صراعا للبقاء والاستمرار في حقل اللغة، من خلال اضمحلال الأشكال القديمة وظهور أشكال جديدة.

كما يرى سبينوزا أن مسألة الهوامش المسجلة في الإسفار، تدل على وجود ناسخ أو كاتب يعيد التدوين بلغة عصره، فيكون حلقة وصل بين نص جديد، ونص مكتوب بلغة افقدها الزمن وجودها ومبرراتها، فهذا الناسخ « يعيد التدوين ولكن بلغة عصره وتاليا أن يضـيف أو يسـتبدل بعـض الكلمـات التـي أصـبحت فارغـة بـلا معنـى، وأن يضـع مكانهـا مفردات أكثر ملائمة وتوافقا مع اللغة المستعملة لحظة التدوين»[2]، هذا الفرق الذي يحدثه الزمن بين اللفظ ومعناه يحدث أيضـا فـي الزمـان والمكـان نفسـه، فقد يمتلك اللفظ الواحد معاني متعددة وتستخدم كلها في الكتاب، لكن ما يساعد في الفصل ما بين هذه المعـاني هو الاستعمال الشائع للغة.

إذا كانت اللغة هي الوسيلة الأولى التي تمكننا من تحقيق الفحص التـاريخي للكتـاب المقدس، فـان الخطـوة الثانيـة وهـي تبويـب الآيـات عـن طريـق جمعهـا و تصـنيفها حسـب الموضوعات حتى بسهل علينا كشف المتشابه و المتعارض منها، وعلينا إذا ما شرعنا في البحث عن معنى الكتـاب ان نضـع علـى جنـب الاستدلالات القائمـة علـى المعرفـة الفطريـة

---

[1] سبينوزا، اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 330.
[2] منذر شيباني، مرجع سابق، ص 92

ناهيك عن الأحكام المسبقة، وان نحكم على مدى وضوح الآيات من خلال وضوح معنى الكلمات و ليس وضوح المعنى للعقل ثم علينا معرفة سيرة مؤلف كل سفر وأخلاقه والغاية التي كان يرمي إليها ومناسبة كتابة الكتاب و لمن كتب و الوقت و اللغة، كما يجب معرفة طريقة جمع الكتاب و تناقله.

يُعبر أي نص بطريقة أم بأخرى عن مؤلفه، فالنص هو عبارة عن ترجمة حرفية لما يدور في ذهن أو خاطر كاتب ما، فالبحث في النص والتدقيق فيه يمكننا من معرفة صاحب النص، مذهبه وطريقة تفكيره ووزنه للأمور، ورأيه في المجتمع والدين والسياسة والعصر الذي عاش فيه، حتى أنه قد يُعرفنا على الحالة النفسية التي جعلت كاتبا ما يعبر تعبيرا معينا، هذا ما لفت انتباه سبينوزا وجعله يحاول من خلال نصوص الكتاب المقدس الكشف عن كاتبها فيقول « كتب الأنبياء التوراتيين بجميع الملابسات الخاصة التي حفظتها لنا الذاكرة، أي سيرة المؤلف، وأخلاقه والغاية التي كان يرمي إليها، ومن هو، وفي أي مناسبة كتب كتابه، وفي أي وقت ولمن وبأي لغة، كما يجب أن يقدم الفحص الظروف الخاصة بكل كتاب على حده: كيف جُمع أولا، وما الأيدي التي تناولته وكم نسخة مختلفة معروفة عن النص، ومن الذين قرروا إدراجه في الكتاب المقدس، وأخيرا كيف جمعت الكتب المقننة في مجموعة واحدة»[1].

أما بالنسبة لسبينوزا فإن معرفة مؤلف النص مرتبط بسياق النص نفسه، فالسياق يحيلنا إلى الحقيقة القابعة في أعماق النص، والتي تتبين بواسطة الفحص التاريخي، فالعودة الى القاعدة العامة لتفسير الكتاب والتي سبق وذكرناها وجدناها تقول أن نؤمن فقط بالتعاليم التي يثبت الفحص التاريخي حقيقتها، فالسياق بالنسبة له ضروري للكشف عن المؤلف ما دامت الروايات تتعدد بتعدد الرواة مما يفقدها الدقة والمصداقية.

من المُتفق عليه أن الأسفار هي « تسجيل للوحي الذي تلقاه كل نبي عن ربه، وقد اتخذ ذلك الوحي أشكالا متعددة فجاء على هيئة حكم ومواعظ أحيانا، وأحيانا أخرى على هيئة روايات تروى للنبي كاشفة له سبل هداية شعبه ومهامه الملقاة على عاتقه وحقوقه وواجباته تجاه ذلك الشعب، والأسفار بما هي كذلك فإنها كلام الله»[2] فسفر يشوع هو من كتابة النبي يشوع... ما عدا الإسفار الخمسة "التثنية، التكوين، الخروج،..." كلها تُنسب الى النبي موسى، هذا ما أثار الشك في نفس سبينوزا وجعله يتفحص الكتاب، ليكتشف بأن الإسفار تعاني من مشكلة **"الزمن"** فهناك خلط كبير في زمن الروايات، فليس هناك مراعاة لأدنى قواعد المنطق فيما يُروى، فليس هناك أي انسجام بين أحداث الرواية والزمن الذي تدور فيه هذه الأحداث، مما يجعلنا نشك في واقعية ومصداقية النص أصلا،

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 136.
[2] منذر شيباني، مرجع سابق، ص 66

هذا التزييف الحاصل بين نصوص السفر الواحد يبدوا أكثر وضوحا إذا ما قارنا بين سفرين أو أكثر فيغدوا كل سفر تكذيبا لسفر آخر، مما يبرهن على أن مؤلف كل سفر لم يطلع على السفر الذي سبقه.

هناك مستوى آخر من الخلل الزمني يتم على مستوى الخطاب هذا الخلل تنبه إليه – كما يقول سبينوزا- ابن عزرا الذي شك بأن موسى من كتب الإسفار الخمسة لكنه لم يصرح بذلك، وإنما أعطى إشارات على ذلك:

- ان موسى لم يكتب مقدمة التثنية لأنه لم يعبر نهر الأردن.
- كتب سفر موسى على 12 عشر حجرة على حافة مذبح واحد، لكن حجم الإسفار الخمسة أكبر من أن يدون على تلك الأحجار.
- ورد في التثنية، " كتب موسى هذه التوراة" هذا يبين ان هناك راوي آخر يخبرنا بأن موسى كتبها، بالإضافة إلى عدة أسباب أخرى في مواضع أخرى تثبت الفاصل الزمني بين كتابة السفر وعهد موسى.

بالإضافة إلى هذا يضيف سبينوزا الأسباب التالية.

-هناك مواضع تذكر موسى بضمير الغائب، وفي التثنية يصف أفعاله " بأني فعلت" أما باقي الإسفار فتذكر "موسى فعل" فيقول سبينوزا أن كاتب الإسفار « لا يتحدث عن موسى بضمير الغائب فحسب، وإنما يعطي عنه شهادات عديدة مثل: تحدث الله مع موسى، كان الله مع موسى وجها لوجه، وكان موسى رجلا حليما جدا أكثر من جميع الناس، موسى رجل الله، لقد مات موسى خادم الله، ولم يقم من بعد نبي في إسرائيل كموسى»[1].

- تذكر الرواية أحداث بعد موت موسى كحزن الكنعانيين 30 يوما عليه، كما انه ذكرت مقارنة له بأنبياء بعده، وهذا دليل أن هناك زمن طويل بين كتابة الإسفار وموت موسى « فمات هناك موسى عبد الرب في أرض موآب حسب قول الرب، ودفنه في الجوار في أرض موآب مقابل بيت فغور ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم»[2].

- الأماكن التي وردت في الإسفار سميت بمسميات لم تطلق عليها إلا بعد وفاة موسى بزمن طويل.

القول بأن موسى لم يكتب الإسفار لا ينفي كون موسى كتب سفر ما، إلا أن هناك من تدخل في النصوص الأصلية وتعمد إخفاء هذا السفر الذي تبين فيما بعد انه "سفر

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 261
[2] منذر شيباني، مرجع سابق، ص 73

حروب الرب" –طبعا حسب رأس سبينوزا- وكتب أيضا سفر آخر هو " سفر العهد" الذي قرأه على الاسرائيلين عندما عاهدوا الرب، و"سفر توراة الله" وهو حسب سبينوزا ليس من الإسفار الخمسة، كذلك هو الأمر بالنسبة لسفر يشوع ، فلم يكن هو كاتبه بل كتبه شخص آخر لأن الرواية تذكر وقائع حدثت بعد موته، ونفس الشيء بالنسبة لسفر صموئيل، فقد كتب أيضا بزمن طويل وهذا يبدو واضح.

تسلسل الإسفار يجعلنا نرى بوضوح أن كاتبها واحد، أراد أن يؤرخ لتاريخ اليهود القديم منذ النشأة الأولى حتى هدم المدينة أول مرة، فبعد أن كتب قصة موسى انتقل الى يشوع ثم القضاة ثم صموئيل...الأسباب الثلاث التي تجعل سبينوزا يعتقد بان كاتب الإسفار واحد هي: وحدة الغرض في جميع الإسفار، وطريقة ربطها فيما بينها، وتأليفها بعد الحوادث المروية بقرون عدة، يعتقد سبينوزا بأنه عزرا لكنه لا يجزم قطعا بذلك.

على الرغم من اعتقاد سبينوزا أن عزرا هو من اكتب الأسفار إلا انه ليس آخر من صاغ الروايات لأنه لم يقم بفحصها وترتيبها وهذا ربما يعود الى موته المبكر، لان بعض الروايات الموجودة إذا ما فحصناها بطريقة منطقية وجدناها تخالفه.

بعد أن فحص سبينوزا باقي الإسفار توصل الى أن:

- بأن سفري الأخبار كُتبا بعد وفاة عزرا بفترة طويلة.
- أسفار الأنبياء أخذت من كتب أخرى ورتبت ترتيبا معينا ولم تذكر فيه جميع النبوات.
- وجد سبينوزا أنه على من يريد إثبات سلطة الكتاب عليه أن يثبت سلطة كل سفر على حدا واثبات مصدره الإلهي، وأن الفريسيين هم الذين اختاروا أسفار العهد القديم ووضعها في مجموعتين.

إن الغاية من فحص الكتاب هي تبين التعاليم الأزلية من التعاليم المؤقتة، ونخرج ما يتم استخلاصه بوضوح تام ليصبح عقيدة مؤكدة للأنبياء، ثم نعكف على دراسة هذه العقيدة، فنبدأ بالبحث عن أكثر الأشياء شمولا، أو عن العقيدة الأزلية التي نزلت على كل الأنبياء، ثم ننتقل الى التعاليم الأقل شمولا، وإذا ما لمسنا غموضا في العقيدة العامة بيناه من خلال العقيدة الشاملة وإذا وجدنا تناقض نعود لظروف كتابة السفر.

3- **الميثاق الحقيقي للشريعة الالهية:** الذي نخلص إليه بعد الفحص التاريخي للكتاب المقدس:

يستعمل سبينوزا الوحي الداخلي ليعبر به عن كلام الله الأبدي وعهده والدين الحق المسطر في قلب الإنسان « والحقيقة أن نصوص الأنبياء والحواريين نفسها هي التي تشهد

أكثر مما يشهد العقل نفسه، بأن كلام الله الأبدي وعهده والدين الحق مستور على نحو الهي في قلب الإنسان أي في الفكر الإنساني، وهذا هو الميثاق الحقيقي الذي طبعه الله بخاتمه»[1] وان اليهود هم فقط من كانوا يسعون إلى قانون مسطر على الألواح، أما باقي الأمم فقد كان مدونا في قلوبهم.

يقول سبينوزا أن المقدس أو الهي هو كل ما يؤدي الى التقوى والى الدين، وان القدسية تزول إذا ما امتنع الناس عن أدائه، وقدسية الدين لا ترتبط أبدا بالأثر المكتوب (الكتاب) بقدر ما ترتبط بالعهد القلبي وكلام الله المحفور في القلب، أو الدين الشامل الذي يعلم الطريقة الصحيحة للحياة يقوم على الإحسان والصدق، ونظام الطبيعة وأوامر الأنبياء، بعيدا عن الطقوس وأن النص يبقى محافظا على جوهره الإلهي مهما تعددت اللغات التي كتب بها، مادام لا يطاله تشويه، والشريعة الحق هي التي يمكن استخلاصها من الكتاب تتلخص في حب الله فوق كل شيء، وحب الجار، وهذه الوصايا تمثل أساس الدين وأي محو لها هو مساس بالبناء الكلي للنص الإلهي، وأي كتاب لم ترد فيه هذه الوصايا فهو ليس بمقدس، وكل مقدس يحيلنا إلى فهم ما يلي: إن الله موجود وعنايته شاملة، قادر، يجازي التقي ويعاقب العاصي، والخلاص يتم بفضل من الله، وبأن الحقائق الخلقية أيضا ثابتة لا يطالها فساد، مثل العدالة ومساعدة المحتاج..وغيرها من الفضائل.

وفي الفصل الذي عنوانه " في أن الكتاب لا يحتوي إلا على تعاليم يسيرة ولا يحث إلا على الطاعة" يحاول سبينوزا أن يبين أن هناك قدرا ضئيلا من الحقائق النظرية الخالصة في الكتاب المقدس، فيفصل بين المعرفة العقلية أي معرفة الله عن الطاعة الموهوبة لكل المؤمنين، وان المعرفة الوحيدة التي طلبها الله من جميع الناس واتت على لسان الأنبياء هي معرفة العدالة الإلهية والإحسان الإلهي.

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 327

المبحث الثاني: فكرة الله والطبيعة عند سبينوزا.

1- الإله في فلسفة سبينوزا

اكتنف مفهوم الإلـه عند سبينوزا الكثير من الغموض، لان المعاني التـي يُشير إليها كتابه الأخلاق تتنافى والموروث الديني الشائع عن الإله، فرفض القول التقليدي الذي يرى أن الله « جوهر لا متناه خلق الطبيعة من العدم بفعل إرادي حر، وانـه مُفارق ومتعـال عنها»[1].

يستهل سبينوزا كتابه "الأخلاق" بالبحث في طبيعة الله، فقد جاء الجزء الأول تحت عنوان "في الله"، ثم جاءت الأبواب الأخرى لبيان علاقة كل منها بالماهية الالهية، فلم يشغل البحث في الله عند سبينوزا حيزا معينا، أو فكرة فقط وإنما اعتبر البعض كل فلسفته تفكير في الله، لكن قبل الوصول الى تحديد طبيعة اله سبينوزا علينا أن نلتزم بمنهجيته التي نهجها في كتاب الأخلاق ونستهل بحثنا بالحديث عن "الجوهر".

1-1 الجوهر عند سبينوزا:

يقول سبينوزا عن الجوهر في التعريف الثالث في الجزء الأول بأنه «ما يوجد في ذاته ويُتصور بذاتـه، أي مـا لا يتوقف إنشاء تصوره على تصور شيء آخر»[2] أي أنـه يتقوم بذاته ويُتصور من خلال ذاته، ولا يحتاج لأي شيء آخر كي يوجد أو يتصور، فهو علة ذاته وهو موجود بالفعل هذا حسب التعريف الأول من الجزء الأول «مـا لا يمكن لطبيعتـه

---

[1] زيد عباس كريم، مرجع سابق، ص 146
[2] سبينوزا، الاخلاق، مصدر سابق، ص 30

أن تُتصور إلا موجودة»[1] لأننا لا يمكن أن نتصور جوهر يحتوي على كل الصفات لكنه يفتقر للوجود، فوجوده ضروري و أزلي دائم، وبما أنه حسب القضية السادسة من الجزء الاول «لا يمكن لجوهر ما أن ينتج جوهر آخر»[2] طبعا لأنه لا يمكننا أن نجد جوهران لهما صفة واحدة حسب القضية الخامسة من الجزء الأول «لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران أو عدة جواهر من طبيعة أو صفة واحدة» [3]، وإذا نظرنا الى القضية الثالثة من الجزء الأول التي تقول « إذا لم تتفق أشياء بعضها مع بعض في شيء ما، فإنه لا يمكن لبعضها أن يكون علة للبعض الآخر »[4] إذا فمن المستحيل أن يكون جوهر ما علة لجوهر آخر، أي لا يمكن للجوهر أن ينتج عن جوهر مثله، ولا أن ينتج الجوهر عن أي شيء آخر، لأنه يتقوم بذاته ويتصور من ذاته، وقد قلنا في السابق أن ماهيته تتضمن بالضرورة على وجوده، أي انه لا بد أن يكون موجودا ولا يمكن أن يتصور عدم وجوده، وبالتالي فهو واحد، وبما انه موجود ولا ينتجه جوهر آخر ولا يحده أيضا جوهر آخر فهو إذا لا متناه وهذا ما تدل عليه القضية الثامنة من الجزء الأول القائلة « كل جوهر إنما هو لا متناه بالضرورة»[5] يمكن أن نشير هنا الى تعريف كونتغهام للجوهر فيقول بأنه« كينونة مكتفية بذاتها ومستقلة وهي علة وجودها لأنه لو سببها شيء آخر لما أمكن تصورها البتة من خلال ذاتها»[6]. علينا أن نشير إلى أن دلالة كلمة جوهر عند سبينوزا لا تساوي المفهوم الذي يعني المادة المكونة مثل قولنا الخشب مادة الكرسي، بل هو « بناء الوجود ذاته الكامن تحت كل الأشياء والحوادث والذي يشكل غالب العالم »[7]، في الأخير نصل الى أن سبينوزا أعطى للجوهر أربع صفات هي انه واحد، موجود، أزلي، لامتناه، وقد أتى هذا في إحدى رسائله حيث قال «فيما يتعلق بالجوهر، إليك ما أريد أن يُأخذ بعين الاعتبار: أولا. فالوجود ينتمي إلى ماهيته، أي أن وجوده يترتب على مجرد ماهيته وتعريفه...ثانيا. نقطة ثانية تنتج عن الأولى: لا توجد جواهر كثيرة من طبيعة واحدة، بل يوجد جوهر واحد، ثالثا. نقطة ثالثة وأخيرة: لا يمكن أن يتصور الجوهر إلا لا متناهيا»[8] ويجب على هذا الجوهر أن يكون «لامتناهيا ومستقلا عن أي موجود آخر فضلا عن كونه

---

[1] المصدر نفسه، ص 29
[2] سبينوزا، الاخلاق، مصدر سابق ، ص 34
[3] المصدر نفسه، ص 33.
[4] المصدر نفسه، ص 32
[5] المصدر نفسه ، ص 35
[6] جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، حلب ط1، 1977، ص 60.
[7] ويل ديورنت، مرجع سابق، ص 116
[8] رسالة من سبينوزا الى لودفيغ ماير، رينسنبورغ 20 افريل 1663، (المراسلات) ص 240

خالدا كاملا لا يتغير بحسب الظروف، لان التغيير قد يعني الانتقال من حالة نقص إلى حالة كمال»[1].

لنتوقف قليلا عن القضية الحادية عشر من الجزء الأول « الله- اعني جوهرا يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية و لا متناهية _ واجب الوجود»[2] فكما هو معروف فان لكل علة معلول، ولكل شيء علة أو سبب يفسر وجوده من عدمه، ومادام ليس هناك شيء لا داخل الله ولا خارجه يمنع وجوده، إذا فوجوده ضروري، وواجب، فهو حقيقة أبدية مادامت هذه الحقيقة هي «التي تستمد حقيقتها من ضرورتها فوجودها هو حقيقتها هي في ذاتها، وبالمثل الجوهر فهو يجب أن يوجد لأن وجوده وماهيته شيء واحد، فوجوده عين ماهيته وماهيته عين وجوده»[3].

يذهب ديكارت الى القول « بوجود جوهرين متباينين هما الجوهر المادي، والجوهر العقلي، والجوهر العقلي بدوره إما أن يكون متناهيا -كما هو الحال في الجوهر المادي-، وهو العقل أو النفس الإنسانية، وإما أن يكون غير متناه وهو الله تعالى»[4] وهكذا يقر ديكارت بوجود ثلاث جواهر هي الله والعقل والمادة، ويعرف ديكارت الله أيضا بأنه «جوهر غير متناه، أزليا ثابتا، قائما بذاته، عالما بكل شيء، هو الذي أوجدني وأوجد الأشياء الأخرى»[5] ربما هذا التعريف يجعلنا نرى بوضوح المكانة العليا التي جعل ديكارت الله فيها لان « الحقيقة هي انه حتى عنده يكون الله أكثر جوهرية من العقل والمادة لأنه خلقهما ويمكنه إذا أراد أن يبددهما»[6] هذا ما لاحظه راسل على فكرة الجوهر عند ديكارت.

سبينوزا يتفق مع ديكارت في أن الله جوهر مطلق ولا متناهي، لكن سبينوزا يطلق لفظ الجوهر على الله فقط، في حين ديكارت يطلقه على كل من الامتداد والفكر، من حيث أنهما لا يحتاجان في وجودهما إلى شيء مخلوق، حتى وان كان مفتقرين الى الله، أما الامتداد والفكر عند سبينوزا هما مكونان للطبيعة الجوهرية أو لماهية الجوهر، وخاصيتان أساسيتان للحقيقة المطلقة، وانه لا وجود إلا لجوهر واحد في العالم هو الله، والعقل والمادة أو الفكر والامتداد هما صفتان لله « الامتداد والفكر كلا منهما لا متناه، وهما اثنتان من صفات الله، أما ديكارت فيعتقد بأن الفكر والامتداد جوهران وإن كانا لا يوجدان إلا

---

[1] ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 199
[2] سبينوزا ،الاخلاق، مصدر سابق، ص40
[3] علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، ج1، مرجع سابق، ص 183.
[4] محمود حمدي رقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، الفاهرة، ط3، 1993، ص 113
[5] جنيفياف رودليس لويس، ديكارت والعقلانية، تر: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988 ص 52.
[6] علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، ج3، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية 1984، ص 517.

بالجوهر الإلهي»[1] لكن الطبيعة عند ديكارت متوقفة على اله يظل خارجها يحركها بإرادته.

تشير القضية الرابعة عشر من الجزء الأول «لا يمكن أن يوجد أي جوهر خارج الله ولا أن يتصور»[2] أن الله هو الجوهر الوحيد، وقد يلاحظ بعض قراء كتاب الأخلاق أن سبينوزا لم يذكر لفظ الله حتى القضية الحادية عشر، وأنه لم يصرح أن لفظ الله هو مساو لديه للفظ الجوهر حتى القضية الرابعة عشرة، لكن سبينوزا جعلنا نستنتج ذلك مباشرة، لأن تعريفاته للجوهر لا تنطبق على أي شيء جزئي لان أشياء العالم من نبات وحيوان وإنسان .... في حاجة الى أشياء أخرى لتوجد، هذا ما يفسر ارتباط مفهوم الجوهر عنده بمفهوم الإله فمتى استبدلنا كلمة جوهر بكلمة اله لم يختل المعنى في شيء، فقد الحق سبينوزا بالجوهر أربع صفات وهي انه واحد، أزلي، لانهائي، وضروري، ثم يثبت أنها نفسها صفات الله، ثم يسقطها على الطبيعة ليثبت أنها نفس صفاتها، ليشير كل من مفهوم الجوهر والله والطبيعة الى نفس الدلالة، فهو يستخدم لفظ "الله أو الطبيعة" لمرات معدودة ليكمل مؤلفه مستخدما لفظ الله ليشير به الى نفس المدلولات السابقة، الآن سنكمل بحثنا على هذا الأساس ونفهم كيف وحد سبينوزا بين الله والطبيعة؟.

بالنسبة لسبينوزا الوجود الإلهي والوجود الطبيعي واحد، أي أنه وحد بين الله والطبيعة وجعلهما جوهرا واحدا، فالله جوهر يضم الطبيعة حيث يرى سبينوزا أن الله جوهر لا يستمد وجوده من غيره وكون الله جوهرا يجعله علة ذاته وعلة الأشياء جميعا «إذ أن إرادة الله وقدرته من جهة فعلهما الخارجي، لا تختلفان عن ذهنه»[3] أي ماهية الأشياء ووجودها تابعين بالضرورة للمشيئة الإلاهية وقدرته، وبالتالي فبما أن الله والوجود العيني شيء واحد فانه ليس علة مفارقة للعالم، بل محايثة له، وعلة كامنة في العالم فهو المبدأ الباطن للعالم، هذا ما تشير إليه القضية الخامسة عشر من الجزء الأول «كل ما يوجد إنما يوجد في الله ولا يمكن لأي شيء أن يوجد أو أن يُتصور بدون الله»[4] لكن القول بان كل الموجودات موجودة في الله كالإنسان والحيوان والنبات والأشياء الجزئية لا يعني أبدا وجود تضمن بل انه السبب الكافي والضروري لوجودها، «لأن الله يحفظ كل شيء أي أنه خلق كل ما هو موجود ومستمر في خلقه»[5] فالإله والطبيعة سبب دائم لاستمرار الأشياء في الوجود لان «الله أو الطبيعة أو القوانين الطبيعية والله بالنسبة

---

[1] جنياف روويس لويس، مرجع سابق، ص 155
[2] سبينوزا، الأخلاق، مصدر سابق، ص 45
[3] سبينوزا، أفكار ميتافيزيقية، تر: جلال الدين سعيد، دار سنيترا، تونس ط1، 2015، ص 155
[4] سبينوزا، الاخلاق، مصدر سابق، ص46
[5] سبينوزا، مبادئ فلسفة ديكارت، تر: جلال الدين سعيد، دار سانيترا، تونس، ط1،2015، ص 44

لسبينوزا هو العلة الدائمة لكل ما يحصل وهو ليس علة خارجية، ذاك انه لا يظهر إلا عبر قوانين الطبيعة»[1].

يعني سبينوزا دائما بكلمة الجوهر الطبيعة والله معاً. فهو يتصور أن الطبيعة والله هما وجهان لنفس العملة. أي أن كل الأشياء تتألف من طبيعة الله الخالدة اللانهائية، «فالإله والعالم جانبان لشيء واحد، ووجهتا نظر في الكون، إذا نظرنا إليه من حيث كونه مادة وجدنا انه عالم مادي زاد نظرنا إليه من حيث انتظامه وغائيته المقصودة وجدنا أنه ألوهية»[2] هنا يميز سبينوزا بين: الطبيعة الطابعة Natura Naturans ، والطبيعة المطبوعة Natura Naturata ، الطبيعة الطابعة تعني الإله وهي قائمة بذاتها وتدرك من خلال ذاتها، فهي صفات الجوهر التي تعبر عن ماهيته الأزلية والامتناهية، وهي التي تطبع الأشياء بصفاتها وأحوالها، كالتغذية والنمو للنبات والإحساس والإدراك للحيوان ، والعقل والتفكير للإنسان وكل شيء أو كائن بالقوى الخاصة به، وفق نظام وغائية معينة، وهي تعبر عن قوة الإله في الخلق والإيجاد والتحريك فالطبيعة « غاية وقدرة على إحداث الانتظام والانسجام، وهذه القدرة هي التي يلحقها الفكر دائما بالإله وعلى هذا فإن قدرة الطبيعة هي نفسها قدرة الإله، وبذلك يكون الإله عند سبينوزا هو الطبيعة الطابعة»[3] وهي النظام الكلي الشامل أو القانون العام الذي يحكم جميع مكونات الكون.

أما الطبيعة المطبوعة فهي كل ما يخضع للضرورة الإلهية، فهي « منفعلة مخلوقة من جهة أخرى، وان هذا الجانب المنفعل هو المادة وتشتمل عليه الطبيعة من غابات وهواء وماء وجبال وحقول وعشرات الألوف من الأشياء الخارجية وهذه الطبيعة كلها من إنتاج الجانب الفعال وخلقه»[4] أو هي الجزئيات ومكونات العالم الحسي، والمادة وهي نتاج ومحصلة لفعل القوانين التي تحكم العالم، ان هناك طبيعة فعالة لها القابلية للخلق والإبداع وهناك الطبيعة المخلوقة التي تشكل عالم المادة وما تحتوي من المخلوقات مثل الغابات والأنهار والنبات كل الأشياء الموجودة في الطبيعة[5]. هكذا يصل الى المرحلة النهائية ليرى الكون والطبيعة كلها تشكل الجزء الفعال أي قوة فاعلة التي يسميها الله، وفيها أشياء مخلوقة وهي أعراض الأشياء أو المواد الموجود في العالم « فحين ننتقل من النظر في الله

---

[1] جوستاين غاردر، عالم صوفي، ، تر: حياة الحويك عطية، دار المنى، الخرطوم، ط2، 1996، ص 265.
[2] أشرف منصور، سبينوزا ونقد العقل الخالص،رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013، ص 45.
[3] المرجع نفسه، ص 42
[4] ويل ديورنت، مرجع سابق، 216.
[5] يقسم سبينوزا العالم الى جوهر وعرض في كتابه الاخلاق، والى نظام ابدي للقوانين أي العلاقات الثابتة، و نظم مؤقت لأشياء الزائلة في كتابه رسالة لاصلاح العقل

بوصفه جوهرا لا متناهيا ذا صفات إلهية الى النظر في أحوال الله فان العقل يتنقل من الطبيعة الطابعة الى الطبيعة المطبوعة أي من الله في ذاته الى الخلق»[1].

إن إدراك سبينوزا لخطورة فكرة واحدية الوجود جعله يقسم الطبيعة الى طبيعة طابعة وطبيعة مطبوعة حتى يقنع القارئ بأنه يؤمن مثله باله كامن في الطبيعة، يعتبر سبينوزا القانون الشامل الذي أوجد الطبيعة المطبوعة جوهرا، والجزئيات المادية أعراض، وان الله كجوهر قديم والعالم حادث، وان الله لا مادة له، بخلاف عالم الأشياء، وان القانون الطبيعي هو نفسه أمر الله، وان طبيعته لا نهائية، وهو سلسلة السببية الموجودة في العالم وان الله ليس له عقل أو إرادة بالمعنى المعروف في الطبيعة البشرية « لا يمكن تمييز عقل الله ومشيئته وقراره وقدرته عن ماهيته الا تمييزا عقليا» [2]وإنما إرادته هي مجموع الأسباب كلها والقوانين الكلية « فالله لا يفعل في الطبيعة بل هو فعلها نفسه، ولا يغير بل انه التغيير نفسه، ولا يستطيع لأنه الاستطاعة ولا يريد لان الإرادة كقانون ضروري تكون نتائجه هي نفسها باستمرار»[3] وعقل الله هو مجموع العقول كلها و « وكل القوى العقلية المنتشرة في أرجاء المكان والزمان، وهو الوعي والإدراك المنتشر الذي يبعث الحياة في العالم»[4] لكن علينا أن نضع في الحسبان بان هذا التمييز بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة هو تمييز من الناحية المنطقية فهما شيء واحد منظور له تارة من جهة الفعل وتارة من جهة الانفعال.

1-2 الصفات عند سبينوزا:

يتناول سبينوزا يجد « ثلاث كلمات أو اصطلاحات محورية، وهي جوهر ويعني بها الحقيقة الأساسية الثابتة وبناء وقوانين العالم، وصفة وهي إحدى مظاهر الجوهر أو الحقيقة الغير متناهية كالاتساع أو الفكر، والعرض وهو شيء معين أو شكل أو حادث أو فكرة»[5]، أما الجوهر فقد تحدثنا عنه فيما سبق، وأما العرض فهو أي شيء أو حادث فردي أو شكل أو صورة معينة زائلة فجسم الإنسان وأفكاره وفصيلته ونوعه وكوكبه ونجومه أعراض تستمد وجودها من حقيقة أبدية خالدة ثابتة لا تتغير (الجوهر)، وأما الصفة فهي ما سنخصه بالذكر الآن.

---

[1] فرديريك كويلسون، مرجع سابق، ص 300.
[2] سبينوزا، مبادئ فلسفة ديكارت، مصدر سابق، ص 50
[3] منذر شيباني، مرجع سابق، ص 175.
[4] ويل ديورنت، مرجع سابق، ص 220
[5] المرجع نفسه، ص 225

يقول سبينوزا عن الجوهر في التعريف الرابع من الجزء الأول « أعني بالصفة ما يدركه الذهن في الجوهر مقوما لماهيته»[1] الصفة هي التي تجعلنا نحدد ماهية الإله فهي تنكشف للفكر باعتبارها جوهرا، لان « صفة الشيء هي التي تحدد ماهيته أو حقيقته، والمقصود بها هنا الصفات الأولية الموجودة بالفعل والمتحققة في الأجسام نفسها وهي أيضا ثابتة في الشيء ذاته، بحيث لا يمكن أن يوجد بدونها، كما أنها تكون ملازمة له، مهما اعتراه من تغير»[2] هذا معناه أن الصفة هي التي تجعلنا نلمس الماهية الإلهية بحيث أنها تظهر للفكر على أنها الجوهر ذاته.

من خلال تعريفنا السابق للجوهر والإله نتوصل الى عدة صفات منها انه علة ذاته، وانه لا متناه، وواجب الوجود، وانه واحد وليس هناك جوهر غيره، ويضيف سبينوزا في تعريفه للإله في القضية الحادية عشرة من الجزء الأول بأنه « جوهرا يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية ولا متناهية»[3] هذا يعني أن الإله يمتلك عدد لا محدود من الصفات التي تكتسب أزليتها ولا تناهيها من علتها التي تفتقر إليها وهي الجوهر فمتى تخيلناها مجردة عن الجوهر أصبحت متناهية، لكن سبينوزا يقر أن « العقل البشري وتبعا لشروط الاستنباط الصحيح لا يستطيع أن يدرك من هذه الصفات اللامتناهية إلا صفتين هما: الامتداد Extension والفكر Thaught »[4] معتبرا الفكر والامتداد صفتان للجوهر الواحد[5] على عكس ديكارت الذي قبل « ثلاث جواهر الله والعقل والمادة، ولكن الحقيقة هي انه حتى عنده يكون الله أكثر جوهرية من العقل والمادة لأنه خلقهما ويمكنه إذا أراد أن يبددهما»[6] فقد اعتبرهما سبينوزا جوهرين باعتبار أنهما لا يفتقران في وجودهما الى أي مخلوق آخر، لكنهما مفتقرين الى الله.

القضيتين التاليتين دليلين على إلحاق صفتي الفكر والامتداد بالذات الإلهية:

القضية 1 ج2 «الفكر صفة من صفات لله وبعبارة أخرى إن الله شيء مفكر»[7] .

القضية 2 ج2 «الامتداد صفة من صفات لله وبعبارة أخرى إن الله شيء ممتد»[8].

---

[1] سبينوزا، الاخلاق، مصدر سابق، ص 30

[2] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص 67

[3] سبينوزا، الاخلاق، مصدر سابق، ص 40.

[4] زيد عباس كريم، مرجع سابق، ص 162.

