مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (37) العدد (3)2015
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (37) No. (3) 2015

فلسفة الدين عند سبينوزا

الدكتور منذر شباني*
خضر ناصر**

(تاريخ الإيداع 11 / 5 / 2015. قبل للنشر في 24 / 6 / 2015)

□ ملخّص □

أثر نقد سبينوزا للظاهرة الدينية واتصالها بالإنسان؛ في المناخ الفكري للفلسفة الحديثة بشكل كبير، ولا سيما في مبحث فلسفة الدين الذي ظهر مع كانط فيما بعد، بحيث يمكن أن نعدّ فلسفة سبينوزا، الإرهاص الكبير الذي دفع بأبحاث كانط في هذا الاتجاه، متأثراً في ذلك بمنجزات البيئة الفكرية والثقافية التي كانت سائدة في عصره، فمن برونو وديكارت إلى كوبرنيكوس وغاليلي سار الاتجاه التحرري العقلي متقدماً في نقد المبادئ التي يقوم عليها الفكر الفلسفي والطبيعي في القرن السادس والسابع عشر، لكن أياً من هؤلاء لم يمتلك الجرأة الفكرية لوضع الدين موضع النقد، في بيئة دينية غلب عليها طابع التشدد لمواجهة الخطر القادم في رجال الفكر.

في هذا الجو المشحون بالتعصب تناول سبينوزا بنقده أعظم مقدسات عصره: الكتاب المقدس، طبيعة الله، علاقة الإيمان بالعقل، مفهوم المعجزة، النبوة، الآخرة، بمنهج عقلي صرف، فوضع بذلك الظاهرة الدينية برمتها موضع إشكال يستوجب البحث والتدقيق عن مدى امتلاك الدين للحقيقة التي يدعيها، ومدى صلاحيته لتحقيق غاية الإنسان في الخلاص، واتجه بذلك اتجاهاً فلسفياً جديداً أثمر ما بات يُعرف باسم فلسفة الدين.

الكلمات المفتاحية: فلسفة حديثة – سبينوزا – فلسفة الدين

* **أستاذ مساعد – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية – سورية.**
** **طالب دراسات عليا (ماجستير) – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية – سورية.**

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (37) العدد (3)2015
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (37) No. (3) 2015

The Philosophy of Religion for Spinoza

Dr. Monzer Shbani*
Khdr Naser **

(Received 11 / 5 / 2015. Accepted 24 / 6 / 2015)

□ ABSTRACT □

The impact of Spinoza's criticism of the religious phenomenon along with its relation to human beingshas been greatly evident on theintellectual climate of modern philosophy in general, and the Study of the philosophy of religion that emerged with Kant later in particular.Thus, we can assert that the philosophical trend of Spinoza has paved the wayfor Kant's researches to go on in this direction.Consequently, his researches have been influenced by the achievements of the intellectual and cultural environment that prevailed at that time; from Bruno and Descartes to Copernicus and Galileo walked libertarian direction of mental ahead in the criticism of the principles underlying philosophical and natural thought in the sixteenth and seventeenth century، but none of those have had the intellectual courage to put religion into criticism. Especially, withina religious environment that has been dominated by exceptional religiosityin order to face the expected danger of philosophers and thinkers.

Within this atmosphere of exceptional religiosity, Spinoza has logically criticized all sacred things of his time such as: the Holy Bible, the nature of God, the relationship between faith and reason, the concept of miracle, prophecy, and the afterlife. He has raised many doubts aboutthe whole religious phenomenon calling for conducting many researches and testsstthat might lay bare the hidden truth that religion claimed to have and being the everlasting salvation for human kind.By doing so, he has created a novel philosophical trend that has been known today as the philosophy of religion.

Keywords: Modern philosophy- Spinoza- Religion philosophy.

* **Associate Professor - Dept. of Philosophy - Faculty of Arts Humanities - Tishreen University – Lattakia - Syria.**
** **Postgraduate Student (Master)- Dept. of Philosophy - Faculty of Arts Humanities - Tishreen University – Lattakia - Syria.**

مقدمة:

لم تعرف الحركة التنويرية طريقها إلى الفكر الغربي قبل القرن الثامن عشر، ولم تنشأ إلا بعد مخاض عسير ومواجهة مريرة مع الأفكار التقليدية، حمل لوائها مفكرون أحرار، دفع بعضهم حياته ثمناً لهذه المواجهة، التي انتهت بسيادة العقل وانتصاره النهائي. ومن أبرز هؤلاء الرواد الفيلسوف الهولندي باروخسبينوزا 1632- 1677م، الذي استطاع أن ينتقل بمنهج الشك الديكارتي من مستوى التنظير إلى مستوى التطبيق عبر تطبيقه على الدين، فإثار بذلك حفيظة المتشددين من اليهود والمسيحيين على السواء، مما منعه من الوصول بنتائج دراسته إلى حدودها القصوى، وهو ما حرمه بالمقابل من أن يكون المؤسس الفعلي لفلسفة الدين، إذ بقيت العديد من الأفكار اللاهوتية متحكمة في مفاصل مذهبه العقلي، إما اقتناعاً منه بضرورة بقائها أو خشية ما يمكن أن تجره عليه من المتاعب. فترك بذلك الباب مفتوحاً أمام تأويلات مختلفة لاتجاهه الفكري، وتصنيفه مرة مع المتصوفين ومرة مع كبار العقلانيين.

لكن قراءة متأنية لإنتاجه الفلسفي ومراجعة لأهم القضايا التي تناولها في نقد الدين يمكن أن تضعنا على الطريق الصحيح في فهم فلسفة سبينوزا، وهو ما يحاول البحث الوصول إليه عبر محاولة الكشف عما لم يستطع سبينوزا قوله بسبب ظروف عصره، وذلك عبر تحليل النتائج التي توصل إليها وبيان ما يمكن أن تؤدي إليه. انطلاقاً من المسلمات التي بنى عليها فلسفته، وأهمها الانتصار للعقل في أي تعارض ضمني أو صريح مع الدين.

