

نقد اللاهوت السياسي عند الفيلسوف باروخ إسبينوزا

Criticism of political theology for Baruch Espinosa

محمد مسيكة *

♣. أ. مشرف: شهيدة لعموري

تاريخ النشر: 2021/09/15	تاريخ القبول: 2021/06/13	تاريخ الإرسال: 2021/01/24
-------------------------	--------------------------	---------------------------

الملخص:

من خلال هذه الورق البحثية، سوف نحاول دراسة إشكالية نقد الفيلسوف باروخ إسبينوزا (1632-1677م) لللاهوت السياسي، حيث يأخذ النقد السبينوزي لللاهوت ومجالاته في السياسة، ثلاثة مستويات هي: أولاً، نقد دور المؤسسة الدينية في الشأن السياسي؛ ثانياً، نقد البناء العقائدي اللاهوتي؛ ثالثاً، نقد البناء الأخلاقي اللاهوتي. فالهدف من هذه الدراسة هو تبين أن الجانب السياسي لا يتدخل في الحياة الدينية وعلى عكس ذلك الدين واللاهوت يتخذ من سلطته الدينية نقطة فرض افكاره والتوغل في السياسة ومن ثمة التحكم في شؤون العامة سياسياً ودينياً. وهكذا كان نقد سبينوزا عنيفاً ضد المؤسسات الدينية القائمة آنذاك في عصره.

الكلمات المفتاحية: نقد، لاهوت، سياسي، فيلسوف، إسبينوزا.

Abstract:

The focus of this study revolves around the problem of Philosopher Baruch Espinosa's (1632-1677 AD) criticism of political theology, as the Spinoza criticism of theology and its Field of politics takes three levels: First, the critique of the role of the Religious establishment in political affairs; Second, the criticism of theological dogmatic construction; Third,

المؤلف المرسل: محمد مسيكة messika.mohamed@univ-ouargla.dz

* جامعة قاصدي مرباح / ورقلة / مخبر علم النفس المعرفي والاضطرابات السوسيو عاطفية.

Messika.mohamed@univ-ouargla.dz

♣. جامعة قاصدي مرباح / ورقلة. chahidamoiz@yahoo.fr

the critique of the theological moral construction. The aim of this study is to show That the political side does not interfère in Religious life, and unlike religion and theology, it takes its Religious authority as the point of imposing its ideas and penetrating politics, and From There Is controlling public affairs politically and religiously. Thus Spinoza's criticism was violent against the Religious institutions of his time.

Key words: criticism Theology, Politician, Philosopher, Espinosa.

*** **

1. مقدمة:

لقد لعبت الكنيسة دور هامة في الحياة السياسية وشؤون الحياة العامة في القرون الوسطى، فقد كانت تعمل الكنسية على إصدار المراسيم والقوانين والتدخل في حياة الناس، حتى إنها كانت تتدخل في علاقاتهم اللاهوتية وصلتهم مع الله، لذا جاء كتاب الفيلسوف باروخ إسبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677م) "رسالة في اللاهوت والسياسة" الذي حاول فيه الفصل بين السلطة الدينية عن السلطة السياسية، أي الكنيسة عن الدولة، من أجل تأسيس مجتمع مدني تقوم السلطة السياسية فيه على الاختيار الحر. والعقد الإجتماعي بين الحاكم والرعية يكون على أساس حر في الإختيار والتشاور، حتى يصبح شعار العام مواطن حر في دولة حرة، لا يخضع لسلطة دينية أو لاهوتية دون أن يلغى هذا من عقيدة أو إيمان الناس.

الإشكال العام: كيف إستطاع سبينوزا، معتمدا على منهجه العقلي، أن يسد مجالات اللاهوت في السياسة؟

المنهج المتبع: منهج التحليل الاستنباطي. وكذلك المنهج التاريخي.

أهداف البحث: تجلت أهداف البحث فيما يلي:

- تبين كيف استطاع اسبينوزا الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.
- تبين المستويات التي نقد بها سبينوزا البناء اللاهوتي، وإظهار طابعه اللاهوتي المسيطر آنذاك على السلطة.

2. نقد سبينوزا لدور المؤسسة الدينية في الشأن السياسي:

تترتب القيم عقائدياً ضمن المؤسسة الدينية وتغدو المصالح وهي مُرتبة بالكيفية التي تتلاءم مع العقيدة، فما اتفق مع العقيدة الدينية كان ذا قيمة أعلى ودرجة أسمى على

سلم المصالح، ومن ثم يُعد منبعاً للتشريع داخل الدولة. وهذا مالا يتفق مع رؤية سبينوزا، إذ يرى أن المصلحة العامة هي القانون الأسى الذي ينبغي أن تخضع له كل التشريعات، سواء أكانت إلهية أم بشرية⁽¹⁾. ففي سبيل المصلحة العامة والحفاظ على أمن الدولة، يُخضع سبينوزا كل السلوكيات، ومن ضمنها العبادات الشرعية وأفعال التقوى الظاهرة لتنظيم السلطة العليا، مستثنياً العبادة الباطنة لله التي لا يمكن للأفراد التنازل عنها لأي جهة أخرى، حتى وإن كانت السلطات العليا، ذلك لأنها، أي العبادة الباطنة لله، تتعلق بحق الفرد الذي لا يمكن تفويضه لأحد سواه⁽²⁾. ويبدو أن هذا المفهوم قد تطور فيما بعد مع روسو Rousseau (1712-1778م) حينما ميز، بالنسبة للمجتمع، بين نوعين من الأديان: دين الفرد، ودين المواطن، وجعل دين الفرد مقتصرًا على العبادة الباطنة لله، أما دين المواطن فهو ما كان متحققاً في العبادة الخارجية المنصوص عليها في القوانين⁽³⁾.

وحفاظاً على حرية الاعتقاد لا يترك سبينوزا لرجال المؤسسة الدينية أي سلطة على الأفراد بل يخضعهم للسلطة المدنية، ذلك حتى لا يتم تغليب دين على دين، فمثل هذا الخضوع يضمن الحرية لجميع الأديان بحيث لا يصبح لأحدها سلطة قاهرة قد يستغلها ضد أصحاب العقائد الأخرى، وهذا يعني قبول مختلف الآراء والمعتقدات على قدم المساواة في ظل قانون مدني متسامح مع كل أشكال العبادات⁽⁴⁾. ويضع سبينوزا سبباً آخر لتجريد اللاهوتيين عن سلطتهم، هو: الخوف من أن يجنحوا نحو مصالحهم الشخصية، تقودهم الاطماع والشهوات، مستغلين بذلك سلطاتهم⁽⁵⁾.