[5] «في نظر سبينوزا لا المتناهيات الممتدة ولا الجواهر المفكرة عند ديكارت ولا المونادات المخلوقة للايبنتز تستحق اسم الجواهر» ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، تر: احمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1997 ص 96.

[6] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، تر: محمد فتحي الشنيطي ج3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر1977،ص123.

[7] سبينوزا، الأخلاق، مصدر سابق، ص 87.

[8] المصدر نفسه، ص 88

يرى سبينوزا انه من مجموع الصفات اللامتناهية للذات الإلهية لا يعرف الإنسان سوى هاتين الصفتين التين يمكن أن ترد كل الصفات الأخرى إليهما، فهو يمنح الله صفة التفكير باعتبار أنها صفة موجودة لدى الإنسان ومادام الإنسان جزئا من الطبيعة فهو جزء من الله وان صفة التفكير لدى الإنسان تكون صفة لله أيضا، مع العلم انه يرفض أن يكون لله عقل حتى يبتعد عن تشخيص الإله وهنا يمكن القول أن « كل الأشياء حية بدرجات والحياة والعقل وجه واحد لكل ما نعرفه من أشياء كما أن الامتداد المادي أو الجسم وجه آخر وهذان العقل والجسم هما الوجهان أو الصفتان اللتان بهما ندرك عمل الجوهر أو الله»[1] بحيث كل صفة من هاته الصفات تمثل الجوهر تمثيلا كاملا بطريقتها الخاصة «فالجوهر كل يجمع صفاته بالرغم من اختلافها، فلا يوجد جسم إلا وهو حال للجوهر تحت صفة الامتداد، كما لا يوجد فكر إلا وهو حال للجوهر تحت صفة الفكر»[2].

كان الفكر الإنساني قبل سبينوزا يرفض أن يلحق بالله أي صفة مادية ويعتبر وجوده وجودا روحيا لكن سبينوزا أضاف صفة الامتداد حتى لا ينتهي به المطاف الى ثنائية عالم مادي واله، ولكن علينا أن نعرف أن الامتداد الذي يتحدث عنه سبينوزا ليس الامتداد الجسمي الهندسي المكاني بل امتداد في ذاته بغض النظر عن أحواله من طول وعرض وجسم بل الامتداد جزء من جوهره وماهيته لأنه لا توجد صفة إلا وكان لها وجود في جوهر الإله، وأن الامتداد لا متناه، وهو صفة مطلقة يتصف بها النظام الكلي للأشياء أو الطبيعة في مجموعها.

الإله من حيث هو امتداد يملك الحال المباشر واللامتناهي للحركة والسكون ومن حيث هو فكر يملك الحال المباشر واللامتناهي للفكر لان « كل ما في الطبيعة هو إما من الفكر أو من الامتداد، وكل أشياء وأحداث حياتنا اليومية سواء كانت زهرة أو قصيدة هي أنماط مختلفة من الفكر أو من الامتداد فالنمط modi أو modus ، في حالة الجمع هو تحول للمادة المطلقة التي هي الطبيعة، فالزهرة هي نمط من توابع الامتداد، كما أن القصيدة نمط من توابع الفكر، وهكذا يبدو كل مخلوق خاص نمط من أنماط الله»[3].

التوازي بين هاذين الضربين معناه ليس هناك حدث في إحداهما يكون له علة في حدث آخر في السلسلة الأخرى (المادي، العقلي)، دون أن نقسم النسق اللامتناهي الى قسمين مادي وعقلي إذ انه « لا وجود لنسق عقول ونسق أجسام، ولكن يمكن أن ننظر إلى النسق الواحد من وجهتي نظر، فيمكن أن نتصوره من جهة صفة الفكر ومن جهة صفة

---

[1] ويل ديورنت، مرجع سابق، ص 220.
[2] علي عبد المعطي، مرجع سابق، ص176
[3] جوستاين غاردر، مرجع سابق، ص 264.

الامتداد وكل حال من جهة صفة الامتداد يناظره حال من جهة صفة الفكر»[1] كل هذا يسير بنوع من التوازي بين الضربين لان النظام الموجود بين الأشياء الممتدة هو نفسه النظام الموجود بين الأفكار في هذا يقول سبينوزا في القضية السابعة الجزء الثاني «إن نظام الأفكار وترابطها هو عينه نظام الأشياء وترابطها»[2] على الرغم من العلاقة بين هاذين الضربين إلا أن كل منهما مكتمل بذاته يُدرك من خلال ذاته، فالمادي يُحد بالمادي، والعقلي يُحد بشيء عقلي، ولا يجوز العكس.

إذا ما تطرقنا الى مفهوم الحرية الإلهية فان وجدنا هذا المفهوم مغاير تماما لمفهوم الحرية عند الإنسان، فالله حر بالمعنى الذي يكون فيها علة ذاته أي علة حرة فهو يوجد بضرورة طبيعته ويتصرف بضرورة طبيعته فهو حسب القضية السابعة عشر من الجزء الأول « إن الله يتصرف بقوانين طبيعته وحدها ولا يخضع لأي قسر»[3] أي أن « الله حر ليس بمعنى انه يفعل ما .يشاء ومتى يشاء ولمن يشاء فهو خاضع لقوانينه، ووفقا لذلك يكون الله وقوانينه هي ذاته»[4] لان كل شيء في العالم خاضع لإرادة الله إلا الله فانه محكوم بقانون ضرورته وحدها، وانه أنتج وسيظل ينتج الى الأبد بنفس الكيفية والطريقة، ويقول سبينوزا عن الله في رسالة أرسلها إلى شولر أنه « يوجد بحرية، رغم أنه واجب الوجود، وذلك لأنه يوجد بضرورة طبيعته وحدها، وهو أيضا يعقل ذاته بحرية، لأنه يوجد بضرورة طبيعته وحدها، كما أنه يعقل ذاته ويعقل كل الأشياء بحرية، إذ ينتج عن ضرورة طبيعته وحدها أن يعقل الأشياء جميعا»[5].

1-3 الأحوال عند سبينوزا:

يعرف سبينوزا الحال في التعريف الخامس من الجزء الاول فيقول « اعني بالحال ما يطرأ على الجوهر، وبعبارة أخرى ما يكون قائما في شيء غير ذاته ويُتصور بشيء غير ذاته»[6] الأحوال هي التي تعتمد على شيء آخر غير ذاتها لتوجد وتتصور، فهي تقوم بالاعتماد على غيرها وتفهم من خلال غيرها، وأحوال الجوهر هي عبارة عن مكونات الكون أو جزئياته أو الأشياء الفردية.

ويقسم سبينوزا الأحوال الى نوعين هما:

---

[1] فريديريك كويلسون تاريخ الفلسفة، المجلد 4، مرجع سابق، ص ص 305 .306
[2] سبينوزا، الاخلاق، مصدر سابق، ص 93
[3] المصدر نفسه ، ص 52
[4] منذر شيباني، مرجع سابق، ص 172
[5] من سبينوزا الى ج.ه شولر، 05 جانفي 1675 (المراسلات)، ص 410
[6] سبينوزا، الاخلاق، مصدر سابق، ص 30

الأحوال اللامتناهية Infinite Modes : وهي كل ما يصدر عن الإله أو عن صفاته مباشرة دون وسيط كالسببية القائمة في كل أشياء العالم ولا يمكن تصور الكون بدونها، والتفكير والامتداد اللامتناهيين ويستمدا لا تناهيهما من الجوهر الإلهي، والحركة التي لا يمكن للعالم أن يتصور بدونها.

الحال اللامتناهي للامتداد هو الذي يظل ثابتا في الكون بالرغم من أن الأشياء الفردية تزداد حركة وسكونا، فكل جسم يحتاج لكي يتحرك الى جسم آخر وهذا الأخير يحتاج الى جسم ثالث وهكذا نسير في سلسلة تعبر عن الحال اللامتناهي للامتداد الذي يقوم على الحركة والسكون.

الحال اللامتناهي للفكر هو حال الفكر اللامتناهي أو العقل اللامتناهي، فكل فكرة متناهية تحتاج الى فكرة متناهي وهكذا الى أن ننتهي الى سلسلة تعبر عن الحال اللامتناهي للفكر.

الأحوال المتناهية Finite Mode : هي كل ما يحتاج الى وسيط بينها وبين الجوهر حتى تتحقق به وتمثل ذواتنا والحيوانات والنبات وكل شيء جزئي في العالم يتأثر ويؤثر في الأجسام القريبة منه، وبما انه ليس جوهرا فهو قابل للتغير، والأحوال نوعان « نوع يصدر عن صفة الامتداد وهي الأجسام ونوع يصدر عن صفة الفكر وهي العقول الفردية والأفكار الجزئية»[1] فالأجسام والعقول تحتاج الى علة كي توجد فالجسم بحاجة الى مكان وحيز كي يوجد فيه والعقول بحاجة الى أجسام تحملها، كذلك الأجسام المادية فانية وهي تؤول الى الزوال والتلاشي وبالتالي يمكن تصور العالم بدونها فهي متناهية، كذلك نفس الشيء بالنسبة للعقول الفردية فهي تفنى بفناء حامليها فهي إذا متناهية.

اللاتناهي في الأحوال مستمد من علتها التي تفتقر إليها وهي الجوهر« الأحوال والصفات إنما تكون لا متناهية بالإضافة الى الجوهر اللامتناهي فإذا تخيلناها وهي مجردة عن ذلك الجوهر كانت متناهية »[2] فالصفات والأحوال إذا نظرنا إليها منعزلة عن الجوهر يتوقف لاتناهيها لأنه مستمد من العلة الأولى.

2- أدلة سبينوزا على وجود الله:

قدم سبينوزا أربعة أدلة على وجود الله هي:

---

[1] اشرف منصور، مرجع سابق، ص 50
[2] علي عبد المعطي، مرجع سابق، ص 180

أولا الدليل الانطولوجي: « تصور الله بوصفه جوهرا لا متناهيا فكرة واضحة ومتميزة من حيث أنه كذلك، ومن حيث انه موجود لا متناه فلا يمكن أن تنقصه إحدى صفات اللاتناهي أقصد الوجود» [1]، إذ أن وجوده موجود في الواقع والذهن معا.

الدليل الثاني: « تصور الله لا يتضمن تناقضا منطقيا يجعل وجوده مستحيلا، لأن ما لا يكون مستحيلا يجب أن يكون موجودا»[2].

الدليل الثالث: « إن وجودنا نحن الخاص من حيث أننا موجودات متناهية لم نوجد أنفسنا ولا يمكن أن توحدنا موجودات أخرى متناهية وهكذا الى ما لا نهاية، يؤدي بالضرورة الى موجود لا متناه يكون علة وأساسا لوجوده الخاص»[3]، إذ انه لا يوجد موجود يكون علة ذاته، كما انه من المستحيل أن نصعد إلى مالا نهاية في سلسلة العلل المرتبة التي لا بد أن تنتهي إلى معلول متناهي يكون علة وجود الأشياء جميعا.

الدليل الرابع: « الموجود اللامتناهي لا بد أن يمتلك قوة لا متناهية، ويكون بذلك قادرا على أن ينتج وجوده ويدعمه»[4].

الله بالنسبة له سبب ذاته لا متناه مطلق وهو الجوهر الوحيد، علة ذاته، يحتوي على عدد لا متناه من الصفات غير المتناهية، وهو غير محدود، وأن الفكر والامتداد صفتان لله، بالإضافة إلى عدد لامتناه من الصفات والأحوال، وأن قدرة الله مساوية لماهيته، وأن الإنسان لا يعرف من هذه الصفات سوى صفتي الفكر والامتداد، وهو علاقة بين هاذين الضربين وهو ليس جوهرا متميزا.

---

[1] وليم كلي رايت، مرجع سابق، ص 118
[2] المرجع نفسه، ص 118
[3] المرجع نفسه، ص 118
[4] وليم كلي رايت، مرجع سابق، ص 118.

المبحث الثالث: الإنسان بين الروح والجسد، والإنسان الأخلاقي

1- الوجود الإنساني بين الروح والجسد:

كتب ديكارت التأملات لبيان علاقة الانفصال أو التمييز بين النفس والجسد، «الروح والجسد متميزان حقا»[1] لكنه فيما بعد تفطن الى ضرورة بيان العلاقة بينهما، نظرا لأنهما معا يحققان وجود الإنسان، وهذا ما نجده في "الانفعالات" مُحاولا إيجاد مبرر لعلاقة النفس بالجسد في الإنسان.

يمكن تلخيص النتائج التي توصل إليها ديكارت في التأملات كالتالي: « أولا أنّه موجود كفكر، ثانيا أنّ ماهيته فكرية، ثالثا أنه جوهر مستقل، رابعا جوهر مستقل لكن متناهي، خامسا أنه متناهي لأنّه وجد من طرف فكر لا متناهي وسادسا أن هذا الجوهر المتناهي المستقل البسيط موجود في علاقة ما مع الجسد و ذلك عن طريق الشعور بالجسم»[2]. فأقر بأن الفكر جوهر مفكّر ، فهو مستقلّ بذاته ، لا يحتاج إلى جسد ليوجد هو كفكر، بل على العكس إنّه الأوضح والأكثر تميزا ووحدة وثبات من الجسد، إذ أن «كل ما

---

[1] سبينوزا، مبادئ فلسفة ديكارت،مصدر سابق، ص 40.

[2] جنيفياف رودليس لويس، مرجع سابق ص 54

ندركه بوضوح يمكن أن يفعله الله على نحو ما ندركه، ونحن ندرك الروح بوضوح، أي أننا ندرك جوهرا مفكرا، دونما إدراك للجسد أعني دونما إدراك لجوهر ممتد، وبعكس الآية يكون إدراكنا للجسد دون الروح وبالتالي يجوز بفضل القدرة الإلهية أن توجد الروح بدون الجسد والجسد بدون الروح»[1] لكن وجود الإنسان كجسد وروح جعل ديكارت يُنظر لمسألة علاقة النفس بالجسد على مستوى آخر لا يكون متناقضا مع نتائج التأملات و لكنه يكون مكملا له وهذا ما عبر عنه في "الانفعالات"، فالإنسان من حيث هو جسد يخضع للتّحديد العام الذي يعطيه ديكارت للجسم كامتداد، ومن حيث هو روح يخضع لتحديد النّفس كفكر محض و خالص.

يحيلنا المنطق اللاهوتي الأنطولوجي لسبينوزا الى معرفة ماهية الوجود الإنساني بصفة عامة، والوجود الجسدي له بصفة خاصة، لان رفضه لثنائية الروح والجسد، والقول بالوحدة بينهما منبعه أساسا رفض ثنائية الله والطبيعة والقول بالوحدة بينهما وكنا قد فصلنا فيها. كما سبق وأشرنا أيضا الى أن ديكارت واجه مشكلة في بيان حقيقة العلاقة بين النفس والجسد، بعد أن فصل بينهما، لكن سبينوزا لم يفصل بينهما منذ البداية لذلك لم يواجه أي مشكلة، فهما بالنسبة له كيان واحد، لا ينقسم إلى جوهرين متمايزين فقال « لا تعرف النفس ذاتها إلا من خلال إدراكها لأفكار تأثرات الجسم»[2].

يصرح سبينوزا في البديهية الثانية من الجزء الثاني بان «الإنسان يفكر»[3] ، لكن الفكر عنده ليس ماهية وإنما هو مجموعة من الأفكار- على عكس ديكارت الذي يرى أن الفكر هو ذات مفكرة- فالإنسان بالنسبة له قد يُفكر وقد لا يفكر، لان الفكر لا يحدد ماهيته، لذلك بالنسبة له المجنون والطفل إنسان أيضا.

يقبل سبينوزا مقولة أن الإنسان حيوان ناطق، إذ يمثل الجانب الحيواني فيه الجسد، والنطق ناتج عن عملية فكرية عقلية، « فإذا نظرنا إليها من حيث أنه كائن عاقل مفكر وناطق فسوف يظهر على أنه روح، وإذا نظرنا إليه على أنه كائن عضوي بيولوجي فسوف يظهر على انه جسد»[4] هذه المقولة تعبر عن الاتحاد القائم بين الروح والجسد، علاقة النفس بالجسد علاقة توازي بين ضربي الفكر والامتداد فبالنسبة له لا النفس تؤثر في الجسد ولا الجسد يؤثر في النفس، نظرا لعدم وجود علاقة سببية بين الصفات، هذا ما يتضح من القضية الثانية من الجزء الثالث « لا الجسم يستطيع أن يدفع النفس إلى التفكير،

---

[1] سبينوزا، مبادئ فلسفة ديكارت، مصدر سابق، ص ص 40. 41
[2] سبينوزا، الاخلاق، مصدر سابق، ص 122.
[3] المصدر نفسه، ص 87.
[4] اشرف منصور، مرجع سابق، ص 53

ولا النفس تستطيع أن تدفع الجسم إلى الحركة أو السكون أو إلى أي حال آخر»[1]، لأنه لا يمكن لأي حال أن يؤثر في صفة أخرى غير التي ينتمي إليها.

يقول سبينوزا في القضية السابعة من الجزء الثاني « إن نظام الأفكار وترابطها هو عينه نظام الأشياء وترابطها» [2]، هذا القول يُعبر عن التوازي والعلاقة الطردية بين سلسلة انفعالات الجسم وسلسلة أفكارها، فبالنسبة له هناك تأثير متبادل بين الجسد والنفس، هذا التأثير عند ديكارت يمكن النظر إليه من زاويتين اثنتين:« من زاوية تأثير النفس على الجسد و هذا يبيّن عند ديكارت فعل الإرادة التي يعتبرها الشيء الوحيد اللامتناهي في الإنسان وتجعله أشبه الله. وإمّا من زاوية تأثير الجسد على النفس فيعطينا الانفعالات»[3]. وكل منهما يؤثر على الآخر لأن النفس تصل بصبغة أو بأخرى إلى التحكم في الجسد أي سيطرة العقل على الانفعالات إذ يعتقد ديكارت أنه من الواجب أن نسيطر على الانفعالات. لكن هذا التأثير بالنسبة لسبينوزا ليس تأثيرا مباشرا، ولا يتعدى كونه تطابق أو تناظر بين حالين اثنين،هما في الواقع شيء واحد، فالتجربة مثلا توضح لنا أن الفرح الباطني يتضح من خلال دقات النبض، هذا ما عبر عنه سبينوزا بقوله في القضية الحادية عشر من الجزء الثالث « كل ما يزيد من قدرة الجسم على الفعل أو ينقص منها ويساعدها أو يعوقها، إنما فكرته تزيد من قدرة النفس على التفكير أو تنقص منها وتساعدها أو تعوقها»[4].

في القضية الأولى من الجزء الخامس ، يقول سبينوزا« بقدر ما تكون أفكار الأشياء وصورها الذهنية منظمة ومترابطة في النفس، تكون انفعالات الجسم، أعني صور الأشياء، على نفس النظام والترابط في الجسم»[5] فالتوازي هنا بين الأفكار والانفعالات متبادل، في الأول قلنا أن نظام الأفكار وترابطها هو نفسه نظام الأشياء وترابطها كذلك خلص سبينوزا إلى أن نظام الأشياء وترابطها هو نفسه نظام الأفكار وترابطها، فلا يمكن تصور الجسم بمعزل عن الفكرة "أي النفس" فانفعالات النفس هي نفسها انفعالات الجسم، والعكس بالعكس.

كذلك علينا الإشارة الى أن النفس لا تعي نفسها بمعزل عن جسدها، بلا واسطة لا تتمكن النفس من معرفة جسدها إلا بمعرفة انفعالات وأفكار هذا الجسد، هذا ما تثبته القضية الثالثة عشر من الجزء الثاني « النفس لا تعرف ذاتها إلا من خلال إدراكها لأفكار

---

[1] اشرف منصور، مرجع سابق ، ص 163.
[2] سبينوزا، الأخلاق، مصدر سابق، ص 93.
[3] جنيفياف رودليس لويس، مرجع سابق، ص 56
[4] سبينوزا، الأخلاق، مصدر سابق، ص 174.
[5] سبينوزا، الأخلاق، مصدر سابق، ص357

تـأثرات الجسـم»[1] فـالنفس لا تـدرك ذاتهـا إلا بإدراكهـا لتـأثرات وانفعـالات جسـمها، لـذلك فالجسم يمثل الأرضية الوجودية للنفس، فالنفس تعي جسمها ككل لكن معرفتها لأجزائها غير تامة وإنما هي معرفة جزئية، خاصة إذا كانت تتفاعل أجزاء من الجسد ولا تؤثر في الصورة العامة له، هذا ما تبينه القضية الرابعة والعشرون من الجزء الثاني «النفس البشرية لا تنطوي على المعرفة التامة للأجزاء المؤلفة للجسم البشري»[2]، كذلك يضمن الجسم للنفس الوعي بالعالم الخارجي، وهذا ما تبينه القضية السادسة والعشرون من الجزء الثاني «لا تدرك النفس أي جزء خارجي على أنه موجود بالفعل، إلا من خلال أفكار تأثرات جسمها الخاص»[3] بنفس الطريقة التي تعي بها النفس ذاتها من خلال انفعالاتها وتأثرات جسمها، فالوعي بالجسم هو وعي أيضا بعلاقة هذا الجسم بالأجسام الخارجية، لان انفعالاته تنتج عن طبيعة الأجسام الخارجية بنفس القدر الذي تنتج فيه عن جسمه. بما أن الإنسان لا يعرف سوى صفتين هما الفكر والامتداد، وبما أنه علاقة بين هاذين الضربين الموازيين لهاتين الصفتين وهما الروح والجسد، وبما أن كل صفة ليس لها علاقة سببية بالصفات الأخرى، فلا الجسد يؤثر في النفس ولا النفس تؤثر في الجسد، فما هو مادي لا يؤثر سوى على ما هو مادي لا يؤثر سوى على ما هو مادي وما هو عقلي لا يؤثر سوى على ما هو عقلي، فالنسبة لسبينوزا التوازي بين الضربين هو توازي انطولوجي، أي أن لكل ضرب من كل الصفات نفس القيمة الانطولوجية، وليس هناك ضرب أسمى من ضرب، هذا التوازي يحتم علينا عدم تفضيل ضرب على الضروب الأخرى، فهناك تطابق بين النفس والجسد، فلا النفس أسمى من الجسد ولا هو أسمي.

كذلك يتوازى الجسد والنفس على مستوى الماهية، فبما أن هناك تطابق بين كل ضرب من ضروب ضفة، مع كل ضرب من ضروب صفات أخرى، فالنفس جسد منظور له من جهة الفكر، والجسد نفس منظور لها من جهة الامتداد.

تتوازى كل من النفس والجسد على مستوى القوة والفعل، بما أن كل ضرب ليس له علاقة سببية بالضروب الأخرى، فلا النفس تستطيع التأثر بالجسد، ولا الجسد يؤثر في النفس، ففعل النفس ليس هو فعل الجسد.

وهكذا نصل الى أن الروح والجسم هما في الواقع شيء واحد، تارة ننظر له من صفة الامتداد وتارة من صفة الفكر، لذلك نجد تطابق بين نظام وأفعال الجسم ونظام وأفعال الروح، أي أن أي انفعال هو انفعال للجسد والروح معا، وان السببية الحاكمة للتفاعلات النفسية هي ذاتها السببية الحاكمة للتفاعلات الجسدية.

---

[1] المصدر نفسه، ص 122
[2] المصدر نفسه، ص 122
[3] المصدر نفسه، ص 124

ذكرنا سابقا القضية الثانية من الجزء الثاني، ولاحظنا أن سبينوزا جعل من الامتداد صفة من صفات الله، الى جانب صفة الفكر مع باقي الصفات الأخرى، فرفع من قيمة الامتداد أو المادة إلى الى المستوى الإلهي المكون لطبيعته، غالقا الباب أمام أي تصور يجعل من الروح سامية ومن الجسد أدنى وأدنس.

استطاع سبينوزا عندما جعل الروح والجسد شيء واحد، القضاء على مشكلة ثنائية الجسد والروح، لان كونهما شيء واحد يعصمه من الوقوع في الإشكالية التي وقع فيها ديكارت، فبالنسبة له قوة الروح من قوة الجسد، وقوة الجسد من قوة الروح، على عكس ديكارت الذي كان يرى أن ضعف الروح يقوي الجسد، وقوتها مضعفة للجسد.

يرى سبينوزا أن الإنسان عبارة عن رغبة في البقاء، هذه الرغبة نجدها في الروح كما في الجسد، وأننا نكون فاعلين بالجسم والروح معا وعندما نكون منفعلين إنما ننفعل بهما معا، على عكس ديكارت الذي قال إننا نكون فاعلين إذا أثرت الروح في الجسد، ومنفعلين إذا حصل العكس.

هنا يظهر الكونتاوس كمفهوم و« كمبدأ للحياة أكثر من مبدأ للحركة الآلية، إنه مفهوم سبينوزي، رغم أنه ينتمي إلى معجمية العصر المألوفة»[1]، فعلى الرغم من شيوع هذا اللفظ فان سبينوزا أضفى عليه صبغة خاصة فأصبح معه نزوع للكائن الى الاستمرار في كيانه هذا النزوع هو الجهد الطبيعي أو التوجه الذي يحافظ به كيان على ذاته، في هذا تقول القضية السابعة من الجزء الثالث «لا يعدو أن يكون الجهد الذي يبذله كل شيء من أجل الاستمرار في كيانه غير ماهية ذلك الشيء الفعلية »[2] والمحافظة على الذات في الأساس هي محافظة على الجسد، فهذا النزوع بالنسبة له ليس غريزة طبيعية نحو البقاء، وإنما هي السعي المستمر في الوجود عن طريق القوة، فالأفعال المعرفية للنفس بالنسبة له تهدف الى زيادة قدرة الجسد.

فالكونتاوس إذن هو الماهية الفعلية للكائن البشري، الذي يسعى بكل قوته للبقاء، ومقاومة كل ما من شئنه أن يهدد وجوده، هذا الجهد والسعي نحو البقاء في الواقع هو من عند الله لان القضية الرابعة والعشرون الجزء الثاني تقول « الله ليس فقط علة وجود الأشياء في بدايتها، بل هو أيضا علة استمرارها في الوجود»[3] فالقوة التي بثت في الإنسان رغبته في البقاء تنبع من عند الله بالضرورة ويقول في ذلك سبينوزا «لو أنكرتهم ذلك فافرضوا شيئا يحفظ ذاته بذاته، فإذا كان لا بد أن تنطوي على الوجود الضروري،

---

[1] فاطمة حداد الشامخ، الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، تر: جلال الذين سعيد، دلر سيناترا، تونس، 2008، ص36

[2] سبينوزا، الأخلاق، مصدر سابق، ص 171.

[3] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 39

وبالتالي فإن هذا الشيء سيكون إلها، وهذا محال، إذن لا وجود لشيء إلا وكان محفوظا بقدرة الله وحدها»[1].

بما أن سبينوزا جعل من النزوع نحو البقاء هدفا لكل من النفس والجسد، فإنه بذلك ينفي بقاء النفس بعد فناء الجسد، لان وظيفة النفس الأساسية هي الحفاظ على الجسد، ومتى لم تستطع المحافظة عليه حدث فناء الجسد، وتكون بذلك مهمتها انتهت فلا داعي لبقائها، فهو يرفض القول بخلود النفس وبقائها حية واعية بعد فناء الجسد، ولا كون النفس تستمر زمنيا بعد فناء الجسد، لأنه لا يلحق الاستمرار الزماني بالعقل الإنساني إلا إذا كان الجسد حيا، لكن هذا لا يعني أبدا انه ينفي فكرة الخلود، وإنما يرفضها بهذا المفهوم التقليدي، فهو يعطي للخلود معنى جديد، خلود في هذا العالم وليس في العالم الأخر، وهذا أيضا لا يعني أن الإنسان يستمر في الوجود في هذه الحياة الى الأبد، وإنما يعني بالخلود مشاركته في اللاتناهي الالاهي، وفي صفاته اللامتناهية، فبقدر ظهور هذه الصفات في الإنسان، بقدر مشاركته في اللاتناهي الالاهي، والذي يأتي عن طريق معرفة وتأمل الحقائق الخالدة.

يذهب سبينوزا للقول بان شيئا ما من العقل يبقى بعد فناء الجسد، لأنه لا يمكن للعقل ككل البقاء، وإلا وقعنا في مغالطة، وإنما يقول ببقاء جزء فقط، هذا الجزء لا متناهي وأزلي منذ البداية، وهو غير شخصي أو فردي، لذلك سبينوزا لا يعترف بالخلود الفردي، وإنما بخلود النوع، أي بخلود العام والكلي والمطلق في كل العقول، فهو القائل في القضية الثالثة والعشرون الجزء الخامس «لا يمكن للنفس البشرية أن تفنى تماما مع الجسم، وإنما يبقى منها شيء أزلي»[2] فعقل الإنسان جزء من العقل الالاهي، لذلك فهو لا يفنى، علينا أن نشير إلى أن سبينوزا بإبعاده صفة الخلود الزماني عن النفس، إنما يعطي للخلود صفة اللازمانية، فالخلود عنده ليس ما يستمر في الزمان الى ما لا نهاية، وإنما هو ما لا يخضع للزمان ولا يندرج تحته.

2- الإنسان كائن أخلاقي:

2-1 مفهوم الأخلاق عند سبينوزا:

لطالما عبر الموروث الفلسفي القديم عن أفضلية الروح على الجسد وارتباط الروح بكل ما هو قيمي وأخلاقي، والجسد بكل ما هو دنيء ومدنس، حتى أن هذا الموروث فعل فعلته في فلسفة ديكارت التي تمنح الأولية للروح على حساب الجسد، اذ يمكن القول أن علاقة النفس بالجسد عند ديكارت وإن كانت علاقة جوهرين مستقلّين متميّزين فإنّها ترمي

---

[1] سبينوزا، مبادئ فلسفة ديكارت، مصدر سابق، ص 43

[2] سبينوزا، الاخلاق، مصدر سابق، ص 378.

في الحقيقة إلى نظرة أو موقف أخلاقي يسعى لدراسة تركيبة طبيعة الإنسان في حدّ ذاته، ليصل ديكارت الى هدفه وهو بيان أن الجسد ينبغي أن يخضع للعقل باعتبار أنّ الجسد هو مصدر الانفعالات وباعتبار هذه الأخيرة عند ديكارت غير طبيعية، ولكنّها تبيّن في الحقيقة ضعف الإنسان الذي يخضع لهذه الانفعالات.. فنحن عندما نتصفّح التأمّلات نجد ديكارت يبين أسبقية معرفة النفس عن الجسد و بساطة هذه النّفس و توحيدها للجسد وفي كتاب "الانفعالات" نجد ديكارت يجعل الجسد يخضع للنّفس. سبينوزا يتنكر لهذا الموروث ويسعى لإخراج الجسد من إطار الدونية، ليصفه في مصاف الروح، مشيرا لوجود تطابق بين النفس والجسد، العقل والإرادة، الأفكار والانفعالات، مستلهما هذا كله من حتمية الطبيعة، والإله الذي يتجسد في نظره في صفات هي الفكر والامتداد تقابلها حالتين متناهيتين هما الجسد والفكر ، وبما انه ليس هناك أي تفاضل بين الأحوال، فليس هناك تفضيل للفكر أو الروح على حساب الجسم أو الجسد، وان الإنسان وحدة بين الجسد وبين فكرته.

كما ينبغي التركيز على الأفعال التي تصدر عن الإنسان وفقا للنسبية التي تخضع لها الطبيعة، رافضا كل نظرية تقول بوقوف الإنسان بمعزل عن الطبيعة وقوانينها وانه «يقف من الطبيعة كأنه دولة داخل دولة، ويظنون ...أن له سلطانا مطلقا على أفعاله، وأن شيئا لا يتحكم فيع سوى ذاته»[1] كما سبق واشرنا الى كون سبينوزا فهو يشك في وجود الله الذي يحب الإنسان ويشمله بالعناية، ويصلي له الإنسان حتى يعطيه العون والمساعدة، فالله لا يغير لأي سبب كان قوانين الطبيعة، والإنسان في حد ذاته جزء من هذه الطبيعة وبالتالي فهو خاضع كغيره من الموجودات لقوانين الطبيعة، وبالتالي تصبح مهمة علم الأخلاق «ليس الوعظ والإرشاد وإنما هو الدراسة والبحث والفهم، فننقل الأخلاق من مجال ما ينبغي أن يكون الى مجال ما هو كائن»[2] و ما هو كائن هو نظام الطبيعة القائم والطبيعة البشرية في علاقتها بهذا النظام، فسبينوزا هنا «جعل الأخلاق أو الفعل الأخلاقي أو القيمة الأخلاقية ومن يفعلها جزء من كل كوني يحكم الطبيعة بمن فيها، وذلك لأن الإنسان الفاعل الأخلاقي، جزء من الطبيعة ومحكوم بما هي محكومة به»[3] وذلك لأن «النفس لا تنطوي على أية إرادة حرة أو مطلقة، بل هي مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة، هي أيضا مشروطة بعلة أخرى وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى وهكذا الى ما لا نهاية»[4] أي أن الإله هو العلة الاسمى والحرة لسائر الأشياء، وان الأشياء تصدر عنه وفقا لما تمليه طبيعته من ضرورة، هذا المبدأ (العلية) يمكن له « أن يفسر

---

[1] سبينوزا، الأخلاق، مصدر سابق، ص 159

[2] فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 196

[3] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص 97

[4] سبينوزا، الأخلاق، مرجع سابق، ص 149

السلوك الإنساني بدقة، كما يفسر علاقة العلل ومعلولاتها، أو العلوم الرياضية، أو أي ظاهرة طبيعية أخرى»[1] وبالتالي يمكن إخضاع سلوك الإنسان لقوانين مضبوطة تنتفي معها حرية الإنسان ، وبالتالي ليس له إرادة تتصرف من تلقاء ذاتها، لان «الإرادة تتحدد بجملة من الأسباب التي تجعلها قادرة على إنتاج معلول ما، ثم إن الإرادة وهي علة ضرورية تختلف عن الرغبة فان ترغب النفس لا يعني أنها تريد»[2] أي أن الإنسان لا يملك إرادة لكنه يملك رغبة تجعله يشتهي شيئا دون أخر.