أهمية البحث وأهدافه:

إن الذهنية العربية كانت وماتزال ذهنية دينية بامتياز، وهذا ليس عيباً فيها، إنما الخلل في توقف هذه الذهنية عن الإبداع والتجديد، وبالتالي الاعتماد على نصوص ميتة لا تصلح لعصر غير العصر الذي أُنتجت فيه، ومن هنا تنبع أهمية البحث في فلسفة سبينوزا. إذ إننا نرى أن الظروف التي تمر بها أمتنا شبيه إلى حدّ بعيد بالظروف التي سبقت نشأة الفلسفة العقلية الحديثة وبالتالي فإن العودة إلى سبينوزا هي عودة للاسترشاد بالخط العقلي الذي انتجه، في معالجة الموضوع الديني. تمهيداً لتنقيته من الشوائب التي تعوق الانفتاح على الإنتاج الفكري الإنساني، فضلاً عن المشاركة فيه.

منهجية البحث:

يقتضي البحث في موضوع فلسفة الدين عند سبينوزا استخدام العديد من الإجراءات المنهجية في الإجابة عن الإشكالية التي يطرحها البحث، إذ لابد من الانطلاق من المنهج التاريخي في تتبع الإرهاصات الأولية لنشأة فلسفة الدين، وما أن يتم لنا ذلك حتى نجد ضرورة اعتماد المنهج التحليلي في متابعة أفكار سبينوزا المتعلقة بتحليله للموضوعات الأساسية التي تعالجها فلسفة الدين، وأخيراً لابد من اعتماد المنهج لمقارن لتقدير قيمة إسهامات سبينوزا في فلسفة الدين ولنضعه في موقعه الصحيح من هذا المبحث الفلسفي الجديد.

أولاً – فلسفة الدين: مدخل تاريخي واصطلاحي.

لابد أن ندرك منذ البداية إن المزاوجة بين مفهومين متضادين " **فلسفة – دين**"، وجمعهما في تركيب واحد يمكن أن تثير العديد من الإشكالات، إذ طالما كانت العلاقة بين الفلسفة والدين علاقة إشكالية تنبع من طبيعة مقاربة كل منهما للمسائل ذاتها، ولهذا وُجِد دائماً « **بين الشك والدهشة والتأمل والاستفهام المزمن من جهة، وبين اليقين**

والطمأنينة والقنوع والإجابة اليقينية الإيمانية من جهة أخرى، حجاج سجالي لا حدّ له »[1]. تجلت هذه العلاقة الإشكالية بينهما في العديد من الأشكال عبر تاريخ الفلسفة، فما الأسطورة أو الميتافيزيقا أو علم الكلام الإسلامي أو علم اللاهوت اليهودي والمسيحي إلا أشكالاً لهذه العلاقة، ومحاولات للتقريب بينهما ما أمكن، لكن كل محاولة لهذا التقارب كانت تطلّب من أحدهما التنازل عن بعض مواقعه للآخر والتسليم ببعض قضاياه ومرتكزاته، لذلك لم تسطع أيٍ من هذه المحاولات أن تصل إلى نتائج تقنع الطرفين وتساهم في حلّ الإشكال، كما لم يستطع أحدهما أن يُلغي الآخر. ومن هنا جاء تركيزنا في هذا المدخل على الإجابة على سؤال تأسيسي في البحث: ما المقصود باصطلاح فلسفة الدين؟ وما هي القضايا التي تتناولها؟ وهل تَعد فلسفة الدين استمرار للاتجاهات السابقة؟ أم أنها تشكل نقطة تحول في هذه العلاقة؟ وما الفرق بينها وبين الأشكال الأخرى؟ لنصل في النهاية إلى تحديد حقل اشتغالنا، والآليات الفكرية التي يجب استخدامها في مقاربة هذا الموضوع.

قبل الحديث عن بدايات التفكير الفلسفي في الدين وتاريخ العلاقة بينهما، يجدر بنا تقديم تعريف اصطلاحي لمفهوم فلسفة الدين والقضايا التي تتناولها فلسفة الدين بالدراسة والتحليل، والغرض من هذا التناول، ليكون ذلك لنا بمثابة المعيار الذي نحتكم إليه في المقارنة بين فلسفة الدين، وبين الأشكال الأخرى من علاقة التفكير الفلسفي بالدين. يشير اصطلاح فلسفة الدين إلى: « **التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين، عبر الفحص الحرّ للأديان والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، امتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود، والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية، ونمط تطور الفكر الديني في التاريخ، وتحديد العلاقة بين الفكر الديني وانماط التفكير الأخرى. بغرض الوصول لتفسير كلي للدين يكشف عن منابعه في العقل والنفس والطبيعة، وأسسه التي يقوم عليها وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره واضمحلاله**»[2].

وبالتالي فإن فلسفة الدين وفق هذا التحديد تمثل حقلاً فلسفياً جديداً لم يكن معروفاً قبل كانط، في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" [3]. الذي بيّن فيه إن «**الأخلاق إنما تقود على نحو لابدّ منه إلى الدين وعبر ذلك هي تتوسع إلى حدّ فكرة مشرّع خلقي واسع القدرة خارج عن الإنسان في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية** »[4]، وما ينبغي أن نفهمه من النص بحسب كانط هو أن الأخلاق تقود إلى الدين، لا أن الأخلاق بحاجة إلى الدين، أو أن الدين يمثل أساساً للأخلاق، كما هو الأمر في لدى معظم الأديان، فهو يقول صراحة « **إن الأخلاق لا تحتاج أبداً فيما يتعلق بذاتها (سواء موضوعياً فيما يخص الإرادة، أو ذاتياً فيما يخص الاستطاعة) إلى الدين، بل بفضل العقل المحض العملي هي مكتفية بذاتها**»[5]. وبهذا نجد أن كانط من خلال مشروعه الأخلاقي اضطر إلى دخول حقل دراسة الدين، في حدود ما ينسجم مع رؤيته للأخلاق التي ينبغي أن تكون مؤسسة على الواجب فقط، دون إي سند أو أساس ديني

[1] المحمداوي، علي عبود، فلسفة الدين "مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية"، منشورات ضفاف، بيروت، 2012، ص7.

[2]الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص35.

[3]الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين،مرجع سابق، ص 7.

[4] كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2012، ص 48-49.

[5] المرجع نفسه، ص45.

