باروخ سبينوزا

فلسفة وتربية

الدكتـور:

أمـة السـلام محمد علـي جحـاف

مراجعـة

أ.د. محمد الكمالي
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

أ.د. محمد الخياط
أستاذ علم الإجتماع التربوي
بكلية التربية

جميع حقوق الطبع محفوظة
لجامعـة الملكـة أروى
2008م – 1429هـ

رقم الإيداع بدار الكتب بصنعاء
(2008 / 559)

الناشـــر
جامعة الملكة أروى
الجمهورية اليمنية
صنعاء – ص . ب. (11586)
هاتف :445994 – فاكس :445996
بريد الكتروني: arwa1@yemen.net.ye
arwauniversity@y.net.ye

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر

اتخذت وحدة البحوث والدراسات في الجامعة لنفسها سياسة واضحة تقوم على أساس نشر كتاب واحد فقط في العام. ومع ذلك فقد رأت إدارة الوحدة أن تكسر هذه القاعدة هذا العام وتقوم بنشر كتاب أخر ، هذا الكتاب هو :

باروخ سبينوزا الذي حظي بموافقة لجنة التحكيم، وحظي بتوصيتهم بالإسراع بنشره. كما حظي بإجماع أعضاء إدارة الوحدة بنشره.

ولم يكن رأي المحكمين ورأي أعضاء إدارة وحدة البحوث بالجامعة نابع من فراغ ، فهذا الكتاب إضافة إلى أنه يعرض بالدراسة والتحليل لأعظم فلاسفة العصر الحديث ، فهو يفتح باباً جديداً وأفقاً أخر لم يتطرق إليه أحد من قبل ألا وهو الظلال الربوي لفلسفة هذا المنكر الفذ.

وزعت مؤلفة الكتاب مواضيع الكتاب على بابين وستة فصول تناولت فصول الباب الأول: عرض تاريخي لواقع أوربا عامة وواقع هولندا التي عاش فيها الفيلسوف سبينوزا وحياته داخل وخارج جماعته اليهودية ، تم منهجه المتميز المعروف بالمنهج الهندسي.

أما الباب الثاني للكتاب ، فقد ناقشت فصوله فلسفة سبينوزا في الطبيعة الإلهية ، والعقل ، والأخلاق ، والسياسة والانعكاسات التربوية لفلسفته.

ومن ضمن ما يتميز به هذا الكتاب ، الذي سبق إضافة نوعيه لمنشورات جامعة الملكة أروى ، أن قام على مراجعته أستاذين جليلين مشهود لهما في حقلي الفلسفة و الاجتماع التربوي وهما :

الأستاذ الدكتور / محمد الكمالي

الأستاذ الدكتور / محمد الخياط

ووحدة البحوث بالجامعة بنشرها هذا الكتاب نأمل أن نكون قد ساهمت في نشر المعرفة ، وساعدت الباحثين فيما تقوم بنشره وتقديمه من دراسات.

وبالله العون والتوفيق. . .

وحدة الدراسات والبحوث

المحتويات

كلمة الناشر 5

المقدمة 9

الباب الأول: حياة سبينوزا ومنهجه الهندسي 15

الفصل الأول .. ظروف نشأة سبينوزا 17

واقع هولندا في القرن السابع عشر 17

حياة سبينوزا داخل الجامعة اليهودية 28

إنسلاخ سبينوزا عن الجماعة اليهودية 35

حياة سبينوزا خارج الجماعة اليهودية 43

الفصل الثاني .. منهجية سبينوزا 51

المنهج الهندسي 51

الباب الثاني: فلسفة سبينوزا وانعكاساتها التربوية 61

الفصل الأول .. الطبيعة الإلهية 63

ماهية الله 63

صفات الله 67

الانعكاسات التربوية 75

الفصل الثاني .. العقل وطبيعة المعرفة 77

العقل لدى سبينوزا 78

طبيعة المعرفة 86

الانعكاسات التربوية 92

الفصل الثالث .. الطبيعة الأخلاقية 95

القيم الأخلاقية 98

حرية الإرادة 104
العواطف والانفعالات 109
الفضيلة 120
الانعكاسات التربوية 129
الفصل الرابع .. الطبيعة السياسية 133
الإنسان بين الطبيعة والمجتمع 134
الدولة وغاياتها 140
الحكومة 153
الحكومة الملكية 154
الحكومة الأرستقراطية 156
الحكومة الديموقراطية 159
الحاكم 164
علاقة الدين بالدولة 168
الانعكاسات التربوية 172
المراجع 177

مُقَدِّمَة

يتسم تاريخ الجماعات اليهودية بشيء كبير من الغموض، كما يتسم الفكر اليهودي برؤى وأفكار متضاربة ومتعارضة حوله، ليس هذا فحسب، بل إنه يمكن القول أن هناك، أحياناً، شيء من العداء، الصريح الواضح أو غير المباشر، تجاهه. كل هذه العوامل والمتغيرات حول كل من تاريخ الجماعات اليهودية، والفكر اليهودي هو ما استحثني ودفعني للاهتمام باليهود عامة وبالفكر اليهودي على وجه التحديد.

ومن الطبيعي القول إن محاولتي الخوض في هذا المجال ليست بالعملية السهلة أو الميسرة، وذلك لما يكتنف هذا الطريق من مشاق وصعوبات جمة؛ وأبرز هذه المشاق أو الصعوبات هو انقسام الأدب حول اليهود والفكر اليهودي إلى مؤيد ومعارض: المؤيد الذي يرتفع بالفكر اليهودي إلى مرتبة المقدس، ولا يرى فيه قصوراً أو عيباً، والمعارض الذي يحط من شأن كل ما هو يهودي، وإن وجد فيه خيراً نسبه إلى أمر ما خارج نطاق الذهنية اليهودية، وهو ما نجده واضحاً عند المسيري (2005: 47)، في حديثه عن العبقرية اليهودي، حيث يقول: "ونحن لا ننكر أثر البعد اليهودي في تكوين العبقري اليهودية، فأثر القبالاة اللوريانية واضح تماماً في تفكير سبينوزا وفرويد وجاك دريد فيلسوف التفكيكية. ولكن يجب أن نشير إلى أن البعد اليهودي نفسه نتاج تفاعل اليهود مع ما حولهم من حضارات ... وخاصة احتكاكهم بالحضارة الإسلامية".

ورأيت في اهتماماتي بالفكر اليهودي أن أبدأ بالفيلسوف اليهودي سبينوزا، ليكون فاتحة أعمالي في هذا المجال، وذلك لأسباب عدة، منها: إنه أول فيلسوف يهودي غربي في العصر الحديث. فقد كان يحمل في وجدانه صورة مثالية لليهودية، هذه الصورة ارتطمت بالواقع الأوروبي، الذي شمر ساعده لتبني العلمانية، التي بدأت بحركة الإصلاح الديني، في القرن السادس عشر. كما أنه يعد تجربة فريدة يندر أن تتكرر، فقد كان مخزوناً دينياً في وسط أبعد الدين من حساباته. وما يجعل سبينوزا حقلاً فريداً للبحث والدراسة، إلى جانب كونه فيلسوفاً، هو معالجته الجريئة للموروث الثقافي الديني اليهودي، في عصر القوة اليهودية. وهذا ما جعله عنصراً ثورياً داخل الجماعة اليهودية. كما أن فلسفته تعد خروجاً عن المألوف، وتشكل انعطافاً حيوياً وتحولاً فكرياً يعكس روح عصر التنوير بكل مضامينه وأبعاده.

أضف إلى ذلك، فإن تقديم سبينوزا للقارئ أمر في غاية الأهمية والتشويق والإثراء الفكري، فهو فيلسوف عالمين متباعدين، بل ومتعارضين: الأول، ما نشأ عليه، وصبغ رؤاه وطريقة تفكيره. والثاني، ما أراده واختاره وسعى إليه. فنجده في الأول، وعلى الرغم من تمرده ورفضه له وثورته عليه متشرباً لثقافته واتجاهاته وطموحاته (الاعتزالية)، فقد عاش فيه فترة زمنية طويلة، وانتمائه الثقافي هذا قد شكل القاعدة أو الأرضية الصلبة لمسار تفكيره المستقبلي. ونجده في الثاني، خارج نطاق تلك العزلة، متحرراً جسمياً وروحياً وفكريا، فكان إفرازاً طبيعياً لكليهما، فالإنسان: "... تتكون ثقافته من واقع بيئته بمقوماتها المادية والمعنوية، ومن واقع النظم والقوانين والتقاليد، التي عايشها منذ بداية حياته، كما تتكون ثقافته مما مر به من أحداث ومحن، وما تكون لديه من رصيد مادي ومعنوي توارثه الخلف عن السلف، وما

تكون لديه من آمال، وما تطلع إليه من مستقبل. فكانت ثقافته هذا النسيج المتشابك، ومن ثم كانت ثقافته هي المادة، التي تشكل تربيته" سليمان (1977: 11). ومن الطبيعي القول، أن الجماعات اليهودية –كأقليات دينية– سعت على الدوام للحفاظ على كيانها وبقائها، لذا فهي لم ترب أبناءها في بيئة محايدة، ولم تسع إلى تنمية روح الاستقلالية فيهم، بل إنها على العكس من ذلك تماماً، فقد اهتمت بأن تغرس في نفوسهم من القيم ما يجعلهم مرتبطين بها، وغير قادرين على التخلي عنها، أو الخروج عليها وعلى أفكارها وتقاليدها. وعلى الرغم من ذلك كله، فإن هناك بعض الشذوذ عن القاعدة؛ ويعتبر سبينوزا إحدى الطفرات الشاذة في المنظومة اليهودية، فلم تتمكن من صهره كلياً في بوتقتها، أو جعله جزءاً من نسيجها، فتجاوز بفكره كثيراً من مبادئها وتعاليمها، ولكنه لم ينجح كلياً في التخلص منها، وهذا أمر طبيعي، ومؤيد في الأدب الاجتماعي والنفسي، الذي يشير إلى أن أثر الخبرات السابقة للإنسان –وخاصة تلك التي تعرض لها في سنوات عمره الأولى– تظل محفورة في ذاكرته، مهما كانت الخبرات الجديدة، التي يتعرض لها فيما بعد، "... لأن إزاحة وتعديل وجدانات وخبرات المراحل الأولى من حياة الفرد، أمر ليس باليسير، ويظل يؤثر في اتجاهاته ومواقفه المستقبلية" (كمال كامل 1990: 27)، وهذا الأمر ينسجم ومقتضيات العقل والمنطق أيضا. لذا يجد المهتم بالأدب والفكر اليهودي أن الخبرات السابقة في حياة سبينوزا قد تركت بصمة واضحة على فلسفته وفكره، الذي أراد أن يعبر من خلالهما عن انفصاله عن جماعته، فأتت بصبغة يهودية.

وعموماً، فقد تميزت فلسفته بالشمول والموسوعية، فضمت في جوانبها الدين والأخلاق والعاطفة والإنسان والطبيعة والمجتمع. وتدور

معظم، إن لم يكن كل النماذج الفكرية فيها حول عناصر ثلاث: الإله والطبيعة والإنسان، وكذا العلاقة القائمة بين هذه العناصر. وإذا كان هذا الوصف ينطبق على معظم النماذج الفكرية، فهو أكثر انطباقاً على فلسفة سبينوزا، الذي تتضح في فلسفته أكثر ما تتضح في فلسفة غيره من المفكرين.

ونقطة البدء عنده، لا تختلف كثيراً عن مفكري عصر النهضة، وممثلي التفكير الإنساني الغربي، وتتمثل نقطة البدء هذه في إعلان الإيمان بمقدرة العقل البشري غير المحدودة على إزالة أية عقبة قد تحول دون اقتحامه لجميع ميادين المعرفة، أو تحول دون فهمه كل قوانين الطبيعة فهماً كاملاً، وبهذا يعد سبينوزا بحق ممثل الفكر الغربي. وعلى الرغم من عدم الاختلاف هذا، إلا أنه يتميز عن مفكري وفلاسفة عصره، وتميزه يكمن في "... أن للفكر الغربي رؤيتين مختلفتين للإنسان، رؤية متمركزة حول الإنسان، تدور حول ثنائية الإنسان والطبيعة، والأخرى متمركزة حول المادة وتلغي هذه الثنائية. والفكر الغربي الحديث انتقال تدريجي من الرؤية الأولى، التي تمنح الإنسان مركزية في الكون، إلى الرؤية الثانية، التي ترى الكون بشكل محايد، ولا تمنح الإنسان أية خصوصية، بل تساوي بينه وبين كل الكائنات" (عبد الوهاب المسيري 2005: 344 و 345). وتتميز المنظومة الفلسفية عند سبينوزا بأنها حققت هذا الانتقال، منذ البداية وبشكل جذري، مما جعله رائداً حقيقياً لعصر التنوير والفكر الغربي الحديث. ليس ذلك فحسب، بل إنه يعد فيلسوفاً سابقاً لعصره، فمباحثه الفلسفية تضمنت العديد من القضايا السياسية والأخلاقية والتربوية، ذات التأثير الفاعل في حياة الكثير من المجتمعات المعاصرة.