لكن ألا يمكن أن ينطبق هذا الاحتمال نفسه على الآخرين من غير اللاهوتيين؟ ألا يمكن لهم أيضاً أن يخرجوا عن الطريق القويم؟

يجيب سبينوزا: ذلك جد محتمل فهم بشرٌ أيضاً، ومعرضون للخطأ، ومن المؤكد إذا أراد رجال السلطة السير على هواهم سيغلبون الكوارث في أمور الدين والدنيا على السواء، إلا أن الكارثة تزداد سوءاً إذا ما سار رجال الدين على هواهم؛ ذلك لأنهم سيظهرون أنفسهم كمدافعين عن القانون الإلهي، وينسبون أخطاءهم إلى السلطة الإلهية ويحتمون بها، وبذلك يبقى الخطأ قائماً، بل يتخذ مظهراً مقدساً ويصعب حينئذ التخلص منه، أما خطأ الحكام من غير رجال الدين، فيمكن إصلاحه بتغييرهم.

كما ويرى أن الفرق الدينية لا تظهر إلا في اللحظة التي يتدخل فيها رجال اللاهوت في شؤون الدولة ويبيحون لأنفسهم حق اتخاذ القرارات ومحاسبة الناس باسم الدين كي يضيفوا القدسية على قراراتهم⁽⁶⁾، ليصبح، حينئذ. كما يصف أحد الباحثين. التدين هو التعريف العام والخاص للرعايا داخل الدولة، ومن ثم ((...تبدأ التعريفات البسيطة للإنسان بالظهور، فكل شخص في مثل هذه الدولة يأخذ بتعريف نفسه بدينه، ثم بطائفته، وما تحت الطائفة وصولاً إلى العائلة...وهو لتحقيق ذلك سيسمح لنفسه باجتهاذات وتأويلات لا تبرر له فقط ما يريد إثباته حول نفسه، بل إنها ستبرر له إلحاق الأذى والضرر بالآخرين دون أن يكون هناك حرج))⁽⁷⁾، وإذا ما نشب الصراع بينهم فأنه يأخذ شكل الصراع لاهوتي سياسي، فتتموضع كل فرقة لاهوتية في مواجهة الأخرى، وتجمع كل منها أتباعها وهم ينظرون إلى أنفسهم كحماة لله والمواطن، وغيرهم أعداء لهما، ومن ثم أعداء لهم هم، والنتيجة التي تصبح أمراً واقعاً هي قيام حرب أهلية تختلط فيها العقائد بالدماء⁽⁸⁾.

وإذا كان فصل الدين عن الدولة حلاً لكل احتمال تزواج بينهما، فهو لا يرضي سبينوزا، إذ يذهب، كما ذهب من قبله هوبز Thomas Hobbes (1588.1679م)، لاختضاع اللاهوت للدولة وإلحاقه بها. فسبينوزا إذن لا يزاوج بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وهو في الوقت نفسه لا يفصل بينهما، بل يخضع الأولى للثانية؛ ذلك خوفاً من أن يتحول اللاهوت إلى دولة داخل دولة. لكنه وعلى خلاف هوبز، لا يذهب إلى تحديد المحتوى الداخلي للدين من الدولة⁽⁹⁾، بل يعطي للأفراد حرية الاعتقاد وحرية الرأي؛ ذلك لأن فرض المعتقدات الدينية من الدولة يتنافى مع مفهوم الحرية عنده والذي يتلخص وفقاً للأساس المعرفي لديه. في الاستخدام الحر والتطبيق للعقل. كما يتنافى، من جهة أخرى، مع تفضيلاته للدولة الديمقراطية والتي تشكل، بالنسبة إليه، الحاضنة السياسية للتنوع والتفاوت العقلي بين بني البشر. وبإختصار، إن سبينوزا يرى أن للدولة السيادة في كل شيء، ولكنها سيادة تحصر الدين ضمن تنظيم الدولة وتمنعه من أن يغل بالنظام السليم للدولة وبالمصلحة العامة. وليس للأمر علاقة هنا بممارسة الإكراه في المعتقدات، أي أن الحديث لا يخص إلا الدين من حيث الظاهر، أما في ما يخص الدين من حيث الباطن، فيبقى الأمر شأنًا إنسانياً يفهم في ضوء العلاقة بين الإنسان وربه. وهكذا يظهر حصر سلطة الدين

ضمن تنظيم الدولة كشرط لاستقلالية المعتقدات؛ فالقيم الفكرية التي يتعامل بها نظام الدولة هنا هي ليست القيم السياسية الجامدة للدولة العقائدية أو الأيديولوجية، وإنما هي قيم التسامح والتوفيق بين الآراء والمذاهب من خلال خلق الحد الأدنى من حرية الاعتقاد وخلق شروط التعددية المذهبية في الدين. وهذا هو الأصل بوجود الطوائف مع الحيلولة دون وصولها إلى الطائفية.

ومن ناحية أخرى، إن فكرة إخضاع الدين للدولة عند سبينوزا قد أراد من خلالها إعطاء الدين قوة القانون، ذلك بجعله من حيث هو تشريع إلهي متحققاً بالفعل من خلال التشريع المدني، أو بجملة أخرى، من خلال التشريع الأرضي⁽¹⁰⁾ إذ يرى إن السلطة الإلهية. بوصفها أوامر الغاية منها تنظيم العلاقات بين الناس. لا تتحقق بمعزل عن السلطة السياسية، فلا بد للناس من أمير ((ولا يمكن أن يتصور الله كما لو كان أميراً أو مشرعاً يفرض قوانينه على الناس. لذلك فإن التعاليم الموحى بها... لا تستمد من الله مباشرة قوة الأمر، بل تستمدّها ضرورة ممن لهم الحق في الحكم وفي إصدار القرارات، أو بتوسطهم))⁽¹¹⁾. ويترتب على ذلك أن العدالة عند سبينوزا لا تتحقق هي الأخرى إلا بوجود سلطة عادلة، أي بمعنى أن العدالة لا توجد بمجرد قيام دولة دينية، أو أن الدولة عاجزة عن تحقيق العدالة مالم تكن دينية. كما ذهب إلى ذلك أوغسطين Augustin (354-430م)⁽¹²⁾، بل إن الدولة الدينية لا تحقق العدالة طالما كانت السلطة العليا غير عادلة.