يرى سبينوزا إن الإنسان لا يملك إرادة حرة وانه ليس حرا ذلك لأنه لا يفعل حسب ضرورة طبيعته وحدها ، ولأنه خاضع لضرورة الطبيعة، فهو ليس حرا ولا يولد حرا، فهو محكوم بأسباب تحدد وجوده وسلوكه ولو كان حرا لما احتاج لمعرفة الخير والشر فالنفس لا تملك الحرية ولا الإرادة، وبالتالي ليس هناك شيء حر سوى الطبيعة أو الإله، الذي لا يتحكم فيه شيء سوى ضرورة طبيعته، ويقول أيضا إن الإنسان يعتقد بحريته، لأنه يشعر بخصوصية أفعاله وجهله بالأسباب المتحكمة فيها، وان الإنسان يكون عبدا أو حرا بقدر اعتماده على الإحساس أو العقل « وبالتالي لا يكون تحرر الإنسان إلا بقدر معرفته بالأسباب التي تقود فعله أو وعيه بالضرورة الطبيعية»[3]، ويقدم مثلا عن ذلك بالحجر الذي تدفعه علة خارجية ما للحركة ثم يقول «تصور إن شئت الآن أن الحجر – بينما يستمر في الحركة- يشرع في التفكير فيعلم أنه يبذل جهدا ما كي يتحرك، فهو سيعتقد لا محالة (لكونه يعي جهده فقط، وليس غير مبال على الإطلاق) أنه حر تماما وأنه يستمر في الحركة لأنه يريد ذلك، تلك هي الحرية الإنسانية التي يفتخر الجميع بامتلاكها والتي تتمثل فقط في أن الناس يعون رغباتهم ويجهلون الأسباب التي تحددها»[4] كما أنه يميز بين نوعين من الضرورة هما الضرورة الحرة والضرورة القائمة على الجبر ويرد على تشيرنهاوس الذي يرى مع ديكارت أن « الحر هو الذي لا ترغمه اية علة خارجية، فإذا كان ما يعنيه بالإرغام هو أن يتصرف المرء ضد إرادته الشخصية، فإني أسلم بأننا لا نخضع في بعض أعمالنا إلى أي إرغام وأننا بهذا المعنى نملك حرية الاختيار، أما إذا كان ما يقصده بالإرغام هو أن يتصرف المرء بالضرورة رغم أنه لا يتصرف ضد إرادته الشخصية، فاني أنكر أن نكون أحرارا في أي عمل من أعمالنا»[5]، أقدم مثلا عن الحالة الأولى فمثلا من يريد النجاح تعترضه عقبات خارجية، ورغم ذلك يصر على النجاح فهو يعتبر نفسه حرا بما أنه يسير وفق إرادته الشخصية، وان العلل الخارجية لم ترغمه على السير عكس إرادته، ويعطي سبينوزا عن الحالة الثانية مثالا ويقول بأن الطفل يظن نفسه

---

[1] زيد عباس كريم ، مرجع سابق، ص 212
[2] منذر شيباني، مرجع سابق، ص 150
[3] منذر شيباني، مرجع سابق، ص 218
[4] رسالة من شولر الى سبينوزا، امستردام في 25 جويلية 1675، (المراسلات) ص 420.
[5] رسالة من سبينوزا إلى شولر،(المراسلات) ص 411

حرا عندما يريد الحليب، فالضرورة تقتضي حبه للحليب، ولا تجعله يخالف إرادته الشخصية، فموضوع خضوع الإنسان لقوانين الطبيعة جعل خصومه يطرحون السؤال التالي « لماذا إذا يعاقب الكفار، إذ تراهم يتصرفون وفق طبيعتهم وتبعا للقرار الالهي؟ أجيب أنهم يعاقبون أيضا بقرار إلهي وإذا كان العقاب لا ينبغي أن يسلط إلا أولئك الذين نتصور لأنهم يذنبون بمحض حريتهم، فلماذا لا يتوقف الناس عن ابادة الأفاعي السامة؟ إذ هي مذنبة بسبب طبيعتها الخاصة ولا يمكنها أن تفعل غير ذلك»[1].

يرتبط مفهوم الأخلاق بمفهومين يمثلان جوهر الفعل الأخلاقي إلا وهما مفهومي "الخير والشر"، في هذا الخصوص يرى سبينوزا إن الطبيعة لا تحمل هذين القيمتين، وأنها خالية من القيم البشرية، فلا يمكن لنا أن نحكم على الطبيعة بأنها منظمة أو قبيحة أو جميلة، والقول بذلك مرده الخيال فقط، إذ أن الخير والشر لا يوجدان إلا في أذهاننا، أي أن الخير والشر «لا يدلان على صفة ايجابية في الأشياء منظورا إليها في ذاتها، وإنما هما أحوال للفكر أو موضوعات فكرية نكونها من مقارنة الأشياء بعضها ببعض، وهكذا يمكن أن يكون الشيء الواحد في نفس الآن خيرا وشرا وسويا إزاء هذا وذاك»[2]، أي أنهما نسبيتان لا يحملان قيمتهما في ذاتهما، بل يحققان قيمتهما بقدر المنفعة التي ترجى منهما، فمثلا الاستعمار يكون خيرا بالنسبة للدولة القوية التي تقوم بهذا الفعل، لأنه سيكون غطاء لاستنزاف ثروات الدول الضعيفة، بينما هو شر بالنسبة للشعوب المستضعفة.

فلسبينوزا نظرة خاصة فيما يعرف بالقيم فهو يرى أن الإنسان هو الذي «يضفي على العالم قيما من صنعه هو، فكل ما يتصوره الإنسان من تصورات قيمية، هي من خلق الإنسان نفسه، ومن ثم لا توجد قيم في الأشياء والموضوعات الخارجية، وإنما يضفي الإنسان على الموجودات قيما معينة»[3] فهو يرفض قول أفلاطون الذي يرى أن القيم تأتي من عالم المثل، وإنما الإنسان يضفي على العالم قيما من صنعه هو، فالشر والخير لا يعبران عن ماهية مطلقا، إذن فالله ليس علتها لان « الله هو العلة المطلقة والحقيقية لكل ما يمكن أن تُعزى إليه ماهية، دون استثناء. فإذا كان في وسعك إثبات أن الشر والخطأ والجرائم، ...الخ تعبر ماهية، فسوف اسلم معك دون جدال بأن الله علة الشر والخطأ والجرائم ...الخ »[4].

تمثل القيم كالخير والشر، الجمال والقبح ....تعبيرا عن جهل الإنسان لنظام الطبيعة وتماسكها، وانه يحكم على الأشياء بأنها خيرة وشريرة لأنه يود لو تسير الأشياء وفق

---

[1] سبينوزا، أفكار ميتافيزيقية، مصدر سابق، ص 158
[2] سبينوزا، الأخلاق، مصدر سابق، ص 160
[3] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص 99
[4] فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص199

إرادته «مع أن ما يعتبره العقل سيئا أو شرا، ليس سيئا أو شرا بالنسبة الى طبيعتنا الخاصة المنفصلة... وكذلك القبح والجمال أمران اعتباريان أيضا، لا يدلان على حقيقة ثابتة... والأشياء توصف بالجمال أو القبح، والنظام أو عدمه بالنسبة الى مداركنا وتصورنا فقط»[1]أي أن القيم من صنع البشر وليس لها أي وجود موضوعي أو حقيقي.

لننتقل الآن لنترقب الغاية من الأخلاق حسب سبينوزا، الذي يحددها بأنها السعادة فهدف الإنسان الأساسي هو بلوغ السعادة، وهذه الأخيرة مرتبطة بمفهومي اللذة والألم فاللذة هي «انتقال الإنسان من حالة كمال اقل الى حالة كمال أعظم»[2] والألم الذي يعبر عن حالة «انتقال الإنسان من حالة كمال أعظم الى حالة أخرى اقل كمالا»[3] وبالتالي هما أمران نسبيان وليسا مطلقان، وان الإنسان بقدر إحساسه باللذات بقدر اقترابه من السعادة وبقدر كثرة الألم لديه بقدر ما يبتعد عن السعادة، لكن قد يقع الإنسان في سوء الاختيار، بحيث يختار سعادة مؤقتة على حساب سعادة دائمة، فيبتعد بذلك عن السعادة، يشير سبينوزا هنا الى كون هاذين الانفعالين محكومين بالعقل، هذا العقل مبرمج حسب أحكام القانون الكلي الذي من شأنه مساعدة الإنسان للتمييز بين اللذات الزائلة و اللذات الدائمة.

ووصول الإنسان للسعادة هو اقتراب للكمال والقوة، هذا الكمال الذي يجعله يدرك رغبته في البقاء والاستمرار إذ أن « الميل الى المحافظة على الذات، وكمال الذات ينعكس في الوعي كرغبة، فكذلك ينعكس الانتقال الى حالة أعلى أو أدنى من الحيوية، أو الكمال في الوعي»[4] وهنا يصبح الوعي أو العقل والإرادة شيئا واحدا، وبالمعرفة وحدها يستطيع الإنسان إدراك حقيقة حريته التي تكمن في السير وفقا لأحكام العقل والمنطق ، فعندما « تتوصل النفس، بواسطة العلم الحدسي، إلى وعي خلودها بالله، فإنها تبلغ أعلى درجات المعرفة، ومنتهى ما يمكن أن تؤول أليه جهودها، وأقصى كمالها، وانتقالها الى مثل هذا الكمال يزودها بأقصى ما يمكن من الفرح»[5].

أخيرا يمكننا الإشارة لما قاله جيل دولوز عندما اعتبر أن فلسفة سبينوزا ذات منحى إتيقي وليس أخلاقي، لأنه يحاول تقصي قدرة الكائن على الفعل، واعتبرها فلسفة عملية على عكس الفلسفات المثالية التي تقيم معايير أخلاقية متعالية.

2-2 العواطف والانفعالات

---

[1] ويل ديورنت، مرجع سابق، ص 218
[2] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص 97
[3] المرجع نفسه، ص 96
[4] فرديريك كوبلستون، مرجع سابق، ص 327
[5] عقيل حسن، سبينوزا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2003، ص 118

يستخدم سبينوزا مصطلح الانفعال بمعناه الواسع الذي يظم جميع الحالات الوجدانية كالخوف والمرح الغضب الرغبة والتسامح اللذة والألم، وأيضا الحب والكراهية والحنان، على الرغم من أن علماء النفس يصنفونها من ضمن العواطف، لكن التداخل الحاصل بينهما يجعل سبينوزا لا يضع حدودا فاصلة بين الانفعالات والعواطف، ويعرف الانفعال بأنه «...فكرة مختلطة وغامضة، يؤكد بها الذهن بشأن جسمه أو أي جزء منه، قدرة على الوجود تزيد أو تنقص على ما كان لديه من قبل، ويتحكم وجودها في الذهن، على نحو يجعله يفكر في شيء معين، بدلا من شيء آخر»[1]، من خلال هذا التعريف ندرك أن سبينوزا يعترف بغموض الانفعال، وان دراستها على شاكلة العلوم الإنسانية صعب، إلا انه (الانفعال) يترك أثرا قابلا للملاحظة ينعكس على سلوك الفرد، ويدعم المطلب الحقيقي للإنسان الذي يتمثل في حفظ وجوده، وبالتالي التمييز بين الانفعالات الجيدة والسيئة يكون من خلال مقدار القوة التي يزود بها هذا الانفعال الإنسان ليحمي نفسه، فالرغبة في البقاء « هي من يحدد مواقفه من الأشياء حيث يعتبرها أشياء حسنة أو سيئة قياسا لما تمليه عليه هذه الفضيلة، وانطلاقا من ذلك فهي تمثل ماهية المسعى الأخلاقي»[2].

دائما يردنا سبينوزا الى الفكرة الأساسية في مذهبه التي تقول أن الإنسان جزء من الطبيعة، محكوم بقوانينها، وتبعا لذلك ترد جميع طبيعة الإنسان بطبيعة الكائنات الأخرى، «وهذه الانفعالات الأصيلة التي يشترك فيها مع غيره من الكائنات، هي اللذة، والألم، والرغبة»[3] ، فهي انفعالات مشتركة بين الإنسان والحيوان، إلا أن الانفعالات الحيوانية غير عاقلة، ومن خلال هذه الانفعالات الثلاث يفسر باقي الانفعالات الأخرى فمثلا يرى أن «الحب ليس إلا اللذة مصحوبة بفكرة علة خارجية، والكراهية ليست إلا الألم مصحوبا بفكرة علة خارجية»[4] فالحب يدفع الإنسان الى محاولة تملك الشيء الذي يحبه، في حين أن الكره يدفع الإنسان الى دحض الشيء الذي يكرهه وتمثل ردة الفعل هذه العلة الخارجية المصاحب لشعوري الحب أو الكراهية.

سبينوزا كان يرفض تلك النظرة التي ترى أن الانفعالات تمثل مصدر ضعف للنفس البشرية وإنما هي تساعد الإنسان في تحقيق طبيعته، ويرى أن سعي الإنسان خلف اللذات يزيده كمالا وبالتالي الاقتراب من الطبيعة الإلهية، وانه يمجد تلك العواطف التي توافق العقل (أي التي تساعد على حفظ وجوده) ويطلب السعي إليها، في حين يحث على الابتعاد عن العواطف التي تخالف العقل، وطبعا الإنسان يملك نوعا من الحرية في اختيار الخضوع أو التحرر منها، لان للعواطف والانفعالات قدرة التأثير على العقل، وتحيده عن

---

[1] فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 206
[2] منذر شيباني، مرجع سابق، ص ص 131. 132
[3] امة السلام محمد على جحاف، مرجع سابق، ص 112
[4] سبينوزا، الأخلاق، مصدر سابق، ص 177

القوانين العامة للطبيعة، فالإنسان الذي يسير وفق ما تبتغيه عاطفته يصبح أسيرا لها ويرى الأمور من زاوية واحدة فقط ولكن «بالفكر وحده يستطيع الإنسان أن يرى موقفه من جميع نواحيه، إن العاطفة فكرة ناقصة، والعواطف الغريزية عظيمة كقوة دافعة، ولكنها خطيرة كمرشد لنا، لأن كل واحدة من الغرائز تبحث عن إشباع رغبتها...وتمنع العقل من التفكير إلا في موضوع واحد»[1] وبالتالي يملك الإنسان القدرة على التفكير في الأمور الأخرى، لكن بإمكانه التحرر من هذه العواطف والانفعالات السلبية من خلال العلم والمعرفة والفهم الذي يعتبر «الطريق الى التحرر من عبودية الانفعالات، والوظيفة الأسمى للعقل هي معرفة الله....وكلما فهم الله كان أكثر حبا له»[2]، لكن معرفة ضرورة ربط الانفعالات بالمجرى الضروري للطبيعة ليس مكفولا لجميع الناس بل هو حكر على فئة قليلة تمتلك العلم والمعرفة، أما العامة في رأيه «هم أكثر إقبالا على الإيمان بالأديان، لان افتقارهم للفهم يجعلهم في حاجة ماسة الى موجهات خارجية يأتي في مقدمتها الدين»[3] وبالتالي يمنح للعامة فرصة أخرى للتحرر من تلك العواطف السلبية من خلال إتباع الدين، لأنهم عاجزون عن كبح انفعالاتهم ويسمى «عجز الإنسان عن كبح انفعالاته لا يخضع لنفسه ، وإنما يخضع للقدر حتى انه يجد نفسه في الغالب مجبرا على أن يتبع ما هو أسوأ رغم انه يرى ما هو أفضل بالنسبة له»[4] لذلك الأنسب الى هؤلاء الناس الانصياع للدين الحق حتى يكفل لهم كبح انفعالاتهم.

2-3 الفضيلة:

لقد جعل سبينوزا من المعرفة والعلم وسيلة ليحقق الإنسان وجوده الفعلي، وسلاحا يحافظ به على وجوده ورادعا ووازعا للانفعالات السلبية، إضافة الى كل هذا يذهب سبينوزا الى أن المعرفة هي الفضيلة، وبالتالي تصبح الرذيلة هي الجهل، اذ يقسم سبينوزا المعرفة الى «أنواع ثلاث هي الظن، والاعتقاد، والمغرفة الواضحة، الأولى أصل الانفعالات المخالفة للعقل، والثانية أصل الرغبات الطيبة، والثالثة أصل الحب الحقيقي»[5] وبالتالي تصبح الفضيلة هي الخير الأسمى الذي من حق الجميع التمتع به هذا حسب القضية السادسة والثلاثون من الجزء الرابع فـ« الخير الأسمى عند الذين يتبعون الفضيلة مشترك بين الجميع، ويمكن أن يتمتع به الجميع»[6]، فمن حق الجميع معرفة الله بحيث تمثل هذه المعرفة أسمى الفضائل وهذا نجده في القضية الثامنة والعشر من الجزء

---

[1] ويل ديورنت، مرجع سابق، ص 299
[2] فرديريك كوبلستون، مرجع سابق، ص 333.
[3] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص 117
[4] فرديرك كوبلستون، مرجع سابق، ص 331
[5] فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 211
[6] سبينوزا ، الأخلاق ، مصدر سابق، ص 295

الرابع «الخير الأسمى بالنسبة الى النفس إنما هو معرفة الله وأسمى فضائل النفس إن تعرف الله»[1] ،إذا إن السعادة تتحقق بحب الإله العقلي، فكلما « كان العقل يستمتع اكثر بهذا الحب الإلهي أو هذه السعادة، كذلك فإنه سيفهم أكثر، أي أن القوة التي يمتلكها على عواطفه ستكون اكبر، وسيكون خضوعه للعواطف السيئة قليلا»[2].

الفضيلة التي يمكن للإنسان الوصول إليها من خلال التحكم في انفعالاته وعواطفه، عن الطريق السعي للانفعالات التي تخضع للعقل ودفع الانفعالات السلبية التي تخالف منطق العقل، لان «العاطفة تكون عمياء إذا تجردت من العقل، وأن العقل يكون ميتا إذا تجرد عن العاطفة، وان العاطفة لا تكبح إلا بعاطفة معاكسة لها أقوى منها»[3] لذلك فأي محاولة للعقل لكبح العواطف ستكون فاشلة، إذا لم تعتمد على عاطفة أقوى منها تستند على العقل أي « كلما استطاع العقل أن يحول ما فيه من عواطف إلى أفكار، كلما صار أقوى وابعد عن تؤثر عليه العواطف الجامحة وشهوة الإنسان إن كان مصدرها الذي تولدت عنه فكرة مبهمة ناقصة عدت عاطفة، أما إذا نشأت عن فكرة واضحة ومضبوطة كانت فضيلة محمودة»[4] أي ان مرجع الفضائل ومصدرها هو العقل.

سبينوزا لا يجعل من محبة الخير وطبيعة الإنسان الخيرة أساسا للفضيلة وإنما تقام على أنانية الإنسان غير الممقوتة أي على حب الذات والسعي الى الفضيلة الأسمى التي تتمثل في حفظ البقاء حسب القضية الثانية والعشرون من الجزء الرابع، « لا يمكن أن نتصور أية فضيلة سابقة على تلك الفضيلة (اعني على سعي الإنسان لحفظ كيانه)»[5].

الفضيلة والأخلاق ترتبط بشكل وثيق بمعرفة النظام الكلي والضروري للعالم، فمعرفته تجعل من الإنسان فاضلا، قادرا على التحكم في رغباته وعواطف، وبهده الطريقة يمكن تحقيق السعادة.

---

[1] المصدر نفسه، ص 286
[2] زيد عباس كريم، مرجع سابق، ص 228
[3] ويل ديورنت، مرجع سابق، ص 230
[4] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص ص 122 ، 123
[5] سبينوزا، الأخلاق، مصدر سابق، ص 282

الفصـــل الثالـــث:

السياســة عند سبينوزا

الفصل الثالث: السياسة عند سبينوزا

قبل التفصيل في فلسفة سبينوزا السياسية علينا أولا التمييز بين بعض المفاهيم والمصطلحات مثل: النظرية السياسية والفلسفة السياسية التي تقوم على التأمل الفلسفي،

فالنظرية السياسة، هي رؤية للواقع السياسي، إنها جملة من الأفكار والتصورات التي تعكس الواقع السياسي الفعلي، وليست غايتها أن تضع هذا الواقع موضع استفهام، وإنما تقوم بدراسته دراسة نظرية وصفية، مع أنها أحيانا تقدم أحكاما تقويمية تتجاوز البيانات العلمية الموضوعية، أما الفلسفة السياسية فهي تتجاوز النظريات السياسية وتفوقها، إنها تقوم بشرح المعاني وتوضيحها، لكن دون أن تسقط في بناء نماذج مثالية أو في البحث عن النظام السياسي الأفضل، ثم إن التأمل الفلسفي لا يصبح سياسيا إلا بتوفر شرطين اثنين: «ان يمتنع عن أن يفرض –بلا جدوى- نماذج ايتيقية مبنية على معايير أخلاقية أو ميتافيزيقية، أو عن عرض نماذج سياسية (دستور في غاية الكمال، جمهورية الحكماء) طوباوية يتعذر تطبيقها تماما، وأن يحلل ويعرف ويرتب الممارسات في الواقع السياسي، وينتج مفاهيمها دونما وقوع في فلسفة تقويمية للسياسة، فلا وجود لفلسفة سياسية إلا إذا اعترفت بالسياسي بما هو كذلك»[1] هذا ما أنجزه سبينوزا من خلال مقاربته للسياسي، وصولا الى خلفياته وأسسه المستوحاة من الطبيعة، ومحاولة توحيده مع الجانب الأخلاقي واللاهوتي، بحيث امتزج الابستيمولوجي بالأخلاقي، الانطولوجي، السياسي، واعتبر السياسي معطى من معطيات الطبيعة، ذو بعد اجتماعي، باعتبار أن الناس لا يستطيعون العيش دون قانون عام.

المبحث الأول: من المجتمع الطبيعي إلى المجتمع المدني

يظهر مشروع سبينوزا السياسي من خلال عمله **رسالة في اللاهوت والسياسة**، وفيه يقدم سبينوزا طابعا جديدا يمكن ان تطبع به العلاقة بين الدين والدولة، فابتدءا من الفصل السادس عشر وحتى الفصل العشرين يقدم سبينوزا فلسفته السياسية، بالإضافة إلى هذا الكتاب هناك كتاب آخر لا يقل أهمية عن الأول وهو **الرسالة السياسية** وهو كتاب كتبه على مدار سنتين (1675- 1677) لكن الأجل اخذ سبينوزا قبل ان ينهي كتابته، فتحدث في الفصول الخمس الأولى عن علم السياسة بشكل عام ونشوء الدولة المدنية، اما الفصول الستة المتبقية فقد وصف فيها أنماط الدولة أو بالأحرى أنماط الحكم الثلاثة، الملكية، الارستقراطية والديمقراطية، وينتهي النص بعد بداية فصل الديمقراطية بقليل، ويُحتمل ان سبينوزا كان ينوي إضافة فصول عن القوانين.

يحاول سبينوزا في مشروعه السياسي تقديم طريقة جديدة لفهم الناس تكون أكثر قوة، وقوتها هذه مستمدة من كونها تسعى إلى فهم الناس كما هم، وليس كما يرغب المرء في ان يكونوا، مستغنيا عن الغاية القديمة التي كانت تسعى إلى ما هو أسمى وأعلى،

---

[1] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص ص 22 ،23 .

مسطرا غاية جديدة « تتعرف على طبيعة الانسان الوضيعة التي ترجع إلى هيمنة الانفعال على العقل»[1] اذ تسمح الملاحظة الموضوعية لمختلف الظواهر النفسية بملامسة الطبيعة الإنسانية بنفس الطريقة التي تكون فيها الظواهر المناخية تجليا لطبيعة الجو الفيزيائية، هذه الملامسة او هذا التجلي ساعد سبينوزا في وضع أسس السلطة السياسية مستنبطا إياها « من بعض القوانين الكلية للطبيعة الإنسانية، القائمة بالضرورة على القوانين الكلية للطبيعة»[2].

يستهل سبينوزا الفصل السادس عشر بالحديث عن الحق الطبيعي المبني على قانون الطبيعة العام الذي تخضع له كل الكائنات وهو مبدأ الحفاظ على الذات. يقول سبينوزا «أعني بالحق الطبيعي وبالتنظيم الطبيعي مجرد القواعد التي ندرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه حتميا على نحو معين»[3] انه اذا مبدأ الكونتاوس أو قانون الشهوة الذي يمثّل الدافع الحيوي وإرادة الحياة، وهو «مبدأ ديناميكي لدى الفرد الذي يسعى إلى الوجود ويدأب عليه»[4] إنّ قانون الشهوة هذا هو ما يجعل الإنسان كائنا أنانيّا بامتياز إنه (الكونتاوس) عبارة عن مبدأ قبلي يفرض نفسه بوصفه حقيقة متعالية عن ظروف الزمان والمكان. وممّا يلزم عن هذا المبدأ أنّ يتصرّف كلّ امرئ وفقا لما يرى فيه مصلحته الخاصة، وبحكم طبيعته ونوازعه الشهوانية أصبح الإنسان مؤهّلا – بالفطرة – لأن يكون عدوّا لغيره «كل واقع طبيعي يسعى إلى الاستمرار في حالته بقدر ما له من جهد ودونما اعتبار لأي أمر آخر»[5]. وإذا تصوّرناه وهو في حالة الطبيعة، حيث لا وجود للدولة والقانون، فإنّ وضعه لا بدّ أن يكون محكوما بالصراع. «فكل واحد يتمتع لأجل هذه الغاية بحق سني كي يوجد ويفعل كما قلنا بدافع من طبيعته»[6] .

يصف سبينوزا الإنسان وهو في حالة الطبيعة بقوله: «يتحدّد الحقّ الطبيعي لكلّ إنسان حسب الرغبة والقدرة، لا حسب العقل السليم. وليس الجميع مؤهّلا طبيعيّا للتصرّف وفقا لقوانين العقل السليم وقواعده، بل إنّ جميع الناس ولدوا، على العكس من ذلك، في حالة من الجهل المطبق، وقبل أن يتعلّموا أسلوب الحياة الصحيح ويكتسبوا العادات الفاضلة، يكون الجزء الأكبر من حياتهم قد انقضى، حتّى وإن كانوا على قدر كبير من التربية، إلاّ أنهّم يكونون في غضون ذلك مضطرّين للعيش والحفاظ على وجودهم، بقدر المستطاع، بدافع الرغبة الشهوانية التي تكون مستقلّة غير تابعة لغيرها، لم تمنحهم

---

[1] ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيدس حتى اسبينوزا، ج1، مرجع سابق، ص 665
[2] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 168
[3] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 367
[4] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 38
[5] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 368
[6] المصدر نفسه، ص 368

الطبيعة موجّها آخر سواه، فحرمتهم من القدرة على العيش طبقا للعقل السليم، ولذلك لم يكونوا ملزمين بأن يعيشوا وفقا لأوامر العقل المتنوّر ومن ثمّة، فإنّ كلّ ما يعتقد الفرد الواقع تحت سيطرة الطبيعة بأنّه نافع له، وسواء أكان منقادا في ذلك بالعقل السليم أو مدفوعا بقوّة انفعالاته، يكون له الحقّ المطلق في طلبه والاستيلاء عليه بأنجع الطرق، وسواء أكان ذلك بواسطة القوّة أو التحايل أو التوسّل أو أيّة وسيلة أخرى وبالتالي، فإنّه لا بدّ أن ينظر إلى كلّ من يَحُولُ دون تحقيق هدفه على أنّه عدوّ له» [1].

إذن ففي حالة الطبيعة يعيش الإنسان وفقا لمبدأ الشهوة، ويكون شغله الشاغل هو تحقيق مصلحته بكلّ الوسائل المتوفّرة ولو على حساب الآخرين، ولم يكن بوسعه أن يتصرّف في ضوء العقل السليم، لأنّ معظم تصوّراته للرغبة والمنفعة توجّهها الغرائز الشهوانية والانفعالات، والسبب في ذلك أنّ الإنسان جزء من الطبيعة، واقع تحت قوانينها، ومن قوانينها الأساسية أنّ لكلّ موجود حقّ مطلق على ما يقع في نطاق قدرته، وأنّ كلّ شيء يحاول الحفاظ على وجوده والبقاء على وضعه بقدر ما له من قوةّ من غير أن يراعي في ذلك أي شيء آخر، هذا هو حال الإنسان في الطبيعة، كما يراها سبينوزا «فتسعى الكائنات الحية لزاما بطبيعتها لتصون كيانها، ويشكل هذا السعي الضروري جوهرها الفعلي، تبرز الكائنات الحية للوجود ولها قدرة على تنظيم حياتها، فتحمي بقائها»[2].

إذن فالإنسان لا يملك سوى أن يسلك وفقا لما تمليه عليه طبيعته، مثله في ذلك مثل سائر الموجودات الطبيعية، ولا فرق في ذلك بين الأذكياء والأغبياء من الناس ولذلك، فإنّ كلّ من يتصرّف وفقا لقوانين الطبيعة إنّما يمارس حقةّ الطبيعي المطلق، وبما أن «هذا الحق الطبيعي واحد لدى جميع الأفراد، لا يختلف فيه شخص عن آخر ففي هذا الميدان تتحكم الرغبة والقدرة لا العقل، والطبيعة تتسع لكل شيء لا للإنسان وحده، ولكن إذا كان المبدأ ذاته واحد، أي إذا كان الأفراد جميعا يسري عليهم المبدأ القائل إن حق كل فرد يمتد بقدر ما تمتد قوته فلا شك في أن نصيب كل فرد من هذا الحق يتفاوت تبعا لما لديه بالفعل من قوة»[3] وبالتالي القوة هنا تعطي للإنسان حرية التصرف فقد كان «الانسان الأول يتمتع بالحرية ولكن حريته تلك كانت حرية أنانية تدور حول ذاته وتنطلق من صميم ميوله ورغباته، ولم تكن حرية عاقلة بأي معنى من معاني التعقل»[4] وحيث أنّ الانسان حر في الدفاع عن النفس باعتباره حقّ طبيعي، فإنّ هذا الحقّ مشروط بالقدرة على

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 369

[2] Antonio Damasico ; Looking for Spinoza, william heinemann ; London. 2003, p 84

[3] فؤاد زكريا، سبينوزا ، مصدر سابق، ص 227

[4] علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة ، ج3، مرجع سابق، ص 213

استعمال القوّة، لا حقّ في الدفاع عن النفس إذن إلا لمن له قدرة على ذلك، يمكن القول بعبارة أخرى: إنّه بانتفاء القدرة ينتفي الحقّ، وبسبب جهل الإنسان بقوانين العقل انعدمت فيه الروح الخلقية، فليس في حالة الطبيعة إذن شيء من قبيل السلطة السياسية والتشريعات الوضعية أو الإلهية أو الأخلاقية، يقول سبينوزا: «من اللازم وصف حالة الطبيعة على أنّها حالة لا وجود فيها لا للدين ولا للقانون، وبالتالي لا وجود فيها للخطيئة والذنب»[1] ليس في الطبيعة معيار للتمييز بين الخير والشرّ ولا بين العدل والجور، وبعبارة واحدة، لا وجود فيها لمعاني الأخلاق، ففي السياسة « أزال قيم الخير والشر من هذا الميدان أيضا ولم يقل بحق أو واجب مطلق، بل ان جميع هذه التعبيرات المعيارية ينبغي أن ترد إلى الأصل الموازي للنزوع إلى حفظ الوجود واستمراره، اعني إلى القوة فالحق في السياسة يرتدد إلى القوة»[2]. ويقول سبينوزا كذلك : «إنّ الحقّ والقانون الطبيعيين اللذان ولد الإنسان في أحضانهما وعاش في كنفهما لا يُحَرِّمَانِ إلا الأشياء التي لا رغبة لأي أحد أو التي لا يستطيع أحد نيلها: فهما لا يُحَرِّمَانِ العنف، ولا الحقد، ولا الغضب، ولا الخداع، ولا أية وسيلة من الوسائل التي توحي بها الرغبة الشهوانية»[3] ولذلك كانت القدرة أو القوة هي المعيار الوحيد للحقّ، في حالة الطبيعة لا يكون البقاء إلاّ للأقوى، ويقدم سبينوزا مثال الحوت الكبير الذي يأكل الحوت الصغير فحقه الطبيعي يسمح له بان يأكل الحوت الأصغر منه، وحقه هذا مساو لقوته فله القوة والقدرة لأكل من هم اصغر منه، وبالتالي فان الكائنات «تتمتع بحق مطلق على كل من يدخل تحت سيطرتها، أي أن حق الطبيعة يمتد بقدر امتداد قدرتها، لان قدرة الطبيعة هي قدرة الله نفسه الذي له الحق المطلق على كل شيء»[4]. ولكن القوّة لا تدوم، فالقوي اليوم ضعيف غدا. ومع انهيار القوّة تتعطّل آليات الكونتاوس وتتقلّص حدود الحقّ تدريجيا إلى أن تصل إلى المستوى الذي يصبح معه الحفاظ على البقاء أمرا مستحيلا.

من هنا ظهر العقل كمطلب ضروري من شأنه ضمان الأمن والبقاء للجميع، إنّ الاسترشاد بالعقل يعني الارتقاء فوق الأهواء الشخصية، وتجاوز نزعة التمركز حول الذات، « فتحول الانسان من كائن يعيش وفق الطبيعة إلى موجود يعيش وفق العقل وتغير لكي يكون عقلانيا فاضلا يحيا في مجتمع مدني منتظم يتساوى فيه مع الآخرين في الحقوق والواجبات ويتحرك بواسطة عقل كلي أسمى، وصار لا يرغب شيئا لذاته إلا إذا رغبه بنفس القوة إلى الآخرين»[5] ذلك هو السبيل الوحيد لإقامة علاقات التعاون بين الناس

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 379
[2] فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 229
[3] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 369
[4] المصدر نفسه، ص 368
[5] ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديدس حتى اسبينوزا، مرجع سابق، ص 214

فالعقل يعلمنا بأنّ التعاون المتبادل هو الكفيل بتوفير الأمن على الحياة والممتلكات لكلّ فرد ،« فإذا اتفق شخصان على توحيد ما يملكان من القوة فان ذلك سيزيدهما قوة وسيمنحهما بالتالي حق على الطبيعة أكثر مما كان لكل منهما بمفرده، وكلما زاد عدد الأشخاص المتحدين بهذا النحو زاد حقهم جميعا»[1].

فإذا كان العقل يحثّ الأفراد على إقامة روابط اجتماعية فيما بينهم على أساس من التعاون المتبادل، فإنّ الغرائز الشهوانية تدفع كلّ فرد إلى التمركز حول الذات، فيصير أنانيا، وإذا تغلّبت الغرائز على العقل، أدّى ذلك إلى نشوب صراعات طاحنة بين الأفراد، للعقل إذن دلالة اجتماعية من حيث أنّه يمثّل الشرط الضروري لتأسيس المجتمع وتقوية الروابط الاجتماعية إذ «لا شك أن الناس يغنمون فائدة عظمى من العيش وفقا لقوانين ومعايير العقل لأنها كما قلنا تخدم مصالحهم الحقيقية» [2] وأمّا الرغبة الشهوانية والانفعالات فإنّه من شأنها أن تقوّض دعائم الاجتماع والمعاشرة والتآلف، يقول سبينوزا بهذا الصدد: «إنّه طالما عانى الناس من الغضب والحسد أو من أي انفعال ينشأ عنه الحقد، يتشتّت شملهم ويعارض بعضهم بعضا، وبذلك يكون الخوف منهم أعظم، لاسيما وأنّهم أكثر قوّة واحتيالا ودهاء من الحيوانات الأخرى، ولمّا كان الناس أكثر عرضة لهذه الانفعالات، فإنّه من الطبيعي أن يكون بعضهم لبعض عدوّا»[3].