ولما كانت أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر تمر بمرحلة انعطاف تاريخي هام، جعلها تتجاوز كل مظاهر القهر والاستعباد وتتمرد على الخرافة وإغفال العقل، وأحدث فيها نقلة نوعية في كل جوانب الحياة، أسست على أثره صرحاً حضارياً أفرد لها السيادة والتميز حتى يومنا هذا. ولما كان سبينوزا هو ابن هذه الفترة التاريخية الحرجة، وتمثيلاً مصغراً لتحرر أوروبا كلها، وملخصاً حياً لسيادة العقل فيها، فإن مسألة تقديمه للقارئ العربي والإسلامي عامة، وللقارئ اليمني على وجه الخصوص، أمر في غاية الأهمية والحيوية، لتشابه الظروف بين الأمس واليوم. ولما كانت التربية هي المؤسسة والوسيلة الأكثر فاعلية وأهمية في المساهمة في إحداث النقلة النوعية في حياة الأمم، فإن المهمة التي ستضطلع بها الباحثة، في عرضها لسبينوزا، هي العمل على استخراج الرؤى التربوية في فكر وفلسفة هذا العملاق.

ولكي تتحقق هذه الغاية، أو حتى يتم بلوغ هذا الهدف، فإن هذه الدراسة ستتطرق إلى قضايا عدة، منها:

- الظروف التي نشأ في ظلها سبينوزا.
- فكر وفلسفة سبينوزا.
- مدى انعتاق فكر سبينوزا من تأثير التراث اليهودي.
- الرؤى التربوية في فلسفة سبينوزا.

والمنهج الذي سوف أستخدمه في دراستي هذه هو منهج مراجعة الأدبيات، وهو المنهج الأكثر استخداماً في مثل هذه الدراسات.

في الأخير، أرجو أن أوفق في تقديم سبينوزا بالشكل العلمي الجدير به، كما أرجو أن يجد كل القراء والمهتمين والباحثين والسياسيين والمثقفين

والتربويين، وكل عشاق الحرية، والداعين لسيادة العقل والابتعاد عن كل مظاهر الخرافة والعجز، في هذه الدراسة ما يمكنهم من مواصلة جهودهم والاستمرار في الطريق، الذي اختاروه حتى نهايته، وليعلموا أن التاريخ سفر مقدس أمين، يرفع من هو أهل للرفعة، ولا يجد فيه الوضيع مكاناً بين النبلاء، وبالله المستعان.

أمة السلام محمد علي جحاف

مايو 2008

البـــاب الأول

حياة سبينوزا ومنهجه الهندسي

الفصل الأول
الظروف التي نشأ في ظلها سبينوزا

إنه لمن نافلة القول أن الظروف الموضوعية، التي يعيشها المفكر أو الفيلسوف، تعد الأساس الفاعل والبيئة الخصبة للإنتاج الفكري، الذي ينتج عن الفيلسوف، فالعلاقة بين الواقع أو العصر والفلسفة وثيقة وقوية، والفلسفة الحقة هي التي تعكس العصر أو الواقع، فهي مرآة العصر، وترجمة متطورة لكل مجريات الأحداث فيه وبطريقة كونية كلية. ولا يمكن، بأي حال من الأحوال، الوصول إلى استيعاب وفهم حقيقيين لأية فلسفة أو أي فيلسوف دون معرفة الواقع الذي كان يعيشه ذلك الفيلسوف. لذا فقد كان من الطبيعي البدء بإعطاء صورة مختصرة للواقع الذي كان يعيشه سبينوزا، وخاصة واقع هولندا، البلد الذي تواجد فيه، وما خبره من تقلبات السياسة المحلية والدولية، وما مر به من أحداث، ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في تحديد طبيعة فكره وتحديد مسار فلسفته، حتى وصلت إلينا واضحة المعالم ومكتملة البنيان المعرفي.

واقع هولندا في القرن السابع عشر

مرت أوروبا، منذ بداية القرن السادس عشر، بتحولات جذرية في كل بناها الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، عملت هذه التحولات على تغيير وجه أوربا القديم، ومكنتها من إعادة تشكيل التاريخ الإنساني. ولم تكن هذه التحولات مصدر خير وتطور ونماء وتفوق فقط، بل إنها قد جمعت النقيضين معاً وفي آن واحد؛ فقد دفعت أوروبا ثمناً باهظاً لقاء ما أحرزته.

وأبرز ما تحملته أوروبا هو استمرار عدم الاستقرار فيها سنوات طويلة، فقد تعرضت للكثير من الأزمات، وخاصة في القرن السابع عشر، نتجت هذه الأزمات عن عوامل عدة، منها: الأوبئة وعصيان المستوطنين، والحروب والثورات المتلاحقة، التي عصفت بكيانها، وأحدثت الكثير من التغيرات والتحولات في التنظيمات الاجتماعية والإنسانية فيها، كما تمت الإشارة إليه.

وينبغي الإشارة إلى أن دول أوروبا تختلف فيما بينها من حيث تعرضها للأحداث والتحولات، فقد تفاوتت فيما بينها من حيث شدة وعمق تلك التحولات، وتعد هولندا من أكثر الدول الأوروبية تعرضاً وخبرة لهذه التحولات؛ فقد شهدت أزمات سياسية شديدة التعقيد، كادت تعصف بكيانها، منذ عصيان المعدمين عام 1565م. كما كانت في حالة حرب تكاد تكون دائمة، وعلى الرغم من قوة سلاحها البحري، فقد كانت أريافها، التي كانت تتمتع باستقلال واسع، عرضة للاجتياح والتدمير، وفي كل مرة اجتياح، كانت تطرح مسألة تكوين دولة قومية حقيقية للمناقشة. وما زاد في تعقيد الأجواء السياسية فيها، هو حروب الاستقلال، التي كانت تخوضها الأقاليم، وكذلك الصراع السياسي بين مجموعتين متنافستين على السلطة فيها، مما افرز نوعاً من عدم الاستقرار السياسي. فقد توزعت السلطة فيها بين أسرة أمراء أورانج ناسو، التي تنحدر من النبلاء القدماء في البلاد، ومجموعة الأوصياء على العروش البرجوازية؛ فكانت أسرة ناسو تتولى، وبشكل تقليدي، مهمتين: القيادة العسكرية، والوظيفة التنفيذية (حاكم إقليم)، وتولت

مجموعة الأوصياء مهام إدارة المدن والأموال العامة (عبد الوهاب المسيري 2005: 444).

ويرجع النزاع أو الصراع، الذي شهدته هولندا، في القرن السابع عشر، إلى ثلاث أزمات كبرى: كانت الأزمة الأولى في عام 1619م، عندما حُكم على المسؤول الكبير أولدن بارنيفلت Olden Barnevelt، بالموت بعد اتهامه بالتواطؤ مع الرعاة الأرمنيين، بناءً على تحريض من الحاكم الأقليمي موريس دوناسو Maurice de Nassau، مما أتاح لأسرة أورانج الهيمنة. ومع ذلك، فقد كانت الشركات البرجوازية (شركات الهند الشرقية والغربية ومصرف أمستردام) تحرز تقدماً في الوقت نفسه.

أما الأزمة الثانية فقد استمرت مدة أربع سنوات (1650- 1654) نتيجة لحدوث انقلاب في علاقات القوى داخل المجتمع الهولندي، والذي أعقب الاستقلال النهائي؛ وذلك عندما حاول الأورانج لأول مرة السير بالدولة باتجاه خلق نظام حكم ملكي، إلا أن تلك المحاولة باءت بالفشل، فأصبح الموجه الرئيسي لحزب الأوصياء على العروش جان دو ويت Jan de Witt المسؤول الكبير، وعمل على إصدار مرسوم يقضي بالإبعاد الدائم لأسرة أورانج عن المهام العسكرية، وبإلغاء الحاكمية الأقليمية. إلا أن حزب أورانج –بقيادة الشاب غليون الثالث، الذي أصبح فيما بعد ملكاً لإنجلترا– الذي كان سبباً في وقوع البلد تحت وطأة الأزمة الثالثة، حيث قام، اعتباراً من ستينات القرن السابع عشر، بحركة قوية ضد سلطة الأوصياء على العروش، والتي وصلت في عام 1672م، أثناء الاجتياح الفرنسي لهولندا، إلى الهيجان الشعبي، حيث قام الجمهور بالثورة على جان دو ويت وشقيقه،

ونفذوا فيهما حكم الإعدام، وذلك بتقطيعهما إرباً إربا، وتم إحياء الحاكمية الإقليمية من جديد، وبسلطات موسعة (اتيان باليبار 1993: 29-30).

وتشير الأدبيات الخاصة بالواقع الهولندي في القرن السابع عشر، إلى أن جماعة الأوصياء على العروش وجماعة الأورانجيون، تلتقيان في أصل مشترك يجمع بينهما، فهما تنحدران معاً من الطبقة الحاكمة، التي أشعلت الحرب من أجل الاستقلال الوطني، ويمكن القول أن الجماعتان تشكلان طبقة متميزة، وما تقومان به يعبر عن مصالح تلك الطبقة. ومع ذلك، فإن تناقضاً بينهما لا يلبث أن يطفو واضحاً على السطح، فأمراء أورانج هم في المقام الأول، رؤساء نبالة، محصورة في ملاك أراضي الأرياف الداخلية، في حين نجد أن الأوصياء على العروش نشأوا في برجوازية مدنية، وبحرية وصناعية وتجارية واسعة، حيث تبقى علاقات الأشخاص والمصالح دائماً متعددة ومتنوعة. أدى هذا الوضع إلى إثراء مجموعة الأوصياء على العروش ثراءً أسطورياً، وفي مدة وجيزة، لا تتجاوز نصف القرن، فتحولت بدورها إلى طبقة تتكون من بعض الأسر، التي تربط فيما بينها صلة قربى ونسب، فتكتلت مع بعضها البعض، وحرصت على أن تضمن لأعضائها المراكز القيادية في كل من الشركات المالية، وفي الوظائف والمهام العمومية. وعملت على حوصلت ذاتها والابتعاد، ما أمكن، عن البرجوازية المتوسطة (الحرفية، والتجارة الداخلية، والصيد)، المحرومة، هي وشعب القرى، أصلاً من الاستمتاع بأي شكل من أشكال السلطة.

ولم يكن التشرذم والانقسام وغياب التوحد والانسجام هو السمة البارزة على الطبقة الحاكمة فقط، بل كان هذا هو أيضاً ما يميز المجتمع الهولندي حينها، فقد كان التمزق المذهبي واضحاً كذلك، ولم تكن هناك جهود

لإيجاد الوحدة والانسجام بين المذاهب الدينية، فكانت التعددية العقائدية من الأمور السائدة فيه، على الرغم من اعتماد البروتستانتية ديانة رسمية. إلى جانب التعدد المذهبي، كان هناك تعدد ديني، فقد وجدت اليهودية إلى جانب المسيحية بمذاهبها، وكان لكل طائفة أو جماعة دينية حق تنظيم نفسها، وهذا ما أشار إليه اتيان باليبار (1993: 31) بقوله: "... أن الأمر كان على هذا النحو بالنسبة إلى اليهود، وبخاصة من هم من أصل أسباني وبرتغالي، وهم يشكلون في أمستردام مجموعة مزدهرة". إلا أن الكلفنية الهولندية –الذين يرون أن أشخاصاً بعينهم يختارهم الرب لخلاصهم، وذلك لا يكون إلا بالنعمة الإلهية– انقسمت إلى اتجاهين متصارعين، وقد أدى الصراع المستمر بينهما إلى وجود التضاد الاجتماعي وتشكيل أحزاب سياسية (روبيرتس وهايت 2004: 106).