3. نقد سبينوزا للبناء العقائدي اللاهوتي:

إن سيطرة المؤسسة الدينية على الأفراد لا تتحقق بمعزل عن قاعدة فكرية ترتكز عليها، ذلك أن السيطرة على الأجساد لا بد لها من دعامة تؤمن لها السيطرة على النفوس، وتلك هي العقيدة. وتوفر العقائد اللاهوتية للإنسان أجوبة جاهزة عن الله والطبيعة والإنسان، ويستكن العقل البشري. على الرغم من نزوعه نحو البحث والتفكير الحر. للكسل حينما يجد لأسألته من يجيب عنها بدلاً عنه، ويساعده على ذلك الجهل وطبيعة المعتقد الديني الذي تحيطه الهالة القدسية بما تحمله من روح إلهية؛ لذلك تتسلل المفاهيم اللاهوتية إلى النفس البشرية وتستقر في ذاته اللاواعية⁽¹³⁾، ومن ثم تفرض نفسها

على سلوك الإنسان وبالكيفية التي لا يكون فيها واعياً لبواعث سلوكه، أو كما يطلق عليه كارل ماركس Karl Marx (1833-1888 م) بـ "الوعي الزائف" ⁽¹⁴⁾.

ومن هنا يرى سبينوزا أن عمل اللاهوتيين عقائدياً يتمثل في استثمار النص الديني للسيطرة على سلوك الأفراد وجعلهم يطيعون عن رضى؛ فغاية الإيمان هي الطاعة، وإن أكثر الناس طاعة أكثرهم إيماناً، ذلك ((أن الإيمان يتطلب عقائد تحث على التقوى وقادرة على توجيه معتنقيها إلى الطاعة، أكثر مما يتطلب عقائد صحيحة، ولا يهم بعد ذلك ألا يكون العدد الأكبر من هذه العقائد محتوياً على ذرة واحدة من الحقيقة، ويكفي ألا يعرف من يعتنقونها أنها باطلة، وإلا لتمردوا عليها بالضرورة)) ⁽¹⁵⁾. لذا كرس اللاهوتيون العقيدة في سبيل إخضاع الأفراد لهم، وذلك بإحالتها الظواهر الطبيعية إلى علل فوقية، ومن ثم احتكار المعرفة بتلك العلل، وإحلال حقائق تدعمها المعجزات والروايات التاريخية، معطلة بذلك العقل البشري ⁽¹⁶⁾، وأخيراً ربط كل ذلك بالإيمان بالله وصولاً إلى الطاعة، إذ حيثما وجدت الطاعة وجد الإيمان. وتقوم آلية الربط، بين الإيمان والطاعة، على فرض أن لله (...خصائص يؤدي الجهل بها إلى ضياع الطاعة على حين أن وجود الطاعة يستتبع وجود هذه الخصائص بالضرورة)) ⁽¹⁷⁾. وهذا ما كان عليه حال الدولة العبرانية، التي تناولها سبينوزا كعينة لبحثه في العلاقة بين الدين والسياسة. والتي جعلت من المؤمنين الطائعين مواطنين لها والعاصين هم الأغيار، فمن أطاع الدولة فقد أطاع الله، ومن عاداها فقد عاداه. ⁽¹⁸⁾

إلا أن سبينوزا حينما يتحدث عن طاعة الله فإنه يشير إلى ((أن الشريعة تتلخص في هذه الوصية: حبُّ الله فوق كل شيء، وحب المرء لجاره كما يحب نفسه)) ⁽¹⁹⁾. أي بمعنى إنه يختزل الإيمان كله في حب الله وحسن معاملة الناس، فيصبح الإيمان هو: معرفة الله على النحو الذي تتحقق فيه المعاملة الطيبة للناس، ولا يمكن أن يكون من دونها. ومن هنا يبدو أن سبينوزا حينما بسط الإيمان إلى هذا الحد قد أراد من ذلك تدعيم مبدأ التسامح الديني طالما كان الإيمان كله يعني حب الله وحب الجار، أي السلوك العملي الذي يقضي بالمعاملة الطيبة للآخر.

إذن، فسبينوزا يوجه نقده للسلطة اللاهوتية الرامية لبسط سيطرتها على الجمهور من حيث إنها تُسخر النص اللاهوتي وتؤوله قسراً بما يتوافق مع معتقدات

رجالاً لها، ومن ثم تعمل جاهدة على نشر قيم تحمل نغمة عاطفية تستميل الجمهور نحوها بما يُسهل لها فرض سيطرتها عليهم ليغدو حينها كل من أنقاد لهم كالأنعام، أصفياء الله، حتى ولو كانوا بعيدين كل البعد عن الخلق القويم، وهذا هو. على حد تعبير سبينوزا. أشد المواقف جرماً وأكثرها ضرراً على الدولة، ذلك لأنهم حينما يحاولون تأكيد صدق معتقداتهم فإنهم يُنكرون على الآخرين صدق معتقدتهم، ويحتقرون من يخالفهم في الرأي، ويعدونهم أعداء لله، حتى ولو كانوا يعيشون وفقاً للفضيلة الحقة⁽²⁰⁾. وتغدو العقيدة حينئذ كالإيديولوجيا؛ فكلاهما تعتمد إلى تأكيد كونها صالحة للجميع وصادقة دوماً في كل مكان، وهذا ما يدفعها لأن تغتصب شمولية المعرفة؛ إذ أنها ترسم تصورات للعالم كله، يستمد الإنسان منها معايير وقواعد سلوكه. فهي تخبر بما هو جيد وما هو رديء، بما هو جميل وما هو قبيح، بما هو حق وما هو زور، بما هو نافع وما هو ضار، بما هو سام وما هو دنيء⁽²¹⁾. إلا أن العقيدة تمتاز عن الإيديولوجيات بكونها تُحصن آرائها بالقداسة.