الانفعالات إذن هي مصدر الصراع المدمّر للوجود البشري، إنّ الصراع بطبيعته المدمّرة مناقض لمبدأ الكونتاوس الذي تكمن وظيفته في الحفاظ على البقاء، وأمّا ما يجعل الإنسان قادرا على تجنّب الخصومات والنزاع فهو الاسترشاد بالعقل، إنّه القوة الدافعة للفرد نحو الآخرين، يدفعه إلى إقامة علاقات إيجابية معهم، ويضفي طابعا أخلاقيا على سلوكه إزاءهم، ويضمن بالتالي الاستقرار والأمن للمجتمع «لا احد يتخلى عما يراه خيرا إلا إذا كان ذلك أملا في خير أعظم أم خوفا من ضرر محدق»[4] ذلك لان قوة المرء وحقه الطبيعي يكونان معرضين لخطر دائم بحيث يصبحان غير نافعين ما لم يتحد المرء مع الآخرين ليكونوا مجتمع منظم، فاهتدى الناس إلى ضرورة التعاقد لبناء المجتمع، بحيث يقوم كل فرد بتفويض حقه للجماعة « فلكي يعيش الناس في أمان وعلى أفضل نحو ممكن، كان لزاما عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد، وكان من نتيجة ذلك أن الحق الذي كان لدى كل منهم، بحكم الطبيعة على الأشياء جميعا أصبح ينتمي إلى الجماعة»[5] ومن هنا كان لزاما عليهم بإيجاد تشريع يجعلهم يخضعون لتوجيهات العقل في

---

[1] سبينوزا، كتاب السياسة، مصدر سابق، ص44
[2] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 370
[3] المصدر نفسه، ص 371
[4] المصدر نفسه، ص 371
[5] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 370

كل شيء، كابحين بذلك كل رغبة من شأنها إلحاق الأذى بالآخرين، بل وجب وبناءا على العقد المسطر بين الناس، احترام الآخرين وحب الخير لهم، بحيث يصبح للكونتاوس معنى جديد، فبدل من أن تكون القوة هي التي تساعد الانسان على حفظ بقائه، يصبح المجتمع وسيلة أفضل لحفظ البقاء وفقا لقانون الطبيعة الشامل « فلا احد يترك ما يعتقد انه خير إلا أملا في خير اكبر، وبعبارة أخرى يختار كل فرد ما يبدو له أعظم الخيرين وأهون الشرين»[1] أي أن مصلحة الانسان ووعيه بهذه المصلحة يجعله يتخلى عن حالة الطبيعة وعن حقه الطبيعي لصالح الدولة لما فيها من خير أعظم وضرر أهون، خاصة فيما يتعلق بحفظ البقاء والأمن والرفاهية.

ان الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسي هو انتقال مصلحي بامتياز فالعيش في كنف جماعة منظمة أكثر أمنا واقل خطورة «فتأتي الدولة معبرة وعي تناقضات الحق الطبيعي على المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي أي من مستوى الشهوة التي تمثل عيش الفرد فردانيته بمعزل عن الآخرين إلى مستوى العقل الذي يمثل عيش الفرد لفردانيته أيضا ولكن ضمن نظام جماعي»[2] فتفرض الدولة قاعدة للحياة المشتركة تفرض إعادة توجيه الأهداف والاختيارات وفق المصلحة العامة، وإيثارها على المصلحة الشخصية بحيث تنصهر هذه الأخيرة ضمن الحق الجماعي ومنه « فالدولة بتأمينها السلم العام، لا تمكن البشر من التعاون بهدف البحبوحة المادية ورفاهية الحياة وحسب، بل ان الإنسان لا يمكنه التوصل إلى كمال طبيعته، وتحقيق مثال حياته العاقلة إلا من خلال الدولة»[3].

في حالة الطبيعة كل شيء يكون مباح ولا شيء محضور لكن في المجتمع المدني «لا يحق لأحد القيام بأي عمل ما لم يكن ذلك برضا الجميع أو بأمر منهم، فالخطيئة هي القيام بما لا يحق فعله أي ما يمنعه القانون، أما الطاعة فهي على العكس العزم الثابت على القيام بما يستحسنه القانون والقرارات العامة »[4] وبالتالي «القيم لا تبدأ بالتشكل إلا بالاجتماع وعند صدور قرار جماعي وقبول وتكريس لهذه القيم من قبل هؤلاء المجتمعين وهكذا تكون الدولة بالتعريف السبينوزي الحق الذي يتعين بقوة الجمهور، فالدولة هي منتج القيم»[5] علينا الإشارة هنا إلى أن سبينوزا لا يقصد القطيعة في الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية وإنما هذه الأخيرة هي استمرار للحالة الطبيعية.

---

[1] المصدر نفسه، ص 370

[2] Spinoza Pendict; Apolitical Treatise.Translated by RHMELWES.Dover Publication.New York1951. P 302

[3] عقيل حسن، مرجع سابق، ص 100

[4] منذر شيباني، مرجع سابق، ص76

[5] المرجع نفسه، ص 75

عند انتقال الانسان من حال الطبيعة إلى المجتمع السياسي، يصبح ملزما بالطاعة بما هي مطلب عقلي ضامن لاستقرار الدولة، طبعا نقصد بالطاعة هنا طاعة القوانين وهذه الطاعة إما أن تكون نابعة عن قرار حر يقوم على الفهم أو خوفا من القصاص الذي يقابل التهرب من القوانين، هذا حسب قول سبينوزا الوارد في الرسالة السياسية الفصل 4الرابع الفقرة السادسة «القوانين هي روح الدولة والمحافظة عليها محافظة على الدولة»[1].

ومنه فان الخوف وعدم الأمان الذي كان يعيشه الانسان في حال الطبيعة دفعه للتوحد في شكل مجتمعي منظم يكون أكثر استقرارا وأمنا ويمثل أرقى صورة للنزوع والمحافظة على البقاء، ناهيك عن كون الناس غير صالحين كلهم « بدرجة متساوية لجميع الأعمال، وليس في وسع احد أن يتولى بنفسه إعداد كل ما هو في حاجة إليه واكرر القول ان القوة والوقت يقصران إذا ما تعين على كل شخص أن يحصد ويطحن القمح ويطهو وينسج...»[2] ويمثل هذا بعضا من الخير الأعظم المرجو من المجتمع وبالتالي «إذا كان المجتمع وليد عقد اجتماعي يقام على أساسه لضمان الأمن والاستقرار للأفراد لكي يمارسوا حياتهم الفكرية بحرية تامة وتحقيق أكبر قدر من السعادة والكمال فإنه ينبغي وجود فرد أو مجموعة من الأفراد يعهد إليهم من القوة ما يكفي لتنفيذ مراد هذا العقد»[3] أي السلطة أو الهيئة الرسمية التي تمثل الدولة، فما هي الدولة؟ وكيف تكون السلطة حافظا لمصلحة الشعب؟

---

[1] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص193
[2] فواد زكريا، مرجع سابق، ص 222
[3] ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 209

المبحث الثاني: أسس ومبادئ الدولة

1- نظام الدولة

يضع سبينوزا للدولة نظام قائما على مبادئ وأسس نظرية أخلاقية ونفعية منها: أن تخلي الناس عن حقوقهم وعن حرياتهم من أجل الانخراط في الدولة، يقتضي وجود وضع أحسن من الوضع الأول، فالدولة تقوم بتوفير الأمن والنظام، وتحقق التوازن الاجتماعي من خلال حفظ الحقوق، والاقتصادي من خلال الإنتاج لتغطية النقص الذي كان في حال الطبيعة، ومن اجل تحقيق كل هذا على السلطة العليا أن تفرض إرادتها، فحقها الأعلى يساوي قدرتها، وأن تسعى إلى البقاء من خلال الحكم وفق قوانين العقل والبحث عن المصلحة العامة.

يمثل الحاكم رجل الدولة الأول الذي بيده السلطة السياسية والقرار السياسي، فكانت هناك آراء مختلفة حول صفات هذا الحاكم، فيرى أفلاطون أن العقل من أهم صفاته، وجعل ميكيافيلي القوة والخداع سلاح الحاكم، وكان للإسلام نظرة في ذلك فحدد مجموعة من الصفات التي يجب توفرها في الحاكم كالعلم العدل، الشجاعة، الكفاية...أما سبينوزا فجعل من العقل وحكم العقل هدفا لسياسة الحاكم والدولة، رغم إقراره بصعوبة إيجاد حكم يعتمد على العقل فقط، أو حكم خال من الانفعالات، نظرا للطبيعة الناقصة للبشر، لذلك كان لا بد من وجود قانون يضمن حقوق الأفراد ويكون رادعا لأي هوى في الحكم « وبعد أن تسير الدولة في إدارة شؤون الناس وفقا لحكم العقل، وبعد أن يقيد الحاكم بالضوابط والقوانين تصبح طاعة الحاكم واجبة على الأفراد»[1] لذلك جعل سبينوزا من طاعة الحاكم دعامة وركيزة أساسية لقيام الدولة، وان هذه الطاعة لا تبعث على القلق ما دام الحاكم والدولة يحتكمون إلى العقل، وبالتالي فان الأفراد لا يطيعون بذلك سوى العقل، لذلك كانت

---

[1] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص 165

طاعة القوانين واجبة حتى « لو كانت جائرة وظالمة ما دامت الحكومة لا تمنع الناس من حرية الكلام والاحتجاج للوصول إلى تغيير الأوضاع بالوسائل السلمية، إذ أن حرية الكلام والاحتجاج والنقد ستؤدي في النهاية إلى تغيير الأوضاع الفاسدة بالوسائل السلمية»[1].

لكن كتاب اللاهوت والسياسة يحفل بأمثلة كثيرة عن فساد الدولة الناجم عن فساد ملوكها، والذين تحولت إرادة القوة لديهم والرغبة في حفظ مصالحهم إلى أولوية تسبق أولوية المحافظة على الدولة، نظرا لطموحهم اللامحدود وعشقهم للسلطة الذي أعمى بصيرتهم فجعلهم يحتكمون إلى غير العقل وبالتالي يخالفون المبدأ العام للدولة فيفتحون بذلك نيران التفكك والثورة، غير أن فساد الملك ليس السبب الوحيد للثورة فقد تكون الرعية سببها، بسبب الجهل والسعي وراء السلطة.

لمثل هذه الحالات يشهر سبينوزا سلاحه الأول، وهو سلاح قد يحد مبدئيا من خطر تفكك الدولة وهو، « الحد من طموح القادة العسكريين وذلك بإزالة الجيوش المرتزقة وتعويضها بجيش وطني ويقترح أيضا ان تكون مهمة القادة مقتصرة على ما هو عسكري لا غير، وان تخضع السلطة العسكرية للسلطة المدنية»[2] يجب أن يتألف هذا الجيش من مواطنين أحرار يذودون عن دولتهم وعن سلامتها، حتى من الحاكم الطاغية ، بالإضافة الى« الفصل بين الوظيفتين الرئيسيتين للدولة، وظيفتها التشريعية إذ هي من ممثلي الشعب أو نوابه، ووظيفتها التنفيذية فالذين يدبرون شؤون الدولة أو الذين كما نطلق عليهم اليوم، يمسكون السلطة التنفيذية ويسهرون على تنفيذ الأوامر لا ينبغي أن يكون لهم الحق في تأويل القوانين أو في سن قوانين أخرى تخدم مصالحهم»[3] وبذلك تصبح مهمة السلطة التنفيذية انجاز المهم الإدارية، دونما تدخل في المجالين التشريعي ولا في الشؤون الدينية[4].

لا شيء يضمن للدولة استقرارها أكثر من اعتبار القانون يعلو فوق الجميع، بحيث يستقل الدستور عن المواطنين وعن الحاكم أيضا، فلا احد يملك حق تغييره، لكن هذا لا يمنع من أن تكون القرارات والقوانين تُفعل بمصادقة رئيس الدولة « إن شرط الاستقرار

---

[1] ويل ديورنت، مرجع سابق، ص241

[2] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 208

[3] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق ، ص 219

[4] يميز الفكر السياسي منذ ارسطو بين عدة وظائف داخل الدولة، غير أن مبدأ الفصل بين السلطات هو مبدأ يذهب إلى ابعد من مجرد التمييز بين سلطات الدولة أو توزيع السلطات، لم يظهر في الفكر السياسي الا على يدي لوك عام 1689 ثم اوضحه ببراعة مونتيسكيو في مؤلفه "روح القوانين" الذي صدر سنة 1748 وقد سيطر مبدأ الفصل بين السلطات منذ منتصف القرن الثامن عشر على التاريخ الدستوري في و م أ. وفرنسا منذ الثورة سنة 1789 كما كان مؤشرا على النظم السياسية في كافة البلاد الاوربية" انظر سعاد الشرقاي، النظم السياسية في العالم المعاصر، القاهرة، 2007، ص 111

في الدولة الملكية هو أن يكون الحكم للملك وحده، أي أن يعبر كل قانون من قوانينها عن إرادة الملك دون غيره لكن لا ينبغي أن تصبح لكل إرادة ملكية حجة القانون »[1] هذا يشمل النظامين الملكي وحتى الديمقراطي، فهو في كل الأنظمة يرفض الممارسة الفردية للسلطة ف« على الدولة أن تتبنى نظاما يجعل الجميع، رؤساء ومرؤوسين على حد السواء، يأتون طوعا أو قسرا الأعمال التي تخدم المصلحة العامة، أي أنهم يرغمون قبلوا ذلك أم أبوا فاضطروا إليه، على العيش على مقتضى العقل. فبهذه الصورة يتم تنظيم شؤون الدولة بحيث لا يترك أمر يهم الجميع أمانة مطلقة في ذمة أي كان»[2] وبالتالي يحارب سبينوزا الممارسة الفردية للسلطة أيا كان النظام الذي تختفي خلفه، هذه الحالة يساعد على تطورها « غياب أجهزة المراقبة للسلطة التنفيذية، وعدم التمييز الحقيقي والفعلي بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وأخيرا وجود مؤسسات تقلص جدا من وسائل التعبير وتحول دون تكوين رأي عام متيقظ، واع وحر كما يعبر بالكلام او بالكتابة، وقادر على التصدي فعلا لتجاوزات السلطة السياسية الفردية التي يحدوها انفعال الطموح»[3] وبالتالي على الدولة ان تسمح لكل المواطنين المساهمة في الحكم وذلك عن طريق تفعيل حرية الرأي التي من شانها توجيه الحكم وتسليط الضوء على كل التجاوزات، وتندد ضد حكم الفرد أو طائفة معينة أو حزب معين أو إيديولوجيا واحدة.

هناك طريقة أخرى تساعد على حفظ الأمن والاستقرار للدولة هي جعل المواطنين يحبذون السلم على الحرب، بحيث تصبح الحرب وسيلة للدفاع عن السلم والحرية لا وسيلة لكسب المستعمرات، فعلى الدولة دعم هذا الميل الطبيعي للإنسان نحو السلم وإثارة حب الوطن في قلوب مواطنيها، الناجم عن إسهامه في المجموعة السياسية، لتصبح الوطنية على حد تعبير سبينوزا طبيعة ثانية، إذ «لا تتمثل قدرة السلطة العليا في مجرد التخويف أو القهر، وإنما أيضا بفصل الأمل في المكافأة أو بأي طريقة أخرى، في توليد محبة الوطن في قلوب المواطنين، والإقناع وحده هو الذي ينبغي أن يدفع المواطن إلى الطاعة والانصياع لسلطة الدولة»[4] ذلك لان غاية الدولة ليست « التسلط على الناس أو كبحهم بالخوف، ولكن الغاية منها أن تحرر كل إنسان من الخوف كي يعيش ويعمل في جو تام من الطمأنينة والأمن، ويعيش في وئام مع جيرانه فلا يضرهم ولا يضرونه»[5] إضافة إلى أن سبينوزا يرى أن الطابع المطلق للسلطة، و حفظ حرية المواطنين، يبدوان في الظاهر على أنهما متناقضين لكن ما يلبث ينفك هذا التناقض أمام مطلب الوفاق والأمن اللذان يضمنان استقرار الدولة.

---

[1] سبينوزا، الرسالة السياسية، مرجع سابق، ص 89
[2] سبينوزا، الرسالة السياسية، مصدر سابق ، ص 74
[3] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص ص 213.214
[4] المرجع نفسه، ص 216
[5] ويل ديورنت، مرجع سابق، ص 270

يرى سبينوزا أيضا استحالة تجرد الناس من حب المتعة واللذة باعتبارهما صفتان جوهريتان في الانسان، يحولان دون إخلاصه ووفائه للدولة، في حين أن مولاة الرعايا وإطاعة القوانين من أهم عوامل حفظ الدولة، لذلك كان لزاما عليها « خلق المؤسسات التي تدعو الناس مهما كانت أهليتهم إلى أن يضعوا دائما حق المجموعة فوق مصلحتهم الشخصية»[1] فالطاعة النابعة من الداخل هي التي تضمن استقرار الدول

كثيرا ما تقود المصلحة المواطنين إلى احترام القوانين وتمجيد أوطانهم، لان «هذه المصلحة لا تبقى مجرد مصلحة فردية، بل تقترن بمصلحة عامة تعبر عن كونتاوس جماعي وتتأسس في ذلك الشعور العميق بالإسهام معا في تحقيق اجتماع سياسي موحد تزداد قدرته وعظمته بقدر درجة تكامله وانسجامه وتعاضده، فبقدر تكامل هذا الاجتماع واتحاد أفراده وإخلاصهم للدولة والوطن، تتحقق مصلحة الأفراد ومصلحة الدولة والوطن معا»[2] فتعبر الحالة الاقتصادية المستقرة عن أقصى درجات المصلحة التي يحترمها كل المواطنين، انها « الإقرار بحق الملكية وحق كل واحد في اكتساب قطعة ارض، والسهر على تطبيق هذا الحق تطبيقا فعليا، أي الإعلان عن مبدأ المساواة الاقتصادية التامة»[3] بحيث توجد الدولة مؤسسات تساعد المواطن في حفظ حقه الاقتصادي، فيشير سبينوزا هنا إلى ان « الحس المدني والحس الوطني واستقرار الدولة أمور تقوم على أساس مشترك واحد، اقتصادي وحقوقي، يتمثل في التطبيق الدقيق لثلاثة مبادئ، حق الملكية لجميع المواطنين، بنية اقتصادية مساواتية تقوم على توزيع عادل للاراضي، بما يسمح للمواطنين بأن يملكوا قدر ما يملكه قادتهم، واخيرا ضمانات ضد الاغتصاب والسلب»[4] فاستقرار الدولة يسير جنبا إلى جنب مع الطرح الاقتصادي الذي يقتضي القضاء على الفقر والتفاوت الاقتصادي.

يرى سبينوزا أن سلامة الدولة استقرارها مرهون بمدى حفاظها على حالتها وعلى حالة مؤسساتها، من كل تغيير جذري، خاصة محاولة تغيير نظام الحكم، وبالتالي ها هو هنا يحمل شعارا مناهضا للثورة، لان « الثورة تفترض محاربة المواطنين لبعضهم البعض، محاربة عنيفة تتجاوز الصراعات البسيطة، في هذا العراك والتحارب تتشتت المجموعة وتفنى بعدما كانت تشدها وحدة روحية عميقة»[5] وبالتالي تخرج الأمور عن السيطرة فبدل أن يحصل ما هو أفضل تسير الأمور بهذه الطريقة نحو الأسوء، بالإضافة

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق ، ص 386.
[2] جلال الدين سعيد، من القومية إلى الاممية ، في سبيل رؤية واقعية للعلاقات الدولية –محاولة في فلسفة سبينوزا، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مركز دراسات الوحدة العربية ، القاهرة، ط2، بيروت ،2006 ص 149
[3] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 224
[4] المرجع نفسه، ص 225
[5] المرجع نفسه، ص 241

إلى أن الثورات الداخلية علامة على مرض الدولة فعظمة الدولة مرهون بعظمة وقوة الفرد المتوحد لأنه «إذا اتفق شخصان على توحيد ما يملكانه من القوة، فان ذلك سيزيدهما قوة وسيمنحهما بالتالي أكثر حقا على الطبيعة مما كان لكل منهما بمفرده، وكلما زاد عدد الأشخاص المتحدين بهذا النحو زاد حقهم جميعا»[1] لذلك كانت الوحدة تشير إلى القوة والعظمة، بينما تنم الثورة عن الصراع القائم بين مختلف الطبقات الاجتماعية، أو على وقوع تجاوز للعقد القائم بين الحاكم والمحكومين « فالدولة يصيبها الوهن إذا كان سلوك الحاكمين فيها قائما على الجور والتجاوز إذ يدفع المواطنين إلى الاتحاد ضدها، والتصدي لها وتحديها بالخروج عن طاعتها والتمرد عليها»[2] إذ ليس من حق الحاكم التصرف من هواه أو مخالفة القوانين، لان المواطنين يقودهم ميل طبيعي للتصدي لكل ما يقف ضد نزوعهم للبقاء، وكل أنواع القهر والقسر.

على الدولة التي تبحث عن الأمن والاستقرار ان تروض الشعب بنظام تربوي لا هوتي وسياسي معا، يعوده على الطاعة، و« إخضاع سلوكهم لبعض القواعد وجعله منضبطا آليا بفضل منشآت ومؤسسات معينة، ومن بين هذه التقنيات يشير سبينوزا إلى التقاليد والشعائر الدينية»[3] فتصبح طاعة الدولة من طاعة الله، لكن هذه الطاعة يمكن الطعن فيها، في حالة ما إذا حذا الحكام حذوا معاديا لمصالح الرعايا الذين بدورهم يمكنهم سحب مشروعية الدولة، مما يولد العداوة والبغضاء بين الرعايا والسلطة الحاكم، ومن أعمال الحكام التي تجيز للشعب سحب ثقته من الدولة، « أعمال تمس بمهنتهم وإذاك بمنصبهم، كالسلوك المشين أمام العموم والانحلال الأخلاقي، وأعمال تضر بالمواطنين وتمس بمصالحهم وتحرمهم من أملاكهم أو شرفهم أو حياتهم»[4] أي متى كان الفعل منافيا للأخلاق، ومناقضا للدستور، لذلك على الحاكم السياسي المحنك أن يتجنب كل ما يجلب كره وسخط المواطنين حتى لا ينظروا إليه بعين عدو وحتى لا ينتهي به المطاف مخلوعا.

مازال الحكام بمأمن طالما كانوا يحافظون على حرية تفكير وتعبير المواطنين، ومنه فالدولة المستفزة لهذين الحقين تكون المسئولة عن خروج المواطنين عن طاعتها، والتمرد عليها، بغية تغيير هذا النظام ومؤسساته، وطبعا سيكون العنف هو وسيلة الشعب الوحيدة، سبينوزا هنا لا ينكر حق الشعب في التمرد بحثا عن الأفضل وإنما ينكر عليه استعماله العنف لما قد يسببه من خسائر، بالإضافة إلى انه لا يقلب الأوضاع بقدر ما يساعد على استمرار السلطة في قهر أفراد مجتمعها لكن بشكل جديد، فالتمرد « ليس

---

[1] سبينوزا، الرسالة السياسية، مصدر سابق، ص 42
[2] المصدر نفسه، ص 63
[3] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 255
[4] المرجع نفسه، ص 267

تحريرا للناس بقدر ما هو تسلط»[1] ويقدم مثال الثورة الانجليزية في القرن 17، فقد قام الناس بالتمرد لتغيير الطاغية كروميل، لكنهم لم يقضوا على الطغيان.

يقدم سبينوزا حلا من شأنه أن يحقق الاستقرار داخل الدولة وهو أن «وجود المجتمع السياسي وممارسة السلطة لا يتحققان ولا يتطوران بصورة عادية إلا إذا لم يوجد تعارض مطلق بين الطرفين المؤلفين للواقع السياسي»[2] أي بين الحاكم والرعايا، هذه العلاقة التكاملية بينهما هي التي تكفل للدولة استقرارها، ومتى انتفت هذه العلاقة فسدت الدولة، وبالتالي يمكن القول في الأخير إن سبينوزا يرفض كل أشكال العنف، في تغير الحكم ومؤسسات الدولة نظرا لما تحمله هذه الأشكال من خراب ودمار يزيد من تحطيم الدولة بدل النهوض بها، لكنه يرى أنها الحل الأخير إذا ما كان الضرر الذي تلحقه الدولة بالمواطنين اشد وأعظم، وفي حالة فشل كل الطرق السياسية لكبح شرها، إلا انه ينكر نجاحها لان الفساد الذي تحمله في طياتها اشد واكبر«عدم اللجوء إلى الحرب إلا لغاية الدفاع عما هو مكتسب وليس لتعمير مستوطنات جديدة، وفي رأي سبينوزا فان أفضل طريقة لتجنب الأزمات والتوترات التي ترهق الدولة هي حفظ السلام، فالدولة المحبة للحرب دولة مريضة تحمل في دالها أسباب قلاقلها وخرابها»[3].

كأي عمل فكري لا يخلو عمل سبينوزا من نظرة تأطر للعلاقات بين الدولة، فهو يرى أن أفراد كل قوم يشعرون كأنهم فرد واحد، بحاجة إلى الآخر، وبالتالي « فإن علاقة الأقوام بعضها ببعض لا تختلف عن علاقة الأفراد بعضهم ببعض»[4] وكما هو الحال غي حال الطبيعة حيث حق الفرد مساو لقوته، العلاقة بين الدولة تقوم على مبدأ القوة، وبالتالي فانه من حق كل دولة قوية الاستيلاء على دولة اضعف منها مادامت قادرة على ذلك، لكنه يفضل لو اتحدتا حتى تزداد قوتهما، وهذا انطلاقا من رأيه الذي يفضل السلم على الحرب، ونظرا لما في ذلك من مصلحة ومنفعة، ويكون ذلك وفق معادة أو اتفاق يظل قائما مادامت تلك المعاهدة تجلب خير أعظم، هذه المصلحة أيضا تبرر نكث احد الدولتين بالعهد إذا رأت أن مصلحتها الشخصية أو خيرها يكون بحل هذا الاتفاق، وفي هذا يقول سبينوزا «إذا وعدت مثلا شخصا ما بالمحافظة على الأموال التي استودعها عندي سرا، فأنا لست ملزما بالوفاء بوعدي إذا علمت أو ظننت أنني أعلم، أن ما استودعه عندي هو حصيلة السرقة، ففي هذه الحالة يكون سلوكي سويا لو سعيت إلى إرجاع الوديعة إلى صاحبها الحقيقي، وكذا الشأن بالنسبة إلى السلطة العليا، فهي إذا تعهدت بأمر ما ثم بين العقل أو أظهرت الأوضاع أن ذلك قد يضر بسلامة المواطنين عموما، فان من واجبها أن تنقض

---

[1] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 283
[2] سبينوزا الرسالة السياسية، مصدر سابق، ص 111
[3] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق ،ص 210
[4] جلال الدين سعيد، مرجع سابق، ص 151

عهدها»[1] وفي موقع آخر يقول سبينوزا « يبقى التحالف ببقاء الظروف التي نشأ فيها، أي بقاء الخوف من بعض الأضرار أو الأمل في بعض الفوائد، فإذا تخلصت إحدى المدينتين من خوفها لما تأمله من الفوائد، عادت حرة مستقلة وانكسرت القيود التي كانت تربطها بحليفتها»[2] وبالتالي يكون هذا النقض مشروعا ما دام يراعي المصلحة الشخصية، ولا يعد هذا من قبيل المكر والخداع، ولا يمكننا أن نحكم هنا على سبينوزا هنا حكما دونيا، إذ هو هنا يصف الواقع المشيد على مبدأ الكونتاوس.

2- الدولة والدين:

إن الدراسة العلمية للظواهر السياسية تستدعي النظر في الدين باعتباره عنصرا متحكما في السلوك السياسي للمجتمعات قبل عصر العلم الحديث، وأن التغيير الجذري السياسي يتطلب أولا قلبا في الأشكال القائمة للإيمان للديني، هذه النظرة نجدها أكثر في كتاب اللاهوت والسياسة، بينما نجد إشارة طفيفة لمسألة الدين في كتاب السياسة، لذلك أمكن اعتبار هذا الأخير عمل نظري للعلم السياسي.

إن الظلامية التي عرفت بها المجتمعات الأوربية في العصور الوسطى كان سببها عدم وجود فاصل بين السلطة الدينية والدنيوية، فقد استغل رجال الكنيسة قداسة الدين ومدى تأثيره على النفوس في الاستبداد والتحكم في عقائد الناس، حتى أنهم احتكروا حق تفسير الكتاب المقدس لأنفسهم فقط، كما أن البابا كان يمتلك سيطرة كلية على أمور الدين والدنيا، وكان يمثل تهديدا للملوك مما جعلهم يمتثلون لرغباته، إلا أن هذا التداخل بين السلطتين أدى إلى فسادهما معا.

في هذا الخصوص يرى سبينوزا أن ذلك الوضع طبيعي لكل مُجتمع يُعرف بالنزاع بين رجال الدين والملوك فيرى أنه لا يمكن أن تعيش سلطتين على أرض واحدة، إذ أن الكنيسة كانت تمثل دولة داخل دولة، فكان يحمل الدولة مسؤولية توسع السلطة الدينية، وان عليها أن تسيطر على جميع المؤسسات بما فيها الدينية لما تحمله من خطر يهدد أمن الدولة واستقرارها لان « حق السلطة صاحبة السيادة في أن تقوم بالتشريع الديني ينتج من الحق الطبيعي للدولة في أن تشرف على كل المسائل التي تخص المحافظة على الذات لمواطنيها، ويُعبر عن هذا الحق في صورة عقد بمقتضاه تكون السلطة صاحبة السيادة وحدها هي المسئولة عن بيان القوانين المشروعة»[3] لذلك كان على الدين أن يكون تابعا للحاكم باعتبار هذا الأخير أدرى بمصلحة شعبه وبالأمور التي تضمن سلامة وامن دولته

---

[1] سبينوزا، الرسالة السياسية، مصدر سابق، ص 60
[2] المصدر نفسه، ص 58
[3] ليو شتراوس، مرجع سابق، ص 685

حتى أنه « يملك القدرة على تحديد الكيفية التي يؤدي بها الناس واجبات التقوى تجاه بعضهم البعض، أي كيفية طاعة الله، المتمثلة في العلاقات الخيرة التي يجب ان تسود الجميع»[1].

لم يكن يسعى سبينوزا إلى فصل الدين عن الدولة وإنما إلى أن يقع الدين تحت سلطان الدولة، فيمنحها الحق في الإشراف عليه وحمايته حتى تحافظ على مصالحها، ويقدم سبينوزا ردا على الاعتراض الذي يواجهه في هذه النقطة، والذي يرى أن الحاكم إذا كان شريرا وفاسدا، فستغيب معه كل معاني الخير والتقوى، فيقول « ان رجال الدين أيضا بشر وهم معرضون للخطأ، ولو كانوا أشرارا فلن نجد من يفسر لنا المعنى الصحيح للتقوى، بل إن الضرر في الحالة الثانية أعظم، إذ أن خطأ الحاكم يمكن إصلاحه بتغيير الحاكم، أما رجال الدين فإنهم إذا ارتكبوا خطأ ظلوا ينسبونه إلى السلطة الإلهية ويحتمون بها، وبذلك يظل الخطأ قائما، بل يتخذ مظهرا مقدسا، بحيث يكون من أصعب الأمور التخلص منه»[2].

عندما نقد سبينوزا الكتاب المقدس في كتابه اللاهوت والسياسة «حرر العقل من أخطاء الخرافة دون أن يحطم النتائج المفيدة للإيمان»[3] وذلك عندما توصل إلى الشريعة الحقة وعن جوهر النص الإلهي ، بحيث يستنبط العقل مبادئ الأخلاق انطلاقا من الشريعة الحقة ويصبح الوحي دليلا على أن الخلاص يتمثل في طاعة هذه المبادئ.

بما أن جميع الأديان السماوية تحث على طاعة ولي الأمر أو الحاكم وبما أن الحاكم هو أيضا مؤمن بهذه الديانة وعالم بمبادئها، فان طاعته وتحكمه في أمور الدين فيه مصلحة للدولة فهو «الذي يأمرنا باسم الله أن يتصرف بتقوى تجاه الجميع ودون استثناء، وان لا نسبب الشر لأحد، أي أنه لا يحق لأحد أن يتصرف بورع تجاه أي إنسان ولا يطيع الله إلا إذا أطاع قرارات الحاكم»[4]، إن وضع سبينوزا للسلطة الدينية تحت سلطة الحاكم، جاء بناءا على ما فيه من دفع لضرر الازدواجية في الحكم، وحتى لا يحدث تصادم بينهما يجعل الفرد يخضع لنوعين من التنشئة فيختل توازنه، فيؤكد «على ضرورة خضوع رجال الدين للسلطة الدنيوية، فهو يرى مثلا أن الدين لا يمكن أن تكون له قوة القانون إلا إذا ارتأى الحاكم ذلك، كما ذهب إلى ان الله نفسه لا يحكم حكما مستقلا عن رجال الحكم المدنين وان الشعائر الدينية ذاتها يجب أن تكون متوافقة ومتفقة مع امن وسلامة الدولة»[5].

---

[1] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص 170.
[2] فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ص 223، 224
[3] ليو شتراوس، مرجع سابق، ص 663
[4] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص ص 170، 171
[5] علي عبد المعطى محمد، مرجع سابق، ص 219.

يقدم سبينوزا في الفصل السابع عشر والثامن عشر من كتابه اللاهوت والسياسة دراسة لدولة العبرانيين وأسباب انهيارها والنظريات السياسية التي يستنتجها من دولتهم فوجد ان النظام الثيوقراطي للعبرانيين لا يصلح لأي زمن سوى زمنهم، فالعبرانيون عندما فوضوا حقهم لله، فبادلهم الله بإرادته وهذا لم يوجد في أي زمن، إضافة الى أن هذا النظام لا يلاءم إلا شعب يريد العيش في عزلة بعيدا عن كل الشعوب، لكن هذا لا يمنع ان نأخذ منه ما يمكن تطبيقه في الوقت الحاضر فرفض سبينوزا الدولة الثيوقراطية « حيث اللاهوت يبتلع الدولة المدنية وحيث الولاء لسلطة مفارقة يمثلها رجال اللاهوت، وحيث الوحي مصدر التشريع السياسي والاجتماعي والحقوقي»[1].