كما ينبغي الإشارة إلى أن الأرمينية لم تكن الخصم الوحيد للأرثوذكسية، التي كان عليها أيضاً مواجهة هرطقات أخرى صادرة عن أتباع الإصلاح الثاني، الذين يمكن جمعهم تحت اسم (مسيحيون بلا كنيسة)، وذلك بحسب التعبير المقترح من قبل كولاكوفسكي Kolakowski. ومن كل ما تقدم، يمكن القول أن هذا التعدد والاختلاف لم يكن قط تعدداً واختلافاً في التسميات، بل كان تعدداً واختلافاً في المفاهيم والرؤى والتشريعات والعبادات، ومع ذلك فقد كانت هناك قضايا دينية مشتركة بين هذه المجموعات المتعارضة، ومن بين هذه القضايا أو المسائل المشتركة مسألة التأكيد على الاختيار الحر، ورفض مسألة القضاء والقدر، كما كان البعض يميل إلى النزعة الصوفية، والبعض الآخر يدين بالدين الطبيعي. أما جماعة السوسينيون، الذين ينتسبون إلى فوست سوسان Faust Socin

المصلح الإيطالي الذي كان يقيم في بولونيا، فيرون أن التثليث والخطيئة الأصلية خرافيتان فرضتهما الكنيسة، في وجه وحدانية الكائن الإلهي، ومن هنا انبثقت الملل، الموحدون أو المناهضون للتثليث. وانطلاقاً من هذه الرؤية، لا يعود المسيح شخصاً إلهياً، وإنما رمز الفضائل الأخلاقية والكمال الداخلي، وتفقد وظيفته كمخلص للبشرية، ويتم الالتقاء بين علم لاهوت كهذا مطهر من الأسرار الغامضة الكبرى، وبين فلسفة عقلانية ذات إلهام ديكارتي بسهولة (في حين أن ديكارت نفسه كان كاثوليكياً رومانياً مخلصا). كما كان يسود الطوائف ذات التقليد التجديدي العماد (المينوينين والكوليجيانيين) نموذج إنجيلي، كان يتم في ظله عقد اجتماعات حرة للمؤمنين بدون تراتبية إكليركية، وهذا يعد شكلاً ديموقراطياً معارضاً للشكل الكلفني، ويصلح للمجتمع المدني، فهو ينكر على الدولة الحق في أن تفرض على أتباعها عدم خرق إمرتها، ويدعو إلى مجتمع يقوم على المساواة والشيوعية في العمل والمحبة الإنسانية. وهو ما تأثر به سبينوزا وظهر واضحاً في تبنيه للنظام الديموقراطي في الحكم، وميله في فلسفته الأخلاقية إلى نبذ كل ما يعكر صفو الإنسان وراحته، مثل التحاسد والتباغض وغيرها من الانفعالات والعواطف، والدعوة إلى إتباع العقل، الذي يعد الوسيلة الوحيدة لارتقاء الإنسان، فوق كل ما من شأنه أن يحط من قدره وكرامته، التي لا يعلو عليها شيء في الحياة (اتيان باليبار 1993: 34).

وفي خضم الحياة الفكرية والدينية، كان للأرمن دور بارز في الحياة الفكرية في هولندا، فقد دخلوا في كثير من الحوار والنقاش مع باحثين وعلماء لاهوت، من مذاهب وديانات أخرى، بما فيهم اليهود، أمثال Menasseh ben Israel أحد أساتذة سبينوزا. وكان لهم مواقف

واضحة من بعض القضايا اللاهوتية، مما أثار عليهم النقمة، وليس أدل على ذلك من إدانة المجمع الكنسي للفرضيات الأرمينية في عام 1619م. وينبغي الإشارة، هنا، إلى أن إدانات أو قرارات المجمع الكنسي في أية قضية لم تكن لتنفذ على الفور، فقد كان هناك نوع من التسامح أو عدم التشديد في تنفيذ تعاليم المجمع الكنسي. ولم تكن الأرمينية مجرد تيار ديني، بل كانت أيضاً تياراً سياسياً، فقد اتخذت لنفسها منذ عام 1950م مكاناً في صميم الدولة، وساهمت مساهمة بارزة في دعم حرية الفكر في أمستردام. وكان أتباع الملل التجديدية العُماد والصاحبيون (أفراد الشيعة البروتستانتية الداعية إلى السلام والبساطة وحب البشر) من أصل إنجليزي، والألفيون (أتباع بعض الكتاب المسيحيين القائلين بمُلك المسيح على الأرض مدة ألف سنة قبل قيامة الموتى) يقومون بنشاط مكثف، كان يثير سخط علماء اللاهوت، وكان بإمكانه كذلك إقلاق السلطات العامة، وذلك لأن أمراء أورانج، منذ عام 1610م، كانوا قد جعلوا من أنفسهم حماةً للكنيسة الكلفنية، ولم ينقطعوا عن استخدام ضغطها ضد الأوصياء على العروش. وبالعكس، كانت الغومارية تتابع قبل أي شيء أهدافها المذهبية الخاصة، وكانت وسيلتها لتحقيق ذلك رغم النزعة الملكية ضد الجمهورية بدون حاكم إقليمي. وهذا الحلف كان يفرض نفسه، لاسيما وأن الأغلبية كانت تميل إلى الكلفنية المتشددة، وكانت على الأقل في الحقبات الحرجة –تميل بالأحرى إلى الأمراء بدلاً من ميلها إلى الثقة بالأوصياء على العروش المشتبه بأنهم يقدمون مصالحهم على المصالح العامة (ريجينا الشريف 1985: 60-64).

ولهذا كان حذر الكتاب من نتائج آرائهم الجريئة، في القرن السابع عشر في هولندا وغيرها من دول أوروبا، حقيقة واقعة، فسبينوزا ذاته لم

تُنشر مؤلفاته وأعماله إلا بعد وفاته، وما نُشر منها في حياة عينه لم تكن لتحمل اسمه، رغم أنه قضى فترةً من عمره في ظل النظام الجمهوري، الذي ساد هولندا. ويعود هذا الخوف أو الحذر إلى وجود العديد من القوى، التي كانت تقاوم التسامح والتحرر الفكري؛ فقد كانت هناك الأوساط الدينية المتعصبة من جهة، وانتشار الدوائر الاستبدادية، التي تشجع، في سبيل الوصول إلى مآربها، أشد الحركات الدينية رجعية، وأشد الاتجاهات الاجتماعية ظلماً، من جهة أخرى. وبالفعل، فقد أحرزت هذه السياسة الرجعية انتصارها الحاسم، الذي قتلت فيه دي فيت وشقيقه، ومثلت بهما. وعاد التعصب وضيق الأفق من جديد على يد أسرة أورانج. وعليه، فإن وجد، في عهد دي فيت، من الكتاب من يقول أن سبينوزا كان فيلسوف النظام الجمهوري، فإنه صادق في قوله، ولم يكن قط مسايرة للحكم، وإنما كان موقفاً معلناً للدفاع عن الحرية الفكرية، التي سادت تلك الفترة القصيرة، أو يمكن القول، أن ذلك الدفاع كان من أجل حماية حقه وحق غيره من الكتاب المنادين بحرية الرأي والتعبير، في إعلان آرائهم والمجاهرة بها، بعيداً عن المسائلة والعقاب، ومع ذلك، فقد كان الخطر موجوداً وشديداً حتى أثناء العصر الجمهوري، وكل ما في الأمر، هو أن الحاكم، في تلك الفترة، كان يتولى بنفسه صد الهجمات عن المفكرين الأحرار (جورج طرابيشي: 36).

وإذا كان المفكرون والفلاسفة قد واجهوا الخطر والاضطهاد من مصدر واحد، في تلك الفترة، فإن سبينوزا قد واجه الخطر والاضطهاد من أكثر من مصدر: فبالإضافة إلى الخطر والاضطهاد الصادر من الحكام والسلطات الدينية الرسمية، كان هناك خطر الطائفة اليهودية، التي كانت تؤمن إيماناً راسخاً بأن سبينوزا بمواقفه منها وبآرائه المتحرره، يشكل خطراً

داهماً على وجودها وتهديداً صريحاً لكيانها بأسره، ولربما أدت آراؤه إلى نقمة المجتمع المسيحي عليها، وهي الأقلية، التي تعيش فيه. فما كان منها إلا أن ناصبته العداء، وعملت كل ما بوسعها للنيل منه، وأول ما قامت به هو أنها تبرأت منه وأخرجته من بين صفوفها، وحرمت كل إنتاجه الفكري، عسى أن يعدل عن مواقفه وآرائه. وعندما وجدت أنه متماسك وثابت على موقفه منها، وأنه ظل مستمراً في تحديه لها بتفكيره المتحرر، عملت جاهدة على استعداء كل من السلطات المدنية والسلطات الدينية المسيحية عليه، وحذرت السلطات منه ومن آرائه، حتى لا يلحقها أي ضرر أو أذىً، وتؤخذ بذنبه (فؤاد زكريا 1983: 49).

وهكذا كان مناخ ذلك العصر يحتم على الكاتب، إما أن يتماشى مع الآراء السائدة، وإما أن يكون حذراً في صياغة آرائه والتعبير عن فكره، وكان عليه أن يرتدي قناعاً مموهاً يختفي وراءه، ولا يكشف عن شخصيته الحقيقية. وبالفعل فقد أفرز هذا الوضع نوعين من المفكرين: نوعاً مهادناً قادراً على اللعب بأوراق الواقع، ونوعاً لا يتعامل بفقه الواقع المعاش، بخيره وشره، وإنما يطمح إلى واقع تتجلى وترتفع فيه كرامة الإنسان، فهو الذي يضع اللون المناسب على لوحة الحياة، ولا يقبل إلا الانسجام والتناغم. وقد كان ليبنتس من النوع الأول من المفكرين، اختار الطريق الأول، أما سبينوزا، فلم يكن ليقبل إلا السير نحو شروق الشمس، فقد اختار الطريق الثاني، وآثر أن يستمر في الطريق الداعر، طريق التحرر الفكري. ولم يكتف سبينوزا بمجرد طرح رؤاه وقناعاته وأفكاره فيما يكتبه، بل كان له دور مجتمعي ملموس في كثير من المجالات، وخاصة السياسية والثقافية؛ فقد انظم إلى العديد من الجمعيات والطوائف، التي كانت منتشرة في المجتمع الهولندي

آنذاك، وكانت ذات رسالات فكرية وعلمية وسياسية. ولا غرابة أن ينتمي سبينوزا إلى بعض الطوائف الدينية، خاصة إذا علمنا أن النشاط الديني لتلك الطوائف كان أقل أنشطتها حظوراً وأهمية، مقارنة بأنشطتها الأخرى. وما كان يحدث، في تلك الفترة الزمنية من تاريخ الحضارة الإنسانية، هو أن الخلافات الفكرية والثقافية، وبشكل شبه دائم، كانت تتخذ مظهراً دينيا، وكان أصحاب المذاهب السياسية والفكرية المتحررة، يدعون إلى آرائهم الجديدة عن طريق إنشاء طائفة أو جماعة دينية جديدة تتولى الدفاع عن مواقفهم ومهاجمة خصومهم في إطار ومظهر ديني. ولم يكن النشاط، الذي تمارسه تلك الجمعيات، عندئذٍ، يختلف عن نشاط الجماعات الثورية السياسية الحالية، وكل ما في الأمر، أن الأفكار المتحررة كانت عندئذٍ مضطرة إلى التعبير عن نفسها من خلال مواقف دينية معينة. وهكذا كان سبينوزا، بانظمامه إلى تلك الجمعيات، يمارس نشاطه السياسي والثقافي ذو الطابع الثوري، ويشارك في حركة النقد الضخمة، التي زعزعت، فيما بعد، أسس المجتمع الغربي في جميع الميادين (Durant: 168 و 169).

وخلاصة القول، هو أن تحرر هولندا من النظام الإقطاعي، الذي كان سائداً في العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث، قد اقترن بنهضة علمية وفكرية لا يمكن إنكارها، وأن هذا البلد، دون بقية البلدان الأوروبية، قد شهد مساحة كبيرة من التسامح الديني وحرية الفكر. وما من مجتمع يسود فيه التسامح، وينعم أفراده بالحرية، والحرية الفكرية على وجه التحديد، إلا ويحصد في المقابل سبقاً أو تطوراً في معظم، إن لم يكن كل مجالات الحياة فيه، وهذا بالفعل ما حدث في هولندا؛ فقد نتج عن جو التسامح والحرية فيها نهضة علمية وفنية وفلسفية كبيرة: ففي ميدان العلوم، على سبيل المثال، تمت

كشوف هامة في الطبيعة والفلك والميكانيكا، وبرز على الساحة الهولندية علماء مشهورون، أمثال: هيجنز وليفنهويك (في العلوم الطبيعية). وفي ميدان الفنون، فقد اشتهرت المدرسة الهولندية في الرسم، وعلى رأسها رامبرانت، الذي رسم لوحة مشهورة لسبينوزا. وفي ميدان الفلسفة، كانت هولندا هي البلد، الذي آوى ديكارت، حين هاجر من فرنسا، كما كانت موطناً للفكر الحر، الذي يتخطى المألوف والتقاليد المحبطة، في كل المجالات بما في ذلك التقاليد السياسية والدينية (فؤاد زكريا 1983: 21). في هذا المناخ نشأ كثير من المفكرين والعلماء، ومنهم سبينوزا، ولكل منهم ظروفه الخاصة به، والتي تتفاوت من حيث شدتها وقسوتها على العالم أو المفكر، والتي عادة ما تترك بصماتها عليه وعلى إنتاجه الفكري. ويشكل العصر، الذي وجد فيه سبينوزا سفراً مستقلاً بذاته، كما أن حياته، وظروف نشأته، هي الأخرى ملحمة تراجيدية عكست نفسها على إنتاجه الفكري. وستتتضح لنا ملامح هذه الشخصية في عرضنا التالي لحياته ولظروف نشأته.

