جامعة قاصدي مرباح ورقلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية
شعبة الفلسفة

السنة: 2022/ 2023

رقم التسجيل:.....

الموضوع

أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

تخصص:فلسفة عامة

بعنوان:

الأسس العلمية للفلسفة الأخلاقية عند سبينوزا

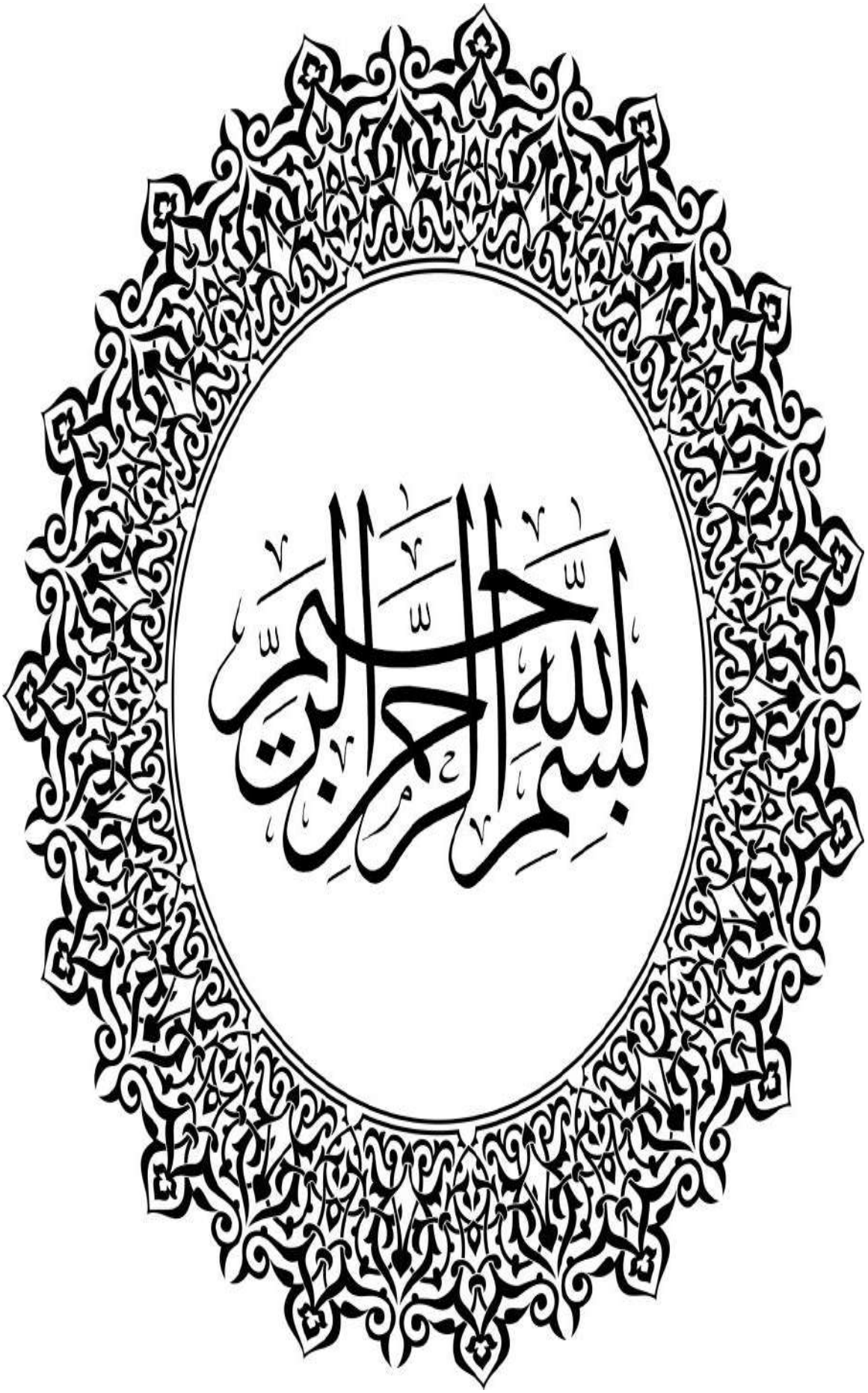
إعداد الطالب:
مسيكة محمد

إشراف:
أ.د: لعموري شهيدة

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	مؤسسة الانتساب	الصفة
أحمد زيغمي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة ورقلة	رئيسا
شهيدة لعموري	أستاذ محاضر (أ)	جامعة ورقلة	مشرفا ومقررا
برابح عمر	أستاذ محاضر (أ)	جامعة ورقلة	مناقشا
خيرة بورنان	أستاذ محاضر (أ)	جامعة المسيلة	مناقشا
مولاي ناجم	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الأغواط	مناقشا

نوقشت بـ: 2023/11/30


بسم الله الرحمن الرحيم

إهـداء

إلى أطهر قلبين في حياتي... والديَّ العزيزين

إليك يا رفيقة دربي زوجتي المخلصة

إلى روحي وقُرَّة عيني ونبض فؤادي أولادي

إلى كل عائلتي الكريمة

كلمة شكر وعرفان

لا يسعني بعد إتمام هذا البحث إلا أن أتقدم بجزيل الشكر والعرفان لأستاذتي ﴿**شهيدة لعموري**﴾ لتفضلها بالإشراف على هذه الرسالة، ولما أسدته من نصائح وتوجيهات كان لها الفضل ــ بعد توفيق **الله** تعالى ــ في تصويب الأخطاء، وتقويم الاعوجاج الذي إعترى هذا البحث. فقد منحتني الثقة وغرست في نفسي قوة العزيمة للتغلب على الصعوبات، ولم تدخر جهداً، ولم تبخلني بوقتها الثمين وشملتني بمساعدتها العلمية والمعنوية. جزاك الله عنا كل خير.

كما لا يفوتني أن أشكر جميع أساتذتي بقسم الفلسفة بجامعة قاصدي مرباح بورقلة.

مقدمة

مقدمة:

إنّ البحث في المشكلة الأخلاقية ولا سيما في الفلسفات الكلاسيكية يفتقر إلى الثبات، بسبب ارتباطه بأفكار متغيرة وغير ثابتة تحتكم إلى فكرة الغائية؛ مما أفقدها قيمتها ومطلقيتها بوصفها مبحثا فلسفيا، وجعلها انسيابية تتكيف مع الأهواء والمذاهب، وإذا تتبعنا تاريخ الفلسفة الأخلاقية نجد أنّ اليقين الأخلاقي قد تأسس على غايات قيمية نابعة من الفرد أو المجتمع أو تصورات أخرى، لها أهداف وغايات أخلاقية ترمي إلى تنظيم سلوكيات البشر، ولكن بمعرفة حقيقة هذه الغايات يتزعزع اليقين الأخلاقي بسبب الاختلافات في الأهواء والمصالح بين الأفراد والمعتقدات.

ثم إنّ المِلاَحِظ لتاريخ فلسفة الأخلاق بدءًا من الفلسفة اليونانية إلى غاية الفلسفة الحديثة، لم يكن التصور الأخلاقي مرتبط بالواقع وتطوره؛ بل مرتبط بالتصورات الغائية فقط، لأنّ الواقع لم يصل إلى النظرة العلمية الشّاملة للكون والإنسان معا، ولم يواجه الفكر الأخلاقي في تلك الحِقْبَة أية تعقيدات أو تطورات تزعزع الأساس اليقيني للأخلاق؛ إذ لا يكفي أن تقف الأخلاق عند علاقات الناس فيما بينهم؛ بل إنّها مرتبطة بالواقع وهذا الأخير مرتبط بالحقيقة البشرية كونها ليست بمعزل عن التطورات الحاصلة في العالم؛فلقد انعكست هذه التطورات الحاصلة في المجال العلمي على الأخلاق والقيمة الخُلقية للإنسان، فأصبحت المسائل الأخلاقية متغيرة وغير ثابتة وهذا ما جعل الأخلاق نسبية وغير خاضعة لمقياس ثابت، بل مرتبطة بالظروف المتغيرة.

لكن مع نهاية القرن الخامس عشر(15م) وفي أوج الفلسفة الحديثة، ظهرت تحولات كبيرة على مستوى الصعيد الديني والعلمي خاصةً، والتي انعكست على سائر أحوال الحياة الفكرية والفلسفية، من تطورات في المناهج وميكانيكية وتطورات في العلوم العقلية كالرياضيات والفيزياء...الخ وظهور فلاسفة أمثال: فرنسيس بيكون (1561م- 1626م)Francis Bacon، وروني ديكارت (1596م-1650م) Descartes وغيرهم، فكانت ثورة علمية وعصرا حافلا بالاكتشافات العلمية والنظرية.

ومن بين فلاسفة هذا العصر الحديث نجد الفيلسوف باروخ سبينوزا(1632-1677م) Baruch Spinoza الذي كان أحد ركائز الاتجاه العقلاني، حيث قدم مشروعه الأخلاقي وفق المنهج الهندسي، وهذا ما ظهر في أشهر مؤلفاته (علم الأخلاق مؤيدا بالدليل الهندسي) حيث قدّم سبينوزا نسقه الفلسفي منذ البداية على أنه فيلسوف منتشي بالله، وأنه من أصحاب وحدة الوجود، فقد كانت الميتافيزيقا حاضرة في نسقه بقوة، إذ استطاع من خلالها تجاوز مشكلات فلسفي، من خلال الانطلاق من الله بدل الذات، وقد تجلى ذلك في كتابه **علم الأخلاق** حيث كان الباب الأول تحت عنوان: في الله، وباقي الأبواب في النفس البشرية وانفعالاتها وكيفية السيطرة عليها والوصول إلى الخلاص والسعادة الأبدية.

لقد أحدث سبينوزا ثورة في الفلسفة الأخلاقية والمنهج، حيث حاول دراسة انفعالات النفس البشرية دراسة قائمة على الأسس العلمية، باعتماده للمنهج الهندسي في الأخلاق واستنباط القضايا من تعريفات ومسلمات وبديهيات، مثلما فعل إقليدس (300-265 ق.م)،Euclid، قصد فهم انفعالات البشر والبحث عن الفكرة الصادقة، وهذا ما جعل سبينوزا يبني نسقه الفلسفي على أسس معرفية علمية، يستنبط فيها الأفكار من القضايا الصادقة واضحة، فنظام الأفكار المعرفية عند سبينوزا هو نظام عقلي ومترابط مع الأشياء، فصفات الجوهر اللامتناهي تفرض وجود أحوال متناهي وأفكار متناهي، وفي الوقت نفسه، الأحوال المتناهية تشكل توازيا بين امتدادها وفكرتها، وتتناسب تناسباً منطقيا يربطها بفكرتها. فلقد رفض سبينوزا فكرة الثنائية الديكارتية للنفس والجسم، باعتبارهما وجهان لشيء واحد، وهذا نتيجة نظرته الواحدية التي بنا عليها نسقه الفلسفي والعلمي منذ البداية، فهذا الأساس المتمثل في فكرة الجوهر الواحد هو الذي تماشى به سبينوزا في كل القضايا التي عالجها في مسألة الأخلاق، إيمانا منه بفكرة الضرورة كمفهوم علمي بدل فكرة الغائية التي رفضها نهائياً، على اعتبار أنّ الغايات لا توجد في النظام الكوني الذي هو جزء من نظام الله أو الطبيعة ولا يمكن أن تكون الغايات مصدرا لأي فكرة صادقة يمكن الاعتماد عليها في بناء معرفة صحيحة. في المقابل يضع سبينوزا مسألة الحتمية كأساس

علمي رفضا لفكرة الغائية، وباعتبار أنّ الحرية هي الوعي بالضرورة الخاضع لها كل نظام الأشياء في العالم، ففهم الضرورة والحتمية لا يتنافى مع الحرية تماما، فالحرية الحقيقة عند سبينوزا هي التي تتم عن طريق معرفة حدسية، تقودنا إلى إدراك معرفة علمية صادقة يمكن بناء الأخلاق عليها.

تكمن أهمية الموضوع في تسليط الضوء على الفلسفة الأخلاقية عند سبينوزا في الجوانب العلمية التي جاءت ضمن نسقه الميتافيزيقي الذي بدءه بالله بدل الذات، ومحاولة استخراج اليقين العلمي الذي جعله سبينوزا ضمن القضايا التي طرحها في كتابه علم الأخلاق. وعلى الرغم من الجانب اللاهوتي الظاهر في فلسفة سبينوزا إلا أن أهمية الموضوع تظهر في فكرة اعتماد النظرة الواحدية للجوهر وتفسير الكون، وجعلها أساس علمي لفلسفته الأخلاقية. وكذا جعل الحتمية والضرورة بدل فكرة الغائية كمنهج علمي، بالاعتماد على قضايا رياضية ومسلمات وبراهين بالخلف والتراجع، وهنا تكمن أهمية الموضوع في أسسه العلمية التي أوجدها سبينوزا في بنائه الأخلاقي. كما تكمن أهمية هذا الموضوع، في القطيعة الابستيمولوجية التي أحدثها سبينوزا في الفلسفة الحديثة بين الأخلاق الكلاسيكية كمفاهيم قيمية مؤقتة إلى تأسيس أخلاق مرتبط بالواقع وتطوراته الكونية والعلمية، وهذا في خد ذاته ثورة في المنهج الفلسفي آنذاك.

ثم أن هذه الأهمية، كانت سببا لاختيار هذه الدراسة، وقد تراوحت هذه الأسباب بين ذاتية وأخرى موضوعية: أما الدوافع الذاتية: فكان موضوع الفلسفة الأخلاقية ونظرية المعرفة من بين اهتماماتي البحثية في الفلسفة الحديثة، ولكون فلسفة سبينوزا تجمعهما وقع اختياري على الموضوع. وكذلك محاولة تبين الجانب العلمي في الفلسفة الأخلاقية عند سبينوزا الذي لم يتم تناوله، أضف إلى ذلك ميولي واهتمامي البحثي بما يخص الفلسفة الحديثة الذي يعتبر هذا الموضوع حدا فاصلا ومؤثرا في مسارها. كما أن هذا الموضوع في حقيقته إنما هو امتداد لمشروع بحثي قد تناولته في مرحلة الماستر تحت عنوان: المشكلة الأخلاقية في الفلسفة الحديثة باروخ سبينوزا أنموذجا، أما بالنسبة للدوافع الموضوعية: من بين أهم الأسباب الموضوعية التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع، أن

سبينوزا قد قدم مشروعا أخلاقيا قائما على بديهيات رياضية ومسلمات وقضايا هندسية، وهذا ما جعله موضوع فلسفي مهم، يجب دراسته كموضوع فريد من نوعه. وكذلك أن الدراسات السابقة عن سبينوزا كانت تهتم بالجوانب الفلسفية والأخلاقية العامة والسياسية وغيرها، ولم تعط الموضوع حقه من الدراسة، كما سننوه على هذا في التوصيات التي تعقُب هذه الدراسة.

ومن هذا المنطلق جاء اختيارنا للمشروع الأخلاقي الذي قدمه الفيلسوف باروخ سبينوزا معتمدا فيه على المنهج الهندسي، في تأسيسه لليقين الأخلاقي. وهذا ما يدفعنا إلى طرح الإشكال التالي:

هل تمكن سبينوزا من إقحام المنهج العلمي في الأخلاق، داخل نسقه الميتافيزيقي؟ وهل تمكن من إيجاد اليقين الثابت للأخلاق في وفقا لنظام الطبيعة الذي تحكمه الضرورة والحتمية، في ظل وجود تفسيرات متعدد للقيمة الخُلقية؟ وهل استطاع سبينوزا علمنة الأخلاق وجعلها علما؟

وهذه الإشكالية العامة، تندرج ضمنها المشكلات أو التساؤلات الفرعية التالية:

- كيف تمكّن سبينوزا بدءاً من الله كأساس لنسقه الفلسفي بدل الذات، أن يجعله قاعدة لإصلاح المنهج؟
- ما هي المعرفة الضامنة لسبينوزا للوصول إلى غايته المعرفية الصحيحة؟
- كيف نظر سبينوزا للجوهر الأوحد، بصفته الطبيعة الطابعة للأشياء، والطبيعة المطبوعة للجوهر في آن واحد؟
- كيف استطاع سبينوزا تجاوز الثنائية الديكارتية في النفس الجسد؟

وللإجابة على الإشكالية وهذه التساؤلات، اتبعنا الخطة المنهجية التالية:

حيث استهلينا هذه الدراسة **بمقدمة:** وتتضمن العناصر التالية (تحديد موضوع البحث – أهمية الموضوع– أسباب اختيار الموضوع– تحديد الإشكالية والمشكلات المتفرعة عنها – خطة البحث – تحديد المنهج المتبع– الدراسات السابقة – أهداف الدراسة– الصعوبات التي واجهتنا).

الفصل الأول تناولنا فيه، **السياق التاريخي والفلسفي لأطروحة سبينوزا الأخلاقية**، والذي كان عبارة عن مدخل لفهم ومعرفة خلفيات سبينوزا الفكرية والفلسفية وأثر واقع حياته على فلسفته، قدمنا فيه رؤية تاريخية للفلسفات الأخلاقية الكلاسيكية (بإيجاز) قبل سبينوزا، كما بيّنا فيه سبينوزا إنسانا وفيلسوفا ومؤلفا، وتكلمنا أيضا عن المؤثرات الفكرية والفلسفية التي تأثر بها في فلسفته فيما بعد، اليهودية منها والديكارتية وغيرها من المؤثرات أخرى التي كانت له رافدا في فلسفته.

وخصصنا الفصل الثاني الموسوم بـ، **المنهج ونظرية المعرفة عند سبينوزا**، الذي تناولنا فيه عن تطور المنهج الرياضي عند اليونان، وكذلك المنهج الرياضي عند إقليدس الذي تأثر به سبينوزا في صياغة منهجه الهندسي في كتابه علم الأخلاق، وكذا تحدثنا عن المنهج عند ديكارت، الذي يعد نقطة مهمة ومفصلية في منهج سبينوزا، والبداية الفعلية لتأسيس المنهج الهندسي عنده، كما تناولنا المنهج الهندسي بالشرح والتفصيل، من (تعريفات ومسلمات وقضايا وبراهين)، وتطرقنا إلى نظرية المعرفة عند سبينوزا وأنواعها ودرجاتها، لأن البحث الإبستيمولوجي المعرفي عنده مقترن بجميع أنحاء نسقه الفلسفي، فالمعرفة الصادقة هي البناء العلمي الصحيح لمنهجه.

والفصل الثالث والذي خصّصناه لـ الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، والذي تمحور حول الجوهر والله أو الطبيعة، حيث تطرقنا فيه إلى الطبيعة الطابعة، وإلى أدلة وبراهين وجود الله عند سبينوزا، وكذلك صفتي الفكر والامتداد، وكيف جعلهما وجهان لشيء واحد أي لجوهر واحد، وبعدها انتقلنا مع سبينوزا إلى الطبيعة المطبوعة،

وتقسيمها إلى طبيعة كلية، بها أحوال عامة مباشرة وأحوال غير مباشرة، وطبيعة جزئية، والتي يقصد بها طبيعة الإنسان بما فيها الجسد والنفس، وكيف استطاع حل مشكلة الثنائية الديكارتية.

وصولاً إلى الفصل الرابع الذي عنوناه بـ، **المشروع الأخلاقي في ضوء سيادة الحتمية عند سبينوزا** ، والذي عالجنا فيه مشروع سبينوزا الأخلاقي، وكيفية السيطرة على انفعالات النفس والوصول إلى الحب الإلهي الذي يمثل الكمال الأعظم والسعادة، وقد بين فيه موقف سبينوزا من حرية الإرادة الإنسانية وفقا للضرورة التي يخضع لها الإنسان باعتبارها جزء لا يتجزأ من الطبيعة، وانتفاء الحرية بمفهومها العامة، وكذا رفض سبينوزا لفكرة الغائية وإيمانه بالحتمية العلمية. كما كشفنا عن موقف سبينوزا من الخير والشر وأنّ الطبيعة لا تحمل أي صفة من هذه الصفات، إلا ما يتم تصوره أذهننا، وكذا الانفعالات ووسيلة السيطرة والتغلب عليها، والانفعالات الأساسية (الفرح والحزن والرغبة) التي استنبط منها سبينوزا باقي الانفعالات مثل: الشهوة، الأمل، ...الخ، وأخيرا الإشارة إلى المقصد الأساسي لنسق سبينوزا المتمثل في الحب العقلي لله، الذي يعد رابطاً توفيقياً بين العلم الإلهي والمعرفة العلمية لنظام الأشياء في الكون، ووعيا للضرورة التي تخضع لها الطبيعة ككل.

وأخيرا، خاتمة توصلنا من خلالها لأهم النتائج المرجوة من هذه الدراسة، والتي تعبر عن أبرز ما تحصلنا عليه من الفصول التي تناولناها بالبحث والتحليل، وما أمكننا الوصول إليه من خلال فهمنا للتساؤلات والإشكالية المطروحة.

أما عن المنهج المتبع، فإن طبيعة الموضوع المدروس حتم علينا إتباع المنهج التحليلي لتبسيط وشرح أفكار ونسق سبينوزا، ومحاولة إيصالها للقارئ وتبين القضايا التي تناولها، وكذا يتخلله المنهج التاريخي في البداية من اجل سرد الرؤية التاريخية للفلسفات الأخلاقية الكلاسيكية والخلفيات الفلسفية التي تأثر بها سبينوزا، مع الاعتماد بشكل ضئيل على المنهج المقارن في محاولة منا لتبين النقاط التي يشترك فيها سبينوزا أو يختلف فيها مع فلاسفة

آخرين، مثل: إقليدس وديكارت وهوبز...، من أجل تبين أفكار سبينوزا وتبسيطها للقارئ. ولا يسع أي باحث أن يحدد المنهج المتبع بدقة كاملة ذلك أن مناهج البحث متداخلة وإنما يتم تحديده كونه الغالب على جزئيات الدراسة.

وتهدف هذه الدراسة إلى:

- تبيّن وتحليل الأساس العلمي للأخلاق الذي قدّمه سبينوزا في مقابل التفسيرات الكلاسيكية والغائية والدينية والفلسفية للقيمة الخُلقية.
- معرفة المنهج العلمية التي حاول سبينوزا بناء فلسفته الأخلاقية عليها في كتابه: علم الأخلاق مؤيدا بالدليل الهندسي.
- الكشف عن موقف سبينوزا من الطبيعة الإنسانية، ومن ثنائية الجسد والنفس وكيف استطاع الخروج من هذا المأزق عن طريق أساس وحدة الجوهر.

أما بالنسبة للدراسات السابقة، بعد البحث والتقصي وجدت دراسة سابقة قريبة من موضوع أطروحتي والمتمثلة في: رسالة دكتوراه موسومة بـ: النزعة المادية في مذهب سبينوزا، لطالبة: حمالي فريدة، تحت إشراف، عبد الرحمن بوقاف (2018) بجامعة الجزائر 02 – أبو القاسم سعد الله – وقد خلصت الطالبة فيها إلى مجموعة من النتائج ركزت فيها على الشق المادي في فلسفة سبينوزا، وقد خلصت الباحثة فيها إلى أن سبينوزا قد جعل من العالم كيانا ماديا، حتى الإنسان هو جزء من الطبيعة، وأن سبينوزا قد قال بوحدة الوجود المادية، وانه لا انفصال فيها بين الإله والطبيعة، وقد رفع المادة إلى مرتبة الصفة الجوهرية. لقد اهتمت هذه الدراسة السابقة بجانب مهم في فلسفة سبينوزا، لم يكن مطروقا من قبل، وتمثل في فلسفته المادية، فقد أكدت الباحثة على ارتباط النزعة المادية بجوانب مختلفة، وجعلت سبينوزا نموذجا للفلسفة المادية في الفلسفة الحديثة، كما أنها أبانت تأثير مادية سبينوزا

على الإنسان باعتباره شيء من الأشياء الموجودة في الطبيعة، وتنطبق عليها سائر أحوالها، وكيف حول سبينوزا العالم إلى نسق واحدي رياضي مادي، كما أن هذه الدراسة أظهرت الإله الذي اتخذه سبينوزا ليس بالمفهوم التقليدي الديني، بل هو الطبيعة في حد ذاتها أو النظام الشامل للإله وجعل الجوهر مادة.

وقد كانت **الإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة السابقة:** إذا فسرت المادية بأنها الإقرار بالطبيعة كمبدأ أول للوجود بوصفه جوهرا واحدا، وإنكار فكرة الخلق من العدم وتأكيد الحتمية وخضوع الطبيعة للضرورة وإنكار الغائية والعقل المطلق المفارق، وجميع التصورات الغيبية واللاهوتية، فهل يكون مذهب سبينوزا بهذا المعنى ماديا؟ وما نوع المادية التي يندرج تحتها؟ أم أنه مذهب روحي يمت بصلة للألفاظ اللاهوتية ومفهومها التقليدي؟ أو بصيغة أخرى، هل مذهب سبينوزا هو مادي أم روحي؟

أما بالنسبة **للمنهج المُتبع في الدراسة السابقة،** فهو المنهج التحليلي وقد تخلل الدراسة في بعض الحالات المنهج المقارن بشكل ضئيل.

فهذه الدراسة ربطت كل أجزاء الوجود والمعرفة والأخلاق عند سبينوزا بتفسيرات مادية محض، ولكنها أغفلت عن أهم شيء ناقشه سبينوزا في نسقه الفلسفي، والمتمثل في الانفعالات وكيفية السيطرة عليها، فقد غفلت الباحثة عن التطرق لها، فهذا الجانب يمثل جوهر فلسفة سبينوزا، بعدما بدء سبينوزا بالله الذي تناولته الباحثة وتغافلت عن الذات ككيان مفكر وواعي عند سبينوزا وليس مجرد كيان مادي تطرأ عليها ما يطرأ على سائر الأشياء بالضرورة الكونية. كما أن هذه الدراسة لم تعطي تأثيرات الفلسفة المادية الإسبينوزية على الفلسفات التي جاءت بعده، فمادية سبينوزا كان لها تأثير كبير في علمنة العلوم التجريبية وتحويلها من علوم عقلية إلى علوم مادية، فقد أصبحت المادة في الفلسفة المعاصرة، متجددة في الفيزياء المعاصرة مع اينشتاين مثلا.

لكن هذه الدراسة تتقاطع مع دراستي في جانب المنهج الهندسي الذي كان كوسيلة لإصلاح الفهم، فقد كان ولا بد من التطرق له، كذلك هنالك تقاطعات أخرى، مثل: الجوهر كأسس رياضي لفلسفة سبينوزا وطغيانه على باقي نسقه الفلسفي وعن طريقه استطاع سبينوزا حل الثنائية الديكارتية. كما يوجد تقاطع آخر مهم، في الوقف على وجود تطابق بين المعرفة العلمية ومعرفة الإله من خلال تلك المعرفة الحدسية، وهو عنصر مهم تكلمت عليه الباحثة، وكان كأساس علمي ركزنا عليه في دراستنا.

وككل بحث أو دراسة لا تخلو من الصعوبات في مرحلة من مراحل تحريره، فقد وجهتنا عدة صعوبات إما بحثية بحتة كالمصادر المكتوبة بلغات أجنبية، أو صعوبات اجتماعية حالت بيني وبين أن يخرج البحث في صورة علمية دقيقة، ولعل من أبرزها:

- طبيعة الموضوع في حد ذاته، كونه موضوعا متعدد الجوانب (الميتافيزيقية، المعرفية والأخلاقية والرياضية...الخ) التي حبكها سبينوزا بأسلوبه الذي يفرض عليك الرجوع إلى كل بديهية ومسلمة وقضية وبرهان في كل موضع، وكذلك صعوبة الأفكار المدرسية التي كان منها سبينوزا، والتي تحتم علينا الرجوع إلى خلفيات معرفية وفلاسفة من أجل الحصول على ترابط وتسلسل منطقي للأفكار.
- قلة المراجع والدراسات حول فلسفة سبينوزا بصفة عامة، وبصفة خاصة حول فلسفته العلمية باللغة العربية،باستثناء كتاب فؤاد زكريا المعنون بـ: إسبينوزا، الذي ساعدنا كثيرا في تذليل بعض الصعوبات المعرفية وشرحها وتبسيطها، وكذلك كتاب إسبينوزا أو الفلسفة الأخلاقية لـ: زيد عباس كريم، الذي سهل علينا جانبا مهما في فلسفة سبينوزا، خاصة في الشق المتعلق بالمنهج عند. وكذلك ضعفنا في اللغة الإنجليزية على الرغم من ذلك كانت محاولتنا متواضعة جدا في ترجمة بعض الأفكار من كتب باللغة الانجليزية وبمساعدة بعض الأساتذة.

- بعد الدراسات السابقة التي تحصلت عليها عن صميم موضوعي هذا مما اضطرني للاعتماد بشكل كلي على جهدي البحثي في تصور القضايا، ذلك أن جل الدراسات يمكنها الاستفادة من الدراسات السابقة وجعلها مشكاة تنير طريق تحريرها لقضايا الدراسة.

الفصل الأول: السياق التاريخي والفلسفي لأطروحة سبينوزا الأخلاقية

قد يبدو في بادئ الأمر، أنه لا فائدة من الحديث عن مصادر وحياة سبينوزا، لعدم أهميتها بل الاهتمام فقط بقضية الأطروحة الأساسية وتحليلها، ولكن اتضح في أخر الأمر أنّ حياته ومشاربه التي تأثر بها والمصادر التي نهل منها فلسفته، كانت تتجلى في كل أبعاد فلسفته. إنّ معاناة سبينوزا مع طائفته اليهودية والتأثر بفلسفة العقل وروح العصر العلمية التي كانت سائدة آنذاك، كلها عناصر صقلت عقله وأخرج لنا فلسفته على طرق متعددة جمعت ما بين العلم والميتافيزيقا والفلسفة. هذه العوامل الأخيرة جعلت من فلسفة سبينوزا، يستحيل دراستها دون الرجوع إلى حياته والجذور الفلسفية التي كونت فلسفته.

الفصل الأول: السياق التاريخي والفلسفي لأطروحة سبينوزا الأخلاقية

إن كان كثير من فلاسفة الأخلاق تصوروا الأخلاق بصورة علم معياري يحدد السلوك الفاضل وما ينبغي أن يكون، فيجب إضافة فلسفة علمية تفتح أمام الإنسان ملكوت القيم الحياة الخلقية تفرض على الموجود البشري المشاركة في ملأ الحياة والتقبل لكل ماله دلالة والتفتح لكل ما ينطوي على قيمة.[1]

وإذا كان مفهوم الخير هو المفهوم المركزي للفلسفة الأخلاقية منذ العصر القديم حتى نهاية القرن الثامن عشر بالفعل، فإنّ مفهوم الخير أرتبط تقليديا بمفاهيم السعادة، وبالحالة الجيدة للأشياء التي ننوي تحقيقها بشتى الوسائل أو بالحياة الخيرة. خلف هذا التنوع في التعابير عن نظرية الخير نستطيع أن نتعرف إلى عنصر مشترك في كل حالة يشكل الخير موضوع حركة أو توجه أو استهداف. إن الموارد النفسانية التي تسمح بمثل هذا التوجه نحو الخير هي جوهرية في الإنسان إذ إنها تقابل كل مقولة الحالات الذهنية التي نشير إليها تحت اسم الرغبات والإرادات والانفعالات.[2]

فلسفة الأخلاق بصفة عامة، هي فلسفة توضح معنى الخير والشر وما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم البعض وفق قواعد ومعايير من شأنها أن تتيح لنا أن نحكم على أعمال الناس بالخير والشر.[3] وهكذا تهتم فلسفة الأخلاق بتحديد الشيء الذي يمكن أن نعده خيراً أقصى ومعنى الإلزام الخلقي [4]، وتعيين دلالة الواجب الخلقي وتحديد الملكة أو القدرة أو القوة التي يستطيع المرء عن طريقها التعرف على معنى الإلزام الخلقي،

1)- مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي القاهرة، ، ط02، 1999، ص:21.

2)- مونيك كانتو- سبيربير روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ، بيروت، ط 01، 2008، ص:20.

3)- أحمد أمين، الأخلاق، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط01، 1930، ص:2.

4)- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط05، 1967، ص:442.

على العقل أو على الوجدان أو مزيج بينهما، أو على الحاسة الخلقية، والمعنى المتعلق بالفعل الخير[1]، والسلوك الصواب هو الفعل الذي يعتقد المرء أنه ينبغي عليه أن يفعله.

وكيفية التمييز بين الفعل الصحيح، والفعل الخطأ يكون ذلك بالرجوع إلى خصائص ذاتية يمتلكها الفعل الصحيح، والفعل الخطأ.[2] إن العبرة هنا بنتائج الأفعال. وإذن ليست الأخلاق مجرد دراسة للعادات والشمائل البشرية وإنما هي دراسة لقواعد السلوك يقصد بها تصوير الأخلاق المثلى أو الكاملة، فليس المهم في الأخلاق أن تعرف كيف يحيا الناس في الواقع بل المهم أن تعرف كيف ينبغي أن يحيوا. إذن بقيت الأخلاق إلى عهد قريب مبحثاً فلسفياً نظرياً يتداوله الفلاسفة ويخوض فيه علماء الأخلاق التقليدية باعتباره علماً معيارياً.[3]

وعلم الأخلاق، يقوم على الأحكام التقويمية وقد أدخل الفلاسفة ضمن علومهم المعيارية الأخرى فوضعوها على قدم المساواة مع المنطق وعلم الجمال وقالوا بأن موضوعها هو قيمة الخُلقية، كما أن موضوع المنطق هو قيمة الحق واليقين وموضوع الاستطيقا علم الجمال هو قيمة الجمال، وكانت حجتهم في ذلك أن الأخلاق علم عقلي يدرس ما ينبغي أن يكون وأن المشكلة الأخلاقية بطبيعتها مشكلة نقدية تتصل بأحكام القيمة لا بأحكام الواقع[4].

لا تسعى فلسفة الأخلاق إلى وصف الفضائل الأخلاقية في مجتمع معين أو زمان محدد ولا هي تقوم بالنصح والإرشاد بل أن مهمتها دراسة عقلية خالصة، ولهذا توصف أحياناً بأنه (ميتا أخلاق) Meta-

1)- برتراند رسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة حسن محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،(ب.ط)، 1960، ص:17 .

2)- زكريا إبراهيم، الأخلاق والمجتمع، المكتبة الثقافية، القاهرة،(ب.ط)، 1966، ص:10 .

3)- إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (ب.ط)، 1988، ص:5.

4)- زكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، مكتبة مصر،القاهرة،(ب.ط)، 1962، ص:11.

Ethics أي ما وراء الأخلاق أو هو شرح وتفسير للأسس والمسوّغات التي تقوم عليها[1]، وثم فإن الأخلاق بالمعنى الاصطلاحي تقوم من أخلاق العرف مقام فلسفة العلم من العلم.[2]

1- رؤية تاريخية للفلسفة الأخلاقية الكلاسيكية:

يمكن القول أن سقراط (470- 399 ق.م)Socrates كان المؤسس الأول لفلسفة الأخلاق وذلك لأنه أول من اهتم بتحديد المعاني الكلية في المجال الأخلاقي كما يذكر أرسطو. وأنه قد سعى إلى التوحيد بين المعرفة والفضيلة بحيث إذا عرف الإنسان الخير والشر بذاتيهما فإنه سيفعل الخير ويترك الشر،[3] ومن هنا فإن المعرفة مهمة جداً في المجال الأخلاقي وإذا كان الإنسان مفتقراً إلى المعرفة فلابد لفلسفة الأخلاق، بقواعدها وأحكامها، أن تضطلع بمهمة تلقينه مثل هذه المعرفة.[4]

لقد طبق سقراط نظريته في المعرفة على مجال الأخلاق، فجعل مهمته الرئيسة، في هدم النظرية السوفسطائية، وتحليل المفاهيم الخُلقية، عسى أن يحدد تعريفات ثابتة في كل زمان ومكان ومن خلال منهجيته هذه [5]، اهتدى إلى الحقائق الثابتة (القيم الخلقية المطلقة) في مجال المعرفة فبدت الطبيعة البشرية له، طبيعة عقلية تسيطر على دوافع الحس ونزواته وليست مجرد حشد من الشهوات، كما تصورها السفسطائيون.[6]

---

1)- نجيب بلدي، مراحل التفكير الأخلاقي، دار المعارف، القاهرة، (ب.ط)، 1962، ص:45.

2)- الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري، عبد الرشيد الصادق بإشراف زكي نجيب محمود، دار العلم، بيروت،(ب.ط)، بدون تاريخ، ص:9.

3)- ازفلد كولبة، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلاء عتيقي، القاهرة،(ب.ط)، 1942، ص:12 .

4)- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، ط1969،01، ص:50 .

5)- يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار النهضة العربية، القاهرة، (ب.ط)،1968، ص:122.

6)- توفيق الطويل، الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة العربية، القاهرة، (ط03)، 1976، ص:33.

أما أفلاطون (427-347 ق.م) *Plato* فإن فلسفته في الوجود كانت تقوم على (مُثال الخير) الذي يدرك بوصفه أساس الوجود والمعرفة على السواء، وبهذا تتوحد ماهية الوجود مع غايته[1]، فقد بنى أفلاطون بحثه الأخلاقي على نظرية المثل، وفوق هذه المثل يوجد المثال الأعلى، وهو الخير المطلق، أو مثال الخير فعبر عن (الله) بالخير الأعلى، وجعل الاتجاه إليه، والتشبه به، موصلاً إلى الكمال الأعلى، وغاية الغايات. [2]

أما بالنسبة لأرسطو (384-321 ق.م) Aristo فإن إجماع مؤرخي الفلسفة يوشك على أن ينعقد على أنه أول من وضع مذهباً أخلاقياَ متكاملاً، وأول من عرض هذا المذهب الأخلاقي في كتاب مستقل بذاته وهو ((الأخلاق إلى نيقو ماخوس)). [3]

ومن هنا يتبين أن الأخلاق عند أرسطو علم له قوانينه الخاصة من حيث أنه يبحث في القيم والأحكام الخلقية. [4] ويعرف أرسطو الفضيلة بأنها استعداد ما بأزاء الانفعالات ناشئ من نمو قوة بالمران، وبيانه أن كل فعل إنما تسبقه قوة من نوعه[5]، والفضيلة قوة الفعل الخلقي ولكنها ليست مجرد قوة وليست انفعالاً مؤقتاً كالغضب والشفقة وإنما هي استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران وموقف دائم بأزاء الشهوات وموقف الفضيلة بأزاء الشهوات وهو أن تختار الوسط العدل بين إفراط وتفريط،[6] أن كليهما رذيلة، أي أن الفضيلة من حيث الماهية وسط بين رذيلتين.

---

1)- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 4، دار المعارف الجامعية، القاهرة، 1985، ص:132.

2)- المرجع نفسه، ص:145.

3)- أرسطو طاليس – الأخلاق إلى نيقو ماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، ج2، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1942، ص:2.

4)- أحمد خواجة، في الأخلاق النظرية والعملية ، دار الغصون، بيروت،ط01، 1985، ص:5.

5)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص:248.

6)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة، (ب.ط)، 1962، ص:249.

أما الأخلاق في الفلسفة الوسيطة، فالفكرة الأساسية في المسيحية هي أنها قرنت عقيدة الثواب والعقاب في الآخرة بالحياة الخلقية التي يحياها الإنسان في دنياه[1]، فضلاً عن مشكلة الجبر والاختيار ذلك لأن الثواب والعقاب لا يحصلان ما لم يكن الإنسان حراً في اختيار وما يأتي أو يتجنب من انفعال. فالفلسفة الأخلاقية في هذه المرحلة، مرتبطة بالجانب اللاهوتي وما تقدمه من خلاص في الآخرة.

أما في الفلسفة الإسلامية، فهناك نمطان من الأخلاق أحدهما تسوده النزعة الدينية، فيتضاءل فيه نصيب البحث النظري الفلسفي المطلق، في حين أن النمط الآخر يطلق العنان للعقل المجرد[2]، فلا يتصدى لربط الأبحاث العقلية في الأخلاق بالعقائد الدينية إلا للضرورة، وهذا النمط يعد من الأخلاق النظرية. [3]

أما الأخلاق في الفلسفة الحديثة فإن المعيار الخُلقي فيها، يتجسد في اتجاهين رئيسين هما الاتجاه العقلي والاتجاه الحسي، الاتجاه العقلي يهتم بباعث الفعل الخلقي ومصدره العقل، لا بالنتائج المترتبة على هذا الفعل والاتجاه الحسي أو التجريبي يهتم بالنتائج المترتبة على العمل الخلقي، لا ببواعثه. [4]

وبما أن سبينوزا من الفلاسفة العقليين نراه يرد الأخلاق إلى الإدراك الواضح، وسيطرة الإرادة العاقلة على الانفعالات والأهواء، ولهذا عرف الكمال تعريفاً عقلياً وجعله مع السعادة مثلاً أخلاقياً أعلى، وحاول أن يخضع الأخلاق للمنهج الرياضي العلمي الذي كان مثار الإعجاب والتقدير في عصره. وهذا ما سنراه في الأطروحة.

1)- أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي ترجمة نهاد رضى، منشورات عويبات، بيروت، (ب.ط)، 1982، ص:89.

2)- أبو بكر ذكري، تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية، دار الفكر العربي، بيروت، ط04، بدون تاريخ، ص:24.

3)- حمدي عبد العال، الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، الكويت، ط03، 1985، ص:69 .

4)- عادل العوا، المذاهب الأخلاقية عرض ونقد، مطبعة جامعة دمشق، ج2، دمشق، (ب.ط)، 1964، ص:353.

2- سبينوزا إنسانا وإنتاجا فلسفيا:

لقد كانت حياة سبينوزا حافزا له في إدراك وفهم واقعه، وما حصل له من أحدث جعله يحاول التغلب عليها، والتي كانت قاسية نوعا ما، وكذلك تجاربه في الحياة صقلت فكره الفلسفي، لهذا كان علينا أن نتعرف على حياته ومؤلفاته ومدى تأثير الروافد الفكرية والفلسفية المختلفة عليه وعلى فكره بصفة عامة.

2-1 حياته:

ولد باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza) في أمستردام بهولندا، في24 نوفمبر1632م وقد سُمي عند ولادته باروخ، وكانت أسرة سبينوزا من الأسر الإسبانية اليهودية المهاجرة من فئة تسمى (المارانو) (Marranos) وهم يهود إسبانيا الذين اضطروا تحت ضغط الحكام إلى إخفاء دينهم الحقيقي واعتناق الكاثوليكية مؤقتاً، ثم عادوا إلى كشف حقيقتهم عندما سنحت لهم الفرصة للهجرة، وكان أبو سبينوزا "ميخائيل" تاجراً ميسور الحال لديه شركة تجارية لا بأس بها كما كانت له مكانة مرموقة في الجالية اليهودية المشهورة بأمستردام[1]، وقد أراد أبواه أن ينشئاه تنشئة دينية فبعثاه إلى مدرسة حاخام مشهور يُدعى "مورتيرا" فتعلم على يديه اللغة العبرية وتلقن أصول التلمود، ثم إلتمس دراسة اللغة اللاتينية لدى طبيب يُدعى "فان دان إنداه" مما أضاء في عينيه نوراً جديداً وساعده على اكتشاف فلاسفة القرون الوسطى وعلى رأسهم القديس توما الإكويني*

1)- زكريا، سبينوزا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ، الإسكندرية، ط01،2009، ص ص : 21، 22.

* توما الإكويني:(1225-1274م)، فيلسوف إيطالي، ولد بمدينة إكوينو الواقعة بين روما ونابولي، يرى أن الفلسفة واللاهوت ليس نقيضين ولكنهما في حقيقة الأمر خطوتين تكمل إحداهما الأخرى، و يرى أن الإنسان قد إستسقى علمه عن العالم من مصدرين: هما العقل والوحي للوصول إلى ذروته، من مؤلفاته: الخلاصة ضد الوثنين.

(1225-1274م) Thomas Aquinas وفلاسفة العصر الجديد من أمثال بيكون وهوبز* (1585-1679م Hobbes وديكارت.

ونظراً إلى ما دأب عليه منذ كان في الخامسة عشر من عمر، من المجادلة ومحاجة كانتا تحيران رجال الدين وتُفحمهم، فإنه سرعان ما انعتق من ربقة الكنيس اليهودي وبعد محاولات فاشلة لردعه بالوعد والوعيد إلى فصله من الطائفة اليهودية وحرمانه من حقوقه الدينية[1]، كما ضاق ذرعاً بتقاليد اليهودية المتزمتة الجامدة التي كانت تطال بالاضطهاد والعذاب كل من يُبدي أية نزعة تحررية من أبنائها، ولم يكن سبينوزا قد تعدى الثامنة من عمره عندما شهد منظراً دفعه إلى رفض كل أشكال الإرهاب الفكري أو العقائدي في فلسفته[2] وكان هذا عندما شاهد أعضاء المجتمع اليهودي بأمستردام وهم يطأون بأقدامهم رجلاً كان يرقد عند معبدهم فسأل سبينوزا أباه ما اسم هذا الرجل؟ أوريل داكوستا* (1558-1640م) Da Costa وماذا فعل حتى حق عليه هذا العذاب؟ إنه مفكر حر يا باروخ[3]، لهذا أخذ أعضاء المجتمع وحسب اعتقادهم، ينزهونه من الخطايا بأقدامهم قبل أن يسمحوا له بالدخول ثانية إلى المعبد.[4]

* توماس هوبز: (1585-1679م)،فيلسوف إنجليزي، الفلسفة عنده هي فلسفة إسمية عقلانية، وتصوره للموجود مادي، وللمعرفة تجريبي، وللإنسان طبيعي، وللدولة مطلق، من مؤلفاته:كتاب اللوثيان.

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، مراجعة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط01 ،2009، ص: 7.

2)- محمد غلاب، المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة، دار الكتاب المصرية، القاهرة،(ب ط)، 1948،ص: 105.

* أوريل داكوستا: (1558- 1640م)،هو فيلسوف برتغالي هولندي، ولد في البرتغال، وتلقى تعليماً كاثوليكيا، وفي عام 1614م فر إلى هولندا، و هجر المسيحية إلى اليهودية، وبعد ذلك أعلن معارضته لديانة اليهودية، وأتهم الحاخامات بتحريف عقيدة موسى، وأنكر خلود النفس بعد الموت. وتوفي منتحراً، من مؤلفاته: نموذج الحياة الإنسانية.

3)- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، دار الكتاب، القاهرة، (ب ط)، 1936، ص: 159.

4)- محمد غلاب، المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة، مرجع سابق، ص: 94.

والواضح أن تقاليد الطائفة اليهودية في أمستردام كانت من التزمت والجمود إلى حد أثار غضبة كل من اتسم بنزعة التحررية من أبنائها، وهكذا تكررت القصة مع سبينوزا نفسه، و إن لم تكن اتخذت نفس هذه الصورة العنيفة الدامية في نهايتها، فقد أدت هذه المؤثرات جميعاً إلى خروجه عن نطاق العزلة إلى ثورة سبينوزا على تلك الطائفة.[1] فقد اتخذت هذه الثورة أولاً شكل مناقشات متحررة جزئية بدأت منذ أيام دراسته ثم تحولت إلى عدم اكتراث بالطقوس والشعائر التي يتبعها المجتمع اليهودي.[2]

وقد أدى هذا إلى رفض السلوك الأخلاقي لهذه الطائفة، طائفتهُ، وأخذت علامات الثورة شكلاً لا يمكن لكهنة اليهود السكوت عليه. مقررين أولاً إسترضاءه بالرشوة لكي يترك دينهم وشأنه ويُبعدوه بأفكاره الخطيرة ولكنه رفض العرض[3]، لأنه لم يكن يرد إلا الحقيقة ولا يريد أن يكون منافقاً وقد كان شجاعاً ولم يتراجع عن آرائه على الرغم من أسلوب التهديد الذي لجأت إله الطائفة بعد فشل الأسلوب الأول حتى أن أحدهم حاول إغتياله، بعد هذا طردته الطائفة من الكنيس اليهودي وصبت عليه اللعنات كما حُرمت جميع آرائه وأصدرت أمراً بإقصائه من المدينة ولم يكن عمر سبينوزا- آنذاك- قد تجاوز الرابعة والعشرين[4]، وتوالت النكبات على سبينوزا فيما بعد حيث توفي والده وحاولت شقيقته أن تخدعه في نصيبه من الميراث فأقام دعوى ضدها مطالباً بحقه وكسب الدعوى إلا أنه تنازل عن كل ميراثه لها[5]، فغادر أمستردام إلى لايدن وبعد ذلك بزمن وجيز قصد لاهاي حيث إعتاش على مورد مهنته كصقل لعدسات النظارات.[6]

1)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 23.

2)- برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، تر: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الرسالة ، الكويت، 1983، ص :97.

3)- منصور علي رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، دار النهضة العربية، القاهرة، (ب ط)، 1961، ص: 75.

4)- ول ديورنت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله محمد المشعشع، منشورات دار المعارف، بيروت،ط06، 1988، ص: 192.

5)- جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، تر: أنور عبد الملك، دار الحقيقة ، بيروت، ط1978،03، ص: 75.

6)- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة ،ج4، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1983،1، ص: 193.

وأخيراً فإن كثيراً من المفكرين يدعون إلى الزهد في المال بألسنتهم ويتهافتون عليه بأفعالهم،[1] أما سبينوزا فقد طبق ذلك على حياته بالفعل وبطريقة تدعو إلى الإعجاب فقد رفض بإباء ميراثه، وتقدم له أحد أثرياء التجار في أمستردام بمنحة من المال ورفضها سبينوزا[2]، كما رفض عرض "لويس الرابع عشر" بمنحه شارة الإطراء والتقدير ووعده بدخل كبير طوال حياته ولم يكن يريد منه إلا أن يهديه أحد كتبه.[3]

ونظراً إلى ظروف القمع والإضطهاد التي كانت سائدة آنذاك وهي ظروف حثت سبينوزا على الهجرة إلى مدينة لاهاي[4] بعد أن أضناه مرض السل الذي ورثه عن أبويه ولم يكن فيلسوفنا يخشى الموت الذي كان يحسُ به يدنو إليه بخطوات سراع، إنما كان يخشى أن يضيع كتابه (الأخلاق_ Éthique) الذي لم يجرؤ على نشره بنفسه، وكان هذا الكتاب يقع من نفسه موقعاً حسنا لأنه بلغ فيه الذروة فوضعه في قمطر صغير مقفل، وأعطى مفتاح القمطر لصاحب الدار راجياً أن يسلمه بعد موته إلى صديق له هو (جان ريوفرس) (Jan Reivwertz) وكان ناشرا في أمستردام ليقوم بنشر الكتاب. وفي يوم الأحد 20 فيفري من سنة1677م ذهبت الأسرة التي كان يسكن عندها سبينوزا إلى الكنيسة لأداء صلاتهم ولم يبقى معه في الدار إلا صديقه الطبيب "مير"(Meyer) فلما عاد رب الدار وأسرته من الكنيسة ألفوا الرجل ملقى بين ذراعي صديقه جثة هامدة، فوقع نبأ موته من أكثر الناس موقعا أليماً فقد أحبته العامة الساذجة لوداعته وأجله العلماء لحكمته، وسار الناس وراء نعشه يشيعونه إلى مقره الأخير.[5]

1)- برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، مرجع سابق ، ص: 99.

2)- محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، القاهرة، (ب ط)، 1988 ،ص: 75.

3)- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: 169.

4)- سبينوزا ، علم الأخلاق ، مصدر سابق ، ص: 9.

5)- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص: 139، 140.

2-2 أعماله الفلسفية:

نشر سبينوزا أثناء حياته كتابين فقط، ولم يصدر باسمه سوى واحد منهما فقط هو مبادئ الفلسفة الديكارتية(Principes de la philosophie de Descartes) وملحقه الصادر بعنوان أفكار ميتافيزيقية(Pensées métaphysiques)، وقد نُشر هذا الكتاب في أمستردام عام 1663م، وقدم له صديق سبينوزا، الطبيب (لودفيك ماير).

وهذا الكتاب يمثل عرضا لفلسفة "ديكارت" بالمنهج الهندسي المفضل لدى سبينوزا، ورغم أن شخصية سبينوزا ذاته لا تظهر بوضوح في هذا الكتاب، فإن المرء يستطيع أن يلمحها هنا وهناك في أفكار منفصلة ولا سيما في ملحق الكتاب. أما الكتاب الثاني فهو البحث اللاهوتي السياسي (Traité Théologico-Politique) رغم أن هذا الكتاب قد نُشر في أمستردام عام 1670م فإن سبينوزا بالغ في الاحتياط، إذ نشره غفلا من اسمه، وكتب على الغلاف أنه طُبع في هامبورغ والكتاب يتضمن بحثاً مفصلاً لموضوع حرية الفكر ولا سيما في موضوعات الدينية، ويهدف إلى تأكيد ضرورة فصل الدين عن الدولة، ويحمل بشدة على كل حكم سياسي يدعى أنه يستمد سلطته من مصدر إلهي.

وثم كانت موضوعات التي كتبها سبينوزا شائكة وغير مؤهلة للخروج آنذاك، إلى حد يبرر تماما حذر سبينوزا عندما أراد إخفاء اسمه، وإن تكن شخصيته قد عرفت بعد مضي وقت غير طويل.

وبعد وفاة سبينوزا نشر أصدقائه مجموعة من مؤلفاته تحت عنوان (المؤلفات المخلفة)، مع ذكر اسم المؤلف بحروفه الأولى فقط(B.D.S)، وتحتوي هذه المؤلفات، حسب الترتيب على: علم الأخلاق(L'Ethique) الرسالة السياسية(Traité politique)، رسالة في إصلاح العقل (Traité de la réforme de l'entendement) المراسلات(Lettres)، وموجز في النحو العبري(Abrégé de grammaire

hébraïque) ولقد جاءت هذه المؤلفات باللغة اللاتينية ما عدا بعض الرسائل التي تُرجمت في مرحلة لاحقة عن الهولندية[1]، وكتاب الأخلاق (L'Ethique) وهو واحد من أكثر نتاجات سبينوزا إثارة للدهشة إذ ما من مؤلف يضارع هذه الدراسة ذات الشكل الهندسي حيث استعمل سبينوزا منهج الرياضيين في الهندسة حتى جاء كتابه أشبه بكتب علماء الهندسة منه بكتب الفلاسفة لما تضمنه من تعريفات وبديهيات ومصادرات وقضايا وبراهين وحواشي وما إلى ذلك مما يستعمله علماء الهندسة في كتبهم ورسائلهم، لقد كتب سبينوزا هذا الكتاب في شكل هندسي بغية توضيح أفكاره وتبسيطها ولكن جاءت النتيجة على خلاف ما أراد، فقد جاء موجزً وغامضاً يحتاج كل سطر فيه إلى تلمود من الشرح والتعليق.[2]

أما الرسالة السياسية (Traité politique)، هو كتاب لم يتم سبينوزا إلا جزءاً ضئيلاً منه، ومن المؤكد أن أبعاده الأصلية كانت كبيرة، كما يتضح من الخطة التي عرضها سبينوزا لتأليف ذلك الكتاب. بل إن سبينوزا لم يكن قد راجع الأجزاء التي ألفها بدقة، بل ترك الكثير منها غامضاً، ولكن المؤكد أن سبينوزا كان في هذا الكتاب أكثر تحفظاً مما كان في بحثه اللاهوتي السياسي السابق، وربما هذا كان نتيجة الجو في البلاد الذي لم يكن أقل ملائمة لآرائه المتحررة مما كان قبل أسرة أورنج الحكمة التي أرجعت الحكم وقضت على عهد دي فيت الجمهوري.[3]

أما رسالة في إصلاح العقل(Traité de la réforme de l'entendement)، وهو بحث بدوره حالت وفاة سبينوزا دون إكماله، وإن يكن داربون (Darbon) يؤكد أن كل ما كان يمكن أن يحويه هذا الكتاب من أفكار قد ذكر كله، وبدقة كاملة، في كتاب الأخلاق ويحذر من الاعتقاد بأن كتاب إصلاح العقل لو

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 10.

2)- ول ديورنت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص: 212.

3)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 32.

كان قد أكمل لألقى ضوءاً جديداً على فلسفة سبينوزا، أو كشف عن نواح مجهولة فيها. وكثيراً ما شبه هذا الكتاب بالمقال في المنهج عند ديكارت، إذ أن إصلاح العقل بدوره بحث في المنهج، ولكن ينبغي أن يذكر المرء أن المنهج الذي سعى سبينوزا إلى عرضه في هذا الكتاب كان يستهدف غاية أخلاقية أما عند ديكارت فالاهتمام الأكبر ينصب على المعرفة النظرية، وإن يكن سبينوزا قد تضمن أيضاً أبحاثاً في المعرفة، مثلما تضمن المقال في المنهج أبحاثاً في الأخلاق.[1]

أما المراسلات، وقد نُشرت في الطبعة الأصلية 74 رسالة متبادلة بين سبينوزا ومراسليه، ثم أضيفت رسائل أخرى كُشفت فيما بعد، فأصبح مجموعها 86 رسالة.

أما رسالة في النحو العبري، وهي بطبيعة الحال ليست لها أهمية فلسفية. وبالإضافة إلى هذه المؤلفات تنسب إلى سبينوزا كتابات أخرى منها رسالة قصيرة عن قوس قزح، تدل على اهتمامه بالشؤون العلمية ومحاولته أن يشارك فيها.[2]

3- التأثيرات الفكرية والفلسفية لسبينوزا:

3-1 الإرث اليهودي:

ليس التأثير الديكارتي (والذي سنتكلم عليه في العنصر الموالي) هو الوحيد الذي تغلغل في فكر سبينوزا بل هنالك روافد أخرى أهمها التراث اليهودي الذي نهل منه سبينوزا في صغره، وسوف نحلل فيما يلي بعض النواحي الرئيسية التي يُفترض أن سبينوزا قد تأثر فيها بالتراث اليهودي في صورته الدينية المباشرة أو اللاهوتية أو الفلسفية.ويظهر هذا في أهم أفكار سبينوزا وهي:

1)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 33.

2)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3-1-1 فكرة وحدة الوجود:

ترجع فلسفة سبينوزا إلى روافد عديدة بالإضافة إلى الروافد اليهودية النابعة من الثقافة اليهودية والفلاسفة اليهود في العصر الوسيط، وخصوصاً موسى بن ميمون(1135-1165م)،وبن جبيرول* (1021-1070م)، وهؤلاء بدورهم اخذوا وتأثروا بالفلاسفة المسلمين الذين جمعوا في تصوراهم للخلق والكون بين الإسلام والأفلاطونية المحدثة والفلسفة المشائية.[1]

بيد أن مصدر القوت الرئيسي الذي تغذى منه فكره كان فيما يبدو النصوص العبرية وكتابات (جرسونيدس) الذي كان ينتقد المعجزات والنبوات ويقدم العقل سلفاً على الوحي وكتابات ابن عزرا*(1055-1135م) الذي كان يعتقد بخلود المادة ويُنكر الخلق من العدم وكتابات المتصوفة اليهود، وكتابات (كرسكاس) الذي يعزو إلى الله الامتداد ويُلغي من الكون العلل الغائية.[2] إنّ قراءة سبينوزا للتوراة ذاتها وتعليقات التلمود (مجموعة شرائع وسنن وتقاليد اليهود) ومنها إلى كتابات ابن ميمون وليفي بن جيرسون* (1288-1344م)

---

* إبن جبيرول: (1021-1070م)،هو سليمان بن جبريل، من دائرة الثقافة الإسلامية، ولد في ملقه، كان شاعراً. وتعكس فلسفته الكثير من فلسفة إخوان الصفا، وحاول أن يجعل من أخلاق اليهودية أخلاق ذات نظرة عالمية، من مؤلفاته: كتاب ينبوع الحياة.