وبقدر تعلق الأمر بالمعرفة فإن سبينوزا يرى ((أن الله لم يطلب على لسان الأنبياء أن يعرف الناس عنه إلا عدله وإحسانه، أي الصفات التي تعطي الناس قاعدة عملية للحياة))⁽²²⁾، ((وهي معرفة لا تُطلب من أجل العلم، بل من أجل الطاعة وحدها))⁽²³⁾. أي أن سبينوزا لا يرى للعقيدة الدينية أية علاقة بالمعرفة، سوى المعرفة التي تُحقق الجانب العملي للسلوك، أي الطاعة التي تتلخص في حب الجار. وهو من ثم يُخلي ساحة المعرفة للعقل وحده، بل ويذهب إلى أبعد من ذلك؛ إذ يجعل من العقل أساساً للإيمان: فطالما كانت ((الأشياء غير المنظورة التي هي موضوعات للفكر وحده، لا يمكن إدراكها إلا بالبرهان. وإذن فمن لا برهان لديه، لا يستطيع أن يدركها على الإطلاق، ويصبح كل ما يقوله مما عرفه سماعاً عن مثل هذه الأشياء، غير مرتبط بفكره، أو معبراً عنه، شأنه في ذلك شأن أصوات ببغاء أو جهاز آلي لا يدل على أي معنى أو أي فكر))⁽²⁴⁾.

إذن، فالإيمان ومن بعده الطاعة، عند سبينوزا، على نمطين: إيمان وطاعة أساسه العقل؛ وإيمان وطاعة أساسه السماع، أو بجملة أخرى. ووفقاً لأسس سبينوزا المعرفية. إيمان داخلي تحققه النفس حيثما كانت فاعلة؛ وإيمان خارجي تحققه النفس حيثما كانت منفصلة. ويفضل سبينوزا الأول على الثاني، ويظهر ذلك في رفضه للإيمان الذي تدق إسفينه المعجزات، ذلك لأنها، أي المعجزات، لا تمثل. حسب رأيه. دليلاً لأثبت القدرة

الإلهية، فمن حيث افتراض أن المعجزة فعل خارق للطبيعة، فهو ينطوي ضمناً على وجود قدرتين متميزتين: قدرة الله؛ وقدرة الأشياء الطبيعية، وتعمل الواحدة منهما في اللحظة التي تتوقف الأخرى: فتعمل قدرة الله حينما تبطل فاعلية الطبيعة، وتعمل قدرة الطبيعة حينما تتوقف فاعلية الله⁽²⁵⁾. لكن و((لما كان أي شيء لا يكون حقيقياً، بالضرورة، إلا بأمر الله، يترتب على ذلك بوضوح تام أن القوانين العامة للطبيعة ليست إلا مجرد أوامر إلهية تصدر عن ضرورة الطبيعة الإلهية وكمالها. وإذن، فلو حدث شيء في الطبيعة يناقض قوانينها العامة، كان هذا الشيء مناقضاً أيضاً لأمر الله..وطبيعته، وإلا فإن المرء لو سلم بأن الله يفعل ما يناقض قوانين الطبيعة، لاضطر إلى أن يسلم بأنه يفعل ما يناقض طبيعته الخاصة، وهذا ممتنع كل الامتناع))⁽²⁶⁾. ويتابع سبينوزا نقده للمعجزات، أو بعبارة أخرى لتصديق العامة بالمعجزات واصفاً إياهم بأنهم يجهلون العلل الطبيعية للأشياء، وأنهم يتصورون أن عبادة الله وإرجاع كل شيء لقدرته وإرادته، لا تكن إلا بالكيفية التي يُلغون بها العلل الطبيعية ويحولون الظواهر لعل تعلق على الطبيعة، إذ لا تبدو لهم قدرة الله أحق بالإعجاب إلا إذا تصوروا قدرة الطبيعة وهي مقهورة على يد الله⁽²⁷⁾. وعندما يحاولون تفسير الطبيعة وهي قد مُلئت بالخوارق، فحينها تجد الخرافة سبيلها إليهم، ذلك لأن الخرافة في رأيه ماهي إلا وليدة الجهل والخوف⁽²⁸⁾. وتدب الخرافة بين الناس، كالنار في الهشيم، حينما تحكم قبضتها على مخيلتهم، فهم حينما يحاولون الخروج من خرافة ما فأنهم يستبدلوها بأخرى جديدة لم تخدعهم بعد، حتى أضحت الخرافة من أكثر الوسائل فاعلية لحكم العامة، ولذلك كان من السهل باسم الدين دفع العامة تارة إلى عبادة الملوك وكأنهم آلهة ودفعهم تارة أخرى إلى كراهيتهم ومعاملتهم وكأنهم طامة كبرى على الجنس البشري⁽²⁹⁾.

مع ذلك، وفي نهاية الأمر، فإن سبينوزا لا يضحى بالعقيدة كلها، بل يبقى عليها بالقدر الذي يحقق السلم والأمان بين الناس. فالعقائد تنفع في تقويم سلوك العامة، وليس الخاصة ممن يدركون قدرة العقل على معرفة الله. وإن التعاليم النظرية الواردة في الكتاب ضرورية للجمهور، ذلك لتأكيداها على وجود إله صانع كل الأشياء ومسيرها وحافظها بحكمة عليا، ويرعى البشر أعظم رعاية، ويثيب الاخيار ويعاقب الأشرار⁽³⁰⁾.

4. نقد سبينوزا للبناء الأخلاقي اللاهوتي::

ترتبط الأخلاق بالسياسة ارتباطاً وثيقاً يصعبُ تصور انفصامه؛ ذلك لأنهما يتداخلان في منظومة القيم⁽³¹⁾. ((الأخلاق تحدد معاني وقيم العلاقات الفردية المتبادلة وتسعى إلى تنظيمها في سلك معقول ومفهوم...))⁽³²⁾. وكذلك الشأن مع السياسة، فهي كالأخلاق ((...تستهدف تكوين نمط معين من العلاقات الإنسانية المعرفة بحدود المعاني والقيم وإقامته والحفاظ عليه ثم الذود عنه وإيضاحه. إنها تتناول... عين الإرادة المتطلعة إلى جعل كثرة من الناس يعيشون في نظام سلمي يمكن وصفه بحدود القيم، أي يمكن فهمه وتسويغه وقبوله...))⁽³³⁾ بناءً على قيمتي الخير والشر.