استطاع سبينوزا القضاء على ثنائية المنهج في التطبيق وعلى ثنائية الفكر النظري، وهما ترجعان إلى إيمان ديكارت التقليدي بالدين الرسمي وبخضوعه وولائه للنظام الملكي»[2] في مقدمة كتاب التأملات نجد ديكارت يهدي كتابه الى علماء أصول الدين، «إلى عمداء وعلماء الكلية اللاهوتية المقدسة في باريس»[3]، أما سبينوزا في آخر رسالته يخضع كتابه للسلطات العليا في هولندا بغية مواجهتهم، فديكارت يؤكد انه ليس في تأملاته ما يعارض الدين بينما « فقرة سبينوزا فإنها تدل على استعداده لمقارعة الحجة بالحجة وهو يعلم أن نتائج بحثه في الوحي وفي نظام الحكم ستؤدي حتما إلى ثورة المحافظين عليه دعاة ألوهية الكتاب المقدس وأنصار النظام الملكي، فديكارت يصالح رجال الدين وسبينوزا يبغي المصلحة العامة ضد رجال الدين وضد نظم الحكم القائمة»[4] تحت حجة أن حرية الفكر لا تتعارض مع الإيمان وهذا هو الغرض من كتابه الرسالة، وبرهن أيضا على أن التفلسف لا يمثل خطرا على التقوى الصحيحة، فالبنسبة اليه الإيمان يقوم على البحث الحر، خير من إيمان يقوم على العادات والتقاليد الموروثة، وأي محاولة للقضاء على حرية الفكر هي ضياع للتقوى وقيد للإيمان. وباختصار كانت غايته من الرسالة إثبات أن « حرية التفكير شرط لتحقيق الأمن الداخلي في الدولة إذ أن حرية الفكر دعامة الرأي العام والرأي العام هو الراصد لكل ما يحدث في الدولة، خاصة في الأمور الداخلية، فإذا قضي على حرية الفكر قضي على الرأي العام وأصبحت الدولة بلا دعامة داخلية، يفعل الحاكم ما يشاء وتفعل أجهزة الحكم ما تريد ثم تنشأ الجماعات السرية المناهضة للحكم ويقضى على أمن الدولة »[5].

---

[1] منذر شيباني، مرجع سابق، ص 78

[2] حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط4، بيروت 1990، ص 55.

[3] رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت،ط4، 1988.

[4] حسن حنفي، مرجع سابق، ص 56.

[5] المرجع نفسه، ص 57.

على هذا الأساس اعتبر ديكارت متصالحا مع رجال الدين فأيدوه في منهجه واعتبروه دعامة للدين ونصرة لعقائده، أما سبينوزا اعتبر عدوا لهم، بسبب موقفه التحرري من الدين والسياسة، فقد حاولوا اغتياله أكثر من مرة، لأنه قدم دراسة ينقد فيها العلاقة بين الدين والدولة، أو بين الفكر والواقع، مجسدا بذلك مهمة الفيلسوف الحق الذي يتجاوز التنظير إلى الواقع ليستنتج نظاما له، كما كان الحال بالنسبة لأفلاطون وأوغسطين وهيجل من بعده. مطبقا على خلاف الديكارتيين المنهج الديكارتي على السياسة « فدرس أنظمة الحكم وقارن بينها، ونقد النظم التسلطية القائمة على حكم الفرد المطلق، وانتهى الى أن النظام الديمقراطي هو أكثر الأنظمة السياسية اتفاقا مع العقل ومع الطبيعة الإنسانية»[1].

لم يُعرف قط عن ديكارت انه مؤسس للفلسفة السياسية، لأن تعاليمه السياسية غامضة نظرا لحذره في طريقته في الكتابة، فلم ينشر باسمه ثناءا أو رفضا لأي فلسفة سياسية عدا بعض الآراء لكتابي بيكون "التجديد العظيم" "اطلانطا الجديدة" و كتاب هوبز "المواطن" والقاعدة الأساسية لميكيافيلي في كتابه "مقالات عن ليفي"، لكنه لم يفصل في أنظمة الحكم ولم يُفضل أحدا منها، إذ تعد تعاليم ديكارت السياسية جزءا من العلم الأخلاقي الأكثر سموا وكمالا والذي سيصل بنا آخر المطاف الى الفلسفة، فهو يرى أن الخير العام هو معيار الفضيلة، ويُرجح إلى أن «ديكارت سياسي موال للكنيسة، لأن أخلاقه المؤقتة تبدأ بالقول، القاعدة الأولى هي أن أطيع قوانين بلادي وعاداتها، وأن أحافظ باستمرار على الدين الذي كان من نعم الله أنى نشأت فيه منذ طفولتي»[2] لذلك لم يعتبره رجال الكنيسة عذرا لهم، ولم يرو في فلسفته ما يتناقض وروح الدين لديهم.

انتهى سبينوزا في آخر دراسته إلى انه

- لابد أن يكون هناك فصل بين الوظيفة الدينية والسياسية
- يجب أن لا ترجع المسائل النظرية التأملية إلى القانون الإلهي، لان الدين يجب أن لا يتجاوز مجال العبادات
- لا بد أن يكون للسلطة صاحبة السيادة الحق التام في أن تقرر ما هو قانوني ومشروع وما هو ليس كذلك.
- تغير شكل الحكومة في ضرر أكثر من الخير.

3- الدولة والحرية

---

[1] حسن حنفي، مرجع سابق، ص 55

[2] ليو شتراوس، مرجع سابق، ص 618

يحمل الفصل الأخير من كتاب اللاهوت والسياسة عنوان "وفيه نبين أن حرية التعبير والتفكير مكفولة لكل فرد في الدولة الحرة" يبدو العنوان وحي بما فيه الكفاية لمضمون هذا الفصل، يقول سبينوزا بأن « الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة، أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بقدر المستطاع بحقه في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير، وأكرر القول بأن الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات وآلات صماء، بل المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كي تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداما حرا دون إشهار لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع، وبحيث يتعاملون معا دون ظلم وإجحاف، فالحرية إذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة»[1] أساس قيام المجتمع هو أن « على كل فرد أن يفوّض للمجتمع كلّ ما له من قدرة، بحيث يكون لهذا الأخير الحقّ الطبيعي المطلق على كلّ شيء»[2] إذ يتنازل الفرد بمحض إرادته عن حقوقه في المجتمع المدني، والسياسة – ويقول أيضا « لا يستطيع أيّ فرد أن يفوّض قدرته، وبالتالي حقوقه، تفويضا تامّا لغيره، وإلاّ فإنّه سيكف بعدئذ عن أن يكون إنسانا، كما أنّه لا يمكن أن توجد سلطة لها من السيطرة ما يجعلها قادرة على تحقيق أيّة رغبة ممكنة» [3]، وإلا أصبح الانسان في هذه الحالة مجرد آلة وحيوان وهذه ليست الغاية المرجوة من المجتمع المدني، أي انه «يجب التسليم، إذن، بأنّ كلّ فرد يحتفظ لنفسه بجزء من حقّه، ويضعه تحت تصرّفه، في منأى عن تأثير أي شخص آخر»[4]، ومن الحقوق الطبيعية والقدرات التي لا يمكن لأي فرد تفويضها لغيره بأيّ حال من الأحوال، حقّه أو قدرته على التفكير الحرّ في كلّ شيء«لأنّ ذهن الإنسان لا يمكن أن يقع تحت سيطرة أي إنسان آخر»[5] فليس هناك أي ضرر يوقع إذا ما منح المواطنون حق التعبير عن آرائهم في إطار شرعي ترسمه الدولة، ولا يمكن لها أن تخضع العقول لمشيئتها إلاّ بالعنف، وتكون أشدّ عنفا عندما تقف ضدّ حرية التفكير، فيرفض سبينوزا اعتبار حرية الرأي "جرائم الرأي" وان تسن الدولة قوانين ضد الرأي، فتعاقب كل من يخالفها في الرأي مستخدمة في ذلك العنف، وبدل أن تبلي الدولة حسنا بهذا الفعل تكون قد فتحت المجال أمام الشعب للقيام بالفوضى « ان النظام السياسي الذي يضطر إلى معاقبة جرائم الرأي يلجأ إلى القمع والعنف، مولدا العنف داخل المجتمع نفسه »[6] وبالتالي تكون الدولة قد خرجت عن العقد

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 437
[2] المصدر نفسه، ص 372
[3] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص383
[4] المصدر نفسه، ص 435.
[5] المصدر نفسه ، ص 435
[6] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 232

الذي بموجبه تضمن امن وسلامة مواطنيها، فالنظام الذي يحرم حرية الرأي هو القانون الهادم لجميع القوانين الأخرى فالناس لا تحترم على المدى الطويل القوانين التي لا يجوز لهم انتقادها، والمشكلة تكمن في انه كلما زادت جهود الحكومة لخنق حرية التفكير والتعبير أو حرية الرأي كلما كانت مقاومه الناس لها اشد ضراوة وعنادا.

فلا يتخلى الفرد عند انتقاله من حال الطبيعة إلى حال المجتمع عن حقه في التعبير وإنما «الحق الوحيد الذي تخلى عنه الفرد هو حقه في ان يسلك كما يشاء وليس حقه في التفكير والحكم»[1] وبالتالي لا ضرر يقع على الدولة إذا منحت حرية الرأي للأفراد، فيشاركون بذلك في تنظيم الحياة السياسية، بشرط أن لا يتجاوز الرأي عندهم حدود الكلام والنقد، أو تهديد النظام القائم أو نشر الفوضى، « فالسلطة العليا لها حق النظر في أعمال المواطنين المطالبين بالطاعة في حدود الشرع، لكن المواطنين يحتفظون كذلك بحريتهم الطبيعية في التفكير والحكم والتعبير، في الحدود التي يرسمها القانون[2]» وبالتالي للرعية الحق في التفكير مادامت لا تمس السلام الداخلي للدولة.

في نهاية هذا الفصل يصل سبينوزا إلى مجموعة من نقاط تسطر علاقة الفرد الحر بالدولة الحرة وهي:

- استحالة سلب حرية الفرد في التعبير عن معتقداته.
- الاعتراف بحرية الرأي لا يهدد السلطة، ويمكن للفرد الاحتفاظ بهذا الحق ما دام لا يغير القوانين ولا يخالفها.
- يستطيع الفرد أن يتمتع بهذه الحرية دون أن يكون ذلك خطر على سلامة الدولة أو ضرر يصعب إيجاد علاج له.
- لا يجلب التمتع بهذه الحرية أي خطر على التقوى.
- لا فائدة من القوانين الموضوعة بشأن المسائل النظرية العقلية.
- وأخيرا فان تمتع كل فرد بحريته لا يهدد سلامة الدولة أو التقوى أو حق السلطة العليا، بل هو ضروري للمحافظة على ذلك كله.

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 437

[2] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 272

المبحث الثالث: أنظمة الحكم

تمثل الحكومة «الأداة التي تستخدمها الدولة لتحقيق أهدافها وممارسة قوتها، عن طريق التفويض»[1] وبهذا تكون الدولة اعم واشمل من الحكومة، سواء اشرنا بالحكومة للسلطة التنفيذية، أو جميع السلطات (تشريعية، تنفيذية وقضائية)[2] أما السلطة فهي «طاقة إرادية تظهر عند من يتولون إدارة جماعة بشرية تسمح لهم بفرض أنفسهم، وهذا الفرض إما ان يتم بالقوة وإما بناءا على الرضا وتوزيع الاختصاص، فإذا كان مصدر السلطة هو القوة قيل ان السلطة سلطة فعلية، أما إذا كان رضا الخاضعين لها أصبحت سلطة قانونية»[3].

---

[1] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص135

[2] السلطة التشريعية « هي السلطة الاساسية في الحكومة، والتي تبادر بسن القوانين ووضع القرارات (السلطوية اللازمة) التي تتناول كل ما يمكن ان يكون له قيمة من أشياء مادية ومعنوية...والتي تلزم كل مجتمع وتصدر باسمه وله» هاني عرب، مبادئ علم السياسة، مدخل...موجز لدراسة العلوم السياسية، ص 48

السلطة التنفيذية « هي الجهة التي يكون عليها تنفيذ قرارات وتشريعات السلطة التشريعية، ورئيس الدولة ورئيس الوزراء هم أشخاص السلطة التنفيذية العليا ...ولكن السلطة التنفيذية تشمل كل موظفي الحكومة المدنين والعسكريين... فيما عدا موظفين السلطتين التشريعية والقضائية» المرجع نفسه، ص 50

السلطة القضائية « هي السلطة التي لها الحق الاساسي في تفسير القانون، وتطبيقه والحكم على مدى الالتزام به، ("المحكمة العليا"... او "مجلس القضاء الاعلى")» المرجع نفسه، ص50

[3] سعاد الشرقاوي، مرجع سابق، ص 34

بناءا على هذا وعلى ما سبق واشرنا إليه كان لسبينوزا رأي في أنواع الحكومات وفي المبادئ والأسس التي يقوم عليها كل نوع:

1- النظام الملكي:

الملكية في رأي سبينوزا تعني انفراد شخص واحد بالحكم، أو انحصار السلطة في يد فرد واحد هو الحاكم، مما يجعله نظاما مخالفا للمنطق والعقل، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يدير شخص واحد أمور دولة بأكملها وأن يقف على كل شاردة وواردة فيها وأن يراعي مصالح جميع شعبه، أكيد أن « قدرة رجل واحد لا تكفي لحمل مثل هذا العبء»[1] إذا انه مهما كان يقضا سيتسلل الوهن إلى روحه، ويصل إلى مرحلة يعجز فيها عن التفكير لصالح شعبه.

سرعان ما يتحول هذا الاحتكار للسلطة إلى هاجس للملك يولد لديه الخوف حتى من رعاياه، فيصنفهم من ضمن أعدائه، فبدل أن يسهر على راحتهم، يعمد إلى الطغيان للسيطرة عليهم، لان « خوفه من المواطنين اشد منه من العدو الخارجي، ويظل يقضا محترزا باستمرار جاهدا نفسه لنصب الشراك لرعياه بدلا من السهر على سلامتهم، ولا سيما أولائك الذين يبرزون بحكمتهم أو يتعالون بثروتهم»[2].

عندها يتحول هدف الحاكم من خدمة المواطن إلى خدمة نفسه على حساب هذا المواطن، حتى أن غرور السلطة يعمي هذا الملك، فيصبح يخاف حتى من ولده أو ولي عهده، فيرى فيه المنافس والعدو وبدل من أن يجهزه ويعلمه كيف يدير شؤون رعيته، يتركه للمستشارين الذين يجيدون استغلاله، هذه الأسباب كلها تجعل من هذا النظام فاسدا يحمل بذور فناءه في ذاته، لذلك يقترح سبينوزا مجموعة من المبادئ التي من شأنها أن تضمن الاستقرار له.

-تكوين جيش من المواطنين يتولون مهمة الدفاع عن الدولة دون مقابل، أي لا يتقاضى أفراد الجيش أجرا إلا من ليس لديهم أي مدخول أما القادة فلهم نصيب من الغنائم.

-تأسيس الحالة المدنية والتفريق بين الأجانب والمواطنين وتسجيل المواليد الجدد في سجلات الحالات المدنية.

---

[1] سبينوزا، الرسالة السياسية، مصدر سابق، ص 74
[2] المصدر نفسه، ص 76.

-إلغاء الملكية الخاصة لصالح الملكية العمومية، فتصبح الحقول والأراضي أملاكا عامة توضع على ذمة صاحب السلطة، لكن سبينوزا « لا يدعو إلى إلغاء الملكية الخاصة إلغاءا تاما إذ يجوز أن تبقى المنازل أملاكا شخصية، فالأمر يتعلق أكثر بمراقبة الدولة لاستعمال الأفراد للملكية الفردية، فالدولة تصبح هي المالكة إذا ويتم نقل الملكية من الحقل الخاص إلى الحقل العمومي»[1].

-ان يكون النظام الملكي غير مطلق بحيث يتم انتخاب الملك، وبالتالي أن يكون النظام دستوري.

-تأسيس مجلس أعلى أو برلمان، يتكون من نواب للمواطنين، يتم انتخابهم « عن طريق الاقتراع العام، لأن أعضاء هذا المجلس يتم تعيينهم من طرف الملك وفق مقاييس العمر والكفاءة، من بين قائمة يقترحها عليه مستشاروه، وقد يحدث أن يكتفي الملك بالتوقيع على اختيارات مستشاريه»[2] اقل شيء أن يكون هؤلاء المستشارين تجاوزوا سن الخمسين، تتمثل وظيفة أعضاء المجلس في « الدفاع عن شرائع الدولة الأساسية، وأيضا في إبداء الرأي في القضايا المطروحة بحيث يكون على بينة من القرار الذي ينبغي أن يتخذه في سبيل الصالح العام، وبالتالي فانه لا يحق للملك حسم القرار في أية مسألة ما لم يستشر المجلس»[3] ومهمة المجلس أيضا سن القوانين والقرارات والسهر على تنفيذها، وتكون المصادقة على القرارات بالتصويت.

-هناك ثلاثة وظائف مختلفة للمجلس يجب التفريق بينها وهي الوظيفة التشريعية للمجلس، والوظيفة التنفيذية، والوظيفة القضائية التي تسهر على إقامة العدل فيقول هنا سبينوزا «ولإقامة العدل لا بد من إنشاء مجلس آخر يتكون من رجال القانون فحسب، وظيفتهم فض الخلافات ومحاسبة المجرمين»[4] بحيث تنفصل هذه الأخيرة عن السلطتين السابقتين لكن ليس فصلا تاما، كما ارتأى إقامة مؤسسة قضائية استئنافية لمراجعة قرارات المحكمة.

يسعى سبينوزا بهده الإجراءات إلى وضع حواجز تحول دون تحول النظام الملكي إلى حكم الطغيان، عن طريق سن قوانين على الجميع احترامها حتى الملك «إن طاعة القانون المطلقة هي في نظر سبينوزا المبدأ المنظم للحكم الملكي، فهو مبدأ يسمح بإقامة التوازن وحفظه بين حقوق الملك وسلطاته من جهة، وحقوق الرعية وقدراتها من جهة

---

[1] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 321
[2] سبينوزا، الرسالة السياسية، مصدر سابق، ص 79.
[3] سبينوزا، الرسالة السياسية، مصدر سابق ، ص 80
[4] المصدر نفسه، ص 84

ثانية»[1]، كما أن سبينوزا يشير إلى حق جميع المواطنين في بلوغ المجلس عن طريق الانتخاب كل مرة، إذ ليس هناك عضوية دائمة في المجلس حتى تسنح الفرصة لكل المواطنين بلوغه.

يبدو أن سبينوزا بهذه التدابير يسعى إلى الحد سلطة الملك ودعم حرية المواطنين، عن طريق البحث عن النظام السياسي الأفضل لكل حكم، كما يجدر بنا الإشارة هنا إلى انه ليس هناك مكان لدين الدولة في النظام الملكي، كل مواطن حر في ممارسة طقوس الديانة التي يحب، وليس على الملك تشييد المعابد وغيرها، بل له معبد خاص في قصره يمارس فيه ديانته الخاصة.

يرفض سبينوزا نظام التوريث المتعارف في النظام الملكي، لأنها «من الأسباب التي تولد العصيان في ظل الحكومة الملكية، لان فيها –كما هو معروف- احتكار للسلطة من قبل أسرة أو فئة واحدة، وحرمان الكفء من أفراد المجتمع من حقه فيها، مما يزيد الهوة بين الصفوة والجماهير ويولد الحقد والضغينة والحسد » [2]ويقول انه ليس هنالك أي سلطة تمنح للملك حق اختيار خليفته، لان قرارات الملك فعالة متى كان يتقلد الحكم وانه متى اختفت قدرته اختفت طاعته، وانه من حق الشعب وحده اختيار من يحكمه « فإذا مات الملك ماتت المدينة بوجه ما، وعاد المجتمع المدني إلى الحالة الطبيعية، وبالتالي عادت السلطة العليا بطبعها إلى الجمهور الذي يصبح من حقه وضع شرائع جديدة وإبطال القديمة وهكذا يبدو انه لا احد يملك الحق في الخلافة عدا ذلك من يريده الجمهور»[3]، وهكذا يقيم سبينوزا نظاما ملكيا دستوريا قوامه الشعب لا الملك، يسعى من خلاله إلى حفظ حقوق وحرية المواطن.

2- النظام الارستقراطي:

إذا كان أرسطو قديما يفضل النظام الارستقراطي، أو حكم الصفوة في المجتمع، باعتبار أنهم أصحاب علم ودراية وأخلاق تجعل حكمهم أفضل من حكم الفرد، وحكم الكثرة، فإن سبينوزا كذلك يميز بين حكم الفرد الممثل في النظام الملكي والنظام الارستقراطي باعتبار أن السلطة في هذا الأخير يكون لا تنتمي إلى شخص واحد وإنما إلى أشخاص كثيرين، ويميز أيضا بينه (الارستقراطي) وبين النظام الديمقراطي باعتبار أن الصفوة تكون مختارة على عكس النظام الديمقراطي حيث يكون الحكم من حق الجميع، في هذا يقول سبينوزا « إننا نسمي ارستقراطيا نظام الحكم الذي يكون لا بيد فرد

---

[1] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 336
[2] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص 156
[3] سبينوزا، الرسالة السياسية، مصدر سابق، ص 107

واحد، وإنما يكون بيد نخبة مختارة من أفراد الجمهور نطلق عليهم لفظ الأشراف»[1] أي أن يكونوا مختارين، وكثر فكلما كان العدد اكبر كانت الفائدة اكبر، إي كلما صعب تحول هذا النظام إلى الملكية، فعددهم مرهون بمساحة الدولة، ومرهون بعدد العامة وحددها سبينوزا بنسبة واحد إلى خمسين عضوا.

يُقر سبينوزا بضرورة وجود الجيش في النظام الملكي، ويدعوا إلى عدم تكونه من المرتزقة، نفس المبدأ ينادي به في النظام الارستقراطي إلا أن وظيفته هنا هي ضمان التفوق للنخبة على العامة، ولا ضرر في أن يضم مجموعة من المرتزقة، ويضيف أيضا شرطا آخر يجب توفره في أعضاء المجلس في هذا النظام هو معرفتهم وإتقانهم للفن العسكري، فيما نلاحظ غياب هذا الشرط في النظام الملكي، أما فيما يخص الملكية الخاصة فلسبينوزا هنا رأي مخالف لما يراه في النظام الملكي فيقول « لما كان الجميع من الأجانب ما عدا الأشراف فانه لا يمكن إبقاء الحقول والديار والأراضي أملاكا عامة، وتسويغها للمتساكنين مقابل معلوم سنوي دون أن يشكل ذلك خطرا على الدولة كلها، فالرعايا اذ لا يشاركون إطلاقا في الحكم، لن يترددوا في هجر المدن متى حلت بهم مصيبة، سيما إذا سمح لهم بنقل ممتلكاتهم حيثما شاءوا، وعلى ذلك فانه لا ينبغي كراء الحقول والأراضي للرعايا بل الأنسب بيعها لهم »[2] يبدو هذا حلا دبلوماسيا اذ يعوض سبينوزا العامة لعدم مشاركتهم في الحكم بالملكية الخاصة حتى يضمن وجود رابط بينهم وبين دولتهم.

لا تختلف مهمة المجلس في النظام الارستقراطي عنه في النظام الملكي، من سن للقوانين وتطبيقها وحفظ حقوق المواطنين .... باختصار الوظيفة التشريعية للمجلس، اما الوظيفة التنفيذية ينسبها إلى اللجنة الدائمة المنبثقة عن المجلس فتدبير الشؤون اليومية يُنسب «إلى أفراد من الشعب غير ارستقراطيين تقتصر وظيفتهم على تنفيذ قرارات النبلاء وتطبيق قوانين الدولة دون المشاركة أبدا في إعداد هذه القوانين وسنها، ولا يمكن ان يمنح هؤلاء النبلاء أكثر من هذه الوظيفة الإدارية أو التنفيذية »[3]، إلى جانب تأسيس محكمة إدارية تعاقب موظفي الدولة على أي تجاوزات، أي ضمان كون القانون فوق الجميع (الحاكم و المحكومين على حد سواء)، فيشيد سبينوزا بالدور التكاملي بين السلطتين التشريعية والتنفيذية اما السلطة القضائية فتمثلها محكمة العدل، مهمة القضاة فيها « حل النزاعات التي تنشب بين الأفراد، أشرافا وعوام، وتسليط عقوبات على

---

[1] سبينوزا، الرسالة السياسية، مصدر سابق ، ص 115
[2] المصدر نفسه، ص 123.
[3] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 369

المجرمين، ولو كانوا من فئة الأشراف أو النقباء أو الشيوخ، كلما خرقوا القوانين التي ينبغي أن تكون فوق الجميع[1]».

أما فيما يخص مسالة الدين والعبادة وعلى عكس ما رآه من عدم ضرورة إيجاد دين دولة في النظام الملكي، يؤكد سبينوزا هنا على ضرورة دين دولة موحد ليكون عنصرا من عناصر توحيد الدولة، بحيث تكون ديانة رسمية للأشراف والعامة.

3- النظام الديمقراطي:

إن محاولة إعطاء تعريف دقيق شامل ومانع للديمقراطية هي محاولة شبه مستحيلة نظرا للحمولة التاريخية والإيديولوجية للمصطلح لكن هذا لم يحل دون إيجاد بعض التعريفات التي قد نستفيد منها هنا.

لغة « تتكون الديمقراطية من مقطعين مستمدين من اللغة اليونانية Démos بمعنى الشعب، Cratos بمعنى حكم أو سلطة، أي ان الكلمة تعنى حكم الشعب أو سلطة الشعب، وبصفة عامة الديمقراطية هي الحكومة التي يساهم فيها اكبر عدد من أفراد الشعب»[2] طبعا هناك من رأى أن الديمقراطية بمعناها الاصطلاحي لم ولن تتحقق عمليا من أمثال روسو في أوربا والجابري عند العرب.

اصطلاحا : من الناحية الاصطلاحية يمكن ان نقول ان هناك ديمقراطيات بدل الديمقراطية الواحدة، « فقد كانت الديمقراطية حصيلة للعقلانية الأوربية الحديثة في مواجهة النظام الإمبراطوري الاستبدادي، الذي ساد في العصور الوسطى»[3].

في عام 1999 أصدرت الامم المتحدة أول نص يقر بالحق في الديمقراطية ، جاء هذا القرار محملا بمجموعة من الحقوق هي« الحق في حرية الرأي والتعبير والفكر والمعتقد، وتكوين الجمعيات السلمية والتجمع السلمي، والحق في الوصول إلى المعلومات وتداولها، وسيادة القانون، والحق في الاقتراع العام على قدم المساواة في انتخابات حرة

---

[1] سبينوزا، الرسالة السياسية، مصدر سابق، ص 143.
[2] سعاد الشرقاوي، مرجع سابق، ص 129
[3] بن سماعين موسى، الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة منتوري قسنطينة، 13.02.2006 ، ص 35

ونزيهة، على أساس من الشفافية والمسائلة، والحق في اختيار المواطنين لنظامهم الحكومي بالوسائل الدستورية أو سوها من الوسائل الديمقراطية، والحق في تكافؤ فرص تولي الوظائف العامة»[1].

«يعكس مفهوم الديمقراطية مجموعة من المبادئ الأساسية تتمحور حول الإيمان بحرية الفرد وسيادة الشعب، والمساواة القانونية، والتعددية الحزبية، والمشاركة السياسية، والتداول السلمي للسلطة والانتخاب الحر...وإذا كانت الأبعاد السابقة ذات طبيعة سياسية فان ثمة أبعادا اقتصادية – اجتماعية للمفهوم تركز على الحق في العمل، وفي الضمان الاجتماعي، وفي المساواة في الأجور... »[2] ويمكن القول أن الديمقراطية ما هي إلا «تعبير عن تطلع الانسان إلى حياة اجتماعية وإنسانية قوامها الحرية والعدل»[3].

يُلاحظ عند دراسة النظام الديمقراطي عند سبينوزا هو ندرة النصوص التي تنظر للنظام الديمقراطي، لكن الباحثين تمكنوا من التوصل لرأيه في الديمقراطية من خلال الجزء الأخير من الرسالة السياسي و بعض الفقرات في الرسالة السياسية، «حتى هذه الرسالة السياسية التي وصلت لأيدينا لم تكن سوى المسودة الأولى لأفكاره وقد اختطفه الموت عندما كان يكتب فصلا عن الديمقراطية »[4].

ان الإشكال السياسي الرئيسي الذي يشغل سبينوزا هو كيفية الموازنة بين مطلبين متضادين في الأساس، هما مطلب الحكم المطلق للدولة، ومطلب الحفاظ على الحرية والحقوق الفردية، وقد اقترح حلا تحمله الديمقراطية مفاده أن « المواطنون مطالبون في أعمالهم، بالاحترام المطلق للقانون ولأوامر اللذين يحكمونهم حكما مشروعا وشرعيا، لكن لا يمكن لأصحاب الحكم –وبالتالي لا يجب عليهم- أن يرغموا المواطنين ويقهروا حريتهم في الرأي والتعبير»[5] طبعا هذا الحل يضمن الملائمة بين هاذين المطلبين على المستوى النظري، لكنه يبقى صعب التنفيذ على المستوى العملي، أو كما يعبر عن ذلك روسو بقوله « إيجاد نوع من الشراكة للدفاع بقوة مشتركة عن حياة وأملاك كل عضو مشارك، بحيث يتحد كل واحد بالجميع ولا يطيع إلا نفسه، ويبقى حرا كما من قبل»[6] هذا ما جعل سبينوزا يعتقد أن النظام الديمقراطي يحقق اكبر قدر من الملائمة بين المطلبين، في هذا السياق أيضا يرى سبينوزا أن لكل مواطن–في الدولة الديمقراطية- الحق « في

---

[1] صقر الجبالي، ايمن يوسف، عمر رحال، قاموس المصطلحات ، المدينة والسياسية، 2014، ط1/ جامعة النجاح الوطنية .مركز اعلام حقوق الانسان والديمقراطية "شمس' نابلس، ص 81

[2] المرجع نفسه، ص 80

[3] بن سماعين موسى، مرجع سابق، ص35

[4] ويل ديورنت، مرجع سابق، ص 254

[5] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق، ص 403

[6] روسو، مرجع سابق، ص 43. 44.

التفكير كما يحلو له وفي التعبير عن تفكيره، كما أن له الحق في نشر أفكاره حديثا وكتابة. فلا خوف على الدولة وعلى السلم وعلى الوئام الاجتماعيين من التسامح السياسي»[1].

يقول سبينوزا في الجزء الأخير من الرسالة السياسية « انتقل الآن إلى الشكل الثالث من أشكال الدولة، حيث يكون الحكم مطلقا تماما، ونسميه الحكم الديمقراطي»[2]. أي أن سبينوزا يفضل النظام الديمقراطي على باقي أنظمة الحكم، وفي هذا يقول «فإن كنت فضلته على الأنظمة الأخرى، فلكونه أقربها إلى الطبيعة واقدرها على احترام حرية الأفراد الطبيعية، إذ في الديمقراطية لا أحد يفوض حقه الطبيعي إلى شخص آخر (بحيث يقبل ألا يستشيره)، إنه يفوضه لكافة المجتمع الذي ينتمي إليه، ويبقى الأفراد على قدم مساواة مثلما كانوا في طور الطبيعة»[3] ، فقد انتقل الانسان من حال الطبيعة إلى حال المدنية عن طريق تعاقد يتنازل بموجبه عن مصلحته الشخصية لمصلحة الجماعة، ولقد كان الانسان في الحل الأول يتمتع بالحرية، والحرية موجودة أيضا في النظام الديمقراطي إلا أنها حرية مقننة لذلك « اعتقد أن الشكل الديمقراطي هو أكثر الأشكال اقترابا من الطبيعة وأكثرها توافقا مع الحرية الفردية، ورأى أن من يطيع هذا الشكل من أشكال الحكومات يكون حرا لأنه يعيش في ظل قوانين عقلية تحقق الخير العام للمجتمع »[4] أي أن سبينوزا يفضله لكونه اقرب إلى قوانين العقد الاجتماعي التي يحددها روسو بقوله «... تفويض كل فرد كامل حقوقه إلى كافة المجموعة...كل واحد منا يضع شخصه ويضع قدرته تحت سيادة الإرادة العامة، ونتقبل كل عضو بما هو جزء لا يتجزأ من الكل» [5]، لكن هذا التنازل يكون شريطة قيام هذا النظام على مبدأ المساواة واللاتمييز بين أفراد المجموعة، وهنا يعرف النظام الديمقراطي على انه «ينشأ من اتحاد أناس يتمتعون، إذ يؤلفون مجموعة منظمة، بحق عليّ على كل ما يقع تحت قدرتهم»[6] هذه المساواة التي ينادي بها النظام الديمقراطي موجودة أصلا في قوانين العقد الاجتماعي ويعبر عنها روسو بقوله «إن الميثاق الاجتماعي يقيم بين المواطنين درجة من المساواة حتى أنهم يلتزمون جميعا بنفس الشروط ويتمتعون بنفس الحقوق، وهكذا فبناء على طبيعة الميثاق، يكون كل قرار من قرارات السيادة، أي كل قرار أسير الإرادة العامة، قرارا مرغما لكافة المواطنين أو خادما لهم بالتساوي، بحيث لا ينظر صاحب السلطة إلا إلى جسد الأمة ولا يميز بين الأفراد المؤلفين لهذا الجسد»[7]هنا تصبح المساواة في تفويض كل المواطنين

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، مصدر سابق، ص 436
[2] سبينوزا، الرسالة السياسية، مصدر سابق، ص 175.
[3] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، مصدر سابق، ص 375
[4] علي عبد المعطي، مرجع سابق، ص 316
[5] روسو، مرجع سابق، ص 45.
[6] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، مصدر سابق، ص 372
[7] روسو، مرجع سابق، ص 69.

حقهم للمجتمع، والمساواة في مشاركة كل الأفراد في اخذ القرار الذي يكون عن طريق نواب، والمساواة في وجوب الطاعة على الجميع دون استثناء.لأنهم حسب سبينوزا «قد آثروا الخضوع لإرادة السلطة العليا، ولقد تم هذا الخضوع المطلق، تحت ضغط الضرورة كما تحت قيادة العقل نفسه»[1] طبعا الضرورة التي جعلت من العيش في حال الطبيعة صعبا، والعقل الذي يجعل الانسان يختار أعظم خيرين، والذي اقنع هان الخير يكن في التنازل المطلق عن كل الحقوق لصالح المجتمع المدني لما في ذلك من خير، « فيكفي أن يفوض كل فرد كامل قوته إلى المجتمع، كي يمسك هذا المجتمع وحده الحق الطبيعي الأعلى في كل المجالات، أي كي يمسك السلطة العليا التي ينبغي على كل واحد أن يطيعها، إما طوعا وإما خوفا من القصاص الشديد»[2] وبالتالي يكون الشعب هو مصدر السلطة العليا، لذلك كان عليهم إطاعتها، هكذا « يجعل أعضائها يشاركون في الحياة السياسية، لا فقط بالطاعة وإنما كذلك بأخذ القرار»[3] فبالمشاركة والطاعة يصبح الرعية مواطنين في النظام الديمقراطي.