لها، ولكنه بسبب هذا الاضطرار أراد أن يحل إشكالية علاقة الأخلاق بالدين دون أن يدخل في صراع مع القوى الدينية في عصره، وهو بالمناسبة عصر أكثر تسامحاً بكثير مع التناول الفلسفي للدين إذا ما قارناه بعصر سبينوزا.

إذن فلسفة الدين بالمعنى السابق تحديده هي حقل فلسفي جديد، إلا أن هذا لا يتعارض مع القول بأن تأسيس كانط لفلسفة الدين لم يكن دون إرهاصات سابقة من التداخل بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني، وبحيث يمكن الرجوع بهذه البدايات إلى جذور أقدم بكثير من الحضارة الغربية الحديثة، جذور تمتد حتى الحضارات الشرقية القديمة التي عرفت اهتماماً عقلياً ببعض المسائل الدينية [1]، إلا أن هذه الاهتمامات لم تكن نظرية بحتة وإنما اختلطت بالنظر العملي أكثر منه بالتنظير العقلي والفلسفي، لكن إذا ما انتقلنا إلى الفلسفة اليونانية نجد أن الاهتمام بالتفكير العقلي بالدين أكثر وضوحاً، لكنه أيضاً لم يشكل مبحثاً خاصاً بل اختلط مع مبحث الميتافيزيقا، وذلك ما نلحظه بوضوح في فكرة الصانع عند أفلاطون أو المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو، انتقل هذا الاهتمام وازداد بوضوح في العصور الوسطى إذ شكل السمة الغالبة لمجمل التفكير العقلي في تلك الحقبة، وذلك من خلال علم الكلام في الحضارة العربية الإسلامية، وعلم اللاهوت في الفكر المسيحي الغربي، الذي وصل إلى ذروة عقلانيته مع توما الأكويني من خلال ما يُعرف باسم اللاهوت الطبيعي أو الدين الطبيعي، الذي يؤكد فيه على إمكانية الاستدلال العقلي على قضايا الدين دون الاعتماد على الوحي [2] ، وهنا نجد التداخل بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني قد وصل إلى ذروته، دون أن نعني بذلك التطابق بين اللاهوت وفلسفة الدين إذ «**تُعنى فلسفة الدين عناية رئيسية بالمبررات العقلية للإيمان بالإله والكفر به، وتختلف عن علم اللاهوت Theology في أن هذا العلم ينطلق من معتقد ديني معين أو من مجموعة من المعتقدات ويحاول فهم مسائل الدين واستكشافها من نقطة الانطلاق هذه، أما فلسفة الدين من جهة أخرى فلا يُفترض فيها الانطلاق من أيه ادعاءات مسبقة أو معتقدات، وتهدف إلى فحص أساس المعتقد الديني، ومن أجل هذا لا تستطيع الادعاء بأن أية معتقدات دينية هي صادقة أو كاذبة** »[3] ، وما أن بزغ فجر العصور الحديثة حتى أصبح التفكير الفلسفي في المواضيع الدينية جزءاً مركزياً من الفلسفة الغربية الحديثة، ويبدو هذا واضحاً من الاهتمام الكبير الذي لقيه هذا الموضوع على يد فلاسفة العصر الحديث، ومما سبق نستنتج أن التفكير الفلسفي في قضايا الدين والمقدس والإله، لم يغب عن اهتمام الفلسفة منذ نشأتها حتى العصر الحديث، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن العلاقة بين التفكير الديني والتفكير الفلسفي لا تُمثل حقلاً جديداً من حيث الاهتمام بها، في حين أنها تمثل حقلاً جديداً من حيث هي محاولة استخلاص لبعض الأسئلة التي تثير الفلاسفة عند مناقشة الدين. ومن أهم هذه الأسئلة، ما يتعلق بطبيعة الله وصفاته، وعلاقة الإيمان بالعقل، وأخيراً النبوة والمعجزات. وهي الأسئلة التي سنحاول تقصي آراء سبينوزا فيها في تتمة هذا البحث.

ثانياً– طبيعة الله:

إذا كانت الإرهاصات الأولية لقضايا فلسفة الدين مبثوثة عبر تاريخ الفلسفة بأكمله، فإن سبينوزا يمثل الإرهاص الأكبر والمدخل الصحيح لفهم فلسفة الدين في الفلسفة الغربية، وذلك لأن سبينوزا قدم أجرأ نقد موضوعي للكتاب المقدس وللمفاهيم التي يقوم عليها الدين عامة، وتوجه إلى الظاهرة الدينية في علاقتها بالإنسان بشكل مباشر،

[1] Meister، Chad، Introducing philosophy of religion، Simultaneously published، New York، 2009، P8 .

[2] تراتشي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997، ص92.

[3] باجيني، جوليان، الفلسفة "موضوعات مفتاحية" ، ترجمة أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2006، ص193.

ووضعها على محك النظر العقلي. ولما كان مفهوم الله هو المحور الذي يقوم عليه الدين، فإن تحديد هذا المفهوم يمثل المهمة الأولى التي يجب أن يستجليها الباحث قبل الغوص في أي تفاصيل أخرى، وذلك لأن هذا المفهوم غير واضح بذاته، كما أنه غير واضح من الكتاب المقدس بحسب زعم سبينوزا في قوله: «**أما فيما يتعلق بطبيعة الله وكيفية رؤيته ورعايته لجميع الأشياء فإن الكتاب لا يقول شيئاً عن ذلك صراحة** »[1]. حتى يمكن القول أن مفهوم الله من أكثر المفاهيم الدينية غموضاً وعرضة لاختلاف الآراء حوله. ورغم الاتفاق على أن تحديد طبيعة الله لا يتم إلا من خلال صفاته، إلا أن هذا الاتفاق لا يقدم جديداً على مستوى تحديد مفهوم الله، حيث « **وصفه اللاهوتيون في التقليد الغربي بمجموعة من الطرق المختلفة، فهو بالنسبة للبعض مرادف لمفهوم الحقيقة المطلقة، وأساس كل شيء آخر، وبالنسبة للبعض الآخر هو الكائن الذي يمتلك الحد الأقصى من الكمال.** » [2].