حياة سبينوزا

ينحدر باروخ سبينوزا من أسرة يهودية شديدة التدين، تنتمي لجماعة المارانو البرتغالية **Marranos**، التي لم تستطع مقاومة القهر والاضطهاد الديني، الذي تعرضت له في أواخر القرن السادس عشر على أيدي البرتغاليين، الذين قاموا بإجبارهم على التخلي عن يهوديتهم، واعتناق الدين المسيحي، ومن يأبى القيام بذلك يعرض نفسه للهلاك. وقد نجحت العديد من أسر تلك الجماعة (المارانو) في الهرب من البرتغال، ولجأ معظمها للمجتمع الهولندي، ومن بينها كانت أسرة سبينوزا. وقد أصبح إبراهيم، جد سبينوزا، زعيماً للطائفة اليهودية في المجتمع الهولندي. أما والده، ميخائيل، فقد كرس نفسه في البداية لأعمال الخير وشؤون الكنيس، إلا أنه فيما بعد أعطى جزءاً من وقته للأعمال التجارية؛ فأسس شركة تجارية صغيرة. واحتل بعد وفاة والده (إبراهيم) مكانة مرموقة في أوساط جماعته، وذلك لما يتمتع به من قدرات شخصية ودراية وفهم في شؤون الدين والجماعة اليهودية في هولندا، فتمكن من تحقيق كثير من الترابط والانسجام بين أفراد الجماعة. وأصدر اتحاد أوتريخت عام 1579م، مرسوماً نص على "أن كل مواطن سيكون حراً في أن يقيم على دينه" (جورج طرابيشي: 359)، فساهمت الظروف الموضوعية (صدور القرار)، وكذلك سمات وقدرات والد سبينوزا كثيراً في استقرار أوضاع الطائفة اليهودية في المجتمع الهولندي.

وفي أمستردام ولد باروخ (مبارك بالعبرية، ويقابله بندكت باللاتينية) سبينوزا في تشرين الثاني عام 1632 للميلاد، ونشأ في كنف أبوين شديدي التمسك بالتقاليد اليهودية، وكان غاية ما يطمحان إليه، هو أن يجعلا من

ابنهما رجل دين يكمل مشوار آبائه، ويسهم في الحفاظ على كيان الجماعة اليهودية في هولندا (موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود: 129). لذا، فقد نهجا في تنشئته وتربيته نهجاً دينياً، كما جرت العادة. ولا ينبغي أن يفهم من نهج والدي سبينوزا في تنشئة ولدهما، أنه خاص بالأسر، التي تطمح أن يكون ولدها حاخاماً، بل إنه نهج متبع في كل الأسر اليهودية، لأنه استجابة لتعاليم الشريعة لديهم، فقد أشار التلمود إلى: "أن المسؤولية الرئيسية المنوطة بالأهل، تقضي بتعليم أطفالهم العيش كأعضاء فاعلين في المجتمع اليهودي، الأمر الذي يتعلق بوضعهم في حلقات متينة في السلسلة المتواصلة، التي يجب عليها نقل الإرث الديني من جيل إلى جيل دون المساس بالعقيدة. لهذا فإن من أهم الواجبات هو التعليم الديني للأطفال، وفي مقدمته دراسة التوراة" (كوهن 2005: 239). وهذا ما أكدت عليه تعاليم التوراة، حيث يقول الرب: ﴿ولتكن هذه الكلمات، التي آمرك بها اليوم في قلبك، كررها على بنيك وكلمهم بها إذا جلست في بيتك، وإذا مشيت في الطريق، وإذا نمت، وإذا قمت﴾ (التثنية 64: 7). كما يقول أيضاً: {من يرسخ التورا في ذهن أولاده، فهو أحد أولئك الذين يجمعون ثمارهم بفرح في هذا العالم، ورأسمالهم سيبقى للعالم الآخر ... ومن يعلم ابنه التورا، كما لو أنه لم يمت أبداً} (التكوين4 : 49).

ولأن تعاليم التوراة وغيرها من الكتب اليهودية المقدسة، تعد القاعدة والمرشد لليهود في جميع نواحي الحياة، وتعد دراستها بمثابة الفرض الديني الرئيسي، وفي مقدمة الطاعات، التي على الفرد أداؤها، وفقاً لما جاء في التوراة: {فإن سمعتم الوصايا، التي أنا آمركم بها اليوم، فأجبتم الرب إلهكم وعبدتموه بكل قلوبكم وبكل نفوسكم} (التثنية 13: 1)، فقد حرص والد

سبينوزا على إلحاقه بالمدرسة التلمودية المحلية بأمستردام، لاعتقاده بأن مهمتها لن تقتصر على تزويده بعلوم الدين ، التي تمكنه من أداء واجباته الدينية فحسب، بل إنها تعمل على توثيق ارتباطاته بطائفته اليهودية، وذلك من خلال اكتسابه للغتها العبرية، وإلمامه بتراثها الديني والثقافي. إضافة إلى ذلك، فقد كان سبينوزا يقضي جزءاً كبيراً من وقته داخل الكنيس اليهودي، منكباً على تأمل ومطالعة تاريخ قومه ودينهم. وأثناء دراسته وتواجده المستمر في الكنيس، لاحظ عليه كبار اليهود مظاهر الذكاء والفطنة والنبوغ، مما جعلهم يعلقون عليه آمالاً كبيرة في المستقبل، لعله يبث قبساً من النور في بني قومه، وسرعان ما انتقل من قراءة التوراة ذاتها إلى تعليقات التلمود، ومنهما إلى كتابات بعض فلاسفة اليهود المشهورين (ديورانت188:1979).

ويكفي أن نعرف أن سبينوزا قد أظهر اهتماماً كبيراً بالبحث والإطلاع في سنوات مبكرة من عمره، وقد حظي اهتمامه هذا بكثير من الدعم والتشجيع، خاصة وأن هذا الاهتمام لا يتعارض مع تعاليم الدين، التي تقدر أهمية العلم ودوره في صقل شخصية الفرد، وكذا بناء وتطور المجتمع، فالحكمة الشائعة في التلمود تقول: "إذا اكتسبت المعرفة فلا شيء ينقصك، لكن إذا نقصتك المعرفة، فأنت لن تكتسب شيئاً" (كوهن 2005: 239). ولأن سبينوزا نشأ في وسط محكوم بهذه القاعدة الذهبية، فقد رأى أن العلوم، التي اكتسبها في كل من الكنيس والمدرسة التلمودية، لم تسد حاجته وميله الشديد لاكتساب العلم، ومعرفة حقيقة الأمور المحيطة به، فاتجه إلى مكتبة المدرسة، التي كانت تحتوي على الكثير من المؤلفات العبرية في الرياضيات والطبيعيات. ولما حس أهله نبوغه ورغبته الشديدة في التحصيل المعرفي،

عملوا على البحث له عن معلمين إضافيين لكي يتلقى على أيديهم لغات العلم الحديث، ولاسيما اللغة اللاتينية، وكان أشهر هؤلاء المعلمين فان دين إندن Van den Enden، الذي كان معلماً وطبيباً في أمستردام، وبلغ حظاً كبيراً من الشهرة، حتى أن أكبر أسر أمستردام كانت تعهد إليه تعليم أبنائها. ويذكر كوليروس في ترجمته لحياة سبينوزا، أن هذا الأستاذ كان يلقن تلاميذه، إلى جانب اللاتينية شيئاً آخر، هو تعليمات الإلحاد، وربما كان ذلك حكماً مبالغاً فيه، غير أن ما هو معروف عنه هو أنه من النفوس الثائرة على التقاليد، وأن سبينوزا تأثر بثورته هذه منذ صباه (Sahakian 1968: 141).

وتعلم سبينوزا اللغة اللاتينية وأجادها إجادة تامة، فكانت هي وسيلته في التعرف على تراث الفكر الأوروبي، في العصور السابقة. وقد مثل هذا التراث جانباً هاماً في المناخ الفكري، الذي ترعرع سبينوزا فيه، ويستطيع القارئ الجاد أن يلمس تأثير هذا التراث على العديد من آرائه، وعلى وجه الخصوص في كل من الأخلاق والسياسة، كما يستطيع أن يستدل على أنه، لا نقول اطلع، بل استوعب فكر وفلسفة الفلاسفة الأوروبيين، القدامى، أمثال: سقراط وأفلاطون وأرسطو، والمعاصرين له، أمثال: رينيه ديكارت. وعلى الرغم من تأثره بالتراث الفكري الأوروبي، إلا أن المعين الأول، الذي نهل منه وشكل القاعدة الراسخة في فكره هو التراث العبري عامة، وكل من كتابات جرسونيدس، الذي كان ينتقد المعجزات والنبوءات، ويقدم العقل على النقل، وكتابات ابن عزرا، الذي كان يعتقد بخلود المادة، وينكر الخلق من العدم، وكتابات المتصوفة اليهود، الذين رأوا بأن المادة تتسم بالحياة، وكتابات

كرسكاس، الذي كان يعزو إلى الله الامتداد، ويلغي من الكون العلل الغائية (جورج طرابيشي: 359).

كما شكلت الفلسفة اليهودية والتراث اليهودي عند كل من ابن جرشون، وابن ميمون، وسعدي الفيومي، وقريشقش جزءاً هاماً من المناخ الفكري لاسبينوزا. وينبغي أن نشير، هنا، إلى أن هذا الجزء، من الفلسفة اليهودية والتراث اليهودي، أعانه حيناً وخذله حيناً آخر؛ فقد أعانه في بلورة أفكاره وقضاياه الفلسفية، وخذله حين أورثه التناقض والافتقار للمعقولية، في معالجته لبعض القضايا الفلسفية. إلى جانب ذلك، فقد مهدت التعاليم اليهودية لسبينوزا طريقه الخاص، الذي سار فيه مستقلاً تماماً عنها، حيث كانت تستفزه وتتحدى منطقه العقلاني إلى الحد، الذي جعل بعض القضايا والمشكلات، التي عالجتها فلسفته تخرج عنها وتسير في عكس اتجاهها، فبعض تلك الفلسفات، لم يزده إلا شكاً وحيرةً، ويؤكد ذلك ديورنت (1979:188) بقوله: "... لقد وجد سبينوزا في كتاب إرشاد الحائر لابن ميمون حيرة أكثر من الإرشاد، لأن الحاخام الأعظم أثار فيه أسئلة أكثر من الأجوبة، إن أبرع حماة الدين هم أشد أعدائه، لأن آراءهم تولد الشك وتحير العقول".

إلا أن موقف سبينوزا من بعض القضايا الفلسفية اليهودية، ومحاولته نقدها أو هدمها، إن جاز التعبير، لا يعني قط أنه لم يتأثر بها، وأن نقصر علاقته بها على التأثيرات العكسية فقط، كما هو لدى فؤاد زكريا (1987:254)، الذي تفي الأثر الإيجابي لتلك المؤثرات، وقال: "... بأنه يجب أن ننظر إلى علاقتها بسبينوزا في ضوء جديد: فتعالج فلسفته من حيث هي رد فعل على المذاهب اللاهوتية والفلسفية اليهودية في العصور الوسطى،

ومن حيث هي نتيجة لانفصاله عن هذه المذاهب وخروجه عليها". ولكن سيتبين لنا عند عرض الجوانب أو المحاور المختلفة لفلسفة سبينوزا، أن العديد من القضايا، التي عالجها لا تبتعد كثيراً عن التراث اليهودي، المتمثلة في تعاليم الكتب المقدسة، وأفكار بعض الفلاسفة اليهود، وذلك يعود إلى أثر التنشئة، التي تعرض لها في مرحلتي الطفولة والمراهقة، سواءً في الأسرة أو المدرسة، اللتان بذلتا قصارى جهدهما في صياغة شخصيته على النمط اليهودي، الذي يجعل رؤيته لكثير من الأمور لا تتعارض مع رؤى أبناء جماعته، فالتنشئة، في هاتين المرحلتين، لا تذهب سدى، ولا بد أن تأتي ثمارها في أي صورة من الصور، وهو ما أكده أبو خلدون، ساطع الحصري (1984: 53) بقوله: "إن دور الطفولة والمراهقة من أشد أدوار الحياة تأثيراً على نفسية الإنسان، فقد دلت التحقيقات والتدقيقات النفسية، على أن انطباعات هذا الدور تبقى مؤثرة في الحياة اللاشعورية، وتعمل عملاً مهماً في تكوين المزاج العقلي والسجية المعنوية، التي تظهر في دور الشباب والكهولة"

وإذا كانت التنشئة، التي تلقاها سبينوزا، في النصف الأول من حياته، لا تعفينا من الإقرار بالبصمة، التي طبعتها ثقافة الجماعة اليهودية على رؤيته للعديد من القضايا، فإنه لا بد من الاعتراف بأن سبينوزا، وعلى الرغم من عدم كونه ديكارتياً، إلا أنه تعلم الكثير من ديكارت، وانتفع بالكثير من أفكاره، وما استخدمه من مصطلحات فلسفية، حيث كانت فلسفة ديكارت جزءاً لا يتجزأ من مكونات المناخ الفكري لعصره. وكما أنه من غير المقبول تجاهل الحضور البارز لفلسفة ديكارت، في تلك الفترة، فإن من غير المقبول كذلك، إن تكون الساحة الفكرية خالية من فلسفات أخرى، سابقة