1)- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطقة-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوف)، دار الطليعة، بيروت،ط03، 2006، ص: 359.

* ابن عزرا:(1055-1135م)، هو هارون موسى بن يعقوب بن عزرا الأندلسي، من دائرة الثقافة الإسلامية، و يعتبر مرجعاً في الشعر اليهودي الأندلسي، و له فيه كتاب(كتاب المحاضرة و المذاكرة) باللغة العربية، و له أيضاً كتاب(الحديقة في معنى المجاز و الحقيقة)، و هو يقول بفيض العقول.

2)- بدران بن الحسن، مجلة حوليات التراث ، وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا، العدد 10، جامعة مستغانم، الجزائر، 2010، ص:53.

* ليفي بن جيرسون: (1288-1344م)، المعروف بإسم الجرشوني، صاحب كتاب (سفر ملاحم الرب)الذي جمعه من آراء الفارابي و ابن سينا و ابن رشد على الخصوص، حيث ناقش فيه الفلسفة والدينية.

وحسداى بن شفروت (915- 975م)، وامتد نهمه في المطالعة إلى فلسفة ابن جبريل الصوفية وفلسفة موسى القرطبي الصوفية المعقدة.

وتأثر بما ذهب إليه موسى القرطبي من وحدة الله والكون و أطلع على آراء جريسون الذي قال بأبدية العالم، وحسداى الذي اعتقد أن الكون المادي هو جسم الله وقرأ في بن ميمون بحثاً في نظرية ابن رشد بأن خلود لا يتعلق بالأشخاص، ولكنه وجد في كتاب (إرشاد الحائرين) حيرة أكثر من الإرشاد لأن الحاخام الأعظم أثار فيه أسئلة أكثر من الأجوبة.[1]

كذلك درس فلسفة برونو* (1548-1600م) Bruno ذلك الثائر العظيم الذي انفق حياته في التجول من بلد إلى بلد والانتقال من عقيدة إلى عقيدة باحثاً دهشاً مرتابا، والذي حكمت عليه محكمة التفتيش أخر الأمر أن يقتل من غير أن يراق دمه أي أن يُحرق حياً وأول ما استرع نظر سبينوزا من آراء برونو هي فكرته عن وحدة الوجود*، فكل الحقيقة واحدة في عنصرها،واحدة في علتها، والله وهذه الحقيقة شيء واحد، كذلك ارتأى برونو أن العقل والمادة شيء واحد،فكل ذرة مما تتألف منه الحقيقة مركبة من عنصر مادي وعنصر روحي قد امتزجا بحيث لا يقبلان التجزئة والانفصال وموضوع الفلسفة هو أن تدرك وحدة الوجود في تعدد مظاهره، وأن ترى العقل في المادة والمادة في العقل وقد كان لهذه الفلسفة أثر عظيم في سبينوزا. [2]

---

1)- ول ديورانت، قصة الفلسفة،تر: فتح الله محمد المشعشع، منشورات دار المعارف، بيروت،ط 6،1988، ص:188.

* جوردنوا برونو:(1548-1600م)،أهم الفلاسفة الطبيعيين في عصر النهضة، انتهت حياته الشريدة المغامرة على المحرقة في روما، و أول من أقام الفلسفة على فكرة وحدة الوجود في العصر الحديث.

* وحدة الله والكون (وحدة الوجود): إن وحدة الوجود ترى أن كل جسم بشري جزء من جسم الله، وكل فكرة بشرية هي جزء من عقل الله، إذن فكل شيء تبعاً لهذا المذهب هو شيء مقدس، وان الله والطبيعة متطابقان.

2)- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص:130.

وقد انتشر تيار رشدي سري بين اليهود في الجامعات الاسبانية منذ القرن الخامس عشر وكان المصدر الذي غذى اتجاه الدين الطبيعي لدى هؤلاء اليهود وحتى القرن السابع عشر، ذلك لأن مذهب ابن رشد (1126-1198م) نظريات عديدة إذا تم تتبعها إلى نهاياتها المنطقية انتهينا إلى نوع من الدين الطبيعي المختلط بوحدة الوجود وكان من أشهر هؤلاء المفكرين اليهود الإسبان مفكر يدعى خوان بينهرو Juon pihero الذي توفي عام 1662م وكان فكره خليطاً من الراشدية والدين الطبيعي ووحدة الوجود وقد درس على يديه خوان دي براد Juon deprado الذي عاد إلى اليهودية بعد إظهار المسيحية وهو لا يزال في إسبانيا ثم رحل إلى أمستردام وقابل سبينوزا هنالك وظل على صداقة به بين1655و1656م والملاحظ أن قرار حرمان سبينوزا كان سنة 1656م مما يدل على تأثره بأفكار براد والراشدية.[1]

ففي رأي (فرويدنتال) أن مذهب وحدة الوجود عند سبينوزا لا يرجع إلى عناصر أفلاطونية محدثة ولا يكفي تفسيره من خلال فلسفة برونو (Bruno) وإنما هو يفسر على أساس تأثر سبينوزا بالتراث اليهودي. ومن المؤكد أن السؤال الأكبر في هذا الصدد هو ما إذا كان اسم وحدة الوجود(Pantheism) ينطبق بحق على فلسفة سبينوزا أم لا ينطبق؟ فالتسمية صحيحة طالما أن فكرة الله تؤخذ عنده بمعناها الحرفي. ويرى "فرويدنتال" أن نظرة سبينوزا إلى الطبيعة كانت مماثلة لنظرة اليهود إلى إلههم فالطبيعة المؤلهة كانت كإله اليهودي، ويقول روث leon roth (1896 -1963) بوجود تشابه مماثل في فكرة وحدة الطبيعة عند سبينوزا فهو يحلل عقيدة التوحيد العبرية فيرى أنها ترتبط بفكرة وحدة الظواهر الطبيعية، ويلتمس فيها صبغة علمية. وفي رأيه أن المفكرين اليهود في العصور الوسطى قد عملوا على نقل الاهتمام من وحدة الله إلى وحدة الطبيعة وبذلك رفعوا البحث

1)- أشرف حسن منصور، (28-07-2011)، ابن رشد وسبينوزا وعصر التنوير الأوروبي، تاريخ التصفح: 14-11-2021، رابط المقال: https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=269091

العلمي والبحث وراء الاطراد في تركيب الأشياء، إلى مرتبة الواجب الديني الأعلى وهكذا تكون دراسة سبينوزا للفلسفة اليهودية في العصور الوسطى هي التي أدت به إلى ذلك الإدماج الجريء في محراب الدين ذاته.[1]

لقد كان سبينوزا ينزع نزعة توحيدية جعلته لا يعترف إلا بجوهر واحد فقط، فإذا كان "ديكارت" قد قال بصفة الفكر للعقل أو الذهن، وبصفة الامتداد للمادة أو الجوهر المادي، فإن سبينوزا يجعل هاتين الصفتين معاً من صفات الجوهر الواحد الذي يقول به وهذا المذهب الذي ذهب إليه سبينوزا قد ذهب إليه من قبل بارمينيدس * (480-430 ق.م) Parmenides يسمى وحدة الوجود(Pantheism) وقال به بعد ذلك برونو وسبينوزا وقبلهم ابن عربي*(1165-1240م) وابن سبعين*(614هـ-669هـ) والحلاج وغيرهم.[2]

3-1-2 الأخلاق اليهودية:

إن كتاب الأخلاق الرئيسي لسبينوزا له غاية أخلاقية، على عكس الغاية العلمية التي استهدفها ديكارت، وهذا يعد في نظر (روث) مظهراً من مظاهر تأثير اليهودية في تفكيره حيث نجده يقول: " إن اهتمام سبينوزا بالأخلاق موروث، فهو سليل شعب لم يعبأ، منذ أقدم الأزمنة، بالنظريات المجردة إلا قليلاً، بينما اهتم كل اهتمام

---

1)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 255.

* بارمينيدس:(حوالي: 480-430 ق.م)، من أهالي مدينة إليا جنوب إيطاليا، و قد كان بارمينيدس متأثراً بفيثاغورس، وهو ذو نزعة شبيهة بالصوفية، و قد رأى أن الكائن الحقيقي الوحيد هو الواحد الذي هو لانهائي و لا يقبل الانقسام، وقد وضع مذهبه في قصيدة(في الطبيعة).

* ابن عربي:(1165-1240م)، هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الأندلسي، يرى أن الكون والله في وحدة واحدة (وحدة الوجود)، من مؤلفاته: الفتوحات المكية.

* ابن سبعين: (614- 669هـ)، هو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن ناصر بن سبعين الاشبيلي، صاحب كتاب:لا بد للعارف، وكتاب اللهو.

2)- إبراهيم مصطفى إبراهيم، تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (ب ط)، 2000، ص ص :193، 194.

بالسلوك العملي، وهو نتاج أدب يسوده التقوى، وتاريخ يمثل صيحة واحدة طويلة في طلب العدالة، فهو قد ظل رغم ذاته، ورغم طائفة أمستردام، ابناً لأهل الكتاب في أعماق نفسه"، ويزداد رأيه وضوحاً بعد قليل فيقول: " المشكلة التي بدأ بها سبينوزا، وهي مشكلة السلوك، ما هي إلا البحث الإنجيلي القديم عن طريق للحياة، والعقيدة العقلية التي وجد فيها حلاً لهذه المشكلة، والتي ينبع فيها الانفعال الذي هو الدين من المعرفة، التي هي العلم، هي من خلق الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى. وهكذا دخل سبينوزا الفكر الحديث مهيأ على هذا النحو".[1] ويقول جرونسكي (ناقد للفلسفة الإسبينوزية) عن كتاب الأخلاق لسبينوزا: " إن كتابه الأخلاق توراة جديدة تصلح للناس جميعاً ".[2]

كما يؤكد أيضاً كايزر Kayser الذي قال في كتاب الأخلاق: " إن كتاب الخلاق يعيد إحياء نمط من الفلسفة الدينية، لا يؤلف معرفة، و إنما يؤلف حكمة فطابع الأخلاقي والديني الأساسي لكتاب الأخلاق كان يعني عودة ظهور القوى الروحية القديمة لليهودية". كما أننا نجد "رخمان"(Rakhman) يتحدث عن اتجاه سبينوزا إلى الإقبال على الحياة، والبعد عن التشاؤم، فيرى فيه تأثراً بالأخلاق اليهودية، التي هي في رأيه مبتعدة عن الزهد فيقول في ذلك :" فمن العناصر الأساسية في اليهودية مكافحة الزهد والاكتئاب".[3]

3-2 تأثير العقلانية الديكارتية:

يمكن أن نطلق على فلسفة القرن السابع عشر اسم (الفلسفة الديكارتية) لتأثرها البالغ بفكر "ديكارت" العقلي، الذي تجاوز حدود ذاته، وتفاعل مع غيره من المذاهب المعاصرة له واللاحقة عليه بصورة كبيرة. لقد كان لمذهب "ديكارت" أتباعه الذين درسوا في نطاق منهجه بعمق ودافعوا عن تصوراته وقضاياه وتبنوا مشاكله حتى

1)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص:258.

2)- عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلاسفة والمتصوفة اليهودية، مرجع سابق، ص: 131.

3)- فؤاد زكريا ،سبينوزا، مرجع سابق، ص: 260.

وصلوا بها إلى أخرى نتائجها المنطقية من أمثال: بليز باسكال* (1623-1662م)Pascal ومالبرانش (1632-1715م) Malebranche في فرنسا، وباروخ سبينوزا في هولندا وجوتفريد ليبتينز (1646-1716م)Leibniz في ألمانيا لقد تأثر هؤلاء جميعاً بديكارت وتابعوا مذهبه وهذا ما جاز لمؤرخي الفلسفة إلى تسميتهم "بصغر الديكارتيين" لتأثرهم الكبير بالمذهب الديكارتي،[1] وقد كان لديكارت أكبر الفضل في بناء صرح الاتجاه العقلي الحديث حيث وضع قاعدته المنهجية المشهورة " يجب أن لا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة العقلية أنه كذلك، ويجب أن لا أحكم على الأشياء إلا بما يتمثله ذهني في وضوح وتميز ينتفي معهما كل سبيل إلى الشك". وقد قيل أن ما يسمى في الفلسفة باسم (الثورة الديكارتية) تلخص في القاعدة التي تتطلب البداهة في كل معرفة وفي كل يقين.[2]

إن وجود ديكارت في هولندا منحه الهدوء والسكينة اللازمين للبحث العلمي والتأمل الفلسفي، وقد كانت عدد من المشاحنات الفلسفية تدور هناك حول علاقة العقل بالوحي لأجل تأويل الكتب المقدسة على ضوء الفلسفة، وقد كانت هذه الفكرة أساس المصنف الذي وضعه لويس مير (Louis Meyer) عام 1666م، وهو أحد أتباع ديكارت وقد وصف فيه المعلم بأنه (ذلك النجم الجديد الذي يتألق لمعانه في سماء الفلسفة) وعندها أعلن مير(Meyer) أن هناك مصنفات أخرى ستكمل هذا المؤلف في ما يتعلق بالله والنفس العاقلة والنعيم البشري كان يفكر بصديقه سبينوزا وهو الذي صدر له كتاب المبادئ ولم يمض وقت طويل حتى ظهرت المقالة اللاهوتية السياسية. وهكذا اختلط اسم سبينوزا عند كثير من معاصريه بأسماء أتباع "ديكارت" لأنه في مصنفاته الأولى أخذ بالنتائج المنطقية المترتبة على مقدمات ديكارت وتابعها حتى النهاية ولذلك قال ليبتينز: "

---

* بليز باسكال:(1623-1662م)، فيلسوف فرنسي، اشتهر بأنه رياضي وعالم لاهوتي وواحد من أوائل كبار كتاب النثر الفرنسيين، من مؤلفاته: كتاب الخواطر.

1)- رواية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (ب ط)، 1987، ص: 19.

2)- أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط01، 2007، ص:75.

جلُ ما فعله سبينوزا أنه حصد ما زرعه ديكارت"، ومع ذلك فإذا كانت عقلانية سبينوزا مرتبطة بنقاط ارتكاز الفلسفة الديكارتية، فإن خطوط سيره العقلي تختلف تماماً عن الأهداف التي سعى إليها ديكارت فكأن الزرع الذي تحدث عنه ليبتينز أخذ ينمو في تربة مختلفة تماماً عن تربته الأولى.[1]

ومع ذلك فمن المؤكد أن محاولة التقريب بين سبينوزا وبين ديكارت تعد أمراً مشروعاً بالقياس إلى محاولات الأخرى التي تبذل للتقريب بين سبينوزا وبين مذاهب فلسفية أو دينية أخرى لا توجد بينه وبينها أية صلة حقيقية، فبين سبينوزا وديكارت يوجد على الأقل ذلك العالم الجديد الذي أكتُشف منذ عصر النهضة وأكتشف بقاعه الملاحون المستكشفون وبحث في أسراره وقوانينه العلماء.[2]

ولعل من بين أهم النقاط التي تأثر بها سبينوزا بالفلسفة الديكارتية أو ما أخذه سبينوزا من الإرث الديكارتي في فلسفته هذه النقاط الرئيسية وهي:

3-2-1 المنهج العلمي:

يعد سبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه، خاصة في مجال الدين وأعني الكتب المقدسة والكنيسة والعقائد والتاريخ المقدس...الخ[3]، وإذا نظرنا إلى المنهج الذي اتبعه سبينوزا نجد أنه اتخذ منه وسيلة لإخفاء أرائه الحقيقية عن القراء السطحيين بحيث لا يتوصل إليها إلا المدققون الذين لديهم من العمق العقلي مالا يجعلهم خطراً عليه فاستخدام

1)- جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، تر: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت،ط04، 1980، ص ص: 109، 110.

2)- فؤاد زكريا،سبينوزا، مرجع سابق ،ص:239.

3)- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر:حسن حنفي،مراجعة:فؤاد زكريا،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 2005، ص:9.

سبينوزا المنهج الاستدلالي الهندسي مثلما يفعل ديكارت لا من باب الإعجاب والتفضيل لكن فلسفته تتطلب هذا المنهج بكل ما تتطلبه هذه الكلمة من معان.[1]

ومع أن ديكارت معروف في العصور الحديثة بأنه أحد مؤسسي العلم الحديث،إلا أننا نجد أن الله هو الضامن لصدق الحقائق، وأن ديكارت بهذا المعنى يقيم العلم على وجود الله وصدقه، وأن الله هو محور مذهبه، وأما سبينوزا فهو الذي طبق منهج الأفكار الواضحة والمتميزة في ميدان الدين والعقائد، فليس العقل فقط هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، بل هو أيضاً أفضل شيء في وجودنا ويكون في كماله خيرنا الأقصى.

وإذا كانت الأفكار الواضحة هي المثل الأعلى لليقين، فإن فكرة الله واضحة لا تحتاج إلى برهان، وإذا كان ديكارت في مثال سلة التفاح المشهور يريد تنقية الأفكار الواضحة المتميزة من الأفكار الغامضة، فإن سبينوزا بتطبيقه هذا المنهج أيضاً في النقد التاريخي للكتاب المقدس يفصل بين الآيات المكذوبة أو المشكوك فيها.[2]

وقد حاول تطبيق منهج ديكارت في مجال الدين من غير التوصل إلى نتائج "ديكارت"، وبينما انتهى ديكارت إلى إثبات وجود الله، فإن سبينوزا يستخدم المصطلح دون مضمونة التقليدي فيساوي بين الله الطبيعة.[3]

كما أن سبينوزا أيضاً هو الوحيد من الديكارتيين الذي طبق منهج ديكارت في السياسة فدرس أنظمة الحكم، وقارن بينها ونقد الأنظمة التسلطية القائمة على الحكم الفردي وإنتهى إلى أن النظام الديمقراطي هو أكثر اتفاقاً مع العقل والطبيعة. فنحن نعلم أن ديكارت قد استثنى من الشك السياسة والتشريعات الوطنية، وعادات البلد.[4]

---

1)- عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية ، دار ابن زيدون للطباعة والنشر، بيروت، ط01، (ب ت)، ص:238.

2)- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص:10.

3)- عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلاسفة و المتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة،(ب ط)، 1994، ص، ص:129.

4)- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر السابق،ص:11.

إن كتاب سبينوزا عن (الأخلاق) يتناول ثلاثة أمور متميزة، فهو يبدأ بالميتافيزيقا ثم يمضي إلى سيكولوجية الانفعالات والإرادة وأخيراً يضع أخلاقاً مؤسسة على ما تقدم من الميتافيزيقا وعلم النفس والميتافيزيقا تعديلاً لديكارت وعلم النفس يذكرنا بهوبز، بيد أن الأخلاق طريفة وهي بما هي عليه أعظم ما جاء في الكتاب من حيث القيمة، والعلاقة بين ديكارت وسبينوزا ليست بعيدة الشبه عن العلاقة بين أفلوطين* (204-270م) Plotine وأفلاطون لقد كان ديكارت متعدد الجوانب، مليئاً بالشغف العقلي ولكنه لم يكن مثقلاً كثيرا بالجدية الأخلاقية ومع أن سبينوزا لم يكن بغير اهتمامات علمية فإنه كان معنياً أساساً بالدين والفضيلة وقد تقبل من "ديكارت" ومعاصريه الفيزياء المادية، وسعى داخل هذا الإطار ليجد مكانا لتقوى ولحياة مكرسة لله. (1)

ويقول هدفنج: "إن سبينوزا لم يكن ديكارتياً على الإطلاق ولكنه تعلم الكثير من ديكارت، وإنتفع من كثير من أفكاره، كما استخدام مصطلحه الفلسفي إلى حد معين".(2)

3-2-2 الثنائية الديكارتية:

تعتبر مشكلة ثنائية النفس والجسم والعلاقة بينهما مشكلة قديمة، بل إنها تمثل قدم الفكر الإنساني كله، ولم يوفق الفلاسفة والعلماء وسائر المفكرين في حلها على الرغم من تقدم النظريات والعلوم التي تدرس الجسم مثل علم الأحياء (البيولوجيا) وعلم وظائف الأعضاء (الفيزلوجيا) وعلم التشريح وما يتصل بها من علوم الطب والكيمياء وغيرها وكذلك العلوم التي تدرس النفس مثل علم النفس بجميع فروعه المختلفة وعلم الروح والدين.(3)

* أفلوطين:(204-270م)، فيلسوف مصري، كان أفلوطين أول من طور الأفلاطونية الجديدة وتحويلها إلى مذهب، فلسفته تعتمد على الحركة النازلة من الوجود الإلهي ثم المرور بعدة حلقات متعددة، أي نظرية الفيض. من مؤلفاته: التساعيات.

1)-برتراند رسل،تاريخ الفلسفة الغربية،ج3،مرجع سابق،ص:122.

2)-فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص:239.

3)-إبراهيم مصطفى إبراهيم، تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص:110.

وليس التمييز بين النفس والجسد في هذه النظرية سوى عنصر واحد من مجموعة عناصر كثيرة التعقيد، ولكن هذه المشكلة فضلاً عن وجود الله وتشكل غرضاً مهماً من أغراض التأملات التي أشار إليها ديكارت في (مقالة في المنهج) وفي (كتاب المبادئ)[1] ويستنتج ديكارت من مبدئه الذي توصل إليه" أنا أفكر، فأنا موجود" أن النفس شيء والجسم شيء آخر ولهذا فهو يميز تميزاً حاسماً بين النفس والجسم في الإنسان، ويرى كلا منهما يؤلف جوهراً مستقلاً عن الآخر ومغايراً له، فالنفس جوهر ماهيته: الفكر، والجسم جوهر ماهيته: امتداد، وهو يتخذ شكلا معينا ووضعاً محددا كسائر أجزاء العلم المادي وتحكمه قوانين الطبيعة التي تحكم العالم المادي بحيث أننا إذا توصلنا إلى معرفة كل أسرار عالم الطبيعة، فإنه يتسنى لنا عند ذلك معرفة كل ما هو غامض لنا من الإنسان من حيث هو جسم.[2]

وقد رأينا مع ديكارت أن العالم المادي ماهيته الامتداد وتحكمه قوانين علم وهي قوانين ثابتة آلية حتمية ضرورية، ومن الواضح أن الإنسان جزء من هذا العالم إلا أننا نلاحظ أن البدن الإنساني فقط هو الذي تنطبق عليه هذه القوانين أما النفس فلا تخضع للعالم الطبيعي لأن النفس والبدن كلاهما من طبيعتين مختلفتين فلا البدن يفكر، ولا الفكر أو النفس أو العقل ممتد. ويعني أنهما جوهران مستقلان تمام الاستقلال مما جعل ديكارت يشعر أنه في مشكلة حقيقية، فالبدن والنفس جوهران متمايزان وفي نفس الوقت فهما يؤلفان جوهراً واحداً هو الإنسان، ولا نستطيع أن نفصل جزء منهما عن الآخر.[3]

ويفرق ديكارت بين النفس والجسد ويرى أنهما جوهران مختلفان تماماً ويقول: " إنني لست مقيماً في جسدي كما يقيم الملاح في سفينته،ولكنني متصل به اتصالاً وثيقاً ومختلط به بحيث أؤلف معه وحدة منفردة، ولم

1)-جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، مرجع سابق، ص:83.

2)- مهدي فضل الله،فلسفة ديكارت ومنهجه(دراسة تحليلية ونقدية)،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط03، 1996،ص:118.

3)- إبراهيم مصطفى إبراهيم ، تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص:111.

يكن الأمر كذلك لما شعرت بألم إذا أصيب جسدي بجروح ولكن أدرك ذلك بالعقل وحده كما يدرك الملاح بنظره أي عطل في السفينة " ولكن الذي أثار اهتمام سبينوزا في ديكارت هو ما ذهب إليه من أن الوجود ينحل إلى عنصرين عنصر متجانس تنطوي تحته جميع أشكال المادة، وعنصر متجانس آخر يندرج تحته أشكال العقل، لقد كان تقسيم الوجود إلى عنصرين نهائيين تحديا لشعور سبينوزا الذي كان ينزع إلى التوحيد.[1]

إن سبينوزا لا يقبل هذا التصور ومعنى ذلك أنه يطرح إشكالية تعريف الإنسان وعلاقة النفس بالجسد من خارج الإرث العقلاني الميتافيزيقي الذي رسم حدوده أفلاطون ووجد تعبيره الحديث في الفلسفة الديكارتية،[2] فإنه ينحو منحى آخر معتبراً أنه ليس ثمة سوى جوهر واحد هو: " ما هو في ذاته ومتصور بذاته أي ما معناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون فيه" ومعنى هذا الجوهر واحد لا متناه وهو علة ذاته، وبالتالي فلا فرق بين الله والطبيعة إلا من حيث أن الله كجوهر هو مصدر الصفات والأحوال والطبيعة هي تلك الصفات والأحوال، ويعتقد برتراند رسل* (1872-1971م) B.Russell بأن سبينوزا تجاوز الصعوبة التي اصطدم بها الديكارتيون في تصورهم للجوهر، عندما إعتبر الفكر والامتداد محمولين أو كيفيتين لجوهر واحد فالجسم والنفس ليسا جوهريين مختلفين، بل مظهران لحقيقة واحدة، فليس هناك سوى جوهر واحد. وهذا هو الحل الذي جاء به سبينوزا ويبدو حلاً جذرياً إذ إن مشكلة الاتصال بين الجوهر ليست مطروحة أصلاً[3]، فتعريف الجوهر أنه: " ما هو في ذاته ومتصور بذاته، أي غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه " وهكذا يريد سبينوزا لكي يخلص من

---

1)- ول ديورانت، قصة الفلسفة،مرجع سابق ، ص ص:190، 191.

2)- الطاهر مولف، العقل الوضعي عند أوجست كونت، المشرف، بغورة زواوي، رسالة ماجستير، جامعة منتوري قسنطينة، 2008، ص: 61.

* برتراند رسل:(1872-1971م)،هو فيلسوف إنجليزي، من عائلة أرستقراطية، فيلسوف و مؤرخ و باحث في المنطق والرياضيات ودافع عن الحقوق المدنية و الإجتماعية وقضايا السلام، من مؤلفاته: العلم و الدين.

3)- مصطفى بلبولة، ليبنتيز ديكارتياً، مجلة الأكاديمية لدراسات الإجتماعية والإنسانية، العدد8،جامعة شلف،الجزائر ،2012،ص:112.

التعريف إلى النتائج التي يقصدها[1] وهذا التعريف هو امتداد منطقي للتعريف التقليدي المألوف ولا سيما لدى ديكارت ومع ذلك فإن سبينوزا يستخلص النتيجة المحتومة لهذا التعريف،وهي نتيجة التي لم يستخلصها "ديكارت" ذاته، فيقول إن الجوهر بهذا المعنى لا يمكن إلا أن يكون واحداً، أو الأصح أنه لا وجود إلا لجوهر واحد لا يخرج عنه شيء، وهذا هو المجال الذي أدخل فيه سبينوزا هذه الفكرة التقليدية.[2]

ويُعد رأي سبينوزا في علاقة الذهن والجسم من أوضح المظاهر الإيجابية للروح العلمية في تفكيره، إذ أنه كان مختلفا كل الاختلاف عن الاتجاهات السابقة للرأي في هذه المسألة وظل خارجاً عن المألوف في تاريخ الفلسفة حتى بعد أجيال عديدة من ظهوره ولقد كان النقد الأساسي الذي وجهه إلى النظريات السابقة في هذا الموضوع، ولا سيما نظرية الثنائية القاطعة، وهو ما كانت تتسم به من طابع غير علمي فهو يحمل بشدة في أسلوب ساخر على تلك الهوة العميقة التي وضعها ديكارت بين الجسم والنفس، ويزداد سخرية من هذه النظرية حين تحاول عبور هذه الهوة عن طريق فكرة واضحة التفاهة كفكرة الغدة الصنوبرية*، ويعرب عن دهشته من أن يقول بمثل هذه الآراء فيلسوف إتخذ من الوضوح والتمييز معياراً لتفكيره ومن نقد الصفات الخفية شرطاً ضرورياً لمنهجه.

وأساس الحل الذي يأتي به سبينوزا لمشكلة العلاقة بين الذهن والجسم هو رأيه الذي سبق أن عرضناه في صفات الجوهر فكل من الصفتين: الفكر والامتداد، ينتظم الكون بأسره وكل شيء فيه، لا على أساس تقسيم

1)- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ،ط01، 2012 ،ص:116.

2)- فؤاد زكريا،سبينوزا، مرجع سابق،ص:61.

* الغدة الصنوبرية: وفقا لديكارت فإن الجسم و العقل يتفاعلان في الغدة الصنوبرية الموجودة في المخ، وتوضح الرسوم الفيزيولوجية في أعماله كيف تتحكم هذه الغدة في الإدراك والحركة، وتحدث تضاربات بين النزعات الطبيعة والإرادة عندما تثير النفس والجسد حركات متعارضة في الغدة الصنوبرية في الوقت عينه. أنظر:(توم سوريل، ديكارت، تر:أحمد محمد الروابي،مراجعة:ضياء وراد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط01، 2014، ص:79).

الكون إلى مجالين منفصلين تشتغل كل هاتين الصفتين واحداً منهما وإنما على أساس أن الكون وكل شيء فيه يحمل الصفتين معاً في آن واحد بحيث تكون هذه الصفة هي الجوهر ذاته، أو مكوناته، منظوراً إليه من إحدى وجهتي ممكنين ويعبر سبينوزا عن هذه الفكرة بوضوح فيقول: " إن الذهن و الجسم شيء واحد، ينظر إليه في الحالة الأولى من خلال صفة الفكر وفي الحالة الثانية من خلال صفة الامتداد، وبناء على ذلك فإن ترتيب الأشياء وتسلسلها يكون واحد، سواء نظرنا إلى الطبيعة من خلال إحدى الصفتين أو من خلال الأخرى ".[1]

إن الإنسان لدى سبينوزا كيان واحد ولا ينقسم إلى جوهرين متمايزين كما كان الحال في فلسفة "ديكارت"، لقد كان "ديكارت" ثنائياً في كل شيء، في تصوره عن الجوهر وعن الإنسان وعن العالم وكانت المشكلة التي واجهت ديكارت هي في عثوره على سبيل يوضح به كيفية اتصال النفس بالجسد بعد أن فصل بينهما، لكن سبينوزا ولكونه لم يفصل بينهما منذ البداية فلم يواجه هذه المشكلة،[2] ومن هنا أمكن القول انه قدم حلولا تقول بوحدة الوجود الطبيعي للمشكلات التي كانت تواجه الفلسفة في عصره وذلك بالقدر الذي يسمح به الجو الثقافي وقد طور سبينوزا هذه الأفكار وعمقها ونماها إلى أن وصل إلى الموقف القائل بأن هنالك جوهراً واحداً فقط.[3]

لقد استوحى سبينوزا الكثير من مصطلحات ديكارت، حيث كانت متداولة كثير في كتبه الفلسفية وكذا بقيت راسخة في تفكيره بصفة عامة، فقد إستخدم سبينوزا في منهجه مصطلحات مألوفة مثل: الجوهر، الحرية والضرورة، الفكر والامتداد، الأحوال...فهذه المصطلحات كانت حاضرة في فلسفة سبينوزا بقوة، فلقد إستعار سبينوزا مفهوم الجوهر مثلاً من ديكارت، فيعرفه بقوله:" أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته، ويتصور بذاته، أي ما لا

1)- فؤاد زكريا،سبينوزا، مرجع سابق ،ص ص:78، 79.

2)- أشرف حسن منصور، (28-07-2011)، ابن رشد وسبينوزا وعصر التنوير الأوروبي، تاريخ التصفح: 24-11-2021، رابط المقال: https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=269091

3)-جون لويس، مدخل إلى الفلسفة ، مرجع سابق، ص:138.

يحتاج في تكوين تصور له إلى تصور شيء آخر". وهذا التعريف هو إمتداد منطقي للتعريف التقليدي المألوف، ولا سيما لدى ديكارت.

3-3 مصادر وروافد أخرى:

إن الروافد التي سبق ذكرها في بحثنا من روافد يهودية في فلسفته بصفته يهودي الأصل والمنبت، وكذلك المؤثرات الديكارتية التي كانت آنذاك قد ملئت عصره الذي سمي باسمها فكل هذه المؤثرات كانت ركائز أساسية في بناء فكره الفلسفي على وجه العموم وفي طريقة كتابته لمؤلفاته على وجه الخصوص، وهذه الروافد ساعدتنا على تتبع مساره الفلسفي لدراسة الأخلاق عنده، ولكن هذا لا ينفي عدم وجود روافد أخرى تأثر بها سبينوزا حتى وإن كانت بشكل ضئيل وثانوي، ولكنها مهمة في فلسفته، فقد تعددت ما بين روافد من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية وثقافات متنوعة كإسبانية وإيطالية...الخ.

بدل أن نحاول قياس مصادر الإسبينوزية يجدر بنا بشكل أفضل أن نحدد ما هي المواد التي انطلق منها من أجل بناء عمله وبأي لغة استطاع أن يبحث عن معلوماته؟ تحدث سبينوزا أول الأمر بالبرتغالية والإسبانية، وتربيته اليهودية أتاحت له بعض الإلمام بالعبرية والآرامية وهذا ما تشهد عليه قواعد اللغة العبرية التي وضعها، إلا أن اللغة اللاتينية هي التي تصبح بالنسبة له لغة النقاش العلمي[1]، والملاحظ أن سبينوزا لم يكتف في تعليمه بالدراسات العبرية فحسب، بل كان يثقف نفسه في خارج المدرسة بقراءة موضوعات دنيوية أخرى وأظهر نهماً كبيراً وبراعة ظاهرة في استعابها، وظهرت مواهبه بالنسبة لتعلم اللغات ومنها الإسبانية التي كان يتحدث بها بطلاقة في المنزل، ثم تعلم بسرعة كبيرة اللغة اللاتينية واللغة البرتغالية والفرنسية.[2]

1)- بيار فرنسوا مورو، سبينوزا والإسبينوزية، تر:جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت، ط2008،01، ص:52.

2)- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، ج4، مرجع سابق، ص: 94.

أما بالنسبة لثقافته الإسبانية، فقد اقتنى سبينوزا أعمال غورنغور وأعمال كيفورد وقصائد (الملكة إستر) لبينتو دلغادو، ومن المؤلفات التي إستلهم منها في الرسالة السياسية قواميس استعملها سبينوزا نجد قاموساً واحداً بلغة واحدة وهو القاموس الإسباني.[1]

إن دراسة سبينوزا للغة اللاتينية فتحت له الطريق إلى أن يطالع للتراث اليوناني والفكر الأوروبي سواء منه القديم والأوسط، فدرس فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو، كما درس فلسفة الذريين التي صادفت منه إعجاباً عظيماً، وطالع الفلاسفة المدرسيين وأخذ عنهم الكثير من مصطلحاتهم الفلسفية، كما اقتباس منهم طريقتهم الهندسية في استخدام البداية والتعاريف والقضايا والبراهين والنتائج وما إلى هذه من طرق البحث في الهندسة[2] فقد عرضت الأخلاق بأسلوب إقليدس في التعريفات وبديهيات ونظريات[3]، ولقد سلط سبينوزا ضوء عقله الناقد المحلل على دراسة الأخلاق الميتافيزيقية للفلاسفة من غير اليهود كأفلاطون وأرسطو وأبيقور وغيرهم وبقيت بعض أفكارهم عالقة في ذهنه.[4]

كما يظهر تأثير الرواقيين في سبينوزا في تعريفه (الميتافيزيقي) للحرية التي تبدو متفقة مع مذهبه في الجبرية أنها تعين الصورة العليا للفاعلية بأنها إذعان واستسلام سلبي في نتائج النظام الأزلي، وعلى الرغم من أن سبينوزا يحافظ بحق على الفاعلية السقراطية خاصةً في المجال السياسي، فإنه يحولها من فاعلية النبلاء إلى فاعلية العلماء.[5]

---

1)- بيار فرنسوا مورو ، سبينوزا والإسبينوزية ، مرجع سابق، ص: 54.

2)- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: 129.

3)- برتراند رسل،تاريخ الفلسفة الغربية ، ج3 ، مرجع سابق ، ص:124.

4)- هنري توماس ، دانالي توماس ،المفكرون من سقراط إلى سارتر ، تر: عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (ب ط)، 1970، ص :156.

5)- ليوشتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديديس حتى سبينوزا، تر: محمود سيد أحمد، مراجعة ،إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ،العدد، 809، القاهرة ، 2005 ، ص:664.

كما أننا نجد أن سبينوزا تأثر ببعض الفلاسفة المسلمين مثل: الفارابي*(879- 950م) وابن حزم الأندلسي* (994- 1064م) وابن عربي، فقد ذكر إبراهيم مدكور أن سبينوزا قد تأثر بآراء الفارابي في مسألة العلاقة بين العقل والنقل حيث يقول: " إن سبينوزا قد خصص في هذا الموضوع كتاباً مستقلاً غير معروف من جمهور القراء، لأن كتابه الآخر المشهور (الأخلاق) طغى عليه ونعي به (رسالة الدينية السياسية) التي هي تتمم في رأينا لمذهبه الفلسفي، ذلك لأنه إذا كان كتاب الأخلاق يوضح الحقائق العقلية، فإن هذه الرسالة تشرح الحقائق النقلية، وهذان الضربان من الحقائق متمايزان عند سبينوزا ومستقلان تمام الاستقلال ويقابلان علمين منفصلين هما: الحقيقة العقلية موضوع الفلسفة والحقيقة النقلية موضوع علم الإلهيات، وسبينوزا فيلسوف وعالم إلهيات في آن واحد".[1] غير أن الحقيقة الدينية تعتمد رأساً على الوحي والإلهام، فكيف يتم هذا الوحي وبأية وسيلة يستطيع الأنبياء الوصول إليه؟ هذا السؤال حاول سبينوزا أن يجيب عنه وفي رأيه أننا إذا تتبعنا الكتب المقدسة جميعها وجدنا أن الإلهامات النبوية المختلفة سواء أكانت عبارات صريحة أم رمزية إنما تتم بواسطة مخيلة قوية.

لا يمكننا أن نمر بهذه الآراء دون أن نفكر على الفور في الفارابي وفي الدراسات الفلسفية الإسلامية واليهودية في القرون الوسطى، حقاً إن المعرفة الناتجة عن الوحي والإلهام لا تساوي في نظر سبينوزا المعرفة العقلية، ومع أنهما عند الفارابي وابن سينا متساويتان ومتكافئتان ولعل هذا راجع إلى أن سبينوزا قبل أن يكون لاهوتياً كان فيلسوفاً، وديكارتياً قبل أن يكون فارابياً، ولكن بالرغم من هذا الخلاف يتفق الفيلسوف العربي والفيلسوف اليهودي على أن قوة المخيلة شرط أساسي في النبوة. وهنا نتساءل: هل هذا الاتفاق مجرد مصادفة أو أخذ

* الفارابي: (879- 950م)،هو أبو نصر الفارابي، وقد لقب بـ: (فيلسوف العرب)، وبـ: (المعلم الثاني) بعد أرسطو وهذا حقيقة يدل على المكانة التي حظي بها الفيلسوف في حقل الفكر العربي الإسلامي.ومن مؤلفاته: الجمع بين رأيي الحكميين.

* إبن حزم: (994-1064م)، يعد إبن حزم الأندلسي من كبار الفلاسفة الموسوعيين، فهو فقيه، أصولي، مؤرخ، خبير بالأديان والمذاهب، لغوي، أديب، مناظر...إلخ، من مؤلفاته: الرد الجميل على من حرف الإنجيل، طوق الحمامة.

1)- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ،ج1، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط03 ،1968، ص ص 116:.

سبينوزا عن الفارابي بعض آرائه في النبوة ؟ إذا لاحظنا أن الأول درس في عناية مؤلفات ابن ميمون، وهنا أمكننا أن ندرك الصلة بين الأفكار الإسبينوزية ونظرية النبوة الفارابية، ونحن نلاحظ أيضاً من جهة أخرى أن مذهب السببية عند الفيلسوفين متحد وأنهما يقبلان فكرة التنبؤ بالغيب دون أن يكون لها أي أثر في مجرى القوانين الطبيعية، ونحن لا نذهب مطلقاً إلى أن سبينوزا أخذ عن الفارابي مباشرة لأنه ما كان يعرف العربية، ولكن ليس ببعيد أن يكون قد وقف على شيء مما ترجم من كتب فلاسفة الإسلام إلى اللاتينية ومن المحقق على كل حال أنه استقى بعض الأفكار الإسلامية من مصدر ثابت وهو كتاب(دلالة الحائرين) "لابن ميمون" وفي هذا الكتاب قسط وافر من نظرية النبوة للفارابي.[1]

ويؤكد محمد عبد الله الشرقاوي أن سبينوزا تأثر بابن حزم حيث يقول: "وما يُثير العجب أن سبينوزا قد إستخدم عبارات "ابن حزم" ذاتها في تعليقاته النقدية قائلاً عن الأسفار الخمسة:

- إنها تاريخ مؤلف.
- أُلف بعد موسى بقرون عديدة.
- إن كتاب موسى كان يقرأ في مجلس واحد...الخ".

وهذه بعض العبارات التي إستخدمها سبينوزا في نقده للتوراة، ولا ريب عندنا أن ابن عزرا الغرناطي قد عرف الفكر النقدي لابن حزم الأندلسي، فهما مواطنا مدينة واحدة(غرناطة) الأندلسية، ولم يكن ابن حزم نكرة مغموراً، وقد عاش ابن عزرا بحوالي مائة سنة، ولم كان حبراً يهودياً عارفاً بمناظرات "ابن حزم" لأحبار اليهود وبمؤلفاته الأساسية مثل(الفصل) و(الرد على ابن النغريله) وهو اليهودي الذي عاب الإسلام، وقد قرأ سبينوزا فكر

1)- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ،ج1، مرجع سابق، ص : 117.

"ابن عزرا" الأندلسي، وهو نفسه (سبينوزا) كان من أسرة أندلسية مهاجرة[1] – كما عرفنا سابقاً- أن سبينوزا قد اطلع على فكرة ابن حزم الأندلسي النقدي بصورة أو بأخرى للتوراة.

كما نجد أن هنالك شبه في فكرة وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا ، فهما يقران أن الله والعالم شيء واحد، ويقولان بإلوهية شاملة تستوعب الكون بأسره، وهذا العالم خاضع لقانون الوجود العام كما قال ابن عربي، أو لضرورة الطبيعية الإلهية كما قال سبينوزا فلا خلاف فيه ولا شذوذ ، ولا عيب ولا نقص، وإنما هو خير كله، وكمال كله ومن أوضح وجوه الشبه فكرة الحق والخلق من جانب وفكرة (الطبيعة الطابعة) و(الطبيعة المطبوعة) ومن جانب آخر فالحق عند ابن عربي يساوي تماماً الطبيعة الطابعة التي قال بها سبينوزا والخلق يساوي أيضاً الطبيعة المطبوعة، ولعل الصوفي العربي كان أكثر توفيقاً في تعبيره من الفيلسوف الهولندي، وقد إستلفت هذا التلاقي بعض الأنظار، فقد لاحظ نيكلسون (Nichalson) بحق أن لدى ابن عربي كثيراً ما يذكرنا بسبينوزا، وأشار ريفو (Rivaud) في وضوح أكثر حيث يقول: " أن لدى سبينوزا تيارين: تأثر في أحدهما بالفكر اليهودي الوسيط، وبالفكر الإسلامي من خلاله".[2] ونحن نتفق كذلك مع أسين بلاسيوس (Asin Palacios) على أن هذا التأثير قد تم فعلاً، ولا سيما أن ابن عربي إسباني الموطن ومعاصر لابن ميمون وقد عاصر يهوداً إسبانيين آخرين في عصر نشطت حركة الترجمة من العربية إلى العبرية وإلى القشتالية (البرتغالية) ومن هذين اللغتين إلى اللاتينية، ونرجح أن يكون قد نقل عن مذهب وحدة الوجود لفيلسوف الصوفي المسلم كان قد ملء سمع العالم العربي وبصره في القرن الثالث عشر الميلادي، ولا شك أن سبينوزا كان أعرف منا بالفكر الفلسفي

1)- محمد عبد الله الشرقاوي، في مناهج البحث منهج نقد النص بين ابن حزم الأندلسي وسبينوزا، كلية دار العلوم، القاهرة، (ب ط)، (ب ت)، ص ص: 80، 81.

2)- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط1968،03 ص:73.

اليهودي المتوسط كما أن نشأته في بيئة ثقافية ودينية متخصصة فتعلم العبرية، وتتبع آثار مفكري اليهود في القرون الوسطى.[1]

إن مسألة تأثره بالمسلمين إنما هي ترجع إلى التشابه الحاصل في أفكار سبينوزا وأفكار الفلاسفة المسلمين أمثال: ابن عربي وابن حزم...، كان دافع قوي لبعض المفكرين الدارسين لتراث الفلسفي الإسلامي وكذا الفكر الغربي الحديث أمثال: "إبراهيم مدكور" و"عبد الله الشرقاوي"، إلى اعتبارها تأثيرات للفكر الإسلامي في فكر سبينوزا خاصةً في بعض الأفكار، مثل فكرة: وحدة الوجود وغيرها.

وقد تأثر سبينوزا ببعض فلاسفة عصره حيث لم يكن ذلك الفيلسوف المنعزل والمنغلق عن محيطه الخارجي بل كانت له مراسلات تربطه بمستجدات زمانه، حيث نجده كان معجباً ببعض أفكار الفيلسوف هوبز لا سيما في المجال السياسي، فقد وصل كل من هوبز وسبينوزا بطريقة مماثلة للمحاولة التي قام بها ماكيافللي* Machiavel (1469-1527م) لتحرير العقل من الديانة التقليدية في ميدان السياسة، فلقد حاول كل منهما أن يعدل دعاوى الدين عن طريق تفسير جذري جديد للكتاب المقدس، وقد حافظ سبينوزا على إعجاب هوبز وديكارت بالرياضيات بوصفها نموذجاً للعقل الجديد الذي عن طريقه تحل إرادة القوة المنظمة بصورة علمية محل اليوتوبيات الزائفة، وعند تطبيق التحليل الرياضي على النظام البشري، ويحلل سبينوزا هذا النظام إلى ذراته الفردية على نحو تكون فيه الطبيعة البشرية سابقة على ما هو إجتماعي، وبالتالي فإن حالة الطبيعة بالنسبة لكل من هوبز وسبينوزا تتميز عن طريق أسبقية الفرد وهذه الفكرة كانت موجودة عند سبينوزا دائماً.[2]

---

1)- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، مرجع سابق، ص:74.

* ماكيافللي:(1469-1527م)،من أوائل المنظرين السياسين البرجوازيين،كانت فلسفته تدور حول دراسة الوسائل التي تكتسب بها القوة الاستبدادية، ومن أشهر مؤلفاته: كتاب الأمير.

2)- ليوشتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديديس حتى سبينوزا ، مرجع سابق، ص :660.

على الرغم من أن سبينوزا قد تأثر في فلسفته الأخلاقية والسياسية والاجتماعية بمذهب هوبز إلا أننا نجد سبينوزا أكثر شمولاً وأكثر اكتمالا من موقف هوبز بهذا الصدد ولاسيما في فلسفته الاجتماعية التي تتسم بالطابع الروحي وترتبط بمذهبه الميتافيزيقي، الأمر الذي نجده في فلسفة هوبز، هذا الإضافة إلى أن سبينوزا قد اتسمت فلسفته الأخلاقية والسياسية بالنزعة الطبيعية لأنها ترتبط بفلسفته في الوجود، وأساسها احتفاظ الموجودات أو خضوعها لقانون بقاء الذات، وهو قانون ينسحب على الكون بأكمله، فالإنسان في نظر سبينوزا يمثل لحظة أو حالاً في هذا الوجود.[1]

لكن يختلف سبينوزا عن هوبز في نظرته لنظام الحكم، فسبينوزا يدافع عن النظام الديمقراطي، في حين كان هوبز يمجد الملكية المطلقة في إنجلترا، وقد جاءت فلسفة سبينوزا السياسية من القوة بحيث أصبحت ينبوعاً دافقاً ظلت تستقى منه الحركة الديمقراطية حتى بلغت أوجها على يدي روسو ورجال الثورة الفرنسية.[2]

عندما تحدث سبينوزا عن العوامل المؤدية إلى تكوين الدولة، تأثر قطعاً بكثير من الأفكار التي كانت سائدة في الفلسفة السياسية في عصره، ومن أهمها الحق الطبيعي والعقد الإجتماعي. وقد كانت الفكرتان متكاملتين في الفلسفة السياسية في ذلك العصر، وظهرتا بوضوح عند هوبز وجروتيوس (Grotius)، ثم عند روسو* (1712-1778م) Rousseau في القرن التالي، ومن الممكن تتبع أصلها إلى عهود أقدم من ذلك بكثير وكذلك الاهتداء إلى صور لها أحدث كثيراً من القرن الثامن عشر. والفكرة تتلخص في أن حقوق كل فرد فيما يسمى بالحالة الطبيعية، أي الحالة السابقة على التنظيم الإجتماعي الذي يتخذ شكل الدولة، ترتكز على مقدار

1)- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، ج4، مرجع سابق، ص: 120.

2)- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: 170.

* جون جاك روسو: (1712-1778م)، هو مفكر فرنسي، قضى حياته متنقلاً من بلد إلى بلد، تكمن أهمية روسو في تلك الأفكار الإجتماعية والسياسية والأخلاقية والنفسية والتربوية التي طرحها، ويعتبر أحد أقطاب نظرية العقد الإجتماعي، من مؤلفاته:مقال في أصل التفاوت بين الناس1755م، العقد الإجتماعي 1762م.

ما له من قوة. ثم تأتي عوامل مختلفة تحتم على الأفراد التنازل عن حقوقهم الطبيعية:قد تكون الخوف المتبادل، أي رغبة كل في اتقاء شر الأخر وقد يكون السعي إلى المزيد من النفع.[1]

لقد نجح سبينوزا بعقله الوضاء في الاستفادة من هذه المنابع كلها في وضع مذهب مستقل ينطوي على قدر كبير من الأصلة والتماسك المذهبي،[2] وبوجه عام تعتبر فلسفة سبينوزا إنعكاساً للاتجاهات العلمية والفلسفية والدينية والفلسفة الطبيعية القائلة بوحدة الوجود للعصر الوسيط، وترجع أهمية سبينوزا إلى إنه صاغ هذه المؤثرات ونسجها نسيجاً تميزت به فلسفته.[3]

لقد ضرب لنا كلً من هنري توماس ودانالي توماس دليلاً على تنوع روافد سبينوزا الفكرية والفلسفية حيث يقولان : " العهد الجديد لسبينوزا هو كتابه الشهير الأخلاق وهو أغرب ما خطت يد إنسان من الكتب، فهو لاتيني في لغته، هندسي في نظامه، إغريقي في مثاليته، إيطالي في مادته(فهو يقوم على وحدة الوجود التي يقول بها جيوردانو برونو) فرنسي في أساسه(فهو يرتكز على نظرية ديكارت الآلية)، عبراني في عقيدته(فهو يقول: إن عقيدتي في أساسها هي نفس عقيدة الأنبياء العبرانيين الأوائل).فهل شهد العالم إنساناً بلغ في عالميته هذا الحد".[4]

1)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 226.

2)- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، ج4، مرجع سابق، ص:97.

3)- ج . ف. ليبتنيز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني (نظرية المعرفة)، تر: أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، سلسلة النصوص الفلسفية، (ب ط)، فاس، 1983، ص : 36.

4)- هنري توماس ، دانالي توماس ،المفكرون من سقراط إلى سارتر ،مرجع سابق ، ص :160.

خلاصة الفصل:

وكخلاصة لهذا الفصل، تأكد لنا أن المعاناة التي تعرض لها سبينوزا نتيجة الحرمان والطرد من طائفته، بسبب أفكاره كانت لهُ حافز لأن يواصل طرح أفكاره التي كانت بمثابة ثورة آنذاك على الدين اليهودي والمجتمع ولو بطريق غير مباشرة. كما إستفاد سبينوزا من الإرث الديكارتي، فنقطة النهاية في مشروع ديكارت كانت بمثابة بداية فعلية لسبينوزا، لأن الغاية من الفلسفة عند ديكارت هي أخلاقية، وهذه الفكرة سعى إليها سبينوزا، لذا كانت جُل مؤلفاته تدور حول الخلاص والتأسيس لطريق السعادة. كما حظي المنهج الذي اتخذه ديكارت وسيلة لبلوغ اليقين بعناية سبينوزا، فقد طبقه سبينوزا في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه، كالسياسة والدين والأخلاق. لقد استطاع سبينوزا أن يُلم بالفكر اليهودي، وأن يستفيد منه كثيراً، فقد كانت فكرة وحدة الوجود أصيل في الفكر اليهودي الذي كان منه سبينوزا، وعن طريق هذه الفكرة استطاع سبينوزا أن يتجاوز المأزق الذي وقع فيه الديكارتيون(مشكلة ثنائية النفس والجسد)حيث كان نسقه عبارة نظرة واحدية للكون.

الفصل الثاني:المنهج ونظرية المعرفة عند سبينوزا

حاولت الفلسفة الإقتداء بالعلوم المضبوطة واستخدام الرياضيات على نطاق واسع في التعبير عن الحقائق والأفكار. فقد أدى التطور العلمي الذي حدث في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى التأثير في الفلسفة، التي حاولت إتباع المناهج العلمية والرياضية لتحرّي الدقة والوضوح في أفكارها، وهكذا أثرت الرياضيات في الفلسفة وأصبحت طريقة واضحة عند فلاسفة القرن السابع عشر.

لقد كانت الرياضيات ملهمة للفلاسفة اليونان والفيلسوف رينيه ديكارت René Descartes – على سبيل المثال– الذي رأى أنّ القضايا الفلسفية لا يمكن لها أن تكون مُحكمة إلاّ عن طريق التعبير عنها بلغة رياضية لكي تصل لدرجة الوضوح والدقة والثقة. وهكذا سار باروخ سبينوزا Baruch Spinoza على هذا النهج العلمي والرياضي، فاتخذ من المنهج الهندسي (The Geometrical Method) أنموذجاً في كتابه علم الأخلاق مؤيدا بالدليل الهندسي(Ethique) من أجل التعبير الدقيق عن أفكاره الفلسفية في مجال اللاهوت والأخلاق، وتقريرا بكل وضوح ما الذي يكون صالحا للإنسان من أفعال.

لقد كان المنهج العلمي الهندسي المعتمد على الرياضيات عند سبينوزا وسيلة مثالية للتعبير عن القضايا الأخلاقية بطريقة علمية تؤدي بنا إلى تجنب الأساليب التي تدخل فيها النزعة الإنسانية البعيدة كل البعد عن الوضوح والدقة، والابتعاد عن الغائية في التفكير والاتجاه نحو الحتمية العلمية التي أظهرها سبينوزا في كل فلسفته، وهذا من أجل الإيمان بالعلم وجعل المعرفة الإنسانية حرة من أيّ فكرة غامضة، فكان بذلك المنهج الهندسي جزءاً مهماً من المنظومة العلمية الإسبينوزية.

إنّ الخطاب الفلسفي الإسبينوزي يعتمد أنموذجاً رياضياً يتميز بالدقة والصرامة المنهجية في طرح القضايا الفلسفية والبرهنة عليها وفقاً لطريقة هندسية وعملية من أجل الوصول إلى نتائج تخضع للصورة العلمية.

1- المنهج الرياضي: (رؤية تاريخية)

1-1 المنهج الرياضي عند فلاسفة اليونان:

نجد في تاريخ الفلسفة تفاعلا مستمرا بين الحقائق العلمية والتفكير الفلسفي، بل إن الحقائق العلمية كثيرا ما كانت مادة للتأمل الفلسفي لاستجلاء طبائع الأشياء ومسالكها، ولوضع النظريات الفلسفية في الكون والإنسان. فتأملات المدرسة الطبيعية الأولى ومحاولاتها لتفسير الطبيعة استند في الأساس على مشاهدات وحقائق علمية مثال ذلك التغير المستمر في الطبيعة وتحول الأشياء كما وكيفا، وانبثاق أشياء جديدة عن القديمة وهكذا.

ويؤكد تاريخ العلم أنّ الكثير من فلاسفة اليونان، أمثال طاليس (624 - 546 ق.م) وفيثاغورس (570 - 495 ق.م)Pythagor وإقليدس وأفلاطون، وغيرهم، إعجابهم بالمنهج الرياضي وتطبيقاته، لأنّ الرياضيات تقدم المثل الأعلى للعلم، فهي الذي يقدم نتائج متسلسلة وفق منهج واضح يرضي العقل تماما.

وبهذا فإنّ فيثاغورس جعل من العالم أعدادا متناغمة تحكم الوجود، فالعدد في نظره هو جوهر الوجود وحقيقته، كما يرى الفيثاغوريون أنّ مظاهر التناسب والنظام والانسجام التي نلاحظها في عالم الرياضيات الزاخر بالأعداد والأشكال الهندسية تشبه ما يسود الكون من تناسب ونظام، كذلك أنّ التضاد بين العدد الفردي والعدد الزوجي في دنيا الأعداد هو الأساس في سلسلة الأضداد التي تسود العالم بين الواحد والكثير والمحدود واللامحدود والمذكر والمؤنث ".[1]

واقترنت تأملات المدرسة الفيثاغورية بالرياضيات، فاعتقدت أن المعرفة الحقة تكمن في صفات الأعداد، وأن الأشياء تتشكل بصورة مختلفة يعبر عنها بالأعداد، لقد واجهت الفيثاغورية مشكلة رياضية هي: إذا افترضنا وجود مثلث قائم الزاوية طول كل من ضلعيه القائمين سنتمترا واحدا، فإن طول الوتر تبعا لنظرية المثلث القائم

1)- يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (ب ط)، 1995، ص: 15.

الزاوية يساوي $\sqrt{2}$، وتظهر المشكلة عند معرفة النتيجة لجذر إثنين، لأننا لا يمكن أن نحصل على عدد صحيح، بل إن الناتج غير محدود ويساوي تقريبا .....41421356236، 1. وهذا يدل على أن العدد قابل للتجزئة إلى مالا نهاية، وان محاولة الفيثاغورية في التعبير عن الأشياء بالأعداد تواجه مشكلة حادة.[1]

وفلسفة أفلاطون Platon (427-447 ق.م) هي الأخرى متأثرة بالرياضيات والنزعة الفيثاغورية، وان نظرية المثل ليست إلا منهجا استدلاليا رياضيا، وان المثل بذاتها شبيهة بالأفكار الرياضية، وان محاولات التعريف والتحديد للأفكار مثل الفضيلة والعدالة وغيرها في المحاورات تدل بوضوح على تأثير الرياضيات في الفلسفة.[2] ومن هذه الفكرة الأخيرة نستطيع أن ننتقل إلى الوجه الآخر من بحث أفلاطون في الرياضيات، وأعني به ذلك الذي تكون فيه الرياضيات تهيئة للذهن من أجل إدراك الحقائق الأزلية التي هي موضوع الدراسة الديالكتيكية. فالدراسة الرياضية تنمي ملكات التعميم والتجريد التي يستخدمها العقل في بحث أرفع موضوعاته.