لاحظ سبينوزا هذا التخبط في تحديد مفهوم الله من خلال اطلاعه على التراث التقليدي للديانة اليهودية والمسيحية، لذلك عمد إلى تطبيق المنهج الديكارتي على فكرة الله، وتحديداً القاعدة الأولى من المنهج التي تنص على «**أن لا أتلقى على الأطلاق شيئاً على أنه حق، ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك، بمعنى أن أبذل جهدي في اجتناب التعجل وعدم التشبث بالأحكام السابقة، ولا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتمييز يزول معهما كل شك**»[3]. وبتطبيق هذه القاعدة توصل سبينوزا إلى أن الأفكار التي يقوم عليها الدين ليست أفكاراً واضحة بذاتها، وبالتالي فهي بحاجة إلى فحص عقلي، وإلى إخضاعها لمبدأ الشك الديكارتي، ومن هنا كان شكه الأول هو الشك في المفهوم السائد عن الله. ولحل هذا الإشكال انطلق سبينوزا أيضاً من فلسفة ديكارت ومنهجه الرياضي في قسمة العالم إلى فكر وامتداد، إلا أن الانطلاقة هذه المرة كانت من موقع المعارضة لهذه القسمة، إذ أنه حدس بصورة مدهشة خطأ ديكارت الأساسي الذي سيكون موضع نقد بعد عدة قرون في الفلسفة المعاصرة على يد هوسرل، الخطأ الذي يجعل من العالم الخارجي موضع شك، إذ « **قام ديكارت كما هو معروف بالشك في العالم الحسي بوصفه أرضية للعلم، خدمة لذلك التوجه الارتدادي إلى ذاتية الوعي** »[4]، كما أدرك أيضاً أن الصفات التي تعطيها الأديان للإله، هي صفات لا مادية تخلق هوة سحيقة بين الله والعالم. في حين وجد سبينوزا أن العالم أو الطبيعة هو الحقيقة البديهية الوحيدة التي يمكن الانطلاق منها، أي لا يمكن الفصل بين الله بوصفه فكراً وبين العالم بوصفه امتداداً، ومن هنا يمكن تفسير رأيه في التوحيد بين الطبيعة والله، ولتوضيح ذلك نستشهد بنصّ لسبينوزا يجمع فيه بين انطلاقه من المنهج الديكارتي، وبين التوحيد بين الله والطبيعة، إذ يقول: « **لأن في إمكاننا أن نشك في كل شيء طالما ليست لدينا عن الله فكرة واضحة ومتميزة، وينتج عن ذلك أن خيرنا الأقصى وكمالنا يعتمدان على معرفة الله وحدها... فضلاً عن ذلك فلما كان يستحيل وجود شيء أو تصوره بدون الله فمن المؤكد أن كل موجودات الطبيعة تحتوي على فكرة الله وتعبر عنها درجتها في الماهية والكمال**»[5].

---

[1]سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2005، ص 239.

[2]Murray، Michael .J and Rea، Michael .C، An Introduction to the Philosophy of Religion، Cambridge University Press، New York، 2008، P 3.

[3] أمين، عثمان، ديكارت، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946، ط2، ص 72.

[4]هوسرل، أدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجياالترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 481.

[5]سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 186.

هذا الفهم الجديد لطبيعة الله يعارض تماماً التصور الديني لله، فإذا كانت الطبيعة والله شيء واحد، لا يعود هنا أي احتياج لأن يكون العالم محكوماً بقوى خارجية أعلى منه، فليس هنا سوى العالم وهو الأصل والغاية وعنه يترتب كل أثر. هذا على مستوى الطبيعة. أما على مستوى الإنسان فإن النتائج المترتبة على قلب المفهوم التقليدي لله لا تقل أهمية عن مجال الطبيعة، فنحن «**إذا نظرنا إلى الإنسان العادي وجدناه منغمساً تمام الانغماس في العالم المادي، ووجدناه موضوعاً لمطالب ذلك العالم، أنه يشعر بأنه تحت رحمة القوى الخارجية، وأنه على مسافة بعيدة من الله، وباختصار يغترب الإنسان العادي عن نفسه، ويفقد رؤية طبيعته الحقيقية. والوسيلة الوحيدة لتغيير الموقف هي المعالجة المنهجية لعقله بحيث يصبح واعياً بالاتحاد الحقيقي القائم بين عقله والطبيعة بأسرها** »[1]، أي أن الوسيلة لإنقاذ الإنسان من اغترابه في العالم المادي هي أن يدرك أن عقله جزء من الكل أي العقل الإلهي الشامل لكل العقول الفردية رغم تعددها واختلافها أي معرفة طبيعته الحقيقية، هذه المعرفة هي الوسيلة الضرورية لتحقيق هدف الإنسان في بلوغ الكمال، وهذا ما يؤكد عليه في كتابه رسالة في إصلاح العقل إذ يقول: «**الوسيلة الضرورية لبلوغ غايتنا أن نعرف طبيعتنا التي نرغب في السمو بها إلى غاية الكمال حق المعرفة وأن تكون معرفتنا لطبيعة الأشياء معرفة وافيه**»[2]، وبالتالي إذا عرفنا إن عقلنا جزء من الكل انتقلنا منه إلى معرفة الكل بطريق استقرائي على أساس أن الكل لا متناهٍ في طبيعته، وذلك بحسب التعريف الذي يضعه سبينوزا في المقالة الأولى من كتاب الأخلاق، إذ يقول: «**يُقال عن شيء إنه متناهٍ في ذاته عندما يمكن حدّه بشيء آخر من نفس طبيعته، يُقال مثلاً عن جسم من الأجسام إنه متناهٍ لأننا نتصور دائماً جسماً آخر أعظم منه والفكر أيضاً إنما يحدّه فكر آخر، لكن الجسم لا يحدّه الفكر، والفكر لا يحدّه الجسم**»[3]. وفق هذا التعريف، إذا كان الله والطبيعة شيء واحد، فلا يمكن أن يحده شيء من طبيعته، أي لا يمكن لأي شيء طبيعي أن يحد الطبيعية بمجملها، وبالتالي لا يمكن وصف الله بصفة التناهي، إنما يجب أن يكون لا متناهياً، وهذا ما يؤكده سبينوزا في شرحه على التعريف السابق، إذ يقول: «**أقول لا متناهياً إطلاقاً لا في ذاته فحسب، لأن ما يكون لا متناهياً في ذاته فحسب إنما نستطيع أن ننفي عنه عدداً لا محدوداً من الصفات، أما ما يكون لا متناهياً إطلاقاً فكل ما من شأنه أن يعبر عن ماهية من الماهيات إنما هو ينتمي إلى ماهيته**»[4].

