جامعة المنصورة
كليـة الآداب

فلسفـــة الـدين عنـد سبينـــوزا
في ضوء المنهج الديكارتي

إعـــداد

دكتور / غيضـــان الســـيد علـــي

مدرس الفلسفة الحديثة

بكلية الآداب – جامعة بني سويف

مجـلة كلـــية الآداب – جامعـــة المنصـــورة
العدد الواحد و الستون – أغسطس ٢٠١٧

فلسفة الدين عند سبينوزا في ضوء المنهج الديكارتي

د/ غيضان السيد علي

ملخص البحث:

يدور هذا البحث حول محاور ثلاثة تبدو متداخلة إلى حدٍ كبير: يمثل أولها، ديكارتيّة سبينوزا؛ حيث يعد سبينوزا الديكارتيّ الأبرز الذي طبّق المنهج الديكارتيّ تطبيقًا جذريًا في المجالات التي استبعدها ديكارت وعلى رأسها الدين، مرتئيًا أنَّ إيمانًا يقوم على البحث الحر خير من إيمان يقوم على العادات والتقاليد الموروثة. بينما يتناول المحور الثاني، طريقة تعامل سبينوزا مع الموضوعات الدينيّة بطريقة فلسفيّة خالصة؛ فالله عنده جوهر، لا متناه، واحد، أزلي، بسيط، ضروري، هو والطبيعة شيء واحد، والنبوة واقعة إنسانيّة، والوحي الحقيقيّ هو الوحي المطبوع في النفس البشريّة الذي يمكن فهمه بالنور الفطري، والميثاق ليس خاصًا بشعب دون شعب، بل هو عام للبشريّة جميعًا، وعليه تتضح أكذوبة شعب الله المختار، والمعجزات حادثة طبيعيّة تحدث وفقًا لقانون طبيعي نجهله حتى الآن، والخير والشر نسبيان، والنفس فكرة الجسد تفنى بفنائه، فلا خلود بالمعنى التقليدي، وإنما هناك نوعًا من الخلود المعرفي، ومنهج التفسير المناسب للكتاب المقدس هو المنهج التاريخيّ فإن تعذر فالمنهج العقلي النقدي، وأقرّ بفصل الدين عن الفلسفة والسياسة. في حين يعرض المحور الثالث موقف سبينوزا من فلسفة الدين كتخصص دقيق ـــــ حديث نسبيًا ـــــ يعبر عن نمط خاص من التفلسف حول قضايا الدين. الأمر الذي يُخرج سبينوزا من بوتقة القرن السابع عشر، ويضعه في رحاب القرون التالية التي شهدت نشأة مبحث فلسفة الدين كتخصص مستقل؛ حيث شغلت آراؤه في هذا المجال الفضاءَ الفلسفي في القرون الثلاثة الأخيرة من عمر هذا التخصص الفلسفي الدقيق.

Abstract:

This research paper revolves around three axes that seem to be largely intertwined: the first of them is Spinoza's Cartesian framework, where Spinoza is the most prominent discoverer of the Cartesian approach to the areas that Descartes excluded, foremost of which is religion. He proposed that faith which is based on free research is better than faith which is based on inherited customs and traditions. While the second axis deals with the way in which Spinoza deals with religious subjects in a purely philosophical way; according to Spinoza, God is the essence, infinite, one, eternal, simple, necessary, with the nature is the same thing; while prophecy is a human reality; true revelation is the revelation in the understandable human psyche and the contract is not special for some people and not special for other people, but it is for all mankind, and so it is clear the falsehood of the chosen people of God, miracles are just natural occurrence which are occurring according to natural law which we can't understand, good and evil are relative, and the soul doesn't survive death. but there is some kind of the rational eternity, and the method of interpretation of the Bible is the historical one, if not possible, there would be the rational critical method. He assured the separation between religion, philosophy and politics. While the third axis presents Spinoza's concept about the philosophy of religion as a relatively recent and accurate subject that expresses a special pattern of philosophy on religious issues that takes Spinoza out from the framework of the seventeenth century, and puts him in the following centuries that saw the emergence of the philosophy of religion as an independent subject.

مقدمـــة:

لا يقل الاهتمام بالدين في الفلسفة الحديثـــة عنه في فلسفة العصـــور الوســـطى، وإن كـــان الاهتمام في الأولى من طبيعة مختلفة، وتحكمـــه طرق فلسفيّة مختلفة، ربما تنتهي أحيانًـــا إلـــى الإيمان، وربما تجنح في أحيـــان أخـــرى إلـــى التجديف المناهض للـــدين. أي أنَّ الـــدين فـــي الفلسفة الحديثة ظل مبحثًا محوريًا كما كان فـــي كلّ العصور؛ وليس عصـــر الفلســـفة الحديثـــة استثناءً من هذه الحالة العامة، على الرغم ممـــا يشيع من كونه عصرًا تحول فيه التفكير الإنساني من البحث حول الدين إلى البحث حول الطبيعـــة والإنسان، فلقد ظلَّ الدين مسألة جوهريّة موجهة لتفكير كثير من الفلاسفة المحدثين، ابتداءً مـــن بيكون F. Bacon (١٥٦١-١٦٢٦)، وديكارت R. Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠)، وتومـــاس هوبز T. Hobbes(١٥٨٨-١٦٧٩)، ومرورًا ببســـــكال B. Pascal (١٦٢٣-١٦٦٢)، وســـــبينوزا B. Spinoza (١٦٣٢-١٦٧٧)،

ومـــــالبرانش N. Malebranche (١٦٣٨-١٧١٥)، وليبنتـــز Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦)، ولـــوك J. Locke (١٦٣٢-١٧٠٤)، وبايـــل P.Payle(١٦٤٦-١٧٠٦)، وفونتنيـــــل B. Fontenelle (١٦٥٧-١٧٥٧)، وانتهاءً ببركلي G. Berkley (١٦٨٥-١٧٥٣) وهيـــوم D. Hume (١٧١١-١٧٧٦) وفـــــولتير F.M.A Voltaire. (١٦٩٤-١٧٧٨) وكـــانط I. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) [١]. فإذا كان اهتمام ديكـــارت قويًا بالدين؛ لأنَّه كان يمثل بداية مرحلة الفلســـفة الحديثة القريبة من العصـــور الوســـطى التـــي اتسمت بطابع الاهتمام القوي بالدين، فإنَّ هيجل G.W.F. Hegal (١٧٧٠-١٨٣١) الذي يمثل نهاية تلك المرحلة كان اهتمامه بالدين جوهريًـــا وأساسيًا بشكل ملحوظ.

ويمكننا أن نلاحظ أيضًا في هذه المرحلـــة من تاريخ الفلسفة ملاحظة شديدة الأهميّـــة، ألا وهي، أنَّ من فقد إيمانه بالـــدين مـــن الفلاســـفة المحدثين لم يفقد أبدًا اهتمامـــه بالـــدين! ويعـــد سبينوزا أبرز مثال لهذه الملاحظة؛ حيث إنَّه بدا مارقًا عن الدين مـــن وجهـــة نظـــر المتـــدينين التقليديين، فاتُّهِمَ بالهرطقة عند اليهود والمسيحيين على السواء، ومع ذلك أنجز فلسفة أصيلة عـــن الدين.

وانطلق سبينوزا في دراسته للـــدين مـــن منهجه النقدي العقلانيّ، منهج الأفكار الواضحة المتميزة، الذي طبقه بصرامة على قضايا الدين؛ فانتقل بها من مجال اللاهوت إلى مجال فلســـفة الدين، ليس بمعناها الواسع الذي يعنـــي موقـــف الفيلسوف الضمني أو الصريح من الدين، والذي يعد مبحثًا قديمًا قدم الفلسفة ذاتها. وإنّما بوصفه مبحثًا حديثًا يعبر عن نمط خاص من التفلســـف ويتمتع باستقلال نسبي، ويتخذ من القضايا الدينيّة موضوعًا له، ويبدأ في دراستها بـــلا تحيـــز أو تحامل. أي كتخصص يُؤثِر الباحث فيه الابتعاد مسافة كافية عن الدين؛ ليتســـنى لـــه صـــياغة موقف معرفي منه، حيث تتم مقاربة الدين كنتاج بشري وليس كمقدس سماوي، ومن ثـــم يُمكـــن لفلسفة الدين بمعناها الحديث أن تُخْضِـــعَ الـــدينَ للتطهير والتصحيح في ضوء الحقيقة الفلسفيّة.

وقد انطلق سبينوزا في تطبيق منهجه هـــذا بدءًا من اعتراضه على ما جـــاء فـــي الكتـــاب المقدس من تأييد للرأي القائل بأنَّ العقل الإنساني فاسد بالطبع. واتخاذه موقفًا مضادًا لهذا الموقف، أعلى فيه من سلطة العقل على النقـــل، وتبلـــور ذلك في تساؤله الاستنكاري "كيف أكذّب عقلـــي وأصدّق حرف مائت محرف؟!". وقـــد اختـــار سبينوزا هذا المنهج دون غيـــره؛ لأنّـــه- كمـــا يقول- أراد أن يستبعد من تفكيره كـــل عامـــل شخصي؛ ولكي يبحث في انفعالات البشر بنفس الموضوعيّة التي يبحث بها عالم الهندســـة فـــي النقط والخطوط والسطوح.

من ثم وقف سبينوزا على طرف نقيض من معاصره ليبنتز الذي بذل قصارى جهده لتبريـــر كل العقائد اللاهوتية، ورفعها فوق معيارية العقل بوصفها حقائق قصوى يعجز العقل عن فهمهـــا؛

[١] محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلســـفة هيوم،القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، د.ت، ص٧.

فالعقل عند ليبنتز قاصر ومحدود، وعليه أن يتقبل الأسرار الدينية في إذعان مطلق[٢]. وهو الأمر نفسه الذي أشار إليه الفيلسوف الانجليزي جون لوك باعتباره عادة مألوفة عند اللاهوتيين[٣]. أمّا سبينوزا فرأى أنَّ مثل هذا الموقف الذي يرى تسويغ اللاهوت للأسرار الدينيّة على أساس وضعها فوق العقل، هو إزاحة للوعي العقلي عن ممارسة دوره في فهم الحقيقة والتمييز بين الحق والباطل، وإحباط لفاعليته التي تحفزه لاكتشاف اللامعلوم والوصول إلى الحقيقة المطلقة، ورأي أنَّ موقف ليبنتز يعبر عن تواطؤ السلطتين الدينيّة والسياسيّة على مر العصور، واستعمال كل منهما للآخر، فالاستسلام والإذعان التام للاهوت يُمَهِد ويستلزم الاستسلام التام في السياسة؛ فأعطى سبينوزا العقل ثقته الكاملة في مناقشة العقائد الدينيّة المختلفة، بل جعل من مقدور العقل أن يصل إلى مبادئ الدين الشامل: وجود الله ووحدانيته وقدرته وطاعته وثوابه.

ومن ثمَّ نجده يحدد منهجه منذ البداية متأثرًا بمنهج ديكارت العقلي وخاصة في قاعدته الأولى، قاعدة البداهة والوضوح التي نصت على "ألّا أقبل شيئًا ما على أنّه حق، ما لم أعرف يقينًا أنَّه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر؛ وألّا أدخل في أحكامي إلّا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز؛ بحيث لا يكون لديّ أي مجال لوضعه موضع الشك"[٤]، وإن كان ذلك لا يعني أن سبينوزا قد اقتصر على تلك القاعدة المنهجيّة الديكارتيّة التي تظهر بجلاء من خلال قوله:" لذلك عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس بلا ادعاء وبحرية ذهنيّة كاملة، ولا أثبت شيئًا من تعاليمه أو أقبله ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه"[٥]، وإنما نجد القواعد الثلاث الأخرى للمنهج الديكارتي: التحليل، والتركيب، والإحصاء ماثلة في منهج سبينوزا العقلي؛ إذ يعرض كل شيء على حكم العقل، فلا يقبل منه إلّا ما بدا بديهيًا معقولًا، ثم يقوم بتحليل كافة مشكلاته بقدر ما يستطيع وبقدر ما تسمح به طبيعة كل مشكلة. ثم يقوم بترتيب ما قام بتحليله من الأبسط إلى الأكثر تعقيدًا وفقًا لضرورة عقليّة لا وفقًا لهوى شخصي مرتئيًا بأنّه من الخطأ كل الخطأ أن نتخطى هذه الدرجات الضرورية بين القضايا أو نصعد السلم في قفزة واحدة. ثم يقوم بعملية استقراء تريد تجنب السهو والخطأ، وأنّه في عملية التركيب لم يغفل أي جزء من أجزاء المشكلة التي يريد حلها. مستعينًا بالحدس

---

(2) Leibniz, Theodicy, ed. by Austin Farrer, translated by E .M .Haggard London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1952, p.88.

(3) Locke, Examination of opinion of Seeing All things in God ,Philosophical Works, ed. London ,vol.2, 1801, p.455.

(٤) ديكارت، مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة محمود محمد الخضيري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥، ص ٣٠-٣١.

(٥) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ١١٤.

والاستنباط كدعامتين أساسيتين لهذا المـــنهج؛ إذ جعل سبينوزا المعرفة الحدســيّة أرقـــى أنـــواع المعارف. وقد استعان ســـبينوزا بهـــذا المـــنهج الديكارتي فلم يفرض قيودًا على العقل في دراسة أي قضية، مثلما حرم ديكارت منهجه هذا مـــن التطبيق في مجالات عدة كان الدين على رأسها، فكان سبينوزا ديكارتيًا أكثر من ديكارت نفسه.

وهذا هو المنهج الذي طبَّقه سبينوزا علـــى فلسفته كلها، وقد أشار روبرت هارلي Robert (Hurley) في مقدمته لكتاب جيل دلوز Gilles (Deleuze) عن "فلسفة سبينوزا العملية"[٦] إلى طبيعة هذا المنهج الذي انطلق مـــن مرتكـــزات المنهج العقلاني الديكارتي الذي حوّل العقلانيّـــة إلى أداة إجرائية تسمح للذات العاقلـــة بمعرفـــة العالم وما وراءه اعتمادًا على قدرتها الذاتيّة.

على ذلك يمكننا القول بأنَّ سبينوزا كـــان يصدر في مذهبه الفلسفي العام في دراسة الدين وعقائده عن اعتزاز بالعقل؛ حيثُ كفل له التحرر من كل سلطة، وأخضع لحكمه ومنطقه كل شيء حتى الكتب المقدسة، إذ عدَّها شـــبيهة بالوثـــائق التاريخيّة، فأوجب تأويلها في ضوء المنطق؛ لأنَّ لغتها مليئة بالاستعارات والمجازات، موجهة إلى إثارة الخيال عند الناس باستخدام الصور الجذابة، ولم يكن من الحكمة- في نظـــر ســـبينوزا- أن تعدل عن هذا الأسلوب إلـــى مخاطبـــة العقـــل ومحاولة إقناعه؛ لأن هذا يفضي إلى إضـــعاف تأثيرها عند المؤمنين، ولو أنَّ النصوص المقدسة قد تجردت من سحرها البياني وفتنـــة صـــورها الرمزية الخيالية لتبدت بعد التأويل العقلي مسايرة لمنطق العقل وبرئت من وجوه التناقض[٧]. ومن ثم نظر سبينوزا إليها، وإلى قضايا الدين- بصفة عامة – بوصفها وعي ما قبل عقلاني، تستدعي إعمال المنهج العقلاني النقدي.

وعلى ذلك فسبينوزا هو الديكارتي الأبرز الذي أخلص لمنهج ديكارت العقلاني أكثر مـــن ديكارت نفسه، فإذا كان ديكارت قد استبعد العديد من المجالات عن منهجه العقلـــي مثـــل الـــدين الرسمي والكتب المقدســـة والكنيســـة والعقائـــد وتاريخ بني إسرائيل والأخلاق والنظام السياسي القائم والتشـــريعات الوطنيـــة وعـــادات البلـــد وتقاليده..إلخ، فإن سبينوزا لم يكن كديكارت فلم يصالح رجال الدين، ولم يهادن النظم الملكيّـــة، فهو يبغي – في الأساس الأول- المصلحة العامة ضد رجال الدين، وضد نظم الحكم القائمة ويعلم أنَّ الأمانة الفكرية، والبحث العلمي، والموقـــف الشريف، أجدى على الدولة وسلامتها وأمنها من النفاق الفكري، والتشويه العلمي، والتملق للسلطة والسعي لها[٨]. فيستغل سبينوزا دعوة ديكـــارت إلى تطبيق المنهج العقلي أحسن استغلال، فـــإذا

---

(6) See: Robert Hurley, Preface of Book Gilles Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, translated by Robert Hurley. First edition In English, city lights Books, San Francisco,1988, p. i-iii.

(٧) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الـــدين والفلســـفة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١، ص ١٩٨.

(٨) حسن حنفي، مقدمة الترجمة العربية لكتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ١٢.

كان ديكارت يرى أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر فإن سبينوزا يرى أن العقل هو أفضل شيء في وجودنا، ويكون خيرنا الأقصى في كمال العقل. وإذا كان ديكارت قد جعل من الفكرة الواضحة المتميزة المثل الأعلى لليقين، فإنَّ سبينوزا سار على أثره، وأخرج النبوة من نطاق الأفكار الواضحة المتميزة إلى نطاق الخيال، كذلك رفض المعجزات لأننا لا نعلمها بوضوح وتميز. على أية حال – كما يقول حسن حنفي – جعل كل منهما من حياته تحقيقًا لرسالة، أراد ديكارت إقامة العلم وإرساء قواعد اليقين للمعرفة الإنسانية فوجدها في وجود الله وفي الصدق الإلهي، وأراد سبينوزا أيضًا إقامة العلم وإرساء قواعد اليقين للمعرفة الإلهية فوجدها في حتميّة قوانين الطبيعة وفي التوحيد بينها وبين الله[٩]. ونعرض فيما يلي كيف حاول سبينوزا أن يعالج قضايا الدين ومبادئه بطريقة عقلانيّة خالصة، وأن لا يقبل منها شيئًا على أنَّه حق ما لم يتحقق بالبداهة العقليّة أنّه كذلك.

وتكمن أهميّة هذا البحث وأصالته في أنّه يسلط الضوء على نقاط مهمة ومحوريّة في فلسفة سبينوزا لم تُعطَ حقها من قبل في سائر الدراسات التي تناولت فلسفة سبينوزا سواء العربيّة أو الأجنبيّة (على حد علم الباحث)، ومن أهمها: التأكيد على أسبقية سبينوزا لعصره عبر إخراجه من القرن السابع عشر، وإلحاقه بالقرون التالية التي شهدت نشأة فلسفة الدين كتخصص دقيق وتطورها النوعي. كما يتناول كيفية تطبيق سبينوزا للمنهج الديكارتي على القضايا الدينيّة بطريقة جعلته ديكارتيًا أكثر من ديكارت نفسه. كما يعرض لتناول سبينوزا لقضايا الدين بوصفها موضوع الاستقصاء الأساسي في البحث الفلسفي، وإمكانية تناولها تناولًا فلسفيًا خالصًا، كادت أن تكون المحاولة الأولى المُؤَسِسة لفلسفة الدين كتخصص دقيق، التي عبرت عنها أفكاره الأساسية ومواقفه الاجتماعيّة–حيث رفض سبينوزا صراحة التبعيّة لأي دين– لولا أن شابتها بعض الشوائب.

ومن ثمَّ تتمثل إشكاليّة البحث في عدة تساؤلات يحاول أن يجيب عنها، تتمثل في الأسئلة الآتية: كيف طبَّق سبينوزا المنهج العقلي في صورته الديكارتيّة بكل صرامة على العقائد الدينيّة، فكان ديكارتيًا أكثر من ديكارت نفسه؟ وكيف أظهر التناول الفلسفي العقلاني والنقد الإبستمولوجي الصارم لسبينوزا فهمًا أعمق للدين، ولقضايا الألوهية، وقضية "الوحي والنبوة"، وقضية "المعجزة"، وقضيتي "الخير والشر"، وكل ما له علاقة بهاتين القضيتين، وقضية "المصير الأخروي"، وقضية "الميثاق وشعب الله المختار"، وعلاقة الفلسفة بالدين؟ وكيف قدَّم سبينوزا نقوده العقليّة للدين، وأخضع العلاقة الدينيّة بين الإنسان والله للبحث والاستقصاء الفلسفي المستفيض مُحكمًا المعايير العقليّة وحدها؟ وهل ظهرت "فلسفة الدين" لأول مرة مع سبينوزا كبحث فلسفي منظم في الدين

[٩] حسن حنفي، قضايا معاصرة– في الفكر الغربي المعاصر، الجزء ٢،القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت، ص ٦٢.

من حيث هو دين كميدان معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة؟ أم أنَّ جهود سبينوزا كانت جهودًا تأسيسية وإرهاصات حقيقيّة وضروريّة أدت إلى تأسيس "فلسفة الدين" في صورتها الكاملة مع كانط في كتابه "الدين في حدود العقل وحده"، والتي لم تكن لتظهر بهذه الصورة المكتملة لولا جهود سبينوزا هذه؟

وقد اعتمد هذا البحث على مجموعة من المناهج البحثية كالمنهج التحليلي؛ بغية تحليل النصوص للوقوف على مضامينها الحقيقية. وكذلك المنهج المقارن لمقارنة آراء سبينوزا بآراء ديكارت أو غيره من الفلاسفة السابقين أو اللاحقين على سبينوزا. كما يبقى المنهج النقدي مهما للوقوف على مناطق القوة والضعف في أراء سبينوزا ونسقه الفلسفي.

ولأجل معالجة الموضوع معالجة جيدة تم تقسيم البحث إلى مقدمة وتسعة محاور– معظمها من المباحث الرئيسية في فلسفة الدين بمعناها الراهن– وخاتمة؛ تناولت المقدمة موضوع البحث وأهميته وتساؤلاته ومبرراته ومحاوره، ثم جاءت المحاور التسعة كالآتي: وجود الله وصفاته، النبوة واقعة إنسانية، الحقيقة النبوية والحقيقة العقلية، الميثاق المؤقت والميثاق الأبدي وأكذوبة شعب الله المختار، المعجزات، مشكلة الخير والشر وعلاقتهما بالمعاد، الكتاب ومنهج التفسير، علاقة الدين بالفلسفة، موقف سبينوزا من تأسيس فلسفة الدين كتخصص دقيق. ثم جاءت الخاتمة لتعرض أهم نتائج البحث.

أولاً – وجود الله وصفاته :

"الله" و" الطبيعة" و"الجوهر" مصطلحات ثلاثة استخدمها سبينوزا ليعبر بها عن تصوره لله، فرأى إمكانية إحلال الكلمتين(الله والطبيعة) كل منهما مكان الأخرى، ثم عاد ورأى أن مصطلح "الجوهر" هو أكثر المصطلحات الثلاثة صلاحية للقيام بدور أساس المعنيين الآخرين معًا. إلا أنَّ أحد الباحثين يرى أنه كان من الأفضل لسبينوزا أن يتجنب استخدام لفظ "جوهر" للدلالة على "الله"؛ لأن كلمة "جوهر" الذي تصور وجوده له جملة مظاهر مهمة مشتركة هي والنظرة اللاهوتيّة المدرسيّة(الإسكولائيّة) لله. فكان من الأفضل أن يستعمل مصطلح " الله" للدلالة على هذا الجوهر لعدم وجود شيء آخر ينطبق عليه هذا اللفظ[١٠]. بينما يرى آخرون أنه من المؤسف أن يستخدم سبينوزا لفظ "الله" Deus باللاتينة أو God بالانجليزية؛ لأن ما يدلّ عليه في النسق الإسبينوزي ليس هو الله في استخدامه اللغوي المعتاد، وأن استخدام سبينوزا للفظ "الله" هو أمر مضلل للغاية؛ حيث يربط القارئ مباشرة بالمعاني المعتادة لكلمة "الله" كما يستخدمها اللاهوتيون، ويرى أنَّ استخدام لفظ "الطبيعة" هو الأنسب لمقصود سبينوزا من أي مصطلح أخر[١١]. ويشارك "كوليروس Colerus" "باركر Barker " الرأي، ويرى أنَّه

(١٠) ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثاني(١٣٢)، ١٩٩٣، ص ٩٢.