كما سبق وذكرنا في الفصل السابق عن علاقة الدين بالدولة فان سبينوزا يفضل الفصل بين السلطتين، فهو يمنع عن الكهنة شرف تقرير الأحكام الدينية أو التدخل في أمور الدولة، وان من حق السلطة العليا النظر في الشرائع حتى لا تخالف هدفها، وهو بذلك لا يلغي الدين، وإنما يتجنب خضوع الدولة للدين لأنه « عندما يمنح الكهنة السلطة السياسية، فإنها تفسدهم أي أنها تميل إلى إلحاق الضرر بكل من الكنيسة والدولة، لا بد من أن تكون الديمقراطية على نحو يوازن الحاجة إلى الانسجام العام، ...وحق السلطة صاحبة السيادة في أن تقوم بالتشريع الديني ينتج من الحق الطبيعي للدولة في أن تشرف على كل المسائل التي تخص المحافظة على الذات لمواطنيها»[4] فالسلطة العليا وحدها قادرة على تمييز ما في صالح الدولة والشعب، والديمقراطية هي اضمن الأشكال لذلك فهي تحث المواطنين على ترشيد سلوكهم، وعلى الاستعاضة عن الشهوة والرغبة بالعقل والمعرفة والى الانسجام الاجتماعي القائم على مصلحة المجموعة وعلى النزاهة التي اعتبرها سبينوزا فضيلة سياسية نادرة، نظرا لأنها تصطدم مع حب الذات والمصلحة الفردية، فدولة الميثاق الاجتماعي لا تقوم إذا لم يتخل الأفراد على كامل قواهم ومصلحتهم لصالح السلطة المطلقة، هنا « أصبح الحق الذي يتمتع به كل فرد بصورة طبيعية حقا جماعيا...

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، مصدر سابق، ص 373
[2] المصدر نفسه، ص 372.
[3] فاطمة حداد الشامخ، مرجع سابق ، ص 405
[4] ليو شتراوس، مرجع سابق، ص 685

وأصبح سلوك أفراد المجموعة محكوما بنظام العقل... أصبح الجميع يكبحون شهواتهم بقدر ما تكون ضارة بغيرهم. ولم يعد أحد يفعل بغيره ما لا يقبل أن يفعله غيره به»[1].

يرى سبينوزا كما يرى ارسطوا في أن الديمقراطية تميل « إلى وضع طبقة العامة في السلطة»[2] والطريقة الوحيدة لسد هذا العجز في الديمقراطية وحل هذا المشكل الخطير الذي يواجهها عن طريق « حصر حق الترشيح في الانتخابات في أصحاب المواهب والمقدرة والعلم والخبرة، واشتراك الناخبين في انتخاب من يريدون من بين هؤلاء، وبذلك نكون قد أغلقنا باب المناصب الكبيرة في الدولة أمام الدجالين والمنافقين والجهلاء والأغنياء وغيرهم»[3] ويفضل سبينوزا حصر المترشحين في فئة مختارة كون الناس بحكم أنهم يخضعون لعواطفهم وأهوائهم قد يختارون أشخاصا غير جديرين بهذا المنصب وبالتالي يخرج النظام عن المراد منه، لذلك كان لا بد من الاحتكام إلى العلم والخبرة ومبدأ الاستحقاق والجدارة حتى تستقيم الديمقراطية.

لكن هذا الموقف الذي يفضل أصحاب العلم والمعرفة على عامة الشعب قد يجعل الديمقراطية تحيد عن أهم شرط فيها هو المساواة، ويجعلنا نقف عند إشكالية العدالة والمساواة، إذ يرى سبينوزا أن « البحث عن المساواة بين غير المتساويين هو البحث عن المستحيل بعينه»[4] وذلك باعتبار أن اللامساواة هو قانون طبيعي من قوانين الطبيعة وأن الناس لا يستطيعون تحكيم عقولهم نظرا لافتقادهم للمعرفة وللقدرة على فهم قوانين الطبيعة وبالتالي جعل الحكم في أيديهم قد يسوق الدولة إلى الهلاك لذلك كان لا بد من ترشيح ذوي العلم والمعرفة لتولي مسؤولية الدولة وحمايتها، لكن المشكل أن العامة غير قادرين على استيعاب قانون اللامساواة الطبيعي، لذلك يرون أن النظام غير متوازن وقد يقودهم هذا إلى العصيان والتمرد.

لكن هناك سؤال آخر يطرح نفسه بإلحاح أمام مبدأ التنازل الكلي عن الحقوق لصالح السلطة، وأمام وجوب طاعة كل قرارات أصاب السلطة، وهو هل يمكن إطاعة قرارات الدولة حتى وان كانت غير معقولة؟ يقول سبينوزا في الإجابة عن هذا السؤال بوجوب الطاعة التامة والصارمة، حتى وان كانت القرارات غير معقولة، كذلك لأنه يرى انه قلما تكون القرارات في النظام الديمقراطي خبيثة أو غير معقولة، لأنها تمتنع عن إعطاء قرارا كهذه لان المواطنين سيمتنعون عن الطاعة وسيشكون في مصداقية الدولة وبالتالي سوف يطيحون بها، ولان الدولة تشرك الشعب في اختيار القرار عن طريق

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، مصدر سابق، ص 369
[2] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص 160
[3] ويل ديورنت، مرجع سابق، ص 254
[4] امة السلام محمد علي جحاف، مرجع سابق، ص 163

النـواب فانــه مـن المسـتحيل أن يتفـق الجميـع علـى قـرار غيـر معقـول « ففـي النظـام الديمقراطي خاصـة، لا مجـال للخـوف من القرارات، إذ يكـاد يكـون من المحـال أن تتفق الأغلبية على أمر لا معقول»[1] وبالتـالي فـان الدولـة الديمقراطيـة فـي حـال أعطـت قـرارات غيـر معقولـة وأطاعهـا المواطنـون فإنهـا ستجلب الشـر لهـم، طبعـا وهذا يتنـافى مـع المبـدأ الأساسي للدولة الذي يقوم على حفظ السلام والوئام للمواطنين، ومتـى خالفت الدولـة هذه الغاية متى سارت في طريق الفناء.

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، مصدر سابق، ص 373

الفصـل الرابـع:

مقاربات لسبينوزا: محاولة في التجاوز

الفصـل الرابــع: مقاربات لسبينوزا، محاولة في التجاوز

كان سبينوزا منبوذا في عصره، وأُعتبرت فلسفته فلسفة ملحدة، وكان الخوض فيها أمرا ممنوعا، ومن يفعل العكس يتعرض لمشاكل، هذا ما جعل بعض المفكرين في أوربا بدءا من الربع الأخير من القرن السابع عشر وحتى القرن الثامن عشر، يتبنون هذا التيار سرا وجعل آخرين يتحاشون ذكر اسمه أو تناول فلسفته.

كان هذا حال فلسفة سبينوزا في تلك الفترة، لكن لاحقا أُعيد الاعتبار لها، من طرف فلاسفة حملوا على عاتقهم مسؤولية إسقاط التهم عن فلسفة سبينوزا، وتوضيحها بطريقة صحيحة بعيدا عن أي تعصب.

كان لفلسفته أثر كبير على الفلاسفة سواء ا من الفلاسفة الذين لم يصرحوا بذلك مثل كانط وليبنتز..، أو فلاسفة اعتبروا أمر الخوض في فلسفته أمرا مشروعا وضروريا باعتباره معلما من معالم الفلسفة الغربية الحديثة.

المبحث الأول: مقاربات تأويلية لفلسفة الدين عند سبينوزا

1- هرمينوطيقا النص الديني:

تعرف الهرمينوطيقا التي تبحث في المجال الديني بأنها «منهج هذا التفسير وأصوله وأحكامه، فإذا كان التفسير وقفا على الشرح أو التعليق الفعلي، فإن الهرمينوطيقا هي قواعد هذا التفسير أو مناهجه أو النظرية التي تحكمه وعليه التفسير جزء أو آلية من آليات الهرمينوطيقا »[1] وهي عملية يحاول فيها المؤول « الكشف عن قاعدة نموذجية حية سواء تعلق الأمر بتبليغ رسالة إلهية أو تفسير هاتف الهي أو صياغة أحكام شرعية قشرية»[2] بحيث تسير عمليه الفهم أو التأويل من المعنى الحرفي والظاهر إلى أغوار المعنى المجازي أو الخفي و الكامن، إذ يجب التعامل مع النص كلغة بعيدا عن كل تمذهب وإيديولوجية، فاللغة التي تحمل معاني النص، وهي وحدها القادرة على توليد أكثر من معنى، ويرى اوريجان أن النص محكوم بأربعة معان تتحكم فيه « بداية بالمعنى الحرفي أو التاريخي الذي يفهم من خلال العلاقات النحوية والدراسات اللغوية، ويبدو أن العارف باللغة يستطيع الوصول إليه، أما المعنى الثاني فهو المعنى المجازي الذي أثار جدلا كبيرا في أوساط رجال الدين، هذا المعنى يدل على تعاليم الكنيسة وقواعدها وعقائدها التي لا يجوز الخروج عنها، في حين يتلخص المعنى الثالث حول الأخلاق والسلوكيات التي

---

[1] جويدة عليوة، مرجع سابق، ص 22

[2] هانز جورج غادمير، فلسفة التأويل، الأصول والمبادئ والأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الإختلاف، الجزائر ط2، 2006، ص 66

يتوجب على المؤمن التحلي بها، وأخيرا المعنى الصوفي أو الروحي، الذي يكشف عن الأمور الغيبية الماورائية وما سيحدث بعد انتهاء العالم الدنيوي»[1] وفي اعتقادنا لقد حاول سبينوزا تفسير الكتاب من خلال ملامسة كل هذه الأبعاد، إذ انه لامس المعنى الحرفي من خلال دراسته لغة الكتاب المقدس، والمعنى المجازي من خلال تطرقه للمعجزة...، والمعنى الأخلاقي الذي أوصل سبينوزا إلى الشريعة الحقة وأخلاقيات المؤمن، والمعنى الصوفي من خلال تطرقه لمسألة الفناء والخلق ..

يرى بول ريكور أن الهرمينوطيقا هي التي تمكننا من تفسير و تأويل النص المقدس، هذا التفسير بدوره مربوط بالإيمان،« إذ الإيمان يرتبط ارتباطا وثيقا بالتأويل، فالتأويل هو الذي يعطي حياة للعلامات والرموز الدينية ويجدد كينونتها...إن اللغة الإلهية لا تبلى ولا تموت، إنها تحتاج إلى تأويل يجدد معانيها ويبرز مضمرها»[2] لكنه لا يقصد الإيمان الذي نكون بموجبه منصاعين ومنقادين، وإنما الإيمان المشبع بالنقد، ويرى أن محور الهيرمونطيقا الدينية هو أن « تؤول الخطابات وتترجم إلى سلوكيات يتحلى بها الإنسان المؤمن، ويذهب إلى أن اللغة رمزية تحيل إلى معان خفية وراء المعاني الظاهرة»[3] طبعا هذا ما خلص إليه سبينوزا عندما أراد استخلاص الدين الحق والبحث عن إرادة الله، لكن هذه المهمة صعبة في أغلب الأحيان لان « هذه النصوص لا تكون واضحة ومتماسكة دائما، إن الفجوة الحاصلة بين النص الذي يكون صعبا غالبا، واهتمام القارئ بالوصول إلى معنى متماسك ومستوعب ومعقول»[4] ودحض كل ما هو غير متماسك وغير منطقي.

يرى ريكور أن سبر أغوار النص والكشف عن المعنى الكامن لا يتم بمعزل عن الذات التي تكشف المعنى وتنكشف له، ويكون بذلك المعنى « مشابها لحالة الذات المؤولة المشاركة في العملية التأويلية، لتتمكن من ربط كينونتها، الخاصة بالوجود، العالم، الدين...فالذات يجب أن تُموقع ذاتها إزاء النص الذي ستقرؤه وتؤوله»[5]، إن اللغة هي التي تحمل الخطاب الديني ومن خلال اللغة تتمكن الذات من التموقع داخل النصوص، « فاللغة هي سر الوجود، وهناك إيمان بأن اللغة التي تحمل تلك الرموز ليست لغة إنسانية بقدر ما

---

[1] جويدة عليوة، مرجع سابق، ص 24
[2] جويدة عليوة، مرجع سابق، ص 30
[3] المرجع نفسه، ص 27
[4] ويرنرج جيبنروند، تطور الهرمينوطيقا اللاهوتية تر: زهراء طاهر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 59- 60، 2014، ص 69
[5] جويدة عليوة، مرجع سابق، ص 28

هي لغة موجهة إلى الإنسان، هناك إيمان بأن الإنسان خلق داخل اللغة، أي أن أنوار اللوجوس الذي يضيء كل إنسان يولد ويعيش داخل العالم»[1].

تشير الدائرة الهرمينوطيقية في الحقل الديني إلى ما يلي « لكي نفهم يجب أن نؤمن، ولكي نؤمن يجب أن نفهم ....خلف الفهم توجد أولوية التفسير ومنهجه على القراءة الساذجة للنص»[2] بحيث يصبح الفهم هو الوسيط بين النص والقارئ بحيث يسعى المُطبق لفن التأويل الى « الرجوع إلى المصادر الأصلية والبدايات الأولى قصد الحصول على فهم جديد للمعنى الذي ظل محل تحريف وإفساد سببه الإعوجاجات والتشويهات والاستعمالات السيئة وغير الوجيهة، كما هو الحال بالنسبة للإنجيل مع سلطة الكنيسة »[3] هذا الفهم استخدمه كذلك سبينوزا فكان سبيله الذي أرشده إلى طريقة تقصي النصوص الأصلية من النصوص المحرفة، فرفض سبينوزا كل ما هو غير مفهوم وواضح، أما هوسرل فيعرف الفهم بأنه «الصعود تدريجيا من القول إلى المعنى الذي يسكنه، من المقال الخارجي إلى المسألة التي تحركه»[4] أي بمعنى تجاوز المكتوب إلى المضمر وقراءة ما بين السطور، والكشف عما يوجد وراء الكلمات و « مقاصد المعنى التي تشكل الأشياء»[5].

يضع يوهان سالو مو سيلمر (1725- 1791) قاعدتان أساسيتان لنظرية تفسير الكتاب المقدس هما « ينبغي أن يكون المفسر على وعي بالمسافة التاريخية بينه وبين نصوص الكتاب المقدس، و ينبغي لهرمينوطيقا الكتاب المقدس أن تحترم القوانين العالمية في تفسير النص، ولكن ينبغي أيضا مواكبة المحتوى والطبيعة الخاصة لهذه النصوص»[6] ومن خلال تطبيقه لهذا المنهج استنتج بأن بعض العبارات الموجودة في العهد القديم لا تحتوي شيئا من كلمة الله، وهذا ما توصل إليه سبينوزا بعد تطبيق منهجه في دراسة الكتاب المقدس.

تحدثنا سابقا عن الهرمينوطيقا في المجال الديني أما الآن سننتقل للحديث عما أفرزه تطبيقها في دراسة الكتاب المقدس، إذ ظل الاعتقاد بأن موسى هو من كتب التوراة قائما إلى أن أثبتت الدراسة النقدية التاريخية للكتاب المقدس عكس ذلك، والتي كشفت أن النص يحتوي على مجموعة من الآيات تبين لنا أن موسى يكتب أو أمر بكتابة التوراة، أي أن هناك نصوص قد كتبها موسى، لكن يستعصى تحديدها، فيظن الدكتور عيسى دياب «

---

[1] المرجع نفسه، ص 29
[2] بول ريكور، صراع التأويلات، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة، لبنان ط1، 2005، ص 447
[3] هانز جورج غادمير، مرجع سابق، ص 66
[4] غراندان جون، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2007، ص ص 49. 50
[5] غراندان جون، مرجع سابق، ص 49.
[6] ويرنرج جيبنروند، مرجع سابق، ص 104.

أن موسى كتب "الوصايا العشر" بصيغتها القديمة، وهذا هو المسمى بكتاب العهد»[1] هذا الكتاب تضمن عهد الإله مع بني إسرائيل، أما باقي الكتاب فتحوم حوله الشبهات، فالأسفار التي كتبت قبل السبي (يشوع، قضاة، صموئيل و الملوك) لا توجد فيها إشارة إلى أن موسى هو كاتبها، كذلك فيما يخص الآيات التسع الأخيرة من سفر التثنية التي تحكي قصة موت موسى ليس هو كاتبها، إذ من غير المعقول أن يكتب الميت قصة موته.

يصعب قبول الرأي الموجود في التوراة والتقليد اليهودي المتأخر والعهد الجديد والقائل بأن موسى كتب التوراة « كما هي اليوم بين أيدينا لأن هناك أجزاء من التوراة نفسها وضح أنها أتت من وقت متأخر عن موسى ولا يمكن إسنادها لموسى»[2].

يرى هوبز أن كاتب التوراة ليس موسى وأنها قد كتبت بعده بوقت طويل، ويُورد العبارة التالية كدليل على ذلك " ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم"، أي أن مؤلفا قد عاش بعد موسى هو من كتب هذه الملاحظة وقد تبنى نفس الموقف كل من اسحق دي بيير، وسبينوزا، وريشار سيمون، ويرى العالم لاسور أن عزرا هو كاتب التوراة في القرن 5 ق م، الذي «كانت مهمته تعليم التوراة والسهر على تطبيق تعاليمها والتقاليد اليهودية كلها ترجع إليه العمل على نسخ التوراة بالخط الأشوري»[3].

أسفرت دراسة التوراة خلال القرن السابع عشر والثامن عشر ميلادي، إلى الوصول إلى عدم تسلسل الروايات، ووجود اختلافات في اللغة والأسلوب، تعدد الأسماء، كما أن الكتاب يذكر موسى بصيغة الغائب.

يخلص الدكتور عيسى دياب في الأخير إلى أن « ليس للتوراة كاتب واحد في عقد ما من الزمن، إنها من عمل جماعة الإيمان خلال قرون طويلة، والأهم من أجل تفسيرها، هو شكلها الموجود فيه، انه عمل الكتبة الملهمين، والذين حملوا هذا التقليد من شعب الله المختار وأوصلوه لنا»[4].

فتح النص القرآني ببلاغيته وجماليته الباب للتأويل والتفسير، من أجل مواجهة مختلف الأحوال المجتمعية والفكرية والثقافية والسير جنبا إلى جنب مع التطورات والتغيرات البشرية، لكن تأويل النص القرآني تميز ببعض الخصوصية التي استثنت عملية كشف النص المحرف من النص الأصلي كما هو الحال في الكتاب المقدس، نظرا لكونية وألوهية النص القرآني وقدسيته لفظا وتنزيها، والكشف أن التعارض بين النص

---

[1] عيسى دياب، النظريات المعاصرة حول تكون مجموعة أسفار التوراة، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 53-54، شتاء ربيع 2013، ص 272

[2] عيسى دياب، مرجع سابق، ص 277

[3] المرجع نفسه، ص 278

[4] المرجع نفسه، ص 292

الديني والعقل هو تعارض ظاهري فقط، هذا الكشف يتيسر بفك رمزية النص، حتى يتسنى الفهم للعامة، هذا الفهم يأتي من خلال عملية التأويل أين « يتم الربط بين الإلهي والإنساني، والجمع بين السرمدي والزماني، ويكتسب كل ذلك مشروعيته من خلال الفهم المتجدد للدين الذي ينص عليه الشرع»[1] أي إعطاء صبغة معاصرة للنصوص الدينية من أجل خدمة المقاصد البشرية الحالية، وذلك بتيسير فهم النصوص والمراد منها، واستخلاص الأحكام والعمل بها، ويرى ابن رشد أن القراءة التي تبغي الفهم هي الأكثر علمية والأكثر اقترابا من ماهية النص الأصلية، لكنه يفضل أن يقوم بعملية التأويل من وصل إلى مرتبة الإجتهاد، ويقصي العامة من هذه العملية خوفا من وقوعهم في الظلال أو الكفر نظرا لمحدودية قدراتهم العقلية، ويتفق في ذلك مع سبينوزا الذي يتهم العامة بخضوعهم للخرافة والانفعالات والمصلحة الشخصية.

يبحث كل من سبينوزا وابن رشد في النصوص الدينية من اجل إيجاد تبرير للنظر العقلي، لكن ابن رشد يبحث في النص الشرعي ما يحث على النظر العقلي من أجل الوصول إلى حكمة الخالق، أما سبينوزا خلص في نهاية بحثه بأنه لا صلة بين المجالين ويحرر العقل من الكتاب، عن طريق رسم حدود للنص المقدس تتلخص في مخاطبة العامة وحثهم على الطاعة.

يؤكد ابن رشد على ضرورة تقيد التأويل بقواعد اللغة ومراعاة أساليب البلاغة، بحيث «يبحث المؤول عن استخدامات أخرى للفظ المؤول في القرآن بحيث يعضد به تأويله، ويبحث أيضا عن استخدامات للفظ في اللغة والعرف، مما يؤكد ما ذهب إليه في التأويل، فضلا عن ضوابط البرهان العقلي الذي يؤكده ابن رشد»[2]، لكن العملية التأويلية مشروعة ما لم تخلخل احد المبادئ التالية وهي الإقرار بالله والنبوات واليوم الآخر، كل تأويل يمس بأحد هذه العناصر هو كفر، وغيره مما لا يمس بهذه الشروط فهو مشروع مادام يراعي شروط العملية التأويلية التي وضعها ابن رشد وهي: «احترام خصائص الأسلوب العربي في التفسير، و احترام الوحدة الداخلية للقول الديني، ومراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل»[3] وذلك بمقتضى أن التأويل يحاول مخاطبة الناس حسب عقوله ومستوياتهم الفكرية.

2- أثر ابن رشد[4] في فلسفة سبينوزا:

---

[1] بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة 2002، ص 157
[2] بركات محمد مراد، مرجع سابق، ص 146
[3] المرجع نفسه، ص 148
[4] محمد وليد أحمد ابن رشد الاندلسي، ولد في قرطبة عام 1126من وتوفي في مراكش سنة 1198م، كان فيلسوف وطبيب، وقاضي وفيزيائي... عربي مسلم، اختص في شرح فلسفة أرسطو حيث شرح كتاب ما بعد الطبيعة،

لاحظ بعض الدارسون مدى تقارب آراء سبينوزا مع فلاسفة الإسلام، ومنهم ابن رشد الذي كان له الأثر البارز في الفلسفة الأوربية عموما، وجاء هذا التقارب إما توافقا، أو تعارضا، ورجح بعضهم الى تأثر سبينوزا بابن رشد، لكن سبينوزا في كتبه لم يذكر هذا الاسم أبدا، لكن أغلب الدارسون قالوا بأن أفكار ابن رشد وصلت الى سبينوزا بطريقة غير مباشرة عن طريق ابن ميمون[1]، فقد درس سبينوزا فكر هذا الطبيب والفيلسوف القرطبي، وتأثر بكتابه "دليل الحائر"، الذي يُوفق بين اليهودية والمذهب الأرسطي، هذا كله يعني أن سبينوزا تأثر بطريقة غير مباشرة بالفكر العربي الإسلامي، باعتبار أن ابن ميمون كان عربي الثقافة واللسان على الرغم من أنه يهودي المذهب، وكان متأثرا جدا بابن رشد وابن سينا.

وقد حاول أشرف حسن منصور في مقالة بعنوان: ابن رشد وسبينوزا وعصر التنوير، تقصي أثر ابن رشد في فلسفة سبينوزا، نظرا لما ظهر له من تشابه في آرائهما حوا، الحتمية الكونية، ووحدة العقل والنفس الإنسانية، والفول بأن السلوك الإنساني خاضع للضرورة الطبيعية...، وهذا ما جعله يقول أن "البنيوية أعادت إنتاج الرشدية"، فلسفتهما قوبلت بالرفض ووجهت نفس الاتهامات لكليهما، وقد وصلت الرشدية الى سبينوزا عن طريق اليهود الأسبان الذين هاجرو الى هولندا، والمفكرين الرشديين المهاجرين كذلك، مثل خوان دي برادو، الذي جمعت بينه وبين سبينوزا صداقة عام 1655، وليفي بن جرشوم.

يذهب كل من ابن رشد وسبينوزا إلى النظر إلى الطبيعة باعتبارها نظاما حتميا ثابتا لا يتغير، وعلى أنها تجلٍ لفاعلية الله الأزلية والدائمة، والحتمية والضرورة الناتجة عن الضرورة الإلهية، ويجمع كل منهما بين قدم العالم ووحدة الوجود، إذ يرى ابن رشد أن القول بخلق العالم هو القول بأن عدم فاعلية وديمومة قدرة الله، وأن فعل الله وقدرته حدثت في وقت معين أسفر عن خلق العالم، لكن قدرة الله وفاعليته موجودة على الدوام وأن العالم مستمر في الوجود وأنه أزلي لأن فعله أزلي لا يتوقف، لكن ابن رشد يفرق بين قدم الله الذي ليس له علة، وقدم العالم الذي له علة تخرج ما فيه بالقوة الى الفعل وتحركه، هذا التفريق يقابل تفريق سبينوزا بين لا تناهي الجوهر الذي ليس له علة، ولا تناهي الأحوال التابع للاتناهي الجوهر.

الاورغانون، كتاب المقولات، كتاب النفس، وكتاب القياس، وشملت كتبه التي ألفها كالفقه، والطب..منها الكليات في الطب، تهافت التهافت، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، فصل المقال...

[1] انظر أكثر أشرف حسن منصور، ابن رشد وسبينوزا وعصر التنوير الأوربي، حركة مصر المدنية، 03-07-2013 http://www.civicegypt.org

يرى ابن رشد أن كل الموجودات صالحة لحياة الإنسان ولاستمراره في الوجود، وأن العناية الإلهية هي التي سخرت له كل هذا،«طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها»[1]، هذه العناية التي جعلت كل شيء في الطبيعة لخدمة الإنسان وضمان استمراره ووجوده، فالطبيعة بأكملها وعناصرها الأربعة مسخرة لهذا الغرض، إذ تصبح قيمة الطبيعة متجلية في مدى خدمتها للإنسان، كذلك هذه العناية تظهر في أعضاء جسم الإنسان حيث يقول ابن رشد «وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء البدن، وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده»[2]، إذ الانسجام الحاصل بين أعضاء جسم الإنسان إنما أتت كذلك حتى تضمن سلامة ووجود الإنسان، فكل جهاز له دور معين يصب في وعاء منفعة الإنسان، أي أن كل شيء في الطبيعة وحتى في الإنسان ذاته يسير وفق غاية معينة، ويصبح الكون مع هذه الغاية خاليا من العبث، لكن هذا التدبير وهذا التوافق لا يكون الا بفاعل مدبر وحكيم وهو الله هذا الموقف يوصلنا إلي مبدأين «أحدهما: أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق»[3].

إن دليل العناية إنما يجد أصله ومنبعه في أساس العلة الغائية التي أحدثها أرسطو (إذ عرف عن ابن رشد أنه كان كتب ارسطو) ، أي أن هناك غاية هي التي سخرت هذا الكون لصالح الإنسان. يقول ابن رشد في هذا الخصوص «فمن تتبع معنى الحكمة في وجود موجود -أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق؛ والغاية المقصودة به- كان وقوفه على دليل العناية أتم»[4]، إذ أن البحث من أجل معرفة الغاية يساعد على فهم دليل العناية، التي تقودونا بدورها الى الموجود الأول هو الذي جعل الموجودات تسير وفق نظام وحركة معينة لخدمة الإنسان، ويقدم ابن رشد أدلة كثير من القرآن، كقوله تعالى «ألم يجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا»[5] ومثل قوله «تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا» [6]ومثل قوله تعالى «فلينظر الإنسان إلى طعامه»[7].

تطرق سبينوزا إلى مفهوم العناية وعالجه في **الرسالة القصيرة** إذ يقول سبينوزا: «ليست العناية بالنسبة لنا شيئا سوى هذا الجهد الذي من خلاله تسعى كل الطبيعة وكل

---

[1] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 1998، ص65
[2] المرجع نفسه، ص66 .
[3] المرجع نفسه، ص65
[4] ابن رشد، **مرجع سابق**، ص67
[5] القرآن، سورة الأعراف، 184.
[6] القرآن، سورة الفرقان، 61
[7] القرآن، سورة عبس، 24

الأشياء الجزئية للحفاظ على الوجود، إذ أنه من البديهي أن لا شيء يسعى بطبيعته إلى تحطيم ذاته، وإنما العكس، كل الأشياء تنطوي في ذاتها على سعي للبقاء، بل وعلى السعي نحو الأفضل. وبناء على هذا التعريف، يمكننا التمييز بين عناية شاملة وعناية جزئية. والعناية الشاملة هي تلك العناية التي من خلالها يكون كل شيء منتجا وباقيا كجزء من الكل، والعناية الجزئية هي ذلك الجهد الذي لكل شيء للبقاء لا كجزء من الكل، وإنما للبقاء من حيث هو ذاته كلٌ»[1]، لكن العناية عند سبينوزا تعبر عن طبيعة الشيء وماهيته، التي تحفظ وجوده واستمراره، إنها تعني قوة تشمل الطبيعة بكل أجزاءها. فكل فرد من أفراد الطبيعة يشارك في الوجود، ويسعى للبقاء في الوجود، وهذا السعي وهذا الجهد هو التعبير الفعلي عن العناية في التصور السبينوزي، لكن سبينوزا تخلى في مؤلفاته التالية عن مفهوم العناية وعن التصور الغائي الذي في نظره نابع عن الجهل بعلل الأشياء، فيعتقد بذلك أن هناك من سخر هذه الأشياء لصالح البشر، أي أن لله غاية معينة في خلق الموجودات وهي خدمة الإنسان، والقول بأن لله غاية أو هدفا معناه أن فعله لن يكون كاملا إلا إذا حقق تلك الغاية.

نظرية ابن رشد في النفس مادية، لكونه لم يفصل بينها وبين البدن، فالنفس عنده صورة البدن، والصورة لا تنفصل عن المادة، إلا على المستوى الذهني، أو على سبيل التحليل. ويؤمن أيضا بوحدة النفس الإنسانية من حيث الصورة، وتعددها من حيث البدن، أي من حيث اختلافها وكثرتها العددية « إن النفس أو الصورة تنقسم بالعرض وليس بالذات، بمعنى أنها تنقسم بانقسام الأجسام، فإذا تصورنا الأجسام غير موجودة، فلا بد أن تكون الصورة أو النفس واحدة»[2]وفي هذا يقول ابن رشد:«أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، وهو وعمرو واحد بالصورة، وهى النفس .. والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعنى القسمة، من قبل المواد. فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيهما شيء بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع»[3] فالنفس الانسانية واحدة، وتعددها مرده تعدد الأبدان، فالخلود هو للنفس الكلية لا للنفوس الجزئية؛ لأن النفس لا تنقسم بالذات بل تنقسم بالعرض لكونها فى أجساد متمايزة ومختلفة عددياً، وهى واحدة بالذات، ويذهب ابن رشد بوجود عقلين عقل فردي وعقل كلي، والعقول الفردية تفنى أما العقل الكلي فهو لا يفنى « أن العقل الكلي غير قابل للفساد، وأنه قابل للانفصال عن البدن، أما العقل الفردي فهالك

---

[1]Spinoza, short treatise in god, man, and his well- being , tr ; samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis I Cambridge 2002, p53

[2] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف ،القاهرة ط4، 1984، ص 336

[3] ابن رشد، تهافت التهافت، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1964، ص 10

ويزول بزوال البدن، فالعقل الفعال وحده هو الخالد»[1] أي أنه ينفي فكرة الخلود الفردي ، أما سبينوزا فيرى أن النفس ما هي إلا القوة الحيوية للجسد والنزوع الطبيعي الذي يحافظ به الجسد على قوته ووجوده، فإنها تفنى بفناء الجسد، وانتهاء وظيفتها، لكنه بهذا يؤسس لمفهوم آخر للخلود، ولا يعترف سبينوزا بالخلود الفردي لكل نفس على حدا، بل بخلود النوع. ولذلك يذهب إلى أن شيئاً ما من العقل يبقى بعد فناء الجسد، وهو الشيء الأزلي واللامتناهي فيه منذ البداية، زمنه فنظرية سبينوزا إذن فى خلود النفس الكلية تتفق مع نظرة ابن رشد في بقاء العقل الكلي.

المبحث الثاني: أثر فلسفة سبينوزا السياسية في الفلسفة الحديثة

1- مسألة الحاكم:

هناك إشكال كبير يدور حول الجهة الأصلح لتولي الحكم، فهناك من يفضل وضع السلطة في يد الإنسان العالم والحكم، وهناك من فضل ان تكون للقوي، وهناك من فضل النخبة وهناك من فضل العامة ... « فناد الفيلسوف الصيني كونفوشيوس بتسليم السلطة إلى الشخص الرزين المتزن، في حين ناد أفلاطون بتسليم زمامها إلى الفيلسوف الملك، وفي العصر الحديث ناد الزعيم الماركسي فلاديمير لينين بإعطاء زمام قيادة الحزب والدولة إلى العناصر المثقفة»[2] ... « أما الفيلسوف النمساوي كارل بوبر فقد دعا إلى تجريد الأشخاص من الحكم والقيادة، حتى ولو اتصفوا بالعقلانية الحقة والاتزان الخلقي الصارم، ودعا عوضا عن ذلك إلى تنصيب مؤسسات مفتوحة، تقوم على أسس علمية عميقة، وتؤمن بروح العلم والطبيعة الحرة وتقود المجتمع بمقتضيات قوانين العلم

---

[1] عاطف العراقي، مرجع سابق، ص 339

[2] محمد وقيع الله احمد، مدخل الى الفلسفة السياسية، دار الفكر ، دمشق، ط1، 2010، ص 314

الحديث» [1]، ومن منا لا يعرف انه هوبز وميكيافيلي دعوا إلى ضرورة منح السلطة إلى الشخص الأقوى، طبعا وهذا راجع إلى الخلفية السياسية الفوضوية التي عاشاها، أما نيتشه فيرى أن « حكم الأقوى هو الذي يصلح الجنس البشري، ويشكل القدوة الصالحة له، وفي ظن نيتشه فإن القوة والقدرة على البطش هي أفضل خصائص الإنسان»[2].

2- وظائف الدولة

يعتبر الأمن أولى وأهم الوظائف التي تقوم بها الدولة إذ « يتفق جميع المفكرين الذين يؤمنون بأهمية وجود الدولة ان أولى وظائفها وأهمها تتمثل في وظيفة حفظ الأمن، وإقرار الطمأنينة العامة وسط الشعب »[3]، فانطلق فلاسفة العقد الاجتماعي وهم روسو، هوبز ولوك، إلى حصر وظائف الدولة « من تحليل حالة الطبيعة الأولى للإنسان، وفي تقدير هؤلاء فإن مهمة الدولة تنحصر في تقديم العلاج الناجع للجوانب السلبية في حالة الطبيعة الإنسانية، وذلك بتقديم السلطة الرادعة لتعدي الأفراد بعضهم على بعض، وتوفير المناخ الملائم لازدهار الحياة المدنية واطراد النهضة الاقتصادية»[4].