ومن هنا كانت الرياضة أو المنهج الرياضي، عنصرا أساسيا في تكوين الفيلسوف، إذ أنها هي التي تعلو به فوق عالم التغير، وتنقله إلى عالم الوجود الأزلي، وهي التي تنمي فيه القدرة على العقل والانصراف عما تأتي به الحواس من معارف باطلة. وهي فضلا عن ذلك تساعد على إدراك العلاقات التي تجمع بين العلوم بعضها وبعض، وتقدم إلينا هذه العلوم في صورة جامعة شاملة تحدد علاقتها بالوجود الحقيقي.[3]

1)- ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دراسة تحليلية ونقدية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 02، 2012، ص: 13.

2)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3)- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، دراسة وتر: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، (ب ط)، 2004، ص: 137.

والحق أنه ليبدو في بعض الأحيان أن حماسة أفلاطون لدراسة الرياضيات لم تكن ترجع إلى تعلقه بالرياضيات ذاتها، بقدر ما كانت ترجع إلى قدرة الرياضيات على تكوين " الطبع الفلسفي" في النفس، أعنى تحويل الذهن من الاهتمام بالمحسوسات إلى الاهتمام بالمعقولات، ومن عالم التغير إلى عالم الثبات.

أما منطق أرسطو (384-322 ق.م) Aristote فإن أثر المنهج الرياضي البديهي فيه معروف وواضح، حيث استعان أرسطو بالرموز بدل الكلمات واختار بعض الأفكار الأساسية وبعض البديهيات من الأقيسة ليستعين بها في البرهان ورد الأقيسة الأخرى إليها. واستخدم أرسطو إلى جانب ذلك بعض القوانين الاستنتاجية في رد الأقيسة، وهذا يدل بوضوح على عمق فهمه للبرهان الرياضي وكيفية استخدامه في المنطق.[1]

وبعد عرض المنهج الرياضي عند أهم فلاسفة اليونان علينا الرجوع قليلا إلى أهم بناء رياضي قدمه الفيلسوف اليوناني إقليدس.

2-1 المنهج الرياضي الإقليدية:

أول نسق أو منهج رياضي عرفته الإنسانية هو هندسة الرياضي الإسكندري إقليدس Euclide (360-295 ق.م) وقد صاغه في كتابه العناصر " الأصول (éléments) " (حوالي 300 قبل الميلاد)، وقد ظل هذا الكتاب المرجع الوحيد للرياضيين لقرون عديدة لما شمله من تحديد نتيجة اهتماماته المنطقية، وقد أدى ذلك إلى هيمنة الهندسة الاقليدية حتى القرن 18، كما يعد الصرح الأعظم للهندسة، وقد جمع فيه نظريات القدامى المبعثرة التي ظهرت في القرون الثلاثة السابقة عليه، وقدم الهندسة على نظرية الأعداد (الحساب)، ونسق هذا كله ولأول مرة في التاريخ في نسق أو بناء واحد محكم الحلقات بحيث يستند برهان كل نظرية لاحقة إلى ما تقدم عليها في الترتيب داخل ذلك البناء وبحيث يستند ذلك كله إلى تلك المقدمات أو المبادئ التي ميزها أرسطو في تحليلاته الثانية.

1)- ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 14.

هذا النسق الذي شُيدت الرياضيات وفقا له هو ما نطلق عليه النسق الاستنباطي الذي ينطلق ابتداء من بديهيات، وتعريفات ومسلمات معينة ليبرهن على مجموعة من النظريات أو اللواحق، كما رد كل الفرضيات التي تقوم عليها الهندسة إلى مسلمة واحدة وهي: "من نقطة خارج مستقيم يمكننا رسم مواز واحد فقط لهذا المستقيم"، ولا يمكن فهم إقليدس أو العمل الذي أنجزه في كتاب الأصول إلا في ضوء تعاليم أرسطو من خلال تحليلاته الأولى والثانية، فكان بفضل تأثير أرسطو أوثق علم انحدر إلينا، ووضع أول نسق هندسي استنباطي سار جنبا إلى جنب مع المنطق الأرسطي لأكثر من ألفي عام. [1] أسس إقليدس نسقه ومنهجه على متن مقدمات أساسية تتمثل في:

أولا: التعريفات أو الحدود: أعطى إقليدس 23 تعريفا أو شرحا للحدود التي رآها رئيسية منها:

1- النقطة هي ما ليس له بعد.

2- الخط طول لا عرض له.

ثانيا: المسلمات (المصادرات): ويعني بها الأشكال الممكنة في الهندسة ومن هذه الأشكال:

1- مد خط مستقيم من نقطتين.

2- كل الزوايا القائمة متساوية.

ثالثا: البديهيات: هي القضايا المعروفة والمقبولة من طرف الجميع حسب إقليدس وقد قبل إقليدس 28 قضية من هذا النوع منها:

1- الأشياء المتساوية لشيء بالذات متساوية فيما بينها.

2- الكل أكبر من الجزء.[2]

1)- فيصل زيات، دراس شهرزاد، تطور المنطق والرياضيات في الفكر اليوناني القديم، مجلة الحوار الثقافي، العدد 6 المجلد 01، جامعة مستغانم (الجزائر)، 15 مارس 2017، ص: 81.

2)- محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط01، 1969، ص: 47.

وعلى أساس هذه الأنواع الثلاثة من المقدمات أو المبادئ أو الأصول يبرهن إقليدس على قضية هندسية المبرهنة، أي المشتقة بالبرهان. ويتعرض إلى خطوات البرهنة عند إثبات كل نظرية فذكر ثماني خطوات منها:

1- ذكر منطوق النظرية.

2- إعادة المنطوق مع الاستعانة بشكل مرسوم.

الأشكال الإضافية أي تحليل القضية المراد إثباتها إلى أشكال أخرى مألوفة وأبسط منها إلخ ... حتى الخطوة الثامنة والأخيرة وهي إعلان النتيجة.

كل هذه الخطوات التي يمارسها فعلا الذين يقومون بالبرهان كانت معروفة قبله عند قدماء الهندسيين، وهكذا كان لليونانيين الفضل في إنشاء هندسة مستوية، وينسب أفلاطون إلى نفسه اكتشاف بعضها في محاوراته. ولكن أهمية إقليدس لا ترجع إلى مثل تلك الخطوات العملية التي تتبع في الحل وإنما فقط إلى أنه استنادا إلى تحليلات أرسطو الثانية استطاع أن يبني نسقا علميا استنباطيا موحدا وواحد ومحكم الحلقات لكل النظريات المبعثرة – مما يرتبط بالهندسة والحساب ونظرية الأعداد – التي خلفها السابقون تستنبط في داخله النظريات اللاحقة مما سبقها في الترتيب.[1]

وقد كان لهذا المجهود أهمية كبيرة لأن الرياضيات أصبحت تتميز باليقين والصرامة المنطقية، وذلك نظرا للبناء المحكم الذي يجعل صحة ويقين النتائج مرتبطا بالمبادئ المنطلق منها. وكانت رسالة إقليدس أن يخرج هذا العلم إلى حيز الوجود وأن يكون سر نجاحه في تأسيس هذا العلم الطريقة أو المنهج الذي اتبعه في تنسيق نظريات الرياضة المتفرقة وربطها برهانيا بحيث يستنبط بعضها من بعض.[2]

1)- المرجع السابق، ص: 48.

2)- فيصل الزيات، دراس شهرزاد، تطور المنطق والرياضيات في الفكر اليوناني القديم، مرجع سابق، ص: 82.

وبعد أن تطرقنا إلى أهمية المنهج الرياضي عند اليونان، واستخداماته في القضايا الفلسفية، خاصة عند إقليدس الذي وضع منهج رياضي استنباطي وصل تأثيره إلى العصر الفلسفي الحديث، الذي نجده عند فلاسفة بارزين أمثال روني ديكارت. ومن خلال هذا المنطلق سنحاول تبين المنهج عن روني ديكارت من أجل الوصول إلى سياق تحليلي أفضل للمنهج العلمي عند باروخ سبينوزا.

1-3 المنهج الرياضي عند ديكارت:

لقد وجد ديكارت في الرياضيات المثال الذي ينبغي الاحتذاء به في العلم لاعتقاده أنّ المعرفة لا تكون معرفة إلاّ إذا كانت يقينية، وعلى ذلك اعتبر ديكارت المعرفة المحتملة تناقضاً في الألفاظ. وهذا شأن كلّ من يسعى الوصول إلى اليقين في العلم الطبيعي، لأنّ الرياضيات وحدها تفي بمستلزمات اليقين المنشود في العلوم. وعلى هذا اتخذ ديكارت المنهج الرياضي نموذجاً للعلم.[1]

وإذا كان ديكارت يبتغي أن ينهج في البحث العلمي منهجاً رياضياً، أي يبدأ بقضايا صادقة بذاتها ثم ينتقل إلى قضايا أخرى تترتب عليها منطقياً، فلا بد أن يقوم المنهج العلمي الصحيح على عمليتين: **الحدس** Intuition**والاستنتاج** Déduction. يقول ديكارت: " إنّ كل العمليات العقلية التي تمكننا من الوصول إلى معرفة الأشياء دون أن نخشى الوقوع في الخطأ لا تتعدّى عمليتين هما الحدس والاستنتاج ". [2]

ويُعرف رينيه ديكارت **المنهج** بقوله: " أعني بالمنهج مجموعة من القواعد اليقينية البسيطة إلى الحد الذي يجعل من يراعيها بدقة لا يرى أبداً شيئاً كاذباً على أنه صادق، بحيث يكون في مقدروه أن يصل – دون أن يضيع

1)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط02، 2001، ص:54.

)- المرجع نفسه، ص:2.56

شيئا من جهده العقلي، وإنما يزيد من معرفته شيئا فشيئاً- إلى فهم صحيح لكل الأشياء التي لا تتجاوز قدرته" [1] حيث يقوم المنهج الديكارتي على أساسين:

1. الحدس (Intuition).
2. الاستنباط (Déduction).

فأما الحدس، فهو الرؤيا العقلية المباشرة التي يدرك بها العقل بعض الحقائق التي لا سبيل لإنكارها، ويؤكّد ذلك ديكارت في قوله: ((لا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتقلبة ولا الحكم الطائش الذي يصدر عن الخيال المخطئ، بل المفهوم الذي يقدّمه لنا عقل صاف ويقظ عن شيء والذي بلغ من الوضوح والدقة بحيث لا نشك مطلقاً فيما أدركناه. ويصدر عن نور العقل وحده)). [2] والأمثلة على الحدس كثيرة: منها أنّ كل واحد يستطيع أن يعرف بالحدس بأنه موجود لأنه يفكر فيه، وأنّ المثلث شكل هندسي محاط بأضلاع ثلاثة فقط وما إلى ذلك.

وأما الاستنباط (الاستنتاج)، يوصف بأنه كل استدلال ضروري من الوقائع الأخرى التي تتصف باليقين. والواقع أنّ الحدس سيكون مطلوباً حتى البرهنة الاستنباطية، لأننا يجب أن نرى صدق كل قضية بوضوح وتميز قبل أن نشرع في الخطوة التالية وفي الوقت ذاته، فإنّ الاستنباط يكون متميزاً عن الحدس من حيث أنه يكون هناك في الحدس – وليس في الاستنباط- حركة أو توالي ما. [3] فنستطيع بواسطة الاستنتاج أن نعرف أنّ الحلقة الأخيرة في عملية الاستدلال طويلة مرتبطة بالحلقة الأولى مع أننا لا ندرك بفعل عقلي واحد كلّ الحلقات المتوسطة التي يقوم

1)- رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: لخضيري محمود محمد، الناشر: دار الكتاب العربي لطبع والنشر، مصر، ط02 ،1968ص:141.

2)- المرجع نفسه، ص:56.

3)- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة(من ديكارت إلى ليبنتز)، مج 4، تر: سعيد توفيق ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، مصر، ط 01 ،2013، ص:111.

عليها الارتباط، وإنما نتذكر أننا قد نظرنا في كل هذه الحلقات بالتعاقب ووجدنا أنّ كل حلقة مرتبطة بالحلقة التي تليها ارتباطا ضروريا ابتداء من الأولى وحتى الأخيرة.

فالاختلاف بين الحدس والاستنتاج في نظر ديكارت هو أنّ الحدس عملية تمكّننا من إدراك الطبائع البسيطة والحقائق الثابتة والروابط بين حقيقة وأخرى إدراكاً مباشراً في زمان واحد وليس على التعاقب، في حين أنّ الاستنتاج عملية تنطوي على الحركة أو التعاقب. والحقيقة أنّ المبادئ الأولى تعرف بالحدس وحده، في حين تعرف النتائج البعيدة بواسطة الاستنتاج وحده.[1]

وبهذا الفكر الجديد يخالف ديكارت المدرسيين، ويهدم أصول منطقهم الأرسطي التقليدي، متمسكاً بالمنهج الرياضي للوصول إلى المعرفة بطريقتي الحدس والاستنباط، وبهذا أراد ديكارت أن تكون الفلسفة رياضة فكرية، أي أن تؤمن بأنّ الفكر ينطلق من مسلّمات أساسية هي بمثابة المسلّمات الرياضية، ثم يتناول الذهن بعد ذلك الحدوس المختلفة حول موضوع معين، بشرط أن تتطابق هذه الحدوس مع الحدوس الرياضية تماما وأن يرد كل حدس نتيجة انتباه أو تركيز شديد للذهن حتى يكون وروده نوعا من الإلهام، لكنه إلهام متعلق بالموضوع كما يقفز إلى ذهننا حل المسألة الهندسية أو المعادلة الجبرية نتيجة للتفكير الشديد في مضمونها سواء كان هذا التفكير ظاهرا أم خفيا. فيكون الحدس إذن ثمرة تركيز شديد لحدس أكبر ينطوي على إدراك للعلاقات بين الحدوس المختلفة حول الموضوع.[2]

يتبين لنا مما سبق، مدى مساهمة الرياضيات في تأسيس المنهج الديكارتي وكيف جعل منها ديكارت منهجاً للفكر يقوم على أساس الوضوح والتميز، عن طريق العقل الذي يجعل من الأفكار واضحة في الذهن.

1)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص:57.

2)- رواية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت، لبنان، (ب ط)، 1996، ص ص:83.82.

وقد عمل ديكارت ما بوسعه لرد الاستنباط إلى الحدس، فعلى سبيل المثال يمكننا القول أنه في حالة القضايا التي يتم استنباطها مباشرة من المبادئ الأولى، يكون صدق هذه القضايا معروفاً لنا بواسطة الحدس حيناً وبواسطة الاستنباط حيناً آخر تبعاً لوجهة النظر التي نتخذها.[1] فالمنهج الديكارتي يقوم في فعلين هما الحدس والاستنتاج وهذان الفعلان في الحقيقة يرجعان إلى فعل واحد، لأنّ الاستنتاج ليس سلسلة من الحدوس لما بين حقيقة وأخرى من ارتباط ضروري منطقي، فيقوم كل من الحدس والاستنتاج في الرؤيا المباشرة. ولكن بينما ينصب الحدس على المفاهيم والطبائع البسيطة والمبادئ الأولى، ينصب الاستنتاج على مابين هذه الحقائق من نسب وعلاقات.[2]

وديكارت يتحدث عن الحدس والاستنباط بوصفهما(عمليتين عقليتين)، منهجين يمثلان أفضل طريقين آمنين لبلوغ المعرفة. ولكن رغم أنهما كذلك، فإنهما لا يمثلان "المنهج" الذي تحدث عنه ديكارت في تعريفه للمنهج، لأنّ الحدس والاستنباط ليسا من قبل القواعد المنهجية، فالمنهج خلاف ذلك يقوم على قواعد لحسن استخدام هاتين العمليتين العقليتين.[3]

لقد حدّد ديكارت في مؤلفه مقال عن المنهج أربع قواعد أساسية ينبغي على الإنسان إتباعها في البحث عن الحقيقة والوصول لها. إذ تتمثل هذه القواعد في: قاعدة البداهة، قاعدة التحليل وقاعدة الترتيب ثم قاعدة الإحصاء. وهذا ما سنحاول عرضه بالتفصيل:

1-3-1 قواعد المنهج الديكارتي:

أولا: قاعدة البداهة:

1)- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة(من ديكارت إلى ليبنتز)، مرجع سابق، ص:111.

2)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص:58.

3)- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة(من ديكارت إلى ليبنتز)، مرجع سابق، ص: 112.

يقول ديكارت في هذه القاعدة التي يطلق عليها اسم قاعدة البداهة واليقين: " أنه لا يقبل شيئاً على أنه حق، ما لم يعرف بالبداهة أنه كذلك، بمعنى أن يتجنب التعجل في الحكم والأخذ بالأحكام السابقة. كذلك فلن ندخل في أحكامنا إلا ما يتمثله العقل في وضوح وتميز يزول معهما كلّ شك"، ومن تحليل هذه القاعدة تتضح لنا دعوة استقلال العقل عن سلطة الأحكام المسبقة والآراء الموروثة التي تفرض عليه ذلك لأنّ العقل بحكم طبيعته يتوصل إلى الحقيقة أو يدركها بذاته أي بالحدس العقلي المباشر الذي يدرك الأشياء للوهلة الأولى في حقيقتها ويقينها، وهو دعامة العلم.[1] ويبدو أن ديكارت كان يعتقد أن المعرفة العلمية هي بالأحرى أشبه ببديهيات الهندسة واستنتاجاتها.[2] تضع هذه القاعدة مقياساً للحقيقة وهو أن لا نقبل أيّ شيء كحقيقة إلاّ إذا ظهر أمام العقل واضحاً تماماً ومنفصلاً أو مستقلاً بحيث لا يبقى هناك مجال للشك.

ثانيا: قاعدة التحليل والتقسيم:

هو التحليل الذي يبدأ بتقسيم كل مسألة صعبة إلى أكثر عدد ممكن وضروري من الأجزاء لكي تجد لها الحل الأفضل، حيث يقول ديكارت: " ينحصر المنهج بأجمعه في أن نرتب وننظم الأشياء التي ينبغي توجيه العقل إليها لاكتشاف بعض الحقائق. ونحن نتبع هذا المنهج خطوة خطوة، إذا حولنا بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة إلى قضايا أبسط ".[3] وحلّ كل صعوبة ينطوي على الوصول إلى قضية أو جملة واضحة تظهر للعقل في تمام الوضوح وتمام الانفصال ولا يمكن الشك فيها. وإذا لم يكن بالإمكان تقديم البرهان على أنها كذلك، فيجب أن

1)- رواية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، مرجع سابق،ص: 92.

2)- ديف روبنسون، كريس جارات، أقدم لك ...ديكارت، تر:إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (ب ط)، 2001. ص: 31.

3)- رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، مرجع سابق، ص:143.

تظهرها قواعد البرهان على أنها تتصل بقضايا أو جمل أو طروحات هي في تمام الوضوح وتمام الانفصال حين تظهر للعقل. [1]

ثالثا: قاعدة التركيب:

وهي التركيب أو إعادة بناء الأفكار بطريقة منهجية بدءا من الأكثر بساطة والأسهل معرفة إلى الأكثر تعقيداً. ولكن إعادة بناء الأفكار يجب أن تتم وفقاً للقاعدة الأولى ألا وهي أنّ كل جزء في البناء يجب أن يكون صحيحاً. ويعبّر عنها ديكارت بقوله: " أن أسُير أفكاري بنظام، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبا، بل وأن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع".[2]

رابعا: قاعدة الإحصاء:

تسمى بقاعدة الاستقراء التام أو الإحصاء أو التحقيق، وهو يعرضها في هذه العبارة الموجزة: " أن أعمل في كلّ الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أني لم أغفل شيئاً ".[3] ويظهر لنا من مضمون هذه القاعدة أنها تدور حول عملية المراجعة لمختلف الأجزاء والعناصر، وذلك بغية التأكد بأنه لم نقم بإغفال أيّ خطوة أو عنصر أو جزئية ما. وبالتالي كانت هذه الخطوة بمثابة عملية فحصية قائمة على استدراك وتتبع الخطوات والأجزاء، ومرحلة منطقية تكفل الوصول إلى نتائج صحيحة وصادقة بالضرورة.

---

1)- إبراهيم يوسف النجار، مدخل إلى الفلسفة، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 02، 2013، ص: 179.

2)- رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، مرجع سابق، ص:144.

3)- رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، مرجع سابق، ص: 145.

من المعروف أنّ منهج (قواعد تدبير العقل) لديكارت يكتمل بشكل نهائي بالشك المنهجي في (التأملات)، فالمنهج ينطلق من ضروب اليقين الطبيعية بالنسبة إلى الذهن ليبيّن عن طريق قاعدة (النظام) كيف يمكن أن تولد ضروب اليقين هذه معارف جديدة – أما الشك فيتحرى عن وسيلة موثوقة لاستبعاد كل ما لا يدخل في عداد اليقين – وهو يستخدم في ذلك علاوة على جهاز الشك المنهجي(الكوجيتو) وضمان الله لليقين. وكل هذا القسم الثاني من نتاجه ضروري في نظر ديكارت لتهيئة الإرادة للأخذ بما يدركه العقل في وضوح وتميز.

لقد شهدت الفلسفة في العصور الوسطى تحولات جديدة ظهرت بتأثير الدين ومحاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية والحجج الفلسفية، فابتعدت الفلسفة عن العلم وركز الفلاسفة اهتمامهم على موضوع الإلهيات والميتافيزيقا، فانعدم تأثير العلم وأصبحت الفلسفة مجرد آراء عقلية ودينية لا صلة لها بالحقائق العلمية، ولا يزال بعض الناس على الرغم من قدم هذا الاتجاه يعتقدون أن الفلسفة لا يمكن أن تتعدى حدود الآراء والمفاهيم والحجج العقلية بعيدا عن تأثير العلم وانجازاته. وإذا سمعنا من يقول هذه الأقوال، فما علينا إلا أن ندعه في دوامة من مفاهيم لا تجدي، وعلى الفلاسفة العلماء مهمة تطوير المعرفة من دون اعتبار إلى هؤلاء، إذ لا يمكن أن تسأل رجلا يشتغل في التنجيم أن يشرح لنا أحداث النظريات الفلكية، كذلك لا يمكن أن نسأل الفيلسوف غير العالم أن يشرح لنا اثر النظرية النسبية في ثم عادت النزعة الرياضية التجريبية إلى الفلسفة من جديد بعد أن حققت الرياضيات والفيزياء انجازات علمية رائعة على يد ديكارت وليبنتز ونيوتن. فاستخدم ديكارت المنهج الرياضي وقام ليبنتز استنادا إلى معرفته في الفلسفة والمنطق والرياضيات ببناء لغة عامة Characteristica Universalis وحاول سبينوزا بناء فلسفته الميتافيزيقية والأخلاقية مستعينا بالمنهج الهندسي.[1]

2- البناء الهندسي للمنهج العلمي عند سبينوزا:

1)- ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط02، 2012، ص: 14.

وهكذا كانت نقطة انطلاق سبينوزا المنهجية هي التأمل في ذلك المنهج الديكارتي، فهناك ترابط منهجي بين الحقائق حيث يبدأ سبينوزا بأفكار واضحة ومتميزة فقد سعى منذ البداية نحو التأسيس للعلمية في أن يكون موضوعيا ملتزماً بالطريقة العلمية التي تفرض عليه عدم الحاجة إلى إسقاط الذات وجعلها هدفا في النتائج، بل جعل الموضوعية هي الهدف الأساسي للمعرفة العلمية. فمن المعروف أن الإدراك الحسي للأشياء يختلف باختلاف العوامل المحيطة، مثل وضع المشاهد من الشيء المدرك. وبذلك تكون مثل تلك الإدراكات متغيرة بتغير المدرك وتكون ذاتية أكثر منها موضوعية، وبالتالي يصعب التعبير عنها بوضوح والتميز بين العناصر الموضوعية التي يمكن التعبير عنها بالأساليب الرياضية لأنها تخص البنية structure التي تعوَّد العلم التعبير عنها بالقوانين الرياضية. وهكذا تصبح الفيزياء رياضية[1]، لا لكوننا نعرف الكثير عن العالم الطبيعي، بل لكوننا نعرف القليل. وأننا لا نكتشف من العالم غير صفاته الرياضية. من هنا نجد أنّ سبينوزا وجه التفكير وجهة أنطولوجية بآليات رياضية لتأزيم المفارقات اللاهوتية، وإبراز حدود المنهج الديكارتي وفتح إمكانات التفكير.

2-1 المنهج الهندسي:

لقد اقتفى سبينوزا أثر فلاسفة عصره في انتهاج طريقة خاصة بالبحث وكانت الرياضيات قد استهوته كما استهوت ديكارت وهوبز (1588-1679م)Thomas Hobbes من قبل فاعتقد بأنّ الرياضيات هي المفتاح لحل أسرار الكون واكتشاف قوانينه واتخذ الهندسة نموذجاً بنى على غرارها فلسفته. فكما أنّ الهندسة تبدأ بقضايا صادقة بذاتها، كذلك البحث عن الحقيقة ينبغي أن يبدأ بقضايا صادقة بذاتها تتُخذ نقطة انطلاق في بناء المعرفة البشرية التي ترمي إلى تحقيق سعادة قصوى دائمة متصلة للناس جميعاً. وإذا كان ديكارت قد وجد في

1)- زيد عباس كريم، سبينوزا الفلسفة الأخلاقية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط01 ،2008، ص:78.

النفس أو الأنا نقطة امتداد لفلسفته فإنّ سبينوزا وجد في الله نقطة ابتداء انطلق منها لبناء المعرفة.[1] وهكذا اتبع سبينوزا المنهج الرياضي، فجاء كتابه (علم الأخلاق) مؤيدا بالدليل الهندسي، بطريقة هندسية، وبذلك يؤسّس منهج الفلسفة على منوال الهندسة الإقليدية، إذ ينطلق من تعريفات ومسلّمات وبديهيات. وقد ناقش سبينوزا قضية المنهج أيضا في كتابه (رسالة في إصلاح الفهم).

وقد حاول سبينوزا بناء فلسفته الميتافيزيقية والأخلاقية مستعيناً بالمنهج الهندسي، وقد ساد هذا الاتجاه الذي عُرف بالرياضيات التعميمية Mathesis Universalis على هذه الفترة. ونقصد بالرياضيات التعميمية محاولة الفلاسفة توسيع مجال الرياضيات بتطبيقها على مفاهيم خارج حدود المعرفة الرياضية، وإخضاع هذه المعرفة إلى شروط الاستدلال ومنهجية الاشتقاق.[2] وهكذا أراد سبينوزا أن يبشرنا بمنهج لدراسة الفلسفة وهو المنهج الاستنباطي الرياضي الذي ينتقل فيه العقل من قضايا واضحة بذاتها كمقدمات إلى قضايا مستنبطة رياضياً تمثل النتائج.

ينطلق سبينوزا من أنّ الترتيب السليم للتفكير الفلسفي الصحيح يتطلب البدء انطولوجيا ومنطقيا بالله، وقد أجاز لنفسه أن يقول: " إنّ الفلاسفة المبتذلين يبتدئون بالمخلوقات، في حين ابتدأ ديكارت بالروح، أما أنا، فإنني ابتدئ بـ "**الله**" أو "**الجوهر**" ".[3]

فقد رأى أنّ هناك إدراكات تتعلق بعالم الحس والتجربة، وادراكات تتعلق بالعقل، هذه الأخيرة أكثر يقينا، أما المصدر الحقيقي والأول لأفكارنا فهو الله أو الجوهر، وعن الجوهر يصدر ما يعرف بالأحوال بدل الأعراض،

1)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص:92.

2)- ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 14.

3)- عقيل حسين، سبينوزا، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، (ب ط)، (ب ت)، ص:39.

لكون الأحوال- في نظر سبينوزا-أكثر ايجابية من الأعراض، ذلك أنّ الأعراض لا تقوم بذاتها في وجودها. والأحوال قد تكون غير متناهية، وهي الأقل درجة من الله وتأتي مباشرة بعده، وأحوال متناهية، تتعلق بالأشياء المادية. وقد استخدم في ذلك المنهج الهندسي الرياضي، الذي يتأسّس على مجموعة من البديهيات والمسلمات والتعريفات، وصولاً إلى نتائج يقينية، وهذا هو المنهج الرياضي الإقليدي الذي كان مسيطراً آنذاك. فرفض التصور الديكارتي والمتعلق بتعدد الجواهر، وأقرّ بالمقابل بجوهر واحد الذي به يرتهن كل شيء يسميه الله أو الطبيعة الطابعة، وقد بحث ذلك كله في الجزء الأول من كتابه المعروف بكتاب الأخلاق (Ethic)، حيث يبتدئ فيه بالبديهية الآتية لكي يصل إلى تعريف الجوهر أو الله: " كل ما يوجد أنما يوجد في ذاته، أو في شيء آخر".[1]

وهكذا بنى سبينوزا فلسفته كلها على الجوهر، لكنه جوهر واحد يسميه الله أو الطبيعة الطابعة الخاضع للضرورة هو الآخر، أما التعريفات التي وظفها في كتابه علم الأخلاق، فهي تعود إلى ديكارت من جهة، وإلى مفاهيم موروثة عن تراث قديم فلسفي وديني (الفلسفة اليهودية والديانة اليهودية) من جهة أخرى، حيث أخضعها سبينوزا إلى صياغة خاصة قبل أن يجعلها أساساً لبناء نسقه الميتافيزيقي.

يعدّ أساس المنهج عند سبينوزا هو تشخيص للفكرة الصحيحة من خلال تمييزها عن الإدراكات الأخرى، وذلك من خلال تفحص طبيعتها، " من أجل أن نعرف بذلك قوة فهمنا، ولندرب عقلنا على أن يكون مدركا – من خلال معيار معين- لكل ما هو واضح ومفهوم، من خلال وضع قوانين معينة كإرشادات، وتجنب الجهد الذهني غير المجدي" .[2]

1)- سبينوزا،علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:32.

2)- زيد عباس كريم، سبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص: 82.

فالمنهج عند سبينوزا هو المعرفة التأملية أو فكرة الفكرة، حيث يقول سبينوزا في (رسالة في إصلاح العقل): " والآن، بعد أن عرفنا أي نوع من المعرفة يلزمنا، يجب أن نشير إلى السبيل والمنهج اللذين سيقوداننا إلى معرفة الأشياء الواجب معرفتها بهذا النوع من المعرفة. لذلك لا بد أن نلاحظ، بادئ ذي بدء، أنّ البحث لن يتواصل هنا إلى ما لا نهاية له، وأنّ الكشف عن أفضل طريقة للبحث عن الحقيقة لن يجعلنا بحاجة إلى طريقة أخرى نبحث بها عن طريقة البحث تلك، ولا إلى طريقة ثالثة للبحث عن الطريقة الثانية، وهكذا دواليك بلا نهاية، وذلك لأنّنا لن نصل أبدا بهذا النحو إلى معرفة الحقيقة ولا حتى إلى أية معرفة ". [1]

إنّ اكتشاف المنهج عند سبينوزا يلازم اكتشاف الحقيقة، وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على أنّ العقل لا ينتقل من المنهج إلى الحقيقة، إذ يفترض أن تسبقه فكرة صادقة موجودة من قبل، وبهذا الصدد يقول سبينوزا: " تختلف الفكرة الصادقة (إذ نملك فكرة صادقة) عما هي فكرته: فالدائرة شي، وفكرة الدائرة شيء آخر غيرها. وفعلا، ليست فكرة الدائرة شيئا يملك مركزا ومحيطا كالدائرة نفسها، كما أنّ فكرة الجسم ليست الجسم نفسه. ولما كانت الفكرة الصادقة مختلفة عما هي فكرته، كانت أيضا شيئا معقولا بذاته، أي أنه يمكن للفكرة، من حيث ماهيتها الصورية، أن تكون موضوعا لماهية موضوعية أخرى، وأن تكون هذه الماهية الموضوعية بدورها،منظورا إليها في ذاتها، شيئا واقعيا ومعقولا، وهكذا بلا نهاية".[2] فقد رأى سبينوزا أنّ الفكرة الصادقة هي التي تكفل ذاتها بذاتها، فلا تفتقر إلى ما يضمن صدقها، وإلاّ تؤدي بنا إلى مراجعة لا متناهية وبالتالي إلى الشك المطلق. ذلك أنه

1)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، تر: جلال الدين سعيد، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 02، 2017، ص:35.

2)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل ،مصدر سابق، ص:36.

إذا أردنا أن نعرف فكرة صادقة ما فلا نحتاج إلى معرفة فكرة أخرى لمعرفة فكرة الأولى ولا إلى فكرة ثالثة لمعرفة الفكرة الثانية هكذا إلى مالا نهاية.[1]

وتبيّن لنا ممّا تقدم، أنّ سبينوزا قد اتخذ من هندسة إقليدس المثال الذي يحتذى به من أجل منهجه الهندسي، وتبعا لذلك فإنّ العناصر التي تشكل نسق المنهج الهندسي عند سبينوزا هي: أولاً التعريفات؛ ثانياً البديهيات وثالثاً البراهين.

2-1-1 التعريفات:

تعتبر التعريفات بمثابة حجر الأساس للنظام أو المنهج عند سبينوزا، فهي تشرح نظريته في المنهج وفي المعرفة، وكذلك النفس البشرية وطبيعتها، وهي تشير إلى مضمون القضايا عنده، كما تعطي للقارئ فهماً للخصائص العامة بكل قضية. وللتعاريف وظيفة ديناميكية، فهي تشكل نقطة الانطلاق الأولية لمنهج سبينوزا، وبدونها لا يمكن فهم القضايا والعروض اللاحقة في كتابه.

إنّ التعريف يحدّد جوهر الشيء وماهيته، وما إلى ذلك، حيث يسمح للمرء باستنتاج الخصائص الضرورية التي ينتمي إليها هذا الشيء، ومن هذا التعريف يمكن استنتاج كل خصائص الشيء.[2] والتعريفات الهندسية (géométrique) في المعجم الفلسفي، وهي التي تستخدم مادة للعلم وتكون مقدمتها تجريبية، وهي التي تلخص المعارف التي حصلنا عليها بواسطة الاستقراء في علم ما.[3]

1)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص:92.

2)-Steven Nadler : Spinoza’s Ethics An Introduction. Cambridge university press. The Edinburgh Building, Cambridge cb2 2ru, UK. 2006. P: 44.

3)- مراد وهبة، المعجم الفلسفي،دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (ب ط)، 2007، ص:199.

وإذا تأملنا فلسفة سبينوزا من خلال منهجها الهندسي، لوجدنا أنّ التعريف الصحيح لمصطلحاتها ينبغي أن يستغرق الجانب الأكبر من أي عرض لهذه الفلسفة، بل إنّ أوجه هذه الفلسفة لا تعدو أن تكون إيضاحا للمعاني السبينوزية الخاصة لمصطلحات مألوفة مثل الجوهر أو الله أو الطبيعة، والحرية والضرورة، والأزلية والتقوى والخير، والكمال والواقع ...إلخ. فخير عرض وأكمل شرح لهذه الفلسفة هو ذلك الذي يركز اهتمامه في تحديد معاني هذه الألفاظ. وهكذا فإنّ مشكلة التعريف بالمصطلحات هي بمعنى معين مشكلة عرض فلسفة سبينوزا بأسرها.[1]

وعلى الرغم من كثرة التعاريف وتشعبها، لكن لا مفر من أن نبدأ بإيضاح موجز لبعض التعاريف الرئيسية التي يستخدمها سبينوزا، وتبعا لذلك ستكون للتعريف قواعد يجب مراعاتها، يمكن أن نجملها على النحو التالي:

فإذا كان الشيء مخلوقاً روعيت في تعريفه القواعد التالية:

1- ينبغي أن يتضمن التعريف سببه القريب، فينبغي أن نعرف الدائرة وفقاً لهذا القاعدة بأنها الشكل الذي نحصل عليه من خط أحد طرفيه ثابت والآخر متحرك.

2- ينبغي أن يكون التعريف مما يساعدنا على استنتاج كل خواص الشيء منه كما هو الحال في تعريف الدائرة السابق. فمن هذا التعريف نستنتج أن كل الخطوط المرسومة من المركز إلى المحيط متساوية. ولذلك ينبغي أن يكون التعريف محصلاً.

وأما إذا كان الشيء غير مخلوق فإنّ القواعد الآتية تراعى في تعريفه:

1- استبعاد فكرة السبب من التعريف استبعاد كلياً وينبغي ألاّ نفسر الشيء بواسطة أي شيء آخر خارجه.

2- ينبغي أن يزول كل شيء يتعلق بوجود الشيء وعدم وجوده.

1)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة،(ب ط)، 2017، ص: 60.

3- ينبغي ألا يحتوي التعريف على أسماء أوصاف Substantives، وبكلمة أخرى ينبغي ألا يفسر الجسم المعرف بواسطة أشياء مجردة.

4- ينبغي أن يكون في الإمكان استنتاج كل خواص الشيء المعرف من تعريف.[1]

وبعد عرضنا لقواعد التعريف التي وضعها سبينوزا في كتابه " رسالة في إصلاح العقل"، يظهر لنا أنّ تفسير الشيء يكون إما بماهيته أو سببه القريب الذي يعتمد عليه في وجوده، وهذا بدوره يعتمد على شيء آخر في وجوده إلى مالا نهاية له، ولاجتناب سلسلة ما لا نهاية من العلل، يرى سبينوزا ضرورة البحث عن كائن يكون علة ذاته وعلة كل الأشياء، بحيث تكون ماهيته الموضوعية علة كل فكرة، وبالتالي تقوم الطريقة الصحيحة عنده باكتشاف فكرة تلزم عنها جميع الأفكار وهذه الفكرة هي الله وهي الكل.

ولعله لا يخفى أنّ هناك شيئا ما يفوق قانون اللاتناقض قصد به هذا الكلام، لأنّ التعريف الحسن يتضمن ما هو أكثر من الخلو من التناقض الذاتي، ويقول سبينوزا: « لكي يكون التعريف كاملا يجب أن يوضح الماهية الداخلية للشيء، ويجب أن يحرص على عدم الاستعاضة عن هذه الماهية بأي شيء حتى خاصياتها".[2]

وبناء على ما تقدم تخبرنا هذه القواعد على ضرورة التمييز بين نوعين من التعريف، التعريف الصوري (formal définition) الذي يمثل قاعدة فقط، تسمح لنا باستبدال رمز برمز آخر. والتعريف السيمانطيقي (semantical définition) الذي يمثل قاعدة تسمح لنا بتعيين معنى الرمز الذي نريد تعريفه أو توضيح معناه.[3]

1)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص ص:97، 98.

2)- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، تر: أحمد حمدي محمود، مطابع الهيئة المصرية العامة، القاهرة، مصر، (ب ط)، 1998، ص: 92.

3)- زيد عباس كريم، اسبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع نفسه، ص:113.

يفرّق سبينوزا بين نوعين من التعريف: ((تعريف ينطبق على موضوع لا نبحث إلا عن ماهيته، التي تكون هي وحدها موضوع التساؤل وتعريف يُقترح للبحث فقط))، فالأول هو تعريف الأشياء الحقيقة الموجودة بالفعل، وهي الأشياء التي نريد معرفة ماهيتها، ومثل هذا النوع من التعريف يحتاج دائما إلى برهان. أما النوع الثاني من التعريف فهو استنباطي يقترحه الباحث ولا يشترط فيه إلاّ الاتساق، وهو على هذا الأساس لا يحتاج إلى برهان، إذ أنه ليس إلاّ وسيلة لاستنباط حقائق أخرى فيما بعد.[1] فالتعاريف الاستنباطية أو التوليدية، هي تعاريف قادرة على توليد التعاريف والوصول إلى المعرفة، وقد قدّم سبينوزا تعريفاً لله من خلال خصائصه اللانهائية، والتي استبعد فيها إمكانية تعدّد الصفات نفسها، ولكل صفة خصائص غير منتهية.[2] ومثل تعريف سبينوزا لله: " أعني بالله كائناً لامتناهياً إطلاقاً، أي جوهر يتألف من عدد محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لا متناهية ".[3]

وبناء على ما تقدم هناك نوعان من التعاريف: تعاريف اسمية وتعاريف واقعي، فالتعريف الاسمي يعبر عن الشيء كما نتصوره في أذهاننا، وهو يتناول موضوعات مجرد فقط، مثل لفظ إنسان، وأما التعريفات الواقعية فتعبر عن ماهية الأشياء ولا تكتفي بذكر خصائصها، فلكي يكون التعريف شاملا يجب أن يكشف عن الماهية الخاصة للأشياء، والواضح أنّ كلّ التعاريف التي استخدمها سبينوزا في كتابه علم الأخلاق هي كلها من النوعي الثاني. ومن هنا يتضح لنا أنّ التعريفات التي أتى بها للجوهر والصفة...الخ هي تعريفات من النوع الثاني، ولذا لم يكن ينبغي أن يطلب لها برهان، وإنما يكفي أن تكون متسقة وهذا أمر يرتبط –كما هو واضح– بطبيعة الموضوعات

1)– فؤاد زكريا، اسبينوزا، مرجع سابق، ص: 61.

2)- Aaron V. Garrett. Meaning IN Spinoza's Method. Cambridge University Press. Published in the United States of America, New York. 2003. P: 149.

3)– سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:31.

التي تتناولها هذه التعريفات، إذ أنّ هذه موضوعات ميتافيزيقية وليست أشياء واقعية، ولهذا الاختلاف بطبيعة الحال تأثيره الكبير في الموقف الفلسفي العام لكل من الطرفين.[1]

2-1-2 البديهيات:

البديهيات أو البديهي هو ما لا يتوقف حصوله في الذهن على نظر وكسب، سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج، وهو بهذا المعنى مرادف للضروري، وقد يراد بالبديهي ما لا يحتاج العقل في التصديق به إلى شيء أصلا، فيكون أخص من الضروري لعدم شموله للتصور.[2] وكان ديكارت قد بيّن أنّ البداهة معيار الحقيقة وأنّ المعاني لا تكون بديهية إلاّ إذا كانت واضحة متميزة، مع أنّ البداهة التي يتحدث عنها ديكارت هي البداهة العقلية.

البديهيات على وفق نظام إقليدس قضايا صادقة، وما يشتق منها يكون صادقا بالضرورة. فالطريقة البديهية التي يتبناها سبينوزا في منهجه الهندسي تقوم على تجريد المعاني الحسية المرتبطة بالحدود الأولية التي يوضحها في تعريفاته، وبالعلاقات الأساسية الرابطة بين هذه الحدود على وفق نظام الأسباب الذي يقترحه في فلسفته جملة. وبالتالي سوف يتركز اهتمامه هنا بالأبنية الصورية فقط، إذ أنّ هذا الاهتمام سيكون كافيا لتكوين أفكارا صحيحة. ومنه فليست هناك حاجة بعد ذلك لفهم سلسلة الأشياء – المتغيرة الخاصة – على حدّ تعبيره. ويعتقد سبينوزا أنّ حقيقة البديهيات لا تتطلب دليلاً مستقلاً، ولكن يجب أن تحقق البديهية شرط الوضوح لأي عقل،

1)- فؤاد زكريا، اسبينوزا، مرجع سابق، ص: 62.

2)- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (ب ط)، 2004، ص: 75.

أي أنّ البديهيات لا تنطوي على شروط في وضوحها، ولا يمكن لأيّ شخص إنكارها لأنها معقولة وبصورة واضحة.[1]

وبذلك تتحول النظرية الفلسفية عند سبينوزا إلى نظرية علمية، لا يرى فيها من خلال بديهياته إلاّ مجرد أبنية صورية تعبر عن العلاقات الأساسية. وبذلك تكون الصيغ في هذه النظرية جاهزة لأي تفسير أو تعيين قيّم للحدود والعلاقات الأساسية، على أنّ هذا لا يدل على أنّ النظام البديهي نظاما مؤلفا من قضايا حول موضوع معين، إنه نظام يعبّر عن الأبنية وعلاقاتها فقط. إذ لا يمكن للعقل أن ينحدر من البديهيات بذاتها إلى الأشياء المستقلة، لأنّ البديهيات امتداد غير متناه، ولا توجّه العقـل للتأمل بشيء خاص معين أكثر من غيره. [2]

إنّ البديهيات التي يقدمها سبينوزا بداية من الجزء الأول وصولاً إلى الجزء الخامس من كتابه علم الأخلاق هي بديهيات ومبادئ عامة حول الأشياء والأفكار، وتعبر هذه البديهيات الأساسية والتجريدية عن الحقائق والوضعيات المشتركة، وعلى الرغم من أنّ البديهيات تنطبق على جميع التفاصيل التي تندرج تحتها، إلاّ أنّ سبينوزا حريص كل الحرص على أنّ البديهيات لا يمكن لنا استخلاص أي حقيقة محدّدة عن طبيعة الشيء، لأنّ البديهيات هي اللاّنهائية.[3]

وقد أدرج سبينوزا في كتابه علم الأخلاق العديد من البديهيات، ومنها ما ذكره في الباب الأول الذي عنونه سبينوزا **"في الله"** ومنها:

I. كل ما يوجد إنما يوجد في ذاته أو في شيء آخر.

II. إنّ ما يتعذر تصوره بشيء آخر، لابد من تصوره بذاته.

1)- Aaron V. Garrett. Meaning In Spinoza’s Method. op. cit. P: 49.

2)- زيد عباس كريم، سبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص: 114.

3) -Steven Nadler : Spinoza’s Ethics An Introduction. op. cit. P: 48.

III. إذا وُجدت علة معينة نتج عنها بالضرورة معلول ما، وعلى العكس، إذا لم توجد أيّ علة معينة كان من المحال أن ينتج عنها أي معلول.

IV. تتوقف معرفة المعلول على معرفة العلة وتنطوي عليها.

V. الأشياء التي لا يتفق بعضها مع البعض في شيء، لا يمكن معرفة بعضها ببعض، بمعنى أنّ تصور بعضها لا ينطوي على تصور بعضها الآخر.

VI. لابد أن تكون الفكرة الصحيحة مطابقة للموضوع الذي تمثله.

VII. كل ما يمكن تصوره غير موجود، إنما ماهيته لا تنطوي على وجوده.[1]

وعلى ذلك يمكن أن نرى بأنّ النظام البديهي الذي يوظفه سبينوزا في كتابه (الأخلاق) تتشكل بديهياته في أنساق يشير كل منها إلى موضوع ذلك القسم من الكتاب ذو الأقسام الخمسة. وعلى سبيل المثال كان موضوع القسم الأول من كتابة متعلق بالإله، فنراه يضع نسقا من سبع بديهيات تشير إلى ذلك الموضوع بحيث تخلق هذه المجموعة من البديهيات نسقا مقبولا يكون أساسا متكافئا للبرهنة على كل التحصيلات الخاصة بمنطق ذلك الموضوع. وبذلك يحصل النسق البديهي، المتعلق بذلك الموضوع على شرط التمام،[2] والأمر كذلك بالنسبة إلى باقي أقسام الكتاب. على أنّ كل بديهية من بديهيات النسق موضوع البحث تميزت بالاستقلال، بحيث لا نراه يذهب إلى إثبات أيّ بديهية من تلك البديهيات بحكم البداهة بناءا على أحكام بداهة أخرى. وبالتالي لم تتصف أيّ بديهية بالتكرار، إذ أنّ حكم البداهة هنا يختلف عن البديهية من حيث أنها في النظام البديهي مجرد فئة محددة نستطيع بواسطتها اشتقاق صيغة مباشرة من فئة محدودة من الصيغ كمقدمات. وهذا ما

)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص ص: 32، 1.33

2)- علي عبد المعطي، المنطق ومناهج البحث العلمي، دار الجامعات، مصر، ط 01، 1972، ص: 307.

يشير إليه سبينوزا بقوله " أننا في حاجة إلى أشياء أخرى تساعدنا في فهم الأشياء الأزلية ". إضافة إلى التعريف والبديهيات وهذه المواد الأساسية الثلاثة تشكل ((نظاما ملائماً لكلّ الاستنتاجات الواضحة الممكنة)).[1]

وبذلك نستطيع القول أن بديهيات سبينوزا انتظمت بطريقة – اكسيوماتيكية على اعتبار أن الاكسيوماتيك متعلق بأخذ حدود لا هي منطقية ولا رياضية – على غرار الحدود المستخدمة في (الأخلاق) – بل هي اسمية nominal

2-1-3 المسلمات:

والمسلمات تكون اقل وضوح من البديهيات، ويعرفها الجرجاني بقوله: "المسلمات قضايا تسلم من الخصم ويبني عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما، أو بين أهل العلم". والمسلمات عند ابن سينا قسمان: معتقدات ومأخوذات.

أما المعتقدات فهي ثلاث أصناف:

1- الواجب قبولها 2- المشهورات 3- الوهميات.

والمأخوذات فهي صنفان: مقبولات وتقريريات، وهذا الصنف الأخير يشتمل على المصادرات والموضوعات. وقال ابن سينا: " وأما التقريريات فإنها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب، أو التي يلزم قبولها، والإقرار بها في مبادئ العلوم، إما مع استنكار ما، وتسمى مصادرات، وأما مع مسامحة ما وطيب نفسٍ تسمى موضوعات"[2] ويقصد بن سينا بمصادرات المسلمة، فالمسلمة يلزمها برهان.

1)- زيد عباس كريم، اسبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص: 117.

2)- جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، (ب ط)، 1982، ص: 373.

وقد وضع سبينوزا عدة مسلمات (مصادرات) في كتابة علم الأخلاق، وهي كالآتي:

I. يتألف الجسم البشري من عدد كبير جداً من الأفراد (ذوي طبائع مختلفة)، وكل واحد منهم إنما هو شديد التركيب بدوره.

II. من بين الأفراد الذين يتألف منهم الجسم البشري، بعضهم سائل وبعضهم ليّن، وأخيراً بعضهم صلب.

III. يتأثر الأفراد الذين يؤلفون الجسم البشري، وبالتالي يتأثر الجسم البشري نفسه، بالأجسام الخارجية بعدد كبير جداً من الأوجه.

IV. يحتاج الجسم البشري، للمحافظة على كيانه، إلى عدد كبير جداً من الأجسام الأخرى التي تجدده باستمرار.

V. إذا دفع جسم خارجي جزءاً سائلاً من الجسم البشري إلى الاصطدام باستمرار بجزء ليّن، فإن الجزء السائل سيغير سطح الجزء اللين وسيطبع فيه، بوجه ما، بعض آثار الجسم الخارجي الذي يدفعه.

VI. يستطيع الجسم البشري تحريك الأجسام الخارجية وتهيئتها (disponere) بأوجه كثيرة جداً[1].

2-1-4 البرهان:

البرهان هو التمشي العقلي الذي نستدل به على صدق حكم أو قضية، وتسمى الاستدلالات التي يُبنى عليها البرهان حُجَجا، ويفترض في الحجج أن تكون صادقة وغير متضمنة لمعلومات تفترض القضية المراد البرهنة

1)- سبينوزا علم الأخلاق، مصدر سابق، ص : 103.

عليها، وإلاّ وقعنا في ما يسمى بالمصادرة على المطلوب. وقد يكون البرهان عرضة لأخطار معينة بسبب قبول حجج لا أساس لها أو خاطئة. والبرهان الذي يحتوي على خطأ يكون برهانا فاسدا.[1]

وتتسم الطريقة الهندسية بعد تعريف المفاهيم الأولية وتميزها عن المفاهيم غير المعرفة، ثم اختيار بعض الصيغ باعتبارها بديهيات، نستطيع بواسطتها اشتقاق صيغ أخرى بالبرهنة على هذه المشتقات أو المبرهنات بواسطة البديهيات، وهذه الطريقة تدعى أيضا بالطريقة البرهانية، وهي استناداً إلى ما ورد في هندسة إقليدس افترضت مجموعة قليلة من البديهيات على أساس أنها صادقة بالضرورة وواضحة بذاتها . وقامت باشتقاق مجموعة كبيرة من القضايا الهندسية المنتمية لها.[2]

وإذا كانت التعريفات والبديهيات واضحة لا تحتاج إلى برهان، فإنّ القضايا الأخرى قد تكون أقل وضوحا، وقد تحتاج إلى إثبات لكي تصبح صادقة ويقينية هي الأخرى كذلك. وقد استخدم سبينوزا في كتابه علم الأخلاق المبرهنات لتكوين مجموعة من القضايا.

وبعد المسلمات التي وضعها سبينوزا، أوجد مجموعة من القضايا التي إتخذ بها طريق بناء منهجه الهندسي، والتي يمكن الرجوع لها في البرهان فيما بعد. والقضية هي نتيجة للحكم ،والحكم في علم النفس هو إدراك النفس ثبوت شيء لشيء أو عدم ثبوته له بحيث ينكشف لها الإتحاد بينهما أو عدمه دفعة واحدة. أما في المنطق فالحكم هو إسناد حد إلى آخر إيجابا أو سلبا، بحيث يحتمل هذا الإسناد لذاته الصدق والكذب، وإذا كتب أو نطق به سمي قضية، فتكون القضية هي الظهر الخارجي للحكم، وهي " قول يثبت أمرا لأمر أو ينفيه عنه على سبيل احتمال صدقه وكذبه،حيث يقوم العقل بالربط بين موضوعي إدراك ولا يكتفي بذلك بل يقوم بإضفاء نسبة بينهما.

1)- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص: 78.

2)- ياسين خليل، منطق البحث العلمي، دار الكتب، بيروت، لبنان، ط 01، 1974، ص: 327.

والقضية بذلك ليست واضحة بذاتها مثل البديهيات أو حتى المسلمات والتعريفات لكن ما يميز القضية التي يضعها الرياضي عن غيرها من القضايا هو كونها تتصف باليقين، وذلك لأنها تستند إلى تلك المنطلقات اليقينية في تكوينها، وهي لازمة عنها لزوما ضروريا .فالقضية عبارة عن نتيجة للمقدمات التي انطلق منها الرياضي وهي أوسع منها ،فهي نتاج عملية تركيب أي ما يعرف في الرياضيات بالبرهان التركيبي، حيث يثبت العقل قدرته على الإبداع والخلق ،و ذلك بإنشاء علاقات جديدة و متنوعة . مثال ذلك تركيب المعادلتين : س – 2 = 0 و س – 3 = 0 من خلال ضرب المعادلتين في بعضهما البعض ،فتنتج معادلة من الدرجة الثانية: $س^2$ – 5 س + 6 = 0. فالنتيجة علاقة جديدة تتجاوز المعطيات التي كانت بحوزة الرياضي. [1]

وهذا نفس ما حاول سبينوزا القيام به فمن خلال البناء الرياضي الذي قدمه من: تعريفات، بديهيات، مسلمات، استنتج سبينوزا نتائج جديدة لم تكن معطاة من قبل تلك القضايا. وقد وضع سبينوزا مجموعة من القضايا ولكل منها برهان خاص بها ومن بينها: [2]

القضية 01: " الجوهر متقدم على أعراضه".

القضية 02: " الجوهران اللذان يملكان صفات متباينة إنما هما لا يتفقان في شيء".[3]

برهان القضية الأولى والثانية: إنّ ذلك بديهي من خلال التعريف 03(البديهية الثالثة السابقة)، وفعلاً، لا بد لكل جوهر في ذاته ويُتصور بذاته، بمعنى أن تصور أحدهما ينطوي على تصور الآخر.[4]

1)– صارة لرقات، البناء الرياضي لفلسفة سبينوزا الأخلاقية، المشرفة: بوزيدي حياة، أطروحة ماجستير، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة – قسم الفلسفة – 2015/ 2016 الجزائر، ص: 94.

2)– سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 33.

3)– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4)– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

القضية 03: " إذا لم تتفق أشياء بعضها مع بعض في شيء ما، فإنه لا يمكن لبعضها أن يكون علة للبعض الآخر.[1]

وبرهان هذه القضية: إذا لم يتفق بعضها مع بعض في شيء ما، فإنه لا يمكن إذا (حسب البديهية 05) معرفة بعضها بالبعض الآخر، وهكذا (حسب البديهية 04) فإن بعضها لا يمكن أن يكون علة لبعضها الآخر.

القضية 04: يتميز شيئان متباينان أحدهما عن الآخر، أو أشياء متباينة، كثيرة بعضها عن بعض إما بتنوع صفات الجواهر أو بتنوع أعراض هذه الجواهر.[2]

وبرهان هذه القضية: "كل ما يوجد إنما يوجد في ذاته أو في شيء آخر (حسب البديهية 01)، بمعنى أنه لا يوجد شيء خارج العقل عدا الجواهر و أعراضها. ولا يوجد إذا خارج العقل ما يسمح لأشياء كثيرة بتميز بعضها البعض عدا الجواهر".

القضية 05: " لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران أو عدة جواهر من الطبيعة أو صفة واحدة".[3]

وبرهان القضية: لو وجدت عدة جواهر متميزة بعضها عن بعض، لكان تميزها إما بتنوع الصفات أو بتنوع الأعراض (القضية السابقة)، وإذا كان تميزها بتنوع الصفات فحسب، فإننا سنسلم إذاً بأنه لا يوجد غير جوهر واحد للصفة الواحدة. وإذا كان تميزها بتنوع الأعراض فبما أن الجوهر متقدم بالطبع على أعراضه، فإننا لا نستطيع، إن نحن أبعدنا الأعراض واعتبرنا الجوهر في ذاته.[4]

---

1 سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:33.

2)- المصدر نفسه، ص: 34.

3)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

القضية 06: "لا يمكن لجوهر ما أن ينتج عن جوهر آخر".[1]

وبرهان هذه القضية: أنه لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران لهما صفة واحد، فإنه لا يمكن لأحدهما أن يكون علة للآخر.

القضية 07: "من طبيعة الجوهر أن يكون موجوداً ".[2]

وبرهان هذه القضية: لا يمكن للجوهر أن ينتج عن شيء، فهو علة ذاته، وأن ماهيته تنطوي بالضرورة على وجوده.

وبعد تبين القضايا التي لا تحتاج إلى برهان عن المبرهنات، يقوم الرياضي بعملية البرهنة، والبرهان هو عملية استدلال يقوم الرياضي من خلاله بإثبات صدق أو كذب قضية ما. وإذا كانت التعريفات والبديهيات واضحة ولا تحتاج إلى برهان، فإنّ القضايا تكون أقل وضوحا وتحتاج لإثبات وبرهنة لكي تكون يقينية هي الأخرى. ويتبين لنا من خلال "**كتاب علم الأخلاق**" أنّ البناء البرهاني عند سبينوزا أسلوبا يتلخص بتعيين اللامعرفات أولا، ثم تعريف الأفكار التي تأتي بعدها، ثم الانتقال بعد ذلك إلى تعريف الأفكار الأخرى بالأفكار التي سبقتها حتى يتمّ البناء أجمعه. فنراه إذا أراد البرهان على أنّ فكرة ما مشتقة من النظام، فما عليه إلاّ إرجاع هذه الفكرة إلى الأفكار التي استخدمت في تعريفها، وإرجاع هذه الأفكار إلى تلك التي سبقتها وهكذا. ويسمى هذا النوع من البرهان بالإرجاع أو الرد (réduction).[3]

1)- سبينوز، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 35.