(11) H. Barker, Notes on The Second Part of Spinoza's Ethics, Article in "Mind" Vol.47, 1938, p.168.

عندما يختبر المرء ما يقوله سبينوزا عن الله اختبارًا دقيقًا يجد أنَّ إلهه ليس إلا شبحًا، وإلهًا خياليًا، وهو أبعد ما يكون عن الله، فهو يستبيح لنفسه استخدام اسم "الله" وفهمه بمعنى لم يعرفه أحد من المسيحيين حتى اليوم، فيفسر "كوليروس" إله سبينوزا على أنه ليس سوى الطبيعة اللامتناهية حقًا، ولكنها جسميّة وماديّة منظورًا إليها في كُليتها وبجميع أحوالها؛ ولهذا كله لم يجد "كوليروس" مفرًا من أن يصف مذهب سبينوزا بأنه "أفجر إلحاد في العالم" [١٢].

وإذا كان الباحث لا يتفق مع مقولة "كوليروس" السابقة، ولا مع ما يناقضها عند "نوفالس" صاحب المقولة المشهورة عن سبينوزا بأنه"رجل منتشٍ بالله" ، فإنه مع ذلك يرى أن رؤية "كوليروس" تحمل الكثير من أوجه الحقيقة؛ لأنَّ ما يدل عليه لفظ Deus عند سبينوزا ليس هو "الله" في استخدامه اللغوي المعتاد، وأن استخدامه في النسق الإسبينوزي يؤدي إلى الكثير من التضليل الذي تؤدي إليه الارتباطات المعتادة لكلمة الله. ويبدو أن سبينوزا قد استخدمه فقط؛ لذر الرماد في الأعين؛ ليتفادى ظروف العصر الذي كان يعيش فيه[*]، إذ إنَّ سبينوزا كما يقول فؤاد زكريا:" كان يخشى ثورة هذا القارئ العادي لو أَطْلعه على أفكاره مباشرة، وكان يتعمد تجنب استفزازه، في الوقت الذي أعطى فيه القارئ اليقظ مفاتيح لأفكاره الحقيقية"[١٣].

مما سبق يتضح لنا لماذا كان لفظ الجوهر هو الأنسب لتصورات سبينوزا ذات الفهم الجديد لطبيعة الله وعلاقته بالعالم. وقد قَبِل سبينوزا تعريف ديكارت للجوهر بأنه "شيء موجود لا يتطلب شيئًا سوى ذاته" وقال إن "الجوهر هو ما يوجد في ذاته ويُتصور بذاته: أي ما لا يتوقف بناء تصوره على تصور شيء آخر"[١٤].

ومن ثم يمكننا القول بأن سبينوزا يفرق بين تصورين للأشياء؛ فبإمكاننا أن نتصور أشياء يُستطاع تفسير وجودها وخصائصها وحالاتها الخاصة بالرجوع إلى أشياء أخرى غيرها بالذات. وتصور أشياء أخرى يتيسر وجودها وخصائصها وحالاتها بالرجوع إليها ذاتها. وفي ذلك يقدم سبينوزا بديهيتين تخصان هذا الأمر فيقول:" كل ما يوجد إنَّما يوجد في ذاته أو في شيء آخر، وإنَّ ما يتعذر تصوره بشيء آخر،

---

[١٢] فؤاد زكريا، اسبينوزا، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ١٠٤.

[*] وهو ما صرح به سبينوزا في إحدى رسائله التي كتبها عام (١٦٦٥، حين عزم كتابة "رسالة في اللاهوت والسياسة" حيث قال فيها: إني مهتم حاليًا بتأليف دراسة أوضح فيها طريقتي في رؤية الكتابات المقدسة. والأسباب التي دفعتني للانخراط في هذا العمل هي التالية: **أولًا:** الآراء المسبقة والمتعصبة لرجال الدين، وهي تشكل أكبر عقبة في مواجهة دراسة الفلسفة، وبالتالي فإني أحاول تفكيك آراء اللاهوتيين وتحرير عقول الناس المثقفين منها. **ثانيًا:** أريد تغيير الصورة الشائعة عني لدى الناس، فهم لا ينفكون يتهمونني بالإلحاد، وأنا مضطر للدفاع عن نفسي وتوضيح موقفي. **ثالثًا:** رغبتي في الدفاع عن حرية الفكر والتعبير بكل وسيلة. فمن الواضح أن سلطة رجال الدين وهيبتهم الكبيرة على الناس تهددان بالقضاء على الحرية في هذه البلاد.(هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص١٩٨).

[١٣] المرجع السابق، ١٠٨.

[١٤] باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ٣١.

لابد من تصوره بذاته"[١٥]. أمّا الأشياء من الفئة الأولى أي التي نستطيع تفسيرها بالرجوع إلى أشياء غيرها بالذات، فهي تلك الأشياء التي لا تكون علة[*] نفسها ولا يوصف الشيء بأنَّه علة ذاته، إلا إذا كان وجوده وجميع خصائصه وحالاته الجزئية جميعًا قد نجمت عن تأثير طبيعته الأساسيّة، وإذا كان هذا الشيء قادرًا على التأثر على أي نحو بأي شيء غير ذاته، أو إذا كان وجوده يفترض سبق افتراض شيء آخر فإنه لن يكون علة ذاته. ومن ثم يقول سبينوزا " أعني بعلة ذاته ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة أخرى ما لا يمكن لطبيعته أن تُتصور إلّا موجودة[١٦].

إذن يمكننا الآن فهم كيف أطلق سبينوزا مصطلح " الجوهر" كمرادف لمصطلح الله؛ فالجواهر– كما هو معروف في تاريخ الفلسفة[**]– هي تلك الأشياء القادرة على الوجود مستقلة عن الأشياء الأخرى، باعتبار الجواهر تقابل على سبيل المثال " الكيفيات" التي ليس بمقدورها الوجود اعتمادًا على ذاتها. ومن ثم كان تعريفه سابق الذكر للجوهر بأنه ما يوجد في ذاته ويُتصور بذاته: أي ما لا يتوقف بناء تصوره على تصور شيء آخر.

وهنا نقف عند مسألة مهمة للغاية وهي مسألة "الوجود المستقل" عند سبينوزا، فلقد تنوعت تصورات الفلاسفة لماهية الأشياء التي تعد جواهر، أي ذات وجود مستقل عن أي شيء آخر، والأشياء الأخرى التي لا تعد كذلك. لينتهي إلى القول بأنّه لا يمكن وصف شيء بأنَّه جوهر ما لم يكن علة ذاته، إذ يتعذر وصف شيء بأنه مُستقل عن الأشياء الأخرى حقًا إذا لم يتسن تفسير وجوده بالرجوع إلى طبيعته فحسب، وليس بالرجوع إلى شيء آخر غير ذاته [١٧].

---

[١٥] المصدر السابق، ص ٣٢.

(*) يختلف استعمال سبينوزا لمعنى "العلة" عن استعمالنا الدارج له هذه الأيام إلى حد ما، فعندما يتحدث سبينوزا عن "علة شيء" فإنه يقصد ذكر "تفسير" لحقيقة وجود هذا الشيء، وسبب اتصافه بالطابع الذي يتصف به، فإذا قيل إنه لابد من وجود علة ما لكل شيء موجود، ولكل حالة في العالم، فإن المقصود هو القول إن هناك تفسيرًا لكل شيء يبين لماذا أصبح على هذا الحال.

[١٦] باروخ سبينوزا ، علم الأخلاق، ص ٣١.

(**) الجوهر في الفلسفة اليونانية هو القائم بنفسه والذي لا يعتمد وجوده على شيء آخر، نفس الأمر نجده في الفلسفة الإسلامية؛ فالجوهر عند الكندي هو القائم بنفسه وهو حامل للأعراض، لم تتغير ذاتيته، موصوف لا واصف. وعند المدرسيين يطلق اسم الجوهر بالتشكيك على الله والمخلوقات، وفي الفلسفة الحديثة عرَّف ديكارت الجوهر بأنه الوجود الذي يوجد بذاته دون أن يعتمد وجوده على موجود آخر.(مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ٢٦٨–٢٧٠). "مادة جوهر" بتصرف". وقد استخدم لوك كلمة الجوهر بمعان ثلاثة مختلفة على الأقل: فمن ناحية: الجوهر هو الموضوع الروحي أو الطبيعي الذي لا يفتقر إلى غيره. ومن ناحية ثانية، الجوهر هو فكرتنا المركبة عنه، ومن ناحية ثالثة الجوهر هو الحامل أو المحور الذي تحتويه الكيفيات الملاحظة في الموضوع. (علي عبدالمعطي محمد، ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩، ص ٩٨).

[17] Emmanuel Jousse, The Idea of God in Spinoza's Philosophy, A study about its Definition, Influences and Impact Based on the First Part of

وبعبارة أخرى، ففي نظر سبينوزا، لا المتناهيات الممتدة ولا الجواهر المفكرة عند ديكارت ولا المونادات المخلوقة للبينتز تستحق حقًا اسم الجواهر، أما النوع الأوحد من الشيء الذي يستطاع تفسير وجوده بالرجوع إلى طبيعته فحسب، فإنَّه قد يكون شيئًا إذا لم يوجد، فإنَّه سيكون مناقضًا منطقيًا لطبيعته الأساسية، ومن ثم فإمّا أن يكون هناك هذا الكيان الموجود بالضرورة، أو لا يكون هناك جوهر حق على الإطلاق[١٨].

وبعد أن قدَّم سبينوزا هذا الفهم للجوهر بدأ يجمع بين لفظي الله والجوهر، ويقول الله أو الجوهر المؤلف من صفات لا متناهية تعبر كل منها عن ماهية أزلية لا متناهية موجود بالضرورة، ومن ثم بدأ يسقط لفظ الجوهر، ويستخدم لفظ "الله" ويعني به كائنًا لا متناهيًا إطلاقًا، أي جوهرٌ يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لا متناهية[١٩]، فالله إذن عند سبينوزا أزلي ولا متناهي؛ حيث الأزلية واللاتناهي من طبيعته وطبيعة الجوهر [٢٠]. ويتجلى جوهر الله أي سلطته الأبدية واللامتناهية، والتي يعبر عنها في صفاته، وهي الطرق الأساسية التي يتجلى فيها الجوهر الإلهي، وتتجلى فيه سماته الأبدية واللامتناهية[٢١]، فيبين لنا أن هذا الموجود(الله تعالى) لابد أن يكون أساس وجوده وعلّتهِ، أيّ لابد أن يكون لا متناهيًا، وإلا اعتمد على جوهر آخر. ومثل هذين الجوهرين لا يمكن أن يوجدا؛ لأنه إذا اعتمد أحدهما على الآخر، سيتحدد كل منهما عن طريق الآخر، ولا يكونان لا متناهيين بالفعل، ولذلك لا يمكن أن يكون هناك سوى جوهر واحد لا متناه، وكامل، وشامل كل الشمول، ومكتف بذاته. أو كما يقول ريتشارد ماكيون Richard McKeon " جوهر واحد غير مفتقر إلى غيره ويفتقر سائر ما عداه إليه"[٢٢]. وبالتالي يرى سبينوزا أنَّ "الله" هو الحقيقة الوحيدة الأساسية في الكون. وهذا الجوهر أزلي؛ لأنّه إذا لم يكن كذلك، سيسبقه شيء آخر ويكون علة وجوده، ولا يكون مكتفيًا بذاته. ولابد أن يكون كاملًا وتامًا، وإلا سيكون متناهيًا ومحدودًا[٢٣].

ولا يمكننا هنا أن نتجاهل تأثر سبينوزا الواضح بديكارت في مسألة الجوهر هذه، فإذا كان ديكارت قد تصور الله على أنه جوهر لا

Ethics -LOGOS, Electronic Journal for Philosophy-2004,Issn 1211-0442, p.3.

[١٨] ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، ص ٩٢.

[١٩] سبينوزا : علم الأخلاق، ص ٣١-٣٢.

[20] Joseph Ratner, The Philosophy of Spinoza, Selected from His Chief Works, Book, INC, Carlton House, New York, 1924, p.345.

[21] Daryl de Bruyn, Spinoza's Concept of Emending of The Intellect- A Critical Investigation into Spinoza's Method of Emending The Intellect with Special Reference to the TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE- Department of Philosophy, University of Turku , Finland, 2014, p. 31.

[22] Richard McKeon, The Philosophy of Spinoza, New York, London Toronto, 1928, p.162.

[٢٣] وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة،الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص ١١٧.

متناهي، أزلي، منزّه عن التغير، قـائم بذاتـه، محيط بكل شيء، قادر على كل شـيء، خلـق جميع الأشياء الموجودة[٢٤]، ويتصف بالقـدرة والإحاطة بكل شيء، كائن كامل، لا يمكـن أن ننسب إليه كل ما يوجد فينا من نقـص كالشـك والحزن والزلل، وإلّا لَمَا كان كاملاً، ولا يمكـن أن تكون قدرته محدودة، وإلا ما كان لا متناهيا؛ ولذلك كان الله هو الجوهر الوحيد الخليق باسـم الجوهر والجدير بهذه التسمية؛ لأنه يتقوم بذاتـه وفي ذاته، ولا يفتقر إلى غيره إطلاقًا. فإنـه – رغم ذلك– يختلف عما يبدو عليه للوهلة الأولى على أنَّه متفق تمام الاتفاق مـع مـا يتصـوره سبينوزا عن الله بكونه جوهرًا أو كائنًا لامتناهيًا. وتكمن أوجه الاختلاف بين سبينوزا وديكـارت، في أنه إذا كان الله عند سبينوزا هـو الجـوهر الأوحد فإننا نجد ديكـارت يشـير إلـى الفكـر والامتداد على أنهمـا جـوهران، صـحيح أن ديكارت يقر بحاجتهما وافتقارهما إلى الله وحده، لا إلى شيء مخلوق، وبذلك نجد ثلاثة جـواهر عند ديكارت هي: الله، الفكر، الامتداد في مقابل جوهر واحد أوحد هو الله عند سبينوزا الـذي لا يمكن أن يتصور جوهر بجانبه. بينمـا العقـل الإنساني المتناهي عند ديكارت لا يسـتطيع أن يحيط بالله وهو كائن لا متنـاه، بينمـا العقـل الإنساني عند سبينوزا يستطيع أن يُحيط بـالله – وهو لا متناهي– إنّما بشرط ألا تكون الإحاطـة عن طريق المخيلة والحواس. كما أنَّه إذا كان الله هو الذي خلق كافة الموجودات عنـد ديكـارت، فإن الله عند سبينوزا لم يخلق الموجودات لأنـه هو والطبيعة شيء واحد؛ ولأن هذه الطبيعة لـم تكن غير موجودة ثم وجدت.

كما يبدو– أيضًا– تأثر سبينوزا الواضـح بمـذهب جيوردانـو برونـو Giordano Bruno (١٥٤٨–١٦٠٠) صـاحب النزعـة الواحديـة Monistic في الميتافيزيقا والأخلاق، الذي رأى أن كل شيء في الكل، والكلَ شيئًا واحدًا، فـالله هو المبدأ والعلة والواحد الأبدي من حيث هـو الطبيعة نفسها، أو من حيث إنه يتجلى لنـا فـي نطاق هذه الطبيعة وفي ثناياها؛ فالله والطبيعـة الجوهرية شيء واحد، والتجلي الوحيد الممكـن للإله هو التجلي الطبيعي. كما اسـتبعد برونـو فكرة التعالي؛ فليس هناك علو واقعي جـوهري لله على الطبيعة المحسوسة أو وجود لكائن أسمى من الطبيعة في جملتها. والله والكون متطابقـان من حيث اللاتناهي[٢٥]، وكل طرائقنا الفلسفية في التفرقة بين اللاتناهي الإلهي والكون ليسـت إلا تفرقات منطقية، وذلك فيمـا يتعلـق بطبيعتـه الجوهرية ووجوده. وهذا الأمـر الـذي جعـل جيمس كولينز J.D.Collins يقرر أن برونو قد مهد تمهيدًا ملحوظًا لظهور سبينوزا؛ إذ رأى أن برونو قد عبَّر تعبيرًا كلاسيكيًا عن مذهب شمول

---

[٢٤] ديكارت، التأملات في الفلسـفة الأولـى، ترجمـة عثمان أمين، القاهرة، مكتبـة الأنجلـو المصـرية، ١٩٦٨، ١٢٤.

[25] See, Sidney Greenberg, The Infinite In Giordano Bruno: With A Translation Of His Dialogue Concerning The Cause, Principle, And One, New York, King's Crown Press, 1950, pp.110,121,127,136.

الألوهية بوصفه مذهبًا في واحدية الجوهر والطبيعة[٢٦].

وهكذا يعلن سبينوزا أنّ "الله" موجود بالضرورة، وليس بالمقدور تصور الله إلّا كموجود. ثم يشرع سبينوزا في تقديم براهينه المختلفة على وجود الله بنزعة عقليّة، تلك النزعة التي تَميَّز بها سبينوزا في مناقشة فلسفته في الدين على وجه العموم. وجاءت براهينه على النحو التالي:

البرهان الأول: ينص هذا البرهان على أن تصور الله يعني تصوره كجوهر، ومن طبيعة الجوهر أن يكون موجودًا، كما أن الجوهر لا ينتج عن شيء، فهو إذن علة ذاته، فماهيته تنطوي على وجوده، وبعبارة أخرى إن من طبيعته أن يكون موجودًا[٢٧]. إذن فلا يمكن تصور الله عند سبينوزا إلّا كموجود، أما تصور عدم وجوده فيكون محالًا؛ لأن إنكار وجوده سيحتوي على تناقض ذاتي، ومن ثمَّ فإنَّه موجود.

وفي الحقيقة يعد هذا البرهان– من وجهة نظر الباحث– من أقوى أدلة سبينوزا على وجود الله؛ لأنّه يعد برهانا عقليًا خالصًا يقوم على فكرة واضحة ومتميزة. وإن لم ينج هذا البرهان مثل غيره من سهام النقد التي وجهت من قبل إلى أدلة ديكارت؛ وذلك من قبيل أن فكرة الموجود الكامل بصورة مطلقة لا تتضمن بالضرورة وجوده، وإن كنّا نرى من جانبنا ضعف هذا النقد وتهافته.

البرهان الثاني: وينص هذا البرهان على"أن الشيء يعد موجودًا بالضرورة إذا لم يُسلم بعلة أو سبب يحول دون وجوده، فإذا سلمنا بهذه المقدمة – كما يقول سبينوزا– كان بمقدورنا الاستدلال على النحو التالي :" إذا لم يكن بالاستطاعة تقديم سبب أو علة تَحُوْل دون إثبات وجود الله، أو تلغي وجوده، فعلينا أن نستخلص بالتأكيد أنه موجود بالضرورة. فإذا عرض مثل هذا السبب أو هذه العلة، فلابد أن تكون مستخلصة من طبيعة الله ذاته أو تكون خارجة عنه .. ولكن جوهر الطبيعة الأخرى لن يشترك هو والله في أي شيء.. كما سبق أن بيِّنَ سبينوزا في القضية الثانية التي مؤداها "الجوهران اللذان يملكان صفات متباينة إنما هما لا يتفقان في شيء"[٢٨]. ومن ثم فإنّ جوهر الطبيعة الأخرى سيعجز عن أن يُحدث الله أو يلغيه، إن طبيعة الله لا تتضمن أي تناقض، ومن ثم يكون الله موجودًا[٢٩] .

ويمكن تبسيط عبارة سبينوزا التي تعاني الغموض، فنقول: إنّه يرى أن تصور الله لا يتضمن تناقضًا منطقيًا يجعل وجوده مستحيلًا ، فيجب أن يكون موجودًا [٣٠].

---

[٢٦] جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ٣٤.

[٢٧] سبينوزا، علم الأخلاق، ص ٣٥–٣٦.

[٢٨] المصدر السابق، ص ٣٣.

[٢٩] ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص٩٧.

[٣٠] وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١١٨.

البرهان الثالث: وينص هذا البرهان على أنَّ وجودنا نحن الخاص من حيث إننا كائنات متناهية لم نُوجِد أنفسنا، ولا يمكن أن توجدنا كائنات أخرى متناهية، وهكذا إلى ما لا نهاية، مما يؤدي بالضرورة إلى موجود لا متناه يكون علة أو أساسًا لوجودنا الخاص. فالمخلوق المتناهي لا يمكن أن يكون علة وجود ذاته، إذ يستلزم وجود علة أوجدته، وهذه العلة – في الوقت ذاته– هي علة وجود جميع الموجودات المتناهية الأخرى، وهي الجوهر. يقول سبينوزا:"يبرهن على هذه القضية أيضاً بأكثر سهولة عن طريق إثبات خلف نقيضها. ذلك أنه لو أمكن للجوهر أن ينتج عن شيء آخر لكانت معرفته متوقفة على معرفة علته، وبالتالي لما كان الجوهر جوهرًا"(٣١).

ومن الملاحظ أنَّ سبينوزا لم يستخدم برهان العليّة في صورته المألوفة؛ إذ إنّ هذا البرهان يفترض الرجوع في سلسلة العلل حتى يستنفد العالم كله، وبعد ذلك يقودنا ميلنا الطبيعي إلى البحث عن علة لكل شيء، إلى افتراض وجود كائن آخر تقف به هذه السلسلة عند حد . ولابد أن يكون هذا الكائن ، عندئذ، مفارقًا لهذا العالم، يمارس عليته دون أن يكون هو ذاته منتميًا إليه على أي نحو. لكن سبينوزا لم يتوقف عند كائن متعال خارج عن الطبيعة بل توقف عند العالم في مجموعه؛ ذلك لأن افتراض كائن آخر بعد العالم للتخلص من مشكلة العليّة داخل هذا العالم، سيؤدي حتمًا إلى ظهور نفس المشكلات التي حاولنا– بافتراضنا له – أن نتخلص منها. ومع ذلك فإننا نقنع أنفسنا دائما بضرورة الوقوف في سلسلة العلل عند حد معين، أي هكذا نفترض كائنًا مفارقًا لهذا العالم يكون وسيلة لإيقاف هذه السلسلة عند حد. ولكن إذا كان من المحتم أن نقف عند حد، وإذا لم يكن أمامنا مفر من أن نكبت، عند نقطة معينة، رغبتنا الطبيعية في البحث عن سبب لكل شيء، فَلِمَ لا تكون هذه النقطة التي نتوقف عندها هي الكون في مجموعه؟

أي أن سبينوزا يرفض أي كيان خارج الطبيعة يمكن أن يكون حلًا لمشكلة العلية، ويقنعنا بالتوقف عند حد الطبيعة ذاتها، ثم راح يثبت أنَّ ما ينطبق على هذه العلة فوق الطبيعية يمكن أن ينطبق أيضاً على العالم أو الطبيعة في مجموعها. وأننا لا نخسر في هذه الحالة الثانية شيئاً، بل إنَّ الأوصاف التقليدية كلها يمكن أن تنطبق على مجموع الطبيعة باتساق يختفي فيه ذلك التناقض الذي تتسم به كلما نسبت إلى حقيقة تتجاوز الطبيعة (٣٢). وهكذا ألغى سبينوزا فكرة تعالي الإله بوصفه العلة اللامتناهية الحرة لعالم من الجواهر، وذلك لكي يقرر فكرته التي تقول بهوية واحدة للإله ومجموع الطبيعة.