ولكي نبين الكيفية التي عالج بها سبينوزا البنية الأخلاقية اللاهوتية، كان من الحري بنا أن نحدد أبعاد تلك البنية أولاً، ومن ثمّ ننتقل إلى مُعالجتها عند سبينوزا. يمثل التفسير الغائي للعالم النقطة المركزية التي أركز عليها البناء الأخلاقي اللاهوتي إبان العصور الوسطى. وتتلخص الغائية في أن ((... العالم تحكمها أهداف في ذهن الله، فكل شيء مما يحدث يتناسب بطريقة ما مع الخطة الإلهية... ولا بد للوجود وتأريخ الكون كله من هدف أو غرض. بل لا بد لكل ما يوجد في الكون، وكل حادثة تقع فيه، من هدف أو غرض، ولا بد لمثل هذا الغرض أن يتلاءم مع الخطة العظيمة والتخطيط العام للكل))⁽³⁴⁾، فالتفسير الغائي يبدأ بالسؤال: لماذا أراد الله خلق العالم؟ ولا يمكن أن تكون الأجوبة هنا بالبحث عن سبب الخلق، لأن السبب هو الله، وليس هنالك حاجة لبرهان ذلك، كما لا يمكن تصور سبب أسبق على الله، أي لا يمكن تصور وجود علة وراء إرادة الله، بل الله هو علة ذاته، لذا تأتي الإجابة وهي تفترض أن الله خلق العالم لغاية ما، ذلك لأنه لا يمكن تصور إرادة دون غاية وإلا لكانت إرادة عمياء أو أنها فعل لا عقلي، وكلا الاحتمالين ينطوي ضمناً على نقص، وعدم الكمال، وهو ما يتناقض مع الطبيعة الإلهية من حيث التسليم بكمالها⁽³⁵⁾.

ويترتب على وجود غاية إلهية للعالم تساؤل آخر مفاده البحث عن ماهية تلك الغاية، أو بجملة أخرى ماهي تلك الغاية التي يبغيها الله من خلقه للعالم؟ وتكمن الإجابة في الطبيعة الإلهية نفسها، كما ذهب إلى ذلك القديس أوغسطين، إذ يرى أن خلق الله للعالم، لم يكن لضرورة قاهرة. وإنما لأن الله خير، والخير لا يفعل إلا

الخير؛ وطالما كان الوجود خير من العدم؛ لذلك أوجد الله العالم، فالعالم من حيث وجوده، هو فيض من خير الله⁽³⁶⁾.

إذن، فغاية الوجود هي الخير، ولأن الله خير؛ فقد أوجد العالم، ولأن الله لا يبغى الخير لأجله هو، لأنه يملكه بالفعل، ولا يسعى كي يزيده لأنه كامل فيه؛ لذا فقد أفاض به على خلقه. ومن هنا أصبح البحث عن موضوع الخير الإلهي، أي بمعنى من هو المعني بالخير؟ هو التساؤل الثاني.

جاءت التصورات اللاهوتية وهي تعتقد أن الإنسان هو مركز العناية والرعاية الإلهية؛ ذلك لأن الله . وفقاً للتصورات اللاهوتية . خلق العالم كله وجعل مركزه الإنسان. وتجد هذه التصورات دعائمها في قلب النظرية الجيوسنترية (مركزية الأرض) التي قال بها أرسطو منذ القرن الرابع قبل الميلاد، ومن ثم أعتدتها من بعده الفلكي بطليموس (Ptolémée 90م-168م) في القرن الثاني لميلاد المسيح في كتابه " المجسطي"، والتي تفرض ثبات الأرض ودوران الشمس وسائر الكواكب الأخرى حولها، ويترتب على ذلك أن يصبح الإنسان هو المركز الفيزيقي للكون، كنتيجة مترتبة على مركزية الأرض، أي أن الكون يدور حول الإنسان ومسكنه الذي هو الأرض، أي إن الإنسان هو مركز العناية والرعاية الإلهية وخيره هو غاية الوجود وغرضه⁽³⁷⁾.

وترتبط فكرة الغاية بفكرة الخطيئة، خطيئة الجنس البشري التي ورثها عن أبيه آدم حينما أكل من الثمرة المحرمة وسقط في الخطيئة، ولما كانت العدالة الإلهية تقتضي بأن يكفر الإنسان عن خطيئته؛ كان لابد له من أن يتبع التعاليم الإلهية، وهي، بطبيعة الحال، غاية الله من خلقه للعالم، وهي خير الإنسان بالضرورة⁽³⁸⁾. وهنا يشير سبينوزا إلى أن الناس قد سموا كل ما ساعد على اكتساب الصحة وعبادة الله خيراً، وكل ما خالف ذلك شراً⁽³⁹⁾.

والخلاصة: إن النظام الذي يسود العالم لا بد له من غاية، ذلك لأن مؤجده البشري مُخطئاً بالوراثة؛ أقتضى اللطف الإلهي وعدله أن يكفر الإنسان عن خطيئته بطاعة الله وأتباع القانون الإلهي. ولما كان الإنسان محل العناية والرعاية الإلهية أصبح الخير (خير الإنسان) هو السير على مقتضى القانون الإلهي، أما الشر هو مخالفة هذا القانون، أي بمعنى أن ما هو خير أو شر تابع من كونه ما يريده الله ويأمر به أو مما لا يريده