2)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3)- زيد عباس كريم، اسبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص:119.

فعلى سبيل المثال نختار القضية (رقم 3) من الكتاب الأول من الأخلاق (الفرضية -3- proposition III) والتي تنص على أنّه " إذا لم تتفق أشياء بعضها مع بعض في شيء ما، فإنه لا يمكن لبعضها أن يكون علة للبعض الآخر ".[1] فيقيم البرهان عليها بالشكل التالي: " إذا لم تكن الأشياء مشتركة مع بعضها، فلا يمكن أن يكون أحدها مدركاً من خلال وسائل إدراك الأخر ". وهنا يحيل القارئ إلى البديهية (رقم 5) والتي تنص على أنّ " الأشياء التي لا يتفق بعضها مع البعض في شيء، لا يمكن معرفة بعضها ببعض، بمعنى أن تصور بعضها لا ينطوي على تصور بعضها الآخر" [2]. وهنا يعمل إلى إرجاع القارئ أيضاً إلى البديهية (رقم 4) " إنّ معرفة المعلول تستوجب وتتضمن معرفة العلة " [3]. وهكذا نرى كتاب الأخلاق قد بُني كله بهذه الطريقة نفسها.

والملفت للنظر في طريقة سبينوزا البرهانية هو إدراجه قائمة من القضايا المشتقة والتي جاء بها تحت اسم (فرضيات propositions). وربما كان ذلك لإضفاء طابع العلمية إلى فلسفته. فإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار مفهومنا لجوهر (الفرضية) بما هي كذلك، فإننا نجد أنّ الفرضيات عبارة عن صيغ لغوية يعرضها الباحث نتيجة لدراساته النظرية من أجل البحث عن مقدمات نظرية تفي بالمتطلبات التجريبية للبحث.

وهذا لا يعني أنّنا نقول أنّ الفرضية هي قضية تجريبية، فنستنطق سبينوزا بما هو ليس عليه. لأنّ الفرق بين الفرضية والقضية التجريبية واضح من حيث هو فرق في المستوى ودرجة التجريد، فالقضية التجريبية أقل من مستوى الفرضية. وأنّ درجة تجريد الفرضية ومستواها يرتبطان بالسلسلة الاستنتاجية، فإذا كان الاستنتاج مباشراً كانت الفرضية عندئذ ذات مستوى تجريدي من الفرضية التي يعتمد الاستنتاج فيها على سلسلة خطوات. فإنّ

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 33.

2)- المصدر نفسه، ص:32.

3)- المصدر نفسه، ص: 33.

الفرضية باعتبارها صيغة عامة تشتق منها القضايا التجريبية، لابد أن تنتمي إلى مستوى يختلف عن مستوى القضايا التجريبية. ولا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال في مستوى القضايا التجريبية، وهذا المستوى أرقى في درجة التجريد من القضايا التجريبية.[1]

ولما كانت مقدمات الهندسة البحتة بوصفها يقينية ولا يتطرق إليها الشك، فهي من جهتها ليست فرضيات. ولكن إذا ما قمنا بتفسير مفاهيم وصيغ الهندسة عن طريق إقران أشياء وصفات وحالات تجريبية بها أصبحت فرضيات. فالفرضية إذن قضية نفترضها من دون أن نعرف ما يترتب عليها من نتائج، فهي أساس نستند عليه في الاستنتاج.

بعد ما تطرقنا إلى المسلمات والقضايا التي لا تحتاج إلى برهان أي القضايا ،حيث يقوم الرياضي بعملية البرهنة عليها، والبرهان هو عملية إستدلال نقوم من خلاله بإثبات صدق أو كذب قضية مطروحة، وإذا كانت التعريفات والبديهيات والمسلمات واضحة لا تحتاج إلى برهان ،فإن هنالك قضايا أخرى أقل وضوحا وتحتاج لإثبات لكي تكون يقينية هي الأخرى ،وإضافة إلى طريقة البرهان التركيبي التي أشرنا إليها في إطار حديثنا عن القضايا ،حيث تبين لدينا أن سبينوزا قد إستخدمها لتكوين قضاياه في كتاب الأخلاق ،هناك نوعين آخرين من البراهين يندرج كلاهما في إطار البرهان التحليلي:

- **البرهان بالتراجع:**

وهذا النوع من البرهان قال به بوانكاريه(1854-1912م) (Henri Poincaré)، وعده أساس البرهنة الرياضية، وفيه يرجع العقل إلى فروض أولية هي من البساطة، لا يمكن إنكارها، وحيث يتم بها إثبات

1)- زيد عباس كريم، اسبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص:120.

المطلوب: ويسير فيه الذهن من قضية إلى أخرى أعم منها. وقد توسع فيه المناطقة الرياضيون وسموه الإستقراء الرياضي (induction mathématique)، أو الإستقراء التام (induction complète). [1]

ويعرف بطريقة التحليل المباشر، وفي هذه الطريقة من البرهان يعود الرياضي بالقضية المجهولة المراد إثباتها إلى قضايا أخرى أبسط منها معلومة سبق وأن أثبتها، حيث يصعد الرياضي إلى المبادئ، ويقوم بحركة تراجعية من القضية المعطاة إلى القضية المبدأ.

مثال ذلك: لإيجاد مجهول المعادلة: (س + 6) = 12. يعود الرياضي إلى البديهية القائلة أن " طرح كمية ثابتة من متساويين، لا يغير من تساويهما "، وبطرحه المقدار 6 من طرفي المعادلة: س + 6 - 6 = 12 – 6 فيتعين له ما كان مجهولا وهو أن س = 6.

وقد استخدم سبينوزا هذه الطريقة في البرهنة على قضاياه ،مثال ذلك القضية الأولى في أخلاق سبينوزا القائلة : " الجوهر متقدم بالطبع على أعراضه "،[2] يبرهن عليها سبينوزا باستخدام البرهان بالتراجع حيث يقول : " فذلك بديهي من خلال التعريفين 3 و 5 "، فقد برهن على القضية بالعودة إلى قضيتين أبسط منها، وأكثر بداهة ووضوحا ،فالتعريف الثالث القائل : " أعنى بالجوهر ما يوجد في ذاته و يتصور بذاته" [3]: أي ما لا يتوقف بناء تصوره على تصور شيء آخر "، ويبين أن الجوهر علة ذاته ولم تكن هناك علة أوجدته. والتعريف الخامس القائل " أعني بالحال ما يطرأ على الجوهر، وبعبارة أخرى ما يكون قائما في شيء غير ذاته ويتصور بشيء غير ذاته "[4]، ويوضح أن الأحوال هي أعراض تطرأ على الجوهر، وهو علتها ،ولا يمكنها أن توجد أو تتصور في ذاتها

1)- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة مصر، (ب ط)، 1983، ص: 33.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 33.

3)- المصدر نفسه، ص: 31.

4)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ومن دونه وبالعودة إلى هذين التعريفين يصبح من البديهي القول بكون الجوهر سابق على أحواله ،فهو علة ذاته وعلتها ومن المنطقي أن يكون سابق عنها.[1]

- **البرهان بالخلف:**

وهذه البرهنة أساسها إثبات صحة المطلوب، بإبطال نقيضه أو فساد المطلوب بإثبات نقيضه. ويقال إن إقليدس هو أول من أدخل هذا النوع من الاستدلال في الهندسة وهو مماثل التجربة الحاسمة (Expérience crucialc) في المنهج التجريبي.[2]

وهو طريقة التحليل غير المباشر، فالرياضي في هذه الطريقة لا يقوم برد القضية المراد إثباتها إلى قضايا أوضح منها، بل يحاول أن يثبت أن نقيض القضية المراد البرهنة عليها كاذب، فهو " برهان قائم على الانطلاق من نقيضين وإثبات خطا أحدهما لإثبات صحة الآخر "، فمنطقيا لا يجوز الجمع بين متناقضين وإن كذب أحدهما صدق الآخر بالضرورة.

مثال ذلك: (أ // ب)، و (ب // ج)، و المطلوب إثبات أن (أ // ج). و لكي يثبت الرياضي المطلوب يفترض أن (أ لا // ج)، و يبين أنها حالة كاذبة، فإذا لم يكن (أ // ج)، فإنه يقطعه في نقطة ما، وإذا قطعه قطع موازية (ب)، و هذا يخالف ما هو معطى، والبرهنة هنا تثبت أن العكس غير ممكن.

ويظهر استخدام طريقة البرهان بالخلف في حالات كثيرة في كتاب علم أخلاق لسبينوزا ،فعلى سبيل المثال يبرهن سبينوزا على القضية السادسة القائلة " لا يمكن لجوهر ما أن ينتج عن جوهر آخر " بقوله : " يبرهن على هذه القضية أيضا بأكثر سهولة عن طريق إثبات خلف نقيضها . ذلك أنه لو أمكن للجوهر أن ينتج عن شيء آخر لكانت معرفته متوقفة على معرفة علته (البديهية 4)، وبالتالي (التعريف الثالث) لما كان الجوهر جوهرا

1)- صارة لرقات، البناء الرياضي لفلسفة سبينوزا الأخلاقية، مرجع سابق: ص: 95.

2)- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص: 33.

"[1]، فالبديهية الرابعة تقول " تتوقف معرفة المعلول على معرفة العلة وتنطوي عليها. والتعريف الثالث يقول " أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته: أي ما لا يتوقف بناء تصوره على تصور شيء آخر، وبناء على طريقة البرهان بالخلف ولكي يثبت سبينوزا القضية القائلة أنّ الجوهر لا ينتج عن جوهر آخر يثبت استحالة النقيض، فيفترض أنّ ذلك ممكن، ويستوجب هذا معرفة علة الجوهر لمعرفته، فمعرفة المعلول تتوقف على معرفة العلة، لكن هذا يخالف التعريف الثالث فيكون الجوهر متصورا بشيء غير ذاته، وهذا لا يجوز لأنه يخالف طبيعة هذا الجوهر.[2]

ولم يكن سبينوزا أول من استخدم هذا النوع من البرهان في كتاباته، حيث اعتبر مؤرخو الرياضيات زينون(334-262 ق.م)xénon مكتشفا لهذا المنهج، وقد استخدمه زينون في حججه أو نقائضه الثمانية كما استخدمه إقليدس من بعد في البرهان على نظرياته، ومازال هذا المنهج يستخدم في الهندسة وفي المنطق الرياضي إلى اليوم، كما استخدمه أفلاطون في محاوراته وكذا جوردانو برونو(1548-1600م) Giordano Bruno في مؤلفاته.

2-2 المنهج التحليلي عند سبينوزا:

لقد استخدم الكثير من الفلاسفة التحليل بوصفه منهجا للبحث الفلسفي، بل يمكننا النظر إلى كثير من المناهج الفلسفية على أنها تحليلية. فقد كان (سقراط) يستخدم التحليل بحثا عن تعريفات محددة للألفاظ. وكان (أفلاطون) يسمي منهجه الفرضي الذي استخدمه لإقامة بعض نظرياته تحليلا، لأنه كان يستنبط نتائج من الفرض الذي يريد تدعيمه أو رفضه. وكان (أرسطو) يستخدم عدة مناهج ومنها التحليل، وذلك مثلا بتمييزه عناصر متباينة في الشيء المركب أو التصور المركب، وتجزيء عناصر المشكلة قيد البحث، مثل تحليله لأي شيء

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 35.

2)- صارة لرقات، البناء الرياضي لفلسفة سبينوزا الأخلاقية، مرجع سابق، ص:96.

إلى مادة وصورة، والى قوة وفعل. وقد كان إقليدس الهندسي محللا حين يستنبط النظرية الهندسية من مجموعة تعريفات ومبادئ ومصادرات وضعها منذ البدء. ويعتبر (ديكارت) رائداً للتحليل الفلسفي، حين كان يبحث عن المبادئ الأولى للموجودات والمعرفة والوقائع الأولية للإدراك المباشر. ويمكننا القول أنّ التحليل لازم لكل فلسفة تحمل في طياتها نزعة عقلية، وعلى هذا النحو يرى إميل بريهه إنّ فكر سبينوزا تحليلي في جوهره[1]. وأنه ذا نزعة عقلية، تلك النزعة التي يستخفها التعليل ويستهويها التفسير والتحليل.

ومن الملاحظ على تلك المذاهب السالفة الذكر أن التحليل لم يكن يحمل سمة رئيسة بوصفه منهجا مستقلا، بل جاء متداخلا مع المنهج الرئيس لكل مذهب ومسانداً له، إذ لم يكن التحليل بعد مستكملا للمستلزمات الواجبة للمنهج، من قواعد وأسس وخطوات، يمارس على وفقها التحليل بوصفه منهجا أساسيا مستقلا. فمن المعروف لقارئ الفلسفة أن التحليل قد استكمل مستلزماته على يد الفلاسفة الانجليز في القرن العشرين، فأضافوا إلى معناه عناصر جديدة ، وطبقوه على المشكلات الفلسفية في أضواء جديدة في أضواء التطورات المعاصرة في المنطق والعلوم الطبيعية. وعلى هذا سنتابع التحليل عند سبينوزا من وجهة نظر تحليلية معاصرة.[2]

يمكن حصر المنهج التحليل في فلسفة سبينوزا في تحليله لقوة الإدراك بوصفه الأداة التي بواسطتها يتمكن من تحديد نقطة البداية في فلسفته وهي (الفكرة الصحيحة) الشاملة، والتي منها تستنبط كل الأفكار الأخرى. في مقابل قوة التفكير المتمثلة بقوة المنطق التي هي موضوع المنهج الرياضي الهندسي.

وبهذا الصدد يقول سبينوزا: " أنّ المنهج الصحيح لا يتمثل في البحث عن العلامة التي تعرفنا بالحقيقة بعد الانتهاء من اكتساب الأفكار، وإنما هذا المنهج هو الطريق إلى الحقيقة ذاتها أو إلى ماهيات الأشياء الموضوعية أو

1)- اميل بريهه، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر ، تر: جورج طربيشي، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط02 ،1982، ص:214.

2)- زيد عباس كريم، سبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص:88.

إلى الأفكار (فجميع هذه الألفاظ لها دلالة واحدة)، مبحوثة حسب الترتيب المطلوب. وفي المقابل، لا بد للمنهج أن ينظر في عمليتي الاستدلال والفهم؛ أي أنّ المنهج ليس الاستدلال ذاته الذي نفهم به علل الأشياء، ولا هو فهم هذه العلل، بقدر ما أنه فهم الفكرة الصادقة بفصلها عن الأفكار الأخرى وببحث طبيعتها، مما يسمح بمعرفة قدرتنا على الفهم وبإرغام فكرنا، وفقا لهذا المعيار، على فهم كل ما ينبغي فهمه، فنمدّه بقواعد ثابتة تساعده على تجنب المباحث المضنية التي لا طائل من ورائها. وعلى هذا فإنّ المنهج لا يعدو أن يكون إلا المعرفة التأملية، أو فكرة الفكرة. وبما أنه يتعذر أن توجد فكرة الفكرة قبل أن توجد الفكرة أولا، فإنّ المنهج يبقى متعذرا ما لم توجد هذه الفكرة أولا. وبالتالي فإنّ المنهج القويم هو المنهج الذي يبين كيف ينبغي أن نواجه فكرنا وفقا لقاعدة الفكرة الصادقة ". [1] فمن أجل تكوين أفكار صحيحة، يجب أن يوجه البحث نحو مؤهلات وقوة الإدراك (العقل). وهو يقرر بذلك أن مفهوم الإدراك يجب أن يكون هو الأخر واضحا بذاته وليس فقط كل ما يصدر عنه. ومثل كل الأشياء التي نمتلكها من خلال الإدراك، لا يمكن أن تكون واضحة ومحددة إلا إذا كانت طبيعتها معروفة قبليا.

لذا فإنّ مفهوم الإدراك لا يكون واضحا بذاته إلا إذا وجهنا الاهتمام إلى خصائصه التي نجملها فيما يلي على أساس أنها نتائج تحليلاته للعقل:

1. أنه يتضمن تأكيداً. أي أنه يعرف أن وجود الشيء الحقيقي كما يفكر به ذاتياً.

2. أنه يدرك أشياء معينة، أو يكون بعض الأفكار بصورة مطلقة، وبعض الأفكار من أفكار غيرها، لذلك فأنه يكون فكرة الكمية بصورة مطلقة بدون إشارة لأي أفكار أخرى. لكنه سيشكل أفكار الحركة بعد أن يأخذ بالاعتبار أفكار الكمية.

1)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل ، مصدر سابق، ص ص:37،38.

3. إنّ هذه الأفكار التي يكوّنها الإدراك بصورة مطلقة تعبر عن اللامتناهي: أفكار معينة تشتق من أفكار أخرى. لذلك فأن فكرة الكمية التي تدرك من خلال وسائل العلة لا تدرك في الحقيقة ولكنها تتحدد. مثلا عندما ندرك أن الجسم تكوّن بحركة سطح معين والسطح بحركة خط معين. والخط بحركة نقطة. فإنّ كل هذه الإدراكات لا تساعد في إدراك الكمية ولكن فقط في تحديدها. وذلك لأننا ندركها كما تشكلها الحركة. لكن هذه الحركة لا تدرك إلا إذا أدركت الكمية أيضا. كذلك أننا يمكن أن نمد الحركة حتى تشكل خطاً لا متناهياً، لا يمكن أن نصنعه بالتأكيد إلا إذا امتلكنا فكرة كمية لا متناهية.

4. إنّ العقل يشكل أفكاراً ايجابية قبل أن يشكل أفكاراً سلبية.

5. أنه يدرك الأشياء تحت ظرف الزمن المحدد أقل من إدراكها تحت شكل معين من الأزلية، وبعدد لا متناهي. فأنه في إدراكه للأشياء لا يفكر بعددها وعمرها، بينما في تصوره لها فأنه يدركها بعدد وعمر وكمية محددة.

6. الأفكار التي نكونها بوضوح وتحديد تبدو أيضاً أنها تتبع ضرورة طبيعتنا التي تظهر لتعتمد إطلاقا على قوتنا المنفردة. إما في حالة الأفكار المرتبكة فأن العكس هو الصحيح لأنها غالبا ما تتشكل ضد إرادتنا. [1]

7. إن العقل يمكن أن يحدد بطرق كثيرة جدا أفكار الأشياء التي يكونها الإدراك من أفكار أخرى: مثلا لكي نعرف سطح شكل ناقص نفترض نقطة ملاصقة لوترٍ تتحرك حول مركزين. أو ندرك نقاطاً لا متناهية في نفس العلاقة الثابتة دائماً مع خط مستقيم. أو مخروطاً قطع بسطح مائل، لذلك فأن زاوية الميل تكون اكبر من زاوية رأس المخروط، أو طرق أخرى لا متناهية.

1)- زيد عباس كريم، سبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص: 95.

8. كلما كانت الأفكار التي تعبر عن كمال أي موضوع اكبر، فأن كمالها هي سيكون اكبر.[1]

يتضح من خلال ما سبق، أنّ سبينوزا قد شدد في حديثه عن المنهج، على ضرورة أن ننطلق في بحثنا من كائن يسبق الأشياء الأخرى من حيث الماهية والوجود أي من مبدأ يوجه أفكارنا. ولما كان المنهج عنده يكمن في المعرفة التأملية، فإن هذا المبدأ ما هو إلا معرفة ما يكون صورة الحقيقة وكذلك معرفة طبيعة العقل وقدراته، ونتيجة لذلك يتم التوصل إلى معرفة المبدأ الذي نستنبط منه أفكارنا وكذلك الطريقة التي تمكن العقل من معرفة حقيقة الأشياء الأزلية، وذلك بالاستناد إلى قدراته الخاصة به.[2]

وهنا نصل إلى أنّ الفكرة الصحيحة عند سبينوزا تكون صحتها هي معيارها، فإن العقل من حيث كونه يدرك الأشياء بصورة صحيحة، هو جزء من عقل الإله اللا متناهي. لذلك يقرر بأن أفكار العقل الواضحة والمتميزة، هي بالضرورة الحتمية صحيحة كأفكار الإله. وهنا يذهب إلى مثل ما ذهب ديكارت، إلى الضمانة الإلهية للوضوح والتميز. ولكن ليس مفهوم الإله اللاهوتي كما هو عند ديكارت، وإنما مفهوم الإله المؤول – كما سيتوضح خلال هذا البحث – بوصفه قانون الطبيعة الثابت الحتمي.

وفي مذهبه الأخلاقي سوف يقدم التحليل طابعا أخر في تحديد القيمة الأخلاقية لعمل ما أو لعاطفة ما من خلال مجابهة العمل والعاطفة بمبادئ، أو محاولة جعلهما مبدأين. وهو ما يفسر كثرة الثنائيات في فلسفة سبينوزا على نحو ما سنرى. وكل ذلك يستلزم نوعاً من التحليل للحالة التي يجب العمل فيها، وللبواعث التي تدفع إلى السلوك أو الحول دونه، وهذا معناه أن الاختيار الأخلاقي بوصفه عملا عقلياً، لا يمكن أن يعمل إلا بواسطة سلسلة من التجردات بغض النظر عن نوعية التعامل مع ذلك التجرد من قبل الفلاسفة، سواء كان الأمر يتعلق

1)- زيد عباس كريم، سبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص: 96.

2)- فريدة حمالي، النزعة المادية في مذهب سبينوزا، المشرف: بوقاف عبد الرحمن، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة الجزائر-2- أبو القاسم سعد الله، الجزائر، 2018 ص:69.

بالمعرفة النظرية أو العلمية أو يتعلق بالعمل الأخلاقي، ومع كل ذلك فمن الممكن أن يكون التجرد هو الشرط الذي لابد منه لعمل الفكر. [1]

لذلك يمكن أن نقول أن ما هو قانوني علمي يسلك سبيل التجرد سلوكا جوهرياً، مع الاعتراف بان العلم من حيث انه لا يستنفذ البتة تحليل الواقع، ومن ثم فانه لا يعيد بنائه بهيئة كاملة. إلا انه لا يوجد مع ذلك علم إلا بواسطة التحليل. وبالتالي لامناص من أن عمل القانوني العلمي سوف يكون مع العلم الرياضي، احد العلوم الأكثر تجريدا.

3- نظرية المعرفة عند سبينوزا:

بعد أن بّين سبينوزا في كتابه رسالة في إصلاح العقل هدفه الفلسفي والمتمثل في معرفة الخير الأسمى (السعادة)، توجه إلى البحث عن المنهج الذي يوصله إلى بلوغ هذه الغاية. فالبحث عن الطريقة التي تمكن الإنسان من بلوغ الكامل، أصبحت المشكل الأساسي في نسق سبينوزا الفلسفي، وهذه الطريقة يتوصل إليها بإصلاح الفهم لتخليصه من الأفكار الغامضة التي تنشأ عن المخيلة والإدراك الحسي اللذين يمنعان الفكر من الوصول إلى الحقيقة القصوى، كما أن هذه الطريقة هي التمييز بين مستويات المعرفة وتقدير قيمة كل منها من أجل الوصول إلى المعرفة الصحيحة، وهذا ما يتضح من خلال قوله:

" بعد هذه القواعد، أشرع بادئ ذي بدء في القيام بها ينبغي القيام به قبل كل شيء، أعني في إصلاح العقل وجعله قادرا على إدراك الأشياء إدراكا يسمح لنا ببلوغ الهدف المنشود. ولأجل ذلك، يتطلب النظام الطبيعي للأشياء أن أستعرض كل ضروب الإدراك التي استعملتها إلى حد الآن للإثبات أو النفي بأمان، حتى

1)- زيد عباس كريم،سبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص: 99.

أختار أفضلها وأشرع في الوقت نفسه في معرفة قدراتي ومعرفة طبيعتي التي أرغب في السمو بها إلى مستوى الكمال". [1]

والشاهد الذي يمكننا استخلاصه من قول سبينوزا هذا هو أنه يميز بين المعارف المختلفة ولا يحتفظ إلا بالمعرفة التي تخدم غايته فما هي هذه المعرفة؟

3-1 مراتب ودرجات المعرفة عند سبينوزا:

لقد قسم سبينوزا درجات المعرفة إلى ثلاثة مستويات، والمقصود هنا بالمعرفة ليس معرفة عالم الظواهر الخارجة عنا أو المعرفة الإنسانية، بل معرفة مراحل علاج أهواء عواطف النفس البشرية والتفكير في السيطرة عليها، قصد التدرج بها نحو السيطرة على القلب رويداً رويداً وكان تقسيمه بالانتقال من معرفة إلى معرفة لاحقة عنها وهي:

أولاً : درجة المعرفة الأولى ويكون فيها المرء متأرجحاً بأمواج العاطفة.

ثانياً: أما الدرجة الثانية فيعود فيها المرء حذراً ، وموطأ الأكناف ذا نزعة اجتماعية.

ثالثاً: أما في الدرجة الثالثة فإنه يصل إلى الغبطة وراحة الضمير، وما ذاك لأن معرفة الدرجة الثالثة تمنح المرء الإدراك الصحيح الذي يجب أن يُطل منه على الكون، إنها تبرهن له على أنه لا يوجد إلا جوهر واحد، الجوهر الإلهي المتحلي بما لا يتناهى من الخصائص التي هي في ذاتها لا تتناهى، والتي لا تدرك منها سوى صورتين: الامتداد والفكرة، أنه تبرهن له على أن الله هو جوهر كل شيء وعلته، لا يعمل شيئاً لغاية وإن يوجد لا يوجد إلا

1)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص: 31.

فيه وكل ما يوجد إنما يوجد بالفاعلية الضرورية لذاته. وهذه المرحلة أنها تطرد من ذهنه كل فكرة للصدفة، أو الإمكان، أو حرية الإرادة.[1]

3-2 أنواع المعرفة:

ويعرض سبينوزا في كتابه رسالة إصلاح العقل، أنواع المعرفة والتي قسمها إلى أربعة أنواع: المعرفة السمعية، المعرفة التجريبية، المعرفة البرهانية وأخيرا المعرفة الحدسية، وهذا هو التقسيم الرباعي للمعرفة حيث ميز بين المعرفة الأولى والثانية، إلا أنه لا يعطي هذا التمييز أهمية كبيرة ما دام أنه يوحد في كتابه الأخلاق بين المعرفة السمعية والمعرفة التجريبية تحت اسم المعرفة التخيلية، مما يدل على وجود اختلاف بين الكتابين: في رسالة في إصلاح الفهم يميز سبينوزا بين العقل والحدس أما في الأخلاق فإنه يفصل بين المخيلة والعقل ويؤكد على قيمة المعرفة العقلية، ومع ذلك فالتقسيم الثلاثي الأكثر شيوعا في كتابات سبينوزا للمعرفة الذي يتضمن ما يلي:

3-2-1 المعرفة السماعية:

وهي المعرفة التي يكوّنها الإنسان عن الأشياء بواسطة القول المنقول أو بعض الإشارات فيتذكر الأشياء من خلال قراءة بعض الكلمات أو سماعها، فيكوّن بعض الأفكار المتشابهة لما يتخيله عنها.

وهي المعرفة التي تنشأ مما يتناقله الناس من أشياء. فأنا أعرف مثلاً عن طريق السماع تاريخ ميلادي. وهذه المعرفة ليست يقينية لأنها لا تدلنا على ماهية الشيء ولذلك فهي ليست علمية. [2] والمعرفة السماعية تُختار اعتباطيا.

1)- أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، مرجع سابق ، ص:212.

2)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص: 95.

ويبدو أنّ هذه المعرفة ليست دقيقة. وبعد أن نقرأ ونسمع كلمات معينة أو رموزاً، نتذكر أشياء، ونكون أفكاراً عنها. ويدرج سبينوزا، بالتالي، تحت الظن، الإدراكات الحسية، والصور التي يثيرها تداعي الأفكار، والذكريات، والكلمات والرموز، والمعرفة التي تنتقل عن طريق التقليد أو التراث. غير أن هذه المعرفة لا يمكن الركون إليها، ومن المحتمل أن تكون خاطئة.

3-2-2 المعرفة التجريبية أو الاستقراء الاعتيادي:

وهي المعرفة التي لم يتحقق العقل من صدقها رغم أننا لم نعثر على ظواهر أو وقائع تعارضها. وتكاد تكون معرفتنا العلمية كلها من هذا النوع. فأعرف عن طريق التجربة بأنّ النفط وقود للنار وأنّ الماء يطفئ النار. ومع أنّ هذا النوع من المعرفة يكشف عن الصفات العرضية للأشياء فلا يمكن اعتباره معرفة علمية بالمعنى الدقيق لأنّ المعرفة العلمية الحقة تعنى باكتشاف ماهيات الأشياء ويمكن أن نطلق عليه اسم الظن.[1] إنّ هذه المعرفة تتمثل في إدراك الجزئيات عن طريق الحواس مثل معرفتي أني سأموت لكوني رأيت أناسا مثلي قد ماتوا[2] وتكاد تكون كل معارفنا العلمية من هذا النوع، لكنها معرفة " لم يتحقق العقل من صدقها رغم أننا لم نعثر على ظواهر أو وقائع تعارضها"، وعلى هذا النحو فإنّ سبينوزا يصنف المدركات الحسية التي تقابلنا في الواقع المحسوس تحت دائرة المعرفة الظنية لأنها تثير فينا صورا تقوم على أساس تداعى المعاني والذكريات والألفاظ والرموز وما يتوارد إلى خيالنا عن طريق العادات والتقاليد، ومن ثم فإن سبينوزا يرى أن معرفة كهذه لا يمكن الوثوق بها، ولهذا فهي معرفة خاطئة[3]، ويقول سبينوزا بذا الصدد: " نسمى الأولى رأياً لأنها تكون عرضة للخطأ ولا تنتج أبدا عما نعلمه علما يقينيا

1)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص: 95.

2)- الشيخ كامل محمد محمد عويضة، سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، الناشر : دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،ط01 ،1993 ، ص: 51.

3)- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر،(ب ط)، 2001، ص:197

بقدر ما تنشأ عن الافتراض والتخمين"[1] وذلك لأنها تتكون في أذهاننا من خلال التجربة اليومية ،هذا ما يجعل منها نسبية معرضة للشك، وهي لا تمدنا بفكرة مطابقة عن العالم الخارجي ولا عن ذواتنا، إلا أنها رغم ذلك تبقى معرفة نافعة فهي ليست وهما ولا خطيئة. [2]

بناء على ما تقدم، يتضح أننا نستمد العديد من إدراكاتنا ومعانينا الكلية:

من الأشياء الجزئية التي تقدمها لنا الحواس مبتورة مختلطة مضطربة أمام الذهن (انظر لازمة القضية 29)*، ولهذا فقد تعودت أن أسمي مثل هذه الإدراكات معرفة بالتجربة المبهمة. [3]

3-2-3 المعرفة البرهانية:

وهي معرفة قائمة على استدلالات عقلية تتشكل هذه المعرفة من خلال مفاهيم مشتركة عن خصائص الأشياء يتم التوصل إليها عن طريق العقل من استنتاج ماهية شيء من شيء آخر بطريقة غير مباشرة كاستنتاج العلة من المعلول دون إدراك النحو، تحدث فيه النتيجة، فهي معرفة نطبق فيها قاعدة كلية على حالة جزئية، فمثلا حين يدرك الإنسان طبيعة البصر يعرف أن الأشياء يصغر حجمها كلما ابتعدت عن نظره، وأن الشمس أكبر مما تبدو له. ويقول سبينوزا عن هذه المعرفة: "ونسمي الثانية اعتقاداً لأن الأمور التي ندركها بالعقل وحده إنما نحن لا

---

1)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مرجع سابق، ص: 129.

2)- بيار- فرانسوا مورو، إسبينوزا والإسبينوزية، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 01،2008، ص:93.

* **لازمة القضية** 29: "يترتب على ذلك أن النفس البشرية، كلما أدركت الأشياء وفق النظام العام للطبيعة، لا تعرف ذاتها ولا جسمها الخاص ولا الأجسام الخارجية معرفة تماما، بل لا تعدو هذه المعرفة أن تكون مختلطة ومبتورة. وفعلا فإن النفس لا تعرف ذاتها إلا من خلال إدراكها لأفكار تأثرات الجسم ، وهي أيضا تدرك الأجسام الخارجية بواسطة تلك الأفكار فحسب، وبناء على ذلك فهي، بوصفها تملك تلك الأفكار، لا تعرف ذاتها ولا جسمها الخاص، ولا الأجسام الخارجية معرفة تامة، بل لا تعدو معرفتها لها أن تكون معرفة مختاطة". للمزيد أنظر كتاب: سبينوزا، علم الأخلاق، ص: 116.

3)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 126.

نعاينها حقا، بل نعلمها فقط بالاقتناع الحاصل في عقولنا بأن الأمر ينبغي أن يكون بهذه الصورة وليس بصورة أخرى.[1]

لدينا أفكاراً مشتركة مع جميع البشر، ولذلك نستطيع أن نحصل على معرفة كافية من أفكار لعلل الأشياء من معلولاتها، ونبرهن على القضايا عن طريق مناهج الهندسة، ونستنتج النتائج من مقدمات القياس.

3-2-4 المعرفة الحدسية:

وهي أكمل أنواع المعارف لأنها معرفة مباشرة، يتم عن طريقها إدراك الشيء بماهيته أو بعلته القريبة. إنها، كما يرى سبينوزا، "المعرفة التي تنتقل من فكرة مناسبة (Idée Adéquate) عن الماهية المطلقة لبعض صفات الإله إلى المعرفة المناسبة لماهية الأشياء". فعن طريق الحدس تدرك النفس الجوهر اللامتناهي أي الإله إدراكا مباشرا بوصفه فكرا وامتدادا في الوقت نفسه، وأنّ النفس متحدة بالجسم وأنّ اثنين وثلاثة تساوي خمسة وأنّ الخطين المتوازيين متوازيان. ونجد هذا النموذج من المعرفة في التفكير الرياضي.[2] ويسمي سبينوزا هذه المعرفة بالواضحة، ويقول عنها: نسمي المعرفة الواضحة تلك التي يكون اكتسابها، ليس باليقين القائم على الاستدلال، وإنما بالشعور بالشيء ذاته والاستمتاع به، وهي أفضل من المعارف الأخرى كثيراً.[3]

هذه المعرفة تسير من فكرة كافية من الماهية المطلقة لصفات معينة لله إلى المعرفة الكافية لماهية الأشياء. بمعنى إذا عرف المرء أي شيء معرفة تامة، سيفهمه في ضرورته وطبيعته النهائية، التي تكون مظهراً لله. إن عقولنا

1)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مرجع سابق، ص: 129.

2)- فريدة حمالي، النزعة المادية في مذهب سبينوزا، مرجع سابق، ص ص: 34.33.

3)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص: 129.

من حيث إنها تدرك أشياء إدراكاً صادقاً، هي جزء من العقل اللامتناهي لله، وتكون الأفكار الواضحة والمتميزة صادقة بالضرورة مثل أفكار الله.[1]

ويتصور سبينوزا العلية تصورا رياضيا، وكما أنه في تعريف المثلث المسطح توجد الضرورة المنطقية والتي مفادها أن مجموع زواياه الداخلية الثلاث تساوى زاويتين قائمتين، فكذلك يكون لكل شيء أساس منطقي بالضرورة. ولكل شيء مختلق يمكن أن نتخيله سبب ضروري لوجوده، أو عدم إمكانه. وكلما كانت معرفتنا واسعة، فإننا نستطيع، في الغالب، أن نحدد ما هو ضروري وما هو مستحيل؛ وكل ذلك معروف بالنسبة للعقل اللامتناهي الله، وكل ما هو موجود ينتج بالضرورة من طبيعته الخالصة مثلما تنتج قضايا الهندسة من البديهيات الأساسية، والمسلمات، والتعريفات. إن كل ما هو ضروري يكون موجودا، وكل ما لا يوجد فهو مستحيل.[2]

إنّ هذا الضرب السامي من المعرفة هو مصدر الحب الخالص الحقيقي، كما " يرتقي هذا النوع من المعرفة من الفكرة التامة للماهية الصورية لبعض الصفات الإلهية إلى المعرفة التامة لماهية الأشياء".[3]

ويبرهن سبينوزا بمثال، حتى يتسنى فهم كل ما تقدم على أحسن وجه، سأعتمد أخيرا على مثال واحد: فلنفرض ثلاثة أعداد، ولنبحث عن عدد رابع تكون نسبته إلى الثالث كنسبة الثاني إلى الأول. يردد التجار هنا أنهم يعلمون كيفية الحصول على هذا العدد الرابع، لأنهم لم ينسوا بعد الطريقة التي حفظوها عن معلميهم دونا برهان. ويستخلص آخرون مبدأ كليا من خبرتهم لحالات بسيطة ؛ فقد يكون العدد الرابع معلوما مثلها في النسبة 2، 4، 3، 6، إذ تبين التجربة أننا إذا قسمنا على العدد الأول حاصل ضرب الثاني في الثالث فإن خارج القسمة

1)- فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية – الفلسفة الحديثة ـ الجزء 5، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بيروت لبنان، ط 01 ،2011، ص:136.

2)- وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، تقديم: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان، ط01، 2010، ص: 117.

3)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:127.

يكون 6 ؛ فلا حصلوا بهذه العملية على العدد نفسه الذي كانوا يعلمون أنه الرابع المناسب المطلوب، استنتجوا من ذلك أن هذه العملية تسمح دائما بالحصول على العدد الرابع المناسب. أما الرياضيون فإنهم يعلمون أي الأعداد متناسبة فيما بينها، انطلاقا من برهان إقليدس (القضية 19، الباب VII)، وهم يستنتجون ذلك من طبيعة النسبة ومن خاصيتها تلك التي تقول إن حاصل ضرب العدد الأول في الرابع يساوي حاصل ضرب العدد الثاني في الثالث، غير أنهم لا يرون بوضوح تام النسبة الموجودة بين الأعداد، وإن كانوا يرونها فليس ذلك بمقتضى قضية إقليدس، وإنما يرونها بصورة حدسية ودون أن يقوموا بأية عملية. [1]

وكما نعرف القضية السابقة عن طريق التجربة مثل التجار أو عن طريق التلقين أو التدريس الذي قد يتلقاه المرء من أساتذته ونعرفها كذلك عن طريق الحس بالنسبة للمتمرن الناضج الحذق لذلك يقول سبينوزا: " لكن الإنسان الرابع، إذ يملك معرفة في غاية الوضوح، فهو لا يستحق أن يسمع ولا أن يختبر ولا أن يستنبط، لأنّه يدرك فورًا، بحدس مباشر، التناسب بين الأعداد.[2]

أما هذا الأخير فهو مختلف عن المدركين، فهو لا يتخيّل ولا يعتقد أبداً، بل يرى الشيء ذاته وليس بفضل شيء آخر غيره.

لكن بقي سؤال يشغل كل من قرأ سبينوزا في نظرية المعرفة ألا وهو : هل القول بالمعرفة الحدسية يخرجنا من العقلانية ؟ و يفتح بابا أمام رؤية صوفية أو عرفانية ؟ خاصة إذ عرفنا بأن سبينوزا كتب " أعظم مجهود للنفس وفضيلتها العظمى أن تفهم الأشياء بواسطة النوع الثالث من المعرفة ". [3]

1)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص ص:33، 34.

2)- المصدر نفسه، ص:128.

3)- عماري أيوب، وحدة الوجود عند سبينوزا، رسالة دكتوراه،المشرف: منير بلهادي، 2017/2016 جامعة وهران (الجزائر)، ص: 94.

لحل هذه المفارقة نرى بأن المعرفة الحدسية هي مكملة للمعرفة العقلانية ومتممة لها لذلك يوازن سبينوزا بين أنواع المعرفة السابق ذكرها فيقول : " النوع الأول من المعرفة هو علة البطلان الوحيدة أما المعرفة من النوعين الثاني والثالث فهي صادقة بالضرورة ويضيف في القضية 42 " المعرفة من النوعين الثاني والثالث لا المعرفة من النوع الأول هي التي تعلمنا التمييز بين الحق والباطل الخطأ إلى أحكامنا حينما "نصرح عن شيء بأنه يحوز خاصية لا تدخل في تصوره فمثلا ننسب أجنحة لحصان أو زوايا لدائرة كما أن الخطأ ليس عدما محضا فهو معرفة غير متطابقة.[1]

كما أنّ دور المعرفتين العقلية والحدسية يتعدى الجانب الإبستيمي إلى الجانب النفسي إذ يقول سبينوزا: "كلما فهمت النفس أشياء أكثر بواسطة النوعين الثاني والثالث من المعرفة كان تأثيرها بالانفعالات السيئة أقل وكان خوفها من الموت أقل"[2] وكذا لا يتوقف عند هذا الحد بل يتعدى الجانب السيكولوجي أيضا ليصل إلى جانب ميتافيزيقي : "ينتج النوع الثالث من المعرفة عن النفس بوصفها علته الصورية باعتبار أنّ النفس ذاتها أزلية "[3] وبعدها يجمع بينهما ليتحد النفسي والماورائي في نظرية المعرفة فيقول : "نجد متعة في كل ما نفهمه بواسطة النوع الثالث من المعرفة ويكون ذلك مصحوبا بفكرة الله كعلة " [4] فالنوع الثالث موصل إلى المحبة ويجعلنا نشارك الأزلية أيضا " فالحب العقلي الله الذي ينشأ عن النوع الثالث من المعرفة حب أزلي". [5] انتهت نظرية المعرفة السبينوزية إلى الإقرار

1)- عماري أيوب، وحدة الوجود عند سبينوزا، مرجع سابق، ص: 98.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 346.

3)- المصدر نفسه، ص: 340.

4)- المصدر نفسه، ص:341.

5)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بوحدة الوجود على المستوى الإبستيمي، إذ أكد على أنّ قضيته الرئيسية التي تقول: " إنّ المعرفة هي علة الحب فإذا تعلمنا حب الله اتحدنا به بالضرورة. وفي الإتحاد به تتمثل سعادة النفس". [1] وهذا ما سيظهر لنا لاحقا، حول نظريته في الحب العقلي الله والخلاص.

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 343.

الفصل الثالث: الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة

تعد وحدة الوجود جوهر الفلسفة الإسبينوزية؛ لأن كل الأشياء تنبثق من الله عنده وتعود إليه وهكذا سنرى أنه يوحد بين الله والطبيعة ويجعلهما شيئاً واحداً، ويعتقد سبينوزا بأن الله هو الجوهر الأوحد الذي يوجد بذاته ولا يتصور في وجوده بشيء أخر؛ولهذا كتب سبينوزا كتابه بطريقة هندسية ليثبت من خلال بديهياته أن الجوهر الأوحد هو واحد لا يتجزأ، الله أو الطبيعة وبهذه الطريقة الهندسية يثبت من خلالها وحدة الوجود. وحينما يبني سبينوزا نسقه الأخلاقي بطريقة هندسية يريد من خلاله اردم الفجوة بين الله والعالم التي كانت سائدة في الفلسفات الكلاسيكية آنذاك.

ويجعل من الأخلاق بناءً محكمًا يصل به إلى حلول المسائل الميتافيزيقية بصورة رياضية، وتوحيد بين الله والطبيعة أي بين الجانبين. كما أنه حاول ربط الإنسان بالله والبداية من الله لمشروعه الأخلاقي والوصول إلى السعادة القصوى، ومن جانب أخر يوحد سبينوزا بين الفكر والامتداد ويجعلهما من صفات الله أو الطبيعة كي يلغي الثنائية الديكارتية القائمة على فصلهما؛ ولهذا جعلهما سبينوزا وجهان لنفس الجوهر ومن خلال هذا أراد أن يجعل الجوهر واحداً؛ وهو فكر من جهة وامتداد من جهة أخرى.فكيف يبين سبينوزا الطريقة التي ينشأ منها الله بوصفه الطبيعة المطبوعة؟ يعني من عالم الأشياء المتغيرة والجزئية، ومن الله بوصفه الطبيعة الطابعة؟ أي الجوهر الثابت داخل النسق الهندسي.

وهذا ما نسعى إلى تبيانه من طريق طرحه في هذا الفصل.

الفصل الثالث: الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة

سنقسم هذا الفصل إلى شقين رئيسيين بالنظر إلى الطبيعة الكلية عند سبينوزا التي تتفرع إلى الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة.

1- الطبيعة الطابعة

ويعرف سبينوزا الطبيعة الطابعة بقوله: " نقصد بالطبيعة الطابعة كائنا نستطيع تصوره بوضوح وتميز دونما حاجة إلى أي شيء آخر غيره، وهذا الكائن هو الله. وكذا كان مقصود الطوماويين* بهذه العبارة، غير أن الطبيعة الطابعة عندهم كيان قائم خارج كل جوهر".[1]

هنا تكون الطبيعة الطابعة هي النظام الشامل للأشياء، من حيث إنه ذو وجود ضروري، ولا يمكن أن يتصور بغيره لأن شيئا لا يخرج عنه، كما أن العِلية فيه باطنة، أي لا يتحكم فيه شيء خارج عنه.[2]

1-1 الجوهر

كانت فكرة وحدة الوجود التي فُسِّرت بها فلسفة سبينوزا تفتن أصحاب النزعات الشعرية والصوفية واللاهوتية على الدوام. فهنا يجمع الفيلسوف كل أطراف الكون في وحدة واحدة، لا تفرقة فيها بين الإله وبين

*الطوماويين: نسبة لتوما الإكويني (1225-1274م)، والجوهر عندهم مفارق للطبيعة وغير حال فيها أي الإله مفارق للمادة.

1)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص : 115.

2)- فؤاد زكريا، سبينوزا ، مرجع سابق ، ص :75.

الطبيعة إلا من حيث أن هذا هو الوجه الطابع للطبيعة وذاك هو وجهها المطبوع، وكم من الشعراء تغنوا بهذا الفيلسوف المنتشي بالله الذي أشاعت فلسفته الطابع الإلهي في الوجود بأسره وفي كل تفاصيله.[1]

تشير فلسفة سبينوزا في الجوهر إلى أنه من أصحاب مذهب وحدة الجوهر، حيث تبدو المظاهر المختلفة التي نجدها في هذا العالم مترابطة بالضرورة في وحدة لا تنفصم[2]، وأن أي جزء من هذا العالم لا يمكن أن يوجد أو يتصور بدون وجود الجوهر الأوحد وهو الله أو الطبيعة بمجملها، وربما كان ولعه بالتنظيم الهندسي المحكم وبالتحليل الرياضي هما اللذان دعياه إلى القول بجوهر واحد يكون مبدأ هذا العالم ومرجعه الأساسي الرياضي وهو الذي أدى به إلى أن يضع الله في قمة عرضه الفلسفي.[3]

ويقدم سبينوزا مفهوما للجوهر في الفصل الأول من كتابه علم الأخلاق بقوله: " ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته: أي ما لا يتوقف إنشاء تصوره على تصور شيء أخر"[4] وتفسير ذلك أن الجوهر عند سبينوزا هو ما يقوم بذاته وفي غير حاجة لأي شيء أخر كي يوجد. وهذا ما يجعل مفهوم الجوهر لا ينطبق على شيء إلا الإله أو الطبيعة.

ويتجلى تأكيد سبينوزا على أنّه لا وجود إلاّ لجوهر واحد بقوله : " لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران أو عدة جواهر من طبيعة أو صفة واحدة " *ويؤكد سبينوزا أنه لا يوجد في الطبيعة جوهران حيث يقول:" لا

1)- فؤاد زكريا، سبينوزا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط01،2009، ص :119.
2)- علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 02، 1984، ص:95.
3)- ول ديورنت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله محمد المشعشع، منشورات دار المعارف، بيروت، ط 06، 1988،ص:189.
4)- سبينوزا، علم الأخلاق، (التعريف الثالث)، مصدر سابق، ص: 31.

* ينظر سبينوزا إلى الجواهر اللا متناهيات الممتدة ولا الجواهر المفكرة عند ديكارت ولا المونادات عند ليبنتز (الجواهر) المخلوقة لا تستحق حقاً أن تسمى جواهر، فالجوهر الحقيقي هو الجوهر الأوحد الذي يستطاع تفسير وجوده بالرجوع إلى طبيعته. صحيح أن ديكارت قال بجوهرين هما الفكر والمادة، ولكن يرجعهما إلى الجوهر الإلهي. أما سبينوزا فلا يوجد عنده إلا جوهر واحد وهو الجوهر الإلهي. أي أن سبينوزا ينزع نحو وحدة الوجود.

يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران أو عدة جواهر من طبيعة أو صفة واحدة "،[1] لأنه إذا وجدت عدة جواهر متميزة بعضها عن بعض لكان تميزها إما بتنوع الصفات أو بتنوع الأعراض، ولن يتسنى وجود جواهر متعددة، وإنما يوجد جوهر واحد. وإن وجود جوهرين مثلاً هو تعبير عن وجوديين لا يتفقان في شيء ولا يلتقيان ولا يصدران عن بعضهما بسبب الاستقلالية التي يقتضيها مفهوم الجوهر، إذ بمجرد أن يحتاج جوهر إلى سبب لوجوده فإنه سيتوقف عن أن يكون جوهراً.[2]

إن فكرة الله عند سبينوزا ليست مجرد واحدة من الأفكار التي تعالجها فلسفته فكل فلسفة سبينوزا يمكن أن تعد – بمعنى معين – تفكيراً في الله. ففكرة الله عنده شاملة لكل شيء، ولما كان فهم الأشياء هو، في رأي سبينوزا، فهم الله أيضاً، فإن كل تفكير في أي موضوع فرعي من موضوعات المعرفة يعد في الوقت ذاته تفكيراً في الله، كما أن معالم فكرة الله لا تتضح على حقيقتها إلا بعد فهم جميع الأوجه الأخرى لمعرفة الأشياء فهماً فلسفياً.[3]

تتأسس فلسفة باروخ سبينوزا كلّها على الجوهر، كل مباحثها لا تفهم إلا من خلال تصوره للجوهر، وهذا ما دفع بـ هيغل (1770-1831م) *Hegel* لأن يصف الفلسفة عند سبينوزا بأنّها فلسفة للجوهر. وينطلق سبينوزا من أنّ الترتيب السليم للتفكير الفلسفي الصحيح يتطلب البدء بالسابق انطولوجيا ومنطقيا، وقد أجاز لنفسه أنّ يقول: " إنّ الفلاسفة المبتذلين يبتدئون بالمخلوقات، في حين ابتدأ "ديكارت" بالروح، أمّا أنا، فإنني

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 34.

2)- منذر شباني، سبينوزا واللاهوت، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب،سوريا، (ب ط)، 2009، ص:93.

3)- فؤاد زكريا، سبينوزا، (القضية رقم 05)، مرجع سابق، ص: 105.

أبتدئ بـ"الله"أو"الجوهر". فقد رأى أنّ هناك إدراكات تتعلق بعالم الحس والتجربة وإدراكات تتعلق بالعقل، هذه الأخيرة أكثر يقينا أمّا المصدر الحقيقي والأول لأفكارنا فهو الله أو الجوهر.[1]

وقد جاء تأكيد سبينوزا على الجوهر الواحد بعد رفضه تسليم ديكارت بثلاثة أنواع من الجواهر: الله، العقل والمادة، ومع أن الله بالنسبة لديكارت كان أكثر جوهرية من العقل والمادة ذلك لأنه خالقهما ويستطيع إذا ما أراد أن يفنيهما[2] هذه العيوب الثلاثة في التفسير الديكارتي للامتداد يعالجها جميعاً تعريف الامتداد بوصفه صفة صحيحة للجوهر الإلهي نفسه. ولا تتضح تبعية الله الوظيفية الكاملة لمطالب الاستنباط الإسبينوزي، كما تتضح في هذه النظرية فسبينوزا يقيم جهازاً مفصلاً للصفات والأحوال الإلهية لكي يزود نفسه بتفسير أولي للعالم. [3]

فلقد قبل سبينوزا من "ديكارت" تعريفه للجوهر بأنه " ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته: أي ما لا يتوقف إنشاء تصوره على تصور شيء آخر" [4] فالجوهر موجود بالضرورة أي أن الوجود ينتمي إلى طبيعة الجوهر، ومعنى انتماء الوجود إلى طبيعة الجوهر أنه لم يلحق به بفضل شيء خارج عنه، وإنه ليس شيئاً اكتسبه الجوهر من الخارج، أي أن الجوهر ليس مخلوقاً، والذي يمكن أن يفهم على أنه يعني الله أو الطبيعة[5]، وينبغي تفسير جميع مظاهر

1)- مبروك طحطاح، مشكلة الجوهر لدى الفلاسفة الإنجليز:" لوك " "باركلي" "هيوم"، نموذجاً ، رسالة ماجستير، إشراف الأستاذ: زرا رقة عطاء الله ، جامعة الجزائر 02 أبو القاسم سعد الله، 2006، ص: 20.

2)- يوسف كرم، تاريخ فلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، ط 1، القاهرة 2012، ص:117.

3)- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،ط02، 1998، ص ص :117،116.

4)- سبينوزا، علم الأخلاق، (التعريف الثالث من الباب الأول)، مصدر سابق، ص:31.

5)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 62.

الوجود على أنها صفات لهذا الجوهر الأوحد وهذا الجوهر يتألف من صفات لا متناهية وهي التي تؤلف ماهية الجوهر. [1]

ولما كان الله كائناً لا متناهياً أزلياً، فإنه ينبغي أن يحتوي على عدد لا متناه من الصفات اللامتناهية، لأن أي عدد متناه من الصفات المتناهية لا يمكن أن يستغرق ما هو لا متناهي، على أن عقل البشر لا يستطيع أن يدرك من هذه الصفات اللامتناهية إلا صفتين أساسيتين هما: الامتداد والفكر[2]، اللذان يتألف منهما عالمنا*، ومن كل هاتين الصفتين المعروفتين – تصدر على نحو من الضرورة المطلقة – سلسلة مستقلة من الحالات اللامتناهية والمتناهية فالأحوال المتناهية المندرجة تحت صفة الامتداد تصنع أجسام عالمنا على حين الأحوال المتناهية المندرجة تحت صفة الفكر تؤلف عقول أو أفكار هذه الأجسام. فثمة تضايف كامل بين جسم معين وحالته العقلية المقابلة، ولكن لا وجود لعلة متبادلة للواحد على الآخر. فالحالات من حيث هي كذلك انفعالات أو تحولات للجوهر الإلهي أو هي طرائق شكلية يوجد بها هذا الجوهر ويباشر فعله. [3]

ونستخلص مما سبق أن سبينوزا يقر بوجود جوهر واحد (الله أو الطبيعة)؛ وهذا الجوهر هو علة ذاته وعلة كل الصفات، ومن هذا يكون مفهوم الجوهر أو الله أو الطبيعة هو مفهوم واحد ومتماثل وغير متميز. ورفض سبينوزا ثنائية الجوهر التي تقدَّم بها ديكارت قبله، وأنه لا يوجد أي تمايز وانفصال بين الله والطبيعة بل هما الماهية نفسها.

---

1)- ستيوارت هامبشير، عصر العقل(فلاسفة القرن السابع عشر)، مرجع سابق، ص:115.

2)-إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،الإسكندرية، (ب ط)، 2000، ص:204 .

* إن هذه العلاقة بين (الفكر والامتداد) لا سبيل لمحوها على الاختلاف بين مجال الوجود ومجال المعرفة الإنسانية حيث لم ينجح سبينوزا في محوها أبداً. (للمزيد أنظر: جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص:117).

3)- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: 117.

2-1 أدلة وبراهين وجود الله عند سبينوزا:

قد تطرق سبينوزا في بداية كتابه علم الأخلاق في الباب الأول إلى "الله" ومحاولة تحديد علة ذاته وتعريف الجوهر والله، وتصوره للجوهر على أنه قائم بحد ذاته ومتصور في ذاته، كما حاول في هذا الباب سبينوزا إثبات وجود الله، عبر الانطلاق من الجوهر وتبين أن الجوهر متكون من عدة صفات لا متناهية موجودة، وقد جاءت القضية الحادية عشر* توضح ذلك.

وقد جاء سبينوزا ببراهين عدة تثبت وجود الله، وهي ثلاثة براهين؛ البرهان الأول والثاني قبليان، والبرهان الثالث بعدي وهي:

أ - البرهان الأول:

إذا كانت ماهية الله تتضمن وجوده فإن الله ينبغي أن يكون موجوداً بالضرورة لأن الله هو الوجود أو الواقع كله. وعليه فالقول بأن الله غير موجود خلف. فالله إذن موجود.[1] ويبرهن سبينوزا على النقطة الأولى كما يلي: " إذا كانت فكرة الله موجودة، فلا بدَ لعلَة هذه الفكرة أن تكون موجودة صوريا وأن تنطوي على كل ما تمتلكه الفكرة موضوعيا. والحال أنَ فكرة الله موجودة".[2]والمقصود بالوجود الصوري هو الوجود الحقيقي والواقعي، لأن سبينوزا لا يبتعد هنا عن الفكر المدرسي الديكارتي.

وفيما يتعلق بوجود الله،يقوم سبينوزا بإثباته بصورة قبلية كما يلي:

***القضية الحادية عشر**: الله- أعني جوهرا يتألف من عدد لا محدود من الصفات المعبَرة كل واحدة عن ماهية أزلية ولا متناهية- واجب الوجود.(أنظر الصفحة: 40، من كتاب علم الأخلاق لسبينوزا)

1)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص: 107.

2)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص: 78.

1- كل ما ندرك بوضوح وتميز أنه ينتمي إلى طبيعة شيء ما؛ فإنه يمكن إثباته بحق عن هذا الشيء.

2- أو كذلك كما يلي: إن ماهية الأشياء قائمة منذ الأزل وستظل ثابتة لا تتغير أبدا الدهر.[1]

وهذا البرهان قائم على ماهية الله ويعتمد عليها؛ لأن ماهية الله تتضمن وجوده، ولهذا مادامت ماهيته كذلك فإنه موجود بالضرورة، وهذا الدليل قائم على جوهر الله، والقضية السابعة* من كتاب سبينوزا علم الأخلاق من الباب الأول: يرى فيها أنه من طبيعة الجوهر أن يكون متضمن وموجود في ذاته بالضرورة؛ وعلى هذا النحو نصل إلى النتيجة أن الله موجود ضرورة.

إن البرهان الأول الذي قدمه سبينوزا يشبه الدليل الأنطولوجي الذي قدمه ديكارت، وهو أن ماهية الله تتضمن وجوده بالضرورة، ونلاحظ التشابه بين ديكارت وسبينوزا في بناء فكرة الله على النهج الرياضي، حينما قارن ديكارت فكرة الله وفكرة المثلث، وأن فكرة الله متضمنة في أفكارنا الفطرية مثلما ندرك أن للمثلث ثلاث أضلاع. ورغم تشابه بين البرهان الإسبينوزي والدليل الأنطولوجي الديكارتي، إلا أن تصور سبينوزا لمفهوم الله لم يكن مفارق للطبيعة مثل تصور ديكارت، لان سبينوزا جعل ماهية الله تتضمن الطبيعة الله أو الطبيعة وهكذا كان موجود بالضرورة.[2]

1)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص:77.

***القضية السابعة:** " من طبيعة الجوهر أن يكون موجوداً ". أنظر: الصفحة: 35. من كتاب علم الأخلاق لسبينوزا.

2)- Harry austryn wolfson, The Philosophy of Spinoza,(vol 1), Cambridge Massachusetts Harvard University PRESS, 1934, p:179.