وعلى هذا النحو – كما يقول فؤاد زكريا– فإنَّ سبينوزا قد فكَّر عندما استبعد كل حجة تتعلق بالعليّة فوق الطبيعيّة، وكان النوع الوحيد

(٣١) سبينوزا، علم الأخلاق، ص:٣٥، ٤٠،٤١.

(٣٢) فؤاد زكريا، سبينوزا، ص ١٣٤.

الذي تصوره من العليّة هو العليّة الكامنة في الطبيعة، أعني عِليّة النظام الكلي للأشياء، الذي لابد أن يكون أساسًا لكل ما يحدث داخله من الظواهر، بل وأساسًا لذاته بمعنى ما[٣٣].

البرهان الرابع: ينص هذا البرهان على أن الموجود اللامتناهي لابد أن يمتلك قوة لا متناهية، ويكون بذلك قادرًا على أن ينتج وجوده ويدعمه[٣٤]. أي أنَّ الله الكائن اللامتناهي له بذاته قدرة لا محدودة على الوجود، وبالتالي فهو موجود على وجه الإطلاق. ويبدو سبينوزا في هذا الدليل ديكارتياً إلى حد كبير؛ حيث يثبت وجود الله من خلال التقابل بين فكرتي الكمال والنقص؛ حيث يذهب سبينوزا إلى القول: "فنحن لسنا على يقين بوجود أي شيء أكثر من اليقين بوجود الكائن اللامتناهي إطلاقًا، أو المطلق الكمال، أعني الله. إذ لما كانت ماهيته تستبعد كل نقص وتنطوي على الكمال المطلق، فهي بذلك تلغي كل ما يدعو للشك في وجوده وتثبته بكامل اليقين، وهو ما يتضح فيما أعتقد، إلى كل من يبدي قليلاً من الانتباه"[٣٥].

وهكذا عمد سبينوزا على تقديم براهينه العقليّة على وجود الله، فلقد صمم على أن يجعل فهمه يستند إلى ما أسماه "الله" على الحجج العقلانية وحدها، وأن يرفض أي جانب من النظرة التقليدية "لله" التي لا تتوافق مع فهم طبيعة الله التي اهتدى إليها عن طريق العقل والمحاجاة المنطقية؛ الأمر الذي جعل إميل بوترو يقول:" إنَّ سبينوزا جعل العقل هو الذي يقرر وجود ذلك الجوهر الذي لا يتناهى في أزليته وهو الله، ثم يستخلص العقل من ماهية ذلك الجوهر مبدأ القوانين الكلية في الطبيعة"[٣٦]. وهذا يعني رفض بعض الأساسيات؛ كرفض القول بحرية الإرادة الإلهية، فإنَّ سبينوزا يذكر أن الله مقيد في جميع أفعاله بضرورة طبيعته الأساسية، وليس في مقدوره أن يتصرف على نحو مختلف، مع وصفه لله بأنه حر، حيث وصف الله بالعلة الحرة الوحيدة: "إن الله وحده علة حرة، لأنَّ الله فحسب يوجد بضرورة طبيعته وحدها، ويتصرف بضرورة طبيعته وحدها، وعندئذٍ فهو وحده علة حرة"[٣٧].

ويعني سبينوزا من نفي "حرية الإرادة الإلهيّة" ما بيّنه بقوله:"إنَّ الله موجود اعتمادًا على الضرورة الوحيدة لطبيعته ... ويتصرف بقوانين طبيعته وحدها وبدون أي قهر"[٣٨]، فالله حر فقط، بمعنى أن لا شيء خارج ذاته يقيده، وعلى الرغم من تمتعه بالحرية بهذا المعنى، لأنَّه وحده علة ذاته، إلا أنَّ حريته ليست مرادفة للنزوة، لأن جميع أفعاله محددة تحديدًا دقيقًا، حتى لو

---

[٣٣] المرجع السابق، الموضع نفسه.

[٣٤] سبينوزا، علم الأخلاق، ص ٣٥-٣٦، ٧١. وأيضًا: وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١١٨.

[٣٥] سبينوزا، علم الأخلاق، ص ٤٣

[٣٦] أميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣، ص٢١.

[٣٧] سبينوزا، علم الأخلاق، ص ٥٢.

[٣٨] المصدر السابق، ص ٥١.

كان ما يحددها هو قواعد طبيعته"[٣٩]. ومن ثم، فالحريّة الإلهيّة – كما يفهمها سبينوزا– هي أن يفعل الله وفقًا لقوانين ماهيته، ولا يخضع لمؤثرات خارج ذاته، أو قوى تدفعه إلى تغيير تصرفاته، أو تغيير القوى التي تسير عليها طبيعته[٤٠].

وهنا نجد أنفسنا مدفوعين بضرورة الحديث عن"صفات الله" عند سبينوزا مادامت صفة الحرية قد عانت من ذلك الغموض، فماذا عن بقية الصفات؟

نرى أنَّ سبينوزا مادام قرر أنه لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، وهذا الجوهر هو الله، فإنّه يقرر أن الفكر والامتداد صفتان لله، ويعرف سبينوزا الصفة بقوله:"أعني بالصفة ما يدركه الذهن في الجوهر مقومًا لماهيته"[٤١]. ولأنَّ الله لا متناه فلابد أن يكون له عدد من الصفات اللامتناهية، غير أننا لا نعرف سوى الفكر والامتداد، وكل صفة من هاتين الصفتين لا متناهية في نوعها، لكنها ليست لا متناهية بصورة مطلقة مثل الله.

وقد أجمل سبينوزا ما استطرد في شرحه وتفسيره عن "صفات الله وخصائصه" فقال: "فسرت أعلاه فيما تتمثل طبيعة الله وخواصه، فبيَّنت: أنه واجب الوجود، وأنه واحد أحد، وأنه يوجد ويتصرف بضرورة طبيعته وحدها، وأنَّه العلة الحرة للأشياء جميعًا، وكيف يكون هكذا، وإن جميع الأشياء قائمة فيه، وتابعة له، بحيث لا يمكن لأي شيء أن يوجد ويتصور بدونه، وأخيراً أنه قدر الأشياء جميعًا، ليس بإرادة حرة، أعني ليس حسب هواه بإطلاق، وإنما بناء على طبيعته المطلقة، أي على قدرته اللامحدودة"[٤٢].

وبناء على ذلك كان الله عند سبينوزا كاملًا وشاملًا كل الشمول، لم يخلق العالم أو يصنعه لأنه هو العالم، ولأن فكرة الخلق في نظره هي تشبيه للقوى الإلهية بقوى الإنسان حين يُحدث شيئًا أو يكون علة له. فالطبيعة عنده ليست في حاجة إلى علة؛ لأن العلية لا تنطبق إلا على الأشياء الجزئية، ولكنها لا تنطبق على الجوهر، أو الطبيعة في مجموعها؛ حيث يعمل سبينوزا على تعويد الأذهان على قبول فكرة الطبيعة الموجودة منذ الأزل، غير الناتجة عن علة، فالجوهر علة ذاته. ويفرَّق سبينوزا بين "الطبيعة الطابعة" و"الطبيعة المطبوعة"؛ حيث يرى أنَّ "الطبيعة الطابعة" هي ما يوجد في ذاته، وما يتصور بذاته، أي ما للجوهر من صفات تعبر عن الماهية الأزلية اللامتناهية، وبعبارة أخرى هي الله بقدر ما يُعد علة حرة. أمّا "الطبيعة المطبوعة" فهي كل ما يتلو من ضرورة طبيعة الله، أو أية صفة من صفات الله، بقدر ما تعد أشياء توجد في الله، ولا يمكن أن توجد أو تتصور من دون الله[٤٣]. ولا يخفى على القارئ

---

[٣٩] ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص ٩٩.

[٤٠] علي عبدالمعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤، ص ١٩٣.

[٤١] سبينوزا، علم الأخلاق، ص ٣١.

[٤٢] المصدر السابق، ص ٧١-٧٢.

[٤٣] فؤاد زكريا، سبينوزا، ص١١٦.

هنا تأثر سبينوزا الواضح بآراء جيوردانو برونو في هذا الإطار كما سبق أن أشرنا.

ويسمي سبينوزا الله "الطبيعة الطابعة" (المبدأ الفعال) أي الطبيعة التي تُوجِد الأشياء المنفصلة في العالم، بينما يسمي الأشياء المنفصلة في الوجود بـ "الطبيعة المطبوعة" (المبدأ المنفعل) أي الأشياء الجزئية كما نعرفها، وهي منفصلة بعضها عن بعض، وليست دائمة – ومع ذلك– فهي أيضًا الله. إذن فالإله عند سبينوزا لا يعتمد على سبب آخر خارجًا عنه، بل يحمل سببيته في ذاته، وهذه هي الطبيعة الطابعة عند سبينوزا، فالسببية الموجودة في الطبيعة هي سببية كامنة فيها باعتبارها طبيعة طابعة وهي سبب لذاتها وسبب لطبيعتها المطبوعة [٤٤].

أي أنه يُوَحِد بين الله والعالم بكونهما جوهرًا واحدًا فلا مجال عند سبينوزا للثنائية الديكارتية على الإطلاق، لا بين الله والعالم أو بين النفس والجسد. ولذلك يمكننا فهم قول بعض الباحثين:" إنَّ نظرية المعرفة عند سبينوزا قد هدفت إلى إظهار العالم والله كوحدة واحدة متكاملة"[٤٥]. فلا يمكننا فهم أي شيء عن الطبيعة أو معرفته بدون معرفتنا بالعلة الأولى أو الله[٤٦]. ومن ثم يمكننا القول بأن الإله الجديد عند سبينوزا يمثل مجموع القوانين الفيزيائية المتحكمة في العالم، وهنا تتوحد العلاقة العقلية بين الله والإنسان ليؤلف واحدًا لا ينفصم.

لكننا لابد أن ننوه أن سبينوزا لم يبيِّن لنا بطريقة تامة ماهية الطريقة التي ينشأ منها "الله" بوصفه "الطبيعة المطبوعة"، أي عالم الأشياء المتغيرة والجزئية، من "الله" بوصفه "الطبيعة الطابعة"، أي الجوهر الواحد الثابت .. وكأننا نعود إلى تلك الإشكالية العويصة في الفكر اليوناني أو الإسلامي فيما يتعلق بمشكلة الفيض وكيف صدرت الكثرة عن الواحد؟ أو كيف ينتج الأزلي الثابت، الزماني المتغير؟

بالرغم من ذلك نجد أن سبينوزا يرفض نظرية الفيض أو الصدور الأفلاطونية التي تذهب إلى أن المادة ليست صادرة عن إله، بل عن كيانات أخرى صادرة عنه هي العقل والنفس الكلية، ذلك لأنّ العقل الأول سوف يكون إمّا مختلفًا عن الإله، ولا شيء يصدر عن الإله مختلف عنه، وإمّا أن يكون محتويًا على المادة أو على قوة لإيجاد المادة، ومعنى هذا أنَّ الإله قد صدر عنه كيان مادي[٤٧]. كذلك يرفض سبينوزا نظرية الخلق من عدم، بنفس القدر الذي يرفض به نظرية الفيض، كما يرفض القول بوجود مدة

(44) Harry Wolfson, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Process of His Reasoning .2 Volumes. Cambridge: Harvard University Press, 1934, p128.

(45) Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan Publishing, New York, Volume Three, 1967, p.20.

(46) Spinoza, On The Improvement of The Understanding, Treatise on the Emendation of The Intellect ,translation by R.H.M. Elwes, An Electronic classics, Series Publication,[92f], The Pennsylvania State University, 2000-2013, p.38.

(٤٧) أشرف منصور، سبينوزا ونقد العقل الخالص– دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة سبينوزا،القاهرة، دار رؤية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣، ص٢٢٦.

أو زمن قبل الخلق، ويـرى أن عمليـة خلـق الأشياء وعملية حفظها هي عملية واحدة.

ويذهب أحد الباحثين إلى أن سبينوزا عندما ساوى بين الإله والطبيعة فقد كان يحل إشكاليات عديدة واجهـت الميتافيزيقـا التقليديـة، هـذه الإشكاليات تتمحور حول كيفية أو صعوبة إدراك صدور العالم المادي عن الإله المفتـرض أنـه روح خالص وفكر خالص. الخلق من عـدم إذن كان هو الصعوبة التـي واجهتهـا الميتافيزيقـا التقليدية. بالإضافة إلى صعوبة أخـرى وهـي العلاقة بين الإله والعالم؛ الإله كامـل والعـالم ناقص، فكيف يخلق الإله الكامل عالمًا ناقصًـا؟ وقد حلّ سبينوزا هذه الإشكاليّة بأن ذهب إلى أنّ العالم كامل بالفعل، وما نقصه إلا اعتقاد أخلاقي بشري يتمحور حول إشكالية وجود الشـر فـي العالم. فما ينظر إليه الإنسان على أنـه نقـص وشر في العالم هو إضفاء الطابع الغائي علـى العالم، وهو غير موجود فيه على الحقيقة؛ فالإله عند سبينوزا لا يفعل إلا من خـلال الطبيعـة ، فقوة الإله هي قوة الطبيعة، وإرادة الإلـه هـي قوانين الطبيعة، وحكمة الإلـه هـي عقلانيـة الطبيعة وقوانينها، وقدرة الإله على الخلق مـن عدم هي قدرة الطبيعة الطابعـة علـى إيجـاد الطبيعة المطبوعة ومعها كل أشياء العالم[٤٨].

وبناءً على ذلك لا يمكن أن يكـون لـدى سبينوزا إله منفصل عن العالم، ولن يكون لـدينا إله كامل وطبيعة ناقصة، إله روحـي وطبيعـة مادية، يقفان إزاء بعضهما البعض في تنـاقض، لأنَّ الإله لا يمكن أن يقف ضد ذاته في تناقض، فكل شيء في الإله، والإله في كل شيء، والفكر والمادة ليسا إلا وجهين لعملة واحدة أو لجـوهر واحد بلغة سبينوزا ؛ فإذا نظرنا إليه من جهـة وجدنا أنه فكرة، وإذا نظرنا إليه من جهة أخرى وجدنا أنَّه مـادة أو امتـداد؛ ذلـك لأنَّ الفكـر والامتداد معًا هما الوسيلتان المثلتان التي يفهـم بهما الإنسان حقيقة الأشياء[٤٩].

ومن ثم يرى الباحث أن سـبينوزا كـان ربوبيًا قحًا؛ فالربوبي شخص يؤكـد وجـود الله الذي يمكن معرفته عن طريق العقـل والنـور الفطري، وينكر الوحي بحجة أن العقل البشـري وحده قادر على أن يعطينا كل ما نحتـاج إلـى معرفته؛ لنحيا حياة أخلاقية ودينية صحيحة، ولا يتدخل هذا الإله بأي شكل من الأشكال في شؤون العالم، بل يتركه يعمل وفقًا لقـوانين الطبيعـة الثابتة التي لا تتغير[٥٠]، وهو الأمر الذي يتجلى بوضوح عندما نتناول رأي سبينوزا في رفـض القول بالنبوات والمعجزات، وإعـلاء المعرفـة العقلية على المعرفة النبوية. وإذا كانت الربوبية تنقسم إلى عدة فئات كالربوبية الكلية، والكل في الرب، والربوبية العلمية، والربوبيـة المسـيحية والربوبية الإنسانية. فإن سبينوزا ينتمـي إلـى الربوبيّة الكليّة التي تجمع عناصر من الربوبيـة

[٤٨] المرجع السابق، ص ٢٤٨-٢٤٩ .

[٤٩] المرجع السابق، ص ٢٤٩ .

[50] The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward Craig, Routledge, First Published, London and New York, 2005, p.164.

مع عناصر وحدة الوجود والاعتقاد بأنَّ الكون نفسه هو الإله. وهكذا حاول سبينوزا أن يجعل من فكرة "وجود الله" فكرة واضحة متميزة بذاتها؛ حتى يتسنى له الإيمان بها والاعتقاد بصوابها طبقًا للقاعدة الأولى من قواعد المنهج الديكارتي.

وقبل أن نختتم القول في الله وصفاته عند سبينوزا يمكننا أن نقول إن حديثه عن "وحدة الوجود" قد يعطي إمكانية مُثلى للحديث عن نزعة صوفية لديه، على العكس من إصرار سبينوزا نفسه على تقديم فلسفة عقليّة خالصة في هذا الصدد. وهو الأمر الذي جعل "ولتر ستيس W.T.Stace (١٨٨٦-١٩٦٧" يتبين في فلسفته عنصرًا دخيلًا هو العنصر الصوفي، فيرى تلك التصورات التي يقدمها لنا سبينوزا عن لا نهائية الله، والغبطة الروحية، والإدراك الحدسي لله، ولا حقيقة الزمان (فالله ليس خالقًا للعالم في لحظة معينة، لأن مبادئ الامتداد محايثة في الله من حيث إنه أساسها الأزلي، والذي لا يحده زمان)، فكل هذه دلائل على وجود عنصر صوفي في فلسفته"[٥١].

ثانيًا - النبوة واقعة إنسانيّة:

يرى سبينوزا أنَّ النبوة واقعة إنسانيّة في الأساس الأول، فلو لم تكن هناك روح إنسانيّة، لما كانت هناك نبوة، ولو لم يكن هناك إنسان، لما كان هناك وحي. حتى يمكن القول بأن المصدر الإلهي للنبوة لم يعد مهمًا في اعتبار سبينوزا، بل إنَّ كل ما يهمه هو أن يؤكد على أن النبوة واقعة إنسانيّة حدثت بالفعل، وبذلك يكون الدليل على النبوة هو وجود النبي، لا وجود الله .

وقد طبق سبينوزا منهجه النقدي أيضًا في تناوله للنبوة؛ فتساءل منذ البداية عن: ما النبوة؟ وبأي طريقة كشف الله عن نفسه للأنبياء؟ وما السبب في اختيار الله للأنبياء؟ وهل اختارهم لتأملاتهم السامية فيه وفي الطبيعة أم لتقواهم؟ أم إنَّه ليس هناك معيار محدد يهب الله به النبوة لمن يريد؟ وقد التزم سبينوزا منهجه النقدي لتقديم إجاباته على هذه الأسئلة المحورية والتي تكشف عن حقيقة نظريته في الألوهية. وبذلك يعد سبينوزا من أوائل واضعي هذا المنهج الذي يرمي إلى مقارنة النصوص المقدسة بعضها بالبعض الآخر، ومعرفة ظروف تدوينها واللغة التي كتبت بها. وبذلك يقوم منهج سبينوزا على الفحص التاريخي اللغوي لا على الفحص الفلسفي أو العلمي. ولا يهتم سبينوزا نفسه بإثبات النبوة أو بنفيها، ولكنه يهتم بتحقيق النصوص وصحتها، أي أنَّه يدرس النبوة في التاريخ دون تعدي ذلك إلى دراسة صلة النبي بمصدر نبوته[٥٢].

والسبب في دراسة سبينوزا للنبوة في التاريخ دون تعدي ذلك إلى دراسة صلة النبي

---

[٥١] ولتر ستيس، الزمان والأزل – مقال في فلسفة الدين، ترجمة زكريا إبراهيم، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣، ص ٣٣٩.

[٥٢] حسن حنفي، هامش كتاب سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١١٥.

بالله هو طريقة تعامله مع النبوة ذاتها بأنها واقعة إنسانية خالصة.

ويعرّف سبينوزا النبوة أو الوحي على أنَّها "المعرفة اليقينيّة التي يُوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما"(٥٣). والنبي هو "مفسّر ما يوحي الله به لأمثاله من الناس الذين لا يقدرون على الحصول على معرفة يقينية به، ولا يملكون إلا إدراكه بالإيمان وحده"(٥٤). ولكن الأمر الجدير بالذكر هنا هو ما يراه سبينوزا في كيفية اختيار الله للأنبياء، وأنَّه – سبحانه– لم يختر الأنبياء لتأملاتهم السامية فيه وفي الطبيعة أو لتقواهم، أو لغير ذلك من الفضائل، بل إنَّ النبوة في نظره كانت تُمنح إلى الأفراد بغض النظر عن قدراتهم أو معارفهم أو تجاربهم السابقة(٥٥)، وهذا ما يتضح من قول سبينوزا: "فمن المُسلّم به مثلًا أنَّ سليمان لم تكن لديه هبة النبوة، مع أنَّه فاق سائر البشر في حكمته، وكذلك لم يكن الرجال ذوو العقل الراجح، من أمثال هيمان Heman ودُرداع Dorda وكلكول Calchol أنبياء، على حين أن رجال جهلاء غرباء عن العلم، وكذلك بعض النساء الساذجات مثل هاجر خادمة إبراهيم، كانت لديهم النبوة "(٥٦). ومن الواضح أن سبينوزا قد بنى رأيه هذا بعيدًا عن أي تقصي تاريخي حقيقي، واعتمد كليةً على أقوال شائعة مغلوطة، وعلى بعض أقوال الكتاب المقدس الذي أقر سبينوزا نفسه بتحريفه في أكثر من موضع، فخالفه الصواب إلى حد كبير؛ حيث سيكون من التناقض العقلي الواضح والبديهي أن يرسل الإله الحكيم إلى البشر رجالًا جهلاء ونساء ساذجات كي يقوموا بإرشادهم إلى طريق الخير والفلاح!

كما قرر سبينوزا أنَّ هبة النبوة ليست خاصة بالعبرانيين وحدهم بل هي عامة لكل الأمم. ويتضح هذا الأمر جليًا في رأيه الجريء بأن بني اسرائيل ليسوا هم شعب الله المختار كما يدّعون، وكما سنتناول لاحقًا.

ويقرر سبينوزا أنَّ المعرفة التي مصدرها النبي تتطابق تمامًا مع المعرفة الفطرية؛ لأنَّ ما نعرفه بالنور الفطري يعتمد على معرفة الله وحده وعلى أوامره الأزلية، ولما كان كل موجود يوجد في الله ولا يستطيع موجود أن يدرك بدون الله، كما سبق أن بيَّنا، كانت هذه المعرفة مشتركة بين الناس؛ لأنها تعتمد على مبادئ يعتنقها الجميع، ومع ذلك فإنّها لا تمثل أيّة أهمية للعاميّ المولع بالنوادر والعجائب، ويحتقر كل هبة فطرية، ويعتقد أنَّه يستبعدها حين يتحدث عن المعرفة النبوية، ومع ذلك فإن للمعرفة الفطرية الحق نفسه الذي يكون لأية معرفة أخرى في أن تسمى معرفة إلهية؛ لأنها أثر من آثار الطبيعة الإلهية، ولا تختلف المعرفة الإلهية عن المعرفة الفطرية عند سبينوزا إلا أن الأولى تتعدى حدود الثانية، ولا يمكن تفسير الأولى بقوانين الطبيعة الإنسانية من حيث هي كذلك.