ومعاصرة لديكارت. وعليه، يصبح من المنطقي القول أن سبينوزا قد تأثر بفلسفات أخرى غير الديكارتية، بدليل أنه قبل بعض تلك الفلسفات وأعرض عن البعض الآخر، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن سبينوزا، لم يكن متفرغاً أو منقطعاً تماماً لتعاطي الفلسفة والفكر، بل كان يعمل بالتجارة، التي أكسبها إياه والده، وهي مهنة تؤكد عليها الشريعة الحاخامية، كما تؤكد على العمل الفكري، وتعطيه نفس الدرجة من الأهمية، فقد ورد في التلمود قول الحاخامات: "كل رجل ملزم بتعليم ابنه مهنة، ومن يمتنع عن ذلك، فإن ابنه يصبح لصاً". فالمفكر أو الفيلسوف أو رجل الدين لا بد أن تكون له مهنة يعيش منها، ويخدم من خلالها مجتمعه وشعبه، وهذا ما أكده كوهن (2005:260)، في حديثه عن المهنة في الشريعة الحاخامية بقوله: "... من واجب الإنسان أن يعمل، ليس فقط لكسب العيش، بل ليساهم بدوره في المحافظة على النظام الاجتماعي. لقد كان لدى الحاخامات ما يكفي من الحس العلمي لفهم أن وجود العالم نفسه يصبح غير ممكن فيما لو اقتصر جميع الناس في حصر أنفسهم بعمل معين في الأبحاث المثالية. ومن هنا جاءت الحكمة، العمل الرائع هو دراسة التوراة المترافق ببعض الاهتمامات الزمنية، لأن العمل المطلوب من هذه الجهة أو تلك يُنسي الخطيئة، وكل دراسة للتوراة دون أن يصحبها عمل آخر ستكون ضارةً وتؤدي للخطيئة".

وتثبت الوثائق، التي نشرها فان ديرتاك، أن باروخ سبينوزا، الذي شارك أباه منذ صباه في إدارة أعماله، قد اضطر عام 1656م، أي بعد وفاة والده، إلى الانغماس بشكل كبير في العمل التجاري، فاكتمل بذلك اندماجه في عالم الاقتصاد، وأخذ بالقيم التجارية في عصره. ورغم أن التجارة مهنة كغيرها من المهن، التي تدر على الإنسان مالاً وفيراً، إلا أنها تختلف عن

غيرها، بأن القيم المرتبطة بها، وكذلك أهدافها الاستثمارية البحتة، قد تطغى على الأهداف والقيم الإنسانية، وهو ما أدركه سبينوزا، عند نضوجه الفكري، فرأى "... أن من المحال عليه، أن يجمع بين هذه القيم التجارية وبين المثل الفكرية، التي تزايدت سيطرتها على ذهنه بالتدريج، فقد كان عليه أن يختار بين أمرين: إما أن يجعل كسب المال غاية حياته، أو أن يقمع في نفسه الرغبة في كسب المال، حتى يستطيع التفرغ لرسالته الفكرية، وبعد تفكير طويل انتهى إلى إيثار الثقافة الروحية على المال، فتخلى عن الأعمال التجارية، التي ورثها عن أبيه" (فؤاد زكريا 1983: 25). وبإبعاد نفسه وخلاص روحه من دنيا المال والأعمال، قررت الجماعة اليهودية استبعاده منها.

انسلاخ سبينوزا عن الجماعة اليهودية

تعد مسألة مقاومة الأخطار والابتعاد عن كل ما من شأنه أن يؤدي إلى تهديد الأمن أو تهديد البقاء من الأمور التي لا ينفرد بها الإنسان وحده، بل تشمل كل الكائنات الحية، وإن كان الإنسان أكثرها حرصاً. وكلما شعر الكائن الحي بشيء من الضعف أو قلة الحيلة، كلما كان أكثر حساسية لمسألة الأمن ومقاومة الأخطار. وتؤكد الدراسات التاريخية (قاسم عبده قاسم2005) أن الجماعات اليهودية كانت موضع تهديد مستمر في دول أوروبا، وقد أعطت الجماعات اليهودية في هولندا جل اهتمامها لمقاومة المخاطر، التي كانت تهدد وجودها وتزعزع استقرارها، ومن بين تلك المخاطر أن تجد من يحاول التأثير على معتقدات وفكر أبنائها، والانحراف بهم عن خط الحياة، الذي رسمته لهم، ومحاولة السير بهم في الاتجاه، الذي

لا يخدم أغراضها الدينية والسياسية، ليس هذا وحسب، بل إنه قد يعرضها، كأقلية، للقهر والاضطهاد، الذي تركت موطنها الأصلي نتيجة له. ولأن الجماعة اليهودية في أمستردام، كانت في الأساس من الجماعات الملتزمة والمتمسكة بتقاليد الدين، فقد انتاب رؤساءها القلق من ارتباط سبينوزا بالعالم والطبيب الهولندي فان دن إندن "... الذي قام بتعليمه اللغة اللاتينية، وذلك عندما عرفوا أن هذا المعلم الجديد خالع للثوب الكهنوتي، وتتسم بعض أفكاره بالإلحاد والهرطقة، حيث يؤمن بمبدأ وحدة الوجود، هذا من جانب، ومن جانب آخر، فقد كان من المفكرين الثائرين والمنتقدين للقوانين والحكومات" (**Durant** : 149). لذا فقد كان تعليمه لسبينوزا، المحاط بشيء من السرية، محل استنكار الجماعة اليهودية، التي نظرت لمعاشرته لمعلمه على أنها عشرة سوء، وبات سبينوزا موضع مراقبة وتقريع من قبلهم، خاصة بعد أن بدأت مظاهر الثورة والتمرد على الجماعة تظهر في فكره وسلوكه؛ فلم يعد ملتزماً بالعزلة والبقاء داخل الجيتو، كغيره من الأبناء، بل كان ميالاً للاختلاط بالآخرين، الذين يختلفون عنه في كل من الجنسية والديانة واللغة والفكر، وإن كان اختلاطه هذا هو رغبة منه في الاستفادة منهم ومما يحملونه من أفكار ورؤىً تجديدية، التي كانوا عادة ما يطرحونها عند نقاشاتهم وحواراتهم عن العديد من القضايا المعاصرة. ولما كان سبينوزا متعدد اللغات: حيث كان يتحدث الأسبانية والبرتغالية والعبرية (الموسوعة الفلسفية: 237)، فقد مكنته قدراته اللغوية هذه من حسن التواصل مع مثقفي هولندا ومفكريها، وزاد إحساسه بأن وجوده خارج جدران الجيتو أكثر جدوى وفائدة له ولجماعته من التزام العزلة.

ولم تكن جماعته مخطئةً في إحساسها بثورته وتمرده عليها، فقد كان تمرده وثورته على تقاليدها واضحين عليه تماماً، ولم يتعمد قط إخفاءهما أو إنكارهما، فقد كان يبديهما في مناقشاته الجريئة والمتحررة، التي بدأت تظهر عليه منذ أيام الدراسة ذاتها، ثم تحولت، بعد ذلك، إلى عدم اكتراث بالطقوس والشعائر اللانهائية العدد، وأخذت مظاهر الثورة والتحدي تزداد بالتدريج، إلى أن اتخذت شكلاً لا يمكن لرجال الدين اليهودي السكوت عليه، وذلك عندما بدأت شكوكه في بعض المعتقدات اليهودية تظهر في آرائه الفلسفية، التي جاءت مناقضة ومعارضة لقضايا إيمانية أساسية، لا يستقيم الدين اليهودي بدونها، وهو بعمله هذا، يكون قد تجاوز الحدود المسموح بها، وتطرق إلى مجالات لا تسمح الشريعة بتعاطيها فلسفياً، ومن يفعل ذلك، كان من الأولى أن لا يوجد، وهذا ما أكده أدب الحاخامات في التلمود، فقد جاء: "من الأفضل أن لا يولد كل من يفكر بالأشياء الأربعة: بما هو فوق، وما هو تحت، وبما هو قبل، وما هو بعد". كما يؤكد الحاخامات على ذلك في النص الكهنوتي الكنسي بقولهم: "ما هو صعب عليك، لا يشكل موضوع أبحاثك، وما هو مخبأ لا تفتش عنه (لا تسبره)، فكر بما هو بمتناول يدك، ولا تهتم بالأشياء السرية"، فاهتمامك يجب أن ينصب في الزمن الحاضر للخلق، وذلك لسببين: "أولهما لأنها تهدد وتزعزع الإيمان الديني ... والثاني، حتى وإن كان في ذلك عدم احترام الحاخامات للميتافيزيقا، فهذا يعود لقناعتهم، التي بموجبها كانت مسائل هذا العالم كافية، وأن التوجه لإشغال أفكارهم وتوجيهها نحو اعتبارات نظرية سامية، قد تحول انتباههم عن المواضيع العملية الهامة. ما يهم قبل كل شيء، ليس التأمل، بل الفعل والعمل" (كوهن 2005 : 6980).

وبعد أن ثبت للجماعة اليهودية أن سبينوزا سائر بفكره وممارساته في الاتجاه المعاكس لليهودية، استدعته عام 1656م للوقوف أمام كبار رجال الكنيس، ووجهت إليه تهمة الهرطقة أو الضلال الديني. وقد عرضوا عليه راتباً سنوياً شريطة أن يوافق على موالاة الكنيس والشريعة اليهودية، بكل ما في تعاليمها وطقوسها من إجراءات قاتمة وصارمة (ديورانت 192:1979). يتبين من هذا أن الدين والدين وحده كان السبب الرئيسي لتحامل المجمع الديني على سبينوزا وإصداره لحكم الطرد له خارج الجماعة اليهودية، فالدين، لديهم، هو حما الجماعة اليهودية، وهو الموجه لها في كل مناحي حياتها (محمد الخياط: 2006)، والتمسك به وبتعاليمه وقيمه، يحفظ وجودها وتميزها داخل المجتمعات، التي تعيش فيها، فلولاه لذابت الشخصية اليهودية، وضاعت معالمها شيئاً فشيئاً، مع مرور الزمن وتقادم السنون، وهذا ما عناه هيرش بقوله: "إن قوانين الدين اليهودي الكثيرة والمعقدة، ومبادؤه العديدة، كلها أُعطيت لإسرائيل وحدها حتى يتم انفصالها وتمييزها عن البشر" (عبد الفتاح ماضي 1999: 206). لذا فإن الجماعة اليهودية لا تسمح ولا تتهاون بالخروج عليها، وتعمل كل ما يمكنها عمله لمنع ذلك من الحصول، وإن حدث، فإنها لا تتوانى ولا تتلكأ في استعادة الشارد من أبنائها، وإعادته إلى حظيرتها، حفاظاً على وحدتها وتماسكها. فإن لم تفلح في استعادته، أنزلت في حقه العقوبة الرادعة.

ولما كانت قراءات الأحداث تختلف من فرد إلى آخر، فإن موقف جماعة يهود أمستردام من سبينوزا، تختلف قراءته بين من تناول سبينوزا بالدراسة والتحليل؛ فنجد، على سبيل المثال، فوير **Fuer** في مناقشته لأسباب استبعاد يهود أمستردام لاسبينوزا من جسد الجماعة اليهودية، يؤكد

بأن السبب الرئيسي والهام لذلك الحدث سبب سياسي واقتصادي في المقام الأول، فقد خشي اليهود من فقدان الاستقرار داخل المجتمع الهولندي، وعلى مصالحهم المادية، التي قد تتضرر نتيجة لمواقف وآراء سبينوزا، التي كانت تناهض الخطاب السياسي السائد، فقد "... كانت آراؤه السياسية والاقتصادية، مضادة تماماً لآراء قادة الطائفة اليهودية، فقد كان كبار اليهود ذوي نزعة ملكية، مخلصين لأسرة أورانج، وعلى علاقة طيبة بالحزب الكلفيني وبحملة أسهم شركتي الهند الشرقية والغربية. أما سبينوزا فكان جمهورياً متحمساً من أتباع يان ديفيت، وقد ارتبط بالجماعة السياسية، التي دعت إلى فض الشركات التجارية الكبرى، وأُعجب بالاقتصاد الجمهوري، الذي انتقد الاحتكارات ... وقد كانت الأخلاق التجارية متغلغلة في قيم كبار الطائفة اليهودية في أمستردام، إلى حد أن أوامر البورصة كانت تقترب في سلطتها من الأوامر الإلهية ... ولقد كان في وسع قادة يهود أمستردام أن يتسامحوا مع الخلاف اللاهوتي، ولكنهم لم يكونوا قادرين على التسامح مع شخص متحرر سياسياً واقتصادياً. وقد بحث فوير عن تبرير لرأيه في تاريخ حياة أفراد المجمع الديني اليهودي، الذي حكم بطرد سبينوزا، وانتهى إلى أنهم يمثلون مجموعة من أكبر أثرياء اليهود، منهم كبار حملة أسهم شركتي الهند الشرقية والغربية، والأعضاء البارزين في بنك أمستردام والبورصة، وكبار تجار البلاد" (فؤاد زكريا 1983: 242). وفي اعتقادي أن ما طرحه فوير كحيثية لطرد سبينوزا من الجماعة اليهودية، مقبول وهام جداً، إلا أنه لا يرقى لأن يكون السبب الرئيسي، كما أشار. وبالنظرة الدقيقة لتاريخ اليهود، عبر التاريخ، وما يتمتع به رجال الدين من قوة ونفوذ في حياة الجماعة اليهودية، وعلى وجه الخصوص يهود أوروبا، نستطيع القول أن السبب

الرئيسي لمسألة استبعاد سبينوزا من جماعته هو سبب ديني في المقام الأول، ثم تأتي الأسباب السياسية والاقتصادية، ففي اليهودية، لا تفصل نفس من بين شعبها إلا لمخالفة دينية. وعليه، حتى وإن كان السبب غير ديني، فعلى رجال الدين المتضررين، البحث عن علة دينية توجب الفصل أو الاستبعاد.