من خلال التعريفات السابقة يمكن أن نصل إلى تحديد دقيق لطبيعة الله في فلسفة سبينوزا، إذ أن أول تحديد له هو الدمج بينه وبين العالم، ثم الانتقال من ذلك إلى تحديد صفاته وأهم هذه الصفات هي صفة اللاتناهي، والسبب في التركيز على صفة اللاتناهي، هو إن لاتناهي الله يجعله موصوفاً بعدد لانهائي من الصفات، إي أن كل صفة أخرى إنما هي مشتقة من هذه الصفة، وهذا ما يؤكده أميل برهييه بقوله: «**كل تعيين سلب، أما الفكرة الإيجابية بامتياز فهي فكرة الله، الموجود المطلق في لا تناهيه، أي الجوهر الحامل لعدد لا متناه من الصفات، التي تعبر كل صفة منها عن ماهية أزلية لا متناهية**»[5].

ولما كان من العسير على الذهن البشري أن يتصور الصفات اللامتناهية فإن هذا العقل « **يتصور الله في خاصيتين فقط، هما النفس والامتداد، أي أن جميع تعليقاتنا لأي شيء ينبغي أن ترجع إلى جوهر وحيد نتصوره إما**

[1]كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزع، القاهرة، 1998، ص113.

[2]سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1996، ص 34.

[3]سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1997، ص 29.

[4] المصدر نفسه، ص 30.

[5]برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الرابع "القرن السابع عشر،" ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1993، ص 205.

كشيء يفكر، أو كشيء ممتد، وهنا يتعارض سبينوزا مع ديكارت الذي رأى وجود نوعين من الجوهر... ويتساوى في مذهب سبينوزا الله مع الطبيعة كجماع للأشياء، وينبغي أن يُفهم كل منهما كتعديل لأحدى صفتي الجوهر الله أو الطبيعة، خالد وخالق لذاته »[1]. وهنا نجد أنه على الرغم من أن الصفات التي توصل إليها سبينوزا لله من أنه جوهر وواحد وكامل ولا نهائي و.. لا تخالف بشكل جذري المفهوم الديني لله، إلا أن نتائجها ذات تأثير مدمر على الإيمان بصيغته التقليدية، ويبدو أن رجال الدين في عصره كانوا على وعي تام بما يمكن أن تؤدي إليه أفكاره، من زعزعة الإيمان التقليدي والاتجاه نحو إيمان قائم على العقل، وهو ما سنعمل على إيضاحه في الفقرة التالية.

ثالثاً- الإيمان والعقل:

عندما يتعلق الأمر بمسائل مصيرية، نحن نريد أدلة دامغة، نريد التأكد من أن المعتقدات التي نحملها هي معتقدات عقلانية، فنحن لا نقبل بأي ممارسات تهدد بإلحاق الأذى بنا أو بالآخرين إذا كانت صادرة عن دافع غير عقلاني، وغالباً ما تكون الممارسات الناتجة عن المعتقدات الدينية ذات تأثير حاسم في حياتنا، لذلك لا يمكن أن نقبل بها إذا لم تكن عقلانية [2]، من هذا المنطلق تهتم فلسفة الدين بتحليل علاقة الإيمان بالعقل، وهي العلاقة التي أولاها سبينوزا اهتماماً شديداً، حين أخضع مقدسات عصره إلى معيار وحيد هو معيار العقل، فكان يصدر في مذهبه الفلسفي العام في دراسة الدين وعقائده من اعتزاز بالعقل، وهذا ما كفل له التحرر من كل سلطة واخضع لحكمه ومنطقه كل شيء حتى الكتب المقدسة، التي اخضع تفسيرها لمنهج عقلي صارم، يوضحه بقوله: « **أنه لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتبعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه** »[3]. لكنه يذكر بعد ذلك في الكتاب نفسه أنه «**يجب أن نستمد معرفتنا بهذه الأشياء جميعها، أي بمحتوى الكتاب كله تقريباً من الكتاب نفسه، مثلما نستمد معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها** »[4]. هذان التوجهان المتناقضان في تفسير الكتاب المقدس الذي يعلن عنهما سبينوزا يحيلان إلى لبس في فهم موقفه، إذ أن تفسير الكتاب بالكتاب لا يعدو أن يكون توجهاً لاهوتياً سبق وأن استفاض في شرحه والعمل به رجال الدين في العصر الوسيط. لكن سرعان ما يزول هذا اللبس وينجلي الموقف الحقيقي لسبينوزا بعد أن يضع شروط مستحيلة التحقيق للقيام بتفسير الكتاب بالكتاب، فهذا يتطلب معرفة دقيقة باللغة العبرية القديمة ومعرفة بأسباب الحوادث التي يذكرها الكتاب المقدس [5].، ولما لم يكن ذلك ممكناً لأسباب لغوية أو تاريخية، يجب إذن أن نلجأ إلى النور الطبيعي المشترك بين الناس عامة، وهذا النور هو العقل أو الجانب الإلهي الموجود في الإنسان على اعتبار أن الله والعالم والإنسان شيء واحد، ويوضح سبينوزا ذلك بالقول: « **نستخلص مما سبق أن منهجنا في تفسير الكتاب هو الأفضل ذلك لأنه لما كانت السلطة العليا في تفسير الكتاب ترجع إلى كل فرد فلا ينبغي أن يكون هناك أية قاعدة أخرى للتفسير سوى النور الطبيعي المشترك بين جميع الناس، فلا يوجد نور**

---

[1]هامبشر، ستيوارت، عصر العقل "فلاسفة القرن السابع عشر"، ترجمة ناظم طحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط 2، 1986، ص 118-119.