---

(٥٣) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١١٩.

(٥٤) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(55) Nancy K. Levene, Spinoza's Revelation-Religion, Democracy, and Reason, Cambridge University Press, 2004,p .93.

(٥٦) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٤١، ويتضح هنا مخالفة ما يراه سبينوزا قلبًا وقالبًا لما يراه الدين الإسلامي فيما يخص هذه المسألة برمتها.

مع أنَّ المعرفة الفطرية لا تقل أبدًا من حيث يقينها الذي تتميز به ولا من حيث مصدرها التي تصدر عنه (وهو الله)، إلّا إذا شئنا أن نتخيل أن للأنبياء بدنًا إنسانيًا وليست لهم روح إنسانيّة، بحيث تختلف إحساساتهم ومشاعرهم عن إحساساتنا ومشاعرنا[٥٧]. ومع أن المعرفة الفطريّة معرفة إلهيّة بمعنى الكلمة عند سبينوزا فإننا لا يمكن أن نسمي من يقومون بنشرها أنبياء. فالنبوة عند سبينوزا هي معرفة يقينية يوحيها الله إلى الإنسان على لسان النبي فيعبر عنها للبشر، فمهمة الرسول صياغة الوحي بأسلوبه وعلى طريقته وباستدلالاته حسب فهم العامة. وهكذا يسقط سبينوزا القداسة عن النبوة بحجة واهية، وهي حجة الحفاظ على الدين نقيًا بعيدًا عن الخرافات، فيقول:"أخشى أن يتم التطرف في التقديس إلى تحويل الدين إلى خرافة"[٥٨].

أمّا ما هو سبب النبوة أو ما هي قوانين الطبيعة التي تحدث النبوة طبقًا لها فهو ما لا يبحث فيه سبينوزا، وإن كان يقول إني أعترف بأني لا أعلمها، ولا يمكنني القول بأنها حدثت بقدرة الله؛ لأنّ مثل هذا القول لا يعني شيئًا، لأنه يعني إيضاح صيغة شيء فردي بلفظ متعال، ويقصد سبينوزا بأنه يكون من غير المنطقي أن نفسر شيئًا فرديًا بشيء عام أو تفسير الواقعي بالمجرد، فكل شيء يصدر بالفعل عن الله[٥٩].

كما أنه رفض أن يكون كعامة اليهود الذين كانوا كلما غمض عليهم ماهية شيء أرجعوه إلى قدرة الله. ولكنه يبحث في أسباب النبوة من جهة الإنسان، ويرى أن السبب الأول في وجود الوحي هو طبيعة الروح الإنسانية وقدرتها على تكوين بعض الأفكار التي تفسر بها طبيعة الأشياء وتدل على الحياة الحقة.

وهنا يرى حسن حنفي أن سبينوزا يريد دراسة الوحي في التاريخ ابتداءً من إعلانه على لسان النبي للآخرين حتى مرحلة التدوين دون أن يبحث صلة النبي بالله، أو بالطبيعة، أي أنه يدرس الوحي دراسة أفقية لا دراسة رأسية[٦٠].

ويوحي الله إلى الأنبياء إما بالكلام أو بالرؤية أو بالوسيلتين معًا ويكونان إمّا حقيقة أو خيالًا، فقد أوحى الله الشريعة إلى موسى بصوت حقيقي وهو الصوت الوحيد الحقيقي في تاريخ النبوة كله، ولكن سبينوزا يرى استحالة أن يعبر الصوت عن ماهية الله ووجوده. كما إنه رفض كل نظريات الكنيسة حول طبيعة المسيح وشخصه، وأنكر ألوهية المسيح (*) لأنه ببساطة يرى استحالة أن يصبح الله إنسانيًا؛ إذ إن تصور

---

(٥٧) المصدر السابق، ص١٢٠.

(٥٨) المصدر السابق، ص٣٢٨.

(٥٩) المصدر السابق، ص١٣٧.

(٦٠) حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص٦٥.

(*) رغم تنبيه سبينوزا بأنه لن يتحدث مطلقا عن نظرة بعض الكنائس إلى المسيح، لا لأنه ينكر ما تثبته، ولكن لأنه لا يفهمه. يقول سبينوزا:"ويجب عليَّ هنا أن أنبه القارئ إلى أنني لن أتحدث مطلقًا عن نظرة بعض الكنائس إلى المسيح، لا لأني أنكر ما تثبته، بل لأني لا أفهمها، وأعترف بذلك عن صدق" (سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٢٩).

الإنسان الإله يثير حفيظة كل من لديه فطرة عقلية سليمة. فالمسيح لدى سبينوزا ما هو إلا حكيم فريد عرف الحب العقلي وأراد تعليم البشر عن طريق الأمثال. إذن لا ينظر سبينوزا إلى المسيح إلا من الناحية المعرفيّة كوسيلة مباشرة للاتصال بالله وهو ما يستطيعه الفيلسوف أيضا عن طريق الحب.

إنَّ النبي –على العموم– عند سبينوزا يدرك الوحي بخياله لا بعقله، ولذلك لم يعبر الأنبياء عن أفكارهم بالقضايا الواضحة، بل بالرموز والأمثلة والتشبيهات الحسية، وهو ما يتفق مع طبيعة الخيال، والخيال بطبيعته غامض متقلب، لذلك ظهرت النبوة عند بعض الناس غامضة متغيرة، فلم يكن الأنبياء – عند سبينوزا– أكمل الناس عقلًا، بل أخصبهم خيالًا؛ ولذلك فإن الكتاب المقدس لا يحتوي إذن على معرفة عقلية وطبيعية بل على خيال خصب. ويختلف الأنبياء فيما بينهم في قدرتهم على التخيل وفي المزاج، وفي الآراء والمعتقدات، فيتكيف الوحي حسب عقليتهم وقدراتهم العقلية ومستوى فهم العامة، ولم يقل الأنبياء شيئًا إلا ما اتفق مع المعتقدات الشائعة بل إنهم جهلوا الأمور النظرية الخالصة التي لا تتعلق بالعدل والإحسان[٦١].

وإذا كان البعض من فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا قد أرجعا النبوة إلى الخيال، إلّا أنهما قد فسرا مخيلة النبي على أنها متصلة بالعقل الفعال الذي يفيض عليها بالمعقولات، ثم يفهم خيال النبي هذه المعقولات بالصورة الرمزية المجازية التي تظهر في النص الديني، فلا يصح أن نشابه بينهم وبين سبينوزا؛ لأنّ الأخير أرجع ظاهرة الوحي إلى مخيلة النبي وحدها دون ربطها بأي قوة عليا. فمعرفة النبي هي نفس معرفة الناس الفطرية المشتركة؛ ويذهب سبينوزا إلى أن اليهود قد أطلقوا على خيال الأنبياء "فكر الله وروحه"؛ لأنَّهم لم يكونوا يعرفون أسباب المعرفة النبويّة، وأنها هي المعرفة الفطريّة المشتركة بين كل الناس[٦٢].

لكنَّ أهم ما يميز خيال الأنبياء عند سبينوزا أنه خيال قادر بالفعل على إدراك متطلبات الحياة الأخلاقيّة الفاضلة، والتي يسميها اليهود أوامر الله. ويتضح من ذلك أنَّ معرفة الأنبياء ليست خاصة بهم ولا مقصورة عليهم ولا يتميزون بها، بل هي المعرفة المشتركة بين كل الناس، والتي يستطيع أي شخص التوصل إليها بنور العقل الفطري.

وهنا يضع سبينوزا العقل على قمة النسق المعرفي، فينتهي إلى النهاية المنطقيّة التي كان من المقرر أن ينتهي إليها ديكارت حسب منهجه العقلاني النقدي، لكن تحايل ديكارت على منهجه جعله يضع الألوهيّة على قمة النسق الاستنباطي لفلسفته متمثلة في الصدق الإلهي لكي يدعم المعرفة. أما سبينوزا فقد أعاد قلب النسق

---

[٦١] حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص٦٥.

[٦٢] أشرف منصور، العقل والوحي– مبدأ التأويل بين ابن رشد وموسي بن ميمون وسبينوزا، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،٢٠١٤، ص٢٦٥.

الديكارتي المقلوب، فرأى أن المعرفة النبويّة ما هي إلّا معرفة إنسانيّة بحتة، ولا توجد معرفة تعلو على العقل الإنساني وتتجاوز قدراته المعرفيّة. وهكذا يحلل سبينوزا النبوة تحليلا يصل بها إلى أبسط مكوناتها، ثم يعيد تركيبها لينتهي إلى أن المعرفة الخاصة بالنبوة تتماثل مع المعرفة العقليّة التي بإمكان أي فرد التوصل إليها بواسطة النور الفطري. وعن طريق القاعدة الثانية والثالثة من قواعد المنهج الديكارتي يحرر سبينوزا النبوة من أي قداسة من الممكن أن تحيط بها، فهي – عنده– واقعة إنسانية في المقام الأول.

ومن ثم يمكن القول بأن سبينوزا لم يعترف بأية قداسة لمقام النبوة أو للأنبياء، ورأى أن تقديسهم هو طموح غير مشروع ينشد فيه غير المقدس اعتلاء مقام المقدس! وهو ما يمكن أخذه على سبينوزا حيث إنَّ قداسة الأنبياء تكمن في التشريف بالاصطفاء من قِبل الذات الإلهيّة المقدسة، وفي شرف المهمة التي أوكلت إليهم للقيام بها، هذا فضلا عن تشريفهم بالعصمة الإلهيّة من الخطأ، والتأييد الإلهي لهم من خلال تزكية أنفسهم وصفائها مما تختلج به نفوس البشر من نقص أخلاقي.

ولما كان التخيل الذي يصاحب الحقائق النبوية – وفقًا لسبينوزا– لا ينطوي بطبيعته على اليقين، كما ينطوي على المعنى الجلي، كان لابد أن نتوقف على الفرق بين الحقيقة النبويّة والحقيقة العقليّة عند سبينوزا.

ثالثًا - الحقيقة النبويّة والحقيقة العقليّة:

يذهب سبينوزا إلى أن مصدر الحقائق كلها هو الله، فلا يمكن تصور أي شيء بدون الله، فالله هو مصدر المعرفة النبويّة المُوحَي بها إلى الأنبياء، وهو أيضًا مصدر المعرفة العقلية القائمة على النور الفطري. ولكنَّه يُفضل الحقيقة العقليّة على الحقيقة النبويّة، فيخالف معاصره ليبنتز[٦٣] الذي قال عن سبينوزا "يهودي من لاهاي يعلن عن الثورة العارمة التي اندلعت في أوروبا". كما يخالف سبينوزا بإعلائه من شأن المعرفة العقليّة على المعرفة النبويّة سائر اللاهوتيين والمعلمين في هذه المسألة الجوهريّة.

فيرى سبينوزا أنه لا يجوز أخذ أقوال الأنبياء على أنها معرفة عقليّة صرفة؛ لأنَّ الوحي يتعدى حدود المعرفة العقليّة، إذ يستعمل الله وسائل أخرى لتبليغ الناس ما يعرفونه من قبل بالنور الفطري، فالاختلاف بين الوحي والمعرفة العقلية هو اختلاف في وسائل التبليغ، فالوحي وسيلة الأنبياء فقط، أمّا المعرفة العقليّة فهي في متناول البشر جميعًا ويدعو لها الفلاسفة، ولمّا كانت المعرفة النبويّة تقوم على التخيل، والتخيل لا ينطوي بطبيعته على اليقين الكامل، كما ينطوي على المعنى الجلي المؤيد بإشارات حسيّة وقصص تاريخيّة. ولمّا لم يكن الأنبياء على يقين من وحي الله بالوحي نفسه بل بعلامة ما، فإنه يترتب على ذلك أنّ النبوة لا

(63) See: Leibniz, New Essays Concerning Human Understanding, Together With An Appendix Consisting of Some of His Shorter pieces, trans. by A.G .Langley New York, the Macmillan Company, 1869, p.580.

تتضمن اليقين بذاتها، ما دامت تعتمد، كما بيَّنا، على الخيال وحده، وإذن فالأنبياء لم يكونوا على يقين من الوحي الذي وهبهم الله إياه عن طريق الوحي نفسه، بل اعتمادًا على آية (أي علامة) ما[٦٤]. وقد نبّه موسى اليهود على أن يسألوا النبي علامة؛ لذلك كله كانت المعرفة النبويّة أدنى من المعرفة العقليّة الغنيّة عن كل علامة[٦٥].

حيث يرى فيلسوفنا أنَّ الوحي يطابق الدين الشامل الذي نعرفه بالنور الفطري فكلاهما من منبع واحد، وعلى هذا النحو لا يكون هناك تعارض بين المعرفة النبوية والمعرفة العقلية، فتعاليم الأنبياء بسيطة للغاية يدركها الفرد بسهولة، ولكنها مكتوبة بأسلوب شعري وخطابي حتى تؤثر في العامة، كما تتفق المعرفة النبوية والمعرفة العقليّة – كما سبق أن بينا– في أن كليهما نحصل عليه من الله ومشيئته الأبدية، ولذلك يمكننا تسمية المعرفة العقليّة معرفة إلهية كالوحي تمامًا، بل إن المعرفة العقليّة الإنسانية تكون أوضح وأكثر تميزًا لأنها تأتي من الطبيعة الإلهيّة دون توسط. أما المعرفة النبويّة التي تعبر عنها النبوة فهي خياليّة في المقام الأول، فالأنبياء أعظم الناس خيالاً لا فكرًا كما أكد مرارًا.

ويرى حسن حنفي في هذه النقطة أنّ الأنبياء قد حصلوا على يقين المعرفة النبويّة من الوحي وحده؛ لأنها ليست معرفة عقليّة تعتمد على يقين العقل، ومن هذه الناحية تكون النبوة أقل من المعرفة العقليّة التي تعتمد في يقينها على نفسها لا على الآيات الخارجيّة كما هو الحال في النبوة. ومن ثم يقول سبينوزا:" فالنبوة إذن من هذا الوجه أقل من المعرفة الطبيعيّة التي لا تحتاج إلى آية ما، بل تتضمن بطبيعتها اليقين"[٦٦]. لذلك لم يكن يقين النبوة عقليًا رياضيًا– كما هو الحال في المعرفة العقلية – بل يقينًا خلقيًا.

وهكذا يصل سبينوزا مع منهجه العقلاني إلى نهاياته المنطقيّة؛ فيفضل المعرفة المؤيدة بالمنطق، والناتجة عن عمل العقل وحده على كافة الطرق الأخرى الموصلة إلى المعرفة حتى لو كانت عن طريق النبوة. وهنا تظهر عقلانية سبينوزا في أوضح صورها؛ حيث يحترم العقل ويعترف له بمكانه المكين، فيضع الحقيقة الفلسفية العقلية فوق الحقيقة النبوية؛ لأنَّ النبي يتلقى الوحي عن طريق المخيلة، بينما يدرك الفيلسوف الحق بالعقل ونوره الفطري، والمخيلة مشوبة بالحس، بينما العقل مجرد منها. وبما أنَّ العقلي مقدم على الحسي، فالفيلسوف أعلى مرتبة من النبي في الجانب الإبستمولوجي، حيث يرى سبينوزا أن الفيلسوف أكمل الناس عقلًا، أمّا النبي فأخصبهم خيالًا.

وبالرغم مما قد يثير ذلك من شك في الوحي وفي المعرفة النبوية، فإن سبينوزا يشير إلى أن

---

[٦٤] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٤٢.

[٦٥] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، د.ت، ص ١١٦.

[٦٦] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٤٣.

النبوة على درجة كبيرة من اليقين، ويعتمد هذا اليقين النبوي على أسس ثلاثة:

١- تخيل الأنبياء للأشياء الموحى بها بطريقة حية كإدراكنا للأشياء الطبيعيّة.

٢- اعتماد الأنبياء على الآيات والمعجزات.

٣- ميل الأنبياء الطبيعي إلى العدل والخير، الأساس الأول خاص بالنبي والأساسان الآخران للبشر جميعًا(٦٧).

ولذلك لم يكن غريبًا أن يرى سبينوزا أنَّ الوحي يختلف من نبي لآخر طبقًا لمزاجه وخياله، ووفقًا للآراء التي اعتنقها من قبل. وتحدث فروق المزاج على النحو التالي: إذا كان النبي ذا مزاج مرح توحى إليه الحوادث التي تعطي الناس الفرح مثل الانتصارات والسلام ... وإذا كان النبي ذا مزاج حزين توحي إليه الشرور، كالحرب والعذاب، وإذا كان النبي رحيمًا ألوفًا، غضوبًا قاسيًا .. إلخ كان قادرًا على تلقي هذا الوحي أو ذاك. كذلك فإن فروق الخيال تكون على النحو التالي: إذا كان النبي مرهفًا فإنه يدرك فكر الله ويعبر عنه بأسلوب مرهف أيضًا، وإذا كان مهوشًا أدركه مهوشًا. ومثل هذا يصدق على الوحي الذي يتمثل بالصورة المجازيّة: فإذا كان النبي من أهل الريف كانت صورة الوحي متضمنة للأبقار والجاموس، وإذا كان جنديًا تكون صورة قُواد وجيش، وأخيرًا إذا كان رجل بلاط تمثل له عرش ملك أو ما شابه ذلك(٦٨).

ولا يخفى هنا على القارئ تجني سبينوزا الواضح على مقام النبوة؛ إذ إنَّ من شأن تأثر الأنبياء بكهوفهم الخاصة من الممكن أن يوقعهم في الخطأ أو يصور لهم أوهامًا يجعلوها من صميم الدين، أو يجعلهم يأتوا بأمور خاطئة وينسبوها إلى الله تعالى. وهكذا ننتهي مع سبينوزا إلى أن تصبح كافة التصورات العقدية الموروثة عن العهدين القديم والجديد مجرد خيالات بشرية. كما تصبح الكتب المقدسة مجرد صحائف للقراءة الإنسانيّة الناقدة.

وبالرغم من تواتر أقوال سبينوزا التي توحي بتطابق المعرفة العقليّة مع المعرفة النبويّة لا يجب أن يُفهم من ذلك أن سبينوزا قال بنظرية الحقيقتين أو الحقيقة المزدوجة؛ لأنّه – مرارًا وتكرارًا– يؤكد على أولوية العقل في الحكم على كافة الأمور، حتى الأمور الدينيّة، وقد ميّز بين الحقيقتين ليميز بين المعرفة المكتسبة بنور العقل الفطري والمعرفة المكتسبة عن طريق الوحي. ولتمييزه بين الخاصة والعامة؛ فطريق الخاصة المستنير بنور العقل الفطري هو طريق صعب للغاية لا يحتمله العامة، ومن يطلب منهم العيش وفقًا لمقتضيات العقل فإنه يحلم بأوهام الشعراء وتخيلات الأساطير(٦٩). وما يؤكد ذلك هو نقد سبينوزا لتلك النظرة التي ترى العقل عاجزًا وفي حاجة للوحي كي يصل إلى الحقيقة، ويؤكد أفضلية

(٦٧) حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص٦٨.

(٦٨) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٤٦.

(69) Spinoza, Political Treatise, In Complete Works, Translation by Samuel Shirley, Edited with Introduction and Noted by Michael Morgan, Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002, p.681.

العقل على الوحي، فالعقل مصدر المعرفة أما الوحي فلا علاقة له بنظرية المعرفة؛ لأن مجاله هو الأخلاق والفضيلة، وهدفه بث التقوى والحض على الطاعة فقط. إذن كما يذهب جيمس كولينز أنّ سبينوزا يرى"أنَّ الكتب المقدسة ليست مصادر للحقيقة النظريّة، وما الأديان الكبرى إلا أدوات للتنظيم الاجتماعي وللأخلاقيّة العمليّة أولًا وقبل كل شيء"(٧٠).

إذن يكون التفكير في الله وفي الكون ومحاولة الوصول إلى الحقائق هي مهام أوليّة للعقل البشري، وهو في غنى تمامًا عن الوحي الذي يفتقد أي دلالة بالنسبة للمهمة العلمية للعقل؛ بل قد حاول سبينوزا توضيح كيفية إخضاع العقل للوحي كموضوع للدراسة. فبدلًا من أن يكون الوحي ظاهرة عجائبيّة خارقة للطبيعة، يوضح سبينوزا إمكانيّة إخضاعها للفهم العقلاني وتفسيرها تفسيرًا عقليًا. وهذا ما يمارسه في "رسالة في اللاهوت والسياسة"؛ إذ يهدف فيها إلى إخضاع الوحي للعقل، بجعل العقل كاشفًا عن ألغاز الوحي وواضعًا إياه في إطاره الاجتماعي والسياسي والتاريخي الذي ينتمي إليه.

صحيح أنه أعلن بوضوح عن ضرورة إخضاع العقل للوحي أو الوحي للعقل، إلّا أن ما كان يقصده من عدم إخضاع الوحي للعقل هو عدم البحث عن تفسير فلسفي للكتاب المقدس بهدف إثبات اتفاقه مع الفلسفة أو مع أي مذهب فلسفي معين كما كان يفعل موسى بن ميمون؛ لكنه كان يمارس نوعًا آخر من إخضاع الوحي للعقل وهو الدراسة العقلانية الموضوعية له، والتي تفك ألغازه، وتقضي على غموضه وطابعه العجائبي حتى يبدو واضحًا متميزًا بتفسيره تفسيرًا تاريخيًا واجتماعيًا وسياسيًا. وكانت هذه هي أهداف سبينوزا الحقيقية من الرسالة، أما أهدافه المعلنة التي وضعها كعنوان فرعي للكتاب لم تكن إلا على سبيل التقية(*)، فلم يكن هدف سبينوزا الأساسي– أبدًا– البرهنة على أن العقل خادم للاهوت، ولا أنَّ التفلسف ليس خطرًا على الدولة وحسب، بل كان هدفه الأول والأساسي هو إثبات أولويّة العقل على الوحي وإخضاع الوحي نفسه للعقل(٧١).

وهو في ذلك يظل مخلصًا لمنهج ديكارت العقلاني في الوضوح والتميز؛ فلم يرسم حدودًا للعقل، بل أعطاه من الحرية ليكون حاكمًا مطلقًا لا تُنْقَض أحكامه التي تميزها البداهة والوضوح، ورفض رفضًا تامًا أن ينحني العقل أمام أي سلطة أخرى ماورائيّة أو غير معقولة.

---

(٧٠) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص ١١٠.

(*) التقية: مصطلح ديني يجعل الفرد يظهر غير ما يبطن، وذلك في حالة الإكراه أو التهديد بالإيذاء؛ إيثارًا للسلامة. وقد لجأ إليها اليهود في مختلف العصور في الشتات، ولجأ إليها المسيحيون في بداية التبشير بالمسيحية في الدولة الرومانية، وهو مصطلح رائج في الثقافة الإسلامية، وخاصة عند الشيعة، قال بها أئمتهم. بينما دعا أهل السنة إلى أهمية تركها، وقالوا بجوازها – فقط – في حالة الاستضعاف.

(٧١) أشرف منصور، العقل والوحي، ص ٢٨٧.