يرى ماركس أن « الدين في حقيقته هو الوعي الذاتي للإنسان ولكن ليس الإنسان كائنا مجردا يعيش خارج العالم، بل الإنسان هو العالم الإنساني، هو الدولة وهو المجتمع، والدين هو نتاج هذه الدولة وهذا المجتمع»[5] ويقول بشأن علاقة الدين بالدولة أن « نقد السماء يجب أن يتحول إلى نقد الأرض ونقد الدين إلى نقد القانون، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة»[6] انه يؤمن بالثورة العملية التي تهدف إلى تغيير الواقع ككل وان نقد الدين يجب أن يتم داخل إطاره السياسي والاجتماعي، فهو يؤكد على دحض كل الآلهة السماوية والأرضية وكافة أشكال الطغيان « الدين يؤدي دورا ثوريا لصالح الطبقات المقهورة في صراعها ضد الاستغلال، والظلم الاجتماعي، فيصبح الدين قوة دافعة»[7] لكن عندما «يتحول الدين إلى مؤسسات وقوى اجتماعية، هنا يصير الدين تجميدا للوضع القائم، عاجزا عن تأدية أي دور ثوري حقيقي»[8].

في الوقت الذي يمجد فيه ماركس الدين نجد روسو ينقد القضايا المشتركة للأديان، الوحي المعجزات ، النقل... فيرفض الإيمان النقلي ويرى أن « العبادة الحقيقية لله هي

---

[1] المرجع نفسه، 315
[2] المرجع نفسه 322
[3] محمد وقيع الله احمد، مرجع سابق، ص 306.
[4] المرجع نفسه، ص 310
[5] فريال حسن خليفة، الدين والسياسة في فلسفة الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005، ص 160
[6] المرجع نفسه ، ص 172.
[7] المرجع نفسه، ص179.
[8] فريال حسن خليفة، مرجع سابق، ص 180

الالتـزام بالفضـائل الاجتماعيـة كالرحمـة والأخـوة»[1] فهـو يـرفض العقائـد والشـعائر والمعجزات، ويرى أن هناك الدين الإنساني وهو دين الطبيعة والفطرة وهو دين للإنسان من حيث هو إنسان، وليس له أي علاقة بالهيئة السياسية، أو المجتمع، وهناك الدين المدني « له دور ووظيفة في مجتمع العقد الاجتماعي، لكنه ليس دورا تشريعيا ولا دورا تأسيسيا ...ووظيفة الدين الجوهرية هي الحب، عذلك ما يسمح به الشعور الديني، شعور يغمر الانسان بطاقة على العمل والاندماج في المجتمع والتفاعل فيه»[2] فيرى أن وظيفة الدين الأساسية هي الحث على القيام بالواجب « لذلك كان على الإرادة العامة أن تشرع مبادئ دين الشعور دينا مدنيا، لتدعم بالشعور الديني نظام العقد الاجتماعي وتحافظ عليه»[3].

3- بين سبينوزا ومونتيسكيو (1689- 1755)

يرى مونتيسكيو[4] أن الغريزة تدفع الإنسان إلى أن يحافظ على نفسه بشكل فردي، ثم ينتقل إلى حالة الجماعات ثم يشكل المجتمع، حب التملك هو الذي يدفع البشر إلى الحرب، ثم يظهر القانون (العدل، الحق) لإخماد الحروب بين الجماعات وداخلها، وتظهر بذلك علاقات بين الحكام والمحكومين وبين المواطنين، وتظهر بذلك القوانين السياسية، والمدنية، وتنشأ فكرة العدل والحق والإلزام...ويهدف أيضا إلى فهم تنوع القوانين والعادات البشرية ثم استنباط حكومته منها، فيعرف القانون بأنه «العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء، ولجميع الموجودات قوانينها من هذه الناحية، فلإلوهية قوانينها، وللعالم المادي قوانينه، وللأفهام التي هي أسمى من الإنسان قوانينها، وللحيوانات قوانينها، وللإنسان قوانينه»[5]، أي تأثير الله في العالم، وتأثير الأجسام في بعضها البعض، انطلاقا من هذا الأساس يجب أن توضع التشريعات البشرية، فالممارسة السياسية أو تدبير أمور الدولة يتطلب فهم كل مجتمع ومعالجته في خصوصيته، انطلاقا من تاريخه إذ «لا بد أن ترتبط قوانين كل امة بشكل حكومتها وبظروفها الفيزيائية، (أي المناخ والجغرافيا) وبالظروف الاجتماعية (أي الحرية والمعايير والتجارة والدين) وينبغي أن نقول أن كل العلاقات التي تمتلكها القوانين أو ينبغي أن تمتلكها، إذا ما أخذت معا فإنها تشكل روحها»[6].

أنواع الحكومات عند مونتيسكيو:

---

[1] المرجع نفسه، ص 90

[2] المرجع نفسه، ص 126

[3] محمد وقيع الله احمد، مرجع سابق، ص 313

[4] مونتيسكيو فيلسوف فرنسي ولد سنة 1689 توفي سنة 1755، ولد جنوب غرب فرنسا، وهو صاحب نظرية الفصل بين السلطات، كتب: تأملات في أسباب عظمة الرومان، رسائل فارسية، وكتاب الملكية العامة وكتاب روح القوانين.

[5] مونتيسكيو، روح الشرائع، ج1، تر: عادل زعيتر، دار المعارف، مصر 1953، ص11

[6] ليو شتراوس وجوزيف كروبسه، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك الى هيدجر، ج2 ، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 75

1-جمهورية (ديمقراطية و ارستقراطية)

في النظام الديمقراطي «تكون السلطة ذات السيادة فيهالا للشعب جملة، أو لفريق من الشعب»[1] ففي النظام الجمهوري، يختار المواطنون أعضاء مجلس الشيوخ والقضاة المدنين، والقضاة عن طريق القرعة لكي ينوبون عنهم، ويجب أن يكونوا متطوعين وغير فقراء، أما أعضاء المحاكم العامة فيتم اختيارهم من بين كل المتطوعين سواء كانوا فقراء أو أغنياء.

تقوم الديمقراطية على الفضيلة، وفي هذا يقول مونتيسكيو: «لابد للحكومة الشعبية من نابض زيادة، لا بد لها من الفضيلة» حب الوطن والقوانين الوطنية التي تنشأ من فضائل المواطنين مثل العفة والشجاعة والطموح الوطني، ويفضل في هذا النظام تجنب الثروة والفقر عن طريق وضع حد أدنى وحد أقصى لحيازة الملكية، مقابل كفالة درجة عليا من الحرية والأمن في ظل القانون.

أما لجمهورية الارستقراطية: فهي نظام حكم تكون فيه السيادة لقلة من الشعب تعتمد على التفاوت السياسي والاقتصادي بين النبلاء الذين بيدهم السلطة والشعب الذي لا يشارك في شيء من الحياة السياسية، تعتمد على مبدأ الاعتدال بين النبلاء.

يحبذ مونتيسكيو المجتمع صغير الحجم والقوة والثروة حتى لا تنهار مؤسساتها.

2-في النظام الملكي يكون الملك بيد شخص واحد «فالحكومة الملكية هي التي يحكم فيها واحد، لكن وفق قوانين ثابتة مقررة»[2] لذلك وجب أن تكون هناك هيئات تتوسط الشعب والملك تمثلها النبلاء أو الكنيسة، لكن في حالة جمع السلطة التشريعية والتنفيذية بيد شخص واحد (مثل فرنسا) فإن النظام يميل إلى الاستبداد.

مسموح في النظام الملكي الترف من اجل إعانة الفقراء، ويُفضل لغير النبلاء ممارسة التجارة، كما أن هذا النظام ميال للحرب من أجل التوسع ومنه ويرى أنها اقل عدلا واستقرارا من الديمقراطية.

3-أما النظام الاستبدادي أو الحكومة المستبدة فهي التي «تكون في يد واحد بلا قانون ولا نظام، فيجر الجميع حسب إرادته وأهوائه»[3]، وهو شكل لا إنساني، وأرذل أنواع الحكومات وهو نظام ينجح في الجمهوريات الكبيرة التي لا بد للحاكم أن يستخدم القوة فيها

---

[1] مونتيسكيو، مرجع سابق، ص 20.
[2] مونتيسكيو، مرجع سابق ، ص 20.
[3] مونتيسكيو، مرجع سابق ، ص20.

لأجل توحيدهم وتجنبا للفوضى، و الحكم الاستبدادي هذا هو النمط الوحيد من الحكم الذي يدينه مونتيسكيو صراحة لأنه « لابد من الخوف في الحكومة المستبدة»[1].

يرى مونتيسكيو « المصدر الرئيسي لثروة الناس المتزايدة والتي تقاس بتنوع السلع ووفرتها، هو التجارة العالمية وتؤدي التجارة إلى الغنى، ويؤدي الغنى إلى الترف ويؤدي الترف إلى كمال الفنون»[2]، كما أن التجارة تؤمن التواصل بين الشعوب الذي بدوره ينقص من البربرية يرى مونتيسكيو أن وظيفة كل من الدين والقوانين المدنية جعل الناس مواطنين صالحين.

4- أثر سبينوزا على ايمانويل كانط

لقد كان الفيلسوف ألماني كانط، يمثل حلقة مهمة في تاريخ الفلسفة الحديثة، مُمثلا في كتابه "نقد العقل الخالص"، هذا الكتاب الذي نقد فيه الميتافيزيقا، متوقفا عند عدد كبير من أعلام الفلسفة منذ طاليس، وديمقريطس وأفلاطون، وأرسطو وابيقور، وزينون الايلي، وصولا الى بيكون وديكارت، ولوك وهيوم وبركلي... وغيرهم، لكن كانط لم يذكر سبينوزا على الرغم من تطرقه لهذا العدد الكبير من الفلاسفة، وعلى الرغم من أن فلسفة سبينوزا لم تكن صغيرة أبدا للحد الذي تُهمل فيه، إلا أننا وجدنا نقاط تشابه بين الفلسفتين.

كانط عندما أراد أن يقيم فلسفته وجد نفسه أمام اتجاهين بارزين في تاريخ الفلسفة، لم تكن فلسفته لتُقام إذا لم ينهل منهما، هما النزعة العقلية التي تمجد العقل، والنزعة التجريبية التي دفعت هذا العقل لتجعل الحواس سيدة المعرفة، ويكون بذلك العقل تابعا لها، كما سبق وقلت أثر هذين المذهبين على كانط جعله يحاول التوفيق بين هاذين المذهبين انطلاقا من ملكة النقد، حيث تتفاعل الخبرة مع التجربة بنفس الدرجة وعلى نفس المستوى « فإذا كان الوعي يتشكل انطلاقا من الأشياء، فإن الأشياء بدورها تتشكل انطلاقا من الوعي»[3].

يفند كانط التجريبين الذين اعتبروا أن الأشياء التي نراها هي موضوعات قابلة للمعرفة أي أن المعرفة هي وليدة الانطباع الذي تتركه هذه الأشياء في ذهننا، كانط على العكس من ذلك يحاول أن يثبت أن المعرفة تأتي من أثر أو فعل العقل على الأشياء لا العكس (العقل الفعال)، وبالتالي تصبح معه «مهمة العقل تتحدد في إلزام الطبيعة بالإجابة على أسئلته هو، لا أن يجيب هو عن أسئلة الطبيعة»[4]، فالمعرفة لديه تبدأ من التجربة باعتبار أن الموضوعات الخارجية تمارس أثرا واضحا على حواسنا يُترجم إلى تصورات

---

[1] المرجع نفسه، ص 47.
[2] ليو شتراوس ، مرجع سابق، ص 94
[3] جوستيان غاردر، مرجع سابق، ص 342
[4] محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق، ص 201.

إلا أنه ينفي أن كل معارفنا مستمدة من التجربة لانه توجد معارف قبلية مستقلة عن التجربة هي معارف صادقة بالضرورة وهي القضايا الرياضية، باعتبار أن « ما ينبه الملكة العارفة الكامنة فينا هو الموضوعات التي تؤثر على حواسنا، فتولد في أذهاننا بعض التمثلات (التصورات) أو تبعث قوانا العاقلة على تحقيق بعض أوجه النشاط ولكن على الرغم من أن كل معرفنا إنما تبدأ بالتجربة إلا أن هذا لا يعني أن تكون كل معارفنا مستخلصة بالضرورة من التجربة»[1] بحيث يعني بتلك المعارف التي لا تستخلص من التجربة، المعارف الأولية التي تمثل استعدادات قائمة في الذهن.

نظرية المعرفة في العقلانية الدوغمائية تقوم على تطابق بين الذات والموضوع، أي بين نسق الأفكار والأشياء، وفق نظام غائي يضمنه مصدر لاهوتي، في نفس الاتجاه تسير تجريبية هيوم محاولة البرهنة على أن مبادئ الطبيعة متفقة مع مبادئ الطبيعة البشرية وفقا لانسجام مسبق ينتهي إلى مصدر لاهوتي، هنا يحدث كانط ما يعرف بالثورة الكوبرنيكية التي تطمح إلى « استبدال فكرة انسجام بين الذات والموضوع (اتفاق نهائي) بمبدأ خضوع ضروري من الموضوع للذات،...هكذا فان الكائن العاقل يكتشف أن لديه قوى جديدة، إن الشيء الأول الذي تعلمنا إياه الثورة الكوبرنيكية هو أننا نحن الذين نأمر ونقود»[2] ، فقد قبل كانط من هيوم والتجريبيين فكرة أن «الحواس هي أساس كل معرفة، لكنه أضاف أن العقل هو وحده الذي يملك الشروط اللازمة لتحليل كيفية إدراكنا للعالم»[3] فالعقل يمتلك قدرات تحدد كل تجاربنا الحسية.

إلى هنا يبدو التمايز واضحا بين فلسفة كل من كانط وسبينوزا، فيما يلي سنحاول إحداث تقارب بينهما خاصة فيما يخص مسألة علاقة النفس بالجسد عند كليهما.

يبدو بصورة واضحة ذلك النزاع الذي رافق الفلسفة منذ ظهورها، هذا النزاع القائم بين قدم العالم وحدوثه خلود النفس وفنائها.... وغيرها من المسائل الميتافيزيقية، التي كانت هدفا لنقد كانط في كتابه نقد العقل الخالص، فنقد كانط للميتافيزيقا التقليدية شملت ما يُعرف ب "علم النفس العقلي"، وهو العلم الذي كان يدرس النفس من منطلق تأملي، ويقصد به بصفة خاصة نظريات أرسطو وديكارت ولايبنتز وكل من تبعهم، فيقسم موضوعات علم النفس العقلي إلى أربع نظريات وهي أن « النفس الإنسانية جوهر، هي جوهر بسيط، هي واحدة لا يمكن أن ننظر إليها على أنها نفوس متعددة مترابطة ومن ثم فلها ذاتيتها الشخصية في تعدد حالاتها، النفس مستقلة عن البدن وغيره من الأشياء

---

[1] زكريا ابراهيم، كنت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ط2، 1972، ص 63.

[2] جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر: اسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1997. ص 25

[3] جوستيان غاردر، مرجع سابق، ص 240

الخارجية في المكان وإن كانت على علاقة ببدنها وتلك الأشياء[1]» طبعا فكون النفس جوهرا يمنحها تصور لا مادي، وبساطتها تعطيها تصور خلودها، وذاتيتها تحيل إلى تصور الشخصية...كانط يرى أن هذا التصور المُقدم عن النفس ناتج عن خبرة الانسان بشعوره و بأناه المفكر « فالميتافيزيقيين بدئوا من هذه الخبرة الأساسية للشعور بالذات وأقاموا استنباطاتهم المنطقية واستدلالاتهم الميتافيزيقية لكي يصلوا إلى نتائجهم عن جوهرية النفسية وبساطتها»[2] فبالنسبة له الأنا أفكر مجرد وظيفة معرفية لا تعبر عن أي كيان انطولوجي، على هذا الأساس نقد كانط لعلم النفس العقلي اتخذ أربع نقاط موازاة مع تقسيمه لموضوعاته إلى أربع موضوعات وسماها أغاليط ترنسندنتالية وهي « التي فيها أساس ترانسندنتالي يدفعنا نحو التوصل إلى نتيجة مغلوطة من حيث الشكل...وهي بالتالي متضمنة في طبيعة العقل الإنساني، وتؤدي إلى ظهور وهم لا يمكن تجنبه..» [3] ويقصد بالوهم هنا فكرة جوهرية النفس وروحيتها واستقلالها عن الجسد.

يرى كانط أن سبب تلك النظرة الثنائية للكيان الإنساني على أنه نفس وجسد متمايزين، هو طبيعة ملكة الحس، التي تنقسم إلى حدس داخلي نستشعر من خلاله حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية، فينتهي بنا هذا الحدس إلى النفس كحامل لهذه العمليات، وحدس خارجي نستشعر به الأشياء المادية بما فيه جسدنا، ومنه فان التمييز بين النفس والجسد ليس تمييزا حقيقي بل هو « تمييز قائم على انقسام الحدس لدينا حسب طبيعة ملكة الحس إلى حدس داخلي وحدس خارجي، وليس من حقنا بالتالي معاملة موضوع الحدس الداخلي وموضوع الحدس الخارجي على أنهما كيانان مستقلان في ذاتهما» [4] فهو يرفض تماما القول بأن العقل قادر على إثبات وجود والنفس وجوهريتها...

وهذا طبعا يشابه موقف سبينوزا من النفس والجسد الرافض لثنائية الروح والجسد، فهما بالنسبة له كيان واحد، لا ينقسم إلى جوهرين ، فعلاقة النفس بالجسد علاقة توازي بين ضربي الفكر والامتداد فبالنسبة له لا النفس تؤثر في الجسد ولا الجسد يؤثر في النفس، نظرا لعدم وجود علاقة سببية بين الصفات، بل هناك تأثير متبادل بين الجسد والنفس لكن هذا التأثير ليس مباشرا، ولا يتعدى كونه تطابق أو تناظر بين حالين اثنين،هما في الواقع شيء واحد.

لنعد الآن إلى كانط والى اغاليط علم النفس العقلي الأربعة ونوضحها

---

[1] محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق، ص 177
[2] المرجع نفسه 177
[3] ، أشرف منصور، مرجع سابق، ص 159
[4] أشرف منصور، مرجع سابق ، ص 159

-أغلوطة الجوهرية: الجوهر هو الذي ينتمي لذاته فقط، ولا يكون عرضا لأي شيء آخر، صحيح ّأن الأنا هنا مصاحب لكل عملية فكرية لكن هذا لا يعني أبدا انه جوهر دائم لأنه «لكي أقول عن شيء أنه جوهر يلزم أن يتوفر له الدوام والثبات، وأن يكون هذا في صورة مُعطى أو حدس حسي ولما كان الشعور بالذات فعلا فكريا خالصا فهو إذن ليس جوهرا لأنه لا يشير إلى شيء موجود ثابت دائم»[1] فألانا أفكر لا تمثل سوى « الموضوع المنطقي الثابت للفكر»[2] ويرفض كانط تماما دلالة الأنا المفكر على خلود النفس أو استمرارها بعد فناء الجسد، فعلم النفس العقلي أساء فهم الأنا المفكر « فانتقل خطأ من شرط ضروري لكل تفكير إلى تقرير ميتافيزيقي عن وجود محدد»[3].

-اغلوطة البساطة: يرى أن أساس اعتبار النفس بسيطة مرتبط بتمييزها عن الجسد وأفعاله المادية الناتجة عن حركة أجزائه، لكن فعل التفكير لا يمر بهذا التجميع للأجواء لأنه فعل واحد ناتج عن ذات واحدة، يرى كانط أن هذه الاغلوطة أيضا ناتجة عن الأنا أفكر والتي يعتبرها وعي ناتج عن خبرة ما، كما أن بساطة النفس هنا مرتبط بخلودها لان الفناء مرتبط بالمركب والخلود بالبساطة، فالجسم فان لان المركب تتحلل أجزاؤه بينما النفس خالدة ليس لها أجواء وبالتالي هي خالدة.

أما سبينوزا فله رأي آخر في خلود النفس فجعل من النزوع نحو البقاء هدفا لكل من النفس والجسد، فإنه بذلك ينفي بقاء النفس بعد فناء الجسد، لان وظيفة النفس الأساسية هي الحفاظ على الجسد، ومتى لم تستطع المحافظة عليه حدث فناء الجسد، وتكون بذلك مهمتها انتهت فلا داعي لبقائها، فهو يرفض القول بخلود النفس وبقائها حية واعية بعد فناء الجسد، ولا كون النفس تستمر زمنيا بعد فناء الجسد، لأنه لا يلحق الاستمرار الزماني بالعقل الإنساني إلا إذا كان الجسد حيا، لكن هذا لا يعني أبدا انه ينفي فكرة الخلود، وإنما يرفضها بهذا المفهوم التقليدي، فهو يعطي للخلود معنى جديد، خلود في هذا العالم وليس في العالم الآخر، وهذا أيضا لا يعني أن الانسان يستمر في الوجود في هذه الحياة الى الأبد، وإنما يعني بالخلود مشاركته في اللاتناهي الالاهي، وفي صفاته اللامتناهية، فبقدر ظهور هذه الصفات في الانسان، بقدر مشاركته في اللاتناهي الالاهي، والذي يأتي عن طريق معرفة وتأمل الحقائق الخالدة.

يذهب سبينوزا للقول بان شيئا ما من العقل يبقى بعد فناء الجسد، لأنه لا يمكن للعقل ككل البقاء، وإلا وقعنا في مغالطة، وإنما يقول ببقاء جزء فقط، هذا الجزء لا متناهي وأزلي منذ

---

[1] محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق ص 180
[2] أشرف منصور، مرجع سابق ص 166
[3] محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق ص 180

البداية، وهو غير شخصي أو فردي، لذلك سبينوزا لا يعترف بالخلود الفردي، وإنما بخلود النوع، أي بخلود العام والكلي والمطلق في كل العقول.

- اغلوطة الشخصية أو وحدة النفس: الانسان يشعر بهويته العددية في الأزمنة المختلفة لكن هذا الشعور ناتج عن حدس داخلي خاص، يتمثل فقط للأنا في حين الآخر لا يشعر بحدسي الداخلي لأني امثل موضوع لحدسه الخارجي، وبالتالي « إني أشعر بذاتي كائنا واحدا في غمرة تعاقب حالاتي من أفكار ووجدانات وإرادات، ولا اشعر بهذه الذات منقسمة إلى ذرات متعددة في ذلك التعاقب والتغير»[1] فالنفس تعرف ذاتها بأنها واحدة رغم مرورها بحالات متعددة، وتعبر عن نفسها في كل حالتها ب"إنا" لكن هذا الأنا لا يعبر أبدا عن هوية النفس المتكررة.

-اغلوطة ثنائية النفس والبدن: يفصل هذا الرأي بين النفس والعالم الخارجي، لان إدراك النفس لذاتها إدراك مباشر بينما إدراكها للعالم الخارجي مسبوق دائما بوعي إنا مفكر، فهم يفصلون إذا بين النفس وبين الأشياء الخارجية بما فيها الجسم، يقدم كانط في هذه الاغالوطة نقدا لديكارت ورأيه في علاقة النفس بالبدن، فأنا أفكر أحالت ديكارت إلى معرفة ذاته المفكرة الترنسندنتالية، فيقول أن « النفس التي اشعر بها وجودا محددا هنا هي النفس الظاهرية أو التجريبية، التي تظم وعيا بأفكار ووجدانات وإرادات تتالى وتتعاقب نتيجة علاقتي بالعالم الخارجي»[2].

يرى كانط أن وجوده ووجود الموضوعات الخارجية لا يحتاجان إلى برهانين منفصلين بل إلى برهان واحد يتم عن طريق حدس واحد ومباشر، « لان العالم المادي عنده هو نفسه ظاهر، يظهر في صورة تمثل للوعي مثله مثل الوعي بالأنا بالضبط»[3] باعتبار أن المادة أيضا وعي وليست حقيقة في ذاتها، لكن وجودها ضروري لأنها سبب في حصول تلك التمثلات في وعينا، هذا ربما يتقارب إلى حد ما مع رأي سبينوزا القائل أن النفس لا تعي نفسها بمعزل عن جسدها، فلا واسطة تمكن النفس من معرفة جسدها سوى هذا انفعالات وأفكار هذا الجسد، فالنفس لا تدرك ذاتها إلا بإدراكها لتأثرات وانفعالات جسمها، ككل لكن معرفتها لأجزائها غير تامة وإنما هي معرفة جزئية، خاصة إذا كانت تتفاعل أجزاء من الجسد ولا تؤثر في الصورة العامة له، كذلك يضمن الجسم للنفس الوعي بالعالم الخارجي، بنفس الطريقة التي تعي بها النفس ذاتها من خلال انفعالاتها وتأثرات جسمها، فالوعي بالجسم هو وعي أيضا بعلاقة هذا الجسم بالأجسام

---

[1] محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق، ص 181
[2] محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق ، ص 182
[3] أشرف منصور، مرجع سابق، ص 172

الخارجية، لان انفعالاته تنتج عن طبيعة الأجسام الخارجية بنفس القدر الذي تنتج فيه عن جسمه.

علينا أن نشير في الأخير أن نقد علم النفس العقلي هو نقد لديكارت ولايبنتز وباسكال...وكل من فصلوا بين النفس والجسد، وأن سبينوزا لم يكن من الذين قالوا بالفصل.

5- مقارنة بين سبينوزا والكسيس دي توكفيل[1].

تظهر آرائه في الديمقراطية في كتابه "الديمقراطية في أمريكا" 1835، يبدأ بحثه في السياسة بدراسة الوضع الاجتماعي فيقول فيه «الوضع الاجتماعي هو بوجه عام، نتيجة للظروف، وأحيانا نتيجة للقوانين، وفي الغالب يكون نتيجة للعلتين معا، لكن حالما يستقر فإنه يُنظر إليه، بدقة، على أنه هو نفسه مصدر معظم القوانين، والعادات، والأفكار التي تنظم سلوك الأمم»[2]، إذ يرى أن الوضع الاجتماعي هو الذي يحدد نظام الحكم فهو الذي يحدد أهداف الناس وأرائهم وسلوكياتهم ...كما انه (الوضع الاجتماعي) القائم على مبدأ العدالة هو الشرط أساسي لقيام الديمقراطية مع رفض تام لكل أشكال الامتيازات تقوم هذه الديمقراطية على مبدأ أولي أساسي مفاده أن جميع الناس ولدوا أحرار لهم جميعا الحق في الحياة والسعادة، لم يكتفي بدراسة الوضع الاجتماعي للمجتمع الأمريكي فقط، بل درس أيضا الطبيعة الجغرافية والديموغرافية له.

يفضل تكوفيل نظام الحكم الأمريكي الذي كان قائما في الثلاثينيات من القرن 19، لأنه يبرز ذلك التقدم الذي يفضي إلى مساواة دائمة باستمرار، أي مساواة قائمة في التربية وفي الثروة وفي الحقوق السياسية، وتتميز الديمقراطية فيه ب« انتشار المذهب الفردي أي الميل إلى رفض كل التزامات أو تعاليم الإيمان بوصفها ذات سلطة لا تخضع لبحث شخصي، أو لا تثبت أمام اختبار البحث الشخصي، إن كل فرد يصبح محور كون خاص صغير جدا يتكون منه ودائرته المباشرة من الأسرة والأصدقاء»[3].

لكن هذا الوسط يولد إهمالا للشؤون العامة وهنا تكمل مشكلة الديمقراطية الأولى، هنا تظهر ضرورة إحلال نوع من الاستبداد الوسطي الذي يقمع الرغبات الشخصية و

---

[1] الكسيس دي تكوفيل(1805- 1859) مؤرخ وسياسي فرنسي ارستقراطي، كان قاضيا وابنا لضابط في الحرس الدستوري للملك لويس السادس عشر، كتبه، "الديمقراطية في امريكا" في جزئين 1835- 1840، وكتاب " النظام القديم والثورة" 1856

[2] ليو شتراوس، مرجع سابق، ص 412

[3] المرجع نفسه، ص 416.

«يستلزم حل مشكلة الديمقراطية إيجاد مكان داخل الديمقراطية للحرية وللتفوق الإنساني وظهور الفضيلة العامة من جديد» [1]، إذ مساواة الأوضاع والمذهب الفردي يولد لدى الناس حب الرفاهية، التي على الديمقراطية كبحها لدى جميع الناس على حد سواء، فتحاول لفت الناس إلى أن يخصصوا جزءا من طاقاتهم للمصلحة العامة ولمصلحة الأمة، فبحكم الأوضاع متساوية أصبح الناس يدركون مدى تشابههم وولد لديهم من التعاطف باعتبار أن كل فرد يختبر متاعب الآخرين، وبما أن الناس يميلون لتحقيق المصلحة الخاصة وهذا المبدأ تدعمه الديمقراطية ولكن من ناحية أخرى فان الديمقراطية تدعوا لان يساعد الناس بعضهم البعض في حال ما إذا كانت تلك المساعدة لا تجلب ضررا، وبالتالي هذا الإحساس بالشفقة يولد نوعا من وفرة الخيرات، وحب المساواة الذي قد يتخذ احد مجريين إما مساواة تحول الجميع إلى مقام أعظم، أو مساواة ترد الجميع إلى مقام ادني.

بما أن الناس يطمحون دائما إلى بلوغ خيرات لا يستطيعون الظفر بها، لكن المنافسة بينهم تجعل النظر لأصحاب المقدرة الأسمى وبالتالي لا يمكن أن يصبح الجميع عظماء، لان الاختلاف قانون من قوانين الطبيعة، وبالتالي « توقظ الديمقراطية الوعي بحق المساواة بين الجميع في مزايا هذا العالم ولكنها تحبط الناس في بلوغها وتحقيقها»[2]

ويرى أن الحرية هي التي من شأنها تنمية الوعي باعتماد كل فرد على الآخر، ويقدم التجربة الأمريكية والحل الذي اعتمدته لحل مشكلة الديمقراطية هي « الحكم الذاتي، فصل الكنيسة عن الدولة، الصحافة الحرة، الانتخابات المباشرة، السلطة القضائية المستقلة، وتشجيع الجمعيات من جميع الأوصاف »[3] ، لمنه يشير إلى أن مبادئ الديمقراطية الأمريكية لا تتناسب والحياة السياسية الأوربية وواقعها.

حرية الإنسان تبدأ داخل حيه ومجتمعه، باعتبارهما المدرسة الأولى التي تعلم الإنسان حدود استخدام حريته لتحول المصلحة الذاتية إلى المصلحة الوطنية والخير العام إذ « أن الناس الديمقراطيين يتنازلون عن حريتهم لتلك السلطات العظيمة بدلا من استبداد لين، أعني استبداد يقدم لهم أمنهم ويتنبأ لهم بالأشياء الضرورية ويقدمها لهم، ويسهل لذاتهم، ويخطط لاهتماماتهم الرئيسية، ويوجه صناعتهم، وأخيرا لا يفرط في الاهتمام الكامل بالتفكير وكل متاعب الحياة »[4].

---

[1] ليو شتراوس، مرجع سابق، ص 416.
[2] المرجع نفسه، ص 422
[3] ليو شتراوس، مرجع سابق ، ص 427
[4] المرجع نفسه، ص 423

يرى تكوفيل أن المجلس أو القضاة أو جميع من هم مرتبطون بالوظيفة القانونية في الديمقراطية، لديهم شغف بالنظم والسياسة والقانون ولديهم القدرة على الحفاظ على الحرية المحلية وإنهم يشكلون حكم الناس ويغرس فيهم وعيا بمتطلبات العدالة.

يرى تكوفيل أن حرية المجالس ضرورية باعتبارها تحفظ حرية الناس من صاحب السيادة، وتحمي حقوق الأقلية ضد طغيان الأغلبية، هناك من يرى « أن تشجيع الأحزاب والفرق أو الجمعيات من حيث أنها معيار مفرق في المجتمع فإن تكوفيل اعتقد أنها جوهرية، بصورة مطلقة، لرفاهية المجتمع الديمقراطي»[1] إذ يرى أن الجمعيات تعلم الناس أبعاد السياسة التربوية والعلمية وحتى التجارية، واعتبرها من الوسائل الديمقراطية التي من تحفظ النظام إضافة إلى « أن الأفراد لا يتوقفون عن التفكير إلا في أنفسهم، لان قدرتهم توسع عن طريق الاتصال بقضاة عظام، وينمو تعاطفهم مع اقرنهم عن طريق المشاركة في الجمعيات أو المجالس، لقد اعتقد تكوفيل أنه يمكن ابتكار نظام من المؤسسات يكفل الحكومة الجيدة عن طريق أفعال وردود أفعال المواطنين الطائشين تماما، أو يندفعون عن طريق بواعثهم الوضعية»[2].

يقوم تكوفيل الديمقراطية الجديدة على مبدأ المصلحة الذاتية، إذ « أن الإنسان الفقير هو الذي يجب أن يتعلم، بالطبع مبادئ العلم الجديد لأنه بوصفه عضوا في الأغلبية، هو الذي سيحكم المجتمع الجديد ولا بد للسبب نفسه أن يشارك بمستوى فهمه»[3]، وتصب المصلحة الذاتية في النهاية إلى مبدأ الحفاظ على الذات التي ترى وجوب أن يساعد أحد الآخر، ويضحي بجزء من ثروته ووقته من أجل رفاهية الدولة أو المجتمع، ويرى تكوفيل أن مبدأ المصلحة يحصر الناس في مجال محدود فهو يمنع بعض الناس من الارتقاء إلى مرتبة فوق البشر لكنه أيضا يحمي الآخرين من الوقوع في مرتبة ادني البشر، ويرى أن المصلحة الذاتية هو المبدأ الذي اعتمدته الأديان في كسب الناس عن طريق المصلحة المستقبلية من جزاء وعقاب.

ويرى تكوفيل أن من شأن الدين محاربة المذهب الفردي والمذهب المادي القائم في الديمقراطية عن طريق توعيتهم بأن هناك خيرات نرجوها غير الخيرات المادية لهذا العالم، ويذكرهم بالتزاماتهم نحو بعضهم البعض أو تجاه الكل أو الدولة

يؤكد تكوفيل ضرورة فصل الدين عن الدولة، وأن الدين إذا ابتعد عن التحالف مع الأحزاب أو أي دولة فإنه يحافظ على نفوذه على الناس عن طريق الشغف الطبيعي

---

[1] المرجع نفسه، ص 429.
[2] ليو شتراوس، مرجع سابق، ص 430
[3] المرجع نفسه، ص 430.