الدليل الأول لسبينوزا من خلال الباب الأول من كتاب الأخلاق، يجب حقا اختزاله في القياس المنطقي التالي:

إذا كانت لدينا فكرة واضحة ومميزة عن الله بوصفه كائنًا يتضمن جوهر وجوده، ندرك على الفور وجود الله.[1]

ب- البرهان الثاني:

ويستند إلى مبدأ عقلانية الطبيعة، وهو أنه ينبغي أن يكون هناك سبب لوجود كل شيء من الأشياء ولعدم وجوده. فإذا وجدت مثلث، فإنه ينبغي أن يوجد سبب لوجوده وإذا لم تجده فإنه ينبغي أن يوجد كذلك سبب لعدم وجوده. ولا بد أن يكون السبب لوجوده إما في طبيعة الشيء ذاته أو خارجه.[2]ويقول سبينوزا عن هذا المبدأ: " ليس من شيء في الطبيعة حادث، بل كل ما فيها محدد بضرورة الطبيعة الإلهية كي يوجد ويُنتج معلولا بنحوٍ ما".[3]

إن وجود الله لا يمكن إنكاره إلا لسبب ما، ولكن يجب أن يكون هذا السبب له خاصية من نفسه أو من سبب عكسه، وهذان الأمران غير ممكنين، إن عدم وجود الله يقتضي بالضرورة عدم وجوده لسبب في ذاته وطبيعته، ولا يمكن أن يوجد سبب لعدم وجوده يكون خارج عنه، لأنه لا متناه ويشمل كل الموجودات، وعلى هذا النحو يتضمن الله وجوده في ماهية الله في حد ذاتها؛ ومن هذا المنطلق يمكننا القول ما من علة تنفي وجود الله لا في داخله ولا خارجه؛ فالله موجود ضرورة.

1)- Harry austryn wolfson, The Philosophy of Spinoza, op. cit, p:184.

2)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص: 107.

3)- سبينوزا، علم الأخلاق، (القضية رقم 29)، مصدر سابق، ص: 63.

ج- البرهان الثالث:

ويعتمد هذا البرهان على قدرة الأشياء في الوجود وقوتها؛ فكلما كانت قوة الشيء أكبر كانت قدرته على الوجود أكبر، لأن قوة الشيء وقدرته على الوجود نابعة من قوته، وعدم قدرته على الوجود تعبر عن عجزه في الوجود أصلا. وعلى حد تعبير سبينوزا أن القدرة على الوجود قوة، وعدم القدرة على الوجود عجز. وهكذا كان استنتاج سبينوزا أن وجود المتناهي يفرض بقوة وجود اللامتناهي مادام هو موجوداً؛ وهكذا وجب أن يكون الكائن اللامتناهي موجودا بالضرورة. ويؤكد سبينوزا على أن القوة على الوجود، هي قدرة الله ذاته، وهذا البرهان يشبه برهان ديكارت في التأمل الكوني والقدرة الإلهية.

إن فاعلية القدرة على الوجود، يترتب على ذلك كلما زادت الفاعلية والقوة على الوجود، كانت قوة اللامتناهي تجعله موجود أمام المتناه وهذا الدليل منطقي يعتمد على الاستنتاج القائم على أن الله موجود بالضرورة.[1]

ويقول سبينوزا في هذا الصدد: " كل ما يوجد إنما يوجد في ذاته أو في شيء آخر".[2] ومن خلال هذا التعريف يمكننا القول إنّ: المتناهي يستمد وجوده من علة خارجية-وهذه العلة هي الله-؛ ومن هنا يكون الله موجودًا بالضرورة؛ فما من سبب قادر على منع وجود الله لا في داخل الله ولا خارجه.

1)-H.f.hallett, Benedict de Spinoza, the elements of His philosophy, Bloomsbury Philosophy, London, UK, 2013, p p:Academic Collections : 24, 25.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، (البديهية رقم 01)، مصدر سابق، ص: 32.

د- البرهان الرابع:

يضيف سبينوزا برهانًا رابعًا على الأدلة الثلاثة المذكورة سابقا لوجود الله؛ برهان موضوع بصورة قبلية وهو عبارة عن البرهان الثالث بصورة قبلية؛ يدور حول القدرة على الوجود وما يتبع تلك القدر على الوجود، وقوة الوجود الذاتية، والله له القوة على الوجود، لأنه اللاّمتناه والمطلق. وكل الأشياء المتناهية لا يمكن لها الوجود دونه وبدون قوة الوجود عندها التي تستمدها من اللاّمتناه.

ويقول سبينوزا في القضية الرابعة والثلاثون من الباب الأول من كتاب الأخلاق:"إن قدرة الله هي عين ماهيته"[1]

إذن فقدرة الله وقوته التي بمقتضاها يوجد ويتصرف وتوجد الأشياء وتتصرف؛ هي عين ماهيته.وهكذا نسلِّم أنه مادام وجود شيء متناه وغير قائم بذاته، يجعلنا نسلم بوجود اللاّمتناه أو الله بالضرورة، وهذا اللاّمتناه موجود بقدرته وقوته، ويفرض وجود أشياء تتصرف بقدرته وقوته وماهيته.

وبعد عرض أدلة إثبات وجود الله عند سبينوزا، والتي يظهر من خلالها أنه يمكن إثبات وجود الله ببرهان قبلي وبرهان بعدي، ويتضح أن البرهان القبلي عند سبينوزا هو الأفضل والأجدى، حيث يقول سبينوزا في هذا الصدد: " ...بل لعل البرهان القبلي هو الأجدى، لأن الأشياء التي نثبتها بصورة بعديّة إنما يكون إثباتها بعلّتها الخارجية، وفي هذا عيب واضح، لأنها لاتتجلى بذاتها وإنما بأسباب خارجية. بيد أن الله يتجلى بذاته، وإذ هو العلة الأولى للأشياء جميعا، زيادة عن أنه علة ذاته."[2]

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، (القضية رقم 34)، مصدر سابق، ص: 71.

2)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص: 80.

ويتضح لنا أنه من خلال البراهين التي قدمها سبينوزا لإثبات وجود الله كانت كلها تحمل سمات المنهج الرياضي؛ وهذا من أجل الوصول إلى اليقين الثّابت الذي من خلاله نثبت وجود الله. ويظهر لنا مما سبق، مدى إسهام الرياضيات في بناء المنهج التصوري لله عند سبينوزا، وكيف اتخذ هذا المنهج الرياضي في تصور القضايا بداية من القضايا والمسلمات واستخدام البرهان الرياضي بالخلف وأحيانا بالتراجع من أجل الوصول إلى قضايا أكثر وضوح ويقين في الإلهية، وإثبات قدرة الله وصفاته.

ويتصور سبينوزا العلية تصوراً رياضياً، " وكما أنه في تعريف المثلث المسطح توجد الضرورة المنطقية والتي مفادها أن مجموع زواياه الداخلية الثلاث تساوي زاويتين قائمتين، فكذلك يكون لكل شيء أساس منطقي بالضرورة. ولكل شيء مُختلق يمكن أن نتخيله سبب ضروري لوجوده، أو عدم إمكانه. وكلما كانت معرفتنا واسعة، فإننا نستطيع، في الغالب، أن نحدد ما هو ضروري وما هو مستحيل، وكل ذلك معروف بالنسبة للعقل اللامتناهي الله، وكل ما هو موجود ينتج بالضرورة من طبيعته الخالصة مثلما تنتج قضايا الهندسة من البديهيات الأساسية، والمسلمات، والتعريفات. إن كل ما هو ضروري يكون موجوداً، وكل ما لا يوجد فهو مستحيل".[1]

2- الصفات:

والصفة على نحو ما يعرفها سبينوزا هي: "اعني بالصفة ما يدركه الذهن في الجوهر مقوماً لماهيته " [2].

ويبين لنا معنى هذا التعريف بقوله اعني ما ينتمي إلى ماهية الشيء، ذلك الذي إذا وُجد وجد الشيء أيضا

1)- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، تقديم: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 2010، ص: 117.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، (برهان القضية رقم)، 10 مصدر سابق، ص: 39.

بالضرورة، وإذا غاب غاب الشيء أيضا بالضرورة، أو بعبارة أخرى ذلك الذي لا يوجد الشيء ولا يتصور بدونه ولا يوجد هو ذاته ولا يتصور بدون شيء. [1]

إذن الصفة شيء ملاصق للجوهر أو يمكن القول: إنها إحدى صور الجوهر وينكشف لنا عن طريقها معالم الجوهر؛ ويؤكد سبينوزا هذه الحقيقة حيث يقول : " أن الله كائن لا متناه إطلاقا، ولا يمكن أن ننفي عنه أي صفة من الصفات المعبرة عن ماهية جوهرية، ثم أن الله موجود بالضرورة فلو وجد إذا جوهر ما خارج الله فلا بد أن يفسر هذا الجوهر بصفة من صفاته وهكذا سيوجد جوهران لهما نفس الصفة وهذا محال، وتبعاُ لذلك لا يمكن لأي جوهر أن يوجد خارج الله ولا بالتالي أن يتصور".[2]

وهكذا فالصفة هي الجوهر كما يتبدى للعقل. وهكذا ينبغي أن تدرك الصفة – أسوة بالجوهر- من خلال ذاتها أي أن مفهومها لا ينطوي على أي شيء أخر. وعليه فإن استطعنا أن نميز صفتين أي نتصور الواحدة منهما بدون الأخرى فلا يمكن اعتبارهما جوهرين مختلفين، لان الجوهر من طبيعته أن كل صفة من صفاته تُتصور من خلال ذاتها ولا يمكن أن تولد الواحدة منها الأخرى، بل إنها تعبر عن ماهية الجوهر أو حقيقته بصورة كاملة.[3]

وضح سبينوزا أنه من الممكن وجود عدد لا متناهي من الأنساق – وهذه النقطة تزيدها عملية نمو المعرفة تأكيداً – ومن جهة أخرى فقد بين أن كلاً من هذه الأنساق يمكن أن يكون فريداً في نوعه، فأي نسق صحيح

1)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 63.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، (برهان القضية 14)، مصدر سابق، ص: 45.

3)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص: 109.

لا ينطوي على تناقض داخلي يكون لا متناهياً في نوعه، وهكذا فإن أفضل طريقة لفهم معنى الصفات عند سبينوزا هي أن ننظر إليها في ضوء الأنساق اللامتناهية للموضوع الميتافيزيائي.[1]

ولما كان الإلهُ موجوداً لا متناهياً أزلياً، فإنه ينبغي أن يحتوي على عدد لا متناه من الصفات اللامتناهية. ولا تتضح تبعية الإله الوظيفية الكاملة لمطالب الاستنباط السبينوزي كما تتضح في هذه النظرية، حيث يقيم جهازاً منفصلاً للصفات الإلهية، لكي يزود نفسه بتفسير أولي قبلي للعالم الفعلي المتنوع. فالصفات هي المقومات الواقعية للماهية الإلهية كما تصورها العقل، وهي لا متناهية العدد، لأن الماهية الإلهية لا متناهية القدرة.ولكنه يقرر أن العقل البشري وتبعاً لشروط الاستنباط الصحيح لا يستطيع أن يدرك من هذه الصفات اللامتناهية إلا صفتين هما: الامتداد Extension والفكر Thought. وهذا يعني أنه يستبقي في بحثه الفلسفي صفتي الامتداد والفكر الإله التي يرى أنها تشبيهية بالإنسان ولا ترقى إلى مستوى التعبير عن ماهية الإله اللامتناهي. [2]

ولما كان الامتداد والفكر صفتين فلا يمكن رد إحداهما إلى الأخرى وينبغي أن ينظر إلى كل منهما بصورة مستقلة عن الأخرى واعتبارها نظاماً كاملا قائما بذاته. لذلك يمكن تصور الله كنظام مادي أو كنظام من الأشياء الممتدة في المكان كنظام فكري أو كنظام من الأفكار غير الممتدة. وكل من النظامين مستقل عن الأخر ولا يمكن رد احدهما إلى الأخر. فلا الفكر حالة للامتداد ولا الامتداد حالة للفكر، بل إنهما صفتان لجوهر واحد.[3]

وينزع سبينوزا عن الله صفات اللذة والألم وكل الصفات والانفعالات الناقصة، لكن يترك بعضا من الصفات مثل: الأزلية والمطلق والشمول، أي الصفات التي تعبر عن الكمال اللامتناهي الله لأنها جواهر اللانهائية

1)- زيد عباس كريم، سبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص: 162.

2)- المرجع نفسه، ص: 163.

3)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص: 110.

يقوم كل واحد منها على غاية الكمال، وكل ما ينسب ويعتقد سبينوزا أنّ كل الصفات لا تدرك بسبب قصور عقولنا لأنها متناهية، ولا تستطيع إدراك سوى صفتي الفكر والامتداد.

2-1 صفة الفكر:

يعرف سبينوزا الفكر بقوله: " الفكر صفة الله، وبعبارة أخرى فإن الله شيء مفكر".[1]

وبحسب سبينوزا أن الفكر صفة لله، بمعنى أن الله كائن مفكر وأن صفة الفكر هي صفة مطلقة، ومدام مطلقا فهو لا متناه هو صفة لله بضرورة. وصفة الفكر فقد تبدو لأول وهلة غير متطابقة مع ما يوصف بها الطبيعة. وهذا غير صحيح، فظاهرة الفكر موجودة في الطبيعة تتمثل في نوع واحد من أنواعها على الأقل هو الإنسان، أي أننا إذا تأملنا جميع العناصر التي تكشف عنها الطبيعة في مجموعها، فسنجد حتماً أن الفكر واحد من هذه العناصر. وبذلك لا نكون قد خرجنا على الإطلاق عن مفهوم الطبيعة كما ألفناه إذا قلنا إن الطبيعة تتصف بالفكر مثلما تتصف بالامتداد. ويبرهن سبينوزا على ذلك بقوله: " إن الأفكار المستقلة هي أنماط تعبر بأسلوب موجه معين عن طبيعة الإله. لذلك فإن الإله يمتلك الصفة التي يكون مفهومها متضمناً في كل الأفكار المستقلة، والتي تدرك هذه الأخيرة من خلالها بالنتيجة. لذلك فإن الفكر هو واحدة من الصفات غير المتناهية للإله أو الطبيعة من حيث هي كل، والتي تعبر عن ماهيته الأزلية واللامتناهية، فإن الإله هو شيء مفكر ".[2]

ونجد مرة أخرى أنَّ النظامَ الذي تكلم عنه سبينوزا هو نظام شامل انطلاقا من فكرته الرئيسية القائلة: "إن نظام الأفكار وترابطها هو ذاته نظام الأشياء وترابطها".[3]

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، (القضية رقم 01)، مصدر سابق، ص: 83.

2)- زيد عباس كريم، سبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص: 168.

3)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 123.

وما يُفهم من خلال ما سبق أن الفكر صفة الجوهر اللامتناهي؛ وهو يعبر عن النظام الكلي الذي يرى الفكر بصفته صفة مطلقة وغير متناهية، ويعبر عن تصور لكائن مطلق. وهكذا كانت تصور سبينوزا أن الله هو الفكر وأن صفة الفكر هي ماهية الله، وأنَّ الفكر ليس معبرًا عن الذات مثلما ربط ديكارت الوعي والذات الإنسانية بالوجود في الكوجيتو؛ لكن سبينوزا يرى أن الفكر هو من عن ترابط للأفكار مع النظام الشامل وان الله له قدرة على التفكير مثلها مثل قدرته على الفعل.

2-2 صفة الامتداد:

اعتقد ديكارت أن الله منزه عن صفة الامتداد؛ لأن الامتداد عنده ليس إلا صفة ثانوية لله، بحيث أن الامتداد لا يتحرك إلا بقدرة الله وقد تبدو فكرة ديكارت منطقية؛ لأنه انطلق من فكر التعالي، لهذا كان الامتداد مجرد صفة متحركة بقدرة الله، وهكذا كانت الجواهر عند ديكارت ذات تراتبية في القيمة أمام الجواهر اللامتناهي، في حين يعتقد سبينوزا أن صفة الامتداد هي صفة الجوهر الواحد، وليس صفة خارجة عنه بل إنّها صفة لجوهر الله الواحد، ولهذا حاول سبينوزا رفع اللبس عن هذه الصفة وإبعادها عن التجسيم لله؛ فسبينوزا لا يقصد بالامتداد المادي لله أو المفارق له بل يقصد به جوهر غير متناه.

ويعرف سبينوزا صفة الامتداد بقوله:" الامتداد صفة من صفات الله، وبعبارة أخرى فإن الله شيء ممتد "[1]ومن خلال تعريف سبينوزا لصفة الامتداد، أن الامتداد هو الله عينه، والذي من خلاله يتم تصوره، فالامتداد هو ما ينطبق على الله. ولان الجوهر عند سبينوزا غير قابل للانقسام، لهذا كان الامتداد صفة الجوهر ذاته. فالعالم في نظر سبينوزا، ليس حشود من الأشياء المتناهية، تقابل الله الذي خلقاها، كما ذهب لايبنتز وأيضا ديكارت. والأصح

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، (القضية رقم 02)، مصدر سابق، ص:84.

هو أنه الجوهر الأوحد إذا نُظر إليه تحت محمول الامتداد. وما جميع الأشياء في العالم إلا تحويرات معينة أو جزئية للجوهر الأوحد الذي يضم كل شيء بعد النظر إليه تحت محمول الامتداد.[1]

يصل سبينوزا من خلال تعريفه لصفة الامتداد أن يلحق صفة الامتداد بالله وأنها غير منفصلة عنه، ويدرك سبينوزا أن هنالك اعتراضات متعددة توجه إلى فكرة وصف الله بالامتداد، ولكن يتولى الرد عليها كلها، وكل هذه الاعتراضات أن المادة متناهية ومنقسمة؛ وبالتالي لا يمكن أن ينتمي ما هو متناه ومنقسم إلى الماهية الإلهية. أما سبينوزا فقد أثبت أن المادة لا متناهية، أو على الأصح أن الجوهر المادي لا متناهٍ ولا منقسم. وعلى ذلك فإن قال المعترضون بعد ذلك: إن وصف المادية لا يليق بالكمال الإلهي، فإنه يرد بأن المادة، بوصفها لا متناهية، لا يمكن أن تكون جديرة بالماهية الإلهية، وطالما أنها تابعة – ككل شيء آخر– عن طبيعة الله فلا بد أنها تتمشى بدورها مع الكمال الإلهي.[2]

ويعبر سبينوزا عن ذلك بقوله: "كل الذين يتأملون قليلا في الطبيعة الإلهية، يرفضون أن يكون الله جسمانيا، وإنهم يجيدون إثبات ذلك بقولهم إن ما نعنيه بالجسم هو الكم الطويل والعريض العميق الذي يحده شكل ما، غير أنه لا يوجد خُلف أعظم من ينطبق على الله، أي الكائن اللامتناهي إطلاقاً. بيد أنهم، في نفس الوقت، يبينون بوضوح – مستدلين على ذلك بأسباب أخرى – أنهم يفصلون تماما الجوهر الجسماني أو الممتد عن طبيعة الله، مع التسليم بأن هذا الجوهر مخلوق من قِبل الله. ولكنهم يجهلون تماما بأي قدرة إلهية خُلق الجوهر، وهو ما يبن بوضوح أنهم لا يفهمون ما يقولونه، أما أنا، فلقد بينت بوضوح تام، أنه لا يمكن لأي جوهر أن يوجد أو يتصور خارج الله " .[3]

1)- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص:105.

2)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 122.

3)- سبينوزا، علم الأخلاق، (حاشية القضية 15)، مصدر سابق، ص: 46.

نستنتج من قول سبينوزا معنى ما قصد من أن الله ممتدة؛ فهو لا يقصد أنه محدد بمادة وأنه ذو أبعاد معلومة، بل يعني أن الامتداد اللانهائي هو صفة من صفات الله، أي وجه من الجوهر الذي لا يقبل الانقسام ولا تعدد، وهذا الامتداد هو لا نهائي، ويعتقد سبينوزا أن نفي صفة الامتداد عن الله سوف توقعنا في ثنائية الجوهر، الجوهر الروحي الخالص والعالم المادي، ويكون لدينا الله في جانب وطبيعة مادية في جانب آخر.

وباعتقاد سبينوزا فإن في الكون جوهر واحد، ولا يمكن أن نتصور أي شيء خارجه، فالجوهر عنده روحي ومادي في الوقت نفسه؛ وإذن فالامتداد الذي ينسبه سبينوزا إلى الله هو حقا مغاير للامتداد المنسوب للأشياء الجزئية، ولكنه ليس مبدأ للمعقولية وإنما هو صفة الامتداد بمعناه المطلق كما يتصف به نظام الأشياء.

وينظر "ولفسون"إلى المسألة من زاوية أخرى؛ فيرى أن القول بالامتداد صفة الله كان نتيجة فرضها على سبينوزا إخفاق الحلول التي تقول بصدور المادة عن إله لا مادي، ويشرح ذلك بقوله " إن سبينوزا، لم يصل إلى رأيه هذا عن طريق مجرد الأخذ بأقوال الرواقيين أو برونو أو مورMore" وإنما اضطر إلى ذلك، نتيجة لمنطق الموقف لاختباره النقدي الدقيق لمختلف الحلول التي أتي بها مفكرو العصور الوسطى لمشكلة ظهور المادة من إله لا مادي، فحين وجد جميع الحلول التي اقتُرحت لهذه الصعوبة عن طريق نظرية الصدور غير مقبولة، ورفض أن يأخذ بنظرية الخلق من العدم أو نظرية قدم المادة الأزلية وبقائها مع الله منذ الأزلية، اضطر إلى الانتهاء إلى أن الله لا ماديا.[1]

ونظرية الامتداد هذه بوصفها صفة إلهية تزيل الأسباب الديكارتية التي أدت إلى الإخفاق في إقامة استنباط فلسفي من العالم الفيزيائي. فالامتداد ليس صفة معرفة لجوهر متناه، ولكنها صفة الجوهر الإلهي الواحد، وتكمن وراء تنوع الأشياء الجسمية، وهكذا لا ينقطع استمرارنا في التحليل بوثبة من ماهية جوهرية إلى أخرى.ويدخل

1)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 126.

الإله في التعريف الجوهري للأشياء المتناهية، كما يدخل الكل في الأجزاء المكونة له، وعلى هذا النحو يسمح باشتقاق تحليل لكل شيء من الإله الذي تعد قدرته المبدأ المولد للنسق الفلسفي وللكون في آن واحد. ولا حاجة بنا في حالة الإنسان على التخلي عن التفسير الطبيعي المتجانس، فهو ليس مكونا من جوهرين متناهيين بل من حالتين متناظرتين للجوهر الإلهي الواحد.[1]

وفي رد سبينوزا على الثنائية الديكارتية عن << العقل – الجوهر>> و<< الجسم – الجوهر>>، ينكر الطابع الجوهري لهذين الجوهرين ويحقق انسجام العقل والجسم من خلال تعبيرهما المتبادل عن نفس الجوهر، وان كانا يفعلان ذلك وفقا لصفات مختلفة.[2]

إن الإله أو الطبيعة من حيث هي كل، يدركه العقل البشري من خلال صفتي الامتداد والفكر، تلك الدعوى التي أضطلع بها سبينوزا والتي تجاوز بها الموروث الفلسفي الوسيط وكذلك الموروث الديكارتي. فبينما يتفق سبينوزا مع ديكارت في أن الإله جوهر مطلق لا متناهٍ نراه يقتصر في إطلاق لفظ الجوهر على الإله فقط. في حين إن ديكارت يطلق لفظ الجوهر على كل من الامتداد والفكر إذ أنهما غير مفتقرين في وجودهما إلى شيء مخلوق وإن كانا مفتقرين إلى الإله. فيقول إميل بريهه: (أعتقد ديكارت بأن الفكر والامتداد جوهران وإن كانا لا يوجدان إلا بالجوهر الإلهي). ويقول راسل: لقد قبل ديكارت ثلاث جواهر (الله، العقل، المادة). ولكن الحقيقة أنه حتى عنده يكون الله أكثر جوهرية من العقل والمادة لأنه خلقهما ويمكنه إذا أراد أن يبيدهما). ويبدو أن سبينوزا

1)- جميس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، الناشر مكتبة غريب، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، نيويورك- القاهرة،(ب ط)، 1973،ص: 110.

2)- المرجع نفسه، ص: 110.

قد أعترض على رأي ديكارت القائل بأن العالم الممتد واقع جوهري متميز تمام التمييز عن الجوهر العقلي، وعن الإله. لأن في هذا انتهاك للشروط الواحدية المتعلقة بالنسق الاستنباطي كما وضعها سبينوزا.[1]

وما نستنتجه أن الامتداد لا يمكن فصله عن الجوهر؛ فالامتداد هو صفة من صفات الجوهر شأنه شأن الفكر، وباقي الأشياء المادية يمكن التعبير عنها على أنها أحوال للامتداد فقط، وهي مجرد تعبيرات لهذه الصفة اللامتناهية والمطلقة، صحيح أن الجوهر يتألف من عدد لا حصر له من الصفات، لكن ما يمكن لنا أن ندركه صفتين فقط هما الفكر والامتداد؛ لأنهما يعبران عن ذاتنا، إنَّ صفتي الفكر والامتداد هما صفتان مختلفتان لجوهر واحد يصدر منه كل شيء، وهو النظام الشامل الكلي للأشياء، وهذان العنصران ليسا على التضاد أو التناقض؛ ولو كان هذان العنصران على تضاد لا يمكن لهما أن ينشئا من عنصر واحد ويعودان إليه في كل شيء، لأنهما يعبران عن شيء واحد؛ ولهذا كان سبينوزا واحديّاً وليس ثنائياً مثل ديكارت وغيره.

وقد تبين لنا مما سبق أن سبينوزا يرى أن هنالك توازي بين صفتي الفكر والامتداد؛ ويرى أن كل فكرة للفكر هي تعبر بالضرورة عن صفة الامتداد، لأن الفكر والامتداد عند سبينوزا شيء واحده، لأن المادة تحتوي على الفكر وكذلك الفكر يحتوى على عنصر مادي؛ لأن كلهما يصدر من مصدر واحد واللامتناهي وهو الله، إنَّ فكرة الامتداد والفكر تمشي باتساق مع النظام الشامل للطبيعة؛ لأن الطبيعة تتصف بالفكر والمادة معا ولا يمكن فصلهما عن الطبيعة أو الله، ويعني هذا أن الامتداد لا متناه، فهو لا يحده سوى الامتداد فقط، ولا يمكن للفكر أن يحدثه، والجوهر الفكري لا متناه بوصفه فكراً، ولا يمكن للمادة أن تحدثه، إن الفكر والامتداد ليسا جوهران متمايزان، بل هما صفتان لجوهر واحد ولا يكون لهما وجود إلا به، وهما جوهران لنفس الجوهر الواحد (الله أو الطبيعة).

1)- زيد عباس كريم، سبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص: 163.

3- الطبيعة المطبوعة

يقسم سبينوزا الطبيعة الطابعة إلى كلية وجزئية، ويقول في هذا الشّأن: "...أما الطبيعة المطبوعة فنقسمها إلى اثنتين، الكلية والجزئية، تتألف الكلية من الأحوال التابعة للإله بصورة مباشرة، وتتألف الجزئية من كل الأشياء التي تنتج عن الأحوال الكلية. وهكذا تحتاج الطبيعة المطبوعة إلى جوهر ما حتى يكون تصورها جيدا."[1]

وفي الجزء الثاني من كتاب سبينوزا علم الأخلاق والذي عنوانه " **في طبيعة النفس وأصلها**" يناقش سبينوزا النفس الإنسانية التي ستكون الطبيعة المطبوعة بتعبيره، فهل هذا يعني أن الطبيعة الطابعة تولدت عنها، أي كيف يتولد المتناهي عن اللامتناهي؟ وكيف يبين سبينوزا الطريقة التي ينشأ منها الله بوصفه الطبيعة المطبوعة، يعني من عالم الأشياء المتغيرة والجزئية، ومن الله بوصفه الطبيعة الطابعة، أي الجوهر الثابت داخل نسق الهندسي؟

3-1 الأحوال

ويعرف سبينوزا الحال بقوله: " أعني بالحال ما يطرأ على الجوهر، وبعبارة أخرى ما يكون قائماً في شيء غير ذاته ويتُصور بشيء غير ذاته" [2]

فأحوال الجوهر هي مكونات الكون أو محتوياته الجزئية، وأهم ما تتصف به هو اعتمادها على غيرها لكي توجد وتُتصور. فهي لا تتصف بالضرورة وجوداً ولا تصوراً، وهي رغم كونها "ما يطرأ على الجوهر" ورغم كونها تفتقر إلى الضرورة موجودات لا شك في حقيقتها، ولا يمكن أن تُعد مظاهر خادعة أو زائلة، كما أنها ليست

1)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مرجع سابق، ص: 115.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، (التعريف رقم 05)، مصدر سابق، ص:31.

تشويها للجوهر أو تزييفا له بحيث أن أي تفسير لها لا يمكن أن يكون كافياً إذا ما نُظر إليها من خلال ذاتها ولا بد أن تربط بالسياق العام الذي تنتمي إليه، والذي يتصف هو وحده بالضرورة المطلقة[1].

والتمايز بين الأجسام ليس تمايزاً حقيقياً، إذ أنها جميعها امتداد ولكنه تمايز حالي ناشئ من أن الحركة تفصيل في الامتداد أو أجزاء منه تكون أجساماً والحركة حال للامتداد، وهي ثابتة الكمية في الطبيعة، أي أنها حال أبدي كالصفة ذاتها لأنها تدل على ما هو ثابت في الطبيعة تحت التغيرات المختلفة[2]، ولكنها تبقى أسباباً طبيعية لا ترجع إلى قوة خفية أو غيبية يتعذر التثبت منها بالخبرة ومتى توافرت علل وأسباب ظاهرة ما وأسبابها يتيسر التنبؤ بوقوعها مقدماً وهذا التنبؤ هو طابع العالم وروحه، وهو وليد اطراد العلاقات بين الظواهر.[3]

والضرورة سائدة في الطبيعة ولا تحدث خبطاً عشوائياً، بل ينبغي أن تكون لها علة تفسرها، وأنه حتى في الحالات التي لا يستطيع العلم فيها أن يحدد هذه العلة، لأن تطوره لم يصل إلى ذلك بعد، فينبغي من حيث المبدأ أن نفترض ضرورة وجود هذه العلة الفيزيائية وضرورة وجود القانون الذي يحكم العلاقة بين الظواهر وعللها.[4] حاول سبينوزا أن يستمد الكثرة من الواحد والتغير من الأزلي عن طريق مذهب الحلولية. فهنالك أحوال متناهية، ويوجد ويتصور عن طريق شيء آخر، والحال هو الطبيعة المطبوعة.

1)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 65.

2)- ستيوارت هامبشير، عصر العقل(فلاسفة القرن السابع عشر)، مرجع سابق: 116.

3)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط02، 2009، ص ص: 118، 119.

4)- فؤاد زكريا، سبينوزا ، مرجع سابق ، ص:55.

3-2 الطبيعة الكلية:

إن الأحوال تعتمد في وجودها على الجوهر، أما الجوهر فهو قائم بذاته ولا يحتاج إلى شيء يثبت وجوده؛ ويوجد عند سبينوزا نوعين من الأحوال: أحوال عامة مباشرة وأحوال خاصة غير مباشرة. وتكون هذه الأحوال متصلة بالله بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

3-2-1 الأحوال العامة المباشرة:

إن الأحوال المباشرة هي التي تدلنا على الصفات الأساسية الكاملة للنظام الشامل واللاّمتناه والمطلقة، فهي تعبر عن الذات الإلهية مباشرة بالضرورة؛فهي تخرج من الذات الإلهية المطلقة، فالأحوال المباشرة تكون علتها الله وبهذا تكون الأحوال هنا اللانهائية وتصدر عن الجوهر المطلق، ويقول سبينوزا عن الأحوال اللانهائية المباشرة: " كل حالة من الأحوال الموجودة بصورة ضرورية، ولا نهائية ولا بد أنه قد نتج بالضرورة عن الطبيعة المطلقة لصفة من صفات الله، وغما عن صفة طرأ عليها تحول موجود بصورة بضرورية ولانهائية".[1] إن الأحوال اللانهائية المباشرة؛ هي صفات إلهية يمكن من خلالها فهم صفات الفكر أو الامتداد، وتعبر عن أشياء فردية، تعتمد هذه الأشياء في وجودها على أحوال اللانهائية.

إن حال الامتداد وفكرة ذلك الحال شيء واحد منظور إليه من ناحتين مختلفتين. سواء نظرنا إلى الشيء – أي شيء– من خلال صفة الامتداد أو من خلال صفة الفكر فأننا نحصل على النتائج ذاتها، لأن نظام الأفكار وارتباطها هو نظام الأجسام وارتباطها بالذات. ولكن حين نعد الأشياء أحوالاً للامتداد فإنه ينبغي أن نفسر نظام الطبيعة كله في حدود صفة الامتداد (الحركة والسكون).[2]ولما كانت الحركة والسكون هي المعلول المباشر للماهية

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، (القضية رقم 23)، ص: 58.
2)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص:112.

الإلهية، لأنها مخلوقة مباشرة من الامتداد، فهي مظهر من مظاهر القوى الداخلية للتمدد الكامنة في الماهيات الأزلية والفاعلية للأجسام. وهكذا كانت الحركة والسكون ما هي إلا حال من الأحوال اللانهائية المباشر للامتداد الإلهي، أو الوجود الذي يوجد بها هذا الجوهر ويباشر فعله.

وهنا نرى تلك الروح العلمية المبسطة والتي نجدها في تطبيقه للمفهوم الحتمي والذي يبين على وجه الدقة نجاح الفرضية الآلية في التفسير. حيث نجد في خطابه ما يمثل حتمية ظاهرة مستندة إلى ميكانيكا أولية تظهر على شكل ميكانيكا أجسام صلبة – وهو ما كان معروف من الميكانيك في عصر سبينوزا لأن كل ما يتصل بميكانيك السوائل جاء متأخراً جداً على تلك الفترة – فنرى تحليلاً لعلاقات الأجسام الصلبة فيما بينها تتوضح من خلاله مقولة الحتمية، إذ تتحدد الظاهرة في طفرة جسمين صلبين بعد– صدمة –ويتعمد بعدها إلى تحليل حركات الصدمة فيما قبلها وما بعدها , وكأنه في ذلك تحليلاً لظاهرة السبب ولظاهرة النتيجة. وإن الحتمية تتكفل – كما نرى – مع التحليل الميتافيزيائي للظاهرة المتصلة إلى مظهرين: الظاهرة السكونية (مفهوم الشيء) والظاهرة الحركية (مفهوم الحركة). وكما أن مقدار الحركة والسكون ثابت في الأجسام البسيطة فأن الأمر كذلك سيكون بالنسبة للأجسام المركبة.[1]ويقول سبينوزا بهذا الصدد: "إذا افترضنا أجسماً معينة عن جسم، أي عن فرد، يتألف من العديد من الأجسام، وان أجساماً أخرى من نفس الطبيعة وبنفس العدد تحل محلها في نفس الوقت، فإن الفرد سيحافظ على طبيعته التي كان عليها سابقاً، دون أن يطرأ على صورته أي تغيير".[2]

وحين تعد الأشياء أحوالاً للفكر فعلينا حينها أن نفسر نظام الطبيعة في حدود صفة الفكر. ولا يجوز في تفسير الأشياء الانتقال من نظام الفكر إلى نظام الامتداد أو العكس؛ لأنهما نظامين مستقلين عن بعضهما

1)- زيد عباس، سبينوزا الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق،ص: 176.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، (مأخوذة 04 للبديهية رقم 01)، ص: 100.

البعض، لكن هذا لا يلغي وجود علاقة بينهما، بل هما يمشيان على تواز؛ فما ينطبق على الفكر ينطبق على الامتداد لأنهما وجهان لجوهر واحد كما رأينا سابقاً.

3-2-2 الأحوال الخاصة الغير مباشرة:

وهذا النوع من الأحوال يعبر عن الأشياء والأفكار الإنسانية الفردية أو أشياء قد تكون موجودة في الطبيعة؛ فهي أحوال فانية، فهي صفات ناقصة وأفكار تندثر مع الزمن، وهذه الأحوال غير مباشرة لأنها لا تصدر مباشرة عن الصفات الإلهية الشاملة لنظام الطبيعة الكامل واللانهائي؛ فهي توجد في الطبيعة دونما وجود لامتناه لمادتها ولا لفكرها، بل هي تفتقر للكمال، وتعتمد في وجودها على أشياء أخرى. ويقول سبينوزا في هذا الأمر: " لا يمكن لأي شيء جزئي، أعني لأي شيء متناه ومحدد الوجود، أن يوجد وان يتحدد إنتاجه لمعلول ما إن لم يتحدد وجوده وإنتاجه لهذا المعلول بعلة أخرى هي في حد ذاتها متناهية ومحددة الوجود ".[1]

إن الأجسام الفردية ما هي إلا حالات متناهية تتكون وتفيد كلما تغير توزيع نسب الحركة والسكون فيها، وكل جسم متناه في العالم يؤثر على الأجسام المتناهية الأخرى والقريبة منه دوما؛ فهي تمشي في تفاعل مستمر عبر التاريخ، وتحافظ هذه الأحوال على ثباتها النسبي داخل نسق الحركة والسكون والتغير الدائم، وكلما كانت عدد التفاعلات المشكل لهذا الحال على قدر من التعقيد زاد التفاعل مع ما يحيط به وما يتأثر به وما يؤثر به من أشياء أخرى في هذا العالم.

وما دامت الأشياء الفردية تتفاعل مع بعضها البعض باستمرار فإنها لا تحمل صفة الاستقلالية عن بعضها البعض؛ بل تؤلف كلاً متصلاً، والحواجز والفواصل التي نضعها بينها مصطنعة، ((فإن الأجزاء في الطبيعة تتميز

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، (القضية رقم 28)، ص: 61.

بعضها عن بعض))، وبكلمة أخرى، ((لا تتميز الأشياء من حيث الواقع بل من حيث هي أحوال وحسب)) فالأشياء تبدو متمايزة إنما هي أجزاء من كل حي متصل واحد. (2)

إن هذا التمايز بين الأجسام تمايزاً ليس حقيقياً، إذا أنها جميع امتداد، ولكنه تمايز حالي عرضي ناشئ من أن الحركة تفصل في الامتداد أجزاء تكون منها أجساماً. والأجسام الجزئية التي تدوم فترة من الزمان، فليس فيها شيء يربطه بماهية الصفة السرمدية، وإنما علة وجوده أجسام أخرى متناهية مثله حركته، وعله هذه الأجسام أجسام أخرى متناهية، وهكذا إلى غير نهاية، بحث نصل إلى النظرية الآلية التي تنك كل اختلاف بالماهية بين الأجسام، وترد الاختلافات إلى اختلاف الحركة والسكون.(1)

إن الأحوال الخاصة ما هي إلا أحوال متناهية؛ ولا يمكن لها الوجود إلا عن طريق حال آخر هو كذلك متناه، ومن هذا نستنتج أن الأحوال الخاصة المتناهية ليست أزلية؛ بل هي تخضع لديمومة زمانية ومكانية تثبت وجودها عن طريق تفاعلها مع بعضها البعض. فما يميز هذه الأحوال أنها توجد علة وجودها خارج ذاتها، كما أن هذه الحال ليست كاملة ومطلقة بل إنّ سمتها النقصان؛ نظرا لعدم صدوره عن الجوهر اللاّنهائي فهو حال لا يمكن أن يكون قريبا للصفات المطلقة لنظام الطبيعة الكلّي.

3-3 الطبيعة الجزئية:

إن الطبيعة الجزئية ما هي إلا أحوال متناهية؛ فهي تعبر عن كل ما هو في العالم من أشياء جزئية تعتمد في حركتها وسكونها على أشياء أخرى، وهي مرتبطة بمعلول صادر عن أحوال غير متناهية.

2)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص: 116.

1)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 02، 2009، ص:124.

3-3-1 مفهوم طبيعة الإنسان عند سبينوزا:

إن الطبيعة البشرية يتوقف تفسيرها للسلوك الإنساني تفسيراً سليماً على فهمنا للطبيعة الإنسانية وللعوامل الاجتماعية المختلفة التي تشترك معها في تكوين هذا السلوك الإنساني وتوجيهه. ولقد نظر الفلاسفة وعلماء الأخلاق إلى الطبيعة الإنسانية من زوايا متعددة، وترتب على ذلك أن كانت آراؤهم متباينة فيما يجب أن يوجه إليه هذا السلوك الإنساني. إذ إنَّ الأخلاق تتعلق بصفة عامة بالسيطرة على الطبيعة الإنسانية وتوجيهها.[1]

ومن هذا الفهم للطبيعة البشرية ينتج لدينا تصورات عامة حول الإنسان وما يحركه ويثير رغباته، وكيفية السيطرة على تلك الأهواء عنده، لتحقيق أخلاق إنسانية راقية غايتها الوصول إلى السعادة.

وقبل أن نتكلم عن الطبيعة البشرية عند سبينوزا وكيف نظر إليها، كان لا بد لنا أن نعرج على إلقاء نظرة خاطفة على الطبيعة الإنسانية عند كل من الفيلسوفين هوبز وديكارت، فقد خاض كل منهما في هذا الموضوع. وكذلك بالنسبة لأهمية رأيهما في الطبيعة البشرية.

لقد كان هوبز على اتفاق مع التراث الذي انبعث من سقراط، واشتمل توما الإكويني، والذي يرى أن أهداف الحياة الأخلاقية والسياسية وطابعها تتحدد عن طريق الرجوع إلى الطبيعة، وبصفة خاصة الطبيعة البشرية. ومع ذلك حدد الطريقة التي تضع بها الطبيعة البشرية المعايير للسياسة بصورة تختلف تماماً عن التراث، أعني عن طريق بناء نظرية عن(حالة الطبيعية). ونظرية حالة الطبيعية المستمدة كما يقول هوبز من انفعالات الإنسان هي طريقة لمعالجة المشكلة السيكولوجية القديمة، وهي مشكلة ذات أهمية حاسمة بالنسبة للفلسفة السياسية وهي: هل الإنسان بطبيعته اجتماعي وسياسي؟ ينكر هوبز أن الإنسان بطبيعته سياسي واجتماعي، وتتضح أسباب هذا

1)- جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، تر: محمد لبيب النجيحي، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، القاهرة – نيويورك، (ب ط)، 1963، ص: 02.

الإنكار عن طريق نظرية الحالة الطبيعية، تلك الحالة قبل السياسة التي عاش فيها الناس بدون حكومة مدنية، أو بدون سلطة عامة فوقهم تحميهم من الخوف.

رأى هوبز أنه يجب أن يفهم السلوك البشري عن طريق سيكولوجيا آلية عن الانفعالات، تلك القوى الموجودة في الإنسان التي إن جاز التعبير تدفعه من الخلف، إنه يجب ألا يُفهم عن طريق تلك الأشياء التي يمكن تصورها بأنها تجذب الإنسان من الأمام أي غايات الإنسان، أو ما تكون بالنسبة لهوبز موضوعات الانفعالات. ويقول هوبز: إن موضوعات الانفعالات تتنوع حسب تكوين الشخص وتربيته، ومن السهل جداً أن تختفي. وفضلاً عن ذلك، فإن الخير والشر _ وهما الكلمتان اللتان يصف بهما الناس موضوعات رغباتهم ونفورهم _ نسبيا بصورة دقيقة؛ أي يرتبطان بالشخص الذي يستخدمهما،" ليس هناك شيء بسيط ومطلق، أي ليست هناك أي قاعدة عامة للخير والشر، حتى إنه يؤخذ من طبيعة الأشياء ذاتها ". إن ما يعنيه الناس بالفعل عندما يقولون عن شيء إنه خير هو أنه يحقق لهم لذة. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول أنه لما كانت الانفعالات تنشأ من الأفعال، فإن الناس ترشدهم خيالاتهم وآراؤهم عما هو خير وشر، إلا أن الأفكار لا تضبط الانفعالات، فعلى العكس" الأفكار بالنسبة للرغبات، مثل الكشافة، والجواسيس، تتجول في الخارج، وتحاول أن تجد الطريق إلى الأشياء المرغوبة فيها ".[1]

يعتقد هوبز أنَّ مسيرة الإنسان كلها قائمة على غريزة حب البقاء ويعتقد أنَّ من الخطأ الاعتقاد بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الإجماع والتعاون. وإنما الأصل أو (**الحالة الطبيعية**) إن الإنسان ذئب للإنسان وإن الكل في حرب ضد الكل. فضلاً على ذلك, ويذهب إلى القول بأن الحاجة استشعار القوة يحملان الفرد على الاستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض وإن أعوزتهُ القوة لجأ إلى الحيلة، يشهد بذلك ما تعلمهُ

1)- ليوشتراوس، جوزيف كروبسي ، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديديس حتى سبينوزا، تر: محمود سيد أحمد ، مراجعة ،إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ،العدد:809، القاهرة ، 2005 ، ص ص: 575، 576.

عن أجدادنا البرابرة وعن المتوحشين وما تتخذه جميعاً من تدابير الحيطة وأساليب العدوان، وما نراه في علاقات الدول بعضها ببعض، ما تصنعه الحضارة تحجب العدوان بشعار (**الأدب**) وأن تستبدل العنف المادي بالنميمة والافتراء، والانتقام والقانون.[1]

لقد حاول هوبز أن يستنبط القانون الطبيعي مما هو أكثر قوة في معظم الناس معظم الوقت: ليس العقل، وإنما الانفعالات. وبسبب ما نظر إليه هوبز على أنه اكتشاف الجذور الحقيقية للسلوك البشري، ومعرفته بالطبيعة البشرية، وطريقته العلمية في الانتقال، فقد أعتقد أنه نجح حيثما فشل الآخرون كلهم.[2]

أما ديكارت، بعدما فرغ من البحث في الجانب الفيزيقي والجانب العقلي من العالم بقى له أن يتناول الإنسان بالدراسة لأنه الملتقى الذي اجتمعت في شخصه الشعبتان: الجسم والعقل، أو الامتداد والفكر، ولكنه لاقى في هذه الدراسة مشقة وعسراً؛ لأنه كان قد أسرف وغالى في مذهبه الثنائي الذي شطر به الوجود إلى عنصرين منفصلين: العقل والمادة. وزعم أنه من المستحيل أن يتلاقى هذان الطرفان لأنهما نقيضان، فكيف يفسر إتحادهما وتلاقهما في الإنسان؟

العقل والمادة في رأى ديكارت جوهران منفصلان، وهما ضدان لا يجتمعان كالنار والثلج، أو الأسود والأبيض، ولكنه لا يستطيع أن ينكر ما نشاهده من ارتباط عقل الإنسان وجسمه ارتباطاً يجعل منهما وحدة متماسكة متصلة، فكيف يمكن التوفيق بين مذهبه وبين ما نشاهده؟ يقول ديكارت إن العلاقة التي نراها في

1)- مكي عبد المجيد، العقد الإجتماعي الأسس والنظريات، مجلة أهل البيت، العدد الأول، العراق، 8مارس 2004، ص: 278.

2)- ليوشتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديديس حتى سبينوزا، مرجع سابق، ص: 574.

الإنسان بين العقل والجسم لا يمكن أن تعلل بشيء من طبيعتهما، لأنهما ضدان متناقضان، فلم يبق إلا أن يكون إتحادهما هذا حقيقة خارقة أرادها الله على الرغم من أنها لا تتفق مع طبائع الأشياء.[1]

ويتلخص موقفه في أن الإنسان حاصل على قدرة هي الإرادة الحرة، قدرة مطلقة لا تفترض مراتب أو دراجات، قدرة على القبول أو الرفض، على التقرير أو الإنكار، وحرية الإرادة ظاهرة في أن الإنسان عندما يقرر أمراً، أو ينكره، عندما يقبل أو يرفض، إنه يفعل ذلك وحده، لا ترغمه عليه قدرة خارجية.[2]

إن الإنسان يعد شيئا كباقي الأشياء الأخرى عند سبينوزا، وهو حال من الأحوال، ويقول سبينوزا عن ماهية الإنسان: " تتألف ماهية الإنسان من ماهية معينة لصفات الله، ألا وهي أحوال الفكر، ومن بين جميع هذه الأحوال الفكرة الأولى بطبعها، وعندما توجد هذه الفكرة، ينبغي أن توجد الأحوال الأخرى في الفرد، وعليه فإن ما يؤلف كيان النفس البشرية هو أولا الفكرة. لكنها ليست فكرة شيء غير موجود، وإلا ما أمكننا القول إن الفكرة موجود، فهي إذاً فكرة شيء موجود بالفعل. لكنها ليست فكرة شيء لا متناه، لأن الشيء اللامتناهي وجد بالضرورة، مما يستحيل معه الأمر هنا، وعليه فإن ما يؤلف أولاً الكيان الفعلي للنفس البشرية وهو فكرة شيء جزئي موجود بالفعل". [3]

لا يوجد اختلاف بين الإنسان والأحوال إلا في درجة التعقيد فقط، لهذا هو يشتغل حيزا مهما بين المخلوقات الأخرى في هذه الطبيعة، لهذا كان الجسم الإنساني أكمل من أجسام الكائنات الأخرى، وهذا معناه أن للإنسان قوة اكبر مما للأشياء الجزئية الأخرى. ولما كان الإنسان أعلى مرتبة من الأحوال الأخرى، فان جسمه – وهو نظام معقد نسبياً – يتفاعل مع المحيط من نواح أكثر مما تتفاعل الأشياء الأخرى معه، وهو بالتالي يعكس

1)- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص:120.

2)- نجيب بلدي، نوابغ الفكر الغربي، ديكارت، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط01، 1968، ص:170.

3)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق،(برهان القضية رقم 11)، ص: 93.

سلسلة الأسباب في الطبيعة بصورة أفضل منها، كما أن العقل البشري – وهو فكرة الجسم البشري – يعكس سلسلة الأفكار بصورة أفضل مما تعكسه أفكار الأجسام الأخرى. (1)

إن نظرة سبينوزا للطبيعة البشرية تختلف عن نظرة الفلاسفة الذين سبقوه لدراسة الطبيعة الإنسانية وهذا لأن أهم طابع يمثل النظرية الأخلاقية عند سبينوزا هو القول إن الإنسان لا يقف بمعزل عن الطبيعة وقوانينها. فسبينوزا قد انتقد بشدة أولئك الذين تصوروا الإنسان على أنه " يقف من الطبيعة كأنه دولة داخل دولة، ويظنون أن له سلطاناً مطلقاً على أفعاله، وأن شيئاً لا يتحكم فيه سوى ذاته"(2). فنقطة البداية الأساسية في هذه النظرية الأخلاقية هي الإدراك العلمي للارتباط بين الإنسان والطبيعة بوجه عام، ومن ثم تأكيد سيادة فكرة الضرورة في مجال الإنسان بدوره" فمن المحال ألا يكون الإنسان جزءاً من الطبيعة، أو يكون قادراً على ألا يتأثر إلا بالتغيرات التي يمكن فهمها من خلال طبيعته بوصفها العلة الكافية لها "(3).

يقول سبينوزا في تمهيد الجزء الثالث من كتاب الأخلاق:"إن أغلب الكتاب عندما تحدثوا عن المشاعر والسلوكيات الإنسانية تناولوا – على ما يبدو- مسائل خارج الطبيعة ولم يبحثوا الظواهر الطبيعية التي تتبع القوانين العامة للطبيعة " *. ويصح القول نفسه على أغلب الكتاب الذين تحدثوا عن الطبيعة البشرية، غير أن سبينوزا يرفض أي نظرة من هذا القبيل إلى أنفسنا، أي النظرة التي ترانا كأننا منحدرين من أصل خارق للطبيعة كلياً أو جزئياً تماما مثلما يرفض أي اتجاه لتصور الله على أنه كائن متمايزاً راديكالياً، وبمعزل عن الطبيعة في جملتها، ويعتقد أن هنا منهجاً واحداً لفهم طبيعة جميع الأشياء مهما كانت طبيعتها، يعني اعتمادا على القوانين والقواعد الكلية

1)- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص: 116.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، (أنظر تمهيد الباب الثالث)، مصدر سابق، ص: 145.

3)- فؤاد زكريا، سبينوزا ، مرجع سابق ، ص:196.

* أنظر تمهيد الباب الثالث، من كتاب علم الأخلاق، سبينوزا، ص: 145

للطبيعة، وبعبارة أخرى فإنه لا يتعين تصور الإنسان بإتباع منهج غير المنهج المطبق على باقي الطبيعة، فنحن جزء من الطبيعة، ولا شيء غير ذلك. (1)

إن الطبيعة خاضعة لقوانين كلية، وأننا جزء من هذه الطبيعة، فنهتدي بأفكارنا المطابقة ونصير فاعلين بعد أن كنا منفعلين، ذلك أننا حالما ندرك بالعقل أن أفراحنا وأحزاننا نتائج القوانين الطبيعية، فنكف عن محبة الأشياء وبغضها، وعن استشعار بالخوف والحزن والرجاء واليأس والغضب والسخرية، فلا نطلب شيئاً إلا لاتصاله بميلنا الأساسي الذي هو حب البقاء.(2)

الإنسان كسائر الأشياء الأخرى حال من أحوال الله أو الطبيعة بما هي كل، وفي ذلك يقول سبينوزا :" إن ماهية الإنسان تتألف من أحوال معينة لصفات الله، لأن وجود الجوهر لا يعود إلى ماهية الإنسان، إذن فالإنسان شيء موجود في الله وبدون الله يستحيل أن يوجد أو يتصور"(3)، ولا اختلاف بين الإنسان والأحوال الأخرى إلا في درجة التعقيد، لذلك فهو يشغل مكاناً أرفع منها، وبعد تأتي الحيوانات والنباتات أخيراً تأتي ما تمسى بالكائنات غير الحية.

والإنسان يسعى إلى المحافظة على ذاته وهذه المحافظة على الذات تعتبر الأساس الأول للفضيلة، وكل ما يسهم في المحافظة على ذاته يعد خيراً، وكل ما يحول دون ذلك يعد شراً. ولكي يحقق الإنسان ذلك فعليه أن يفهم قصوره العام، فنحن كبشر تروس في آلة الكون والإرادة التي تحرك هذه الآلة هي عقل الله اللانهائي الخالد، وعقل الله هو قانون الطبيعة لذلك يدعونا سبينوزا إلى استكمال العقل أو الفكر إلى أبعد حد ممكن، وفي هذا وحده

1)- ريتشارد شاخت ، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص :112.

2)- يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص:121.

3)- نقلا عن كتاب رتشارد شاخت، رواد الفلسفة، سبينوزا، علم الأخلاق، ص: (مأخوذة 04 للبديهية رقم 01)، ص: 100.

تكمن سعادة الإنسان القصوى، أما الخير الأسمى فهو معرفة الله، وحين يعرف الإنسان الله معرفة حدسية لا يملك إلا أن يحبه، وهذا ما يدعوه سبينوزا "**الحب العقلي لله**"، وإذا استبدلنا بالله الطبيعة أمكننا أن نقول إن سعادة الإنسان القصوى تقوم في معرفة الطبيعة ومعرفة قوانينها معرفة واضحة و كافية من منظورها الأزلي.[1]

وأهم ما استحدثه سبينوزا، نتيجة لهذه النظرة إلى الإنسان؛ هو أنه نزع عن عالم الإنسان الباطن قناع الصوفية والغموض الذي كان السابقون عليه يخفونه به، وأدرجه ضمن الظواهر العلمية الخاضعة للبحث والتحليل وبحثه، كما قال في مقدمة الباب **الثالث** من الأخلاق :"**كما تُبحث الخطوط والمسطحات والأجسام**". وهكذا أكد أن الهدف من علم الأخلاق ليس الوعظ والإرشاد، وإنما هو الدراسة والبحث والفهم، فنقل بذلك الأخلاق من مجال ما ينبغي أن يكون إلى مجال ما هو كائن، وأكد أن مهمته بوصفه باحثاً أخلاقياً ليست أن يحتقر أو ينتقد، وإنما أن يفهم الطبيعة البشرية على ما هي عليه. [2]

وهكذا تجاوز سبينوزا الحواجز بين الواقع والمثل الأعلى، وبين ما هو فعلي وما هو معيار مثالي، وأنكر الخير المطلق، وبالتالي عالم الغايات الذي تركزت فيه الأخلاق المثالية بأسرها،[3] وفي هذا الصدد يقول سبينوزا في كتابه علم الأخلاق: " إن معظم من يكتبون عن الانفعالات والسلوك البشري يبدو كأنهم يعالجون أموراً خارجة عن الطبيعة أكثر مما هم يعالجون ظواهر تسير وفقاً للقوانين العامة للطبيعة. وهكذا يبدو أنهم يتصورون الإنسان كما لو كان في الطبيعة يحتل مركز دولة داخل دولة " [4]، ويقول أيضاً " إذ أنهم يظنونه خارجاً على نظام الطبيعة أكثر منه منقاداً له ويعتقدون أن لديه سيطرة مطلقة على أفعاله، وأنه لا يخضع إلا لذاته "، وقد قام سبينوزا بتعريف

1)- إبراهيم مصطفى إبراهيم، تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص: 205.

2)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 203.

3)- المرجع نفسه، ص:197.

4)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:145 .

طبيعة الانفعالات وقوتها وقدرة الذهن على مكافحتها وقمعها، ويضيف إلى ذلك: " هذه هي خطتي: فلا شيء مما يحدث في الطبيعة يمكن أن يفسر بأنه انحراف عنها، إذ أن الطبيعة هي على الدوام وهي دوماً متماثلة في أحكامها وقدرتها على الفعل أي أن قوانين الطبيعة وأوامرها التي تحدث بها كل الأشياء، وتتغير من صورة إلى أخرى واحدة في كل شيء وكل زمان"[1]، بحيث أنه " يوجد منهج واحد لفهم طبيعة كل الأشياء على إطلاقها أعني من خلال القوانين والقواعد الشاملة للطبيعة " ويضيف أيضاً " إن انفعالات الكراهية والغضب والحسد، إذا ما نظر إليها في ذاتها تسير وفقاً لنفس هذه الضرورة والأحكام في الطبيعة هي ترتد إلى أسباب محددة تفهم من خلالها، ولها خصائص معلومة تستحق أن تعرف شأنها شأن خصائص أي شيء آخر يؤدي تأمله في ذاته إلى إرضائنا"[2].

وهو في تفاعل دائم مع غيره من الناس ومع بقية أجزاء الطبيعة، وهذه التفاعلات أو الاحتكاكات المستمرة بين المرء وغيره تميل إلى تحديد توازنه في هذا الاتجاه أو ذاك، وطالما أن التوازن قائم عند المرء فإنه يستمر في الحياة ويظل سليماً معافى من حيث صحته العقلية والبدنية في آن واحد،[3] ففي الإنسان كما هي الحال في كل وحدة أخرى في الطبيعة ميل داخلي ملازم يفرض على الجسم التغيرات بطريقة تجعله يؤكد هذه الوحدة وهذا التوازن ويحافظ على بقائه.[4]

وهكذا نستنتج أن الطبيعة الإنسانية ما هي إلا حال متناه يتألف من عقل وجسم يُنظر إليه من خلال صفتي الفكر والامتداد، إنَّ فكرة الإنسان عند سبينوزا تكمن في وجوده، وإنَّ هذا الوجود متوقف على الله، ويعتبر

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 195.

2)- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، تر:حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 2005، ص ص:92 ،93.