رابعًا - الميثاق المؤقت والميثاق الأبدي وأكذوبة الشعب المختار:

يطبق سبينوزا منهجه بعقلانيّة خالصة في معالجة هذه النقطة المحوريّة في اعتقاد اليهود بأنهم أمة مميزة ومختارة ومفضلة على باقي الأمم. فيخرجها من إطارها اللاهوتي إلى حيز "فلسفة الدين" حيث يعالجها بحيادية تامة وبطريقة عقلانية خالصة، فإذا كان اليهود يعتقدون بأن النبوة خاصة بهم، وأن الله عقد معهم ميثاقًا أبديًا، وجعلهم شعبه المختار، وأن الله اصطفاهم على العالمين، وفضَّلهم على غيرهم من الأمم. فإن هذا الأمر لا يستدعي الفخر ولا يهب السعادة الحقة. فلا يمكن أن تكون السعادة الحقة في حصول بعض الناس على بعض المغانم والمنافع وحرمان الآخرين، ولا يكون الناس أكثر سعادة إذا حصلوا على مغانم أكثر من غيرهم، إن سعادة الفرد ونعيمه الحقيقي لا يكونان إلا في تمتعه بالخير، لا في فخره بأنه وحده الذي يتمتع به مع استبعاد الآخرين. ومن يظن أنه حصل على سعادة أكبر لأنه وحده في حالة طيبة أو أسعد حظًا من الآخرين، فمثل هذا الشخص- عند سبينوزا- يجهل السعادة والنعيم الحقيقي، وأن الفرح الذي يفرح به نتيجة اعتقاده بأنه أفضل من الآخرين، إن لم يكن شعورًا طفوليًا، فإنه لا ينشأ إلا من الحسد أو القلب الحاقد، والسعادة الحقيقية إنما تكون في الحكمة ومعرفة الحق(٧٢).

ويرى سبينوزا بناءً على ذلك بأنّه عندما يخبرنا الكتاب بما فضَّل الله به العبرانيين ليحثهم على طاعة الشريعة: أنَّ الله قد اصطفاهم من بين سائر الأمم، وأنه قريب منهم، بعيد عن الآخرين، وأنه وضع شرائع عادلة لهم وحدهم، وأنه أعطاهم وحدهم شرف معرفته، فإنه إنما يتحدث على مستوى فهم العبرانيين الذين لم يكونوا يعرفون السعادة الحقيقية، وما كانوا ليحصلوا على سعادة أقل لو أن الله دعا الناس جميعًا للخلاص، وما كان الله أقل رعاية لهم لو أنه أعطى الآخرين عونًا مماثلًا، وما كانت الشرائع أقل عدالة، أو كان العبرانيون أقل حكمة، لو أن الشرائع وضعت للجميع، وما كانت المعجزات أقل إظهارًا لقدرة الله لو أنها ظهرت لأمم أخرى، وأخيرًا، ما كان التزام العبرانيين بعبادة الله يبدو أقل لو أنَّ الله أعطى كل هذه الهبات جميع الناس على السواء(٧٣).

إذن يقر سبينوزا بأن الله بالرغم من أنه أعطى موسى الشريعة للعبرانيين، وخاطبهم وكشف لهم عن نفسه، إلّا أنه لم يستبعد الأمم الأخرى من علمه ورحمته، بل إن العبرانيين بالرغم مما أعطاهم الله من فضله لم يكونوا أصفياء الله فيما يتعلق بالحياة الحقة والتأملات النظرية الرفيعة، فيبرهن سبينوزا بمنهجه العقلي الخالص، كما لا يمانع في استخدام بعض من الأدلة النقليّة من نصوص الكتاب المقدس على أن اليهود ليسوا شعب الله المختار كما يظنون

(٧٢) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص١٦٥.

(٧٣) المصدر السابق، ص١٦٥-١٦٦.

عادة، وبالتالي يُنكر العهد والوحي الباطني الخاص بهم، أي أنه يُنكر أساس العهد القديم كما يفهمه المؤمن العادي، ويشمل نقد سبينوزا المسيحيين كذلك، خاصة الكاثوليك منهم الذين ورثوا هذه الفكرة من اليهود، وبالتالي يشمل كل نظرية عنصريّة تريد تفضيل شعب معين على باقي الشعوب(٧٤).

فإذا زعم العبرانيون بأن الله اصطفاهم وفضّلهم على العالمين فإنَّ سبينوزا يقول بأنَّ هذا الاصطفاء وذلك التفضيل كان مؤقتًا وليس أبديًا، وذلك على عكس الأتقياء الذين حددوا ميثاقهم مع الله، ميثاق الحب والمعرفة والفضل وهم القلة القليلة الباقية التي يستمر بها الوحي في التاريخ. فلقد دعا سائر الأنبياء جميع الأمم إلى هذا الميثاق الجديد لا فرق بين العبرانيين وغيرهم(٧٥). بل يُلَمِّح سبينوزا كثيرًا مستهزئًا بتاريخ العبرانيين الأسود، فقد ظلوا مشردين في أنحاء الأرض وعاشوا منبوذين من جميع الأمم، حتى أنهم جلبوا على أنفسهم أحقادًا وضغائن لتكوينهم جماعات مغلقة معزولة داخل الأمم أو الدول التي عاشوا فيهم، مما جعل أهل هذه الدول يستنكرون أن تكون هناك دولة أخرى داخل دولتهم.

فإذا كان الكتاب يتحدث عن ميثاق خاص بالعبرانيين فإن سبينوزا يرى أن هذا الميثاق كان مؤقتًا وليس أبديًا؛ وعلى ذلك فلم يختر الله أمة بعينها، مفضلًا إياها على الأمم الأخرى(٧٦). فالميثاق لا يمكن أن يكون أحادي الطرف، بل هو ميثاق متبادل بين الله والإنسان، يهب الله التوفيق والهداية في مقابل طاعة الإنسان، وهو ليس ماديًا يعطي نعمًا مادية: الأرض والمدينة والمعبد والهيكل، بل ميثاق روحي خالص من التوفيق والسداد وحسن العاقبة. وهكذا يهدم سبينوزا اعتقاد اليهود – من خلال منهجه العقلي ومنهجه التاريخي أيضًا– بأنهم الشعب المختار وما هذا الاعتقاد سوى أكذوبة كبرى.

ومن ثم يمكننا فهم ما يعنيه سبينوزا بالوحي المكتوب والوحي المطبوع أو الميثاق الحقيقي للشريعة الإلهية، وبعد أن وضع الكتاب (الوحي المكتوب) موضع الشك وجعله عرضة للنقد التاريخي، وأنَّه إذا كانت أقوال الأنبياء يقينية الصدق فإن دعاوى الحواريين احتمالية الصدق، بل إنّه يكاد يصرّح في أماكن عديدة من الرسالة بأن كلام الله المكتوب في الكتاب مزيف ومنقوص ومحرف، وأننا لا نملك منه سوى شذرات(٧٧). ومن ثم فهو يقر الوحي العقلي أو الوحي المطبوع في القلوب المفطور في النفس الإنسانية المعروف بالنور الفطري، وهو الوحي الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يزيف، وهو شريعة الحب وقانون العدل والإحسان، ولذلك فهو أفضل عند سبينوزا من جميع الجهات، فسبينوزا ينشد العمل والسلوك لا النظر كنتيجة للأديان، ولذلك يقرر أفضليّة الوحي المطبوع على الوحي

(٧٤) حسن حنفي، هامش كتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص١٦٧.

(٧٥) حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص ٦٩.

(٧٦) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٨٢.

(٧٧) المصدر السابق، ص ٣٢٧.

المكتوب، فإذا كان الوحي المكتوب قد أُرسل لأمة بعينها فإن الوحي المطبوع قد أُعطي للإنسانيّة جمعاء، وإذا كان الوحي المكتوب يعرف عن طريق النبوة فإن الوحي المطبوع في القلب يعرف بالنور الفطري[٧٨]. فإذا نُقض الميثاق المكتوب فإن الميثاق الروحي ما يزال قائمًا، فكلام الله الأبدي، وعهده والدين الحق مسطور على نحو إلهي في قلب الإنسان أي في الفكر الإنساني، وهذا هو الميثاق الحقيقي الذي طبعه الله بخاتمه[٧٩].

وهنا يرى الباحث أنّ سبينوزا يصف الكتاب بأنه مقدس أو إلهي، فقط، إذا أثّر في سلوك الناس ودفعهم ناحية الفضيلة والعدل والإحسان، وليس هو ما يظهر في صورة طقوس أو شعائر، فالعمل عند سبينوزا هو محك الإيمان وأن الدين الكامل هو سلامة القلب وأن ميتافيزيقاه هي الأخلاق، كما أنّ الوحي المكتوب ليس هو المعبر عن قصد الله للبشر، لأنّ هذا الوحي قد يتعرض للتبديل والتحريف والتغيير، أما الوحي الحقيقي فهو الميثاق الإلهي لجميع الأمم وليس لأمة دون غيرها وهو المفطور في القلوب المعروف بالنور الفطري. ونلاحظ هنا مدى إخلاص سبينوزا لمنهجه العقلي، والذي طبقه بكل صرامة؛ لتحقيق الوضوح المطلوب الذي يناسب موضوع البحث من ناحية، ولتحقيق أقصى درجات النزاهة والتجرد غير عابئ بويلات ذلك وخطورته على أمنه الشخصي، وخاصة في العصر الذي كان يعيش فيه.

خامسًا - المعجزات:

يرى سبينوزا أنَّ المعجزات هي حوادث الطبيعة الخارقة للعادات. وأن العامة يظنون أن قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة- على ما يبدو- شيء خارق للعادة، مناقض لما اعتاد الناس أن يتصوروه، وهم يعتقدون أن أوضح برهان على وجود الله هو الخروج الظاهر على نظام الطبيعة، وأن من يسعى لتفسير هذه الخوارق للطبيعة تفسيرًا عقليًا طبيعيًا فهو يبدو وكأنه ألغى وجود الله. وعلى ذلك فهم يتخيلون قدرتين متميزتين، قدرة الله وقدرة الأشياء الطبيعية، وإن كانت الأخيرة تخضع – بوجه ما- لقدرة الله، ولكنهم في النهاية يتصورون قوة الطبيعة كقوة غاشمة ثابتة لا تتغير إلا بقوة الله التي تتدخل، فتقهر نظامها، وتغير اتجاهها، فتظهر تلك الأفعال الشاذة والتي يسميها الناس معجزات. ولكنَّ سبينوزا يرفض هذا الزعم قلبًا وقالبًا ويرى – من خلال منهجه العقلي الديكارتي والذي طالما أكدَّ عليه في أكثر من موضع بقوله:"إنّي لم أعرض شيئًا لم أبرهن على صحته ببراهين واضحة للغاية"[٨٠]- أن نظام الطبيعة ثابت لا يتغير، ولا يحدث شيء مخالف له، وكل ما يريده الله يتضمن حقيقة وضرورة أبدية؛ لأن عقل الله وإرادته شيء واحد، ولا يوجد شيء

[٧٨] حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص ٨٣.

[٧٩] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٢٧.

[٨٠] المصدر السابق، ص ٣٢٨.

حقيقي إلا بإرادته، وبذلك تكون قوانين الطبيعة أوامر إلهية تصدر عن ضرورة وكمال الطبيعة الإلهيّة. فإذا حدث شيء مخالف لهذه القوانين فإنه بالتالي يناقض مشيئة الله وعقله وطبيعته، وإذا فعل الله شيئًا مناقضًا لقوانين الطبيعة فإنّه يعمل ضد طبيعته، وهذا مستحيل، فقدرة الطبيعة هي قدرة الله، وقدرة الله مماثلة لماهيته، وقوانين الطبيعة لا نهائية كالعقل الإلهي، فالطبيعة إذن تسير دائمًا وفقًا لقوانين وقواعد تتضمن ضرورةً وحقيقةً أزليتين، وإن لم نكن نعرفها كلية، وبالتالي فهي تتبع نظامًا ثابتًا لا يتغير، وليس هناك سبب معقول يجعلنا ننسب للطبيعة قوة وقدرة محدودة؛ وذلك لأن قوة الطبيعة وقدرتها هي قوة الله وقدرته، وقوانينها وقواعدها هي أوامر الله ذاتها، ومن ثم كانت قوة الطبيعة وقدرتها لا نهائية، وأننا لو تصورنا غير ذلك فإن هذا سيكون اعتراف منا على أن الله قد خلق طبيعة عاجزة، وسن قوانين وقواعد عقيمة إلى حد يضطر معه دائمًا إلى مساعدتها لكي تظل باقية، وتظل الأشياء تسير حسب رغبته، وهذا مناقض تماماً للعقل فيما يرى سبينوزا. ومن ثم يقرر أن للطبيعة نظامًا ثابتًا لا يتغير، وعليه يمكننا القول بأن سبينوزا قد رفض القول بالمعجزة وإن استبقى لفظها ليدل به على شيء جديد[٨١].

فالمعجزات عند سبينوزا ليست خرقًا للقوانين الطبيعة، لكنها حوادث طبيعية تقع طبقًا لقوانين طبيعية نجهلها حتى الآن، وتقدم العلم كفيل بمعرفتها. فلا شك عنده أن الكتب المقدسة قد روت كثيرًا من الوقائع التي يقال عنها معجزات، ويمكن دون عناء تعيين علتها بالمبادئ المعروفة للأشياء الطبيعية، الأمر الذي يرفع عنها فعل الإعجاز[٨٢].

ويرى الباحث أن رأي سبينوزا هذا قد وسم الفلسفة من بعده حتى لنراه عند معظم فلاسفة الفلسفة الحديثة، ويتجلى في أوضح صوره عند ديفيد هيوم الذي قرر أن "احتيال وحماقة البشر والذي يمثل ظاهرة شائعة، هو الذي أدى إلى الاعتقاد بأن هذه الأحداث الأكثر إثارة وخرقًا لقانون الطبيعة، يراها الناس على أنها معجزات، رغم أنها نتجت عن اجتماعهما(الاحتيال والجهل) ولم تكن أبدًا إشارة إلى ذلك، أي خرقًا لقوانين الطبيعة"[٨٣]. وقريب من ذلك الرأي الذي تبنته "موسوعة الدين" كتعريف للمعجزة، حيث ترى أنّ "المعجزة لفظ يستعمل عادة ليدل على حادثة تتضمن انتهاكًا لقوانين الطبيعة عن طريق تدخل فوق طبيعي، وتشير إلى حالة عجيبة نادرة الحدوث غير مفهومة، وبهذا المعنى، ما يمكن أن نعده معجزة في عصر لا يمكن أن نعده كذلك في عصر آخر، بل قد تصبح ظاهرة مقبولة ومفهومة في عصر آخر"[٨٤].

---

[٨١] المصدر السابق، ص ٢١٦.

[٨٢] المصدر السابق، ص ٢١٥.

[83] Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, edited With An Introduction by Edwin A. Burtt, The Modern Philosophy, New York, 1939,p. 666.

[84] Vergilus Ferm, Encyclopedia of Religion, New York, 1945, p.493. (Art: Miracle).

كما يرى سبينوزا أنَّ المعجزة بالمعنى التقليدي أي خرق قوانين الطبيعة مستحيلة الوقوع؛ لأنّ قوانين الطبيعة هي صفات الله، وصفات الله لا تتغير أو تتوقف عن الفعل لحظة. كما يرفض سبينوزا القول بأن المعجزة تدل على وجود الله، بل يرى على العكس بأن وجود المعجزة بالمعنى التقليدي يجعلنا نشك في وجود الله؛ لأنَّ المعجزة ليست واضحة ومتميزة ومعرفتنا بالله واضحة ومتميزة، كما أن المعجزة واقعة محدودة تدل على قدرة محدودة وقدرة الله مطلقة لا متناهية. ويرى سبينوزا أن ثبات قوانين الطبيعة لهو أعظم دليل على وجود الله؛ بل إنَّ المعجزة نفسها لا تحدث خارج الطبيعة بل داخلها مع إننا نصفها بأنها تفوق الطبيعة، وبذلك يؤدي الإيمان بالمعجزات بمعناها التقليدي عند سبينوزا إلى الكفر والإلحاد.. كما يرى أن المعجزات التي يتحدث عنها الكتاب لابد أن يُعَاد النظر في فحصها مرة أخرى؛ حيث إنّه يرى أن من النادر جدًا أن ينقل راوي المعجزة ما حدث بالفعل دون أن يزيد عليه شيئا، خاصة إذا كان يتعدى حدود فهمه، فكثيرًا ما اختلفت روايتان لنفس الحادثة حسب تأثر كل راوٍ بما شاهد وسمع، لذلك يجب لتفسير المعجزة معرفة أفكار الرواة الأوائل، ثم الفصل بين هذه الأفكار وشهادة الواقع؛ ليتم الفصل فيها بين الواقع والخيال، فيتسنى تفسيرها ومعرفة عللها المباشرة، وفي هذا يقول سبينوزا:"إن كل ما يرويه الكتاب على أنه حدث بالفعل، قد حدث بالضرورة طبقًا لقوانين الطبيعة؛ شأنه شأن كل ما يحدث، وإذا وجدنا حادثة ما نستطيع أن نوقن بأنها تناقض قوانين الطبيعة أو بأنها لم تصدر عنها، فيجب أن نعتقد أنها إضافة إلى الكتب المقدسة أقحمها العابثون بالمقدسات؛ ذلك لأنَّ كل ما يناقض الطبيعة يناقض العقل، وكل ما يناقض العقل ممتنع، ومن ثم وجب رفضه"[٨٥].

ومن ثم يرفض سبينوزا القول بالمعجزات قلبًا وقالبًا، بل ويعد القول بها من قبيل الخرافة؛ حيث يقول:" إنَّ الدين لا يحتاج إلى محسنات من الخرافة، بل على العكس تضيع روعته لو زيناه بمثل هذه الأوهام"[٨٦]. وهو الأمر الذي سيتردد بعد ذلك مع هيوم وكانط وهيجل الشاب وإرنست رينانE.Renan (١٨٣٢-١٨٩٢) وإميل ليتره E. Littre (١٨٠١-١٨٨١)؛ حيث تبدو المعجزات أشياء لا تحدث أبدًا فهي متعارضة مع ناموس العقل. وإذا كان هذا يعني– في جانب من جوانبه– إخلاص سبينوزا لمنهجه العقلي الديكارتي في البداهة والوضوح في مناقشته لقضية المعجزات. فإنه يعكس في الوقت ذاته عدم معرفة سبينوزا بطبيعة المعجزة في الإسلام؛ إذ إنَّ المعجزة فيه لم تكن معجزة حسية مؤقتة قام بها النبي ذاته، وإنما هي متمثلة في إعجاز القرآن نفسه، ثم في انتهاجه للأسلوب البرهاني في التدليل على صدق قضاياه، ومطابقة الواقع، والاتساق الداخلي، هذا فضلا عن أن معجزة القرآن ذات حجية دائمة ومستمرة

---

[٨٥] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٢٢٥.

[٨٦] المصدر السابق، ص ٣٢٨.

يمكن أن يتحقق من صدقها بواسطة العقل أهـل الأزمنة التالية لنبي الإسلام(٨٧).

سادسًا - مشكلة الخير والشر وعلاقتها بالمعاد:

يتعامل سبينوزا مع هـذين الموضـوعين الكلاسيكيين تعاملًا خاصًا به ويربط بينهما ربطًا منطقيًا، فالخير عند سبينوزا هو في ذاته شـيء نسبي وكذلك الشر، "إنَّ الخير والشـر يقـالان بمعنى نسبي، حتى أن شيئًا يقال إنّـه حسـن أو قبيح حسب الزاوية التي نعتبره منها(٨٨)، فـنحن نسمي خيرًا ما نعرف تمام المعرفة أنه نافع لنا، أما هو في ذاته فليس خيرًا ولا شرًا(٨٩). فنحن لا نسعى إلى شيء ولا نريده ولا نرغب فيه لكوننا نعتقده خيرًا، بل نحن على العكس مـن ذلـك، نعتبره خيـرًا لكوننـا نسـعى إليـه ونريـده ونشتهيه(٩٠). ولذلك فليس هناك شر في ذاته، لكن هناك ما هو سيىء بالنسبة لنا، فكـل مـا هـو متوافق معنا ونرغب فيه فهو خير بالنسبة لنـا، وكل موضوع يسيئ إلينا، حتى لو كان متوافقًـا مع أغراض الآخرين يكون بالنسبة إلينا شرًا(٩١). وهكذا يحكم كل امرئ على الأشياء وفقًا لانفعاله الخاص، مُقدرًا أيها جيد وأيها رديء، أيها أفضل وأيها أسوأ.

ولذلك يرى سبينوزا أنَّ الإنسان ذو الأفكار الكاملة يربط كلمة خير ربطًا ملائمًا بما يزيد من مقدرته على الفعل، أمّا الإنسان السلبي فيربطها بما يرى –خطأ – أنّها وسيلة لتحقيق أغراضه. وعلى ذلك فإنَّ الإنسان الخيِّـر عنـد سـبينوزا سيكون خيّرًا بالمعنى المـألوف لهـذه الكلمـة؛ فالإنسان الطموح لا يرغب في شيء أكثر مـن المجد ولا يخشى شيئًا أكثر مـن العـار. أمّـا الحسود فلا شيء يفرحه أكثر من شقاء الآخرين، ولا شيء يشقيه أكثر من سعادتهم(٩٢). لذلك ترى الرجل الحكيم متسامحًا مع الآخرين لا يتدخل في معتقداتهم ما دامت لا تضر، سواء في السياسـة أو في الدين، وهو يرى أنَّ العقيدة الدينية تكون حسنة ما دامت تعمل على الحياة الفاضلة.

كما يرى أن الله فوق الخير والشر، وهـو علة الكائنات الكاملة والناقصة وقدرته ظـاهرة فيهما على السواء، وليست النواقص تعني أنَّ الله قد أراد أن يخلقها كاملة وفشل، ولكنهـا تكـون على ما هي عليه بسبب المكان الذي تحتله فـي

---

(٨٧) أنظر،محمد عثمان الخشت، العقائد الكبـرى بـين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، دمشـق، دار الكتـاب العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ١٩٨-١٩٩.

(٨٨) سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جـلال الدين سعيد، تـونس، دار الجنـوب للنشـر، د.ت، ص٣٠؛ وانظر أيضا: بيار فرانسوا مورو، إسبينوزا والإسبينوزية، ترجمة جورج كتورة، بيـروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨، ص ٦٢.

(٨٩) جوناثـان ري، وج. أو. أرمسـون، الموسـوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامـل وآخـرون، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العـدد٢٢٨٧، ٢٠١٣، ص ١٨٤، (مـادة سبينوزا).

(٩٠) سبينوزا، علم الأخلاق ، ص ١٥٨

(91) Gilles Deleuze, Spinoza : Practical Philosophy ,translated by Robert Hurley. First Edition in English, city lights Books, San Francisco,1988, p.33.

(٩٢) سبينوزا، علم الأخلاق ، ص ١٨٥.

نظام الكون. فالقوانين الخاصة بطبيعته تمكنه من خلق كل ما يريد على النحو الذي يريده ويمكن أن يتصوره العقل اللانهائي. وبهذا المعنى لله اللامتناهي القادر على كل شيء يمكن للرجل الحر أن يحب الله ويعبده دون أن ينتظر منه ثوابًا أو عقابًا أو أن يبادله حبًا بحب أو أن يعينه على قضاء حوائجه، فالإنسان الذي يحب الله لا يرتقب الحياة الأخرى، فربما كانت هذه الحياة الدنيا حياة نعيم إذا ما فكرنا بطريقة كاملة؛ لأننا عندئذٍ قد نفكر في أفكار الله، ونشارك الله في غبطته بمعرفة ذاته، أي أن نشارك في الحب الذي يحب الله به ذاته؛ وإلى هذا القدر قد يكون الخلود نصيبنا[٩٣].