وقد تم إعطاء السبب، الذي ذكره فوير، على الرغم من أهميته، المرتبة الثانية لأن الدين حاضر، أما إن كان الدين غير طرف، فإنه يأتي في المرتبة الأولى، ففقه الواقع يؤكد أن اليهود يعطون المال أهمية كبيرة، كوسيلة فاعلة لضمان نجاح أي مشروع. فهم يرون أن المال أمر حيوي ولا غنى عنه في تعزيز وجودهم في هذا العالم، المناهض لهم. كما أنه ومن خلاله يمكن لهم الصعود إلى مراكز صناعة القرار أو التأثير فيه، وهذا بعينه ما أكده الحاخام **Rerichornt** أثناء حديثه عن الصحافة، في اجتماع سري أعده اليهود في مدينة براغ سنة 1869م بقوله: "إذا كان الذهب هو القوة الأولى، فإن الصحافة هي القوة الثانية، ولكن الثانية لا تعمل من غير الأولى، وعلينا بواسطة الذهب أن نستولي على الصحافة، وحينما نستولي عليها، نسعى جاهدين لتحطيم وتدمير كل شيء يمكن أن يقف في سبيل تحقيق أهدافنا" (تقي الدين التنير 2004: 185).

وهناك من يورد سبباً آخر لاستبعاد سبينوزا غير الأسباب، التي تم ذكرها، فها هو احد الكتاب اليهود، الذي يبحث عن الدواعي الحقيقية لذلك الحدث، يرى أن السبب، الذي أدى مباشرة إلى الطرد يعود إلى التوقيت، أي إلى الزمن، الذي حدث فيه الطرد؛ فحينها كانت هناك مفاوضات جارية لإعادة اليهود إلى إنجلترا، وعلى رأس هذه المفاوضات رئيس المجمع الديني، الذي تولى الحكم بطرد سبينوزا من الجماعة اليهودية، فإن كان

القرار يقضي بإعادتهم إلى إنجلترا، فإن تساهلهم أو تغاضيهم عن سبينوزا سيسبب لهم مشاكل هم في غنى عنها، "... فقد كان من غير المعقول ألا يدرك كبار الطائفة اليهودية في أمستردام، التأثير الذي يمكن أن يحدثه في إنجلترا تسامحهم مع الفلاسفة المعروفين بالمروق والهرطقة، إذ لم تكن إنجلترا في ذلك الوقت متسامحة مثل هولندا مع هؤلاء الناس" (فؤاد زكريا1983: 244).

إن الأسباب التي سبق ذكرها، يمكن أن تكون –على الرغم من تفاوتها في الأهمية– قد عملت مجتمعة على إقناع أعضاء المجمع الديني بانحراف سبينوزا فكراً وسلوكا، وأنه قد سار في الاتجاه، الذي يضر بكيان الجماعة، وما يرتبط بهذا الكيان من مصالح على مختلف المستويات، إلا أن فؤاد زكريا (1983: 245) يرى أن طرد سبينوزا، يعود في الأساس إلى تعصب الجماعة اليهودية وتشددها وخوفها، وذلك عندما قال: "... إذا كانت الجماعة اليهودية قد اضطهدت سبينوزا –وأذلت من قبله أوربيل واكوستا حتى دفعته إلى الانتحار– فقد كان ذلك راجعاً إلى مزيج من ضيق الأفق، الذي جعلها ترفض أي رأي مخالف، ومن الخوف أو الجبن المفرط، الذي جعلها تتوهم أن السلطات الحاكمة ستحملها جريرة ما يعلنه بعض أفرادها من الآراء المتحررة، فكانت تسارع إلى التبرؤ منهم خوفاً من أن تحل عليها النقمة، مع أن السلطات الحاكمة ذاتها كانت أوسع منها أفقاً إلى حد بعيد". كما أن زكريا، الذي يتبنى وجهة نظر فوير "... يرى أنه كان من الأجدر باليهود، وهم الذين عانوا من الاضطهاد والظلم بشكل لم يعاني منه أحد، أن يكونوا أقل تشدداً وتعصباً، وأكثر إنصافاً وعدلاً مع أفراد جماعتهم، إلا أنه وجد العكس، حيث لا فرق بينهم وبين من اضطهدوهم وقهروهم، فهم يقابلون

العداوة الخارجية بالمزيد من التعصب، بدلاً من مقابلتها بالمزيد من التفاهم، والسعي إلى القضاء على أسباب العداوة ذاتها".

إن زكريا لم يكن منصفاً في حكمه على ردة فعل اليهود تجاه الخارجين عن تعاليم الشريعة، والذي لا يبتعد كثيراً عن الخصائص السيكولوجية للنفس الإنسانية، فهو نفسه قد أقر بأن اليهود تعرضوا للاضطهاد الشديد داخل المجتمعات، التي ينتمون إليها، وفي العادة، تُختزن معاناة الإنسان –سواءً تم التعرض لها في مرحلة الطفولة أو المراهقة أو الشباب– في اللاشعور، بحيث تجعله رافضاً تماماً العودة إلى مثل تلك المعاناة، وينعكس ذلك واضحاً على سلوكه وأفعاله، ويهود أمستردام قد لاقوا من القهر والظلم في البرتغال وغيرها من المجتمعات، ما دفعهم في النهاية إلى التخلي عن دينهم، واعتناق المسيحية، كنوع من التقيا، حتى سُمح لهم بالهجرة إلى هولندا. وعلى الرغم من وضعهم الجيد فيها، إلا أنهم، كأقلية دينية، لا يزالون يشعرون بأنهم ليسوا في أمان، ويتوقعون الاضطهاد ممن حولهم، إن قام فرد أو جماعة منهم، بأي سلوك لا يتوافق مع القيم والمعتقدات السائدة داخل المجتمع، مما يجعل ردة فعلهم عنيفة وقاسية ولا تهاون فيها، لأنهم يرون فيها الحماية الوحيدة لهم من الاضطهاد (مصطفى حجازي1989: 247 و 248).

ولهذا كان القرار الذي اتخذه المجمع الديني ضد سبينوزا قاسياً ولا تراجع فيه، وهو قرار الحرم، أي السلخ من الجماعة اليهودية والبعد عنها، ويصبح ملعوناً من جميع اليهود، "ليكن ملعوناً في السماء وعلى الأرض، من فم الله الكلي القدرة بالذات". كان ذلك هو خلاصة القرار، الذي أعلنه المجمع في حضور جمع غفير من اليهود، وبعد القيام بالعديد من الطقوس، التي

حددتها الشريعة اليهودية، لكي يتم العمل بها في مثل هذه الحالات، ورغم ذلك، فإن سبينوزا لم يتراجع عن موقفه وآرائه، التي اعترف بها أمام جماعته بأنها تجسيد لقناعته، التي تشكلت وتبلورت من خلال تفكيره وتأملاته عبر السنين الطويلة، التي عكف فيها على دراسة الدين اليهودي والمذاهب الفلسفية المختلفة، وليس أمامه إلا الخضوع والاستسلام لقرار الحرمان، ورحيله عن الجماعة ومغادرة أمستردام إلى أية منطقة أو مدينة أخرى في هولندا.

حياة سبينوزا خارج الطائفة اليهودية

وبعد قرار الحرمان، الذي اتخذ بحق سبينوزا، أمضى فترة من الزمن في ضيافة صديق له، في أوفركيرك جنوبي أمستردام، فأخذ يختلط بالناس، من كل المستويات، ويتعرف إلى الكثير منهم. ولما كان على علم جيد بالتوراة وباللغة العبرية، ولما يتمتع به من قدرات عقلية مشهود له بها، فقد وجد من يقدره حق قدره، في الأوساط الجديدة، التي أصبح يعيش فيها، والتي تستمد من دراسة الكتاب المقدس جوهر إيمانها (**Sahakian** 1968: 162). وبعد أن هدأت نفسه، من جراء عملية الاستبعاد، التي تعرض لها، والتي تركت فيه جرحاً مؤلماً، كان لا بد له من أن يعمل ليعيش، وإذا كان العمل مهماً لأي إنسان، فهو في غاية الأهمية والحيوية لليهودي، وخاصة إذا كان كسبينوزا، الذي نشأ وترعرع في جو ديني صرف، "فعمل في بادئ الأمر كمعلم للأطفال في مدرسة فان أندي، وبعدئذٍ اشتغل في صقل العدسات البلورية" (ديورانت 1979: 196). فاليهودية لا تقر الاتكال أو التواكل، وتحث على العمل وترفع من شأن العاملين؛ وهناك العديد من

النصوص المقدسة والشروحات في التوراة والتلمود تحث الفرد على اكتساب مهنة معينة، وأن يكسب قوته من عمل يده، فالحكمة الحاخامية تقول: "أحبب العمل" (التلمود 2610)، كما جاء في التوراة: {وأخذ الرب الإله الإنسان وجعله في جنة عدن ليفلحها ويحرثها} (التكوين 15: 2)، ويقول الرب أيضاً: {بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أُخذت منها، لأنك تراب، وإلى التراب تعود} (التكوين 19: 3).

ويعزز الأدب الحاخامي قيمة الاعتماد على النفس، وعدم الاتكال على الآخرين، الذي به يفقد الإنسان معنى وحقيقة وجوده، فقد جاء في التلمود: "يصبح العالم مظلماً لكل من يسقط تحت هيمنة مائدة الآخرين، عندها لا تكون حياته وجوداً حقيقياً، عندما يتصدق إنسان من ماله يرتاح فكره، غير أنه إذا تلقى جزءاً من مال أبيه، أو أمه أو أبنائه فلن يهدأ باله ... الفرح بمكيال واحد من ملكنا الخاص هو اكبر من الفرح بتسعة مكاييل من مال الغير" (كوهن 2005: 253). ليس هذا فحسب، بل إن التوراة قد لازمت بين العمل والبعد عن المعصية، كما لازمت بين الفراغ وإمكانية الوقوع في الخطيئة، فقد جاء في سفر التثنية، إصحاح (19)، آية (3): {وقد أشهدت عليكم السماء والأرض، بأني قد جعلت بين أيديكم الحياة والموت، والبركة واللعنة، فاختر الحياة لكي تحيا أنت وذريتك}، وفسرها الحاخامات بمعنى "اختر لنفسك مهنة تجد نفسك سائراً في طريق الخير والصواب" (التلمود:262).

ويؤكد كوليروس على أن سبينوزا، رغم ما تعرض له من قهر وظلم داخل الجماعة اليهودية، إلا أنه ظل متأثراً بتلك النصوص الدينية، التي كانت الموجه لسلوكه منذ نعومة أظافره، فقد أشار في كتابه إلى " أن احتراف

سبينوزا لصناعة العدسات، كان إخلاصاً منه للتقاليد اليهودية القديمة، التي تحث اليهود على تعلم حرفة يعيشون منها، إلى جانب معرفته للشرع الديني، لأن هذه المهنة، تجنب الإنسان الشر وتقوم سلوكه" (**Durant:** 156). وهكذا فإن سبينوزا، وتبعاً لهذا الرأي، لم ينس هذا التوجيه والإرشاد الديني، حتى بعد انفصاله عن جماعته، ويؤيد هذا التعليل –مع شيء من التضييق لمجال العمل– براون، ويعززه بأمثلة متعددة لبعض من كبار المفكرين اليهود، الذين كانوا صناعاً يدويين. وما يؤكد تضييق براون لمجال العمل، وقصر (المهنة) على العمل اليدوي، ما أكده فوير بأن عدداً قليلاً من يهود أمستردام، هم الذين كانوا يعملون بحرف يدوية، وأن القيم السائدة في أوساط هذه الطائفة، كانت هي القيم التجارية، ويضيف إلى ذلك قوله: "... إن سبينوزا لم يبحث عن حرفة يدوية يرتزق منها، عندما كان التأثير اليهودي أقوى ما يكون عليه، وإنما أصبح صانعاً، عندما ترك الأعمال التجارية وكنيس أمستردام" (فؤاد زكريا 1983: 24).