3)- محمد غلاب، المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة، دار الكتاب المصرية القاهرة، (ب ط)، 1948، ص:98.

4)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص:119.

سبينوزا أن النفس والجسد حالان لشيء واحدّ؛ وهذا قد تجاوز الثنائية الديكارتية التي ترى أنهما جوهران متمايزان ومنفصلان.

وبعد هذا العرض وجب علينا النظر إلى كيف استطاع سبينوزا أن يجعل من الجسد والنفس شيء واحد وعلى هذا نطرح التساؤل التالي:

كيف استطاع سبينوزا تجاوز الثنائية الديكارتية في النفس الجسد؟

3-3-2 النفس والجسد

لقد جعل سبينوزا فكرته حول العقل والجسد في مقابل نظرية روني ديكارت التي تعد في حقيقتها إعادة صياغة لنظريات العصور الوسطى التي كانت قبله،واعتقد ديكارت أن الإنسان مكون من جوهرين منفصلين ومتمايزان؛ جوهر مفكر وهو العقل وجوهر ممتد وهو الجسم وكلا منهما مستقل عن الأخر تماما، لأنه لكل جوهر قوانينه المتحكمة فيه والتي تميزه عن الجواهر الأخرى. ويرى ديكارت أن النفس والجسد يسيران على خطين متوازيين وكذلك الذهن والعقل لا يلتقيان أبدا. ويفرق ديكارت بين العقل والجسد ويرى أنهما منفصلان عن بعضهما البعض لكنهما في نفس الوقت موجودين معاً، وهذا التواجد معاً ليس ضرورياً بل عارضاً؛ لأن الجسد يمكنه أن يوجد بدون عقل عندما يفنى الجسد تبقى النفس.

قد خالفت نظرية سبينوزا في العقل والجسد ما كان موجوداً في الفلسفات الكلاسيكية السائدة في عصر والتي كانت تسيطر عليها النظرة الثنائية للنفس والجسد، حيث لم يسبق من قبل التوحيد بينهما. فلقد مشى سبينوزا منعطفا آخر اعتقد فيه بالجوهر الواحد، هذا الجوهر الأوحد يحمل صفتي الفكر والامتداد في نفس الوقت؛ فالعقل والجسد عند سبينوزا صفتان أو حالان للجوهر الواحد. كما أن سبينوزا توجه إلى أن العقل هو الحال

المخصوص للجسد الإنساني؛ فسبينوزا يرى أن موضع الفكرة التي تشكل العقل الإنساني هي الجسد، الذي هو حال خاص للامتداد الذي يعبر عنه.

إنّ سبينوزا يربط بين الذهن والنفس والجسم برباط وثيق ويعد الجانب الداخلي والجانب الخارجي في الإنسان وجهين لحقيقة واحدة، فإنه ينتهي إلى نتيجة ذات أهمية بالغة في ميدان الأخلاق بقوله:" **الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة**". وسبينوزا يخضع الإنسان كله للبحث والتحليل ويعده مجرد ظاهرة من الظواهر الطبيعية[1]، ويقول:"إن الهدف من الأخلاق ليس الوعظ والإرشاد، وإنما هو البحث في طبيعة السلوك الإنساني وفهمها "[2] فلما كان الامتداد والفكر صفتين لجوهر واحد، ولا يمكن رد أحداهما إلى الأخرى، فينبغي أن يُنظر إلى كل منها بصورة مستقلة عن الأخرى، واعتبارها نظاماً كاملاً قائماً بذاته، وعلى ذلك يمكن تصور الإله كنظام مادي أو كنظام من الأشياء الممتدة في المكان, وكنظام فكري أو نظام من الأفكار. وكل من النظامين مستقل عن الآخر ولا يمكن رد احدهما إلى الآخر. فلا الفكر حالة للامتداد ولا الامتداد حالة للفكر.

وعلى هذا النحو يكون تصور الطبيعة البشرية وخاصياتها، فالإنسان مركب من جسم ومن نفس، أي من حال متناهٍ حاضر للامتداد، ومن حال متناهٍ حاضر للفكر يتمثل في فكرة هذا الجسم. وهكذا اتخذ البحث في هذا الموضوع لدى سبينوزا شكل البحث العلمي في جانبين، يتضمن الأول تفسيراً فيزيائياً لقدرات العقل التي تتحقق دائماً من خلال الجسم. وفي الثاني تفسيراً سيكولوجيا متعلق بالانفعالات البشرية وتأثيراتها في النفس وبالموقف الأخلاقي الإسبينوزي عامة.[3]

1)- فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 81.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:298.

3)- قيس هادي أحمد، دراسات في الفلسفة العلمية و الإنسانية، دار المثنى، بغداد، ط01، 2000، ص:64.

حاول سبينوزا أن يوضح في الجزء الثاني من كتاب الأخلاق أن للنفوس أحوال الفكر الإلهي وللأجسام أحوال للامتداد، وهناك توازي بين أحوال الفكر وأحوال الامتداد، وهذا التوازي يفسر صلة النفس بالجسد. وإذا كان ديكارت قد اعتقد إمكان تعريف النفس بدون الجسد لأنها فكرته وإذا كان تصور"ديكارت" لصلة النفس بالجسد خاطئاً لأنه يفسر كيف تكون النفس مصدراً لحركة الجسد، فإن سبينوزا مع أنه يرى أنه لا توجد علاقة علية بين النفس والجسد أو بين الإرادة والحركة، وإن من الممكن أن نؤكد أن النفس لها جانب مستقل عن الجسد هو الذي يتصل بالله ويتحد معه، ويرى أن هناك تأثيراً متعادلاً بينهما، أي أن هناك تأثيراً بين أحوال الفكر وأحوال الامتداد.[1]

على هذا النحو يكون تصور الطبيعة البشرية وخاصياتها، فالإنسان مركب من جسم ومن نفس، أي من حال حاضر للامتداد، ومن حال حاضر للفكر يتمثل في فكرة هذا الجسم. وقد بذل سبينوزا قصارى جهده ليوضح كيف يمكن أن تتصور في وسط هذه الآلية الكلية فردية جسم من الأجسام، فهي فردية آلةٍ، تنظم العلل الخارجية مختلف أجزائها على نحو تتناقل معه الحركة فيما بينها وفق نظام ثابت، والفرد نفسه مركب من أفراد أخرى وهكذا يكون الجسم البشري آلة شديدة التعقيد ومركبة من آلات أخرى والفرد الجسمي تطابقه في صفة الفكر فكرة لا موضوع لها سوى هذا الفرد الموجود بالفعل. وتلك النفس التي تبدأ وتنتهي مع الجسم، والتي علتها خارجة عنها في أحوال متناهية أخرى للفكر مطابقة لأحوال الامتداد التي هي علل الجسم.[2]

وإذا تفحصنا هذا التغير من جانبه الفيزيائي البحت فإننا سوف نسميه تحولاً في الجسم، وإذا نظرنا إليه من جانبه السيكولوجي البحت فإننا نسميه تغيراً في النفس وكل حادثة هي تحول بدني وهي أيضاً تحول نفسي

1)- ج . ف. ليبتنيز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني (نظرية المعرفة)، تر: أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، سلسلة النصوص الفلسفية، فاس، المغرب،(ب ط)، 1983، ص :39.

2)- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة ،ج4، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،ط 01، 1983، ص: 210.

والعكس صحيح أيضاً[1]، ولهذا يعتقد سبينوزا أن الذهن والجسم ليسا وجهين متقابلين لحقيقة واحدة فقط؛ فهما أشبه بجانبي العملة أو إذا شئنا تشبيها أفضل لقلنا إنها أشبه بالوجهين: المقعر والمحدب لعدسة زجاجية.

لقد استطاع سبينوزا تجاوز ثنائية النفس والجسد؛وذلك من خلال الإقرار بوجود جوهر واحد هو الله أو الطبيعة، وهو المهندس الكلي للنظام الشامل للعالم، فالنفس والجسد عند سبينوزا ما هما إلا حالان متناهيان، يعبران عن الإنسان، فهنالك علاقة بينهما في تكوين الإنسان؛ فالعلاقة تكمن في اتحاد النفس بالجسد باعتباره موضع لها ولي مجرد كيان مستقبل بذاته. إن النفس والجسد مهما إلا جوهران، يعبران بالضرورة عن بعضهما البعض، فالنفس ترتبط بالجسد فهي على – حسب سبينوزا – تفني مع الجسد.

يصل سبينوزا إلى أن الله والطبيعة متصلان وليس منفصلان، وان الجسد والنفس متصلان؛ فالإنسان عنده شيء واحد مكون من جانب روحي، وجانب جسدي ولا يمكن الفصل بينهما؛ وبهذه النتيجة أحدث سبينوزا في الفلسفة الحديثة حالة ثورية جديد تُقر بأن الله والطبيعة شيء واحد، والنفس والجسد شيء واحد، والروح والمادة شيء واحد. وينظر سبينوزا إلى أن الإنسان موجود في حالة عبودية مادام هو عنصر متناه ويخضع إلى الحتمية التي تؤثر عليه من أسباب خارجية، لكن يمكن له تجاوز هذه الحالة عن طريق تحقيق الوحدة مع الله، لكي يصبح أكثر حرية. ومن هنا يتضح لنا البعد الحقيقي الذي طمح له سبينوزا وهو تحقيق الوحدة بين الجسد والنفس، وهذه من أهم النقاط الأساسية في البعد الأخلاقي لمشروعه برمته الذي بناه منذ بدايته بالواحدية.

1)-Harry austryn wolfson, The philosophy of Spinoza, op. Cit, P: 258.

خلاصة الفصل:

إن أهم نتيجة نخلص إليها في هذا الفصل الثالث؛ تتمثل في تصور سبينوزا عن الله المختلف عن التصورات الكلاسيكية للصفات الإلهية؛فسبينوزا يرى أن الله كائن ذو كمال مطلق وأزلي وهو اللامتناهي، وهو علة ذاته؛ فهو لم ينتج من علة خارجة عنه، والجوهر الإلهي أو الطبيعة عند سبينوزا هما نفس التصور باعتبار أن الطبيعة هي الله، وتعد البراهين التي اعتمدها سبينوزا في إثبات وجود الله كانت مبنية على تصورات رياضية في بناء القضايا التي

يستنبط منها النتائج الضرورية، لقد كان سبينوزا حريصا على تسلسل أفكاره من أجل إثبات أن الله هو مساوي للطبيعة وهو غير متناه.

لقد استطاع سبينوزا تجاوز الثنائية الديكارتية والتأكيد على هوية الله، وانه لا وجود لأي فصل بين الفكر والامتداد عن الله؛ بل هما يعبران عن نفس الجواهر الذي هو الله. هنا يكمن الجديد في النسق الفلسفي الحديث إذ أن سبينوزا استطاع تجاوز الثنائية الديكارتية، وهذا بمبدأ المعقولية والديناميكية العلمية التي كانت تعبر عن روح البناء الهندسي لفكرة الله عنه، والتأكيد على أن ما ينطبق على الفكر ينطبق على الامتداد بكل تفاصيل لأنهما لا يخرجنا عن النظام الشامل للأشياء؛ فالنظام الكوني عند سبينوزا تحكمه حتمية علمية لا يمكن للعالم السير بدونها لأنها تعبر عن روح النظام الكلي للطيعة وهو الله. فالفكر والامتداد ما هما إلا وجهان لله داخل نظام الطبيعة الكلي للكون.

إن الله في جوهره لا يملك صفة إنسانية أو صفة ناقصة؛ فهو نسق رياضي وهندسي من ناحية الطبيعة ككل، فالله علة محايثة للعالم؛ فهو الأساس المنطقي أو الجوهر، الصانع للعالم، لأنه هو العالم – حسب سبينوزا– وهو عقل واع ومفكر.

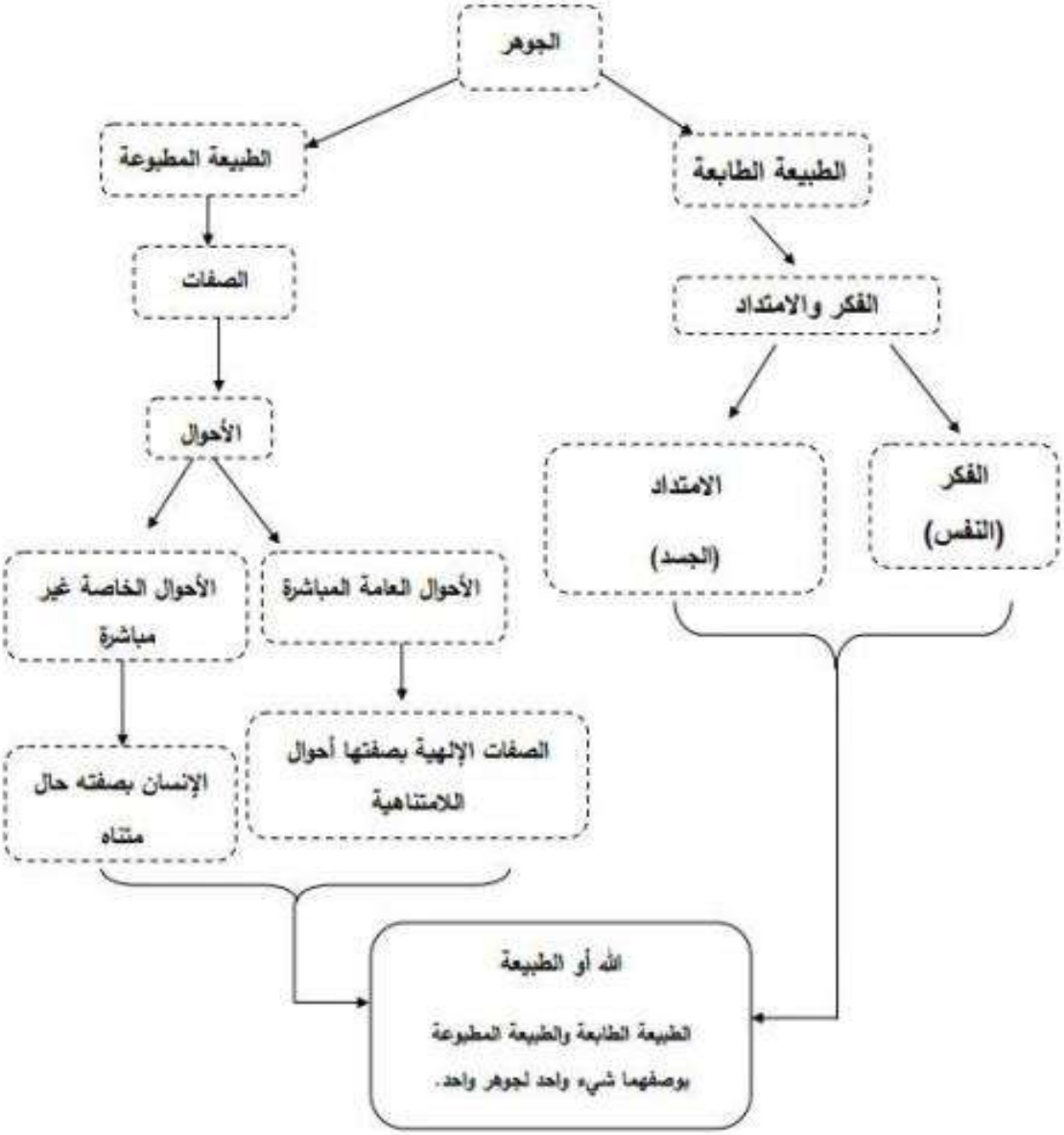
إن الجوهر الواحد وصفاته أزلي ولا نهائي، وهو ثابت وغير متغير، الله أو الطبيعة الكلية، هو الأساس والماهية لكل شيء عقلي وفيزيائي. لقد كان سبينوزا يدرك قيمة فكرة الله الواحد، وأنه الأساس النهائي لكل العالم؛ وهذا وفق النظام الفيزيائي والرياضي قائم على بناء هندسي، وأن هذا النسق الرياضي هو الذي يكشف لنا البناء الخاص بالله أو الطبيعة من خلال قوانين الطبيعة الفيزيائية والرياضية التي تكشف لنا صفات الله اللامتناهية.

لقد استطاع سبينوزا بفضل منهجه الذي بناه منذ البداية على الجوهر الواحد أن يوحد بين النفس والجسد، وتجاوز الثنائية الديكارتية، وربطهما معا باعتبارهما أنهما يمثلان جوهرًا واحدًا، ويكونان الإنسان داخل نسق شامل تحكم الضرورة الإلهية.

لقد كان سبينوزا حريصاً على ضبط المفهومات منذ البداية، وبناء نسقه الفلسفي على الله أو الجوهر الأوحد، على عكس ديكارت الذي بدأ بالذات قبل الله. قصد الوصول لمشروعه الأخلاقي على الطريقة الهندسي والنظرة الشاملة للكون التي تحكمه الحتمية العلمية –حسب تصور– سبينوزا، وهذا ما سنتحدث عنه في الفصل الموالي.

ويمكن تبين البناء العلمي لفكرة الله أو الطبيعة عند سبينوزا من خلال مخطط توضيحي للبناء الهندسي للطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة بصفتهما شيء واحد لنفس الجوهر. عن طريق المخطط التالي:

مخطط وحدة الوجود عند سبينوزا


الجوهر
الطبيعة المطبوعة
الطبيعة الطابعة
الصفات
الفكر والامتداد
الأحوال
الامتداد
(الجسد)
الفكر
(النفس)
الأحوال الخاصة غير مباشرة
الأحوال العامة المباشرة
الصفات الإلهية بصفتها أحوال اللامتناهية
الإنسان بصفته حال متناه
الله أو الطبيعة
الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة
بوصفهما شيء واحد لجوهر واحد.

الفصل الرابع: المشروع الأخلاقي في ضوء سيادة الحتمية عند سبينوزا

الفصل الرابع: المشروع الأخلاقي ضوء سيادة الحتمية عند سبينوزا

قبل أن نتكلم عن المشكلة الأخلاقية عند سبينوزا وجب علينا أن نأخذ بمشروع ديكارت (1596-1650م)René Descartesالأخلاقي الذي تكلم عنه كثيراً في كتبه؛ لكي يكون بمثابة مدخل وخلفية فلسفية متواضعة في هذا الفصل. فقد وضع ديكارت أخلاق مؤقتة ريثما يؤسس لأخلاق تامة. لكن واقع الحال أن ديكارت وضع أخلاق مؤقتة ولم ينته إلى أخلاق تامة مثلما خططا لها منذ بداية مشروعه الفلسفي، وهذه النهاية بالنسبة لديكارت كانت فيما بعد كنقطة بداية للمشكلة الأخلاقية عند باروخ سبينوزا، لكن مشروع سبينوزا كان أكثر وضوحاً وأكثر جرأة، وبطريقة علمية هندسية.

وقد كانت أعلى مراتب الحكمة التي يجب على الفلسفة أن تبلغها عند ديكارت هي التأسيس للأخلاق قصد الوصول إلى السعادة والخلاص فقد شبه الفلسفة بالشجرة؛ فكان أصلها أو جذوره هي الميتافيزيقا وفروعها الكبرى الطب والميكانيكا والأخلاق، أما باقي العلوم فكانت متفرعة من تلك الفروع الثلاث. لهذا كان المشروع الديكارتي هادفاً إلى تأسيس منهج سليم قصد الوصول إلى مشروع أخلاقي متكامل علميا وميتافيزيقا.

ومما لا شك فيه أن ديكارت كان على دراية تامة من أنه لن يتمكن من تحقيق مشروعه الهادف بالأخذ في البداية بمباحث كل العلوم التي كانت سائدة في عصره والتي تتماشى مع روح العصر العلمية، عن طريق البحث فيها ودراستها وإقامة هياكلها من جديد، قبل التطرق إلى فلسفة الأخلاق، ولذا كان للأخلاق منذ البداية نصيب وافر من الاهتمام؛ إن نصيب الأخلاق من تفكيره كان أكبر الموضوعات نصيباً من حيث المنهج الذي اتبعه للوصول لها وتحقيق مشروعه الذي لم يكتمل.ولعل مسألة السيطرة على الانفعالات النفسية التي شغلت بال الأميرة "**إليزابيث**"(ابنة ملك بوهيميا المخلوع) المقيمة مع أسرتها في هولندا، ورغبتها العارمة في الحصول على

الطمأنينة النفسية وبلوغ السعادة، وإشراكها ديكارت في همومها وأمانيها تلك، كانت الدافع الأساسي لن يخوض ديكارت في ميدان الأخلاق.[1] لقد تفرغ ديكارت في سنواته الأخيرة إلى محاولة تأسيس فلسفة أخلاقية بمعناها التام،حتى وإن كان من المتفق عليه أنه لم ينته إلى تأسيسها وصياغتها صياغة تامة، فلا شك في أنها تحمل في نظره وفي نظر بعض نواحيها على الأقل طابعاً غير طابع القواعد المؤقتة السابقة*.

ويمكن في البدء الإشارة إلى طابع مزدوج لتلك الفلسفة: أنها من ناحية ما مؤقتة؛ سواء قصدنا بذلك أنها لم تكن مرتبطة في معناها بالوقت الذي كان يحقق فيه ديكارت مشاريعه العلمية أو أنها التزمت الشروط العلمية والفلسفية التي لا بد من توفرها في قواعد أخلاقية نهائية، وأنها من ناحية أخرى لم تكن فردية فحسب؛بل كانت تحمل الصفة الكلية، صفة العموم التي لا بد أن تحملها الأخلاق الإنسانية الصحيحة.

إلا أنه لا يمكن أن نؤكد أن ديكارت فكر في إنشاء فلسفة أخلاقية تحمل هاتين الصفتين من الانتهاء والعموم طوال الوقت الذي كان يعمل فيه على إعداد مشاريعه العلمية أو اتخاذ مبادئ ميتافيزيقية، ولا أن بحوثه العلمية والفلسفية أدت إلى التفكير في تلك الفلسفة الأخلاقية. بل يمكن بالعكس أن نؤكد أنه لم يستدل بنظرياته العلمية والفلسفية على مواقف أو قواعد أخلاقية بعينها. وأعظم دليل على هذا، أنه في (**التأملات**) وهي أعظم تعبير عن فلسفته، لم يشر مرة واحدة إلى مواقف أخلاقية نوى أن يتخذها فيما بعد. وإن فلسفته الأخلاقية نهائية من حيث إنها، إذ تبعت اكتمال بحوثه العلمية ونظرياته الفلسفية، كانت مع ذلك وليدة السنوات الأخيرة في حياته.[2]

---

1)- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه فلسفة ديكارت ومنهجه(دراسة تحليلية ونقدية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان،1996،ط 03، ص ص:167، 168.

* أنظر القواعد الأخلاقية المؤقتة التي وضعها ديكارت في كتاب: فلسفة ديكارت ومنهجه، لمهدي فضل الله،ص:172.

2)- نجيب بلدي، نوابغ الفكر الغربي، ديكارت، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط01 ،1968، ص:153.

الواقع أن ديكارت عندما تحدث عن الأخلاق في كتبه المختلفة لا يدعي بأنه يقدم لنا تصوراً نهائياً، عما يدين به من أخلاق، وإنما يلحظ منذ البداية، بأنه يسوق ما يسوقه من آراء أخلاقية، بانتظار بحثه النهائي في الأخلاق، بعد أن يفرغ من البحث في كل العلوم.وإذن، فإن آراء ديكارت الأخلاقية، التي يسوقها لنا في كتبه المختلفة، لا تعبر حقيقة عن رأيه النهائي.[1]

لقد أفضى كل ما خطط له ديكارت في آخر مراتب الحكمة عنده وهو الأخلاق إلى مجموعة من القواعد الأخلاقية العامة؛ المتمثلة في إطاعة قوانين البلد وتمسك بالدين العام للدولة، والتفاني الإخلاص في العمل ومغالبة النفس. كلها كانت باختصار قواعد أخلاقية عامة ليست بذلك النسق الفلسفي العالي كما عند سبينوزا.

إن الفضيلة عند ديكارت تقوم على تحقيق الإرادة لعين ذاتها وصميم طبيعتها الداخلية، وهي أنها ملكة للجوهر وليست جوهر، وإنها تقوم على تحري الحق والخير كما يبدو أن الإدراك الواضح المتميز، لهو فضيلة تقوم على الفكرة لذات نفسها. فالفضيلة تقوم على الحدس والفكرة الصادقة.[2]أما الفضيلة عند سبينوزا فيها نفسها القوة، لأنهما مرتبطان بالإنسان بحد ذاته، يقول سبينوزا عن هذا: " أعني بالفضيلة والقوة، نفس الشيء، من حيث علاقتها بالإنسان، هي عين ماهيته أو طبيعته، بوصفه قادراً على القيام ببعض الأشياء التي يمكن معرفتها بقوانين طبيعته وحدها".[3]

إن مشروع الفلسفة عند ديكارت له غاية عملية؛ وهي الوصول إلى أعلى مراتب الحكمة وهي الأخلاق، لكن ديكارت نجد أساس أخلاقه مؤقتة فقط وليس كما فعل سبينوزا الذي وضع أخلاقًا حقيقية، رغم أن سبينوزا

1)- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، مرجع سابق،ص:172.

2)- نظمي لوقا، الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، سلسلة الإلهيات، الناشر: المطبعة الفنية الحديثة، مصر،(ب ط)، 1972، ص: 175.

3)- سبينوزا، علم الأخلاق، (التعريف 08)، مصدر سابق، ص: 234.

الذي يعد- ديكارتيا- سار على منهج ديكارت وأقتفى أثر النتائج المترتبة عن فلسفة ديكارت وهي الوصول إلى السعادة القصوى.

1- الضرورة والحتمية ونفي الحرية الإنسانية

1-1 الحتمية بصفتها ضرورة علمية:

لقد أحدث سبينوزا ثورة في مبحث الأخلاق من خلال معالجتها بطريقة علمية وهندسية عكس ما كانت عليه في الفلسفات الكلاسيكية السابقة عليه؛ فقد كانت الفلسفات الأخلاقية قبل سبينوزا قائمة على فكرة الغائية، ولكن مع سبينوزا اختلف الحال في رفضه لفكرة الغائية وإيمانه بالحتمية العلمية للأخلاق، كما أن ديكارت قبله شكك في القيم الأخلاقية وحاول إبعادها عن الأنماط التقليدية السائدة آنذاك، وحاول ديكارت إخراج الفكر الأخلاقية والمعرفة الإنسانية عن الفلسفة الأرسطية وإعادة بنائها وفق منهج رياضي؛ فاستنتج أن كل الروابط في الكون والعالم تسير وفق حتمية علمية بحتة.

وهكذا انطلق سبينوزا من فكرة الحتمية التي حاول ديكارت بناء النسق المعرفي والأخلاقي عليها، من أجل إظهار الضرورة بصفتها قاعدة علمية، ومن خلالها تفسير جميع مظاهر النظام الشامل للطبيعة، وحتى الإنسان وانفعالاته؛ وهكذا يعطي سبينوزا النسق الأخلاقي صبغة علمية باعتقاده بالحتمية ونفي فكرة الغائية والتفسيرات المفارقة للطبيعة، وحتى انفعالات البشر هي خاضعة لتلك الحتمية بالضرورة. يقول سبينوزا في هذا الشّأن: " يترتب على ذلك أن الإنسان لا ينفك يخضع للانفعالات بالضرورة، وانه ينقاد وراء النظام العام للطبيعة ويتمثل له ويتكيف معه بقدر ما تقتضيه طبيعة الأشياء".[1]

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، (لازمة القضية الرابعة)، مصدر سابق، ص: 238.

وبهذا يكون سبينوزا قد أحدث قطيعة إبستمولوجية للفكر الغائي وما يترتب عنه في شقه المعرفي والأخلاقي، وبناء نسقه الأخلاقي على أساس الحتمية العلمية.

إن مبدأ الضرورة الحتمية كان كمبدأ علمي عند سبينوزا لبناء فلسفته الأخلاقية وفق نمط هندسي، حيث جاءت ببساطة نتيجة إضفاء الحلة الرياضية الهندسية على الفكر. وما الشعور بالحتمي إلا الشعور بالنظام الأساسي، والشعور بقرار الفكر وسكونه الناجم عن التناظر. الشعور بطمأنينة الروابط الرياضية. ويشير سبينوزا من خلال الصفحات الأولى من كتابه (إصلاح الفهم الإنساني) إلى هدفه وغايته الأخلاقية التي يوجه نحوها كل نتاجه الفلسفي. وهي الوصول بالإنسان إلى الكمال.* ومع اعترافه بالحتمية المطلقة في الكون والإنسان معاً، التي تجعل بدورها ذلك الأمر ضرباً من المستحيل إذ لا شيء نأخذه بطبيعته يمكن يسمى كاملا أو غير كاملا، لاسيما عندما ندرك أن كل شيء يحدث، فانه يحدث على وفق النظام الأزلي والقوانين الأزلية الثابتة للطبيعة.[1]

إن القول بسيادة الضرورة في الطبيعة أمر صعب، وكذلك القول بفرض وجوده في مجال الإنسان أمر معقد جدا.إلا أن سبينوزا كان مؤمناً بسيادة فكرة الضرورة في جانب الإنسان إيماناً مطلقاً؛ فقد سعى سبينوزا في كل مرة إلى التأكيد على ذلك، وقد أكد على ذلك في الباب الخامس من كتابه علم الأخلاق، وقال إنّ فكرة الغائية هي المسيطرة على عقول الناس وفي هذا الصدد يقول سبينوزا: " يتوقف القانون إما على ضرورة طبيعية وإما على قرار

* أنظر: كتاب رسالة في إصلاح العقل، لسبينوزا،(القضية التاسعة)، ص: 31، حيث يقول سبينوزا: " ... أشرع بادئ ذي بدء في القيام به قبل كل شيء، أعني بإصلاح العقل وجعله قادرا على إدراك الأشياء إدراكا يسمح لنا ببلوغ الهدف المنشود...ومعرفة طبيعتي التي أرغب في السمَو بها إلى مستوى الكمال".

1)- زيد عباس كريم، إسبينوزا والفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص: 77.

إنساني، فالقانون يكون معتمداً على ضرورة طبيعية عندما يصدر بالضرورة من طبيعة الشيء ذاته، ويكون معتمداً على القرار الإنساني "[1].

وينتهي سبينوزا في موقفه من مسألة الضرورة المطلقة بقوله: " إن القانون الطبيعي شامل، أي أنه يعم الناس جميعاً، لأننا قد استنبطناه من الطبيعة الإنسانية منظوراً إليها في طابعها الكلي الشامل"، أما بصدد الأشياء الفردية فيقول سبينوزا: " من علة محددة مفترضة، ينتج محلول بالضرورة "[2]، أي إن ظواهر الطبيعة ينبغي أن تفسر بقواها الخاصة فقط وإن من الواجب البحث عن علة طبيعية، لا أي نوع آخر من العلل الخارجة عن ذاتها.

لقد طبق سبينوزا النظرة الميكانيكية التي كانت سائدة آنذاك في عصره على صفة الامتداد، فما يحدث في ميدان ذي امتداد له أسباب، غير أن البشر لا يسببهم الجوهر، فالتحديد بالأسباب يكون مظهر في الميدان الممتد للحوادث التي تحدث في الجوهر. وإذا كان كل شيء في الصفتين يتبع طبيعة الله اللامتناهية تماماً كما ينتج من طبيعة المثلث بشكل ضروري أن مجموع زواياه 180 درجة، فما هي الطبيعة اللامتناهية لله، أو الجوهر؟: الجواب هو أن الجوهر وقوانين الطبيعة شيء واحد، ولكن يبدو أن سبينوزا نظر إلى قوانين الطبيعة في ضوء علم الهندسة وليس في ضوء الفيزياء. فالجوهر وما يحدث داخله – أي ما يحدث حقيقة – يتصوران بلغة البُنى المنطقية اللازمنية. فليس العالم خليطاً من الظواهر الفيزيائية والنفسية منفصلة تحددها تغيرات وتموضعات في المكان والزمان. العالم، أي الجوهر، هو كل لا زمني وساكن يقوم على بنيته المنطقية الخاصة.[3]

1)- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص:190.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:303.

3)- غنارسكيربك، نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج إسماعيل، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط02 ،2012، ص: 445.

إن الملاحظ للضرورة الحتمية التي أقرها سبينوزا في نفي حرية الإرادة، تذهب بنا إلى القول: إذا لم أكن حراً في اختيار سلوكياتي وتحديد أفعالي، فكيف أحاسب عليها؟ وإذا كانت نابعة من ضرورة إلهية فما الفائدة منها؟.

ويرد سبينوزا على هذا السؤال قائلاً: " إذا كان عقابنا يقتصر على من يذنبون بمحض إرادتهم واختيارهم الحر فلماذا نبيد الأفاعي السامة التي تذنب بطبيعتها التي لا تملك غير ذلك؟... إن عقاب المذنب والسارق والكاذب...إنما يرجع إلى أن هذه الأفعال تضر بباقي أفراد المجتمع أو إلى أن طبيعتها ذاتها تضر بالآخرين. فالعقاب والمسؤولية بوجه عام تستهدف نفع المجتمع. وليس مجرد تنمية الفعل ذاته إذ أن الفعل نفسه لا يكون شراً إلا من المنظور البشري ".[1]

ولكن وعلى الرغم من هذه الضرورة المطلقة لدى الإنسان شعور بالحرية ، ورغبة في السيطرة على الأشياء والتحكم فيها وفقاً لإرادته الخاصة، وهكذا يفرق سبينوزا رغم إيمانه بفكرة الضرورة بين القوانين الطبيعية والقوانين التي يسنها الإنسان، ويفسر الاعتقاد بوجود النوع الثاني من القوانين، الخاضعة لإرادة الإنسان القريبة؛ مما يؤدي إلى قبول فكرة عرضية الأشياء حتى تكون الحياة ممكنة بالنسبة إلينا.

ويبين سبينوزا عن هذه الفكرة الأخيرة أن هنالك مستويات مختلفة لتفسير فكرة الحرية؛ ففي المستوى المطلق يكون كل شيء ضرورياً، وتنتفي الحرية بمعنى المشيئة التي لا تخضع لعامل خارجي، أما في المستوى النسبي أو الحيوي فإن بعض الأشياء تكون عرضية إذا كانت معرفتنا بأسبابه غير كافية، وإذا كانت رغبتنا قوية في أن نسلك كما لو كنا نتحكم فيه بالفعل.

وهكذا تكون الضرورة بالنسبة إلى سبينوزا مثلاً أعلى للمعرفة، فإذا تأملنا الأشياء من وجهة نظر المعرفة الكاملة بها، أي إذا تصورنا أن لدينا معرفة كاملة بأدق تفاصيل الطبيعة، فمن الواجب عندئذ أن يختفي الاعتقاد

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:202.

بحرية الإرادة، ويصبح كل شيء مرتبطاً إرتباطاً ضرورياً بأسبابه المعروفة. ولكن الملاحظ من جهة أخرى أن موقفنا الإنساني ذاته لا يتيح لنا الوصول إلى هذا المعرفة الكاملة التي تغدو كل الحوادث في ظلها ضرورية.[1]

وعلى هذا النحو يمكن أن نعد سبينوزا من أعظم الحتميين المحدثين، ولعل موقفه الحتمي العام هو الذي أدى إلى طرده من الديانة اليهودية لا سيما في تطبيقه على الإنسان. والجدير بالذكر أن دعاة الحتمية بأنواعها العلمية والطبيعية والسيكولوجية، يستمدون مبدأهم الحتمي من سبينوزا، إذ ينكرون قدرة الإنسان على الفعل الحر، ويؤكدون بأن الآلية والعلية يكتنفان أفعالنا بحيث يمكننا أن نعرف أحكامنا الإرادية مقدماً، وذلك بعد دراستنا لماضي الفرد وحاضره والمؤشرات التي تعمل في كيانه ، وبذلك ينكر هؤلاء الحرية. ونلمح نفس الاتجاه عند البعض مدارس علم النفس الحديث، خاصة مدرسة التحليل النفسي بزعامة فرويد(1856-1939م)Sigmund Freudوالمدرسة السلوكية التي تذهب إلى أن جميع أنشطة الإنسان تخضع لأحداث سابقة، تتولى هذه الأحداث صياغة حياة الفرد، وتتحكم في سلوكه تماما كما هو ماثل في العالم الطبيعي الذي يسير على وفق ضرورة أملتها عليه حوادث سابقة.من هنا فإن الحتمية عند سبينوزا هي حتمية الجوهر في طبيعته الباطنة. أما عند الماديين فهي تأتي من علل خارجية مادية أخرى.وعلى هذا النحو جاءت فكرة الحتمية في فلسفة سبينوزا بوصفها الأساس الأول الذي استندت عليه تلك الفلسفة، بكل ما يحمله من سمات علمية شكلا ومضموناً .[2]

1)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص:203.

2)- زيد عباس كريم، اسبينوزا والفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص ص:73،74.

2-1 إنتفاء الحرية الإنسانية في البناء العلمي للأخلاق عند سبينوزا

1-2-1 الحرية الإنسانية وفقا للضرورة:

تتجلى النزعة الحتمية في فلسفة سبينوزا الأخلاقية بشكل واضح في رفضه لفكرة حرية الإرادة، وعلى غرار الفلسفات الكلاسيكية والمذاهب الأخلاقية الكبرى والتي لم تعتقد قيام الأخلاق دون إرادة حرة، وينبه سبينوزا إلى أن الاعتقاد بحرية الإرادة مجرد أوهام، وعلامة من علامات الجهل بالأسباب الحقيقة للطبيعة الشاملة، وأنه لا يمكن لنا فهم الإنسان على حقيقته، وهكذا لا يمكن لنا أيضا فهم طبيعته وانفعالاته، ما دمنا نبدأ بمقدمات تفضي بنا إلى أفكار باطلة.

يحاول سبينوزا الفصل بين مسألتين أو قضيتين متلازمتين: هل الحرية ممكنة بالنسبة للإنسان؟ وهل الإرادة الإنسانية حرة؟.

ويبين سبينوزا، مسلكه في فهم طبيعة الحرية، فيقول: " يكون الشيء حراً عندما يوجد ويفعل حسب ضرورة طبيعته وحدها، ويكون مرغماً عندما يتحكم شيء آخر في وجوده وفعله تبعاً لقاعدة محددة "، ويفسر سبينوزا اعتقاد الإنسان بحرية إرادته عن طريق التشبيه الآتي: " إن الحجر لا يتحرك إلا إذا دفعته علة خارجية. فلنتصور أن هذا الحجر يعتقد أثناء حركته، أن جهده هو الذي يجعله يتحرك، إذ ليس لديه وعي إلا بجهده هو، على حين أنه يجهل الأسباب الخارجية التي تحكمت في حركته، وهكذا يتصور نفسه حراً. وتلك هي حال الحرية البشرية".[1] ويضيف سبينوزا قائلاً: " إن الاعتقاد بحرية الإرادة وهم باطل، وأثر من آثار الجهل بالأسباب

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، نقلا عن : فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص: 202.

الحقيقية" [1]، أي أنه لا يمكن لنا القدرة على فهم الإنسان على سجيته، وهكذا يستحيل فهم طبيعته وانفعالاته، طالما أننا نفترض مقدماً مثل هذه الفكرة الباطلة.

وما يتجلى لنا في تعريف سبينوزا لحرية الأشياء، أنها تتمشى مع الضرورة ولا تتعارض معها، وهذا مع الظروف المحيطة به فقط والمتحكمة فيه من خارجه. فالحرية هي الضرورة الباطنة، أي الكائن يكون حراً إذ لم يكن يرغمه شيء خارج عنه، وإنما يكون سلوكه متفقاً مع الضرورة الباطنة لطبيعته فحسب. ومن الواضح أن الحرية بمعناها الحقيقي لا تتوافر في هذه الحالة إلا للكون بمعناه الشامل، الذي لا يتحكم فيه شيء ولا يوجد شيء خارجه حتى يقال إنه يرغمه. وهذه العبارة المصوغة بلغة لاهوتية والقائلة إن الله وحده هو الحر.[2]

والنتيجة المترتبة لهذا الفهم الخاص للحرية، وربطها بالضرورة الباطنة هي الربط بين الاعتقاد الباطل بحرية الإرادة البشرية، وبين الجهل بالأسباب. " فالناس يخطئون حين يظنون أنفسهم أحراراً، ومرد اعتقادهم هذا إلى شعورهم بأفعالهم الخاصة، وجهلهم بالأسباب المتحكمة فيها "[3]،ويؤكد سبينوزا أيضاً بقوله: " إذن ففكرتهم عن الحرية ليست إلا جهل بأسباب أفعالهم. أما قولهم أن الأفعال البشرية تتوقف على الإرادة، فما هو إلا عبارة لا تطابقها أية فكرة، فلا أحد منهم يعلم ما هي الإرادة، وكيف تحرك الجسم، أما أولئك الذين يباهون بمثل هذه المعرفة، ويتخيلون مساكن أو مقار تحل فيها النفس، فلا يثيرون إلا الضحك والاشمئزاز".[4]

ينفي سبينوزا حرية الإرادة لأن نسقه الفلسفي يقر بالضرورة؛وما نشعر به ونحسه في أنفسنا على أنه حرية في الفعل والانفعال ما هو إلا جهل بالأسباب فقط وفهم غير صائب بالأسباب التي تؤدي إليه.

---

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق،ص:140.

2)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص: 202.

3)- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص:58.

4)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:295.

يرفض سبينوزا كل المفاهيم المثالية عن حرية الإرادة. وهو يرى السمة العامة، الملازمة حكماً للطبيعة الإنسانية، هي تبعيتها للانفعالات. بيد أن رفض سبينوزا للتصورات المثالية عن استقلالية الإرادة عن الدوافع لا يدفع إلى نفي إمكانية الحرية بالنسبة للإنسان.[1]

لا يمكن التحدث هنا عن حرية أخلاقية أو فضيلة في جانبها الأخلاقي التام، بالمعنى التقليدي في نسق سبينوزا الأخلاقي، لأن تفكير سبينوزا الميتافيزيقي (الجوهر الأوحد)، يستبعد أمكانية قيام إرادة حرة وفق أغراض أخلاقية بمفهومها المتعارف عليه في فلسفة الأخلاق، لأن كل شيء في الكون محدد ولا شيء يصدر من ذاته، إلا الجوهر أو الله لأنه هو الطبيعة الشاملة والنظام المطلق، لكن الله هو حر بالضرورة ويقرر ما يريد، في حين أن بقية الأشياء في الطبيعة تتصرف وفقاً لأشياء خارجية وليس من ذاتها، وبالتالي تبقى في حالة عبودية، مالم تجد الطريق والسبيل نحو التوافق مع الله أو الطبيعة والتحرر من سيطرة الانفعالات.[2]

من جانب آخر، يفرق سبينوزا بين "**العبودية البشرية**" والحرية البشرية، فطالما أن رغباتنا توجه اتجاه الأشياء المتناهية والطارئة التي لا يمكن أن تشبع على الدوام فإننا نكون عبيداً للظروف الخارجية ونكون ضحايا الأحداث. إننا نكون عبيد انفعالاتنا ودوافعنا وأفكارنا الغامضة، التي تدين بأصلها إلى علل لا نستطيع التحكم فيها، وفي إمكاننا أن نحرر أنفسنا من هذه العبودية عن طريق التفكير بصورة واضحة ومميزة، ودعنا نرى كيف يمكننا أن نفعل ذلك، لا شيء يسبب لنا الكآبة إذا عرفنا حتميته، وذلك أمر يمكن أن نفعله إذا فكرنا بطريقة عقلية، أعني بوضوح وتميز، وإذا استخدمنا مثالنا نحن لما يعنيه سبينوزا لقلنا: " إذا كان محتماً على صديقك أن يموت، ومرضه لا يمكن الشفاء منه، فلا شيء يمكن أن تفعله أنت أو أي شخص آخر من أجل إنقاذه، فمتى رأيت أن نتيجة

1)- فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية (الفلسفة الحديثة عصر النهضة- القرن السابع عشر عصر انتصار العقلانية)، ج 5، الناشر: مركز الشرق الأوسط الثقافي للطباعة والنشر والترجمة والتوزيع، بيروت لبنان،ط 01، 2011، ص: 138.

2)- Eva Piirimäe, SPINOZA ON FREEDOM, St. John's College, University of CambridgeCB2 1TP Cambridge, UK, TRAMES, 2002, 6(56/51), 4, p: 357.

هذا الحدث هي مسألة ضرورة مثل نتيجة 2+2=4، فإنك لن تحزن عليه بعد ذلك"، وإذا استطعت أن تتأمل كل حدث من منظور الأزل، وتدرك أنه جزء من نسق لأحداث محددة بصورة مطلقة بوصفها نتاجات في جدول الضرب، فإنك لن تقلق عليه بعد ذلك، وسوف تتخلص من الألم الانفعالي.[1]

إن حرية الإنسان في نظر سبينوزا، حيث يعتقد فيه أن جعل الإنسان كيانا داخل كيان، وأنه لا يتمتع بالحرية، فكل شيء عنده مرتبط بالضرورة، وحتى الوجود كله يخضع للضرورة. وعلى هذا يعتبر سبينوزا شعور الإنسان بحريته الكاملة، إنما هو في واقع الأمر إنما يعبر عن حرية ناقصة لأنها مستمدة من حرية الله الكاملة أو إرادته المطلقة، التي هي الغاية في نهاية المطاف. ويعرف سبينوزا الحرية الإنسانية بقوله: " فأنا أعرفها بأنها قرار ثابت، يكتسبه العقل بفضل اقترانه بالله اقترانا مباشر، كما ينتج في باطنه أفكارا وفي خارجه أفعالا تكون ملائمة لطبيعته، دون أن تكون هذه الأفعال تابعة لأسباب خارجية قادرة على إفسادها وتغييرها. ويتبين من خلال ما تقدم ما هي الأشياء التي بمستطاعنا ولا تتبع أي علة خارجية، كما يتبين أيضا بطريقة أخرى غير الواردة سابقا معنى ديمومة عقلنا الأزلية، ويتبين أخيرا ما هي الأفعال التي ينبغي اعتبارها أكثر من غيرها ".[2]

إن الإنسان المتمتع بالحرية – على حسب سبينوزا – هو ذلك الذي يمكنه أن يسيطر على انفعالاته التي تطبع نفسها بمثله وقيمه العليا؛ بحيث تصبح هذه الفردية هي المتحكمة والمسيطرة على نشاطه ورغباته وما يدخل بينهما من ارتباط، وإذا أردنا تحليل فكرة الإرادة الحرة عند سبينوزا فسوف ننتهي من تحليلنا هذا إلى أنها خاصة بالله تعالى فقط، أما الإنسان فهو مستعبد للنظام العام سواء في نطاق الطبيعة، أو في علاقته بالجوهر الإلهي.

1)- وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط01 ،2010، ص ص: 124، 125.

2)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص: 202.

يعترف سبينوزا بالحرية الإلهية (الجوهر)، ولكن هذه الحرية لا تعني التحرر التام للمشيئة من جميع القيود والقوانين أو القدرة على الفعل وعدم الفعل،بل هي الحرية التي تعبر عن الطبيعة الإلهية الضرورية، ومن ثمة فإن الحرية كما يفهماه سبينوزا هي أن يفعل الله وفقاً لقوانين ماهيته. ولا يخضع لمؤثرات خارج ذاته، أو قوى تدفعه إلى تغير تصرفاته، أو تغيير القوى التي تسير عليها طبيعته.[1]

إن الله عند سبينوزا حر على هذا النحو الذي يفكر به، ولكن جميع الأشياء ليس لها حرية مادامت تسير وفقا لضرورة حتمية لا تخرج عليها؛ لهذا فهي تخضع لنظام الطبيعة الشامل والمحكم والصارم والدقيق، وعلى أن الجوهر عند سبينوزا يتميز بالحرية التامة، إلا أنه من جهة أخرى يعبر عن ضرورة حتمية على كل المخلوقات في آن واحد، وبهذا المنطلق هل يكون التفكير بالحرية في هذا النسق لسبينوزا وهم؟

يجيب سبينوزا على ذلك، أن الحرية الإنسانية الحقيقية فهي التي تتحقق بالمعرفة العلمية الصحيحة وما **العبودية*** إلا عجز الإنسان عن السيطرة على انفعالات لأنه من يقع تحت سلطانها يصبح أسير الأقدار لا سيد نفسه.[2]

وإذا حصل الإنسان على الحرية فإنه لا يهتدي في أفعاله بالأفكار المضطربة التي تعبر عن خليط من ذاته والأحوال الأخرى بل الأفكار الوافية التي تمثل ماهية الخالصة التي هي جزء من الله. وتكون العاطفة فعالة حين تنسأ من فكرة ترجع إلى ذاتنا لا إلى أشياء خارجية وتكون منفعلة حين تنشأ من فكرة لا تعود إلى ذاتنا بل إلى

---

1)- الشيخ كامل محمد محمد عويضة، سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1993، ط01، ص: 144.

* تتمثل عبودية الشيء في خضوعه وعدم قدرته على التحرر من العوامل الخارجية، أما الحرية فتتمثل في عدم الخضوع لتلك العوامل الخارجية والانعتاق منها، على حد قول سبينوزا.

2)- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص:206.

أشياء خارجية، وعليه فالاختلاف بين العواطف الفعالة والمنفعلة يقوم في درجة وضوح و كفاية الأفكار[1]، وعلى هذا النحو تكون الضرورة بالنسبة إلى سبينوزا مثلاً أعلى للمعرفة والكمال، فإذا تأملنا الأشياء من وجهة نظر المعرفة الكاملة بها.

يميز سبينوزا مسألة حرية الإرادة في نسقه الفلسفي ويجعلها موضع تأمل في فلسفته الأخلاقية. على اعتبار أن حرية الإرادة هي فكرة ظاهرية، وفكرة الضرورة ما هي إلا تعبير عن مثل علمي أعلى، والفكرتان تنتميان إلى منظورين مختلفين: منظور الحياة الفعلية من جهة، ومنظور المثل الأعلى للمعرفة العلمية من جهة أخرى. ويبدو أن سبينوزا لم يكن يرمي إلا إلى استخلاص هذه النتيجة، أي إلى أن يقول: تستطيعون أن تعتقدوا أن إرادتكم حرة طالما أنكم تجهلون الأسباب الحقيقية للظواهر.[2]

ويقول سبينوزا في رسالة في اللاهوت والسياسة عن سيادة الضرورة للذين يجهلون ذلك: "وأنا لا أنتقدكم على ذلك. ولكن كل ما أريده منكم هو أن تعترفوا بأن المعرفة الكاملة لهذه الأسباب كفيلة بأن تقضي على اعتقادكم الحالي بحرية الإرادة" ويقول أيضاً بهذا الصدد: "أن تأمل الأشياء من وجهة النظر الشاملة يؤدي حتماً إلى سيادة فكرة الضرورة".[3]

1)- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص: 207.

2)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص:221.

3)- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص ص: 103، 104.

إن الحرية لا تتنافى مع الضرورة، فالشيء الموجود بالضرورة، يمكن أن يكون حراً في ذات الوقت، إذا كانت ضرورة وجوده نابعة من طبيعته الذاتية فقط، وبهذا المعنى يكون الجوهر – الطبيعة – حراً، لأن وجوده مشروط بماهيتها الذاتية وحده، وبهذا المعنى أيضاً يكون الإنسان حراً.[1]

وما نخلص إليه إن رؤية سبينوزا لمفهوم الحرية، يتقدم من خلال الجوهر وانه العلة الحرة لسائر الكائنات، وأن كل شيء يصدر عن الله ويسير وفقا لطبيعته وضرورته؛ فما يحدث إنّما هو بضرورة يحدث عن طبيعة الجوهر المطلق واللامتناهي وقدرته.

إن الحرية الإنسانية، من ثم، هي ببساطة مسألة قبول الكون، لأنك تفهم ضرورته الرياضية ومتى تم ذلك، ستحصل على سلام العقل، ستتحرر من الانفعالات، وتكون قادراً على أن ترد الشر إلى الخير. وأصبح سبينوزا بلا شك بهذه الفلسفة راضياً عن حرمانه من شعبه، لأنه رأى أنه من المحال أن يستطيع الحاخامات فهمه، ولذلك ففي استطاعته أن يصفح عنهم ويتوقف عن الحزن على نتائج أفعالهم، وقد نفترض أنه أخلد بهذه الطريقة في النهاية إلى لا عقلانية الدهماء الذين قتلوا أصدقاءه أعني إخوة (**دي فنت**) عندما بذلوا أقصى ما في وسعهم لكي يحافظوا على حريات هولندا. ولا بد أن هذا النوع من الفلسفة ساعد سبينوزا على أن يحصل على صفاء الذهن، وأن ينجو من شلل الحزن البالي على أحداث ليست في متناوله.[2]

فكرة سبينوزا عن حرية الإنسان هي فكرة الوصول إلى أخلاق عملية، وفهم سبينوزا للحرية يتم عن طريق فهمها فهماً إيجابياً مبني على إدراك عقلي وعلمي لحياة البشر، ولا يمكن الوصول إلى ذلك إلا عن طريق معرفة تامة وعملية، إلا أن هنالك عوامل خارجية وعواطف وانفعالات تمنع تصورنا العقلي التام، لهذا يقر سبينوزا بنوع

1)- فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية (الفلسفة الحديثة عصر النهضة- القرن السابع عشر عصر انتصار العقلانية)، ج 5، مرجع سابق، ص: 138.

2)- وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: 125.

من العبودية للانفعالات التي تُخضع الإنسان لسيطرتها، ولا سبيل للتخلص منها إلا عن طريق السيطرة عليها ومكافحتها، لأن العواطف والانفعالات على حد تعبير سبينوزا هي القيود الداخلية للإنسان، لهذا يفتقر الإنسان للقوة للسيطرة عليها، كما أن الأشياء الخارجية تمنعه أيضا وتعيقه.(1)

وهكذا يبدو أن الحرية تعني الاستقلال عن الأشياء الخارجية من أجل أن تكون قوي وفاضل، وتعيش حياة عقلانية، ويوضح سبينوزا أن الرجل الحر بشكل تام هو الذي يكون جزء من الجوهر، لأن جميع الأشياء لديها قوة محدودة في الوجود والفعل، وبالتالي تفشل في النهاية دوما، أما من أدرك وجوده بالضرورة أن جزء لا يتجزأ من الله أو الطبيعة حينها يمكن له أن يجد نوعا من التحرر من الانفعالات التي تسيطر عليه.(2)

وبناء على ذلك، فالحرية، لدى سبينوزا، ليست سوى الاستجابة الطبيعية لقانون الضرورة، الذي لا يرى في تسييره للإنسان نوعاً من الإرغام أو التحكم، وذلك لأن الإنسان يسلك وفقاً لطبيعته، المتمثلة في العقل المنظم والمبرمج وفقاً لذلك القانون، والإرادة لديه –كما تبين سابقاً– ليس إلا ميل العقل إلى قبول ما يروقه من المعاني، واستبعاد ما لا يروقه، وهذا ما يجعل الفرد عندما يسير وفقاً لما يقضي العقل، لا يشعر بأنه مسير، لأن القوة التي تدفعه للفعل تكمن بداخله فقط. وهذا يعني أن الله أو الطبيعة بمعناها الكلي الشامل، هي التي تملك الحرية، لأنها لا تواجه ضغطاً أو إرغاما خارجية.(3)

أما الإنسان فهو في سيره وانفعالاته متحكم فيه بجوانب خارجية ولا يمكنه السير إلا بها؛ فالإنسان كغير من الأشياء كما أسلفنا عند سبينوزا يخضع لحكم الضرورة. ويعتقد الإنسان بحكم جهله أنه حر ومتحرر وهذا نتيجة

1)-Eva Piirimäe, SPINOZA ON FREEDOM, op. cit, p:359.

2)- ibid, p:385.

3)– أمة السلام محمد على جحاف، سبينوزا فلسفة وتربية، الناشر: جامعة الملكة أروى، دار الكتب بصنعاء، صنعاء، اليمن،(ب ط)، 2008، ص: 106.

معرفته الناقصة، ومتى حصلت عنده معرفة تامة وعلمية حينها يختفي الاعتقاد المتجذر عنده بجاهلة عن حرية الإرادة؛ ويصبح كل شيء مرتبطاً عنده بالمعرفة الكاملة، وتصير عنده كل الحوادث والانفعالات خاضعة لحكم الضرورة.

وما نستخلصه أن مفهوم الحرية عند سبينوزا مختلف تماما عما كان سابقاً؛ ففلسفة ديكارت مثلا قد جعلت الحرية في طرف مقابل للضرورة وعدت الإنسان كائن متميز يعيش في عالم مادي لا يحتكم للضرورة الشاملة مثلما فعل سبينوزا وقال بمبدأ سيادة الضرورة على الإنسان مثله مثل الأشياء في الطبيعة؛ فقد وضع سبينوزا الإنسان أمام الحرية والضرورة معا، ليتحمل مسؤوليته، ويكون الإنسان من خلال الضرورة موجود في إطارها العام وأن يكون على معرفة تامة بها بما ميزه الله من معرفة حدسية لأن هذه المعرفة من أفضل المعارف الموصولة لتحرره.

وحتى يزول الغموض الكامن في معادلة الحرية والعقل والحتمية الذي سبق عرضه فإنه ينبغي الإشارة إلى إقرار سبينوزا بخضوع الإنسان لقوتين تحكمان سلوكه وانفعالاته: قوة داخلية، متمثلة في قوانين الضرورة، وقوة خارجية، متجسدة في قوانين المجتمع، لا يعني أن سبينوزا ينكر حرية الإرادة الإنسانية، فالتبعية للقوة الأولى، هي تبعية للعقل الذي يحكم سلوك الإنسان ويحافظ علة توازنه، وهي أيضاً تبعية للإرادة، لأن العقل والإرادة عند سبينوزا شيء واحد. وبالمعرفة وحدها يستطيع الإنسان إدراك حقيقة حريته، التي تكمن في السير وفقاً لأحكام العقل والمنطق.[1]

إن الحرية باختصار عند سبينوزا هي الوعي بالضرورة، وأن أي انفعال سلبي أو بجهل منا عنه حينما ندركه على معرفة حقيقة وصادقة وفكرة واضحة وجلية، نصل إلى فهم أن الحرية هي فهم للضرورة وسيادتها.ومن العقل والمنطق أن لا يكون وجود للأخلاق دونما وجود لحرية الإرادة؛ ويستحيل أن يغيب ذلك على سبينوزا بحكم نسقه

1)- أمة السلام محمد على جحاف، سبينوزا فلسفة وتربية، مرجع سابق، ص: 108.

العقلي وتوجهه العلمي الصارم وبناء منهجه الرياضي للأخلاق أن يغيب عنه ذلك، ولكن ما دعا سبينوزا إلى القول بعدم وجود حرية إرادة هو نهجه العلمي الدقيق؛ وهذا من أجل التأكيد على رفض فكرة الغائية وتعزيز فكرته حول الضرورة كقانون علمي، يحكم كل شيء ويسري هذا القانون على الإنسان باعتباره شيء من الأشياء، وجزء من الطبيعة والخاضع لها.وتظهر عقلانية سبينوزا ونزعته العلمية في إعادة بناء فهمنا للحرية، بعدها جزء من وعينا العقلي بالضرورة وهي شكل من أشكال المعرفة الكاملة.