وهنا يربط سبينوزا مشكلة الخير والشر بمشكلة المعاد أو الخلود، ويسلك مسلكًا قريبًا جدًا مما ذهب إليه الفيلسوف المسلم ابن باجة الأندلسي، حيث إنَّ سبينوزا يقول بنوع من الخلود المعرفي الذي يشبه خلود العلماء والمفكرين من أفذاذ الإنسانية الذين يظلون في عقول بني الإنسان لآلاف السنيين، حيث يذهب سبينوزا إلى القول بأنه ليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم، أو الخلود في عالم مفارق، فإن النفس فكرة الجسم ولا توجد إلا بوجود الجسم، أو كما يقول فردريك كوبلستون Frederick Copleston: "ومما هو مسلم به بوجه عام أنّه يرفض فكرة العقل التي تبقى وتستمر إلى الأبد من حيث إنها كيان متميز بعد الموت"[٩٤]. وعليه تكون الحياة الأبديّة هي معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلي. وبعبارة أخرى أن النفس سرمدية من حيث هي حاصلة على معرفة الحقائق السرمدية، وكلما ازدادت معرفتها ازداد حظها من الخلود فإن الخير الوحيد الذي يدركه عقلنا، والخير الخلقي ما أنمى العقل، والشر ما انتقصه وأفسده، وذلك هو الدين الحق الذي نجده في أنفسنا[٩٥].

ولكن كيف يمكن أن نخرج من ذلك التناقض الظاهر الذي توحي به نصوص سبينوزا وخاصة ما جاء في القضية الثالثة والعشرين من كتاب الأخلاق، حيث يقول:"إنَّ العقل البشري لا يمكن تدميره بصورة مطلقة مع الجسم، لكن شيئا ما أزليًا يبقى منه"[٩٦]. وقوله أيضًا:"إن هذا الشيء الذي ينتمي إلى ماهية العقل سوف يكون أزلياً بالضرورة"[٩٧]. فمن الملاحظ أن هذه العبارات توحي بخلود العقل بعد فناء الجسم، وهو الأمر الذي يهدم النسق الاسبينوزي كله لو أخذناه على ظاهره، لكن الأمر يتضح على أنه غير ذلك من خلال الوقوف على حقيقة فكرة الأزليّة عند سبينوزا، وخاصة إذا عرفنا أنّ فكرة

---

[٩٣] جوناثان ري، وج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٨٤.

[٩٤] فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة:الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى سبينوزا) المجلد الرابع، ترجمة وتعليق: سعيد توفيق، محمود سيد أحمد، ومراجعة: إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى ،٢٠١٣، ص ٣٣٥.

[٩٥] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١١٦.

[96] Spinoza, Ethics, In complete Works, Translation by Samuel Shirley, Edited with Introduction and Noted by Michael Morgan, Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002, p.374.

[97] Idem.

الأزليّة عند سبينوزا ليس لها أية صلة بمعـاني الخلود أو البقاء بعد هذه الحيـاة، فمـا هـي إلا إحدى طرق الوجود التي يحققها الذهن في هـذا العالم. فما يتصف بالأزليّة هو ما لا يسري عليه الزمان، فالعقل البشري أزلي طالما أنه يحيا في عالم المعرفة الذي يؤدي به إلى كشف القـوانين المفسرة لهذا الكون.

وليس من الضروري أن يكون العقل قادرًا على كشف جميع قوانين الأشياء حتى يُقال عنه إنه ينظر إليها من منظور الأزل. كما إنّه لـيس من الضروري أن تظلّ القوانين التـي يكشـفها صحيحة على الدوام حتى تنطبق علـى الـذهن صفة الأزليّة هذه. فالأزليّة في الواقع اتجـاه أو موقف قبل كل شيء. إنَّها الاتجـاه إلـى تأمـل الأشياء من منظور شامل لا يتـأثر بـالتغييرات الجزئية، والاتجاه إلى المعرفة والتفسير العقلي. فإذا تمكن الذهن من أن يصل إلى ذلك الحـدس الذي يجعله يدرك قانونيـة العـالم وضـرورة الظواهر الطبيعيـة، ويسـتبعد كـل تفسـيراته التشبيهية من مجال الفهم العلمي للظواهر، فعندئذٍ يكون ذلك الحدس ذاته هو أوضح مظاهر الأزليّة في ذهنه. وخلاصة القول إنَّ العقل يكون أزليـاً إذا أقبل على دراسة هذا الكون وهو يـدرك أن هذا الكون قابل لأن يُعرف، وإنه يخضع لقوانين ضرورية – بغض النظر عن درجة كشفه لهـذه القوانين– وأن مجراه لـيس عشـوائياً ولـيس خاضعاً لمشيئة لا ضابط لها[٩٨].

ومن ثمَّ فعندما يقول سـبينوزا:"إنّ العقـل البشري لا يفني نهائيًا مع الجسم، وإنّما يتبقـى منه شيء أزلي"فهو إذن لا يقصد أبدًا خلود العقل في عالم مفارق بعد فناء الجسد، وإنَّما هو أولًـا يقصد الجسم بمعناه المتحدد زمانيًـا ومكانيًـا، ويكون المقصود أنّ العقل إذ يكوّن أفكارًا عـن ماهيات الأشياء – ومنها ماهية الجسـم ذاتـه– تتجاوز نطاق وجودها الفعل الجزئي لجسمه هو ذاته، يمكن أن يُعد بهذا المعنى أزليًا بالنسبة إلى الجسم، ومع ذلك فليس هذا البقاء الأزلـي أيـة صلة بالاستمرار الزمني المعروف؛ لأنَّ سبينوزا قد استبعد كـل هـذه المعـاني التقليديـة منـذ البداية[٩٩].

وعلى هذا يكون سبينوزا قد قـدَّم مفهومًـا جديدًا للأزلية، لا يتسق تمامًا مع معناها اللغوي أو الاصطلاحي الشائع الذي يعني الاستمرار في الزمان؛ إذ قصد سبينوزا بـالأزلي أنـه مـا لا يسري عليه الزمان، ولا يوجد فيه لا قبـل ولا بعد. فقد استخدم سبينوزا الأزلية بوصفها حقيقة باطنية في الوجود ومتداخلة فيـه، تتبـدى فـي شعور حالي وتجربة عميقة. وعليه تكون الحياة الأخروية مجرد حياة داخل هذه الحياة، أي حياة الذهن الذي يدرك الماهيات الأزلية للأشياء مـن وراء وجودها الجزئي المتحدد[١٠٠]. وهو الأمـر الذي بدا فيه سبينوزا متأثرًا إلى حد ما بالديانـة اليهودية التي تقف موقفًا قلقًا من مسألة عقيـدة الآخرة وخلود النفس؛ إذ إنَّها من العقائد الخلافيَّة

[٩٨] فؤاد زكريا، إسبينوزا، ص ١٥٩–١٦٠

[٩٩] المرجع السابق، ص ١٦٣.

[100] See, Spinoza, Ethics, p.376.

بين فرق اليهود؛ نظرًا لتناقض نصوص العهد القديم بشأنها. كما إنَّ غالبية اليهود لا يؤمنون بعقيدة الآخرة وخلود النفس. وهو الأمر الذي لا يستقيم مع أمر الحياة الأخروية والخلود في النعيم أو في الجحيم في المسيحية والإسلام.

وقد عالج سبينوزا مشكلة الموت انطلاقًا من هذه الرؤية التي لا تهتم بالموت، بل إنَّه يرى أنّ "الإنسان الحر لا يفكر في الموت إلا أقل القليل؛ لأن حكمته هي تأمل الحياة لا تأمل الموت" [١٠١]. فالموت بالنسبة لسبينوزا هو الشر الأعظم؛ لأنّه الدمار الشامل والنهائي للإنسان، ويرى أن دمار العقل والانهماك في المتع الحسيّة هو تعجيل بالموت، وأنَّ الإنسان الذي يستخدم عقله في تحقيق المعرفة الأسمى هو أقل خضوعا وأقل رهبة أمام الموت، "ولو أنه حاول مجابهة هذه الرهبة بتأكيد الخلود الشخصي لناقض، بوضوح، رأيه في وحدة الطبيعة وشموليّة قوانينها واطرادها"[١٠٢]. وهذا ما يمنح النسق الاسبينوزي تماسكه المثير للإعجاب.

وهكذا يبدو سبينوزا- في نظر الباحث- مخلصًا لمنهجه العقلي بشكل لافت للنظر حيث يبتعد كلية عن تعاليم الكتب السماوية المقدسة في تحديد الخير والشر ومشكلة المعاد أو البعث والخلود، دافعًا أفكاره إلى أقصى حدودها العقلية مستخلصًا أبعد نتائجها المنطقية. معتقدًا بأن ما جاء بصددها في الكتاب المقدس ما هي إلا أفكار غامضة وغير واضحة ولذلك لم يقبلها وقدم رؤيته الخاصة حولها.

سابعًا - الكتاب ومنهج التفسير:

وعن المنهج الصحيح لتفسير الكتاب المقدس يقول سبينوزا:"إنه لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتبعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه، فكما أن منهج تفسير الطبيعة يقوم أساسًا وقبل كل شيء على ملاحظة الطبيعة، وجميع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية"[١٠٣]. وهنا يستنتج الباحث أنَّ المنهج الذي ارتضاه سبينوزا لتفسير الكتاب المقدس هو النقد الداخلي الذي يستند على العقل أولًا وعلى البداهة العقلية والاتساق وعدم التناقض ثانيًا.

فسبينوزا يؤمن بحرية كل فرد المطلقة في أن يؤمن بما يشاء، وأن يتصور العقائد كما يريد، وأن يفسر النصوص على مستوى فهمه هو، وبذلك يرفض سلطة الكنيسة وما تدعيه من حق مطلق وحصري في تفسير الكتاب المقدس. ويرى أن تمسك الكنيسة بهذا الحق الحصري هو منع لحرية التفسير وتأييد البدع بالسلطة الإلهية، وعدم إخلاص من الكنيسة تجاه رعاياها، فلو أنهم كانوا مخلصين حقًا في تفسيرهم لكانوا دعاة خير ولما آمنوا بالخرافة، واحتقروا العقل، ورأوا في الكتاب الأسرار وتركوا النافع وابقوا على

---

(101) Ibid, p.355.

[١٠٢] جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة يوسف كامل حسين، مراجعة: إمام عبدالفتاح إمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة(٧٦) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أبريل ١٩٨٤، ص١٤٤.

[١٠٣] المصدر السابق، ص٢٣٤.

التناقض والمعتقدات المنافية للعقل الصادرة عن انفعالات النفس[١٠٤].

وهنا يتجلى المنهج العقلـــي المتـــأثر جـــدًا بديكارت، وأن لا أقبل شيئًا على أنه حق ما لـــم يتبين لي بالبداهة أنّه كذلك، وأن أضع كل شيء محل الشك، ولا أقبله إلا بعد فحص وتمحـــيص. فإذا كان ديكارت، في مثال سلة التفاح المشهور، يريد تنقية الأفكار الواضحة المتميزة من الأفكار الغامضة، فإن سبينوزا بتطبيقه هذا المنهج أيضا في النقد التاريخي للكتاب المقدس يفصل الآيات الصحيحة عن الآيات المكذوبة أو المشكوك فيها.

لذلك يقترح سبينوزا منهجًا يعتمـــد علـــى الملاحظة والتجربة، وعلى المعطيـــات اليقينيـــة ووضع الفروض واستخلاص النتائج، وفي حالة الكتاب يكون منهج استقصاء الحقائق التاريخيـــة اليقينية والانتهاء منها إلى أفكار مؤلفي الأسفار، وبذلك يضمن صحة النتائج كما هو الحال فـــي المعرفة التي يتم التوصل إليها بالنور الفطـــري، ولما كان هناك الكثير من الحقـــائق الموجـــودة بالكتاب المقدس لا يمكننا التوصل إلـــى كنهـــا بالنور الفطري كقصص الأنبيـــاء علـــى ســـبيل المثال، فلا يمكن معرفتها إلا بالكتاب وحده كما نعرف الطبيعة من الطبيعة نفسها، فيقـــول:"وإذن فما دام منهجنا (القائم على هذه القاعـــدة التـــي تنص على أن معرفة الكتاب تستمد من الكتـــاب نفسه) هو المنهج الوحيد والصحيح، فعلينـــا ألا نُعلق أملًا على إمكان الاهتداء، بأية وسيلة أخرى إلى ما لا يستطيع أن يعطينا إياه حتى نحصـــل على معرفة شاملة بالكتاب"[١٠٥].

وهكذا يتميز سبينوزا على ريتشارد سيمون R.Simon ومؤلفاته النقديّة التـــي قصـــد مـــن ورائها دراسة صحة النصوص دون وضع سلطة الكتاب موضع الشك؛ لأنه كـــلام الله بـــالمعنى التقليدي، أمّا سبينوزا فقد أراد إعـــلاء ســـلطان العقل وتأكيد الحرية.

ويتضمن البحث التاريخي – حسب فهـــم سبينوزا له– خطوات ثلاث: تقوم الأولى علـــى معرفة خصائص وطبيعة اللغة التي دونت بهـــا أسفار الكتاب المقدس والتي تحدث بها مؤلفوها، بينما تهتم الخطوة الثانيـــة بجمـــع النصـــوص وفهرستها في موضوعات رئيسية حتى يســـهل استعمال كل النصوص التي تتعلـــق بموضـــوع معين[١٠٦]. في حين أن الخطـــوة الثالثـــة تهـــتم بمعرفة الظروف والملابسات التي كُتبـــت فيهـــا الرواية.

وبعد القيام بهذا البحـــث التـــاريخي نبـــدأ بدراسة أكثر الأشياء عمومية ثم الانتقـــال إلـــى الموضوعات الأقل شمولًا، فإذا وقـــع تشـــابه أو غموض في الآية رجعنا إلى المبادئ العامة، وإذا حدث تعارض في الآيات رجعنا إلـــى المناســـبة

---

[١٠٤] حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص ٧٥.

[١٠٥] سبينوزا، رسالة فـــي اللاهـــوت والسياســـة، ص ٢٤٣.

[١٠٦] لمزيد من التفصيلات حول هذه الخطوات الثلاث التي تمثل منهج سبينوزا في تفسير الكتاب المقـــدس يمكن الرجوع إلى سبينوزا، رسالة فـــي اللاهـــوت والسياسة، ص ٢٣٦–٢٣٨.

والمكان والزمان الذين كُتبت فيه هذه النصوص، وأخيرًا نلجأ إلى التفسير اللغوي؛ لأن الكلمات محفوظة في التراث اللغوي ولا يمكن تبديل معانيها كما يحدث في تبديل النصوص. لكنه يرى أن منهج التفسير اللغوي تقابله مشاكل وصعوبات ثلاث: الأولى أن علماء اللغة لم يتركوا لنا معاجم دقيقة نعرف منها مبادئ اللغة العبرية. والثانية أننا نجهل الظروف والملابسات لكل سفر. والثالثة أننا لا نملك أسفار الكتاب بلغتها الأصلية التي كُتبت بها لأول مرة[١٠٧]. فقد ضاعت كافة الأصول العبرية ومن ثم يكون من العبث أن نبحث عن معنى نص دون أن نعرف مؤلفه وزمن كتابته والمناسبة التي كُتب فيها. ومن ثم تشتبه النصوص وتتعدد المعاني ولا نستطيع الوصول إلى معرفة واضحة متميزة نثق فيها.

وهكذا يعود بنا سبينوزا إلى العقل حكمًا ومعيارًا بعد أن أوهمنا بأنه سيحتكم إلى الكتاب ولا شيء غيره. فبعد أن يقدم تلك الصعوبات التي تواجه التفسير اللغوي للنصوص والتي يعتمد عليها منهج النقد التاريخي، يرى أنَّه لا طريق لتفسير الكتاب المقدس إلّا طريق النور الفطري الذي يقتضي استنباط الأشياء الغامضة من الأشياء الواضحة، وهو منهج بسيط للغاية لا يحتاج إلى ما يدعيه البعض ويسمونه بالنور الذي يفوق الطبيعة، فهو بدعة إنسانيّة محضة لا هبة من الله للمؤمنين، فقد خاطب الأنبياء المؤمنين والكفار على حد سواء؛ لذلك كل ما يناقض العقل أو الطبيعة يجب حذفه؛ لأنه زيادة من الراوي لإثارة النفوس وتحريك الخيال.

ومن هنا يؤمن سبينوزا بوضوح بضرورة تطبيق البحث العلمي النقدي على الكتاب المقدس من حيث كونه وثيقة تاريخيّة تحتوى على الوحي الإلهي؛ ومن ثم فهو يعارض وجهة النظر التقليدية المحافظة التي تؤمن بألوهية الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي، وهو العلم الذي جهله القدماء واكتشفه المحدثون مع أنَّ الناس لا يتقبلون الآن بسهولة تحكيم العقل في الكتاب لطول إيمانهم بإلوهيته قبل الفحص والتمحيص. هكذا يعود بنا سبينوزا إلى العقل ونوره الفطري في نهاية المطاف.

ويتجلى هنا المنهج الديكارتي بكامل قواعده ودعامتيه؛ إذ تكون القاعدة العامة التي نضعها لتفسير الكتاب المقدس هي ألا ننسب إليه أية تعاليم سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي أنه قد قال بها بوضوح تام. ثم يأتي بعد ذلك تجميع آيات كل سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود، حتى نستطيع بسهولة العثور على جميع النصوص المتعلقة بنفس الموضوع، وجمع النصوص المتشابهة والمختلفة وتصنيفها في قوائم محددة، وبعد الانتهاء من هذا التحليل والتركيب يجب أن نتأكد من أننا لم نترك شيئا بلا فحص أو أغفلنا أي جزئية من أجزائها.

وهكذا يخلص سبينوزا للمنهج الديكارتي أيما إخلاص، ويضع سلطة العقل فوق كل سلطة

---

(١٠٧) لمزيد من التفصيلات حول هذه الصعوبات يمكن الرجوع إلى سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٢٤٣-٢٤٩.

يمكن أن تفرض أحكامها عليه بصورة مسبقة. ولذا لم يكن غريبًا أن يُنظر إليه بوصفه ملحدًا؛ حيث إنَّه بدا مناديًا بمذهب "وحدة الوجود" الذي لا يترك للإنسان شيء بجانب الله، ومنكرًا للعناية الإلهية والعلل الغائية، ولم يعترف بما لله من حرية مطلقة بل قال بالضرورة، كما رفض الكتب المقدسة ووصفها بالحروف الميتة المحرفة.

ثامنًا - علاقة الدين بالفلسفة:

يبدو أن طول المناقشات حول هذه القضية في الفلسفة الإسلاميّة، وخاصة عند ابن رشد، واستمرارها في فلسفة العصور الوسطى، وتبني موسى بن ميمون لموقف ابن رشد في إعلاء سلطة العقل أو جعل الكتاب تابعًا للعقل، كل هذا جعل سبينوزا لا يستطيع أن يتجاهلها وإنما كان لابد أن يتوقف عندها ويدلي بدلوه فيها.

ويتبنى سبينوزا موقف الفصل التام بين الفلسفة والدين، ويرى أنَّه لا صلة هناك بين الفلسفة والدين، إذ يقوم كل علم على مبادئ مختلفة اختلافًا جذريًا عن المبادئ التي يقوم عليها العلم الآخر؛ فغاية الفلسفة هي الحقيقة وغاية الإيمان الطاعة. وتقوم الفلسفة على مبادئ وأفكار صحيحة وتعتمد على الطبيعة وحدها، ويقوم الإيمان على التاريخ وفقه اللغة ويعتمد على الكتاب والوحي وحده. إذن لكل منهما مجاله الخاص أو مملكته التي لا يتعداها، يقول سبينوزا: "للعقل مملكة الحقيقة والحكمة .. وللاهوت مملكة التقوى والخضوع.. وإنَّ قدرة العقل لا تذهب إلى حد يستطيع معه أن يقرر إذا كان الناس يستطيعون الحصول على السعادة بالطاعة وحدها دون معرفة بالأشياء. وفي مقابل ذلك لا يدّعي اللاهوت إلا هذا، ولا يوحي إلا بالطاعة، ولا يريد أو يستطيع أن يفعل شيئًا مضادًا للعقل. فهو يحدد عقائد الإيمان على قدر ما تتطلبه الطاعة، ويترك للعقل- الذي هو نور الفكر، والذي بدونه لا يرى إلا أحلامًا وخيالات- مهمة تحديد المعنى الدقيق الذي ينبغي أن تفهم به هذه العقائد بغية الوصول إلى حقيقتها. وأنا أعني باللاهوت هنا، على وجه التحديد، الوحي من حيث إنه يشير إلى الغاية التي قلنا إن الكتاب يرمي إليها(أي بواعث الخضوع وطرقه، أي عقائد الإيمان الصحيح والتقوى الصادقة)، أي ما يمكن تسميته حقيقةً بكلام الله، الذي لا ينحصر في عدد معين من الكتب... نستنتج إذن، على نحو قاطع، أنه لا ينبغي أن يخضع الكتاب للعقل ولا العقل للكتاب"(١٠٨).

ومن ثم يرى سبينوزا أنّ الباحثين الذين لا يفرقون بين الفلسفة واللاهوت يطرحون هذه المشكلة دائما على هذه الصيغة: هل الكتاب خادم للعقل أم العقل خادم للكتاب؟ وبعبارة أخرى هل يجب إخضاع معنى الكتاب للعقل أم إخضاع العقل للكتاب؟ ويري سبينوزا أن إخضاع العقل للكتاب هو موقف الشكاك الذين ينكرون يقين العقل. وأن إخضاع الكتاب للعقل هو موقف القطعيين. بينما يرى هو أن كلتا النظريتين

(١٠٨) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٦١.

مخطئة أشد الخطأ؛ لأن الإقرار بصحة نظرية ما من هاتين النظريتين سيضعنا أما نتيجة واحدة وهي إما أن يصبح العقل أو الكتاب فاسدًا بالضرورة. وهنا يقرر سبينوزا أن الكتاب لا يُعلِّم الفلسفة، بل يدعو إلى التقوى وحدها، ومضمونه مهيأ لفهم العامة وأحكامهم المسبقة، ومن يرد إخضاع الكتاب للفلسفة فإنه ينسب بخياله إلى الأنبياء أفكارًا لم تخطر ببالهم حتى في الحلم. وإذا جعلنا الفلسفة في خدمة اللاهوت لاضطررنا إلى قبول الأحكام السابقة للعصور الماضية على أنها حقائق إلهية[١٠٩].

ومن ثم يضع سبينوزا أمامنا ممثلًا لكل موقف، فالموقف الأول الذي يمثل النظرية الأولى التي ترى ضرورة إخضاع العقل للكتاب هو موقف يهوذا الفخار أو البكار Alpakhar (*) وقد أراد تجنب خطأ ابن ميمون فوقع في الخطأ المقابل، وجعل العقل خادمًا للكتاب وخاضعًا له كلية، فدعا إلى أنّه يجب قبول كل ما يدعو إليه الكتاب من عقائد ويؤكده بالنص الصريح على أنه حق، وذلك بناء على سلطة الكتاب وحده. والموقف الثاني يمثله موسى بن ميمون والذي جعل الكتاب خادمًا وخاضعًا لسلطة العقل، فإذا تعارض نص الكتاب مع العقل فلابد من تأويل النص وتفسيره تفسيرًا آخر مهما كان واضحًا حتى يتوافق مع العقل[١١٠]. وهو موقف الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن رشد.