وينتهي عنه. ويترتب على ذلك أن تصبح ((الإرادة الإلهية هي المعيار المطلق والنهائي للأخلاق، بمعنى أنه لا شيء خارج ما يأمر به الله وما ينهى عنه الله يمكنه أن يكون أساساً لأشتقاق الواجبات الأخلاقية))⁽⁴⁰⁾. والنتيجة، أن يصبح الإنسان كائناً يسكن الأرض لأجل مملكة السماء. وهنا يأتي دور السلطة اللاهوتية، إذ أحتلت المؤسسة الدينية موقعها بين مملكة الأرض ومملكة السماء، حتى جعلت من نفسها حلقة الوصل بين الإنسان وربّه، فكل ما تقر به الكنيسة أو ترتضيه هو تعبيرٌ عن الإرادة الإلهية لا يحق للإنسان أن يرفضه، وكل سلطة سياسية تُباركها الكنيسة، حتى وإن كانت ظالمة أو جائرة أو حتى وإن كان الحاكم فيها مجنوناً أو سفهاً أو مخنثاً، فعلى الناس أن يطيعوه ويرتضوه حاكماً، وليس من حقهم أن يرفضوه أو يخلعوا عنه سلطةً قد فوضها الله إياه، فهو قد أتى بتدبير إلهي ووجوده لا ينم إلا عن حكمة إلهية غايتها خير الإنسان ونجاته. ولم تقف الأمور إلى هذا الحد، وإنما تخطتها حتى وصلت إلى درجة تنادي الكنيسة بها على كل من أراد أن يبرأ من خطيئته فعليه أن يشتري صكاً للغفران.

وهكذا يتأسس النظام الأخلاقي اللاهوتي على فرضية غائبة الوجود السائرة نحو الخير والتي تتمحور حول الإنسان، مما تفرض وجود قيم أخلاقية موضوعية ((مستقلة عن أية رغبات بشرية أو مشاعر أو أغراض أو آراء أو حالات ذهنية للبشر))⁽⁴¹⁾. فالقول بموضوعية القيم الأخلاقية ينطوي ضمناً على وجود نظام أخلاقي للعالم، وهو جزء أساس لأي تصور ديني، ذلك لأنه يفرض أن هنالك دافع نحو الخير الأخلاقي في مسار العالم يمكن تجسيده في إله مستقيم يحكم العالم.

إلا أن فكرة الغائية والتفسير الغائي للعالم قد تراجعت أمام الكشوفات العلمية التي شهدتها بدايات العصر الحديث، لاسيما الفلكية منها، فنظرية مركزية الأرض التي تمسكت بها الكنيسة طوال العصور الوسطى قد تراجعت مع إعادة اكتشاف "كوبرنيكس" لنظرية مركزية الشمس (الهليوسنترية) والتي تفرض دوران الأرض دورتين: أحدهما حول نفسها، والأخرى حول الشمس ضمن نظام فلكي يضم الأرض وسائر الكواكب الأخرى⁽⁴²⁾. وبتراجع مركزية الأرض تراجعت مركزية الإنسان معها، وأصبح الإنسان مخلوقاً على نجم يدور في فلك مليء بالنجوم الأخرى، وحينئذ ابتدأت التساؤلات تقفز إلى عقول الناس: ألا يمكن أن يكون الله قد خلق مخلوقات أخرى شبيهة بالإنسان على سطح كوكب آخر؟ ألا

يمكن أن تكون قد اخطأت هي الأخرى؟ ألا يمكن أن يكون الله قد أرسل أبنه كي يصلب هنا أو هناك مرات عدة؟⁽⁴³⁾.

وتتابعت الكشوفات العلمية، فاضاف عالم الرياضيات والفلك الألماني كيبلر Kepler (1571-1630م) على الهليوسنترية المسار البيضوي لحركة الأرض بدلاً من الشكل الدائري المقدس لدى الكنيسة، كما واخترع غاليلو Galilée (1564-1642م) التلسكوب ليراقب به حركة الأجرام السماوية، ووضع قانون الحركة الذي يتلخص في أن الشيء يحافظ على حالته من حركة أو سكون إلى ما لا نهاية أو على الحركة في خط مستقيم ما لم تعترض طريقه قوة ما، مما ساعد العلماء على تفسير حركة الكواكب وغيرها من الأجرام السماوية دون افتراض وجود أرواح أو ملائكة كما كان يُعتقد، أما الخطوة الأخيرة لوضع نظرية عامة لحركة الكواكب الديناميكية كانت لإسحق نيوتن Isaac Newton (1642-1727م) فقد وضع قانون الجاذبية ليفسر به كيف يمكن بفعل الجاذبية أن تبقى الكواكب والأجرام السماوية دون أن تخرج وتسبح بعيدة عن مركز دورانها⁽⁴⁴⁾. لكن ماذا يعني كل هذا بالنسبة لللاهوت العصور الوسطى؟

يعني أن هنالك قانون طبيعي يحكم حركة الأشياء، وفق نظام يربط المعلول بعلته، وأن الله خلق هذا القانون حينما خلق العالم، ومن ثم أعطى للأشياء الدفعة الأولى وجعل قانون الطبيعة يتولى مهمة تسيير العالم، وما عاد الله يفعل شيئاً بعد خلق الكون، بل ترك لقوانين الطبيعة القيام بكل شيء، فكل شيء تحركه وتوجهه قوانين طبيعته، وإن الشيء الحادث لا يمكن أن يكون غير كذلك، فلا شيء خارق للطبيعة، ومن ثم فلا معجزات ولا خرافات ولا صواعق تحرق العاصيين، فجميع الأحداث ترجع إلى الأسباب الطبيعية⁽⁴⁵⁾. كما وأضحى تفسير الأحداث بأسبابها يُبعد التفسير الغائي لها؛ فتفسير ظاهرة ما، كالكسوف مثلاً، لا يحتاج المرء فيه إلا لمعرفة أسبابها فحسب، وطالما كان الأمر كذلك فلا حاجة له بالبحث عن الغاية من الكسوف، وإذا كان ذلك يصدق على الأشياء الجزئية كالكسوف، ألا يمكن أن ينطبق على العالم كله؟⁽⁴⁶⁾. وبذلك تراجعت النظرة الغائية للعالم التي كانت سائدة أبان العصور الوسطى.