وعلى الرغم من أن فوير قد استبعد رأي براون، في مقابل ما جاء به هو، إلا أن ما جاء به لا يعطي المعنى الدقيق لما جاء بالتوراة وبالأدب الحاخامي، وكذلك لما تتضمنه التقاليد اليهودية، فالمعنى المراد في كل ذلك هو أن يعمل الإنسان، وألا يظل عاطلاً، لما في ذلك من مفسدة، وسواءً كانت المهنة التي يختارها الإنسان في الصناعة أو التجارة، فهو عمل محمود، ويؤكد التاريخ مزاولة اليهود للعملين معاً، وإن كان عملهم في مجال التجارة أوسع وأكثر بروزا. وقد عمل سبينوزا بالتجارة مع والده، واكتسب منه فنونها وأسرارها، ومن أبرز أسرار مهنة التجارة أنها تؤدي إلى تعاظم وتراكم الثروات وبشكل سريع. هذا التراكم السريع للثروة، أو امتلاك الثروة،

يتعارض، في الأساس، مع رأي سبينوزا في البحث العلمي، فثراء الفرد، في رأيه، يعوق مسيرة البحث العلمي، الذي حظي بالأولوية في سلم اهتماماته؛ فالعلم يتطلب من العالم أو الباحث ذهناً صافياً، لا تشغله متطلبات العمل بالتجارة.

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن سبينوزا كان ضد جمع الثروة أو زاهداً فيها وميالاً لحياة التقشف وداعياً للترفع عن متع الحياة، بل إن الحياة بكل ما فيها من متع وخيرات –بما في ذلك الثروة– مطلوبة، ولكنها لا تزيد إلى الحد، الذي يعيق العالم عن متابعة بحثه. ولو اعتقدنا غير ذلك، لوقعنا في تناقض صريح مع حقيقة قناعات سبينوزا، الذي أكد عليها في الكثير من كتاباته، التي يدعوا فيها إلى الإقبال إيجابياً على متع الحياة. وهذا يعود، كما أشرنا، إلى قوة تأثير تعاليم الشريعة اليهودية فيه، والتي تبدوا في معظم ما يصدر عنه من أفعال. فإن دعا سبينوزا للزهد أو الترفع عن متع الحياة، فإنه يكون قد سار في اتجاه يتعارض مع نشأته الدينية، التي تجعل من الاستمتاع بالحياة وطيباتها جزءاً من الشريعة، وهذا ما أكده كوهن (2005: 303)، في دراسته للتلمود، حيث أشار إلى "أن هذا الكتاب المقدس قد اتخذ حيال ملذات الحياة موقفاً مميزاً، مقراً بأن ما خلقه الله لسعادة الإنسان صالح جوهرياً، فهو لا ينصح فقط بالاستفادة منه، بل يدين من يمتنعون عن ذلك. فقد اقتنع الحاخامات، أن الله يبغي سعادة مخلوقاته، وبالتالي هناك خطيئة عند التجنب المتعمد للإكتفاءات المادية للراحة الجسمية". إذن، فالفهم الدقيق لموقف سبينوزا من علاقة الثروة بالعلم يقضي بالتالي: إن غاية التجارة هي جمع الثروة، وعلى الإنسان أن يتفرغ لها حتى يحقق غايته، فإن فعل هذا فليس لديه متسع من الوقت لبلوغ الكمال العقلي، الذي يحتاج هو الآخر

للتفرغ، والعلاقة في الحالتين علاقة تنافر. فزهده في الثروة، هنا، هو زهد العلماء المنغمسين في أبحاثهم، غير المقترن بأية نظرة سلبية إلى الأوجه الأخرى لحياة الإنسان (فؤاد زكريا 1983: 25 و 26).

إذن، فالصورة القاتمة، التي يجب أن تمحى عن سبينوزا، هي صورة الفيلسوف المعدم الزاهد الكاره للحياة، فحياته لم تكن قط حياة عوز، كما تؤكد ذلك الأدبيات، فقد كان له مورد مالي، من عمله في صقل العدسات البلورية، يكفل له الطمأنينة والراحة وهدوء البال، الذي كان يطمح إليه على الدوام. ويبدوا أن قدرات واستعدادات سبينوزا العقلية المتطلعة للتفلسف والتأمل، وظروف حياته الصحية قد جعلتا من مسألة عشقه وولعه ورغبته في الهدوء والاطمئنان والسكينة أمراً حيوياً عنده، تفوق كل ما يمكن أن يُقدم له من عروض. إضافة إلى ذلك، فقد كان حبه للحرية والاستقلالية في التفكير وإبداء الرأي توازي حبه للهدوء والسكينة؛ فما كان يتمتع به سبينوزا من شهرة، جعلت جهات كثيرة تتنافس في اجتذابه للعمل لديها، وكان يمكن له أن يحقق من وراء ذلك مكاسب مادية كبيرة: فعلى سبيل المثال، عُرض عليه عام 1673م كرسي أستاذ الفلسفة في جامعة هايدلبيرج، وعرض عليه القائد الفرنسي كوندي راتباً شهرياً وإقامة في فرنسا، إلا أنه رفض كل تلك العروض، على الرغم من إعجاب أصحابها، وما كانوا يحملونه له من تقدير واحترام، مخافة ألا تتوفر له حرية ما يريد تعليمه لطلبته، أو أن يتأثر بالجاه والسلطان (يوسف كرم: 106).

ومن الصفات، التي كان يتمتع بها سبينوزا، هي اجتماعيته والتصاقه بالواقع، ومعايشة كل ما كان يعتمل داخل مجتمعه، ولم يكن قط انعزالياً –كما قد يخيل للبعض– فالفلسفة الرفيعة هي نتاج تمثل الفيلسوف لواقع مجتمعه

بكل أبعاده وهمومه وطموحاته، "... لأن الفلسفة أو التفكير الفلسفي ليس ترفاً فكرياً محلقاً فوق المجتمع، ولكنه يتفاعل مع مشكلاته وقضاياه، باحثاً عن الحلول المناسبة للتغلب عليها" (عبود والنووي 1979: 51). كما عرف عن سبينوزا نشاطاته الفاعلة واتصالاته المكثفة بالجمعيات الفكرية والدينية ذات الآراء المتحررة، وكانت آراؤه وكتاباته تعد من أقوى الدعامات، التي ارتكزت عليها هذه الجمعيات. كما كانت له اتصالات بمجموعة كبيرة من الشخصيات المؤثرة والمرموقة من رجال عصره، في ميادين الفكر والعلم والسياسة. أضف إلى ذلك، فقد كان له اهتمام واضح بالقضايا السياسية المعاصرة له، الأمر الذي عرضه لمخاطر كادت أن تودي بحياته (زكريا1983: 26). لذا فلا غرابة أن تكون فلسفته انبثاقاً من وانعكاساً صادقاً لواقع عصره، فأتت معبرة عن ذلك المجتمع وثقافته، وصدى لما يعتمل فيه من أنواع الصراعات والتناقضات المختلفة.

وبعد أن غادر مدينة أمستردام، واستقر خارجها، وعمل على تأمين معيشته، من خلال عمله في صقل العدسات البلورية، بدأ إنتاجه الفكري يظهر وبقوة، وحمل إنتاجه الفكري هذا، والمتمثل في المقالات والكتب، التي شرع بتحريرها اهتمامه الواضح بالقضايا والمشكلات، التي سادت مجتمعه وعصره. وكانت "رسالة موجزة في الله والإنسان وسعادته"، أولى محاولاته الفلسفية، التي كتبها لأصدقائه من المسيحيين، من أعضاء جماعة فان دن اندي، ولم تنشر له إلا الترجمة الهولندية عام 1852م. وبعد ثمان سنوات للترجمة الهولندية لعمله السابق، قام عام 1660م بكتابة "المبادئ الفلسفية لديكارت"، الذي كان سبباً في ذيوع صيته واتساع شهرته العلمية. ثم حاول

بعد ذلك أن يستكمل بناءه الفكري في "رسالة في إصلاح العقل"، إلا أنه لم يتمكن من استكمالها، فنشرت ناقصة بعد وفاته.

وعندما هُزم الأسطول الهولندي أمام الإنجليز، وأخذت الجماهير تتلمس سبباً لتخلي الله عنها وعن المجتمع، الذي حلت به العديد من الكوارث، صبت جام غضبها على أسرة دي ويت (زعيمة الحزب الليبرالي)، فتصدى سبينوزا لتلك الحملة الضارية بكتابه "الرسالة اللاهوتية السياسية"، التي أعلن من خلالها رأيه في الدين والاجتماع والسياسة. ونظراً لما يحمله هذا العمل من جرأة، فقد نصحه أصدقاؤه بعدم نشره، فنشره عام 1670م، دون أن يضع اسمه عليه. وعلى الرغم مما تحتويه كل أعماله من أصالة وعمق، إلا أن كتاب "الأخلاق" كان جُماع كل أعماله؛ وقد استغرق في كتابته حقبة طويلة من الزمن، حيث كان يعيد النظر فيه بين الحين والآخر: فكلما اطلع أصدقاؤه على شذرات منه، قام بإعادة تنقيحه وتعديله. وبعد أن اكتمل العمل، هم بنشره، إلا أن أحد المفسدين في الثورة العارمة التي أججتها المعارضة ضده بسبب نشر الرسالة أو البحث اللاهوتي السياسي، لا زالت نيرانها متقدة، وأن لهيب الشجب والسخط، الذي عم كل أوروبا عليه، لم يهدأ بعد، فأدرك أن نشر كتاب الأخلاق، ربما أسفرت عنه نتائج وخيمة، لذلك لم يكتب لهذا العمل الجليل النشر إلا بعد وفاته عام 1977م (الموسوعة الفلسفية:238).

ولم يقتصر إبداع سبينوزا على ما تضمنته أعماله من أفكار ورؤى جريئة وأصيلة، بل امتد إبداعه ذاك إلى الطريقة أو المنهج، الذي كان يتناول به موضوعاته. وفي الجزء التالي من هذه السطور الموجزة، سوف يتم عرض هذا المنهج، الذي كان سابقة في تاريخ الفكر الإنساني.

الفصل الثاني
منهجيـــة ســـبينـــوزا
(المنهج الهندسي)

على الرغم من قدم هذا المنهج، إلا أنه يمكن اعتبار سبينوزا رائده الأساسي. فقد كان هذا المنهج مستخدماً، ولو جزئياً، في العصور القديمة، وخاصة في كتابات فورفوريوس وفلسفة إقليدس، الذي "... اتبع طريقة في عرض وإثبات أفكاره الفلسفية معروفة لمن سبقه من العلماء، ولكنه وصل بها إلى حد الكمال، وهي الطريقة، التي تسير على النظام الآتي: الفرض، والعمل، والبرهان، والنتيجة. وكانت النتيجة الكلية لجهوده، أنها أقامت للعالم صرحاً رياضياً ينافس البارثنون في رمزه للعقل اليوناني، بل الحق أن هذا الصرح العلمي قد عاش كاملاً بعد أن تحطم البارثنون، ذلك لأن عناصر إقليدس قد ظلت حتى هذا القرن الكتاب المدرسي المعترف به في كل جامعة اوربية تقريباً" (ول ديورانت 1973: 138).

كما كان المنهج الهندسي طريقة شائعة للشرح والبرهان بين فلاسفة العصور الوسطى أيضا. أما في عصر سبينوزا ذاته، فيبدو أن النهضة العلمية، التي امتدت إلى معظم جوانب الحياة في أوربا، وخاصة في علوم الرياضيات والفلك والفيزياء، قد أدت إلى دعوة الفلاسفة والمفكرين أمثال

ديكارت، الذي رأى أن الفلسفة، لا يمكن أن تكون محكمة ما لم تعبر عن نفسها في أشكال رياضية. وهوبس، الذي سافر إلى فرنسا، وأقام فيها عامين (1629 – 1631)، حيث تعرف خلالهما على مبادئ أقليدس، ولم يكن قد درس الرياضيات من قبل، فأعجب بالمنهج القياسي أو الهندسي، وعول على اصطناعه. ثم دعت تلك النهضة، فيما بعد، ليبنتس، أيضاً، للإقتداء بالدقة الرياضية في صياغة الأفكار الفلسفية، وإلى جعل الرياضيات أنموذجاً ومثلاً أعلى للمعرفة البشرية في كافة الميادين.