وقد أقر سبينوزا أنَّ وجود درجات وتفاوت في الحرية ما هو إلا ناتج عن معرفة مرتبطة بمدى إدراكنا لانفعالاتنا؛ وهذه المعرفة يمكن لها أن تتحول إلى انفعال قد يولد فينا البهجة الفرح والسرور، وأنَّ أسمى وأرقى أنواع الانفعالات هو انفعال محبة المعرفة على حد – فهم سبينوزا للمعرفة — وحب المعرفة يؤدي بنا إلى صراع مع انفعالاتنا السلبية؛ وبذلك ينتقل بالإنسان من مرحلة الدنيا إلى مرحلة الكمال المؤدية إلى الحرية العظمى. وبهذا يكون سبينوزا قد ربط الحرية بمدى وعينا بالضرورة والعمل وفقها، والحرية الحقيقة ليست إلا السيطرة على انفعالاتنا بالعقل، وخلاصة مشكلة الحرية عند سبينوزا هي مدى إدراكنا وفهمنا العقلي للطبيعة أو الله وان يكون الإنسان سائر وفقا للضرورة ومحباً للطبيعة أو الله حبا عقليا.

وبهذا نستخلص مما سبق أن مفهوم الحرية الحقيقي عند سبينوزا يقوم على أساس إدراك المعرفة العلمية الصادقة من معرفة للطبيعة أو الله ومعرفة للأحوال بعَدِ الإنسان حال من الأحوال التي تصدر عن طبيعة الله؛ وبذلك يمكننا فهم انفعالاتنا والسيطرة عليها، وهكذا نصل إلى المعرفة القصوى؛ والتي هي الحرية الموصلة للسعادة وهي حدود الكمال الذي يبحث عنه الإنسان.

1-2-2 رفض فكرة الغائية بصفتها قانون علمي:

ويتضح مما سبق في فكرة نقد سبينوزا للحرية الإنسانية بمفهومها الواسع وغير الخاضع للسياق العام للطبيعة،فقد جاء رفض سبينوزا لفكرة الغائية والتي تأسست عليها الفلسفات الكلاسيكية التي كانت سائدة آنذاك وقبله، فقد رفض سبينوزا فكرة الغائية لتأسيس العلم بعدها خطأ يلجأ البشر إليه لتفسير غايات على أنها ذات أهداف معينة، ولا تخضع للنظام الكوني الشامل للطبيعة.

ومما لا شك فيه يعتبر أفلاطون(227- 347 ق.م) Plato أول فيلسوف غائي في تاريخ الفلسفة، يرى أن كل شيء قد ظهر في الوجود، وكل شيء يتم كماله في الوجود، يكون ظهوره وكمال وجوده وفقاً لغاية معينة، وعلى صورة مطابقة لِلْمُثُل التي هي النماذج الثابتة للأشياء، ولكن في الوقت نفسه يرى أن كل ما يظهر في الوجود يظهر نتيجة للعلاقة العلية الضرورية.[1]

إن فكرة الغائية والتي جعل منها أرسطو (384-322ق.م) Aristote الأساس الذي فسر من خلالها النظام الطبيعي الشامل لكل شيء، وان الطبيعة لا تفعل أي شيء من فراغ بل تسعى لغاية معينة، وان الإنسان يسير لغاية، وهي الحصول والوصول إلى السعادة القصوى وتحقيق الفضيلة وتجنب الرذيلة. إن أرسطو يجعل من العلة الأولى أو المحرك -كما يسميه هو- لا يخضع للفكر الغائية. فلقد عمما أرسطو مبدأ الغائية وجعله منهجا لتفسير السلوك الإنساني على الكون كله، وكذلك ديموقراطيس (460- 370 ق.م) Democritusوهوبز(1588-1679م)Thomas Hobbes ، وكذلك هيجل ووايتهد(*1861-1947م*)*Whitehead* . كما نلاحظ أيضا أن الكثير من الفلاسفة المحدثين قد فسروا النبات والحيوان،

1)- أزفلدكولبه، مدخل إلى الفلسفة، تر: أبو العلاء عفيف، عالم الآداب للبرمجيات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط01 ،2016، ص: 212.

تفسيرا ميكانيكا بحتا، لكنهم لا يزالون يرون الإنسان كائناً غائياً، ويربطون غائيته بفكرة التدبير والنظام في الكون ومن ثم بوجود الله، فيتمثل الكون كله كائنا عضوياً غائياً.[1]

قد كانت فكرة الغائية حاضرة في الفلسفة الحديثة التي عاصرها سبينوزا؛ فقد كانت الفكرة حاضرة في فلسفة ديكارت، حيث لم يستطع ديكارت التخلي عنها نتيجة الوضع الفكري الذي كانت تسيطر عليه الكنيسة بسلطتها وأحكامها المميتة،كذلك نسق ليبنتز(1646-1716م) Leibniz القائم على تعدد الجواهر (المونادات)*، ومذهب مالبرانش(1638-1715)Malebrancheالمناسباتي*، لم يخل من فكرة الغائية تماما نتيجة الأخذ بالفلسفات السابقات أو السائدة آنذاك وعدم مخالفة النسق العام للعصر.

إنّ سبينوزا كان، قبل كل شيء، متشبعا بالروح العلمية إلى أقصى حد، وأن مذهبه بعيد كل البعد عن الاتجاهات اللاهوتية والصوفية التي نُسبت إليه. فإذا فسرت المادية بأنها هي تأكيد الحتمية وقانونية الطبيعة والقضاء على الغائية وجميع التفسيرات الغيبية، فلا جدال، عندنا، في أن سبينوزا كان ماديّا بهذا المعنى. أما إذا نظرت إلى المادية على أنها هي التفسير الآلي أو الميكانيكي للظواهر، فلا شك في أن سبينوزا يكون قد تجاوز تلك النظرة الغائية، لأن سبينوزا قد تشبَّع بالروح العلمية في نظرته الفلسفية إلى العالم، وأنه لم يقبل مهادنةً أو حلولا وسطى في أي موضع بحث فيه مدى قدرة العقل على فهم العالم وتفسري ظواهره.[2]

---

1)- محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر،(ب ط)، 1977، ص: 47.

*المونادات: مصطلح فلسفي عُرف به الفيلسوف الألماني، جوتفريد فيلهلم ليبنتز، والمونادات جواهر بسيطة ومتعددة ومطلقة، تتكون من أجزاء ممتدة وهي لا تفنى وتكون خالدة. ولا يمكن أن تنتهي إلا بأمر إلهي بإفنائها.

* مذهب المناسباتي: أو المناسبات حسب قول مالبرانش، ويقصد به، عندما تبدو إرادة العقل لنا حركة جسمية أو أي شيء آخر، فإن إرادتنا لا تكون سوى مناسبة، أو حركة أو علة مناسبة، بينما يكون الله هو العلة الفاعلة الحقيقية.

2)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص: 69.

لقد أحدث سبينوزا قطيعة إبستمولوجية مع المعرفة القائمة على التفسير الغائي؛ وهذا بنفي فكرة الغائية ورفض تواجدها في الجانب العلمي وفي جانب تفسيرات انفعالات الإنسان، ويرى أن الإنسان يخضع للحتمية ونظام الطبيعة الشامل، فلا يمكن فهم وتفسير سلوكيات وانفعالات البشر إلا من خلال فهم الإنسان داخل نظامه الذي لا يمكن له أن يوجد إلا من خلاله.

ويقول سبينوزا في كتابه علم الأخلاق (الباب الثالث) حول أولئك الذين يكتبون عن الإنسان كأنه كيان مستقل عن نظام الطبيعة الحتمي: "إن معظم من يكتبون عن الانفعالات والسلوك البشري يبدو كأنهم يعالجون أموراً خارجة عن الطبيعة أكثر مما هم يعالجون ظواهر تسير وفقاً للقوانين العامة للطبيعة. وهكذا يبدو أنهم يتصورون الإنسان كما لو كان في الطبيعة يحتل مركز دولة داخل دولة. وفعلا، إنهم يعتقدون أن الإنسان يخل بنظام الطبيعة أكثر مما ينساق له، وان له سلطاناً مطلقاً على أفعاله الخاصة ولا يخضع إلا لنفسه. على هذا تراهم يبحثون عن سبب عجز الإنسان وتقلبه، لا في قوة الطبيعة الكلية، وإنما في عيب من عيوب الطبيعة البشرية".[1]

إنّ سبينوزا يحاول جعل الطبيعة البشرية أو الإنسان خاضعًا للطبيعة في كل حركاته؛ فهو خاضع لمبدأ الحتمية القاضي بسيره وفقاً للنظام الشامل للطبيعة، وهكذا يكون سبينوزا قد رفض فكرة الغائية للتفسير انفعالات البشر والإنسان بحد ذاته؛ فهو يرفض كل نظرت غائية له. لقد أقام سبينوزا فلسفته الأخلاقية على مبدأ الحتمية العلمية في صورة جديدة ونسق مخالف لما سبق، وهذا من أهم الأسس العلمية التي بنى عليه سبينوزا فلسفته الأخلاقية بعد منهجه الهندسي ونظرته للجوهر بطريقة واحدية وحل مشكل الثنائية الديكارتية للنفس والجسد.

لقد كان رفض سبينوزا لمسألة الغائية مؤسس له منذ البداية في كتابة علم الأخلاق، حيث يقول : "كل ما ينتج عن الطبيعة المطلقة لصفة إلهية، لا بد أنه قد وُجد دائماً وانه لا متناه، وبعبارة أخرى إنه لا متنها وأزلي

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، (تمهيد الباب الثالث)، مصدر سابق، ص: 145.

بمقتضى تلك الصفة"[1]، ويقول سبينوزا أيضا حول هذا: "ليس من شيء في الطبيعة حادث، بل كل ما فيها محدد بضرورة الطبيعة الإلهية كي يوجد ويُنتج معلولا ما بنحو ما".[2]

إن فكرة الغائية تجعل من الله هادفاً؛ أي أن لله غايات يفتقر إليها وتنقصه، وهنا تُنزع عنه صفة الكمال والحكمة، وأن ما يفعله الله ليس إلا تكمله له؛ فالله كل ما ينتج عنه بصفته غير متناه وكامل لا يحتاج إليه ولا يفتقر إليه؛ بل جاء نتيجة كمال الله وفيضه وحكمته.لقد عمد سبينوزا إلى رفض فكرة الغائية ومحاربتها، بجعل الضرورة الحتمية فكرته العلمية لتأسيس فلسفته الأخلاقية بعيدا عن فكرة الغائية.

ويظهر لنا مما سبق أن سبينوزا كان رافضا لفكرة الغائية رفضاً تاماً؛وهذا لأن الله في مفهوم سبينوزا يقتضي الكمال المطلق لأن المعرفة الكاملة ما هي إلا معرفة بالله أو الطبيعة معرفة علمية خالية من كل مجال للغائية بعد الغائية أساسا غير علمي يمكن الاتكاء عليه؛ فالله ليس ذو غاية لأنه ليس ناقصًا مثل الإنسان الذي يحس أن له غاية بجهل منه، أو يسير وفقا لغاية، لافتقاره لأدنى معرفة علمية على حد قول سبينوزا.

إن موقف سبينوزا من الغائية، كان موقفا رافضا لكل شكل من أشكالها، وهذا جاء نتيجة فهمه للجوهر، بعد الله أو الطبيعة الشّيء نفسه، لأن الاعتقاد بالغائية في مقابل الحتمية عند سبينوزا يلغى الطريق السليم لمنهجه العلمي الذي ابتدأ فيه بالله الذي هو عين الوجود، وأن كل شيء خاض لضرورته من أجل الوصول للسعادة.

ولكن ما يعاب على سبينوزا في فهمه لفكرة الغائية بأنها مجرد مسألة سلبية وأنها لا ترتبط بالعلم ولا بالغايات الإلهية بعدها انتقاص لكمال الله. ولكن الغائية ليست مجرد نهج يراد به غاية معينة ويقف عند هذا الحد، أو افتقار لشيء ما؛بل هي كذلك منهج فلسفي وعلمي يقتضي تقصي الحقائق والبحث عن العلل الأولى،

1)- سبينوزا، علم الأخلاق،مصدر سابق، (القضية رقم 21)، ص: 56.

2)- المصدر نفسه، (القضية رقم 29)، ص: 56.

ومعرفة الخالق، وأن هذا النظام في الكون ليس خاضعا لمفهوم الضرورة وفقط؛ بل له غايات يسير من أجلها، فالله ما دام هو العلة الفاعلة والمحركة –كما قال أرسطو – لكل الكائنات، لا بد أن تكون لغاية وفق غاية تسير لها، يعني أن الله لم يخلق شيء بدون غاية ولا هدف، إن النظر في ما خلق الله، في حد ذاته حكمة، وهذه الحكمة تقتضي معرفة كاملة بها، أي لماذا خلق الله كل شيء؟ أكان خلقُه للكائنات عبثاً أم لغاية؟ لذلك يقول الحق تعالى في سورة الإسراء: ﴿ **تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [سورة الإسراء، الآية: 44]**،ويقول الله تعالى في موضع آخر من سورة المؤمنون: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾. **[سورة المؤمنون، الآية: 115]**،وفي هذا دلالة واضحة أن الله خلق الكون وما عليه من أجل غاية وهدف، والغائية هنا لا تنفى الكمال على الله بل هي لحكمته، ودلالة قدرته ووجوبا لفعله ما يريد ويتصرف لغاية يسير من خلالها كل الأشياء.

كما أن رفض سبينوزا للغائية الإلهية، والإقرار بها للإنسان وحده فيه مغالطة له؛ حيث عدَّ الإنسان حالاً من الأحوال مثله مثل باقي الأشياء، ولنفرض أن الإنسان له فكره يميزه عن باقي الأشياء كما اعتقد سبينوزا، ولكن أليس الإنسان عند سبينوزا هو مفكر مثله مثل ديكارت ويبحث في الوجود والموجودات كلها، وهذا البحث يقتضي التعرف على المسببات والغايات التي تفرض لنا وجودنا وتربطنا مع الله أو الطبيعة كما يقول هو؟.

وما دام أن الإنسان عند سبينوزا هو جزء من الطبيعة الطابعة، وله غايات إذن بالضرورة يكون لله الذي طبع على الطبيعة المطبوعة غايات أيضاً في خلقه، ومادام سبينوزا يبحث عن غاية وهي السعادة وهذا البحث هو غاية إنسانية والإنسان ما هو إلا خاضع للضرورة الإلهية ومادام كذلك فالله له أيضاً غايات بالضرورة إذن.

2– الخير والشر:

إن الطبيعة عند سبينوزا خالية تماماً من القيم البشرية ويقول بهذا الصدد: " إنني لا أعزو إلى الطبيعة جمالاً ولا نظاماً ولا اضطربا، فليس في وسع المرء أن يقول عن الأشياء إنها جميلة أو قبيحة، منظمة أو مضطربة، إلا من وجهة الخيال"[1]، والخير والشر لا وجود لهما إلا في ذهننا، لا في الطبيعة، وليست لهما أية دلالة ميتافيزيقية، وإنما هما يتعلقان بوجهة نظر البشر فحسب، وبعبارة أخرى، فالخير والشر لا يدلان على صفة إيجابية في الأشياء منظوراً إليها في ذاتها، وإنما هما أحوال للفكر أو موضوعات فكرية نكوّنها من مقارنة الأشياء بعضها ببعض. وهكذا يمكن أن يكون الشيء الواحد في نفس الآن خيراً وشراً، وسوياً إزاء هذا أو ذاك.[2]

مثال ذلك، إن هبوط سعر سلعة ما يمكن أن يعد خيراً من وجهة نظر الشاري، وشراً من وجهة نظر البائع، أما من وجهة نظر الشخص الذي لن يشتري هذه السلعة ولن يبيعها ولا صلة له بها، فليس لهذا الحادث معنى أو قيمة في ذاته. فإذا تساءلنا بعد ذلك عن دلالة الحادث أي هبوط سعر السلعة كما هو في ذاته، سيظهر إن هذا الحادث في ذاته لا ينطوي على قيمة أو دلالة أخلاقية بل إنه يتخذ هذه الدلالة من وجهة النظر الشخصية، ونتيجة للمقارنة لحوادث أخرى في سياق الحياة اليومية. ولذا يذهب سبينوزا إلى وصف الشر بأنه سلب بحت لأنه لا صلة له بالماهية الفعلية للأشياء. إذ أن الشر بالمفهوم السبينوزي ليس إلا تعبير عن انخفاض قوة الفعل أو تفكيك لعلاقة، إلا أن انخفاض قوة الفعل ليست شراً إلا لأنها تهدد العلاقة التي تركبنا وتختزلها. لذلك يمكن أن نضع تعريفاً إجرائياً لمفهوم الشر عند سبينوزا: بأنه تهديم العلاقة التي تميز حالا ما وتفككها.[3]

ومن هذا المنطلق سوف لا يكون ممكناً الحديث عن الشر إلا من وجهة النظر الخاصة بحال ما موجود فعلا. فلا خير ولا شر في الطبيعة، بل هناك نافع وضار بالنسبة لكل نمط موجود. فالشر هو سيء من وجهة نظر

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، نقلاً: عن فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص: 205.

2)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص: 205.

3)- جيل دولوز، سبينوزا ومشكلة التعبير، تر: أنطوان حمصي، أطلس للنشر والطباعة ، دمشق،ط2004،01 ،ص: 203.

هذا الحال أو ذاك، وبما أننا بشر فإننا نحكم على الشر من وجهة نظرنا.[1]ومعرفة طبيعة الخير والشر لا يفهمنا إلا من خلال أنهما انفعال لحال من الأحوال، ويقول سبينوزا بهذا الصدد: " لا تعدو معرفة الخير والشر إلا أن تكون انفعال الفرح أو الحزن، من حيث وعينا به"[2]

ويعرف سبينوزا الخير" ما نعلم علماً يقيناً أنه نافع لنا " [3]، و"الشر" على العكس من الخير" ما نعلم يقيناً أنه يحول دون فوزنا بخير ما " [4]، وهذا يعنى أن الخير والشر إنما يوجدان في ذهننا، أما في الطبيعة فهما لا يدلان على صفة إيجابية في الأشياء منظوراً إليها في ذاتها وإنما هما أحوال للفكر أو موضوعات نكونها من مقارنة الأشياء بعضها ببعض.[5]

والسؤال المطروح هنا: هل الخير والشر ينتميان إلى الكيان العقلي أم إلى الكيان الواقعي:

وعلى هذا النحو يستغل سبينوزا فكرته هذه في حل المشكلة القديمة العهد؛ مشكلة وجود الشر في العالم، والتوفيق بين الشر وبين الفاعلية الإلهية. ونستطيع القول إنَّ طريقة سبينوزا الخاصة في حل هذه المشكلة هي مثل من أوضح أمثلة منهجه الخاص؛ أعني منهج المعادلات الذي عالج فيه مشاكل تقليدية بعبارات تبدو في ظاهرها تقليدية بدورها، ولكن دلالتها الحقيقة جديدة كل الجدة، وتمثل خروجاً أساسياً على التراث. وهناك وجهان للحل الذي أتى به سبينوزا لمشكلة الشر من حيث علاقتها بالفاعلية الإلهية:

1)- جيل دولوز، سبينوزا ومشكلة التعبير، مرجع ستبق، ص: 203.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، (القضية 08)، مصدر سابق، ص: 240.

3)- المصدر نفسه، (التعريف الأول)، ص: 233.

4)- المصدر نفسه، (التعريف الثاني)، ص:233.

5)- علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط 02، 1984، ص:109.

أ– في الوجه الأول يؤكد سبينوزا أن الشر عَدَم، لا صلة له بماهية الأشياء. وهو يشرح هذا العَدَم بأنه "كيان عقلي، وطريقة في التفكير عندما نقوم بإجراء مقارنة "، ثم يضرب سبينوزا مثلاً بالشخص الذي نقول عنه إنه أعمى لأننا نقيسه بغيره من المبصرين، أما من وجهة النظر الإلهية فلا يمكن أن يعد كذلك. فالحجر مثلاً لا يقال عنه إنه أعمى: " إذ أن هذا الرجل لا يملك ولا يمكن أن يملك شيئاً سوى ما منحه إياه العقل الإلهي والإرادة الإلهية. كما أن الله ليس سبب عدم إبصار هذا الرجل، مثلما أنه ليس سبب عدم إبصار الحجر، وإنما الأمر هنا يتعلق بسلب بحت ".[1]

ب– ويرتبط الوجه الثاني للحل الذي أتى به سبينوزا لمشكلة علاقة الشر بالفاعلية الإلهية بالوجه الأساسي الأول ارتباطا وثيقاً. فإذا كان الشر لا يعبر عن ماهية إيجابية، وإنما هو عَدَم محض مستمد من مقارنتنا للحوادث بعضها ببعض تبعاً لغاياتنا الخاصة، فلا بد أن الشر ـ والخير أيضاً بطبيعة الحال ـ مستمد من قيم البشر الاجتماعية الناجمة عن اتصال الناس بعضهم ببعض بحيث أننا لو تصورنا حالة طبيعية للناس، لا يظهر فيها تأثير القيم الاجتماعية بعد، فمن المحال أن يكون للشر فيها وجود، " ففي الحالة الطبيعة، إذن، يستحيل تصور الخطيئة، وهي لا توجد إلا في حالة يتفق فيها الناس على معنى الخير والشر، ويتعين على كل شخص أن يطيع سلطة الدولة...ففي الحالة الطبيعية لا نستطيع أن نتصور رغبة في إعطاء كل ذي حق حقه، وبعبارة أخرى لا يوجد في الحالة الطبيعة شيء يطابق العدالة والظلم، ومثل هذه الأفكار لا تكون ممكنة إلا في دولة اجتماعية، ومن هذا كله يتضح أن العدل والظلم، والخطيئة والفضيلة، هي أفكار خارجية وليست صفات تكشف عن طبيعة العقل".[2]

1)– سبينوزا، علم الأخلاق، نقلا عن : فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص:199.

2)– سبينوزا، علم الأخلاق، نقلا عن : فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص:201.

ويظهر لنا حله هذا عن وجه آخر للغة سبينوزا اللاهوتية التي استخدمت للتعبير عن معانٍ لا صلة بها بمجال اللاهوت على الإطلاق، فوجهة النظر الإلهية التي لا يكون للشر معنى فيها ليست إلا النظام الضروري للأشياء، والقول إن الله لا يمكن أن يكون علة للشر لأن الله للماهيات الإيجابية فحسب، ليس إلا تعبيراً مدرسياً عن القول إن الطبيعة إذا ما نُظر إليها في ضرورتها الشاملة لا تعرف القيم بمعناها البشري، بل إن البشر هم الذين يقتطعون من المجرى الضروري للطبيعة حوادث معينة ينظرون إليها من مصالحهم الخاصة فيرون فيها خيراً أو شراً.[1]

2-1 الحسن والقبح:

أما ما يتعلق بالحسن والقبيح، فهما لا يشيران أيضاً إلى أي صفة ايجابية في الأشياء منظوراً إليها في ذاتها، ولا يعدو أن يكون كلاهما إلا نمطاً من التفكير أو معنى نكونه عندما نقارن الأشياء بعضها ببعض. ونفس الشيء قد يكون في الوقت ذاته حسناً وقبيحاً، ولا هذا ولا ذاك. والموسيقى مثلاً تبدو حسنة في نظر المكتئب، وقبيحة في نظر الحزين، ولا تكون حسنةً ولا قبيحة في نظر الأصم.[2]

ويعرف سبينوزا الحسن بقوله: " فإن ما أقصده بالحسن هو ما نعلم يقيناً أنه يقربنا من نموذج الطبيعة البشرية الذي حددناه لأنفسنا " ويعطي سبينوزا تعريفاً آخر للقبيح بقوله: " على العكس، ما نعلم يقيناً أنه يمنعنا من محاكاة هذا النموذج"[3]

1)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، المرجع نفسه، ص:201.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 232.

3)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 232.

وعلى هذا النحو الذي أكد به سبينوزا مفهوم صفتي الحسن والقبيح، أنه لا يوجد في الطبيعة إجماع على ما هو حسن وما هو قبيح؛حيث كل واحد منهما يُعنى بما يدل عليه ويفيده فقط وفق طبيعته الخاصة، فما هو حسن أو قبيح عند سبينوزا يعود في أساسه إلى الإنسان ونظرته له فقط.

ويعني قياساً لمفهوم الحسن والقبيح عند سبينوزا أنه مرتبط بتصورات الذات البشرية لهما، وكمال هذان المفهومان يعود إلى حالة الذات، ومدى تصورها للحسن والقبيح، وعلمها علما كاملاً وتاماً بهما وبحالة الذات وما يعبر عن حالها.

3- الانفعالات والتحرر من سلطة عبوديتها

3-1 الانفعالات ووسيلة التغلب عليها:

لقد وضع سبينوزا القسم الرابع من كتابه "الأخلاق" للعبودية، أي لقوة الانفعالات ولعجز العقل، أما الشكل الأول لهذه العبودية فهو لعبة العواطف. هذا ما يبرز من القضايا الثماني عشرة الأولى*.إلا أن التبعية تجاه الانفعالات فهي شكلاً أولاً. صحيح أنه يمكن للعقل أن يتطور في الفرد إلا أنه يكون ضعيفاً في البداية ولا يتمكن من الصراع ضد الحياة الانفعالية. ولذلك فأنا أرى الأفضل وأنا أقوم بعمل الأسوأ. الفقرات التي تلي تشير إلى سلوك الإنسان الذي ينقاد لعقله (ما يفرضه علينا العقل، وما هي الانفعالات التي تتناسب مع قواعد العقل الإنساني). إلا أن السلوك بالتحديد هو سلوك نموذج ما، والأخلاق الإسبينوزية ليست صورة كاملة عن الحكيم، وإلا كان عليها أن تتقاسم وهم التقليد الأخلاقي الذي يقضي بأن يمارس الإنسان سلطة مطلقة على عواطفه، إلا أن كل جهد الكتب السابقة قد انصب على البرهنة عن تجذر الانفعالات الطبيعي، في بنية الجسم الإنساني

* يسمي سبينوزا عجز الإنسان عن كبح إنفعالاته و التحكم فيها "عبودية".(أنظر الباب الرابع" في عبودية الإنسان أو في قوى الانفعالات" من كتاب الأخلاق لسبينوزا، ص:229).

ولقاءاته مع الخارج، في القوانين الطبيعية للمخيلة، وفي عدم المطابقة الضرورية مع تمثلاتنا. في إمكان العقل إذن أن يبني نموذج سلوك، لكنه غير كافٍ إطلاقاً حتى يصبح الإنسان إنساناً حراً.(1)

وينبغي قبل أن نتحدث عن وسيلة التغلب على الانفعالات عند سبينوزا، أن نلاحظ أنه لا يحمل على الانفعالات بما هي كذلك. فهو لم يكن ضمن أولئك الفلاسفة الذين يحملون على انفعال ويعدونه مظهراً من مظاهر ضعف النفس البشرية. وهو على الأخص لم يكن يحمل على الانفعالات الإيجابية المرتبطة بتحقيق الإنسان لطبيعته، وبالتالي كان ابعد الفلاسفة عن الدعوة إلى الزهد أو إنكار الجسم ومطالبه. وكثيراً ما نسبت إلى سبينوزا نزعات زاهدة، نظراً إلى الاعتقاد بأنه كان فيلسوفاً صوفياً يدعو ــ بالمعنى الحرفي ــ إلى الحب الإلهي وإلى التخلي عن معرفة الحسيات والجزئيات في سبيل المعرفة الحدسية الصوفية. وهكذا نُظر إليه على أنه لا يفترق، في اتجاهه الأخلاقي العام، عن التراث الأفلاطوني المسيحي في الفكر الغربي، ومثل هذا التفسير بعيد كل البعد عن اتجاه سبينوزا الحقيقي، وإن يكن ظاهر لغته يوحي بهذا في كثير من المواضع.(2)

إن الحل الذي يقترحه سبينوزا لمشكلة التغلب على الانفعالات لا يأتي من طريق محاولة التخلص من هذه الانفعالات؛ وإنما من طريق معرفتها والتفكير العقلي فيها وربطها بالسياق العام للطبيعة. إذن كيف جاز لسبينوزا السيطرة على الانفعالات والعواطف التي تكدر صفوة عيشنا، وتجعلنا نعيش حالة من القهر والضياع؟.

إنّ الحل الذي آتى به سبينوزا لمشكلة الانفعالات جاء من خلال وسيلتين، فهو من جهة يقول أن الانفعال لا يقهره إلا انفعال آخر أقوى منه، ومن جهة أخرى يقول أن التفكير في الانفعالات وربطها بالنظام الكلي الضروري للأشياء هو الكفيل بالقضاء عليها. وعلى الرغم من أنه يربط بين هاتين الوسيلتين على نحو ما

1)- بيار فرنسوا مورو، إسبينوزا والإسبينوزية، تر:جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان،ط01 ،2008، ص:100.

2)- أنظر: فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص:209.

حين يقول: " أن معرفة الخير والشر هي انفعال اللذة والألم، بقدر ما نكون على وعي بهما"فإنه لاشك في أن هناك نوع من التمييز بين الوسيلتين: إذ أن الوسيلة الأولى، وهي استخدام انفعال أقوى، تستبقي في حال ما نوعاً آخر من الانفعال، أما الوسيلة الأخرى فمن الممكن– إذا مضينا إلى ابعد مراحلها – أن تؤدي إلى حالة لا يعود فيها مجال لأي انفعال ويتسم فيها كل شيء بصبغة الضرورة المطلقة. ونستطيع بذلك أن نعد الوسيلة الأولى مرحلة ممهدة للأخرى، أي أن التغلب على الانفعال يمكن أن يبدأ بانفعال آخر أقوى منه، وهذه هي الوسيلة الأسهل والأقرب منالاً. ويمكن أن يتم عن طريق الفهم الكامل لموقع كل حادثة في النظام الكلي للأشياء، وهي أصعب الوسيلتين، وأبعدهما عن متناول الناس.[1]

إذا كان جميع البشر لا يبلغون حريتهم ولا يحفظون سلطانهم العقلي، فإن ذلك لا يعود إلى نقص فيهم، وإلى نواياهم الخبيثة بل إلى عدم قدرتهم، أو لأن قدرتهم على الفعل أضعف من قدرة الأسباب الخارجية.[2] يقول سبينوزا: "ليس بوسعنا أن نكون عاقلين تماماً مثلما بوسعنا أن نكون دائماً بصحة جيدة، ولكننا نسعى دائماً من أجل ذلك"[3].لأن امتلاك الصحة العقلية ليس ممكناً كامتلاك الصحة الجسدية يضاف إلى ذلك، أنه نظرة الكون للشيء متوقف في الوجود على ذاته، بمقدار ما يسعى للمحافظة على هذا الوجود.[4] فإذا كان العقل هو وسيلتنا إلى قهر الانفعالات فأنه يؤدي هو ذاته إلى تأكيد المعاني الاجتماعية في نفس الإنسان.

1)- زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص :213.

2)- ألبرت اشفستر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مراجعة: زكي نجيب محمود، مطبعة مصر، القاهرة، (ب ط)، 1963، ص : 235.

3)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 268.

4)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديث، مرجع سابق، ص:127.

وقد بين سبينوزا ذلك بقوله: " يمكن قيام المجتمع طالما احتفظ هذا المجتمع لنفسه بالحق الذي يملكه كل شخص في الانتقام لنفسه من الأذى والحكم بنفسه على ما هو خير وما هو شر".[1] ويؤكد ذلك بقوله: " طالما أن للمجتمع القدرة على وضع قاعدة عامة للسلوك وإصدار قوانين يدعمها التهديد لا العقل الذي يعجز عن قهر الانفعال فأن مثل هذا المجتمع بني على قوانين وعلى قوة قادرة على حفظه تسمى بالدولة، ومن يعيشون يسمون رعايا"[2]، ولكن إذا كان سبينوزا قد أكد في النص السابق على عجز العقل عن قهر الانفعال، فأنه يعالج المسألة من وجهة نظر أخرى وهي وجهة تحرر الإنسان[3]، أي تلك التي يكون العقل فيها قادراً بالفعل على تخليص الإنسان من انفعالاته بالتفكير فيها.

إنّ أخلاق سبينوزا تسير مع فكرته فيما وراء الطبيعة، فكما أن العقل في الميتافيزيقا يحاول أن يدرك القانون الكامن وراء الأشياء الجزئية التي تقع تحت الحس، فهو يقرر هنا أن العقل يجب أن يضع قانون ينظم رغبات الإنسان المتنافرة، وبعدئذ يستطيع الإنسان لأن يسلك سلوكاً يتفق مع يمليه العقل الذي يعيننا على أن ننظر إلى المواقف المختلفة نظرة واسعة شاملة تنفذ بمساعدة الخيال إلى ابعد النتائج، فبالعقل والخيال معاً يستطيع الإنسان أن يتنبأ بما عساه يحدث، و بهذا يستطيع أن يتحكم في مستقبله وأن يحرر نفسه من الكثير من القيود.

بهذا وحده يكفل الإنسان حريته، إذ الحرية الحقة هي "**سيطرة العقل**" وفاعليته وهي التخلص من أغلال العواطف العمياء التي لا تسترشد بهدى العقل، ولن يكون الإنسان حراً إلا بقدر ما هو عالم عاقل، ولكي تكون إنساناً كاملاً لا ينبغي أن تتحرر من قيود المجتمع ونظامه، لأن سمو الإنسان هو التحرر من فردية الغرائز وتحكمها، وبهذا وحده يكمل الإنسان الحكيم، إن الإنسان الحكيم في نظر سبينوزا يختلف في شخصيته عن البطل

1)- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسية، مصدر سابق،ص:57.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق،ص:265.

3)- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط01، 1975، ص:242.

الأرستقراطي الذي تحدث عنه أرسطو، وهو أقل من الإنسان الأعلى المثالي الذي تحدث عنه نيتشه(1844-1900) Friedrich Nietzsche ولكنه أكثر ألفه وهدوء وإتزاناً عقلياً، وإن الرجال الحكماء في نظر سبينوزا هم رجال صالحون بفضل عقولهم، رجال يسترشدون العقل في البحث عما ينفعهم ويحبون لأنفسهم ما يحبونه لغيرهم.(1)

يصل سبينوزا إلى سكينة مليئة بالبهجة، عن طريق تقدم المعرفة العقلية، دونما حاجة إلى جعل الله يسعى إلى غاية أو يفرح لبعض الأعمال. إنّ توهم حرية الاختيار، وتبرير سلوكنا بالرجاء أو الخوف من حاكم مطلق، يغذيان في قلوبنا الندم الفارغ، و ينقصان قدرتنا على العمل، تماماً كجميع المشاعر السلبية المرتبطة بالحزن. فكل كائن جزئي، أو كيفية يعبر بحسب طبيعته الخاصة المحددة، عن إيجابية الوجود الديناميكية، مبدأ الوجود بكامله وبكلام أخر إن الله حر، لأنه" موجود بحكم وجوب طبيعته وحسب، ولأنه يقرر العمل في ذاته وبذاته"، بينما الكائنات المتناهية يُلزم بعضها بعضاً، والأفراد يضاد بعضهم بعضاً بحكم شهواتهم المتضاربة، وبحكم المعرفة التجريبية الناقصة، ثم إن الانتقال إلى المعرفة العقلية يكشف الأشياء المشتركة بين البشر كلهم، " لأنهم إذا عاشوا وفق السلوك العقلي اتفقوا حتماً في الطبيعة"، وتأتي أخيراً المعرفة التامة التي تطابق حركة الانتقال من المبدأ إلى نتائجه، فندرك بالحدس انتمائنا إلى الوحدة الأنطولوجية التي هي سبب التوافق. فالحرية الإنسانية تكتسب "بقوة العقل".(2)

ونجد بمقابل درجات المعرفة الثلاث عند سبينوزا ثلاثة مواقف عملية: القانون الطبيعي أولاً؛ وهو دون مستوى الأخلاق لأنه عبارة عن التقاء القوى"حيث يؤخذ كل واحد شهوته الخاصة" وليس في مستوى الخطيئة لأن كل إنسان عاقلاً كان أو جاهلاً هو جزء من الطبيعة، ومن العبث أن نتذمر من طبيعتنا الضعيفة المجرمة؛ إذ ليس باستطاعتنا أن تكون نفسنا سليمة كما ليس باستطاعتنا أن يكون جسمنا سليماً، و ليس الدواء في التغلب

1)- ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص:213.

2)- جنفيافرو دليس لويس، ديكارت والعقلانية، مرجع سابق، ص:172.

على الشهوات المعاكسة بنظام تسلطي أو بدين تشبيهي قائم على الخوف؛" لأن تحويل السلطة بكاملها إلى إنسان واحد، يساعد على "العبودية" لا على "السلام".

ولا يكمن أن ننتظر من الحاكم الفرد أن يتخلص من الشهوات، ثم أن ننسب الشهوات إلى الله، وأن نتصوره كالطاغية الغضوب، إنما يؤدي إلى اختلاق أسخف الخرافات ولا ينجي الأخلاق، بل يقضي عليها" إن عقاب الجنون هو الجنون نفسه" ومع ذلك فإن سبينوزا شديد الخصومة للأوهام المثالية، إذ ليس هناك نظام إلهي أو فلسفي أسمى يُفرض على الإنسان فرضاً. وحدها الضرورة الطبيعية باقية، ولذلك تبقى الغلبة للقوة.[1]

يرسم سبينوزا بوضوح طريقة التغلب على الانفعالات: فالانفعال لا يعود طاغياً بمجرد أن نكوَن عنه فكرة واضحة متميزة." وتزداد سيطرة العقل على الانفعالات، كما يقل خضوعه لها، بقدر ما يفهم الأشياء كلها على أنها ضرورة"، ومن شأن هذا التفكير في الانفعالات أن يقضي على طابعها السلبي، الذي تكون فيه انفعالات هوجاء مرتبطة بأفكار غامضة غير كافية، ويحيلها إلى انفعالات مبنية على أفكار واضحة متميزة، ويفصل ما بين الانفعال وسببه الخارجي المباشر، ليربطه بأفكار عقلية صحيحة، وبذلك تتخلص النفس من عبودية الانفعال عن طريق تأمله في ضوء العقل الباهر.[2]

وعلى ما يبدو أن سبينوزا يوافق على رأي سقراط(470- 399 ق.م)Socrates القائل أن الفضيلة علم والرذيلة جهل. ولكنه يعرض الفكرة على طريقته الخاصة، فللمعرفة أنواع ثلاث هي: الظن والاعتقاد والمعرفة الواضحة. الأولى أصل الانفعالات المخالفة للعقل، والثانية أصل الرغبات الطبيعية، والثالثة أصل الحب الحقيقي[3]،

1)- المرجع نفسه، ص:173.

2)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص:210.

3)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: 128.

وهكذا يصحح سبينوزا قول سقراط بحيث يصبح: الرذيلة معرفة باطلة أو ظن معرض للخطأ والفضيلة معرفة صحيحة.

وفي رأينا أن الحل الذي أتى به سبينوزا لمشكلة التغلب على الانفعالات لا من طريق محاولة التخلص من هذه الانفعالات بطريقة مباشرة، وإنما من طريق معرفتها والتفكير العقلي فيها وربطها بالسياق العام لظروف الإنسان الخارجية و الباطنة. والعناصر المشترك بين الطرفين هو أن اختلال التوازن النفسي يمكن أن يستمر طالما أن المشكلة لا تأخذ طريقها إلى ذهننا الواعي، وأن طريقة إعادة التوازن السليم هي إدراك هذا الاختلال عن وعي ووضعه في سياقه الطبيعي، سواء عن طريق المعرفة العقلية، في الحالة الأول، أو عن طريق مجرد الوعي به في الحالة الثانية. ففي كلتا الحالتين يكفي لتخليص الإنسان من هذا الاختلال إلقاء ضوء عليه، وإخراجه من الظلمة التي كان غارقاً فيها أثناء تعارضنا التلقي له، ونقله بالتفكير الواعي من مجاله الضيق ومن الظروف المحددة الغامضة التي كان يمارس تأثيره فيها.

وأخيراً فلا بد من إشارة خاصة إلى النتائج الاجتماعية الواضحة التي كان يستخلصها سبينوزا من نظريته في قهر الانفعالات. هذه النتائج تلخص في أن الانفعالات هي أساس الشقاق بين الناس، وأن العقل أساس التقريب بينهم. فإذا كان العقل هو وسيلتنا إلى قهر انفعالات، فلا بد أن سعي الإنسان إلى التغلب على انفعالاته يؤدي هو ذاته إلى تأكيد المعاني الاجتماعية في نفس الإنسان.[1]

3-1-1 انفعالات النفس:

1)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص:212.

يعرف سبينوزا الانفعال بأنه " ما يطرأ على الجسم من تغيرات تزداد بها القوة الفعالة لهذا الجسم أو تنقص، وتنمى أو تعاق، وكذلك أفكار هذه التغيرات"[1] وقد رسم سبينوزا في مقدمة الباب الثالث من الأخلاق منهجاً للبحث في الانفعالات ووسيلة التغلب عليها، يؤكد فيه أن خوضه لهذا الميدان البشري المحض لا يعني خروجه على مبدأ الحتمية المتحكمة في الطبيعة، بل إن خطأ جميع الباحثين قبله كان ترددهم في أن يطبقوا على الإنسان نفس المبادئ التي تطبق على الطبيعة بوجه عام، ونظرتهم إلى الإنسان على أنه استثناء من المجرى العام للطبيعة، ووضعهم إياه في مركز مميز يعلو فيه سلوكه على سائر الظواهر الطبيعية، وكان من نتيجة ذلك أن ظلت طبيعة الإنسان مجهولة لديهم. وسوف نقتبس من هذه المقدمة نصاً، لأهميته الكبيرة في إيضاح منهج سبينوزا في معالجة نظريته الأخلاقية.[2]

حيث يقول سبينوزا في مقدمة هذا الباب: "إن معظم الذين كتبوا عن الانفعالات وعن السلوك البشري يبدو كأنهم يعالجون أموراً خارجة عن الطبيعة، لا أمور تسير وفقاً لقوانين الطبيعة العامة، بل يبدو أنهم يتصورن الإنسان في طبيعة كما لو كان دولة داخل دولة. وفعلاً أنهم يعتقدون أن الإنسان يخل بنظام الطبيعة أكثر مما ينساق له، وأن له سلطاناً مطلقاً على أفعاله الخاصة ولا يخضع إلا لنفسه وعلى هذا تراهم يبحثون عن سبب عجز الإنسان وتقلبه، لا في قوة الطبيعة الكلية وإنما في عيب من عيوب الطبيعة البشرية لذلك نجدهم يبكونها ويهزؤون بها ويمقتونها أو في الغالب يحقدون عليها". [3]

ويرى سبينوزا أن الإنسان وانفعالاته جزء من الطبيعة تسري عليه نفس القوانين التي تسري على الطبيعة، ولهذا فهو يعالج الانفعالات على أنها ظواهر طبيعية خالصة وينزع عنها كل ما كان يعزى إليها على يد الفلاسفة

1)- سبينوزا ، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص147.

2)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص:205.

3)- سبينوزا ، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص145.

من أسباب استثنائية[1]، متعلقة بمجال الإنسان وحده وهكذا يضع للانفعال في مقدمة الباب الثالث التعريف الآتي: "إن الانفعال الذي يُسمى سلبية النفس، هو فكرة مختلطة أو غامضة، يؤكد بها الذهن، بشأن جسمه أو أي جزء منه، قدرة على الوجود تزيد أو تنقص على ما كان لديه من قبل، و تحكم و جودها في الذهن على نحو يجعله يفكر في شيء معين بدلاً من شيء آخر" ويزيد سبينوزا هذا التعريف إيضاحاً بعد قليل، فيقول: "أعني بالانفعال ما يطرأ على الجسم من تغيرات تزداد بها القوة الفاعلة لهذا الجسم أو تنقص، و تُنمى أو تُعاق، وكذلك أفكار هذه التغييرات".[2]

مثل هذا التعريف للانفعال يستبعد تماماً كل إشارة إلى قيم الخير أو الشر؛ بل يستبعد كل تفرقة كيفية بين انفعال وآخر، ويجعل أساس التمييز بين جميع الانفعالات هو ما يؤدي إليها كل منها بزيادة أو نقصان قدرة الكائن على حفظ ذاته؛ أي إنّ المساعدة على استمراره في الوجود أو الحيلولة دون ذلك. وعلى أساس هذا المبدأ الرئيسي يُبنى المذهب الأخلاقي كاملاً، دون إدخال أي اعتبارات تقويمية أو كيفية فيه.

وقد رأى سبينوزا أن هناك ثلاثة انفعالات أساسية هي **الفرح** و**الحزن** و**الرغبة**، أما الفرح فهو انتقال الكائن العضوي من حالة أدنى إلى حالة أعلى من حالات الكمال، والحزن هو الذي ينتقل فيه الكائن من حالة أعلى إلى حالة أدنى من الكمال، أما الرغبة فهي عين ماهية الإنسان من حيث تصورها مدفوعة بموجب انفعال من انفعالاتها الذاتية إلى فعل شيء ومن هذه الانفعالات الثلاثة تشتق جميع الانفعالات الأخرى*.[3]

1)- ستيوارت هامبشير، عصر العقل(فلاسفة القرن السابع عشر)، مرجع سابق:128.

2)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص: 206.

* أنظر: تعريفات الانفعالات الأخرى وكيفية اشتقاقها من انفعالات الرئيسية الثلاثة،مثل: الهوى، البغض، الإعجاب، التفاني، السخرية، النقمة ...الخ، (راجع الباب الثالث: في أصل الانفعالات وطبيعتها، ص:145 من كتاب علم الأخلاق لسبينوزا).

3)- ستيوارت هامبشير، عصر العقل(فلاسفة القرن السابع عشر)، مرجع سابق:121.

3-1-2 الفرح والحزن:

يستنبط سبينوزا تعريفات (الفرح والألم والحزن) ويمهد لها من قضية إن كل ما يزيد أو يُنقص، و يساعد أو يعوق القوة الفعالة في جسمنا، تزيد فكرته أو تُنقص وتساعد أو تعوق القدرة الفكرية في ذهننا. وفي ملحوظة هذه القضية يقول إن الذهن يمر، على هذا النحو، بحالات الكمال الزائد أو الناقص، و من هذا تستخلص طبيعة اللذة والألم.ويعرف سبينوزا الفرح بقوله: " هو الانفعال الذي تنتقل به النفس إلى كمال أعظم" ويعرف الحزن بنقيض الفرح بقوله: " هو الانفعال الذي تنتقل به النفس إلى كمال أقل".[1]

فالمقصود بالفرح هو حالة سلبية ينتقل فيها الذهن إلى كمال أعظم، والمقصود بالألم هو حالة سلبية ينتقل فيها الذهن إلى كمال أقل، وتتخذ هذه التعريفات في تذييل الباب الثالث من كتاب الأخلاق صورة لفظية مختلفة إلى حد ما: " فاللذة هي انتقال الإنسان من كمال أقل إلى كمال أعظم"(التعريف الثاني)، و" الألم هو انتقال الإنسان من كمال أعظم إلى كمال أقل"(التعريف الثالث). وكون اللذة والألم انتقالاً هو دليل على أنهما إنفعالان مرتبطان بافتقار الإنسان إلى الكمال، إذ أن من طبيعة الإنسان أن يمر بأحوال مختلفة في درجة كمالها، وفي عملية الانتقال ذاتها تكون اللذة أو يكون الألم.[2]

والحقيقة لا يكاد أحد الموضوعات أو أحد الأشخاص أو أحد من الانفعالات يصبح بالإضافة إلينا سبب فرح في الحاضر، حتى نتذكر أنه حدث أو نتخيل أنه من الممكن أن يحدث، فنشعر بشعور يحملنا أما على إرادة امتلاكه، وأما على إرادة الإتحاد به، وأما على تحقيقه، وعلى هذا النحو نحب البرتقالة التي استطبنا طعمها، والنزهة أو الصيد حينما يسلياننا. وخلافاً لذلك، لا يكاد أحد الموضوعات أو أحد الأشخاص أو أحد الانفعالات

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 159.

2)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص:207.

يصبح بالإضافة إلينا سبب حزن في الحاضر حتى نتذكر أنه حدث، أو نتخيل أنه من الممكن أن يحدث، فنشيح بأنظارنا عموماً، وهذه هي الحالة التي ندعوها الكراهية والتي تبلغ حدها النهائي في صورة الحقد. وعلى هذا النحو نشعر بكراهية طعم الحنظل وبكراهية العمل الذي يرهقنا.[1]

لكن كيف للفكرة غير مطابقة أن تنتج تلك التأثيرات السلبية التي نسميها **الفرح** و**الحزن**...الخ، إن كل موجود ينزع إلى الاستمرار في وجوده، لأن كل موجود تعبير، قريب أو بعيد، عن القدرة الإلهية، ولا يمكن لأي موجود أن يُدمر إلا بموجود آخر. هذا الجهد للاستمرار في الوجود، هذا التعلق المباشر بالذات هو أول التأثرات السلبية، فهو في الجسم **الاشتهاء** الذي هو ماهية الإنسان، وهو في النفس الرغبة، على أن يكون مفهوماً أن الرغبة ليست إلا ذلك الميل الذي تعرفناه في كل فكرة إلى تثبيت نفسها، ذلك أن الفكرة ليست صورة فحسب، وإنما هي أيضا وضع إثبات الذات، وجلي للعيان هنا مدى استقلال الرغبة عن كل فكرة غير منشودة، والحال أن الرغبة مبدأ سائر التأثرات الأخرى قاطبة، فالعلل الخارجية تفعل في جسمنا إما لمعاضدة الجهد الرامي إلى الاستمرار في الوجود، وإما لمعاكسته، ومن هنا كان تأثيران: **الفرح** وهو فكرة(غير مطابقة) عن زيادة في كمال الجسم، و**الحزن** وهو فكرة نقصان في كماله، و يتولد **الحب** متى انضافت إلى فكرة الفرح العلة التي يُعتقد أنها ولدته(وهي فكرة غير مطابقة)، ويتولد **الكره** في الشروط نفسها عندما تقترن بالحزن فكرة علته.[2]

كما أننا نجد سبينوزا قد اشتق من الفرح والحزن انفعالات أخرى مثل: الأمل والخوف، فالأمل " فرح لم يتأكد بعد " أو هو " لا يعدو أن يكون نوعا من الفرح يخالطه بعض الحزن"[3] والخوف يعرفه سبينوزا على نقيض

1)-عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص:241.

2)- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة ،ج4، مرجع سابق، ص: 215.

3)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص: 152.

الأمل بقوله:" حزن لم يتأكد بعد ".وكذلك انفعال الانشراح الذي يعرفه سبينوزا بقوله: " فرح متولد من صورة شيء ماض كنا نشك في عاقبته". والحسرة يعرفها سبينوزا بقوله :" حزن مناقض للانشراح".[1]

كما نجد سبينوزا يعبر عن العواطف التي تهز نفوسنا من **حب وكره**، قائلاً: " الحب لا يعدو أن يكون غير الاستمتاع بشيء ما والاتحاد به، حسب طبيعة الموضوع الذي يسعى الإنسان إلى التمتع به والاقتران"[2]أن الحب ليس إلا الفرح مصحوب بفكرة علة خارجية، ويقول عن الكره: " هو الميل إلى إزاحة ما تسبب لنا في بعض الشر" ويعرفه أيضاً بقوله: " الكره هو انفعال النفس ضد من أساء إلينا عن علم وقصد"[3].

والكراهية ليست إلا الألم مصحوب بفكرة علة خارجية وهكذا ترى أن من يحب يسعى بالضرورة إلى تملك واستيفاء موضوع حبه بينما يسعى من يكره إلى إبعاد موضوع كراهيته والقضاء عليه، ومثال ذلك إذا كان هناك شخص غير مبال بما يجري، وأسهم دون إرادة منه إما في جلب مسرة لنا، وأما في حرماننا منها بتصرفه حيال موضوع نحبه أو نكرهه فأننا لا نفكر فيه دون أن يهزنا الفرح أو يعترينا الحزن[4]، ولكن الأمر لا يقتصر على ذلك، فصورة الحزن هي حزن أيضاً وصورة الفرح هي فرح أيضاً، ويتساءل سبينوزا" هل نرى أحدهم يتألم ولا نتألم لألمه، ولا نسعى للتخفيف عنه؟ وهل نرى أحدهم مرحاً، فلا نمرح لمرحه ولا نسعى إلى أن نحل محله؟ إننا نجد في ذلك آلية واحدة، ينسج على منوالها – في وقت واحد– هذان الأمران المتضادان: "الشفقة" و "الغيرة" ". [5]

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:231.

2)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص:140.

3)- المصدر نفسه، ص:143.

4)- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص:142.

5)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص:209.

ومن الحب والكراهية ذاتهما يستنبط سبينوزا مجموعة كبيرة من الانفعالات مثال ذلك،الاستحسان:" هو الحب اتجاه من عمل خيراً لشخص آخر و"**الاستهجان**" هو الكراهية تجاه من عمل شراً لشخص آخر ". [1]

3-1-3 الرغبة:

يضيف سبينوزا إلى هذين الانفعالين الرئيسيين(**الفرح والحزن**) انفعالاً ثالثاً هو **الرغبة** التي هي التعبير المباشر عن ميل الإنسان إلى حفظ وجوده وعن كونه واعياً بهذا الميل. وهو يعرف الرغبة بأنها:" ماهية الإنسان ذاته، بقدر ما تُتصور على أنها مسيرة عن طريق تأثر أو تعديل لها، إلى فعل شيء ما"، وهي تشمل كل مساعي الإنسان واندفاعاته وشهواته ومطالبه التي يسعى بها إلى تحقيق شيء ما، ومن هنا كان ارتباطها الوثيق بالماهية الأساسية للإنسان. ولا يعترف سبينوزا بانفعالات أصيلة سوى الانفعالات الثلاثة: اللذة(**الفرح**) والألم(**الحزن**) و(**الرغبة**)، ومنها يستنبط جميع الانفعالات الأخرى، وعن طريقها يشرحها، ومثال ذلك أن " الحب ليس إلا اللذة مصحوبة بفكرة علة خارجية والكراهية ليست إلا الألم مصحوباً بفكرة علة خارجية. وهكذا نرى أن من يحب يسعى بالضرورة إلى تملك واستبقاء موضوع حبه، بينما يكره إلى أبعاد موضوع كراهيته والقضاء عليه"، كذلك يستمد مجموعة كاملة من التعريفات من فكرة (الرغبة)، ومثال ذلك أن " الطموح هو الرغبة المفرطة في المجد ".[2]

ويعرف سبينوزا **الرغبة** بقوله: " هي ميل النفس إلى الشيء الذي تراه خيرا، ولذلك فقبل أن تتوجه رغبتنا إلى الخارج صوب موضوع ما، لا بد أن نقرر ونحكم أن هذا الموضوع خير، هذا الحكم عموما، من جهة ما هو

1)- سبينوزا ،علم الأخلاق، مصدر السابق، ص:164.

2)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص: 208.

القدرة على الإثبات والنفي هو ما نطلق عليه الإرادة".[1]فالإرادة بوصفها إثباتا أو قرارا، تكون متميزة عن الاعتقاد السوي من حيث امتدادها أيضا إلى ما ليس خيرا حقيقا، فالاعتقاد السوي ناتج عن اليقين الصادق، لا يمكن أن ينشأ إلا عن رغبة حسنة.ويرى سبينوزا أن الرغبة هي ماهية الإنسان وتكون مدفوعة بإرادة له، حيث يقول بهذا الصدد: " الرغبة هي عين ماهية الإنسان من حيث تصورها مدفوعة، بموجبة انفعال من انفعالاتها الذاتية، إلى فعل شيء ما"[2].

ويعتقد سبينوزا أنه ليس ثمة فرق بين **(الشهوة) و(الرغبة)** عدا أن الرغبة تتعلق عموماً بالإنسان من حيث إنه يعي شهواته، ولذلك يمكن تعريفها كما يلي: " الرغبة هي الشهوة المصحوبة بوعي ذاتها ".[3]

ويعرف سبينوزا **الشهوة** بقوله:" تلك الشهوة التي تدعى رغبة عندما تصبح واعية لذاته".[4]فسبينوزا يعتقد أن الميل الأساس الذي يبعث فينا الحيوية والرغبة الإنسانية؛ هو النزوع إلى حب البقاء والاستمرار في العيش بمعنى أن الجوهر والأساسي هو المحاولة على الحفاظ على حياتنا.

وهكذا يستنبط سبينوزا جميع تعريفاته للانفعالات عن طريق ردها إلى الانفعالات الثلاثة الرّئيسة: **الفرح** و**الحزن** و**الرغبة**. وهذه الانفعالات الرئيسية تُرد كما بينا قبل إلى النزوع الأساسي للكائن إلى حفظ ذاته. ومن الواضح أن الفارق بين نظرة سبينوزا إلى علاقة الانفعالات بعضها ببعض، وبطبيعة الإنسان، وبين نظرة الفلاسفة التقليديين إليها يساوي الفارق بين نظرة العالم والجاهل إلى تركيب الأجسام الطبيعية مثلاً: فغير المتخصص في العلم يعتقد أن بين تركيبات الأجسام اختلافات كيفية أساسية، بينما العالم يرد هذه الاختلافات الكيفية إلى فروق

1)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص: 167.

2)- سبينوزا علم الأخلاق، (التعريف الأول)، مصدر سابق، ص: 211.

3)- المصدر نفسه، ص: 158.

4)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كمية، بحيث أن الأجسام التي تبدو في ظاهرها أشد ما تكون اختلافاً، قد لا يكون بينها في حقيقة الأمر من فارق سوى إخلاف كمي بسيط في الوزن الجزيئي لمادتها، كما أن العالم يبدأ بمجموعة محددة من العناصر ويفسر من خلال تركيباتها المختلفة كل التكوينات المعقدة في الطبيعة، فكذلك يبدأ سبينوزا بمجموعة محدودة من الانفعالات ويرد إليها عالم المشاعر النفسانية بكل تعقيداته.[1]

لقد برهن سبينوزا على كيفية استخراج الانفعالات الأخرى من الانفعالات الرئيسة (الفرح والحزن والرغبة) في برهان حاشية القضية رقم 01*، بقوله: " "الفرح" و"الحزن" وما يتلو من مشاعر مركبة منهما أو متفرعة عنهما، إنما هي انفعالات سلبية. ثم إننا ننفعل بالضرورة من حيث أن لدينا أفكاراً غير تامة، ولا يكون ذلك إلا إذا كانت لدينا مثل هذه الأفكار، أعني أننا لا ننفعل إلا عندما نتخيل، وبعبارة أخرى عندما نتأثر بانفعال ينطوي على طبيعة جسمنا و طبيعة جسم خارجي. ينبغي إذاً تفسير طبيعة كل انفعال بما يعبر عن طبيعة الموضوع الذي يؤثر فينا، و "الفرح" الذي يتولد من موضوع ما، مثلاً من [أ] إنما ينطوي على طبيعة الموضوع [أ]، و"الفرح" الذي يتولد من الموضوع [ب]إنما ينطوي على طبيعة الموضوع [ب]، وبالتالي فإن هذين الشعوريين بالفرح يختلفان بالطبع، إذ ينجمان عن علتين من طبيعيتين مختلفتين. وكذلك الشعور بالحزن المتولد من موضوع ما، فهو يختلف بالطبع عن الحزن المتولد عن علة أخرى، وكذلك شأن "الحب" و"الكراهية" و"الأمل" و"الخشية" و"تقلب النفس"(...) الخ. وبناءً على ذلك فإن أنواع الفرح والحزن والحب والكره هي بقدر الأشياء التي نتأثر بها. وأما "الرغبة"، فهي ماهية كل شخص، أو طبيعته، باعتباره مدفوعاً إلى القيام بشيء ما وفقاً للهيئة التي هو عليها بالتالي فكلما ولدت أسباب خارجية في شخص من الأشخاص نوعاً من أنواع الفرح و"الحزن" و"الحب"

1)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص: 208.