وإذا كان القضاء على فكرة الغائية وجميع التفسيرات الغيبية نتيجة مترتبة على ما شهدته العصر الحديث من روح علمية، لا سيما التفسيرات الفيزيائية الحديثة في علم

الطبيعة والتي أكدت على الحتمية والقانون في الكون؛ فلا شك. ووفقاً لهذا السياق. في أن سبينوزا كان فيلسوفاً فيزيائياً حديثاً، فقد أكد على الحتمية ليستبعد القول بالقضاء والقدر (أي الجبرية)⁽⁴⁷⁾. و((يظهر اتساق الاتجاه الحتمي في نظرية سبينوزا الأخلاقية بوضوح في نقده لفكرة حرية الإرادة))⁽⁴⁸⁾، وتأكيداً على سيادة مبدأ الضرورة. فعند سبينوزا ((ليس من شيء في الطبيعة حادث... بل كل ما فيها محدد بضرورة الطبيعة الإلهية كي يوجد ويُنتج معلولاً ما بنحو ما))⁽⁴⁹⁾، بمعنى أن كل شيء يسير تبعاً لنظام أو قانون لا تغيير فيه. وبذلك يسد سبينوزا الطريق، على فكرة المشيئة الإلهية الاعتبارية بكل ما لها من نتائج لاهوتية متعددة، هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن ربطه بين الطبيعة الإلهية والضرورة يقود إلى نتيجة مفادها أن الطبيعة الإلهية هي ذاتها قوانين الطبيعة الشاملة، و باستعارة كلمات سبينوزا: ((إن الله هو العلة القريبة إطلاقاً للأشياء الناتجة عنه مباشرة، لكنه ليس علتها من حيث جنسه، كما يقال... إذ لا يمكن لمعلولات الله أن توجد ولا أن تتصور بدون علتها... ويتبع: أنه لا يصح القول إن الله هو العلة البعيدة للأشياء الجزئية، اللهم إلا إذا كانت غايتنا التمييز بين هذه الأشياء وتلك التي أنتجها مباشرة...))⁽⁵⁰⁾. ((كل ما يوجد إنما يوجد في الله، ولا يمكن لأي شيء أن يوجد أو يُتصور بدون الله))⁽⁵¹⁾.

وتلد فكرة الضرورة عند سبينوزا من رحم نظريته في الوجود والتي تتأسس، بدورها، على فكرة وحدة الجوهر. فهو يعرف الجوهر على أنه: ((...ما يوجد في ذاته ويُتصور بذاته: أي ما لا يتوقف إنشاء صورته على تصور شيء آخر))⁽⁵²⁾. بمعنى أن الجوهر هو ما لا يحتاج لعلّة كي تُوجده، فهو علة ذاته، وعلة ما يُتصور عنه. وعلة ذاته تعني عند سبينوزا ((...ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة أخرى، ما لا يمكن لطبيعته أن تُتصور إلا موجودة))⁽⁵³⁾؛ ذلك لأن تعليل وجود أي شيء يستلزم ذكر علته، لذا فتعليل وجود شيء هو علة ذاته يستلزم الرجوع لذاته فقط، أي أن جوهره يستلزم وجوده⁽⁵⁴⁾. ف ((من طبيعة الجوهر أن يكون موجوداً))⁽⁵⁵⁾، كما لا يمكن له أن يُنتج عن جوهر آخر، وإلا ما عاد ليكون جوهرًا⁽⁵⁶⁾. وعلى هذا الأساس لا يمكن تصور وجود أكثر من جوهر واحد في الطبيعة⁽⁵⁷⁾.

تبين مما تقدم أن النظرية الأخلاقية عند سبينوزا تقوم على مبدأ الضرورة، وتتأسس فكرة الضرورة عنده على نظرية وحدة الوجود. لكن قول سبينوزا بمبدأ سيادة الضرورة ونقده لحرية الإرادة، إضافة إلى نظريته في وحدة الوجود، جعل بعض الباحثين

يذهبون بالقول إلى أن سبينوزا كان من دعاة مذهب الجبرية⁽⁵⁸⁾. ويبدو أن ما ذهبوا إليه كان صحيحاً للوهلة الأولى، فلا شك في وجود الجبرية عند سبينوزا، إلا أنها جبرية تكمن في (عبودية الإنسان) تجاه الأهواء، وليس في التحديد العام للأفعال، الذي يسمح بالتفلسف من هذه العبودية. فسبينوزا حينما ينتقل بالإنسان من حالة الأنفعال إلى الفعل فهو يجعل المعرفة أساساً لهذا الانتقال، إذ ((تتولد أفعال النفس عن الأفكار التامة فحسب، وتتولد أنفعالاتها عن الأفكار غير التامة فحسب))⁽⁵⁹⁾، وإنه ((..بقدر ما تكون معرفة النفس للأشياء واسعة، يكون خضوعها للانفعالات المترتبة على هذه الأشياء أقل، ويكون... تأثيرها بالأشياء ذاتها أقل))⁽⁶⁰⁾. أي أن الإنسان يصبح فاعلاً من حيث فهمه للضرورة الكامنة في الطبيعة، وإكتشافه لموقعه في الكون.

5. خاتمة:

وما نخلص إليه، إن مصدر الشرعية عند سبينوزا هو التعبير عن الإرادة الإنسانية الواعية الفاعلة، لا المقهورة المنفعلة. وفي تقوم دولة ثيوقراطية لا بد من حضور أمرين: قاعدة تاريخية؛ وأستغناء عن الآخر. ولكي يتحقق ذلك سعى اللاهوتيون إلى اختراق نصوص الكتب المقدسة، إما تأويلها أو تأليفها. وأنعكس ذلك سلباً على المبادئ التي تضمن بقاء الحكام دون الخروج عن حد الاعتدال. والنتيجة، أن إختراق الدين للدولة يفسد الدين والدولة معاً. وقد عالج سبينوزا إختراق اللاهوت للسياسة من طريق نقد مجال اللاهوت في السياسة ومن خلال مستويات ثلاث:

1. نقد دور المؤسسة الدينية في الشأن السياسي: ويتمثل في إخضاع السلطة الدينية للسلطة المدنية، ذلك لضمان إستقلال المعتقدات وتأكيد مبدأ التسامح، من جانب؛ وإعطاء الدين قوة القانون من خلال جعله من حيث هو تشريع إلهي متحققاً بالفعل من خلال التشريع المدني، من جانب آخر.
2. نقد البناء العقائدي: ويتمثل في نقد عمل اللاهوتيين في تكريس العقيدة لأجل إخضاع الأفراد لسلطتهم، ذلك بإحالتهم الظواهر الطبيعية إلى علل فوقية، وأحتكارهم المعرفة بتلك العلل، وإحلال حقائق تدعمها المعجزات والروايات التاريخية، معطلة بذلك العقل البشري، وأخيراً ربط كل ذلك بالإيمان بالله

وصولاً إلى الطاعة. إلا أن الإيمان والطاعة عند سبينوزا لا يعنيان سوى: حب الله على النحو الذي يضمن المعاملة الطيبة للناس.