وكما سبق أن قلنا إنّ سبينوزا يرفض كلا الموقفين؛ لأنّه يرى أننا إذا سلمنا بوجهة نظر موسي بن ميمون، ووضعنا الكتاب في خدمة العقل فإن هذا سيقتضي وجود أشياء كثيرة في الكتاب لا يمكن معرفتها إلا بالنور الفطري، كما يقتضي التسليم بنور يفوق الطبيعة، ويجعل حقائق الوحي قاصرة على الفلاسفة، وبذلك تقوم سلطة كهنوتية جديدة، وهو أمر يثير سخرية العامة أكثر مما يبعث في قلوبهم الاحترام، والأهم أنه سيفترض استحالة تفسير الكتاب بالكتاب ويسمح بتفسيره حسب آرائنا السابقة، كما يسمح بتبديل المعاني الحرفية وتأويل النصوص، وتبدو كثيرًا من المعاني من عمل العقل وحده، كما يزعزع منهج ابن ميمون ثقة العامة في الكتاب واعتقادهم فيه[١١١].

وفي الوقت نفسه يعترض سبينوزا على موقف يهوذا الفخار بعد أن يحمد له تفسير الكتاب بالكتاب، ولكنه يتساءل مستنكرًا رافضًا، هل ينبغي لذلك هدم العقل؟ وإذا كان على العقل أن يخضع للكتاب بالرغم من معارضته له، فهل ينبغي أن يقوم هذا الخضوع على العقل، أم أن يكون خضوعًا أعمى؟ فلو كان خضوعًا أعمى فإننا نسلك كالبلهاء بلا حكمة؛ ولو كان خضوعًا قائمًا على العقل فإننا نأخذ جانب الكتاب بناء

---

[١٠٩] المصدر السابق، ص ٣٥٥.

[*] وهو طبيب أندلسي (ت ١٢٣٥) له سلطة فائقة عند الإسرائيليين، هاجم التفسير العقلي عند ابن ميمون في رسالة له إلى القمحي Kimhi كما هاجم محاولة ابن ميمون للتوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية.

[١١٠] المصدر السابق، ص٢٥١.

[١١١] المصدر السابق، ص٢٥١-٢٥٣.

على أمر العقل وحده، ومن ثم فلو عارض العقل لما سلمنا به[١١٢].

ولكننا نلاحظ – رغم تصريح سبينوزا بنقد الموقفين– أن سبينوزا لم يرفض أبـدًا موقـف موسى بن ميمون، وربما يكون قد لجأ إلى هـذا التصريح أخذًا بمبدأ التقية، وهذا يُفهم بطريقـة منطقية من قوله في مقدمة الرسالة وخاتمتها: إنه على استعداد أن يضع ما كتبه أمـام السـلطات العليا لكي تفحصه وتحكم عليه، وإنه على أتـم استعداد لسحب مـا ينـاقض قـوانين الـوطن والمصلحة العامة ويخالف التقـوى والأخـلاق الحميدة. فانحياز سبينوزا للعقل أوضح ما يكون؛ إذ يتضح ذلك في قوله:"إني لا أستطيع أن أكـتم دهشتي البالغة عندما أجد أحدًا يريـد اخضـاع العقل، هذه الهبة العليا،وهذا النور الإلهي، لحرف مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه"[١١٣].

ورغم ذلك يصرح سبينوزا بأن موقفه مـن هذه القضية يتمثل في الفصل التام بين الفلسـفة والدين، فلكل منهما ميدانه الخاص، فميدان العقل الحكمة وميـدان اللاهـوت الإيمـان الصـادق والطاعة والتقوى والأخلاق الحميدة، وليس مـن شأن العقل أن يقرر حصول الناس على السعادة بالطاعة، وليس من شأن الإيمان الصادق أن يقلل من العقل أو أن يعظم من شأنه. فالعقل يستطيع أن يفهم العقائد من حيث صحتها وكذبها؛ فهـو النور الفطري الذي يحمي الإنسان من الوقـوع في الأوهام والضلالات وبهذا المعنـى يكـون الوحي متفقًا مع العقل في موضوعه وغايته.

ومثل هذا الرأي– كما يرى فؤاد زكريـا– في العلاقة بين العقل والإيمان أدى بكثيـر مـن شراح سبينوزا إلى الاعتقاد بأنّه قد جعل التفكير الفلسفي والإيمان الديني متساويين، كل في ميدانه الخاص، وأنه دافع عنهما بالقوة نفسـها، ومـن هؤلاء الشراح بروشار Brochard الذي رأى أنَّ أحدًا لم يدافع عن حقوق العقل بمثـل هـذه القوة، وأنَّ أحدًا لم يتحدث عن الإيمان بمثل هذا الاحتـرام. ووافقـه فـي ذلـك برنشـفيك Brunschvicg الذي فهم تفكير سبينوزا على إنَّه محاولة للتوفيق بين الفلسفة – كما تتمثـل لـدى ديكارت– وبين الإيمان كما يتمثل في المسيحية، فالغاية التي استهدفها هي تنقية ديكارت وتنقيـة الدين، أي تنقية ديكـارت باسـتبعاد العنصـر اللاعقلي اللامنهجي من مذهبه، وتنقية الدين من خلال التشبه بالمسيح الذي جاء ليضع حدًا لكـل العبادات المتحجرة؛ لأنه لا يرى الدين إلا روحيًا فحسب. فالمهمة التي أراد سبينوزا إنجازها هي أن يضم في وحدة روحيـة جامعـة ديكـارت الحقيقي والمسيح الحقيقي[١١٤].

ولكن هذه الصورة التـي رسـمها شـراح سبينوزا لفلسفته – والتي تتلخص في أن سبينوزا قد برر الكتاب المقدس وأكد قداسته، وبرر العقل وأكدَّ قداسته، دون أن يجعل سلطة الأول تنـال من الثاني– تخالف الحقيقة إلى حد كبير؛ حيـث

(١١٢) المصدر السابق، ص٣٥٧.

(١١٣) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(١١٤) فؤاد زكريا، إسبينوزا، ص ١٨٤.

إنَّ هدف هذا الفصل بين مجالي الدين والفلسفة كان الغرض الأول منه هو إبعاد سلطة رجال الدين عن كل الأمور المتعلقة بالمعرفة، وهي الأمور التي كانوا يدَّعون لأنفسهم سلطة كاملة فيها، ويتدخلون فيها على أساس أنَّ لهم الكلمة الأخيرة حتى في هذا المجال ذاته. ومن ثم أراد سبينوزا إبعاد سلطة رجال الدين؛ لأنَّ سلطتهم كانت هي الحاكمة المسيطرة في ذاك الوقت، وكما يقول أحد الباحثين:" ولو ظهرت مثل هذه الدعوة في القرن العشرين مثلًا، حيث يكتسح العقل كل مجالات المعرفة البشرية، لأصبحت دلالتها عكس الدلالة السابقة: أي لأصبحت دفاعًا عن الوحي أكثر منها دفاعًا عن العقل"[١١٥].

وإن كان الباحث يرى من جانبه أنَّ الفصل بين الفلسفة والدين عند سبينوزا إنّما هو دعوة صريحة لعدم خلط المعرفة الظنية(الدينية) بالمعرفة اليقينية(العقلية) كخطوة مهمة للقضاء على اللاهوت، والاعتماد على الفلسفة اعتمادًا كليًا، وكوسيلة لإثبات حرية الفكر التي تدعو لها الفلسفة ويجهلها اللاهوت. كما يرى أيضًا أنّ فصل سبينوزا الظاهري بين الفلسفة والدين ما هو إلا مقدمة منطقية لضرورة القول بفصل الدين عن الدولة، وأن نظام الحكم الثيوقراطي لا يصلح في الظروف الحاضرة، حيث إنَّ هذا النظام –عند سبينوزا– لا يصلح إلا لشعب منغلق على نفسه مقطوع الصلة بينه وبين الشعوب الأخرى، وأن دخول رجال الدين في مجال السياسة وشئون الدولة يفسد الدين والدولة معًا، ويضيع الاستقرار الذي لا يعود إلا بفصل السلطتين فصلًا تامًا أي السلطة الدينية والسلطة السياسية. مع ذلك فإنه يرحب في النظام الديمقراطي لا الثيوقراطي بوضع السلطة الدينية تحت سيطرة السلطة السياسية، حتى لا تتجزأ السلطة في الدولة ويسهل الاستيلاء عليها. ولا شك أن سبينوزا كان سابقًا لعصره في مثل هذه الآراء التقدمية والتنويرية. والحقيقة أن علاقة الدين بالسياسة تحتاج دراسة خاصة ينوء بها نطاق هذا البحث.

كما أنّ إعلاء سبينوزا لشأن العقل على الوحي لا يحتاج لبذل المزيد من الجهد في التأويل أو استنطاق النصوص، إذ إن نصوص سبينوزا الصريحة تعبر عن ذلك في أوضح صورة؛ حيث تحمل تمجيدًا صريحًا للعقل؛ حيث إنّه يندهش لمن يريد إخضاع العقل لسلطة أخرى أيًا كان نوعها، فالعقل هذا الهبة العليا، وهذا النور الإلهي كيف يمكن إخضاعه لحرف مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه؟!، فيقول "وعندما أجد أحدًا يعتقد أنه لا يرتكب جرمًا حين يحط من شأن العقل، وهو الوثيقة التي تشهد بحق على كلام الله، ويتهمه بالفساد والعمى والسقوط، على حين أنه يجعل من الحرف المائت، وصورة كلام الله صنمًا معبودًا، ومن ثم يعتقد أن أشنع الجرائم هو وصف هذا الحرف بالصفات السابقة. وهكذا يظن المرء نفسه تقيًا حين يبدي ارتيابه في العقل السليم والحكم السليم، ويرى أن الفسوق إنما يكمن في إبداء أقل قدر

[١١٥] المرجع السابق، الموضع نفسه.

من الشك فيمن نقلوا لنا الكتب المقدسة. ولكن ما أبعد ذلك عن التقوى! إنه هو الخبل المحض!"(١١٦).

كما تعكس تلك الرسائل التي تبادلها سبينوزا مع بلينبرغ Plyenbergh، وخاصة عندما أصرَّ الأخير على موقفه الذي يخضع فيه العقل للوحي، فرد عليه سبينوزا في الرسالة رقم(٢٣) قائلًا:"إنّه لا فائدة ترجى من استمرارهما في التراسل، طالما أنهما مختلفان في المبادئ الأساسية... ولهذا رأيت وما زلت أرى، أنه لا هدف يُرجى من كتاباتي إليك... وإنني عندما كتبت إليك (رسالتي الأولى) كنت أظنك فيلسوفًا محضًا، لا تقبل... معيارًا للحقيقة سوى فهمنا الطبيعي، لا اللاهوت"(١١٧).

أي أن سبينوزا يجعل العقل هو الحاكم لا المحكوم، هو المتبوع لا التابع، هو الأصل لا الفرع. ولما كان النور الفطري مستمد من الله شأنه شأن الوحي، وأن الوحي لا غنى له عن العقل؛ لذلك يجب أن يكون العقل البشري هو الأصل الأول لكل وحي إلهي. وهو بذلك يخالف موقف فلاسفة العصور الوسطى الذين سعوا إلى التوفيق بين الفلسفة والدين. ومن ثم يمكننا القول بأن سبينوزا هو صورة حقيقية معبرة عن الموقف العام الذي انتهجه فلاسفة الحداثة في العلاقة بين الفلسفة والدين أو العقل والوحي.

تاسعًا - موقف سبينوزا من تأسيس فلسفة الدين كتخصص دقيق:

وبناءً على ما تقدم من موقف سبينوزا من قضايا الدين، هل يمكن أن نعده المؤسس الأول لفلسفة الدين كنمط خاص من التفلسف؟ أم أنَّه قد اكتفى بوضع الإرهاصات الحقيقية واللمسات الأخيرة التي عجَّلت بظهور "فلسفة الدين" كمبحث متخصص مستقل مع كانط وهيجل في القرن الثامن عشر؟

بداية نقول إنه إذا كان سبينوزا قد التزم – إلى حد كبير– بإعمال العقل في جلّ قضايا الدين دون أن يهدف من وراء ذلك الدفاع عن المعتقدات الدينية، أو تبريرها، أو استخدام ذلك في الوعظ أو التبشير أو المواجهة أو التعهد بأي وظيفة من وظائف الدين، بل وضع نصب عينيه تعميق الفهم حول القضايا الدينية المطروحة من خلال مساءلتها فلسفيًا، ونقدها عقلانيًا فهو بذلك يضع نفسه ضمن فلاسفة الدين بالمعنى الحديث والمعاصر حسب "قاموس كامبردج الفلسفي" الذي يقرر"أنَّ فلاسفة الدين يهدفون إلى تقييم إدعاءات الحقائق الدينيّة من منظور عقلاني خالص"(١١٨). أو أن فلسفة الدين تعني "البحث الفلسفي في الدين، وفي شأن الدين"(١١٩). أي التناول الفلسفي لكل ما هو ديني.

---

(١١٦) المصدر السابق، ص ٣٥٧.

(117) Spinoza, The Letters, In Complete Works, Translation by Samuel Shirley, Edited With Introduction and Noted by Michael Morgan, Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002,[Letter 23], p.832.

(118) The Cambridge Dictionary of Philosophy, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, Second edition, 1999, p 696.

(١١٩) علي أكبر رشاد، فلسفة الدين،تعريب موسى ظاهر، بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٣٣.

كما أنَّه إذا كان سبينوزا قد قام بوضع الدين في مرمى النقد الفلسفي غير المنحاز مسبقًا للدفاع أو التبرير أو التبشير أو الهجوم، فإنه بذلك – أيضًا– يضع نفسه كمؤسس حقيقي– إلى حد كبير– لهذا التخصص الدقيق (فلسفة الدين) والذي يميزه عن كل تناول عقلاني للدين؛ إذ إنَّ فلسفة الدِّين تنطلق في المقام الأول من مطلب العقلنة الذي يجعل من الدين موضوعًا للعقل، أي أن تفكر الفلسفة في الدين دون أن تتحول إلى فلسفة دينيّة؛ فالفلسفة الدينيّة هي تلك التأملات العقليّة غير المبرأة من الانحياز مسبقًا لدين ما، وهي تشمل تلك المواقف العقليّة لفلاسفة اليونان، وفلاسفة الإسلام، وفلاسفة العصور الوسطى، والتي لم ترق– لانحيازها المسبق– لتشكيل بحث منظم ونسقي وعقلانيّ حول الدين. كما يميز هذا الموقف غير المنحاز مسبقًا "فلسفة الدين" عن غيرها من المباحث التي تتناول الدين بالبحث والدراسة، وعن كل ما كُتب في ميادين علم الكلام أو اللاهوت التي تستهدف الدفاع عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية.

خلاصة القول إن "فلسفة الدين" هي فرع من الفلسفة الراهنة الذي يهتم بدراسة المفاهيم والقضايا والمعتقدات الدينية بشكل عقلاني خالص دون تحيز أو تبني مواقف أو أيديولوجيات مسبقة. أو كما يقول أحد الباحثين:"لا يأتي الفيلسوف إلى الكلام في الدين إذن لأسباب أو لدواعٍ دينيّة، ومن يفعل ذلك يلقي بعتمة ثقيلة على التفكير؛ إذ هو يخلط بين حاجة العقل وبين الدعوة الدينية"(١٢٠).

ومن ثم يتميز موقف سبينوزا في تناوله الفلسفي للقضايا الدينيّة عمن سبقه؛ حيث لم تكن دراسته دراسة لاهوتية خالصة تستهدف الدفاع عن العقائد الدينيّة، كما لم تكن نقدًا لجانب معين من جوانب الدين كما هو الحال في الفلسفة الدينيّة عند معظم الفلاسفة. وإنّما عمد إلى تقديم فلسفة للدين تعتمد اعتمادًا كليًا على العقل في بحث المقدسات والمعتقدات الدينيّة وتحليلها وتفسيرها في محاولة لشرح بواعث الدين في الروح والنفس والعقل، وكذلك البحث في نشأة الدين، وطبيعة كتبه المقدسة، وتجلياته في حياة الإنسان، وصيرورته وتحولاته في المجتمعات البشرية.

وانطلاقًا من ذلك رأى مؤرخ الفلسفة الشهير "أوتو بفيلدرر Otto Pfleiderer" في كتابه "تاريخ فلسفة الدين" أنّ سبينوزا هو أول من حقق الشرط الجوهري لفلسفة الدين في بحث قضايا الدين بلا انحياز أو تحامل؛ لذا فمنه تبدأ المرحلة الأولى لفلسفة الدين في تاريخ الفلسفة الغربية من حيث التزامه الموقف النقدي الخالص تجاه الدين(١٢١). وهو الرأي الذي عضده

---

(١٢٠) فتحي المسكيني، معنى فلسفة الدين– التخصص: بداياته وتطوراته، مجلة التفاهم ،السنة الثالثة عشرة، سلطنة عمان – مسقط، ربيع ٢٠١٥م/ ١٤٣٦هـ، ص ٢٠.

(121) Otto Pfleiderer, History Religion Philosophy, Hirsch and Norgate, London/ Edinburgh, Second edition,1886, p. 33-34.

"إيمانويل هيرش E. Hirsch" في كتابه "تاريخ اللاهوت الانجيلي الجديد"؛ إذ رأى أن هذا الموقف النقدي من الدين الذي يعد شرطًا مهمًا للبحث الفلسفي في الدين قد لقى تجسيده لا في أعمال سبينوزا فقط، بل في مواقفه الاجتماعية أيضًا؛ فسبينوزا كما هو معروف أول شخص يستحق الاهتمام كان قد رفض التبعيّة لأيّ دين بعينه. أي أن سبينوزا بجانب مواقفه الاجتماعية الناقدة وغير المنحازة لأي دين، كانت كتاباته أيضًا بمثابة تجسيد لمبدأ جديد في الموقف من الدين القدسي. وقد تلخص الأمر الأساسي هنا في أن سبينوزا قارب الدين كنتاج بشري. وبحسب سبينوزا، يمكننا في نهاية المطاف أن نخضع الدين القدسي للتطهير والتصحيح في ضوء الحقيقة الفلسفية(١٢٢).

وفي مقابل هذا الرأى يرى الكثيرون مما يصعب حصرهم أن فلسفة الدين كتخصص مستقل نشأ مع الألمانيين إيمانويل كانط وفريدريك هيجل وليس مع سبينوزا. ويرى الباحث أنَّ تناول سبينوزا العقلاني للدين كان نتاجًا طبيعيًا لطبيعة القرن السابع عشر الذي تمحور حول "محورية الإنسان" و"التعويل على العقل" فتهالكت الكثير من الأفكار الدينيّة تحت صدمة الأفكار التنويرية. فكان موقف سبينوزا– وإن كان أبرزها وأكثرها نضجًا– متوافقًا تمامًا مع تلك المحاولات العديدة التي شهدها هذا العصر، والتي اهتمت بالتطلعات العميقة للفلسفة في الدين فعملت على عقلنته، والاهتمام بالإنسان بوصفه المركز في الوجود.

ومن ثم يمكننا القول إنَّ سبينوزا هو "فيلسوف دين" بالمعنى الواسع للكلمة؛ فهو صاحب موقف فلسفي صريح من الدين يعتمد على العقل، اقترب إلى حد كبير من أن يكون "فيلسوف دين" بالمعنى الضيق للكلمة؛ أي صاحب تفكير فلسفي قائم بذاته وصريح عن الله والدين، يحاول أن يجيب على السؤال الجوهري والرئيسي في فلسفة الدين في شكله المعاصر: هل اختيار الانتماء لدين معين والالتزام بكل عقائده يعد اختيارًا معقولًا؟ وكاد بالفعل أن يقدم فلسفة فعليّة حول هذا التساؤل لولا أن شابت جهوده التأسيسية بعض الشوائب التي جعلت بنيانه الفلسفي يفتقد إلى بعض الشروط الأساسية لقيام "فلسفة الدين" بوصفها نمطًا خاصًا من التفلسف. وتتمثل أهم هذه الشوائب فيما يلي:

أولًا: استخدام سبينوزا لنصوص الكتاب المقدس– في بعض المواضع– بوصفها حججًا. وهذا يمثل شائبة كبرى تشوب فلسفته في الدين. ففصول رسالته في اللاهوت والسياسة محشوة – بتعبير حسن حنفي– بالشواهد النقلية(١٢٣). وإن كان لا يشفع له – في الحقيقة– استخدامه لتلك النصوص في الغالب الأعم بكونها تفسيرات.

ثانيًا: وضع سبينوزا مسألة الكفر والإيمان صوب عينيه وهو يعالج قضايا الدين؛ إذ

(١٢٢) يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، د. ت، ص ٧-٨.(على الرابط الإلكتروني http://www.syrbook)

(١٢٣) حسن حنفي، مقدمة الترجمة العربية لكتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٨.

يقول:"أستطيع أن أؤكد واثقًا أنّي لم أقل شيئًا فيه كفر أو يشتم منه رائحة الكفر"[١٢٤]. فمثل هذه التصريحات تضعه في موضع الانحياز المسبق وهو ما لا يتماشى مع " فلسفة الدين" كنمط مستقل وخاص من التفلسف.

ثالثًا: تأكيد سبينوزا في بداية الرسالة ونهايتها بنص يهدد استقلالية آرائه بصفة تامة، ويوحي بالانحياز المسبق؛ إذ يقول:"إني أضع عن طيب خاطر كل ما كتبت أمام السلطات العليا في وطني لكي تفحصه وتصدر حكمها عليه. فإذا رأت أني قلت شيئًا مناقضًا لقوانين وطني أو للمصلحة العامة فإني أسحب ما قلته"[١٢٥].

ولهذا يمكننا القول بأن سبينوزا قد شكَّل قمة ما أبدعه الفلاسفة السابقون على التأسيس الحقيقي لفلسفة الدين بمعناها الراهن، فكاد أن يكون المؤسس الحقيقي لولا تلك الشوائب التي شابت منهجيته في التناول. حيث يتفق تناول سبينوزا الفلسفي للدين – إلى حد كبير– مع أشهر التعريفات التي قُدمت لفلسفة الدين بوصفها نمط فلسفي مستقل راهن يستهدف "التفسير العقلاني لتكوين بنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينيّة للألوهية والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود، والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية، ونمط تطور الفكر الديني في التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الأخرى، بغرض الوصول لتفسير كلي للدين، يكشف منابعه في العقل والنفس والطبيعة، وأسسه التي يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره واضمحلاله"[١٢٦].

الخاتمة (نتائج البحث):

وهكذا خلص سبينوزا من تطبيق المنهج العقليّ على كافة ما هو ديني إلى إثبات وجود الله؛ لكنه ليس هو الله المعروف في الأديان السماوية، ولكنه إله جديد يتمثل في مجموعة من القوانين الفيزيائية المتحكمة، لم يخلق العالم أو يصنعه؛ لأنَّه هو العالم. كما تعامل مع النبوة على أنها واقعة إنسانيّة في المقام الأول، ورأى أن المعرفة النبويّة هي معرفة إنسانيّة بحتة ممكنة للعقل الإنساني، ومن ثم لا يمكنها أن تعتلي مقام المقدس، لتصبح التصورات العقديّة الموروثة عن العهدين القديم والجديد مجرد خيالات بشريّة، وتصبح الكتب المقدسة صحائف للقراءة الإنسانيّة الناقدة، تستدعي الحاجة نقدها؛ فالنص الدينيّ لا يمكن أن يحافظ على نقائه وقد

---

[١٢٤] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٢٨.