للإنسان من حيث انه إنسان، بهذه الطريقة فقط يمكنه أن يحل أزمة الديمقراطية وأن لا يقف في مواجهة مع النظام السياسي.

يؤكد تكوفيل انه لا يتبنى لا النظام الديمقراطي ولا الارستقراطي وان النظامين غير قابلين للمقارنة، وانه لا يناصر أي شكل من أشكال الحكومة.

عرف عن جون ديوي (1859- 1956) الفيلسوف الأمريكي دعمه للديمقراطية لكن ديمقراطيته اعم واشمل من ديمقراطية سابقيه التي كانت تحصر اهتماماتها في الدولة والمؤسسات الحكومية المتنوعة،وقال أنها كانت «تهتم ببحث مضلل عن أنواع وماهيات ثابتة داخل عالم مغلق، اعني عالما يتكون من عدد محدود من صور ثابتة »[1]فقد كان هدفه « تطوير فلسفة ديمقراطية لا يقصد بها أن تحيط بالاهتمامات التقليدية للسياسة فحسب، وإنما بصورة أكثر أهمية لكي تقدم فهما ديمقراطيا للأخلاق، وللتربية، وللمنطق.. ومجالات الفكر الأخرى الكثيرة»[2]ذلك لان فلسفة ديوي عموما ارتبطت بالحياة الاجتماعية والبعد العملي.

المبحث الثالث: سبينوزا والفلسفة السياسية المعاصرة.

1. مقاربة بين سبينوزا وايمانويل ليفيناس:

إيمانويل ليفيناس[3] فيلسوف فرنسي، برزت فلسفته في خضم صراع الإنسان لإنسانيته ضد التقنية، وفلسفة الذات، كي تعطي بعدا جديدا للآخر، يقوم على أساس انفتاح الذات عليه، وضيافته، بحيث يصبح «سؤال العلاقة مع الآخر يبدو أكثر جذرية من سؤال الوجود حسب ليفيناس، من هنا الأفضلية الممنوحة للإتيقا على حساب الانطولوجيا حيث تتحول الذات بموجبها من ذات حارسة للوجود إلى ذات حارسة للآخر»[4]، أي مسؤولية

---

[1] ليو شتراوس، مرجع سابق، ص 541.

[2] المرجع نفسه، ص 535.

[3] ايمانويل ليفيناس ولد عام 1906، توفي سنة 1995، وهو فيلسوف يهودي فرنسي، كتب عدة تفاسير حول التوراة، وايتيقا الغيرية، وكتاب الكلية واللاتناهي.

[4] سلمى بالحاج مبروك، إتيقا المسؤولية تجاه الاخر عند ايمانويل ليفيناس أو الأنا حارس للآخر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، ص 7

الأنا تجاه الآخر، الذي ليس أنا آخر وإنما مغاير تماما، نفس الشيء ينطبق على الإله أو كما سماه ليفيناس «الآخر المطلق –أو اللامتناهي- الذي لا ينتمي إلى عالمي، ليس أنا أخرى، ليس حضورا وإنما غياب مطلق»[1]، فيصبح الإله أساس كل وصية أخلاقية، وأن العودة إليه إنما هي ذهاب نحو الآخر، أين يتجلى أثر الغائب المطلق، ويرى أن «اعتناء الإنسان بالإنسان ايتيقيا، هو ما يشترط حضور اله على نحو مبهم في هذا العالم، ووحده هذا الحضور المبهم والمُلغز يمثل الشكل الأصيل لاستمرار الديني ما بعد ديني»[2] بحيث يصبح الدين هو العلاقة التي تنشأ بين الأنا والآخر، ويصبح هذا القانون الأخلاقي دينا في المجتمعات التي يغيب الدين فيها.

يرى ليفيناس أن الآخر المطلق أو الإله لا يتحقق إلا في الأخلاق، ونفس الشيء نلاحظه لدى سبينوزا الذي لم يفصل المبحث الايتيقي عن سؤال اللاهوت، هذا ما يظهر جليا في كتابه الأخلاق وخاصة في مبحثه الأول الذي سماه "في الله".

إذا كان الدين عند ليفيناس هو علاقة تنشأ بين الأنا والآخر، فالسياسة هي نزوع نحو الاعتراف المتبادل ونحو المساواة، وبالتالي القانون السياسي هو صراع من اجل الاعتراف، أما الدين فهو رغبة في الاعتراف، «فرغم تأكيده أن السياسة هي ضامن للعدالة، يؤكد أيضا أن لا عدالة بدون أخلاق، وبلغة أخرى، إن الأخلاق سابقة على السياسة أو على العقل»[3]، فعلاقة الأنا مع الآخر هي علاقة مؤسسة عل الأخلاق، تقوم على المسؤولية وليس على الحرية « فالأخلاق تحرر الذات من حريتها، فالآخر يسبق حريتي ويؤسس لها كمسؤولية»[4]هذه المسؤولية هي التي تجعل الآخر يعيش معي في إطار سلمي، ويقر بأن القانون الأخلاقي أسبق وأولى من القانون السياسي وانه وحد القادر على ضمان العيش الصحيح، فهو يرى أن الحروب والعنف الموجود في العالم أساسه الأنظمة السياسة القائمة على الذات، وحتى النظام الديمقراطي لا يشذ عن هذه السياسات، «الديمقراطية القائمة أو الواقعية محكومة بمنطق الحقيقة منطق ذاتوي، مكتف بذاته، تبشيري عنيف تجاه المختلف، وفي الحقيقة تخرس الأخلاق، لان الأخلاق لا تقوم كما يعلمنا ليفيناس إلا انطلاقا من الآخر»[5].

وهذا ما نلاحظه في السياسات التي أنتهجها بعض المتطرفين وبعض الدول المستبدة على البلاد الإسلامية من عنف واستبداد باسم الديمقراطية، طبعا يظهر هذا بكل وضوح في الدول الغربية كفرنسا وأمريكا، التي ترفع علم الديمقراطية عاليا لكنها أول من يرديه

---

[1] جاك دريدا، ما الان؟ وماذا عن الغد، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاحتلاف، 2011، ص 298

[2] ايمانويل ليفيناس، اله انسان، حسن وفاء، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، ص 22

[3] جاك دريدا، مرجع سابق، ص 367.

[4] المرجع نفسه، ص 298.

[5] المرجع نفسه، ص 304.

أرضا إذا تعلق الأمر بمستعمراتها والدول الإسلامية، فالديمقراطية بالنسبة لهذه الدول لا تتجاوز حدودها ولا تكون حقا إلا لشعوبها، وتشهر السلاح في وده الآخر المخالف عرقيا ودينيا ولغويا لها، في حين السياسة الأخلاقية التي يريدها ليفيناس تستضيف هذا الآخر الغريب وتمد نحوه يد الصداقة والاعتراف والتسامح، فحرية الذات هنا تتحول إلى مسؤولية.

تؤمن فلسفة سبينوزا أيضا بالتسامح كمبدأ يؤسس لعلاقة الذات بالآخر، فبالرغم من أنه قد دعا إلى الدفاع عن الحق المؤسساتي لكل فرد، في التفكير فيما يشاء، وقول ما يفكر به، حتى وان كانت آراؤه تظهر لنا على أنها خاطئة، لكنه دعا في الوقت نفسه إلى محاربة كل الأفكار الخاطئة، وغير العقلانية التي لا يمكن البرهنة عليها، أو لا تكون موضوعا للتواصل، فالتسامح عند سبينوزا اعتراف بحرية الآخر الدينية والاجتماعية.

2. سبينوزا وهابرماس:

يورغن هابرماس[1] فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر، صاحب نظرية "الفعل التواصلي" التي تسعى الى ربط الفرد بالآخر الشريك داخل النسيج الاجتماعي، وبالتالي تأسيس ديمقراطية على أسس جماعية مثالية بعيدا عن أي هيمنة أو سيطرة، ويطرح أيضا فكرة "مجتمعات ما بعد العلمانية" في مؤلفه "بين النزعة الطبيعية والدين: تحديات الديمقراطية" هذا الطرح يتضمن ضرورة إعادة التفكير في الدين ودوره في المجتمعات والى إعادة صياغة علاقته بالسياسة، من منطلق أن أفكار المساواة والعدل والحرية والتضامن في الدول العلمانية ذات منشأ ديني في الأصل، وما كانت لتقوم لولا عهود العهد القديم، وأن هذه المثل لا يمكن أن تُقام في المجتمعات الحديثة من غير العودة الى مصدرها الديني، ويذهب الى حد اعتبار الكنائس شريك ديمقراطي وان على الدول أن تكون متسامحة معها باعتبارها تغذي الوعي والعقل، وتحافظ على قيم التعاون والتضمن التي من شأنها إيقاف وكبح الغرور والطمع وحب التملك، ويضيف أيضا أن التسامح الذي هو أساس للديمقراطية، لا يعني فقط تسامح المتدينين مع أصحاب العقائد الأخرى، بل أيضا أن يتسامح العلمانيون مع المواطنين المتمسكين بالإيمان الدين، وأن الدخول في المجال العام لا يعني التخلي عن قناعاتهم، فكان هدفه الدعوة الى أن يتقبل كل دين الآخر ويدينون في ذات الوقت الانحراف والأصولية.

---

[1] يورغن هابرماس فيلسوف وعالم اجتماع الماني معاصر، ولد سنة 1929، ولد في المانيا ولا يزال يعيش فيها، من اهم نقاد مدرسة فرانكفورت، صاحب نظرية الفعل التواصلي، له عدة كتب منها منطق العلوم الاجتماعية، التكنلوجيا والعلم كاديولوجيا، الخطاب الفلسفي للحداثة...

يرى هابرماس أن هناك ثلاثة نماذج للديمقراطية هي الديمقراطية الليبرالية التي تقوم على فكرة حقوق الإنسان، والديمقراطية الجمهورية التي تقوم على فكرة سيادة الشعب، ويطرح هو في مقابلهما النموذج التشاوري، فهو يرغب في نموذج ديمقراطي «يُمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية، ويُمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية»[1] بحيث يجعل من الفعل السياسي فعل أخلاقي تواصلي، يعتمد على المناقشة داخل الفضاء العمومي، بحيث يتمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والمعرفية.

يحاول هابرماس سد عيوب النظريات الليبرالية والعقد الاجتماعي ويقول «فهذه النظريات تؤسس الإرادة العامة على مجرد قدرة المواطنين على التعبير عن آرائهم، وتؤسس مشروعية ممارسة السيادة، على الرأي العام، إلا أنها تتصور هذا الرأي العام كما لو كان يصدر تلقائيا عن المواطنين»[2] فالمجتمع الليبرالي أو الديمقراطي كانت له أسسه الواقعية التي قام عليها، إلا أن المجتمع الغربي تطور وتغيرت معه الحقوق والواجبات، ما استوجب "المجال العام"، و يقول هابرماس أن هناك نوعين من الحقوق «حق التعبير عن الرأي، والحق في أن يصبح هذا الرأي مؤثرا»[3] وبالتالي يصبح الحوار مصدرا لمشروعية القانون، ويصبح الناس مشاركين في صياغة قواعد الحياة المشتركة، محطمين بذلك الايدولوجيا التي اعتبرها هابرماس أنها القمع الذي تمارسه السلطة على تواصل المواطنين، فتصيب العملية التواصلية في عقلانيتها.

يرى هابرماس أن الديمقراطية هي توافق وتوفيق بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، على أساس مشترك هو الإنسان الحر، فهابرماس كسبينوزا يرى أن هدف الديمقراطية ومبتغاها هي ضمان حرية الأفراد، فوجود الإنسان مرتبط بحريته «أي الفرد الإنساني الحر المنطوي في مجتمع مواطنين أحرار يتمثل في الدول، كتعبير سياسي ويتحول المجتمع والدولة إلى فضاء مشترك يتحرك المواطن فيه بالحرية التي يكفلها القانون دون أن يصطدم بغيره أو يدخل في حالة تناف مع مجتمع المواطنين والمجتمع السياسي»[4]، فالحرية ليس خطرا على الدولة، وهذا يشابه موقف سبينوزا الذي يرى انه لا ضرر يقع على الدولة، إن مُنحت حرية الرأي للأفراد، فيشاركون بذلك في تنظيم الحياة السياسية، إلا أن هابرماس عبر عن هذه المشاركة بفكرة الفضاء العمومي الذي يمثل

---

[1] هابرماس، التقنية والعلم كاديولوجيا، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ألماني ط1، 2003، ص 78.
[2] هابرماس، مرجع سابق ص 196.
[3] المرجع نفسه، ص 195.
[4] يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، تر: ابو النور حمدي أبو النور حسن، التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 2012،ص 212

فضاء حرا للمناقشة غير النظامية للمواطنين، ويصبح البرلمان والأحزاب وسيطا بين المواطنين والدولة، وإذا كان الشغل الشاغل لسبينوزا التوفيق بين مطلبين يبدوان متناقضين للوهلة الأولى، هما حرية الفرد، وسلطة الدولة، فكذلك هابرماس يرى أن الديمقراطية «ليست إلا نظام عام يُقر بتناقضات المجتمع والدولة، لكنه يديرها في إطار من السياسة السلمية وتوازن المصالح، دون أن ينسى تنمية الحرية كمبدأ، وان استمراره مرتبط بقيامه على الإنسان كذات حرة»[1]، بحيث يوجب الحوار تقديم المبررات المؤيدة والمعارضة دون اللجوء إلى العنف الناتج عن التطرف الديني.

وبالتالي يعطي هابرماس أهمية كبرى للفعل التواصلي، الذي يسمح بتشكل الإرادة العامة، التي تتيح التشاور والاتفاق العقلاني، حول كيفية اقتسام المصالح بين الأفراد والجماعات، وفتح باب التشاور بين الأحزاب في إطار النقاش النظامي من جهة، وبين أفراد المجتمع في الفضاء العام من جهة أخرى.

الفضاء العمومي عند هابرماس يقوم على قواعد علمانية أن يمثل الضرورة والاعتراف المدني للمساواة بين الأديان.

3. الدين والسياسة اليوم:

نلاحظ اليوم إمكان تدخل رجال الدين في المجتمع وبالتالي السياسة عن طريق الأحزاب السياسية، مثل ما يعرف اليوم باسم الأحزاب الأصولية سواء كانت مسيحية أو يهودية أو إسلامية وهنا « تنبع المشكلة من انه ما إن تكتسي الأحزاب الدينية داخل مجتمع ما أهمية كبرى تختل قواعد اللعبة السياسية، والواقع هو أن أي مجتمع ليس هرما مشكلا طبقا لنظام طبيعي – وإنما هو منظومة من قوى متباعدة تبحث كل منها عن مصالحها الخاصة»[2] وهنا يؤدي تناقض المصالح إلى المفاوضات من اجل إيجاد حلول ترضي الطرفين، لكن هذا سيكون شبه مستحيل ف « ستجد المفاوضات نفسها بسرعة في طريق مسدود – بما أن الحزب الديني لا يقول انه يمثل مصالح مجموعة معينة، وإنما يمتلك الحقيقة المطلقة»[3] لذلك على السلطة إن « رأت أن التعددية مطلوبة، بل ويجب إن ترى ذلك إن هي أرادت أن تكون ديمقراطية – يتعين عليها أن تعترض على فكرة الحزب الديني»[4] طبعا مادامت الأديان تؤدي إلى ظهور أحزاب من ذلك النوع.

---

[1] يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 212

[2] كريستيان دولا كامباني، الفلسفة السياسية اليوم، تر: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، الهرم، ط1، 2003، ص 49

[3] المرجع نفسه، ص 49.

[4] المرجع نفسه، ص 53

كحل لهذا المشكل انتهجت الدولة سياسة مزدوجة قائمة على التسامح والعلمانية، جعلت للكنائس نفس الوضعية من الحرية وعدم التدخل في شؤونها مقابل منع كل الكنائس من التدخل في أمور الدولة، وفي هذا يقول لوك « يتعين التمييز بأكبر قدر ممكن من الوضوح بين الدور الخاص لكل من الكنيسة والدولة»[1] فعلى الكنيسة أن تلزم حدودها المحددة بالكنيسة، ولا تتدخل في شؤون الدولة، وان تكون العلاقة بينهما قائمة على مبدأ الواجب المتبادل أي « واجب التسامح من جانب الدولة وواجب التحفظ من جانب الكنيسة»[2].

تقوم الديمقراطية اليوم على مبدأ قام منذ قرنين من الزمن وهو مبدأ الفصل بين السلطات، من أجل حماية المواطن من أي صورة من صور الاستبداد، « إن السلطة التشريع (سلطة التشريعية) وتلك المناط بها وضع التشريعات موضع التنفيذ (السلطة التنفيذية) والتي عليها الاقتصاص من مخالف القوانين (السلطة القضائية) تتعين ممارستها بواسطة أشخاص أو مؤسسات منفصلة عن بعضها وعلاوة على ذلك أن تكون مستقلة عن بعضها»[3] هذا الفصل ناد به كل من أرسطو ومونتيسكيو ولوك، إلا أن هذا الأخير لم يقل بالفصل الدائم بين السلطات.

إذا ما أردنا التوجه إلى موضوع الحرية في الديمقراطية فإننا نجد انه « بما أن كل فرد حر، بتعريف الديمقراطية ذاته، فلديه الحق في أن يفعل وأن يقول وأن يفكر ما يحلو له بشرط واحد هو ألا يخرق القوانين. هذا الحق الممنوح للمواطنين جميعا يتم التعامل فيه بواسطة العديد من الحريات (حرية الاجتماع، والتجمع، والحركة، والتجارة الخ) التي يتعين تنظيمها مثل كافة الحقوق ولكن يمكن أن تنظم عامة بدون صراع ولا اعتراض جوهري»[4] طبعا هناك قوانين تحاول ضبط حقوق وحريات المواطنين ورسم حدود هذه الحرية بما يتوافق مع المصالح العامة، وبالتالي لا يحمل هذا النوع من الحرية أي تناقض مبدئي، في حين تحمل حرية التعبير نوعا من التهديد للمصلحة العامة طبعا كما تراه السلطة.

آخر ما يمكن قوله هو أن الديمقراطية لا تختزل في الانتخابات الدورية والتداول على السلطة وبعض الأشكال الأخرى، وإنما هي نمط وأسلوب في الحياة أساسه النظرة الفردية للإنسان التي تمجد الإنسان وتجعله غاية البناء الاجتماعي، وتقوم على مبدأ الحرية، حرية الرأي (العقيدة) أي ليس للدولة الحق في أن تفرض على المواطنين ، أي مذهب من

---

[1] المرجع نفسه، ص 53
[2] المرجع نفسه، ص 54
[3] كريستيان دولا كامباني، مرجع سابق ، ص 77
[4] المرجع نفسه، ص 42

المذاهب (هذا ما نادي به سبينوزا ولوك) وان المواطن حر في اعتناق العقيدة التي يريد شرط أن لا يؤذي الآخرين، باعتبار أن العقيدة شيء خاص بالمواطن

كذلك يتعلق مفهوم الحرية في الديمقراطية[1] بحرية الرأي أي من حق المواطن اعتناق ما يشاء من الأفكار والدفاع عنها لقد ناد بهذا النوع من الحرية (جون ستيوارت مل، سبينوزا) ما دامت أفكاره لا تخل بالنظام العام، وان للمواطن الحق في المعارضة بالطرق التي تُبيحها الدولة.

[1] نجاح الديمقراطية في الدول الغربية، جعلها تطرح في العالم العربي كضرورة ملحة، لكن خصوصية هذا الأخير تضع عدة حواجز تحول دون نجاحها فيها، وتفرض بعض التحفظات في محاولة تطبيقه، فتراوحت آراء العلماء والمنظرين بين موافق ومعارض لتطبيق الديمقراطية في البلاد الاسلامية.

الخاتمـــــــة

الخاتمـــــة

رافقت إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، الفكر الفلسفي منذ القدم، وها نحن اليوم نقف حائرين أمام هذه العلاقة، نبحث في تاريخ الفكر عن مقاربة لهذا الموضوع ربما قد تساعدنا في صياغة رؤية لتلك العلاقة تزيل الحيرة على تصورات وأفكار مجتمعات اليوم، وقد وجدنا في آراء سبينوزا وأفكاره في تحديد العلاقة بين الدين والسياسة ما قد يفيدنا اليوم، فخلصت دراستنا هذه إلى مجموعة من النتائج منها.

بعد أن اتهم سبينوزا بالإلحاد، وبعد أن كانت فلسفته عنوان للكفر، أصبحت تحتل مركزا مرموقا في التعليم الجامعي الفرنسي، حتى أواسط القرن العشرين، وأصبح الخوض في فلسفة سبينوزا ضرورة لا مفر منها، وبعدما انتشرت تهمة الإلحاد التي ألحقت به في عصره، وجعلته يطرد من الكنيسة اليهودية، سرعان ما سقطت عنه بعد مدة من الزمن بفضل دارسين أبو إلا أن يفهموا بحق ما قصده سبينوزا في فلسفته فقال شاعر ألمانيا وفيلسوفها العظيم غوته إلى جاكوبي « ان سبينوزا لا

يثبت وجود الله، بل يبين أن الوجود هو في الله، وإذا كان الآخرون يصفونه لهذا السبب بالملحد، فإنني أريد من جهتي أن أجزل عليه الثناء باسم مذهب التوحيد وباسم المسيحية»[1] كما يرفض كل من هردر وغوته وهيجل إلحاق صفة الإلحاد بسبينوزا، الذي كان يرى أن المحرك الذي يحرك الوازع الديني لدى البشر هو الخوف الذي يكبل الإنسان بسلاسل الخرافة، التي تُغيب العقل وتحول دون معرفتهم للدين، هذا الخوف يستثمره الملوك في مشروعهم السياسي بحيث يجعلون باسم الدين العامة عبيدا خاضعين مطيعين لهم

يرى سبينوزا -كما نرى اليوم نحن في مجتمعاتنا- أن الدين لم يبق منه سوى العبادة الخارجية التي يطغى عليها التملق على حساب التعبد، فعلى الرغم من أن التعاليم الدينية تنادي بالفضائل والسلام والسعادة، و تدعو الناس إلى الإيمان بها، إلا أن الواقع يحمل صورا بشعة تخالف تماما المبادئ الدينية، وأن الكنيسة بدلا من أن تكون معلما للدين، هادية لسبل الرشاد، أصبحت مرتعا للمجون والشر والفساد.

بعد دراستنا لفلسفة سبينوزا تحققنا من فكرة وجود سبينوزات أربع (كما ذهب أيضا عبد القادرجرجاني)، سبينوزا الأول هو ذلك الباحث الديني الذي ضرب بعصاه كنائس عصره، وبنا مكانها تصورا جديدا عن الإله وأعطى مثلا حقيقيا عن الدين الحقيقي، وسبينوزا السياسي المحنك، الذي رسم مشروع دولة ديمقراطية يضمن للمواطنين في كنفها العيش الكريم، وسبينوزا العالم المهندس الذي صاغ نظريته العلمية في طابع رياضي هندسي، وسبينوزا المنظر الأخلاقي الذي بنا نظريته الأخلاقية بحيث أثبتت الدراسات أنها تتماشى مع التقدم الذي مس علوم العواطف والمشاعر، فكان بذلك سبينوزا سباقا لها.

كما يرى فؤاد زكريا أن منهج سبينوزا علمي بامتياز، ذلك لاعتماده على المنهج الهندسي، وإقصائه لكل ما هو غيبي، وإيمانه بالحركة الديناميكية والحتمية للعالم، ويرى أن هذه الروح العلمية هي التي قد تحرر العقل العربي اليوم من أزمته المتمثلة في التفكير الاسطوري والمفارق لليقين.

إن دعوة سبينوزا لفصل الدين عن الدولة، هي دعوة للعلمانية كما نعرفها اليوم، إذ العلمانية هي الاهتمام بالأمور الدنيوية، والعمل على فصل الأمور الدينية عن الآراء السياسية، بحيث لا يكون للدولة دين معين، وبحيث تمنح للأفراد حرية اعتناق الأديان، بحيث تقف الدولة موقفا محايدا من الدين، وتتفق العلمانية مع آراء سبينوزا التي ترى أن الانتماء لا يحققه الدين وانما المواطنة، وان على الدولة

---

[1] عقيل حسن، سبينوزا، مرجع سابق، ص 149

رعاية مصلحة العامة والخاصة مع الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية والأساسية.

إن حرية التفلسف التي ناد بها سبينوزا من سنين والتي قال بأنها لا تضر لا بالدولة ولا بالدين، أصبحت اليوم أشمل وأوسع لتنظيم كل الحريات، وتندرج ضمن مفهوم معاصر هو مفهوم "الليبيرالية"، في مفهومها وسياقها الغربي، لان حرية التعبير والتفكير شرط أساسي للحداثة، والليبرالية أساسا هي مذهب فكري يركز على الحرية الفردية، ويرى أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حماية حريات المواطنين مثل حرية التفكير، والتعبير، والملكية الخاصة، والحرية الشخصية وغيرها. كما تدعو الليبرالية الى انتهاج الفكر العقلاني في التعامل مع النصوص الدينية.

في آخر كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة" يقول سبينوزا أن كتابه موجه للفلاسفة الذين تحرروا بسلطان العقل من الخرافة، وهذا حتى لا تُفهم أفكاره بطريقة خاطئة، كما أنه يضع كتابه بين أيدي السلطات لأنه لا يضر لا بمصالح الدولة ولا بمصالح الأفراد، وبعد تفحص كتابه وجد الكثير من المختصين أنه يصلح كمرجع يُعتمد عليه في صياغة دساتير وشرائع تأسيس الدول.

فهل نحن بحاجة اليوم الى سبينوزا بيننا؟، فالعالم اليوم أصبح يعيش في حالة من الفوضى والحرب والكراهية، طالما سعى هو الى نشر مبادئ التسامح والتضامن بين الشعوب، ونشر السلام والحفاظ على المصلحة العامة، اذ لا طالما دعا إلى تفعيل الفكر ورفض كل ما يناقضه، لكننا اليوم نشهد عودة الإنسان لعالم السحر والشعوذة والخرافة، نحن حقا بحاجة الى سبينوزا يعلمنا فن التفكير حول واقعنا الراهن.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولا: المصـــــادر:

***باللغة العربية:**

1. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار التنوير 2008 .
2. سبينوزا، رسالة في السياسة، تر: عمر مهيبل، موفم للنشر، الجزائر، 1995.
3. سبينوزا، مبادئ فلسفة ديكارت، تر: جلال الدين سعيد، دار سانيترا، تونس، ط1،2015.
4. سبينوزا، أفكار ميتافيزيقية، تر: جلال الدين سعيد، دار سانيترا، تونس ط1، 2015.
5. سبينوزا، الاخلاق، تر، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس
6. سبينوزا، أفكار ميتافيزيقية، تر: جلال الدين سعيد، دار سانيترا، تونس ط1، 2015.
7. سبينوزا، رسالة في اصلاح العقل، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس.

8. سبينوزا، المراسلات، تر: جلال الدين سعيد، دار سنيترا، تونس، 2005.

*باللغة الاجنبية:

[1] Spinoza ,l'ethique,traduite par saisset 1842 .

ثانيا: المراجـــع:

*باللغةالعربية:

1. ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 1998.
2. ابن رشد، تهافت التهافت، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1964.
3. إبراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية 2000.
4. احمد محمد فؤاد الاهواني، أفلاطون، دار المعارف، ط4، القاهرة.
5. اشرف منصور، سبينوزا ونقد العقل الخالص، رؤية للنشر والتوزيع، عابدين، ط1، 2013.
6. امة السلام محمد علي جحاف، باروخ سبينوزا فلسفة وتربية، جامعة الملكة اروى، اليمن، 2008.
7. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995.
8. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، ج2، تر: محمد فتحي شنيطي، المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية 1977.
9. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، تر: محمد فتحي الشنيطي ج3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر1977.
10. بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002.
11. بن سماعين موسى، الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة منتوري قسنطينة، 13.02.2006.
12. بول ريكور، صراع التأويلات، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة، لبنان ط1، 2005.

13. بيار فرونسوا مورو، اسبينوزا والاسبينوزية، تر: جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ط1، 2008.
14. توماس هوبز، اللفياثان، الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر: ديانا حرب وبشرى صع، كلمة، أبو ضبي، ط1، 2011.
15. جاك دريدا، ما الآن؟ وماذا عن الغد؟ تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، 2011.
16. جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة الى عصر الأنوار، ج2، تر: ناجي الدراوشة، التكوين سوريا ، ط1، 2010.
17. جان جاك روسر، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، ط2، 1995.
18. جنيفياف رودليس لويس، ديكارت والعقلانية، تر: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988.
19. جوستيان غاردر، عالم صوفي رواية حول تاريخ الفلسفة، تر: حياة الحويك عطية، دار المنى، السودان، ط2، 1996.
20. جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة،تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب ط1، 1977.
21. جويدة علاوة، هرمونطيقا النص عند بول ريكور من خلال كتابه من النص الى الفعل، مقاربة تأويلية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، سطيف الجزائر، 2010-2011.
22. جيمس اليسوعي، افلاطون سيرته، آثاره، ومذهبه الفلسفي، دار المشرق، ط1، بيروت 1991.
23. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط4، بيروت 1990.
24. رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988
25. روسو في العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995.
26. ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، تر: احمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1997.
27. ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار الساقي، لبنان، ط1، 2008
28. زيد عباس كريم، اسبينوزا الفلسفة الأخلاقية، التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط2، 2012.
29. سعاد الشرقاي، النظم السياسية في العالم المعاصر، القاهرة، 2007

30. صقر الجبالي، ايمن يوسف، عمر رحال، قاموس المصطلحات ، المدينة والسياسية، 2014، ط، مركز إعلام حقوق الانسان والديمقراطية "شمس" نابلس.
31. صلاح علي نيّوف مدخل إلى الفكر السياسي الغربي ،ج1، الدنمارك.
32. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف ،القاهرة ط4، 1984.
33. عزت قرنى، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مطبعة ذات السلا، الكويت 1993.
34. عقيل حسن، سبينوزا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2003.
35. علي عبد المعطى محمد، تيارات فلسفية حديثة، ج1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1984.
36. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، ج3، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية 1984.
37. فاطمة حداد الشامخ، الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، تر: جلال الذين سعيد، دار سيناترا، تونس، 2008.
38. فؤاد زكريا، سبينوزا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1 ، 2008
39. فرديريك كويلسون، تاريخ الفلسفة من ديكارت الى ليبنتز مجلد 4، تر: سعيد توفيق و محمود سيد احمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.
40. فريال حسن خليفة، الدين والسياسة في فلسفة الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005.
41. فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
42. كامل محمد عويضة، باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
43. كريستيان دولا كامباني، الفلسفة السياسية اليوم، تر: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، ط1، 2003.
44. كوينتن سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج1، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2012.
45. كوينتن سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر الإصلاح الديني، ج2، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2012.
46. ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا، ج1،تر: محمود سيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005.
47. ليو شتراوس وجوزيف كروبسه، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك الى هيدجر، ج2 ، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

48. محمد أحمد علي مفتي، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، مكتبة الملك فهد، الرياض، ط1،
49. محمد الأحمدي، الديمقراطية، الجذور وإشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2012
50. محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانت، دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1995.
51. محمد وقيع الله احمد، مدخل الى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010.
52. محمود حمدي رقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3.
53. منذر شيباني، سبينوزا واللاهوت، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2009.
54. مونتيسكيو، روح الشرائع، ج1، تر: عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، 1953.
55. هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوربي، دار الطليعة ، بيروت، ط1، 2005.
56. هابرماس، التقنية والعلم كإيديولوجيا، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، الماني، ط1، 2003.
57. هابرماس، الأخلاق والتواصل، تر: ابو النور حمدي ابو النور حسن، التنوير للطباعة والنشر، لبنان 2012.
58. هانز جورج غادمير، فلسفة التأويل، الأصول والمبادئ والأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر ط2، 2006.
59. هاني عرب، مبادئ علم السياسة، مدخل...موجز لدراسة العلوم السياسية .
60. وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، النوير للطباعة والنشر: القاهرة ط1، 2005.
61. ويل ديورنت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: فتح الله محمد المشعشع، منشورات المعارف ، بيروت، ط6، 1988.
62. ياسين خليل منطق البحث العلمي، دار الكتب، بيروت، ط1، 1974.
63. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، ط5.

ثالثا: المجلات والدوريات:

1. أشرف حسن منصور، ابن رشد وسبينوزا وعصر التنوير الأوربي، حركة مصر المدنية، 2013-07-03 http://www.civicegypt.org
2. ايمانويل ليفيناس، الله الإنسان، تر: حسن وفاء، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب
3. جلال الدين سعيد، من القومية إلى الأممية ، في سبيل رؤية واقعية للعلاقات الدولية –محاولة في فلسفة سبينوزا، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مركز دراسات الوحدة العربية ، القاهرة، ط2، بيروت ،2006

4. عيسى دياب، النظريات المعاصرة حول تكون مجموعة أسفار التوراة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 53- 54، شتاء ربيع 2013.
5. فردناند ألكيي، طبيعة المعرفة العقلية وقيمتها عند سبينوزا، دروس السربون، الدرس2، تر: احمد العلمي، اطلاع يوم 17-02-2016، www.lunettes-maroc.com/alami/maqal1.html
6. سلمى بالحاج مبروك، اتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند ليفيناس، أو الانا حارس للاخر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب،
7. ويرنرج جيبنروند، تطور الهرمينوطيقا اللاهوتية تر: زهراء طاهر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 59- 60، صيف وخريف 2014.

الفهرس

الفهرس

إهداء

كلمة شكر

المقدمة

الفصل الأول: المرجعيات الفكرية لفلسفة سبينوزا

المبحث الأول: الدين والسياسة عند اليونان القدماء

المبحث الثاني: الديني والسياسي في القرون الوسطى والعصر الحديث

المبحث الثالث: المنهج والمعرفة عند سبينوزا

الفصل الثاني: إشكالية الدين في فلسفة سبينوزا

المبحث الأول: تعاطي سبينوزا مع التراث اللاهوتي

المبحث الثاني: فكرة الله والطبيعة عند سبينوزا

المبحث الثالث: الإنسان بين الروح والجسد والإنسان الأخلاقي

الفصل الثالث:السياسة عند سبينوزا

المبحث الأول: من المجتمع الطبيعي إلى المجتمع المدني

المبحث الثاني: أسس ومبادئ الدولة

المبحث الثالث: أنظمة الحكم

الفصل الرابع: الحضور السبينوزي، محاولة في التجاوز

المبحث الأول: مقاربات تأويلية لفلسفة الدين عند سبينوزا

المبحث الثاني: موقع فلسفة سبينوزا السياسية في الفلسفة الحديثة

المبحث الثالث: سبينوزا و الفلسفة السياسية المعاصرة

الخاتمة

قائمة المصادر والمراجع