3. نقد البناء الأخلاقي: ويظهر ذلك من حيث نفيه لموضوع الغائية المتمحورة حول الإنسان والتي تشبث بها السلطة اللاهوتية، وسخرتها لكي تفرض سيطرتها على الجمهور من خلال طرحها لمنظومة القيم الأخلاقية اللاهوتية. فإذا كان الإنسان، في الرؤية اللاهوتية، محور الغائية وموضوعها وقطب الرchy فيها؛ فهو عند سبينوزا لا يمثل إلا كونه كائناً من بين ملايين الكائنات الأخرى يخضع لقوانين الطبيعة فيها لأنه جزء منها ولا يمكن أن يكون غير ذلك.

ويتفرع من الرؤية السبينوزية هذه لموقع الإنسان في الوجود مبدأ الضرورة لديه ليظهر متجلياً في اتجاهه الحتمي من حيث نقده لفكرة حرية الإرادة وتأكيديه على مبدأ الضرورة، فكل شيء حادث إنما هو حادث لعلة ولا يمكن أن يكون غير ذلك. والعالم منظومة قوانين ترتبط فيها الأحداث بالإسباب.

6. الهوامش:

- 1- باروخ سبينوزا سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، جداول للنشر والتوزيع، (ب ط)، بيروت/ لبنان، 2011، ص: 450.
- 2- المصدر نفسه، ص: 446.
- 3- اندريه كريسون، روسو: حياته- فلسفته- مختارات، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، ط4، بيروت، 1988، ص: 128.
- 4- فؤاد زكريا، إسبينوزا، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 02، بيروت/ لبنان، 1983، ص: 223.
- 5- باروخ سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص: 454.
- 6- باروخ إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص: 437، 436.
- 7- منذر شباني، سبينوزا واللاهوت، المصدر السابق، منشورات وزارة الثقافة السورية، (ب ط)، دمشق/ سوريا، 2009، ص: 79، 78.
- 8- منذر شباني، سبينوزا واللاهوت، مرجع سابق، ص: 79.
- 9- ستيفين ديلو وديل تيموثي: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر: ربيع وهبة، المركز القومي للترجمة، ط 01، القاهرة/ مصر، 2010، ص: 305، 303.
- 10- باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص: 446.
- 11- باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص: 449.
- 12- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، تر: حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم: محمد فتح الله الخطيب، دار المعارف بمصر، ط2، القاهرة/ مصر، 1969، ص: 279.
- 13- الطويل، توفيق: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، لجنة الجامعيين لنشر العلم، (ب ط)، القاهرة/ مصر، 1947، ص: 19، 20.
- 14- إريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، ترجمة: محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1998، ص: 38.
- 15- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص: 373.
- 16- المصدر نفسه، ص: 362.
- 17- المصدر نفسه، ص: 371.
- 18- المصدر نفسه، ص: 413، 412.
- 19- المصدر نفسه، ص: 359.
- 20- المصدر نفسه، ص: 370.
- 21- محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي: دقاتر فلسفية: الإيديولوجيا، دار توبقال للنشر، ط2، الدار البيضاء، 2006، ص: 27، 16.
- 22- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص: 366.
- 23- المصدر نفسه، ص: 368.

- 24- المصدر نفسه، ص: 365.
- 25- باروخ إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص: 233.
- 26- المصدر نفسه، ص: 235.
- 27- المصدر نفسه، ص: 233، 234.
- 28- المصدر نفسه، ص: 121، 122.
- 29- باروخ إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص: 123.
- 30- المصدر نفسه، ص: 225.
- 31- ريمون بولان، الأخلاق والسياسة، تر: عادل العوا، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط2، دمشق/سوريا، 1992، ص: 194.
- 32- المرجع نفسه، ص: 193.
- 33- ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص: 194.
- 34- ولترستيس: الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة/مصر، 1998، ص: 25، 26.
- 35- إيتين هتري جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة/مصر، 1996، ص: 138، 139.
- 36- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، ط3، بيروت/لبنان، 1979، ص: 30.
- 37- ولترستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص: 103.
- 38- ولترستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص: 25.
- 39- إسبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، مراجعة: جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، بيروت/لبنان، 2009، ص: 77.
- 40- عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساق، ط2، بيروت/لبنان، 1998، ص: 194.
- 41- ولترستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص: 59.
- 42- ولترستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص: 71.
- 43- المرجع نفسه، ص: 103.
- 44- المرجع نفسه، ص: 79.
- 45- ولترستيس، الدين والعقل الحديث، المصدر السابق، ص: 106.
- 46- المرجع نفسه، ص: 119.
- 47- زيد عباس كريم، إسبينوزا الفلسفة الأخلاقية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، 2008، ص: 63، 64.
- 48- فؤاد زكريا، إسبينوزا، مرجع سابق، ص: 202.
- 49- باروخ إسبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 63.
- 50- المصدر نفسه، ص: 62.

- 51- المصدر نفسه، ص:45.
- 52- المصدر نفسه، ص:31.
- 53- المصدر نفسه، ص:31.
- 54- ستيوارت هامبشر، عصر العقل- فلاسفة القرن السابع عشر، تر: ناظم الطحان، دارالحوار للنشر والتوزيع، ط02، اللاذقية/ سوريا، 1986، ص:118.
- 55- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:35.
- 56- المصدر نفسه، ص:35.
- 57- المصدر نفسه، ص:35.
- 58- جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة: محمود منقذ الهاشي، مركز الإنماء الحضاري، (ب ط) حلب/سوريا، 1997، ص:68، 69.
- 59- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص:154.
- 60- المصدر نفسه، ص:322.