*القضية رقم 01: (تكون النفس فاعلة في بعض الأمور ومنفعلة في أمور أخرى، أعني: تكون فاعلة بالضرورة في بعض الأمور بوصفها تملك أفكاراً تامة، و تكون منفعلة في الضرورة في أمور أخرى بوصفها تملك أفكاراً غير تامة).(أنظر صفحة رقم:148 من كتاب علم الأخلاق لسبينوزا، وكذلك البرهان والحاشية المولية لها).

و"الكره"، أي كلما كانت طبيعته على هيئة من الهيئات، كانت رغبته حتما هذه أو تلك، وتختلف طبيعة رغبة من الرغبات عن طبيعة رغبة أخرى بقدر اختلاف الانفعالات المولدة لهما. إن أنواع "الرغبة" هي إذاً بقدر أنواع "الفرح" و"الحزن" و"الحب" وهي تبعاً لذلك(بناءً على ما سبق) بقدر أنواع الأشياء التي تؤثر فينا".[1]

4- الحب العقلي الإلهي:

يظهر حب سبينوزا لله، مبكرا في بداية كتابه علم الأخلاق في الجزء الأول، في إعطائه أهمية كبرى لتعريف الجوهر أو الله، كأنه بناء وأساس معرفي يمكن الانطلاق منه. ولقد ربط سبينوزا أعلى ضرب من ضروب المعرفة بالحب الإلهي، فهذه المعرفة الصادقة هي أعلى مراتب الحب، فالنوع الثالث من المعرفة (المعرفة الحدسية) هو أفضل أنواع المعرفة الموصل إلى الحب الإلهي، وبقدر ما يكون فهم العقل صحيحا، فإن الحب يكون ثابتاً، وأن الحب العقلي للإله، هو الذي يكون على نحو من الرضا والقبول باعتبار العقل جزء من الله أو الطبيعة، ومن هنا أكد سبينوزا على وجود ارتباطاً واتساقاً بين المعرفة الكاملة والحب الإلهي، وبقدر فهم العقل للنظام الكوني الشامل وارتباطه بالطبيعة أو الله كان الكمال تاما، ويصل به الإنسان إلى السعادة القصوى.[2]

يركز سبينوزا في فلسفته ككل، على فلسفة الأخلاق العملية من أجل الوصول إلى معرفة كاملة، قصد تحقيق السعادة القصوى باعتبارها أعلى مراتب الخير الذي يناشده الإنسان. وتلعب الميتافيزيقا والمعرفة العلمية وعلم النفس وفهم طبيعة الإنسان، دورا مهما في فهم وشرح نظرية السعادة والخلاص عند سبينوزا، نظراً لأن السعادة تتكون من المعرفة العقلية لحب الله، وإنّ الفهم الميتافيزيقي لله هو ما يرتبط بالأهمية الأخلاقية ومعرفة الطبيعة

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:203.

2)-Noa Lahav Ayalon, The Intellectual Love of God in Spinoza, Article in International Journal of Philosophical Studies, 31 Oct 2022, p p: 15 ,16.

البشرية، وإنّ فهم الطبيعة البشرية باعتبارها مرتبطة بالطبيعة أو الله، هو في حد ذاته فهم تام ومنطقي، إن هذا المفهوم للسعادة مرتبط بالنظام الشامل للكون المتعلق بالضرورة والحتمية، لأن مسار سبينوزا كان دقيقاً وواضحاً منذ البداية، من أجل الوصول إلى السعادة القصوى عن طريق الحب العقلي لله عن طريق معرفة يقينية.[1]

ينتهي سبينوزا في آخر الباب الخامس من كتاب "الأخلاق" أن السعادة ليست مكافأة الفضيلة؛ بل هي الفضيلة نفسها وهي تكمن في حب الإله، الذي ينطلق من النوع الثالث للمعرفة(**المعرفة الحدسية**). لذلك فإن هذا الحب يجب أن يرتبط بالعقل، بقدر ما يكون العقل فاعلاً، لذلك فإنه الفضيلة ذاتها. فطالما كان العقل يستمتع أكثر بهذا الحب الإلهي أو هذه السعادة، كذلك فإنه سيفهم أكثر. أي أن القوة التي يمتلكها على عواطفه ستكون أكبر وسيكون خضوعه للعواطف السيئة قليلا؛ لذلك طالما كان العقل يستمتع أكثر بهذا الحب الإلهي أو هذه السعادة فإنه سيمتلك قوة أكبر للسيطرة على شهواته. ولأن القوة الإنسانية في السيطرة على العواطف تكمن فقط في الإدراك، ولكن هذا الإدراك المصحوب بوعي يدل على قدرته في السيطرة على شهواته، التي تظهر نتيجة من تلك السعادة المرتبطة بالحب الإلهي.[2] ولكن كيف ينشأ الحب العقلي لله عن طريق المعرفة الحدسية بعدها أتم أنواع المعرفة عند سبينوزا؟ وما هي تلك المعرفة الكاملة التي نصل من خلالها إلى محبة الله؟

يرى سبينوزا أن هذا الربط بين المعرفة التامة والحب العقلي لله ليس ممكنا فقط، بل هو ما يشكل نسق فسلفته برمتها، في المقابل تماما تكون المعرفة هي التي تؤسس لهذا الحب. وهنا ما يقصده سبينوزا من معرفة هي المعرفة الحدسية، ويعرفها سبينوزا في كتابه علم الأخلاق بقوله: "إنها تتقدم من فكرة كافية من الماهية المطلقة لبعض صفات معينة لله إلى المعرفة الكافية لماهية الأشياء"، وكل كلمة في هذا التعريف لها معنى محدد بالنسبة لسبينوزا،

1)-BRANDON SMITH, Spinoza’s Strong Eudaimonism, Journal of Modern Philosophy, 5(1):3, McGill University, CA, 24 March 2023,p p:13,14.

2)- زيد عباس كريم، اسبينوزا والفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص: 228.

لأن إذا عرف المرء أي شيء معرفة تامة سيفهمه في ضرورته وطبيعته النهائية، التي تكون لسبينوزا مظهرا لله. إنّ عقولنا من حيث أنها تدرك الأشياء إدراكا صادقا هي جزء من العقل اللامتناهي لله، وتكون الأفكار الواضحة والمتميزة صادقة بالضرورة مثل أفكار الله.[1] إنّ المعرفة الحدسية هي مصدر الحب الخالص الحقيقي وكل ما ينشأ عنه يكون بالضرورة صادقاً ويقيني لأنه يعبر عن نفس أفكار الله؛ وعلى هذا النحو تمثل المعرفة الحدسية أعلى مراتب اليقين والكمال المعرفي، والنسق الذي يصلنا بالله، ويجعل الإنسان يلتمس الخلاص والنجاة، ويجعله في سعادة تامة، عن طريق هذه المعرفة الموصلة إلى الحب العقلي لله الذي هو درجة الكمال الذي نرغب فيه على حد تعبير سبينوزا.

ارتبط مفهوم الحب الإلهي* لدى سبينوزا بالكمال والرفعة والتعالي عما نعرفه من مفهوم الحب التقليدي لدى البشر فعند الربط بين الحب كعاطفة وبين الذات الإلهية ككمال نكون بذلك قد ارتقينا بمستوى العاطفة الآنية ذات الطبيعة البشرية المتعرضة للتبدل لا إلى الكمال والمثال الإلهي الذي لا يجري عليه أي تغير فنكون بذلك قد حصلنا على عاطفة إلهية لا يعتريها التغير ونشعر عندئذ بنوع من الانبساط أو الانشراح والفرح وذلك لأنه ارتبط بفكرة الذات الإلهية نفسها، وقد أطلق سبينوزا على هذا الحب اسم الحب العقلي لله فهو الذي ينشأ من النوع الثالث من المعرفة إلا وهي المعرفة الحدسية، ويؤكد سبينوزا حقيقة أنه " لا يوجد أي حب أزلي، باستثناء الحب العقلي ".[2]

---

1)- نجاح موسى علي، الحي العقلي لله وعلاقته بالسعادة عند سبينوزا، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد67(02)،جامعة المنيا، جويلية 2008، ص: 622.

***الحب الإلهي**: هو عبارة عن بهجة وليدة كمال الله، يشعر بها العارفون من المتصوفة، وسببها أن تطهر نفسك من كل ما يشغلك عن الله، وأن تملأ قلبك به، وكلما كان الحب أقوى كانت السعادة أعظم.(أنظر: إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،(ب ط) مصر، 1983، ص: 66).

2)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق،(لازمة القضية رقم 34)سابق،ص:343.

وقد تعرض سبينوزا لهذا الموضوع لأنه أراد أن يميز بين العقل والعاطفة، ويرى أنه علينا أن نحارب العواطف الهوجاء التي لا تقوم على العقل بالعواطف التي يستندها العقل، فكل ما يعمله الإنسان يكون مبنياً على أساس من العقل والتفكير، لا على المشاعر والعواطف فهو عمل فاضل وإذن لا فضيلة في رأي سبينوزا إلا بالعقل.[1] يربط سبينوزا الحب العقلي لله بحب الله لنفسه حيث يجعلهما شيء واحد وبذلك يقول: " أن ما تشعر به النفس من حب عقلي لله لا يختلف عن الحب الذي يحب به الله نفسه، لا من حيث هو لا متناه، وإنما من حيث انه يمكن تفسيره بماهية النفس البشرية منظوراً إليهما من جهة الأزل بمعنى ما تشعر به النفس من حب عقلي لله هو جزء من الحب اللامتناهي الذي يحب به الله نفسه ".[2]

وصف سبينوزا الحب الإلهي بأنه محبة عقلانية لله، وللمصطلح العقلاني أهمية أساسية، رغم التغاضي عنه في أغلب الأحيان، يمكن القول عمومًا إنَّ التعبير عن الحب العقلي يحتوي على شيء من التناقض؛لأن الحب بالمعنى العادي هو عاطفي أو بتعبير أدق هو انفعالي، ولأن مجال اشتغال العقل هو المعرفة والإبستمولوجيا لا في المحبة، ولكن سبينوزا ينقلنا بمصطلحه الجديد عمّا هو مألوف في الفلسفات الكلاسيكية، ولهذا كان سبينوزا على درجة عالية من الدقة العلمية، لنقلنا من المصطلح الصوفي لفهم حب الله الذي يشبه الإنسان بالله، وفي هذه النقطة الأخير يحذرنا سبينوزا؛ ليؤكد مرة أخرى أنه يجب أن تكون هنالك محبة عقلية لله عن طريق معرفة عملية حدسية.

ولكي يؤكد سبينوزا هذه التفرقة قال: " ليس للإله انفعالات سلبية، وهو لا يشعر بأي انفعال من انفعالات الفرح أو الحزن"[3] ، فالواجب أن نقول إن الله لا يحب أو يكره أحداً. لكنه في القضية التالية يقول: "

1)- ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص:216.

2)- سبينوزا، علم الأخلاق،(القضية رقم 36)، مصدر سابق،ص:343.

3)- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق (القضية رقم 17)، ص: 329.

لا أحد يمكنه أن يكره الله"[1]، ثم يقول في القضية التي تليها" من كان يحب الله، لا يمكنه أن يسعى إلى أن يبادله الله الحب".[2] عندما قال سبينوزا إنّ حبنا لله لا يعني أننا نتوقع منه حبًا متبادلًا؛ قد أراد تنقية هذا الحب من مظاهر الأنانية التي تجعلنا نتوقع المعاملة بالمثل في أي حب نشعر به، حتى نتوقع أنّ ينتهي هذا الحب مرة أخرى إلينا. وسبينوزا عن ذلك في هذا التمييز بين حبنا البشري؛وهو حب متبادل، والحب الإلهي الذي لا يحدث أبدًا؛ولكن من خلاله نحقق أعظم سعادة.

ومعناه أنه يقبل هذا النظام الضروري للكون، أو هذا المصير، وإن يكن النظام الضروري ذاته لا يستهدف غاية بشرية، ولا يسعى إلى إرضاء الإنسان، بل لا يكترث به ويقف منه موقفاً سوياً، لا لشيء إلا لأنه ضروري فإن الإنسان في الوقت الذي يظل فيه ساعياً إلى بلوغ المثل الأعلى للمعرفة طوال حياته، لا يمكنه أن يبلغ هذا المثل الأعلى على الإطلاق، ومن أيسر الأمور أن ندرك كيف يكون الحب الإلهي عقلياً، إذ أن علاقة المعرفة أو الفهم أو الاتصال بالطبيعة الضرورية للأشياء، هي علاقة عقلية قبل كل شيء.[3]

ولما كانت الغاية تعتمد على الاهتداء إلى أسمى نوع من المعرفة و أصدقها، لذا بات من الضروري المنهج الذي يتعين إتباعه لتحقيق هذه الغاية، فلكي تتحقق لمثل هذه المعرفة الآمال التي ينشدها، يجب أن تتصف بيقينها ووضوحها وكفايتها الكاملة بالنسبة لموضوعاتها ومن هنا قال سبينوزا: " يتوجب ابتكار وسيلة تساعد على النهوض بالفهم وتنقيته حتى يمكنه إدراك الأشياء دون الوقوع في الخطأ، وإتباع أفضل طريق ميسور".[4] إنّ هذا المشروع الذي جاء في مقال عن "الارتقاء بالفهم البشري"، فالمنهج الذي تحدث عنه هناك هو وسيلة التي

1)- المصدر نفسه، (القضية رقم 18)، ص: 330.

2)- المصدر نفسه (القضية رقم 19)، ص: 331.

3)- فؤاد زكريا، إسبينوزا، المرجع نفسه، ص: 167.

4)- أنظر: القاعدة التاسعة(09)، من كتاب رسالة في إصلاح العقل، لسبينوزا، مرجع سابق، ص: 31.

ينشدها. وفي كتاب "الأخلاق" قدم النتائج التي حققها بتطبيق هذا المنهج وعواقبها، " فعلينا أن ننتبه دائماً إلى سبب اضطلاعي بهذه المهمة بأكملها"، وعلى حد قوله: " إن محبة الشيء الأبدي اللامتناهي تشغل العقل بهجة وسروراً. وهي في ذاتها غير مشوبة بأي شوائب من الحزن، لذا يتعين أن تنمى، وأن نبحث عنها بكل قوتنا".[1]

يقول سبينوزا في كتابه "رسالة في إصلاح العقل" بأنه يبحث عن النتيجة من محبة الله حيث يؤكد بقوله: " أعتقد أنني بينت كفاية فيما يتمثل حبّنا للإله، والنتيجة الحاصلة من ذلك، ألا وهي خلودنا الشخصي. فلا داعي للتطرق إلى الأمور الأخرى كالفرح في الله وراحة النّفس ، إلخ، لأن بعد ما قلناه أصبح من السهل أن نفهم فيما تتمثل هذه الأمور وما يكون القول فيها ".[2] لما كان كل إنسان يريد من طريق بذل جهده، أن يستمر وجوده وأن يحققه إلى أقصى الحدود، لذا فإن هذا الخير يمثل أكبر تطور بالنسبة له أو الإنجاز التام مقدرته على الوجود، والحال فإن تطوير المرء لمقدرته على الوجود يعني تطوير كماله، هذه" الطبيعة العليا" التي يعني امتلاكها التمتع "بالغبطة"، لأن الفرح هو العبور من كمال أقل إلى كمال أكبر، وهو مصدر حب، يعرف سبينوزا الحالة الروحية الأعلى التي يستطيع البشر أن يبلغوها بأنها "السكينة"، وهو يعني بذلك حالة روحية يقبل الناس معها الله على أنه خير بالمطلق، مهما كان نصيبه من المصائب والأحزان.[3]

وبهذا الحد تنتهي مسألة الحب العقلي للإله عند سبينوزا إلى السعي للتوفيق بين العلم الإلهي والنظام المعرفي للإنسان القائم على الحتمية العلمية وهو ما يتحكم في النظام الشامل للكون ويسيره، ولهذا عندما يتخذ الإنسان

1)- سبينوزا، علم الأخلاق، نقلا عن: ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: 87.

2)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مصدر سابق، ص:193.

3)- مونيككانتو، سبيربير روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 01،2008،ص:86.

من الحتمية طريقا للعلم ومنهجا؛ يصبح كل شيء واضح ويمكن تفسيره من خلال ضرورة تحكمه، قائمة على معرفة حدسية تامة.

وهكذا يصل الإنسان إلى السعادة القصوى والتحرر من سلطة انفعالاته التي لا تعبر عن حقيقته التي أخفتها أوهام الحرية الزائفة القائمة على الغائية واعتقد أن الإنسان غير خاضع لسلطة النظام الشامل للكون، وهكذا يصبح الإنسان حراً من كل انفعال ناقص كالخوف والحزن والألم، الذي كان حادثا له بسبب جهله بالضرورة التي تحكم الكون، وعدم إدراكه للمعرفة التامة التي توصله للكمال، وهذه المعرفة العلمية العقلية توصله بدورها إلى محبة الله عقلاً؛ ومحبة الله لا تطرأ عليها الأحوال الناقصة، بل من خلالها يجد الإنسان السعادة واللذة الكمال الذي يرتقي به عن الانفعالات والألم التي تنقصه عليه سعادته.

خلاصة الفصل

إن البناء العلمي للفلسفة الأخلاقية عند سبينوزا كما لاحظنا في هذا الفصل أن سبينوزا قد خطط منذ البداية إلى الإقرار بالحتمية العلمية ورفضه لفكرة الغائية التي كانت سائدة آنذاك وقبله مع الفلسفات السابقة؛ فالحتمية قد جعل منها سبينوزا أساسًا علميا جيدا يمكن الارتكاز عليه في بناء فلسفة أخلاقية بعيدة كل البعد عن التصورات السابقة القائمة على الفكر الغائي بدءاً من أرسطو وصولاً إلى ديكارت؛وبهذا يكون سبينوزا قد أحدث

قطيعة إبستمولوجية للفكر الغائي وما يترتب عنه في شقه المعرفي والأخلاقي، وبناء نسقه الأخلاقي على أساس الحتمية العلمية.

إنّ إيمان سبينوزا بفكرة الضرورة وسيادتها على الطبيعة، وأنها تسري على جميع الأشياء، ناتج من الروح العلمية المتشبع بها سبينوزا؛ فالحرية عند سبينوزا هي الوعي بالضرورة؛ وأن قوانين الضرورة هي القوانين الشاملة لكل نظام الكون والطبيعة، وهكذا كانت الضرورة على نقيض للغائية عند سبينوزا بعدها مبدأً علمياً يقودنا إلى فهم أن الطبيعة، وكذلك الإنسان بعده حال من الأحوال خاضع لضرورة.

إنّ حرية الإرادة وهم باطل ما دامت لا تصدر من جوهر كامل وأنها تخضع لضرورة هي كذلك؛ وعلى هذا كانت فكرة فهم سبينوزا للحرية نابعة من فكرته التي بدأ بها في تأسيس الأخلاق، ألا وهي " الجوهر الأوحد"فلا يمكن فهم حرية الإرادة خارج الإنسان بعده شيء خارج عن نظام الطبيعة الذي بدوره هو خاضع لجوهر واحد لا يصدر إلا من ذاته، والإنسان لا يتحكم في انفعالاته بسبب مسببات خارجية أو ذاتية؛ لهذا يجب فهم الإنسان وحرية على أنّه جزء لا يتجزأ من الطبيعة.لهذا ربط سبينوزا الحرية الإنسانية بفهم الكلي للضرورة الشاملة التي يعتبر إنسان جزء لا يتجزأ منها ويقع تحت تأثيرها الأبدي، على عكس الفلاسفة الذين نظروا إلى الإنسان على أنه ظاهرة خارجة عن نطاق الطبيعة أو كيان مستقل تماما عنها.

إنّ سبينوزا لا ينسب للطبيعة أي صفة سلبية كانت أو ايجابية، وأن الخير والشر مفهومان لا وجود لهما إلا في أذهاننا؛ لأنهما حال من أحوال الفكر؛فالشر ما هو إلا من وجهة نظرا فقط مثله مثل الخير، فلا وجده لهما إلا كفكر.

كما أنّ سبينوزا قد غاص في أعماق النفس البشرية وهذا قصد فهمها ومن ثَمَّ معرفة الانفعالات وكيفية سيطرتها على الإنسان؛ وهذا ما يسميه سبينوزا عبودية الانفعالات. ففهم سبينوزا لانفعالات النفس هو جزء من السيطرة عليها.

لقد عالج سبينوزا مسألة عبودية الانفعالات بالتحكم العقلي الذي يضعها تحت سيطرته وهو بدوره يقل إتباعه لأهوائها ليتم من خلاله التحرر والوصول إلى معرفة أكثر يقيناً هي المعرفة الحدسي، ويربط سبينوزا المعرفة الحدسية بالحب الإلهي، بعد الحدس أرقى درجات المعرفة التي يستطيع الإنسان من خلالها بلوغ الحب العقلي لله، بعد مساعدة العقل له، لأن سبينوزا لم يرفض العقل مطلقاً؛ بل جعله مصدراً من مصادر المعرفة يقّوَم الأفكار الحقيقية التي ينتج منها الحدس. وغاية سبينوزا هي السعادة القصوى التي على الإنسان إن يحصل عليها عن طريق اتحاد النفس بالله أو الطبيعة من طريق الحب الإلهي. فالحب عند سبينوزا لا ينتظر منه مكافئة؛ فهو ليس حبا متبادلاً بين الإنسان والله؛ فهو يمثل أقصى درجات السعادة والخير الأسمى.

وما نصل إليه في أخر هذا الفصل وجود علاقة قائمة بين المعرفة اليقينية والانطولوجيا؛ لأن الفهم الصحيح في فلسفة سبينوزا هو الذي يعطي الإنسان فهما صادقا لذاته ولله معا، ويكون من خلال تلك المعرفة الكاملة يدرك الإنسان علاقة الأشياء بعضها ببعض مع الطبيعة أو الله؛ وهنا يحصل للإنسان السعادة وحب الله بعقله، ويصبح هنالك إدراك شامل بينه وبين الطبيعة أو الله من خلال معرفته الحدسية، التي تربطه مباشرة بالنظام الأزلي، وهذه المرحلة من الكمال حسب سبينوزا، تجعله محبا بعقله لله ومرتبطاً به دوما ومتحدا معه.

خاتمة

بعد تحليل ومناقشة هذه الدراسة والتي تعالج المشروع الأخلاقي لسبينوزا الذي قدمه على أساس علمي، بالاعتماد على المنهج الهندسي الذي ألف به كتابه **علم الأخلاق دراسة وفقا لقواعد الهندسة**، يرمي من خلاله إلى الحصول على فهم للطبيعة وتأكيدا على أنه لا يوجد إي انفصال بين الإنسان والطبيعة، وأنه جزء لا يتجزأ من عالم الأشياء، وأنّ فهم السلوك البشري لا ينحصر في المعاملات أو قيمة الخُلقية، بل الهدف من ذلك هو جعل فهمنا لطبيعة الإنسان على ضوء حتمية علمية، بعيدا عن التصورات الغائية، لأنّ الأخلاق تمثل جانباً عمليا له صلة مباشرة مع العلم وقوانين الطبيعة معاً، وليس مجرد فضائل لذاتها.

ويمكن حصر النتائج المترتبة عن هذه الدراسة، رغم صعوبة ضبطها ككل وذكرها، ولكن هذه أبرز النتائج المحصل عليها من خلال فصول الدراسة، وهي كالتالي:

- قدّم سبينوزا تغييرا جذريا للمفاهيم الأخلاقية الكلاسيكية ونظرة جديدة، تهدف إلى عدم الفصل بين نظرية المعرفة والأخلاق، لأنّ نظرية المعرفة تستهدف دراسة الأشياء في الطبيعة، فالإنسان جزء من الطبيعة ويمكن دراسة انفعالاته دراسة إبستمولوجية علمية، أي أنه لا وجود لأخلاق عملية غير مرتبطة بالتطورات العلمية والمعرفية، وهكذا تجاوز سبينوزا كل تفرقة بين العلم والأخلاق العملية.
- تعدّ فلسفة سبينوزا الأخلاقية بمثابة ثورة على التفكير الأخلاقي القديم، حيث أحدث قطيعة إبستمولوجية بين القيمة الخلقية وتفسيرات اللاهوتية والغائية لها، لأنّ سبينوزا ربطها بالنظام الشامل لطبيعة الأشياء، وأنّ تفسيرها يكون عن طريق أسس مستنبطة من يقين معرفي علمي.
- مثّلت فلسفة سبينوزا مشروع معرفي متكامل، قدم تفسيرات للوجود، إيماناً منه على أنّ العقل قادر على فهم الطبيعة ونظامها.

- تعد رؤية سبينوزا لله مختلف عن بعض التصورات الكلاسيكية، في جانب صفاته، فهو يراه كائناً ذو كمال مطلق وأزلي وهو اللامتناهي، وهو علة ذاته، فهو لم ينتج من علة خارجة عنه، والله عنه مساوي للطبيعة (الله أو الطبيعة).

- يعتبر البناء الهندسي الذي قدمه سبينوزا للجوهر الأوحد، هو أساس عقلي وفيزيائي، على اعتبار أنّ الله هو الأساس النهائي للكون ونظام الأشياء في تسلسلها، من أجل تبين أنّ الصفات الإلهية هي غير نهائية.

- البراهين التي قدمها سبينوزا في إثبات وجود الله، لها دلالات علمية رياضية، باتخاذ البراهين بالخلف والتراجع من أجل معالجة القضايا المتعلقة بها، لأنّ سبينوزا كان حريصا كل الحرص على تسلسل أفكاره من أجل الحصول على نتائج منطقية تتوافق مع العلم.

- حرص سبينوزا على ضبط الأفكار وترتيبها منطقيا، فقد بدأ بالله على عكس ديكارت الذي انطلق بالذات، أما سبينوزا وصل للذات من خلال الله أولاً، وهذا نتيجة منهجه الهندسي في تتبع القضايا واستخلاص النتائج منها بصورة منطقية رياضية.

- يرى سبينوزا أنّ الله في جوهره لا يمتلك أي صفة إنسانية أو صفة سالبة، فهو نسق رياضي وهندسي من ناحية الطبيعة ككل، فالله علة محايثة للعالم، فهو الأساس المنطقي وأنه عقل واع ومفكر.

- إنّ الطريقة التي ألف بها سبينوزا كتابه علم الأخلاق، كان يريد بها القول بوحدة الجوهر وانطباقه مع الطبيعة، وعدم الانفصال بين النظام الشامل للأشياء (الطبيعة المطبوعة) والله باعتباره الطبيعة الطابعة للأشياء. فقد كان نسق سبينوزا، متأملاً في الطبيعة بوصفها الكيان المادي للإله.

- النظرة الواحدية للجوهر التي قدمها سبينوزا على أنه كيان واحد مع الطبيعة، ساعدته في تجاوز التفسيرات الغائية، إلى تأسيس نظرة علمية للمعرفة الإلهية، والابتعاد عن كل فلسفة مفارقة للطبيعة والعلم، وهذه النظرة فتحت الطريق للتحرر وإدراك الخلاص وحب الله بالعلم.
- إيمان سبينوزا بفكرة الضرورة وسيادتها على الطبيعة، وأنها تسري على جميع الأشياء، ناتج من الروح العلمية المتشبع بها، فالحرية عنده هي الوعي بالضرورة، وأنّ قوانين الضرورة هي النظام الشاملة للكون والطبيعة، وهكذا كانت الضرورة على نقيض للغائية عنده باعتبارها مبدأ علميا يقودنا إلى فهم الطبيعة وكذا الإنسان باعتباره حال من الأحوال خاضع للضرورة.
- استطاع سبينوزا تجاوز الثنائية الديكارتية وأكد على هوية الله، وأنه لا وجود لأي انفصال بين الفكر والامتداد (المادة) عن الله، بل هما يعبران عن نفس الجواهر الذي هو الله. وهذا هو الجديد في الجانب الفلسفي الحديث إذ أنّ سبينوزا استطاع تجاوز الثنائية الديكارتية، وهذا بمبدأ المعقولية والديناميكية العلمية التي كانت تعبر عن روح البناء الهندسي لفكرة الله عنده.
- أراد سبينوزا من خلال مشروعه الأخلاقي أنّ يرفع الإنسان من التفكير السلبي الذي تسيطر عليه انفعالاته، إلى مرتبة الكمال المعرفي والوجودي، وربطه بالتفسيرات العلمية للطبيعة ولكيانه، من أجل إدراكه التام ووعيه بقوانين الكون.
- أهم ما أثاره سبينوزا في فلسفته الأخلاقية، هو أنّ الإنسان لا يقف بمعزل عن الطبيعة وقوانينها وأنه جزء منها ويخضع لها، وأنّ معرفته الصادقة هي من تقوده إلى ارتباطه بوجوده وبحبه لله عقلاً وأنّ كيانه ما هو إلا امتداد لله أو الطبيعة وأنه حال من الأحوال غير المباشرة للطبيعة الطابعة.

- أكد سبينوزا على أنّ فهم إرادة الحرية خارج إطار الضرورة، هو مجرد وهم، ولا سبيل لحرية الإنسان إلا من خلال وعيه بتلك الضرورة النابعة من معرفة صادقة. وهذا الأساس العلمي الذي يتم من خلاله فهم إرادة الحرية على أنها وعي عقلي وليست مجرد شعور نحس به بل هي معرفة عقلية حدسية.
- إنّ الحتمية التي أقر بها سبينوزا في نسقه وآمن بسيادة ضرورتها على سائر الأشياء في الكون، تفضي إلى أخلاق قائمة على الحتمية كرؤية علمية جديدة، في مقابل الرؤية الغائية التي كانت قائمة في فلسفة الأخلاق، لأنّ هذه الرؤية الأخيرة، تحمل مفاهيم أخلاقية مؤقتة، لا تتكيف مع كل الأزمنة، بل هي جزئية، أما النظرة التي قدمها سبينوزا بأساس علمي تجعل الأخلاق تستوحي مفاهيمها وتحاكي الواقع الذي هو مرتبط بالتطورات العلمية.
- فكّر سبينوزا في وسيلة لإصلاح الفهم، من أجل أن يقلل إتباع الإنسان لانفعالاته السلبية والتحرر منها، عن طريق الوصول إلى معرفة صادقة وعلمية، تصل به إلى محبة الله عقلاً، فمعرفة الطبيعة تقتضي معرفة الله بمعرفة أكثر دقة وصارمة، وهذه الأخيرة لا يمكن له إلا أن توصلنا إلى الكمال الأعظم ومحبة الله أو الطبيعة، فالحب الإلهي عند سبينوزا ليس مكافئة، بل هو في حد ذاته معرفة علمية صادقة تقودنا للخير الأسمى والسيطرة على انفعالاتنا السلبية.
- إنّ دور المعرفة الحدسية التي وضعها سبينوزا كأفضل طريق للعلم، يتخطى جانبها الإبستمولوجي إلى الجانب النفسي، حيث أكّد على أنّ النفس البشرية كلما كانت قادرة على الفهم أكثر من خلال هذه المعرفة للأشياء في الطبيعة، كان تأثير الانفعالات السلبية أقل، وكذلك عن طريق المعرفة الحدسية، إلى الجانب الميتافيزيقي على أنّ النفس بوصفها ذات طبيعة أزلية، وعند اتحاد الجانبان السيكولوجي والميتافيزيقي عن طريق فهمنا بالمعرفة الحدسية يحصل إدراكنا ووعينا بالضرورة للحب العقلي لله والحصول على الخير الأسمى والسعادة.

وفي الأخير، على أمل أن يساهم هذا العمل المتواضع -الذي لم نستطع أن نلّم بكل تفاصيله- في بعث الفضول العلمي لدى الباحثين والقراء في التعمق في فلسفة سبينوزا بمختلف الجوانب، وفتح مجال البحث في مشكلات أخرى، وهذا ما يدفعنا إلى إثارة بعض التساؤلات الفلسفية المتعلق بمآل فلسفة سبينوزا الأخلاقية في الفلسفات اللاحقة، وتأثيرها على العلم واللاهوت والسياسة والنزعة المادية والحتميات العلمية في الفلسفة المعاصرة.

فهرس المصطلحات

فهرس المصطلحات

عربي – إنجليزي

أثر	Affect
إرادة	Will
أزلي	Eternal
امتداد	extension
انفعال	Affection
بديهية	Axiom
تصور	Concept
تعريف	définition
جسم	body
جوهر	Substance
حادث	Contingent
حال	Mode
حب	Love
حب عقلي لله	intellectual love of God
حتمية	Determinism
حرية	Freedom
حزن	Sorrow
خير	good
رغبة	desire
روح	Soul
سعادة	Happiness
شر	Evil
شهوة	Appetite
صفات	Attributes
ضروري	Necessary

natural nature	طبيعة طابعة
Nature nature	طبيعة مطبوعة
servitude	عبودية
Cause of self	علة ذاته
Ethics	علم الأخلاق
Bliss	غبطة
Joy	فرح
Virtue	فضيلة
thought	فكر
Propositions	قضية
Infinity	لا نهائي
Corollary	لازمة
Desires	لذة
God	الله
essence	ماهية
Immanence	محايثة
Adequate	مطابق
Absolute	مطلق
Intuitive knowledge	معرفة حدسية
Method Geometrical	منهج هندسي
Self	نفس
Pantheism	وحدة الوجود

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1) قائمة المصادر:

1. باروخ سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، تر: جلال الدين سعيد، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 02،2017.
2. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر:حسن حنفي،مراجعة:فؤاد زكريا،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط1،2005.
3. سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، مراجعة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1،2009.

2) قائمة المراجع:

1) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ،ج1، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط03 ،1968.
2) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط03،1968.
3) إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،الإسكندرية، (ب ط)، 2000. .
4) إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر،(ب ط)، 2001.
5) إبراهيم يوسف النجار، مدخل إلى الفلسفة، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 02، 2013.
6) أبو بكر ذكري، تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية، دار الفكر العربي، بيروت، ط04، بدون تاريخ.

7) أحمد أمين، الأخلاق، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط01، 1930.

8) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، دار الكتاب، القاهرة، (ب ط)، 1936.

9) أحمد خواجة، في الأخلاق النظرية والعملية ، دار الغصون، بيروت،ط01، 1985.

10) أرسطو طاليس – الأخلاق إلى نيقو ماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، ج2، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1942.

11) أزفلد كولبة، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلاء عتيقي، القاهرة،(ب.ط)، 1942.

12) أزفلدكولبه، مدخل إلى الفلسفة، تر: أبو العلاء عفيف، عالم الآداب للبرمجيات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط01 ،2016.

13) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، دراسة وتر: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، (ب ط)، 2004.

14) ألبرت اشفستر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مراجعة: زكي نجيب محمود، مطبعة مصر، القاهرة، (ب ط)، 1963.

15) إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (ب.ط)، 1988.

16) أمة السلام محمد على جحاف، سبينوزا فلسفة وتربية، الناشر: جامعة الملكة أروى، دار الكتب بصنعاء، صنعاء، اليمن،(ب ط)، 2008.

17) أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط01، 2007.

18) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة ،ج4، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،ط 01، 1983.

19) اميل بريهه، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر ، تر: جورج طربيشي، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط02 ،1982.

20) أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي ترجمة نهاد رضى، منشورات عويبات، بيروت، (ب.ط)، 1982.

21) برتراند رسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة حسن محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،(ب.ط)، 1960.

22) برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، تر: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الرسالة ، الكويت، 1983.

23) بيار فرنسوا مورو، سبينوزا والإسبينوزية، تر:جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت، ط2008،01.

24) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط05، 1967.

25) توفيق الطويل، الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة العربية، القاهرة، (ط03)، 1976.

26) ج . ف. ليبتنيز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني (نظرية المعرفة)، تر: أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، سلسلة النصوص الفلسفية، فاس، المغرب،(ب ط)، 1983.

27) جميس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، الناشر مكتبة غريب، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، نيويورك- القاهرة،(ب ط)، 1973.

28) جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، تر: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت،ط04، 1980.

29) جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، تر: محمد لبيب النجيحي، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، القاهرة – نيويورك، (ب ط)، 1963.

30) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، تر: أنور عبد الملك، دار الحقيقة ، بيروت، ط1978،03.

31) جيل دولوز، سبينوزا ومشكلة التعبير، تر: أنطوان حمصي، أطلس للنشر والطباعة ، دمشق،ط01، 2004.

32) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،ط02، 1998.

33) حمدي عبد العال، الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، الكويت، ط03، 1985.

34) ديف روبنسون، كريس جارات، أقدم لك ...ديكارت، تر:إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (ب ط)، 2001.

35) رواية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (ب ط)، 1987.

36) رواية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت، لبنان، (ب ط)، 1996.

37) رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: لخضيري محمود محمد، الناشر: دار الكتاب العربي لطبع والنشر، مصر، ط02 ،1968.

38) ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، تر: أحمد حمدي محمود، مطابع الهيئة المصرية العامة، القاهرة، مصر، (ب ط)، 1998..

39) زكريا إبراهيم، الأخلاق والمجتمع، المكتبة الثقافية، القاهرة،(ب.ط)، 1966.

40) زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، ط1969،01.

41) زكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، مكتبة مصر،القاهرة،(ب.ط)، 1962.

42) زيد عباس كريم، سبينوزا الفلسفة الأخلاقية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط01 ،2008.

43) الشيخ كامل محمد محمد عويضة، سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط01، 1993.

44) عادل العوا، المذاهب الأخلاقية عرض ونقد، مطبعة جامعة دمشق، ج2، دمشق، (ب.ط)، 1964.

45) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط01، 1975.

46) عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية ، دار ابن زيدون للطباعة والنشر، بيروت، ط01، (ب ت).

47) عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلاسفة و المتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة،(ب ط)، 1994.

48) عقيل حسين، سبينوزا، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، (ب ط)، (ب ت).

49) علي عبد المعطي، المنطق ومناهج البحث العلمي، دار الجامعات، مصر، ط 01، 1972.

50) علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط 02، 1984.

51) غنارسكيربك، نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج إسماعيل، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط02 ،2012.

52) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة(من ديكارت إلى ليبنتز)، مج 4، تر: سعيد توفيق ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، مصر، ط 01 ،2013.

53) فؤاد زكريا، إسبينوزا، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة،(ب ط)، 2017.

54) فؤاد زكريا، سبينوزا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ، الإسكندرية، ط01، 2009.

55) فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية – الفلسفة الحديثة ـ الجزء 5، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بيروت لبنان، ط 01 ،2011.

56) فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية (الفلسفة الحديثة عصر النهضة- القرن السابع عشر عصر انتصار العقلانية)، ج 5، الناشر: مركز الشرق الأوسط الثقافي للطباعة والنشر والترجمة والتوزيع، بيروت لبنان،ط 01، 2011.

57) قيس هادي أحمد، دراسات في الفلسفة العلمية و الإنسانية، دار المثنى، بغداد، ط01، 2000.

58) كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط02، 2001.

59) ليوشتراوس، جوزيف كروبسي ، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديديس حتى سبينوزا، تر: محمود سيد أحمد ، مراجعة ،إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ،العدد:809، القاهرة ، 2005 .

60) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط01، 1969.

61) محمد عبد الله الشرقاوي، في مناهج البحث منهج نقد النص بين ابن حزم الأندلسي وسبينوزا، كلية دار العلوم، القاهرة، (ب ط)، (ب ت).

62) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 4، دار المعارف الجامعية، القاهرة، 1985.

63) محمد غلاب، المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة، دار الكتاب المصرية، القاهرة،(ب ط)، 1948.

64) محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، القاهرة، (ب ط)، 1988.

65) محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر،(ب ط)، 1977.

66) مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي القاهرة، ، ط02، 1999.

67) منذر شباني، سبينوزا واللاهوت، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب،سوريا، (ب ط)، 2009.

68) منصور علي رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، دار النهضة العربية، القاهرة، (ب ط)، 1961.

69) مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه فلسفة ديكارت ومنهجه(دراسة تحليلية ونقدية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان،ط 03، 1996.

70) مونيك كانتو- سبيربير روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ، بيروت، ط 01، 2008.

71) مونيككانتو، سبيربير روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط01، 2008.

72) نجيب بلدي، مراحل التفكير الأخلاقي، دار المعارف، القاهرة، (ب.ط)، 1962.

73) نجيب بلدي، نوابغ الفكر الغربي، ديكارت، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط01، 1968.

74) نظمي لوقا، الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، سلسلة الإلهيات، الناشر: المطبعة الفنية الحديثة، مصر،(ب ط)، 1972.

75) هنري توماس ، دانالي توماس ،المفكرون من سقراط إلى سارتر ، تر: عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (ب ط)، 1970.

76) ول ديورنت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله محمد المشعشع، منشورات دار المعارف، بيروت،ط06، 1988.

77) وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط01 ،2010.

78) ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دراسة تحليلية ونقدية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 02، 2012.

79) ياسين خليل، منطق البحث العلمي، دار الكتب، بيروت، لبنان، ط 01، 1974.

80) يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (ب ط)، 1995.

81) يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار النهضة العربية، القاهرة، (ب.ط)،1968.

82) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ،ط01، 2012 .

83) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.

3) – قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

1. Aaron V. Garrett. Meaning IN Spinoza’s Method. Cambridge University Press. Published in the United States of America, New York. 2003.
2. BRANDON SMITH, Spinoza’s Strong Eudaimonism, Journal of Modern Philosophy, 5(1):3, McGill University, CA, 24 March 2023.
3. Eva Piirimäe, SPINOZA ON FREEDOM, St. John’s College, University of Cambridge CB2 1TP Cambridge, UK, TRAMES, 2002, 6(56/51), 4.
4. H.f.hallett, Benedict de Spinoza, the elements of His philosophy, Bloomsbury Academic Collections: Philosophy, London, UK, 2013.
5. Harry austryn wolfson, The Philosophy of Spinoza,(vol 1), Cambridge Massachusetts Harvard University PRESS, 1934.

6. Noa Lahav Ayalon, The Intellectual Love of God in Spinoza, Article in International Journal of Philosophical Studies, 31 Oct 2022.
7. Steven Nadler : Spinoza's Ethics An Introduction. Cambridge university press. The Edinburgh Building, Cambridge cb2 2ru, UK. 2006.

4) قائمة الموسوعات والمعاجم:

1. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،(ب ط) مصر، 1983.
2. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر،تونس،(ب ط)،2004.
3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج 2، الناشر: دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، (ب ط)، 1982.
4. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطقة-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوف)، دار الطليعة، بيروت، ط2006،3.
5. عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية ، دار ابن زيدون للطباعة والنشر، بيروت، ط1،(ب ت).
6. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية (الفلسفة الحديثة عصر النهضة- القرن السابع عشر عصر انتصار العقلانية)، ج 5، الناشر: مركز الشرق الأوسط الثقافي للطباعة والنشر والترجمة والتوزيع، بيروت لبنان، ط 2011،1.
7. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الناشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة مصر، (ب ط)، 1983.
8. مراد وهبة، المعجم الفلسفي،دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر،(ب ط)، 2007.

9. الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري، عبد الرشيد الصادق بإشراف زكي نجيب محمود، دار العلم، بيروت، (ب ط)، بدون تاريخ.

5) قائمة المذكرات والأطروحات:

1. صارة لرقات، البناء الرياضي لفلسفة سبينوزا الأخلاقية، المشرفة، بوزيدي حياة، أطروحة ماجستير، نوقشت: 2016/2015، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة – قسم الفلسفة –، الجزائر.

2. الطاهر مولف، العقل الوضعي عند أوجست كونت، رسالة ماجستير،المشرف:الزواوي بغورة، تاريخ المناقشة:18جون2008.

3. عماري أيوب، وحدة الوجود عند باروخ سبينوزا، رسالة دكتوراه، المشرف، منير بلهادي، نوقشت: 2017/2016، جامعة وهران (الجزائر).

4. فريدة حمالي، النزعة المادية في مذهب سبينوزا، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة، المشرف: بوقاف عبد الرحمن،جامعة الجزائر-2- أبو القاسم سعد الله، الجزائر، الموسم الجامعي: 2018/2017.

5. مبروك طحطاح، مشكلة الجوهر لدى الفلاسفة الإنجليز:" لوك " "باركلي" "هيوم"، نموذجاً ، رسالة ماجستير، إشراف الأستاذ: زرا رقة عطاء الله ، تاريخ المناقشة : 2006.

6) قائمة المجلات والدوريات:

1. بدران بن الحسن، مجلة حوليات التراث ، وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا، العدد 10، جامعة مستغانم، الجزائر، 2010.

2. فيصل زيات، دراس شهرزاد، تطور المنطق والرياضيات في الفكر اليوناني القديم، مجلة الحوار الثقافي، العدد 6 المجلد 01، جامعة مستغانم (الجزائر)، 15 مارس 2017.

3. مكي عبد المجيد، العقد الإجتماعي الأسس والنظريات، مجلة أهل البيت، العدد الأول، العراق، 8مارس 2004

4. نجاح موسى علي، الحي العقلي لله وعلاقته بالسعادة عند سبينوزا، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد **67**(**02**)، جامعة المنيا، جويلية 2008.

7) المواقع الإلكترونية:

1. أشرف حسن منصور، ابن رشد وسبينوزا وعصر التنوير الأوروبي، (مقال)، الحوار المتمدن-العدد: 3440 - 2011 / 7 / 28، منشور على الانترنيت،أنظر الموقع:

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=269091

فهرس المحتويات

الفهرس

مقدمة .....أ

الفصل الأول: السياق التاريخي والفلسفي لأطروحة سبينوزا الأخلاقية.....11

1- رؤية تاريخية للفلسفة الأخلاقية الكلاسيكية 15

2-سبينوزا إنسانا وإنتاجا فلسفيا **18**

2-1 حياته 18

2-2 أعماله الفلسفية.....21

3- التأثيرات الفكرية والفلسفية لسبينوزا.....**24**

3-1 الإرث اليهودي 24

3-2 فكرة وحدة الوجود 24

3-3 الأخلاق اليهودية **28**

3-2 تأثير العقلانية الديكارتية 29

2- المنهج العلمي.....31

3-2-2 الثنائية الديكارتية 33

3- 3-3 تأثير روافد أخرى 38

الفصل الثاني: المنهج ونظرية المعرفة عند سبينوزا.....**47**

1- المنهج الرياضي (رؤية تاريخية) 49

1-1 المنهج الرياضي عند اليونان 49

1-2 المنهج الرياضي الإقليدي.....51

1-3 المنهج الرياضي الديكارتي 54

1-3-1 قواعد المنهج عند ديكارت.....58
2- البناء الهندسي للمنهج العلمي عند سبينوزا 61
2- 1 المنهج الهندسي.....62
2-1-1 التعريفات 65
2-1-2 البديهيات 69
2-1-3 المسلمات 72
2-1-4 البرهان 73
- البرهان بالتراجع 79
- البرهان بالخلف.....81
2-2 المنهج التحليلي عند سبينوزا 82
3- نظرية المعرفة عند سبينوزا.....87
3-1 مراتب ودرجات المعرفة عند سبينوزا 88
3-2 أنواع المعرفة.....89
3-2-1 المعرفة السماعية.....89
3-2-2 المعرفة التجريبية أو الإستقراء الاعتيادي.....90
3-2-3 المعرفة البرهانية 91
3-2-4 المعرفة الحدسية 92
الفصل الثالث: الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة 97
الطبيعة الطابعة.....99
1-1 الجوهر.....99

2-1 أدلة وبراهين وجود الله 104
2- الصفات..... 109
2-1 صفة الفكر..... 112
2-1 صفة الامتداد 113
3- الطبيعة المطبوعة..... 118
3-1 الأحوال 118
3-2 الطبيعة الكلية..... 120
3-2-1 الأحوال العامة المباشرة..... 120
3-2-3 الأحوال الخاصة الغير مباشر 122
3-3 الطبيعة الجزئية..... 123
3-3-1 مفهوم طبيعة الإنسان عند سبينوزا 124
3-3-2 النفس والجسد 132
الفصل الرابع: المشروع الأخلاقي في ضوء سيادة الحتمية عند سبينوزا 139
1- الضرورة والحتمية ونفي الحرية الإنسانية 143
1-1 الحتمية بصفتها ضرورة علمية 143
1-2 انتفاء الحرية في البناء العلمي للأخلاق عند سبينوزا 148
1-2-1 الحرية الإنسانية وفقا للضرورة..... 148
1-2-2 رفض فكرة الغائية بصفتها قانون علمي 158
2- الخير والشر..... 163
2-1 الحسن والقبح 166

3- الانفعالات والتحرر من سلطة عبوديتها 167
3-1 الانفعالات ووسيلة التغلب عليها 167
3-1-1 انفعالات النفس 174
3-1-2 الفرح والحزن 176
3-1-3 الرغبة 179
4- الحب العقلي الإلهي 182
الخاتمة 193
فهرس المصطلحات 199
قائمة المصادر والمراجع 202
فهرس المحتويات 214
الملخص **219**

ملخص الأطروحة

الملخص:

تعالج هذه الدراسة، جانباً مهماً في فلسفة سبينوزا، وهو الجانب الأخلاقي، وكيف بنا فلسفته الأخلاقية على نموذج هندسي رياضي من خلال ما قدمه في كتابه علم الأخلاق، وتُعنى باستنباط وتحليل للأساس العلمية التي أقام عليها سبينوزا قواعد نسقه الأخلاقية بعيدا عن التفسيرات الكلاسيكية للقيمة الخُلقية. وتكمن أهمية الموضوع في تسليط الضوء على الفلسفة الأخلاقية عند سبينوزا في الجوانب العلمية التي جاءت ضمن نسقه الميتافيزيقي الذي بدءه بالله بدل الذات، إلا أن فلسفة سبينوزا تستمد أهمّيتها من اعتماد النظرة الواحدية للجوهر وتفسير الكون بها، وجعلها أساسا علميا لفلسفته الأخلاقية. وكذا جعل الحتمية والضرورة بديلا لفكرة الغائية كمنهج علمي. استطاع من خلال تلك نَظْرة للجوهر تجاوز مشكلة ثنائية الجسد والنفس والخروج من هذا المأزق الفلسفي.

إنّ النموذج الفريد الذي قدمه سبينوزا دفعنا إلى اختياره كدراسة، وإثارة إشكالية مفادها، كيف استطاع سبينوزا التأسيس لليقين الأخلاقي على أساس علمي داخل نسقه الميتافيزيقي؟ وهل يمكن أن يكون اليقين الأخلاقي موجود في العلم في ظل وجود تفسيرات متعددة للقيمة الأخلاقية؟

وللإجابة على هذه الإشكالية وما لحقها من مشكلات فرعية، قمت بتقسيم الدراسة إلى أربع فصول كالتالي:

تناولنا في الفصل الأول أهّم المحطات في فلسفة الأخلاق بإيجاز، كما تكلمنا عن الخلفيات الفلسفية التي شكلت نسق فلسفة سبينوزا من روافد فلسفة ودينية وفكرية مختلفة.

وحرصت في الفصل الثاني على تبين المنهج العلمي والمعرفي لفلسفة سبينوزا، وكيف بنا سبينوزا منهجه الهندسي من (تعريف، مسلمات قضايا، براهين....الخ)، ودرجات المعرفة عنده وأفضلها.

أما الفصل الثالث، فتمحور حول البناء الهندسي لوحدة الوجود، والطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، والصفات الإلهية والفكر والامتداد والأحوال ومشكلة الجسد والنفس والطبيعة الإنسانية.

وخصّصت الفصل الرابع للبناء العلمي للأخلاق عند سبينوزا، ورفضه لفكرة الغائية وإيمانه بسيادة الضرورة والحتمية بصفتها قانون علمي ينطبق على جميع الأشياء. وانتفاء الحرية بمفهومها الشامل، والوصول إلى أرقى درجات الكمال عن طريق الحب العقلي الإلهي والسعادة.

كما أنّ هذه الدراسة تتجاوز المفهوم التقليدي للأخلاق التي كانت قائمة على النظرة اللاهوتية والتفسيرات الغائية، إلى تحقيق و تبيّن المنهج العلمي الجديد الذي قدمه سبينوزا كأساس لليقين في فلسفة الأخلاق.

كما أن أهّم نتيجة انتهت إليها الدراسة، أن الإنسان لا يعيش بمعزل عن الطبيعة وقوانينها ويخضع للضرورة الحتمية، وأن فهمنا ووعينا لتلك الضرورة يجعلنا ندرك من خلاله حريتنا وأنه لا وجود لتفرقة بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي، فالسعادة تكمن في فهمنا لقوانين الطبيعة ومعرفتنا لمحبة الله بالعلم. كما مثّلت فلسفة الأخلاق عند سبينوزا مشروعا معرفيا متكامل، قدم تفسيرات للوجود والأشياء، إيماناً منه على أنّ العقل قادر على فهم الطبيعة ونظامها علمياً.

الكلمات المفتاحية:

أسس، علمية، فلسفة، علم الأخلاق، سبينوزا.

Abstract:

This study, marked by the scientific foundations of Spinoza's moral philosophy, addresses an important aspect of his philosophy, the moral aspect, and how he based his moral philosophy on a mathematical geometric model through his work in Ethics. It is concerned with devising and analyzing the scientific basis on which Spinoza has based his moral order away from classical interpretations of moral value. The importance of the topic lies in highlighting Spinoza's moral philosophy in the scientific aspects that came within his metaphysical system initiated by God instead of the self, but Spinoza's philosophy derives its importance from the adoption of the monistic view of essence and the interpretation of the universe, and makes it a scientific basis for his moral philosophy. It also made determinism and necessity an alternative to the idea of teleology as a scientific method. Through this view of substance, he was able to overcome the problem of the duality of body and soul and to break out of this philosophical predicament.

Spinoza's unique model led us to choose it as a study, and to question how Spinoza established moral certainty on a scientific basis within his metaphysical system. Can moral certainty exist in science with multiple interpretations of moral value?

To answer this problem and the related problems, I divided the study into four chapters as follows:

In the first chapter, we briefly touched upon the most important stations in the philosophy of ethics, as well as on the philosophical backgrounds that formed the pattern of Spinoza's philosophy from various branches of philosophy, religion and thought.

In the second chapter, I was keen to show the scientific and cognitive method of Spinoza's philosophy, and how Spinoza based his engineering approach (definition, axioms of issues, proofs, etc.), and his degrees of knowledge and best.

The third chapter focuses on the geometric construction of the unity of existence, the nature of the printer and the printed nature, the divine attributes, thought, extension and conditions, the problem of the body and soul, and human nature.

The fourth chapter is devoted to the scientific construction of Spinoza's ethics, his rejection of the idea of teleology and his belief in the supremacy of necessity and determinism as a scientific law applicable to all things. The total absence of freedom, and the attainment of the highest perfection through divine mental love and happiness.

This study goes beyond the traditional conception of ethics, which was based on theological views and teleological explanations, to the realization and demonstration of the new scientific method offered by Spinoza as the basis for certainty in the philosophy of ethics.

The most important conclusion of the study is that man does not live in isolation from nature and its laws and is subject to the imperative, that our understanding and awareness of that necessity makes us realize our freedom and that there is no distinction between natural science and divine science, that happiness lies in our understanding of the laws of nature and our knowledge of God’s love with science. Spinoza’s philosophy of ethics represented an integrated epistemological project, which offered explanations for existence and things, believing that the mind is capable of understanding nature and its system scientifically.

Keywords:

Foundations, Science, Philosophy, Ethics, Spinoza.

Résumé:

Cette étude, marquée par les fondements scientifiques de Spinoza de la philosophie morale, aborde un aspect important de sa philosophie, l'aspect moral, et comment il a basé sa philosophie morale sur un modèle géométrique mathématique à travers son travail en éthique. Il s'agit de concevoir et d'analyser la base scientifique sur laquelle Spinoza a basé son ordre moral loin des interprétations classiques de la valeur morale. L'importance du sujet réside dans la mise en évidence de la philosophie morale de Spinoza dans les aspects scientifiques qui sont venus dans son système métaphysique initié par Dieu au lieu du soi, mais la philosophie de Spinoza dérive son importance de l'adoption de la vision monastique de l'essence et l'interprétation de l'univers, et en faire une base scientifique pour sa philosophie morale. Il a également fait déterminisme et nécessité une alternative à l'idée de la téléologie comme une méthode scientifique. Par cette vue de la substance, il a pu surmonter le problème de la dualité du corps et de l'âme et de sortir de cette situation philosophique.

Le modèle unique de Spinoza nous a amenés à le choisir comme une étude, et à se demander comment Spinoza a établi la certitude morale sur une base scientifique dans son système métaphysique. La certitude morale peut-elle exister dans la science avec de multiples interprétations de la valeur morale?

Pour répondre à ce problème et aux problèmes connexes, j'ai divisé l'étude en quatre chapitres :

Dans le premier chapitre, nous avons brièvement abordé les stations les plus importantes dans la philosophie de l'éthique, ainsi que sur les antécédents philosophiques qui ont formé le modèle de la philosophie de Spinoza de diverses branches de la philosophie, la religion et la pensée.

Dans le deuxième chapitre, j'ai tenu à montrer la méthode scientifique et cognitive de la philosophie de Spinoza, et comment Spinoza a basé son approche d'ingénierie (définition, axiomes des questions, des preuves, etc.), et ses degrés de connaissance et le meilleur.

Le troisième chapitre se concentre sur la construction géométrique de l'unité de l'existence, la nature de l'imprimeur et la nature imprimée, les attributs divins, la pensée, l'extension et les conditions, le problème du corps et de l'âme, et la nature humaine.

Le quatrième chapitre est consacré à la construction scientifique de l'éthique de Spinoza, son rejet de l'idée de la téléologie et sa croyance dans la suprématie de la nécessité et le déterminisme comme une loi scientifique applicable à toutes choses. L'absence totale de liberté, et l'atteinte de la plus haute perfection par l'amour mental divin et le bonheur.

Cette étude va au-delà de la conception traditionnelle de l'éthique, qui était fondée sur des vues théologiques et des explications téléologiques, à la réalisation et la démonstration de la nouvelle méthode scientifique offerte par Spinoza comme base de certitude dans la philosophie de l'éthique.

La conclusion la plus importante de l'étude est que l'homme ne vit pas dans l'isolement de la nature et de ses lois et est soumis à l'impératif, que notre compréhension et notre conscience de cette nécessité nous fait réaliser notre liberté et qu'il n'y a pas de distinction entre la science naturelle et la science divine, que le bonheur réside dans notre compréhension des lois de la nature et notre connaissance de l'amour de Dieu avec la science. La philosophie éthique de Spinoza représentait un projet épistémologique intégré, qui offrait des explications sur l'existence et les choses, croyant que l'esprit est capable de comprendre la nature et son système scientifiquement.

Mots clés :

Fondements, Science, Philosophie, Éthique, Spinoza