[2]Murray، Michael .J and Rea، Michael .C، An، Introduction to the Philosophy of Religion، P -93 94.

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

[4]سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 235.

[5] المصدر نفسه، ص 236-238.

يفوق الطبيعة ولا توجد سلطة خارجية »[1]. وهنا نلاحظ أن سبينوزا بعد أن أوهمنا بأنه سيعمد إلى تفسير الكتاب بالكتاب، لكنه ينتهي إلى اعتماد العقل كمرجعية رئيسية في فهم النص الديني.

ولما كان العقل هو المخول سلطة تفسير الكتاب فهو بالتالي من يقرّ ما يجب الإيمان به وما يجب نبذه باعتباره قصص وهمية وخرافية لا تتفق مع العقل، ويبدو هذا جلياً من خلال موقف سبينوزا الداعي للنظر في الكتاب المقدس على أنه جاء بحيث يتلاءم مع أفهام الأنبياء كما يتلاءم مع أفكار العامة، وبالتالي يجب أن لا يؤخذ كلام الكتاب المقدس بمستوى واحد، ويجب التمييز بين ما جاء منه مخاطباً للعامة، وما جاء منه معبراً عن الشريعة الحقّة، وفي ذلك يقول: «**لابد لما لكي نكتسب معرفة حقيقية بالإيمان من أن نكون على علم بأن الكتاب مهيأ بحيث يتلاءم مع فهم الأنبياء، بل ومع فهم عامة اليهود في تباينهم وتقلبهم... ولو لم نحرص على أن نميز فيه ما وضع على قدر أفهام العامة لتعرضنا لا محالة للخلط بين أفكار العامة والعقيدة الإلهية، والنظر إلى بدع الإنسان وما يزينه له هواه من أحكام، على أنها تعاليم إلهية** »[2]. رغم قناعة سبينوزا بوجود مستويين للخطاب في الكتاب المقدس، ورغم انتصاره صراحة للعقل في مقابل إيمان العامة إلا أنه لا يرفض أياً من المستويين، فالعامة لا تفهم إلا من خلال هذا النوع من الخطاب «**في الواقع إن سبينوزا كان يعرف إن الدين يؤمن للناس البسطاء الطمأنينة النفسية التي لا يمكن أن يجدوها في أي مكان آخر وبالتالي فمن غير المعقول أن يحرمهم من هذه الطمأنينة التي لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونها، أما هو فكان يستطيع التوصل إليها عن طريق آخر غير الدين، ولكن ليس كل الناس سبينوزا، وليس كل الناس فلاسفة**»[3].

هذا الفصل بين مستويين للخطاب في الكتاب المقدس، يمكن أن يحيلنا إلى مستويين لفهم الحقيقة، فما يُعد حقيقة بالنسبة للعامة، لا يتطابق مع الحقيقة التي يسعى إليها الفلاسفة، والانطلاق من هذه القاعدة يوصلنا إلى بحث علاقة الفلسفة بالإيمان، وهو الغرض الرئيسي من كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة كما يصرح سبينوزا نفسه، بقوله: «..**البحث في التمييز بين الإيمان والفلسفة هو الفرض الرئيسي من الكتاب كله** »[4]. ولأجل هذا التمييز، يخصص سبينوزا فصلاً في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة ليبين أن ثمة مجالين مختلفين للحقيقة، ويجب أن نضع حدود كل منهما بحيث لا يؤدي طغيان أحدهما إلى إنكار الآخر، هذان المجالان هما مجال الإيمان ومجال العقل أو الفلسفة، فإنكار أحدهما يؤدي إلى القول بفساد الآخر، وهو ما لا يراه سبينوزا صحيحاً، إذ يقول: « **هل يجب إخضاع معنى الكتاب للعقل، أم إخضاع العقل للكتاب؟ إن الموقف الأخير هو موقف الشكاك الذين ينكرون يقين العقل، أما الموقف الأول فهو موقف القطعيين، وقد اتضح من عرضنا السابق أن كلا النظرتين مخطئة أشد الخطأ. فتبعاً لوجه النظر التي نأخذ بها، وهل هي الأولى أو الثانية، يصبح العقل أو الكتاب فاسد بالضرورة** »[5]. وفي هذا الحل يبدو واضحاً الأثر الديكارتي في فلسفة سبينوزا، فمن المعلوم أن ديكارت فصل بين مجالين للحقيقة، مجال الكتاب المقدس، ومجال الطبيعة الفيزيائية، وذلك بهدف الوصول إلى إمكانية دراسة الظواهر الطبيعية بطريقة علمية بعيدة عن تدخل رجال الدين[6].

---

[1] المصدر نفسه، ص 255.

[2] المصدر نفسه، ص 345.

[3] صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص 206.

[4]سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 346.

[5] المصدر نفسه، ص 355.

[6] صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص 203.

هذا المذهب المزدوج في الحقيقة، يجعلنا نتساءل عن الموقف الحقيقي لسبينوزا من الحقيقة الدينية، فالنتيجة التي انتهى سبينوزا إلى رفضها هي نتيجة صحيحة وفق مبدأ عدم التناقض المنطقي، وهو مبدأ أساسي في المنهج الرياضي الذي قال به ديكارت وتبناه سبينوزا كما بينا من قبل، ورفض هذا المبدأ يهدد بانهيار مذهب سبينوزا الفلسفي بأكمله. لكن سبينوزا سرعان ما يتدارك هذا الموقف المحرج بقوله: «**أني لأتساءل مرة أخرى: كيف يقبل المرء بفكره معتقداً يعارض العقل؟ وماذا يعني رفض أي شيء بالفكر سوى أن العقل يعاضه؟ لذلك فإني لا استطيع أن أكتم دهشتي البالغة عندما أجد أحد يريد إخضاع العقل، هذه الهبة العليا، وهذا النور الإلهي، لحرف مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه**»[1].