[١٢٥] المصدر السابق، ص ١١٨.

[١٢٦] محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،٢٠٠١، ص ٣٥.

امتد عبر زمن سحيق. فضلًا عن أن تصور "الإنسان الإله" ليس له ما يبرره، بل إنّه أمر يثير حفيظة كل فطرة عقليّة سليمة شأنه شأن إيمان اليهود بالميثاق الأبديّ الذي يبدو ساذجًا وطفوليًا. إضافة إلى رؤيته الى الخير والشر على أنهما نسبيان، وإيمانه بفصل الدين عن الفلسفة كتمهيد لفصل الدين عن الدولة. وقد انطلق في معالجته لكافة تلك القضايا الدينية من منظور عقلي خالص جعل البعض يضعه كمؤسس حقيقي لفلسفة الدين بالمعنى الراهن لهذا المصطلح الذي بات يمثل نمطًا خاصًا من التفلسف. وقد خلص الباحث من مناقشة تلك الرؤى الإسبينوزية إلى عدة نتائج جوهرية، تتمثل فيما يلي:

أولاً: قد بات واضحًا–إذن– أنَّ سبينوزا قد طبّق المنهج العقلي في صورته الديكارتيّة أو منهج الأفكار الواضحة والمتميزة على سائر جوانب فلسفته العملية في ميدان الدين والعقائد، والأخلاق، والنظم السياسية، والتشريعات الوطنيّة، وعادات البلد وتقاليده؛ فاستهدف تحرير الناس من كافة الأوهام التي تعيق الفكر الصحيح، وحاول تخليص الدين من كافة الشوائب اللاعقلانية التي أُلصقت به على مدار التاريخ. فكان مبشرًا حقيقيًا بفلسفة الدين كتخصص دقيق يهتم بالتناول الفلسفي والتحليل الإبستمولوجي النقدي للدين. كما كان إرهاصًا لازمًا ومقدمة ضرورية للفلاسفة الكبار الذين أتوا بعده في هذا المجال، من أمثال: فولتير وهردر وليسنج وهيوم وكانط وهيجل، ومن ثمَّ يتم إخراج سبينوزا من القرن السابع عشر وإلحاقه بفلاسفة القرون التالية، مما يعكس راهنية سبينوزا وأفكاره إلى حد كبير. الأمر الذي لا يزال يتطلب دراسات كثيرة ومتنوعة حول تأثيره في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ثانيًا: إذا ما وضعنا سبينوزا في مكانه الحقيقي كأهم من قام بتطبيق منهج ديكارت النقدي العقلي في الفلسفة الحديثة بعد أن بدا ديكارت مؤكدًا على أنَّه ليس في تأملاته ما يعارض الدين؛ أي أنَّه لم يأت بجديد بالنسبة لمفكري العصر الوسيط، أو إذا ما بدا ديكارت – على أفضل الأحوال– صاحب إصلاح جزئي بالنسبة للفكر الديني، فإن منهج سبينوزا يعكس أنَّه صاحب إصلاح جذري راديكالي سعى إلى ترسيخ مبادئ عقلانيّة تمنع خلط الناس بين البدع الإنسانيّة المزيفة والتعاليم الدينيّة الإلهيّة الحقة أو بعبارة أخرى بين التصديق الساذج والجدل البيزنطي في الكنائس من ناحية وبين الإيمان الصادق والإحساس الطبيعي بالعدل والخير من ناحية أخرى. فاستطاع أن يصل إلى النقطة الصحيحة التي انبثقت منها كل عيوب الفلسفة الديكارتيّة، وهي نظريّة ديكارت عن الإله؛ حيث إنّها كانت محكومة بالتصور اليهودي المسيحي للإله، وبتعاليم اللاهوتيين المدرسيين، فلا مجال لمذهب يقوم على العقل وحده، ولذلك كان تصور سبينوزا للإله يختلف كل الاختلاف عن رأي ديكارت والمسيحيين المحدثين، فلم يفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق ليلغي تعاليه، ويقول بهويّة واحدة للإله ومجموع الطبيعة. ومن ثمَّ

يكون من الخطأ النظر إلى سبينوزا على أنه امتداد لديكارت؛ لأنَّ سبينوزا كان فيلسوفًا أخلاقيًا بنى نظريته في الخلاص الحقيقي للإنسان على منظومة ميتافيزيقية تبرز مكانته في الطبيعة.

ثالثًا: إذا لم يكن سبينوزا هو المؤسس الحقيقي لفلسفة الدين كما ظهرت عند كانط فهو بلا شك المؤسس الحقيقي لفلسفة التاريخ الديني؛ حيث رأى أنَّه عندما تتحقق النبوة في فترة معينة، وعند شعب معين. يأتي الوحي للتغلب على الطبيعة السائدة في الشعب فينجح إلى حين، ثم تنتهي الطبيعة السائدة بالتغلب على الوحي، ومن ثم تنقلب المبادئ الروحيّة إلى مادية في الديانات المختلفة، فيدرس سبينوزا هذا القلب أو قلب الروح إلى مادة، والوحي إلى كتاب، والمعنى إلى حرف، والتدين إلى خرافة، والتقوى إلى طقوس وشعائر، والإيمان إلى تعصب، والحقيقة إلى بطلان، والتعاليم الإلهية إلى بدع، والنور الفطري إلى جهل، والمعابد إلى مسارح، والدين إلى وثنيّة، والإنسان إلى حيوان، وكأن الدافع الحيوي ينتهي بالضرورة إلى سقوط مادي.

رابعًا:- وضع سبينوزا من خلال تطبيق منهجه العقلي في الدين والسياسة والأخلاق الخطوط العريضة للمناهج النقدية التي ظهرت في القرون الثلاثة التالية له، فهو صاحب نقد عقلي يقوم على استعمال العقل الرياضي الهندسي والذي لا يقبل شيئًا على أنَّه حق ما لم يتبين بالبداهة على أنه كذلك. وهو صاحب نقد إنساني يقوم على استعمال النور الفطري كنور طبيعي يميز الإنسان على غيره من الموجودات، ويهدف إلى تحليل القوى الإنسانيَّة من إدراك وتخيل وانفعال. وهو أيضا صاحب نقد علمي يحاول مساواة النص الديني بالظاهرة الطبيعية من حيث إخضاعها لقواعد ثابتة، وهي قواعد المنهج العلمي. كما أكد على أسبقيّة النقد التاريخي على الإيمان بالمصدر الإلهي للكتاب المقدس حتى لا تكون مهمة العقل هي مجرد تبرير محتوى الكتاب.

خامسًا:- أعطى سبينوزا العقل ثقته الكاملة في الوصول إلى مبادئ الدين الشامل وجود الله ووحدانيته وقدرته وطاعته وثوابه. فجعل العقل دائمًا فوق أسوار الخرافة وركام الجهل والتعصب ومنحه الأولوية في إدراك الوجود وإبداع العالم وتفسير المقدس دون وصاية من أحد، متحررًا من كل أشكال الوصاية التي تحجر على العقل أو تقيد انطلاقه، فلا يقبل إلا كل ما هو واضح وبديهي بمرسوم عقلي. ومن ثم رفض القول بازدواجية الحقيقة، وأعلن مرارًا وتكرارًا أن الحقيقة واحدة وطريقة الوصول إليها واحدة، هي العقل.

سادسًا: رفض سبينوزا انطلاقًا من منهجه العقلي كل مناهج تفسير الكتاب التي تقوم على الهوى والخرافة والأوهام، فكلها – عنده- بدع تقدم للناس على أنها كلام الله. كما رفض سلطة الكنيسة في تفسير الكتاب المقدس، وجعله ليس حكرًا على فرد معين أو سلطة بعينها، بل أعطى لكل فرد الحرية المطلقة في أن يفسر كما يشاء، وأن يتصور العقائد كما يريد، فالله لم يحرم أحدًا

من التفكير والفهم والتفسير، بل جعله حقًا مشاعًا للناس أجمعين.

سابعًا: أخرج سبينوزا النبوة من حيزها الإلهـــي وجعلها واقعة إنسانيّة في المقـــام الأول، فلـــولا الإنسان عنده ما كانـــت النبـــوة، وأن المعرفـــة النبوية لا تزيد في اليقين عن المعرفة العقليّـــة، وأنَّه إذا كان قد صرح بالقول بأن المعرفة النبويّة مساوية في اليقين للمعرفة العقليّة الطبيعية فإنـــه يلمح ويصرح في مواضع مختلفة إلى أفضـــلية المعرفة العقليّة على المعرفة النبويّة. الأمر نفسه الذي تجلى في رفضه الصريح لمـــذهب يهـــوذا الفخار الذي جعل العقل خادمًـــا للكتـــاب، كمـــا رفض مذهب موسى بن ميمـــون الـــذي جعـــل الكتاب خادمًا للعقل رغم أن تلميحاته إلى تفضيله لمذهب الأخيـــر لا يمكـــن أن تخطئهـــا العـــين المتصفحة فضلًا عن الدارسة المدققة. الأمر الذي ينسف كل محاولات شراح سبينوزا للتقريب بينه وبين فلاسفة العصور الوســـطى الـــذين كانـــت مهمتهم هي التوفيق بين الفلسفة والدين، والـــذين ركزوا جهودهم في العثور على صورة أرسطو في النصوص الدينيّة. ففي الوقت الذي يبدو فيه مشابها لهؤلاء الفلاسفة مع اســـتبدال ديكـــارت بأرسطو، يتضح أنه يعطى العقل مكانة كبـــري تعلو كل ما سواه، وأنه لو خيِّـــر بـــين العقـــل والوحي لما تردد في اختيار الأول، وأنّـــه لـــم يجعل للوحي مجالًا إلّا حيثما يعجز الناس عـــن ممارسة عقولهم؛ فليس للعقيـــدة الدينيـــة عنـــد سبينوزا أي وظيفة معرفية، ففي كـــل الميـــادين المعرفية يسيطر العقل بلا منافس، وإنَّما جعـــل للعقيدة وظيفة عمليّة بحتة تبتغي تحقيق الســـلوك الفاضل.

ثامنًا: أكد سبينوزا على رفضه للميثاق الأبـــديّ الذي يدّعيه بنو إسرائيل، كما يقرّ تهافت زعمهم بأنهم شعب الله المختار بطريقة عقلانيّة اقتضاها منهجه العقليّ تقوم على كمال الله وعدم أنانيته، كما رفض المعجزة، ورأي أنهـــا ظـــاهرة مـــن ظواهر الطبيعة، نجهل عللها، وأنَّ تقـــدم العلـــم كفيل بمعرفة أسبابها الحقيقية؛ لأن نظام الطبيعة ثابت لا يتغير، فهي أوامر إلهيّة أبديّـــة، وأن أي تغيير فيها يودي إلى الشك في وجود الله الذي لا يعتريه التغير، وبذلك يؤدي الإيمان بـــالله عـــن طريق المعجزات إلى الكفر والإلحاد. كمـــا أن الوحي المكتوب في الكتب المقدسة قابل للتغييـــر والتبديل والتحريف والتزييـــف، أمّـــا الـــوحي المطبوع في القلوب فهو جوهر الشريعة الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويمكـــن إدراكه بالنور الفطـــري. كمـــا رأى أن الخيـــر والشر قيمتـــان نســـبيتان، وأن الخلـــود يكـــون لأصحاب الأعمال العظيمة في ذاكرة البشرية.

تاسعًا: كشف هذا البحث عن كـــون ســـبينوزا ربوبيًا خالصًا؛ فالربوبي شخص يؤكد وجود الله الذي يمكن معرفته عن طريق العقـــل والنـــور الفطري، وينكر الوحي بحجة أن العقل البشـــري وحده قادر على أن يعطينا كل ما نحتـــاج إلـــى معرفته لنحيا حياة أخلاقية ودينيّة صحيحة، ولا يتدخل بأي شكل من الأشكال في شؤون العالم بل يتركه يعمل وفقًا لقوانين الطبيعة الثابتة التـــي لا تتغير، وهو الأمر الذي تجلى بوضوح في مذهب

سبينوزا وخاصة في وحدة الوجود بين الله والطبيعة، وفي رفض الوحي والمعجزات، وإعلاء المعرفة العقليّة على المعرفة النبويّة. وإذا كانت الربوبيّة تنقسم إلى عدة فئات كالربوبيّة الكلية، والكل في الرب، والربوبيّة العلمية، والربوبيّة المسيحية والربوبيّة الإنسانيّة. فإن سبينوزا ينتمي إلى الربوبيّة الكلية التي تجمع عناصر من الربوبيّة مع عناصر وحدة الوجود والاعتقاد بأن الكون نفسه هو الإله.

عاشرًا:- أقرَ سبينوزا بفصل الدين عن الفلسفة وكان هدفه الأساسي من ذلك هو فصل الدين عن الدولة ومهاجمة الدولة الثيوقراطية، وإن لم ينكر إخضاع الكنيسة للدولة في النظام الديمقراطي؛ حتى لا تتجزأ السلطة في الدولة ويسهل الاستيلاء عليها. فقد خشي سبينوزا أن تَستَخدِم السلطاتُ الدينية العامةَ ضد الفكر الحر وضد الدولة ذاتها؛ لذلك رأى أنه من الضروري السيطرة السياسية على السلطة الدينية؛ حتى لا يمكن أن يُستخدم الدين كأداة في تكدير السلم العام أو تهييج العامة على الحكام أو الأنظمة القائمة، فالدولة العلمانيّة هي الخلاص الأنسب لهذه المشكلة، وخاصة أن سبينوزا قد سلَّم بأنه لا وسيلة لتغيير همجيّة العامة وجهلها؛ فأراد أن يضع الحل النهائي ليجعل من الدولة العلمانية خير وسيلة وخير إطار للتعامل مع المشكلة الأزلية لجهل العامة وخرافاتها وأوهامها؛ أي أن تكون الدولة محايدة تجاه خرافات العامة، ولا تناصر خرافة على أخرى. وبهذا يمكن السيطرة على ما يمكن أن يثيره العامة من شغب أو تعصب ديني، أو أن يُستخدَم العامةُ لفعل ذلك بواسطة يد أخرى أو لصالح فئة ما. وهكذا كان سبينوزا مخلصًا لمنهجه العقلي، منهج الأفكار الواضحة والمتميزة؛ ذلك المنهج الذي طبقه في تناوله لمشكلة وجود الله وصفاته، وتناوله للنبوة باعتبارها واقعة إنسانية، وكذلك المعجزات، والميثاق المؤقت والميثاق الأبدي، والكتاب ومنهج التفسير، ومشكلة الخير والشر وعلاقتها بالمعاد، وعلاقة الفلسفة بالدين، وعلاقة الدين بالسياسة. فقد كان الديكارتي الأبرز الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقًا جذريًا في المجالات التي استبعدها ديكارت نفسه، فكانت العقائد الدينية هي موضوع الاستقصاء الأساسي في البحث الفلسفي الديني، وأعلى من سلطة العقل، ورأي أنه من الخبل المحض تكذيب العقل لتصديق حرف مائت محرف.حتى يمكننا القول بأنَّه عن طريق تفعيل المنهج الديكارتي في فلسفة سبينوزا بشكل عام اكتسبت فلسفته في الدين ملامحها وخصائصها عن طريق التناسب والترابط بنسقه الفلسفي ككل. فكان سبينوزا بذلك صاحب الإرهاصات الكبرى لتأسيس "فلسفة الدين" كما بدت بعد ذلك عند كانط في كتابه " الدين في حدود العقل وحده" ولولا أن شابت فلسفته في الدين بعض الشوائب المنهجية لكان المؤسس الحقيقي لهذا المبحث الفلسفي بلا جدال.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً - المصادر:

أ- **كتب سبينوزا بالإنجليزية**

1- Spinoza, *Ethics*, In Complete Works, Translation by Samuel Shirley, Edited with introduction and Noted by Michael Morgan, Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002.
2- Spinoza, *Political Treatise*, In Complete Works, Translation by Samuel Shirley, Edited with introduction and noted by Michael Morgan, Hackett publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002.
3- Spinoza, *On The Improvement of The Understanding*, Treatise on The Emendation of The Intellect, translation by R.H.M. Elwes, An Electronic classics, series publication,[92f], 2003-2013.
4- Spinoza, *The Letters*, In Complete Works, Translation by Samuel Shirley, Edited With Introduction and Noted by Michael Morgan, Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002, [Letter 23].

ب-**كتب سبينوزا المترجمة إلى العربية**

١- سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

٢- _____، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩.

٣- _____، **رسالة في إصلاح العقل**، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د.ت.

ثانيًا - المراجع الأجنبية :

1- Barker (H), Notes on The Second Part of Spinoza's Ethics, Article in *"Mind"*, Vol.47, 1938.
2- De Bruyn (Daryl), *Spinoza's Concept of Emending of The Intellect*- A Critical Investigation into Spinoza's Method of Emending The Intellect with Special Reference to The TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE- Department of Philosophy, University of Turku, Finland, 2014.
3- Deleuze (Gilles), *Spinoza :Practical Philosophy*, translated by Robert Hurley. First Edition in English, city Lights Books, San Francisco, 1988.
4- Greenberg (Sidney), *The Infinite In Giordano Bruno*: With A Translation Of His Dialogue Concerning The Cause, Principle, And One, New York, King's Crown Press, 1950.
5- Hurley (Robert), *preface of book Gilles Deleuze, Spinoza: practical philosophy*, translated by Robert Hurley. First Edition in English, City Lights books, San Francisco, 1988.
5- Hume (D), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited. With An Introduction by Edwin A. Burtt, The Modern Philosophy, New York, 1939.
6- Jousse(Emmanuel),The idea of God in Spinoza's Philosophy, A study about Its Definition , Influences and Impact Based on the First Part of Ethics - *LOGOS*, Electronic Journal for Philosophy-2004,Issn 1211-0442.
7- Leibniz, *Theodicy*, ed. by Austin Farrer, translated by E.M. Haggard, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1952.
8- Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, Together

with An Appendix Consisting of Some of His Shorter Pieces, trans .by A.G. Langley New York, the Macmillan Company, 1869.

9- Levene (Nancy K.), *Spinoza's Revelation- Religion, Democracy and Reason*, Cambridge University Press, 2004.

10- Locke(John), Examination of Opinion of Seeing All things in God, Philosophical Works, ed. London, vol.2,1801.

11- McKeon (Richard), *The Philosophy of Spinoza*, New York , London-Toronto,1928.

12- Pfleiderer (Otto.), *History Religion Philosophy*, Hirsch and Norgate, London/ Edinburgh, Second edition, 1886.

13- Ratner (Joseph), *The Philosophy of Spinoza*, Selected from his Chief Works, Carlton House, New York, 1924.

14- Wolfson (Harry), *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent process of His Reasoning* (2 Volumes) Cambridge: Harvard University press, 1934.

ثالثًا - المراجع العربية والمُعَربة :

١- أشرف منصور، **سبينوزا ونقد العقل الخالص**- دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة سبينوزا، القاهرة: دار رؤية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣.

٢- _____، **العقل والوحي**- مبدأ التأويل بين ابن رشد وموسي بن ميمون وسبينوزا، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،٢٠١٤ .

٣- إميل بوترو، **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣.

٤- بيار فرانسوا مورو، **إسبينوزا والإسبينوزية**، ترجمة جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨.

٥- توفيق الطويل، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١.

٦- جاك شورون، **الموت في الفكر الغربي**، ترجمة يوسف كامل حسين، مراجعة: إمام عبدالفتاح إمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة(٧٦) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أبريل ١٩٨٤.

٧- جيمس كولينز، **الله في الفلسفة الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

٨- حسن حنفي، **قضايا معاصرة**- في الفكر الغربي المعاصر، الجزء ٢، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت .

٩- _____، **مقدمة الترجمة العربية لكتاب سبينوزا** : رسالة في اللاهوت والسياسة، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

١٠- ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية،١٩٦٨.

١١- _____، **مقال عن المنهج** لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم،

ترجمة محمود محمد الخضيري، القـاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥.

١٢- ريتشارد شاخت، **رواد الفلسفة الحديثـة**، القاهرة، الهيئة المصرية العامـة للكتـاب، سلسلة الألف كتاب الثاني (١٣٢) ،١٩٩٣.

١٣- علي أكبر رشاد، **فلسفة الـدين**، تعريـب موسى ظاهر، بيـروت، مركـز الغـدير للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١.

١٤- علي عبدالمعطي محمد، **تيـارات فلسـفية حديثة**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤.

١٥- _____، **ليبنتز فيلسوف الذرة الروحيـة**، الإسـكندرية، دار المعرفـة الجامعية، ١٩٩٩.

١٦- فردريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة** :الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى سبينوزا) المجلـد الرابع، ترجمة وتعليـق: سـعيد توفيـق، محمود سـيد أحمـد، ومراجعـة: إمـام عبدالفتاح إمام، القاهرة، المركـز القـومي للترجمة، الطبعة الأولى،٢٠١٣.

١٧- فؤاد زكريا، **سـبينوزا**، الإسـكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعـة والنشـر، الطبعـة الأولى، ٢٠٠٨.

١٨- محمد عثمان الخشت، **الدين والميتافيزيقـا في فلسفة هيوم**،القاهرة، دار قباء للنشـر والتوزيع، د.ت.

١٩- _____، **مدخل إلى فلسفة الدين**، القـاهرة، دار قبـاء للطباعـة والنشـر والتوزيع،٢٠٠١.

٢٠- _____، **العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء**، دمشق، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.

٢١- هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوربـي**، بيروت، دار الطليعة للطباعـة والنشـر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

٢٢- ولتر ستيس، **الزمان والأزل** – مقـال فـي فلسفة الدين، ترجمـة زكريـا إبـراهيم، مراجعة أحمد فؤاد الأهـواني، القـاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠١٣.

٢٣- وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثـة**، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، القـاهرة، المجلـس الأعلـى للثقافة، المشروع القومي للترجمة،الطبعـة الثانية، ٢٠٠٥.

٢٤- يوري أناتوليفتش كميليف، **فلسـفة الـدين الغربية المعاصرة**، ترجمة هيثم صـعب، دمشق، الهيئة العامـة السـورية للكتـاب، سلسلة كتاب النشر الإلكتروني، د. ت.

٢٥- يوسف كرم ، **تاريخ الفلسـفة الحديثـة**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، د. ت.

رابعًا - المعاجم والموسوعات:

أ- <u>المعاجم والموسوعات الأجنبية</u>

1- Edwards (Paul), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan publishing, New York, Volume three, 1967.

2- Ferm (Vergilus), Encyclopedia of Religion, New York, 1945.
3- *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, Second edition, 1999.
4- *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*, edited by Edward Craig, Routledge, first published, London and New York, 2005.

ب- **المعاجم والموسوعات والدوريات العربية والمعربة**

١- جوناثـــــان ري، وج. أو . أرمســـــون: **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، (القـــاهرة، المركـــز القـــومي للترجمـــة، العدد٢٢٨٧، ٢٠١٣).

٢- فتحي المسكيني، **معنـــى فلســـفة الـــدين- التخصص: بداياته وتطوراته**، مجلة التفاهم، السنة الثالثة عشرة، سلطنة عمان – مسقط، ربيع ٢٠١٥م/ ١٤٣٦هـــ.

٣- مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، القـــاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.