هكذا استطاع سبينوزا الخروج من مآزق التعارض المنطقي بإلقاء المشكلة بعيداً إلى الخلف، حيث شكّ في صحة الكتاب المقدس كما وصل إلى عصره، وهذا ما يجعلنا نستنتج أن سبينوزا لم يكن أساساً مقتنعاً بفكرة الحقيقة المزدوجة، بل أن الغاية الأساسية التي يسعى إليها هي إثبات شرعية الفلسفة في عصر تُعقد فيه السيادة المطلقة لرجال الدين على الفكر والسلطة، وهو إن ظن أنه استطاع أن يهادن هذه السلطة من خلال القول بصحة الكتاب المقدس، أو برغبته في الانطلاق في تفسير الكتاب من الكتاب، فإنه فشل في هذا المسعى ولم يستطع إقناع الكثيرين بحرصه على تنقية الإيمان، ولم يستطع أن يخفي مشروعه الفلسفي الحقيقي، وهو التفسير العقلي للظاهرة الدينية بغض النظر عن انتمائها إلى دين بعينه، ويبدو هذا واضحاً من خلال تعريفه للإيمان نفسه بقوله: « **إن الإيمان هو أن ننسب إلى الله بالفكر خصائص يؤدي الجهل بها إلى ضياع الطاعة، على حين أن وجود الطاعة يستتبع وجود هذه الخصائص بالضرورة**»[2]. هذا التعريف للإيمان هو تعريف عقلي يعارض كل تعريف آخر منطلق من أسس دينية، تحدد الإيمان بالاعتقاد بكتاب محدد وبمجموعة من القضايا الخاصة بهذا الدين، وهو ما يعزز فرضيتنا الأساسية بأن معالجة سبينوزا للدين تنطلق من الأسس ذاتها التي تنطلق منها فلسفة الدين، وهذا ما سيغدو أكثر وضوحاً بعد معالجتنا لقضية النبوة والمعجزات، وهي موضوع الفقرة التالية.

رابعاً– النبوة والمعجزات:

إذا أردنا أن نحدد المسار الفكري الذي أوصل سبينوزا إلى الاهتمام بمسألة النبوة، فيمكن العودة إلى نقده للكتاب المقدس، وهو الوثيقة التاريخية الوحيدة المتبقية، من عصر اتصال الله بالإنسان عن طريق الأنبياء، وبالتالي فإن دراسة هذه الوثيقة التاريخية يفترض دراسة طرق انتقالها منذ تدوينها وحتى وصولها إلى عصره، ثم دراسة طرق انتقالها عبر الرواة قبل التدوين، ومن ثم دراسة مسألة الاتصال بين الله والنبي، أو قضية النبوة، وما أيد به الله أنبيائه من معجزات لإقناع البشر بعظمته وقدرته الخارقة للطبيعة، لكن إن صح هذا المسار على مستوى الاهتمام الفكري وإحالة كل قضية إلى أخرى، فإننا عند الدراسة نسلك مساراً معكوساً، إذ يجب البدء بدراسة النبوة أولاً ثم المعجزات..، وهو الطريق الذي سلكه سبينوزا كما يذكر حسن حنفي في مقدمته لترجمة كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة [3]. إذ يبدأ سبينوزا من تعريفه للنبوة، بالقول: « **النبوة أو الوحي، هي المعرفة اليقينية التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما، والنبي هو مفسر ما يوحي الله به لأمثاله من الناس الذين لا يقدرون على الحصول على معرفة يقينية به**

[1]سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 357.

[2]سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 347.

[3] المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص 44.

ولا يملكون إلا إدراكه بالإيمان وحده »[1]. بعد تعريف النبوة ينتقل سبينوزا إلى التمييز بين نوعين من المعرفة: الأولى هي المعرفة الفطرية المشتركة بين الناس جميعاً، والثانية هي المعرفة المستمدة من النور الفطري، أي العقل ، ثم يطابق بين معرفة الأنبياء، وبين المعرفة الفطرية المشتركة، بقوله: **«أن النبوة تتطابق تماماً مع المعرفة الفطرية، لأن ما نعرفه بالنور الفطري يعتمد على معرفة الله وحدها، وعلى أوامره الأزلية، ولما كانت هذه المعرفة مشتركة بين الناس لأنها تعتمد على مبادئ يعتنقها الجميع فإنها لا تمثل أية أهمية للعامي، الذي يولع بالنوادر والعجائب»**[2].

يترتب على هذا النص لسبينوزا نتيجتين هامتين: الأولى أن معرفة الأنبياء ليست أرقى من معرفة الإنسان العامي، باعتبار أن المعرفة الفطرية مشتركة بين الناس جميعاً، وهذا ما يجعل مرتبة المعرفة التي يأتي بها الأنبياء تتراجع إلى المرتبة الثانية بعد المعرفة المستمدة من النور الفطري، وهي المعرفة الفلسفية المستندة إلى العقل كأساس لها. أما النتيجة الثانية: فهي المساواة بين الأنبياء وبين جميع البشر باعتبار المصدر المشترك للمعرفة. وتلافياً لهذه المشكلة كان لابد من دعم الوحي بالمعجزات تمييزاً للنبي عن غيره من البشر، وهي اقدر على إقناع الإنسان العامي من المعرفة التي يمتلها أساساً، كونه مولع بالنوادر والعجائب بحسب النص السابق. وهنا نضع يدنا على تناقض آخر وقع به سبينوزا بسبب عدم رغبته في المواجهة المباشرة مع الدين. يتمثل هذا التناقض: في مفهوم المعجزة وبين النزعة العقلانية التي يدافع عنها سبينوزا، إذ « **يعمد كثيرون على غرار هيوم إلى تعريف المعجزة بأنها انتهاك لقوانين الطبيعة، ويخالف بعضهم هذا ويقول إن المعجزة يمكن أن تكون مجرد حادثة خارقة أو حتى حادثة عادية ذات مغزى ديني. لكن يبدو أن هذا التعريف هو توسيع لتعريف الكلمة، فالمعجزة لا تكون معجزة إلا إذا طرأ تبديل على مسار الأحداث الطبيعي»**[3].

إذن لا يمكن أن نفهم من المعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة ولقوانين الطبيعة، لكن سبينوزا يلجأ إلى حلّ هذا التناقض من خلال إعطاء المعجزة مفهوماً آخر غير المفهوم المتعارف عليه، إذ أنه يجعل من المعجزة حدثاً طبيعياً، لكننا نظر إليه على أنه خارق نتيجة جهلنا بالأسباب الحقيقية التي أدت إلى وقوعه، فهو يقول مثلاً عن اليهود: « **إن اليهود لم يذكروا مطلقاً العلل المتوسطة، أي العلل الجزئية بل أهملوها تماماً مفوضين كل شيء إلى الله بدافع من ورعهم الديني»**[4]. فغياب المعرفة بالعلة يمكن أن يكون سبباً للاعتقاد بأن المعجزة حدث خارق للعادة، والسبب الآخر هو أن « **الله والطبيعة عند العامة طرفان متناقضان، إذا عمل الله تتوقف الطبيعة، وإذا عملت الطبيعة توقف الله...وتسمي العامة عجائب الطبيعة أفعال الله أو معجزات تعبيراً عن تقواهم وجهلاً منهم بعلوم الطبيعة وبالعلل الطبيعية»**[5]. لكن المعجزة في الحقيقة بحسب وجهة نظر سبينوزا هي حدث طبيعي، وهنا يظهر بوضوح التأثير اللاهوتي في أفكار سبينوزا، إذ ما يزال أفكار الكتاب المقدس تسيطر عليه ويحاول أن يجد مبرراً منطقياً لها، وهذا في جوهره شأن لاهوتي خارج عن اهتمام فلسفة الدين، كذلك يمكن أن نفسر رأيه في النبوة وفق المبدأ ذاته، إذ أن سبينوزا لم يشك مباشرة في صدق اتصال الله بالبشر عن طريق الوحي، إنما لجأ إلى حيلة جعل الوحي نفسه نابعاً من خيال النبي، ويبدو ذلك في قوله: « **نستطيع أن نؤكد الآن دون أي تردد أن الأنبياء لم يتلقوا وحياً إلهياً إلا بالاستعانة**

---

[1] المصدر نفسه، ص 119.

[2]سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 120.

[3]باجيني، جوليان، الفلسفة "موضوعات مفتاحية" ، مرجع سابق، ص 233.

[4]سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 121.

[5] المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص 65-66.

بالخيال، أي بوساطة كلمات وصور تكون حقيقية مرة وخيالية مرة أخرى »[1]. فالنبوة هي هبة الخيال في النبي ولذلك كان النبي من وجه نظر سبينوزا من أكثر الناس خيالاً لا من أكمهم فكراً، بل هم أقل الناس فكراً بناءً على قوله أنه كلما زاد الخيال قل الاستعداد لمعرفة الأشياء بالذهن الخالص [2]. وبهذا نصل إلى ملخص لرأي سبينوزا في تفسير ظاهرة النبوة، وهو أن النبوة نابعة من خيال النبي وليس نتيجة اتصال مباشر بين الله المفارق والأنبياء كما تدعي اليهودية والأديان وبعض الأديان الأخرى، وأن المعجزة ظاهرة طبيعية إلا أننا نجهل عللها المباشرة أو الوسيطة، مما يجعلنا نفسرها كحدث خارق للطبيعة. لكن هذه التأثيرات اللاهوتية، يمكن تبريرها بظروف العصر التي قيلت فيه هذه الأفكار، إذ لو كان العصر أكثر حرية وانفتاحاً، ربما كان لسبينوزا قولاً آخر. رغم ذلك نستطيع القول أن النتائج التي توصل إليها تتفق مع اتجاهات فلسفة الدين، أكثر من اتفاقها مع اللاهوت.

الخاتمة:

حاولنا هنا التركيز على النقاط المشتركة بين بحث سبينوزا للظاهرة الدينية، وبين اهتمامات فلسفة الدين. وقد تجلت هذه الاهتمامات في نقاط ثلاث، تُمثل المفاصل الأساسية التي تقوم عليها فلسفة الدين، وهي الانطلاق من تحديد طبيعة الله، وعلاقة الإيمان بالعقل، ومفهوم المعجزة والنبوة. والنتائج التي توصلنا إليها تؤكد أن سبينوزا استطاع بمنهجه العقلي الصارم أن يرجع بتفسيره لهذه المشكلات إلى أسباب طبيعية، تتفق في معظمها مع العقل، لكن ما توصلنا إليه يؤكد أيضاً أن سبينوزا رغم جرأته الفلسفية الكبيرة، بقي مرتبطاً بشكل أو بآخر باللاهوت، من خلال محاولته التوفيق بين المنهج العقلي الديكارتي وبين الأسس التي يقوم عليها الدين، بحيث اتخذ من المسلمات الدينية أسُساً للبحث، وحاول تبيان كيف أنه يمكن للدين أن لا يتناقض مع العقل، وهذه غاية لاهوتية في الأساس. لكنه من خلال النتائج التي توصل إليها فتح الطريق واسعاً أمام كانط، ليكون المؤسس الحقيقي لفلسفة الدين. وبرأينا أن هذه الازدواجية اللاهوتية– العقلية التي وقع بها سبينوزا، أدت إلى عدم وضعه في موقعه الصحيح من تاريخ الفكر الفلسفي كمؤسس حقيقي لفلسفة الدين، لكنه مع ذلك يبقى العلامة الأكبر على الطريق في هذا الاتجاه.

المصادر والمراجع:

1 – سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1996.

2 – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2005.

3 – سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1997.

4 – أمين، عثمان، ديكارت، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1946.

5 – باجيني، جوليان، الفلسفة "موضوعات مفتاحية"، ترجمة أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2006.

6 – برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الرابع "القرن السابع عشر،" ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993.

[1]سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 137.

[2] المصدر نفسه، ص 141.

7 – تراتشي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997.

8 – الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

9 – صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، 2005.

10 – كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2012.

11 – كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزع، القاهرة، 1998.

12 – المحمداوي، علي عبود، فلسفة الدين "مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية"، منشورات ضفاف، بيروت، 2012.

13 – هامبشر، ستيوارت، عصر العقل "فلاسفة القرن السابع عشر"، ترجمة ناظم طحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط2، 1986.

14 – هوسرل، أدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجياالترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

15- Murray، Michael .J and Rea، Michael .C، An Introduction to the Philosophy of Religion، Cambridge University Press، New York، 2008.

16- Meister، Chad، Introducing philosophy of religion، Simultaneously published، New York، 2009.