وبهذا المنهج، عمل سبينوزا على مناقشة القضايا والمشكلات الفلسفية الداخلة في دائرة اهتمامه، والتي كانت تشكل هاجساً كبيراً وملحاً لديه، فقضى معظم وقته في التفكير فيها وتحليلها والكتابة عنها، على الرغم من كل العوائق، التي كانت تقف ضد الآراء الجريئة والمتحررة. وقد سار في كتاباته تلك وفقاً لقواعد ذلك المنهج، الذي عادة ما يستخدم من قبل علماء الطبيعة والرياضيات، وقد عبر عن قناعته بذلك المنهج بقوله: "... سأكتب عن الكائنات البشرية، وكأنني أكتب عن الخطوط والسطوح والأجسام الجامدة" (ول ديورانت 1979: 223). وفي هذه الحالة، لم يكن إتباع سبينوزا للمنهج الهندسي، في كتاباته، بدعة ليست لها سوابق في تاريخ الفكر الفلسفي (يوسف كرم: 51).

وحتى لا يعتقد البعض أن اختيار سبينوزا لهذا المنهج كان مجرد تأثر موضوي بالمد العلمي فقط، دون معرفة دقيقة له، ودون مبررات منطقية تسوغ له استخدامه، فقد رأيت استعراض ماهية هذا المنهج، وحيثيات اختيار سبينوزا له. وكما هو معلوم فإن المنهج الهندسي يتسم بشيء من التعقيد، حتى أن القارئ غير الجيد، قد لا يستطيع متابعة الفيلسوف أثناء مناقشته

لأفكاره، فها هو فؤاد زكريا (1983: 44 و 45) يحدد ماهية المنهج الهندسي، عند حديثه عن وسائل التخفي في هذا المنهج، فهو يرى أن هذا المنهج هو أسلوب في الكتابة وعرض القضايا يشتمل على طريقتين: "... الأولى هي طريقة استخدام القضايا والبراهين والنتائج، حيث يستطيع الفيلسوف أن ينتقل بالقارئ تدريجياً –وربما دون أن يدرك القارئ ذلك بوضوح– إلى إثبات أعقد قضاياه، دون أن يضطر للتصريح بهذه الآراء بطريقة مباشرة، فهو مثلاً، يستطيع أن يوزع فكرته بين قضايا متناثرة، ثم يحيل القارئ إلى هذه القضايا، التي تفصل بينها صفحات عديدة، وعن طريق التأليف بين كل هذا يصل القارئ –إذا استطاع– إلى الفكرة، التي يريدها الكاتب أو الفيلسوف. أما الطريقة الثانية، فهي طريقة المعادلات، التي يتيحها المنهج الهندسي أو الرياضي بوجه عام ... ففي المعادلات الرياضية يكون هناك طرف مألوف هو الرمز، الذي يستطيع أن يفهمه القارئ بأي معنى يشاء، ثم طرف آخر، هو الدلالة الحقيقية لهذا الأمر، وهي دلالة كثيراً ما تكون عظيمة التعقيد. ومن خلال هذه الطريقة يمكن عرض أجرأ الآراء وأبعدها عن المألوف، لأنه لن يفهم حقيقتها إلا ذوي العقول النيرة من المتخصصين في ذات المجال، الذي تناولته القضايا المعروضة من خلال هذا المنهج".

وبإتباع سبينوزا لذلك المنهج (الهندسي)، وتحديداً للطريقة الثانية منه (طريقة المعادلات)، استطاع استخدام مجموعة من التعبيرات التقليدية، التي سادت عصره، كإطاعة الأوامر الإلهية"، "الحب الإلهي"، "تقوي الله"، "والعناية الإلهية"، وغيرها من التعبيرات، ولكن بمعايير جديدة، وبتركيبات توحي للقارئ العادي بأنها لازالت محتفظة بمدلولاتها القديمة، حيث كانت

تغلف المعاني الجديدة بألفاظ مألوفة، لها في أذهان الناس ارتباطات انفعالية قوية. وبذلك يكون سبينوزا قد حقق هدفين مزدوجين: أولهما، أن لا يصل إلى فهم المعاني الجديدة لتعبيراته، إلا القادرون ذهنياً على بلوغها. وثانيهما، أن يقدم أفكاره إلى السذج من الناس، في صورة ترضي عقولهم الضعيفة، ولا تنطوي على تحدٍ أو استفزاز لمشاعرهم (موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود: 129).

وهناك العديد من المبررات، التي يُعزي إليها الكُتاب، لجوء سبينوزا لاستخدام المنهج الهندسي لعرض قضاياه الفلسفية، ومنها أنه "... يبحث في انفعالات البشر بنفس الموضوعية، التي يبحث بها عالم الهندسة في النقط والخطوط والسطوح، فينظر إليها نظرة علمية مجردة من كل عناصر التفسير الشخصي أو الذاتي" (فؤاد زكريا 1983: 54). وليس هذا من الأمور المستهجنة، فالعديد من الفلاسفة والعلماء قد حذوا حذوه واقتفوا أثره من حيث الأخذ بالمنهج العلمي، والتعامل مع الظواهر الإنسانية بذات الأسلوب، الذي يسير عليه الباحثون في العلوم الطبيعية، رغبة منهم في التخلص من الأحكام الذاتية، التي تنحرف بنتائج البحث بعيداً عن الواقع، وهذا ما دفع بعالم الاجتماع الشهير إميل دوركايم في نظريته الوظيفية، إلى توجيه الباحثين بأنه يجب النظر إلى الظاهرة الاجتماعية من الخارج، ويتم التعامل معها وكأنها أشياء، إن أرادوا الوصول إلى معرفة علمية موضوعية (محمود عودة:220).

وعلى الرغم من جدية ومنطقية الاستفادة من النهج العلمي في دراسة الظواهر الإنسانية، وعلى الرغم من النجاحات، التي تحققت، من جراء استخدام النهج العلمي في العلوم الإنسانية، إلا أن هناك من يعتقد بعدم فاعلية

هذا النهج في العلوم الإنسانية، أو في دراسة الظواهر الإنسانية، إن صح التعبير، وذلك من منطلق اختلاف الظاهرتين الإنسانية والطبيعية، فالأخيرة، في نظرهم "... تتكون عادة من عدد محدود نسبياً من العناصر المادية، التي تتميز بخصائص بسيطة، وبالتالي يمكن تفتيتها إلى الأجزاء المكونة لها، كما أنها توجد داخل شبكة من العلاقات الواضحة والبسيطة، التي يمكن رصدها ومتابعتها. أما الظاهرة الإنسانية فتتكون من عدد غير محدود من العناصر، وتتميز بقدر عالٍ من التركيب والتعقيد، بحيث يستحيل تفتيتها، لأن أجزائها تترابط مع بعضها بشكل غير مفهوم، وانفصال الجزء عن الكل، يجعل الكل يتغير تماماً، ويفقد الجزء معناه، كما أنها توجد داخل شبكة من العلاقات المتشابكة والمتداخلة، بعضها غير ظاهر ولا يمكن ملاحظته" (توفيق الطويل 1984: 18).

ليس هذا فحسب، بل أن هناك من يطالب الرفق بالقارئ والسير معه حتى تتضح له الصورة بكل أبعادها، والمأخذ، الذي يأخذه أصحاب هذا الاتجاه على سبينوزا، أن المنهج الذي استخدمه، يتطلب قارئاً ذكياً ومتمرساً، وأن يكون في حالة يقظة دائمة وتركيز شديد، إذ لا بد له أثناء القراءة من العودة المستمرة إلى مراجعة قضايا وبراهين سابقة، ومع ذلك، فإن ذهنه قد يعجز عن تتبع تلك الحجج والبراهين، ويؤكد ذلك ما ذكره فؤاد زكريا (1983: 43) من "... أن الجميع ومنهم معظم الشراح المحترفين، يشكون من تعقد كتابة سبينوزا بهذا المنهج ... فمما لا شك فيه، أن مهمة القارئ نتيجة لهذا المنهج، تغدو أصعب بكثير مما لو كانت القضايا قد عُرضت بأسلوب مسترسل". إذن، فالمسألة ليست عيباً جوهرياً في المنهج المستخدم بحد ذاته، بقدر ما هي مسألة توخي السهولة واليسر ليس إلا. وتناسى

أصحاب هذا الاتجاه أمرين: الأول، الظروف الموضوعية، التي عاش في ظلها سبينوزا. الثاني، أن العالم أو الفيلسوف لا يشغل نفسه كثيراً بالتفكير في المنهج، بقدر انشغاله بالفكرة أو الموضوع، ثم يتناول هذا الموضوع بالمنهج المناسب له، وهذا ما قام به سبينوزا، حيث "... استخدم المنهج الاستدلالي الهندسي مثل ديكارت وهوبس وليبنتس، لا من باب الإعجاب والتفضيل، ولكن لأن فلسفته تتطلب هذا المنهج، بكل ما في كلمة تتطلب من معانٍ، بمعنى أن معيار الصدق واليقين، الذي تطرحه فلسفته، ما كان من الممكن أن يتحقق ما لم يستخدم هذا المنهج الاستدلالي، فالقضية لا يظهر صدقها ويقينها، إلا إذا عُرضت بوصفها جزءاً من نظام استدلالي عام، كل قضية فيه تتصل بالقضايا الأخرى، وترتبط بها" (الموسوعة الفلسفية: 238).

كما أن هناك اتجاهاً آخراً يعتقد أصحابه أن سبينوزا لم يكن يكتب أفكاره ورءاه الفلسفية، في الأساس، بالمنهج الهندسي، وإنما كان، كغيره من المفكرين والفلاسفة، يطرح قناعاته وأفكاره بالأسلوب الشائع الاستخدام، وبعد الانتهاء منها، يعيدها بالأسلوب الهندسي، وأن المنهج، الذي سار عليه، لم يكن قط المنهج المنسجم أو الملائم لفلسفته، بل إنه من الطرق المصطنعة في التعبير، فلما كانت الأفكار تظهر بطريقة غير هندسية، فإن باستطاعة الفيلسوف استخدام هذا المنهج لاحقاً، وذلك بأن يرتب هذه الأفكار كما شاء، فهو يضع الاستدلالات وفي ذهنه النتيجة مقدماً، وهكذا يستطيع أن يتحكم بتسلسل هذه الاستدلالات، وفي مراحلها الوسطى، ويعرضها بالترتيب الملائم للهدف، الذي حدده في ذهنه، وهذه هي الطريقة، التي اتبعها سبينوزا في كتابة فلسفته، حيث كان يعرض القضايا بالأسلوب العادي، ثم يقوم بعد ذلك، بترتيبها وعرضها من جديد بالأسلوب الهندسي، بدليل أن كتاب "الأخلاق"،

الذي ظل بقية عمره في العمل على ترتيب قضاياه بالشكل الهندسي، ومات قبل الانتهاء من ذلك، فقد عُثر على نسخة منه مكتوبة بأسلوب عادي، وقضاياه معروضة بطريقة سهلة ومرنة وواضحة (فؤاد زكريا 1983: 43). ويمتلك أصحاب هذا الرأي أو الاتجاه نصف الحقيقة تقريباً، ويفتقرون لنصفها الثاني بالتأكيد؛ فنصف الحقيقة التقريبية هو أن الظروف الموضوعية، التي عاشها سبينوزا، قد تدعم هذا التوجه، أما النصف الغائب من الحقيقة، هو أن الاستشهاد بعمل واحد "الأخلاق"، والتعميم منه على كل أعمال سبينوزا، يعد أمراً غير علمي ويتنافى مع الموضوعية.

وأي ما كانت المثالب، التي يحاول البعض إبرازها، في كتابات سبينوزا، ومحاولة الدعوة إلى عدم حصافة المنهج العلمي في دراسة الظواهر الإنسانية، فإنا إذا اعتبرنا أن هذا الأمر، أو وجهة النظر هذه كانت مقبولة في زمن ما في الماضي، فإنها لا تعد مقبولة أيامنا هذه، ومن أراد البحث عن مادة فيها سهولة العرض، فإن المكتبة العالمية مفعمة بالقصص والروايات العالمية، التي يستطيع القارئ أن يستمتع بوقته وهو يقرأُها، دون أن يبذل أي عناء فكري أو ذهني.

كما أن هناك مبرراً آخراً لاستخدام سبينوزا للمنهج الهندسي، وهو أنه أراد البعد عن كل من الإطناب والأسلوب البلاغي، الذي يهيج العواطف ويثير الانفعالات، التي تطغي على ذهن القارئ وتبعده عن الحقيقة. وهو بهذا الأسلوب يكون قد حقق غايته وذلك بالقفز على الذهنية غير المستنيرة، المتعلقة بأهداب التقاليد الجامدة، الرافضة للانعتاق، وهذا ما أكده فؤاد زكريا (1983: 44) بقوله: "لقد تعمد سبينوزا أن يخفي آراءه من تلك الفئة، التي قد تكون خطراً على الفلسفة، أعني القراء غير المستنيرين، المتمسكين

بحرفية التقاليد الدينية. فهو أراد أن يضع ستاراً بين تعاليمه، وبين ذهن القارئ المتعصب ذي النفوذ، الذي قد يستطيع الإضرار به في الأوساط الدينية أو السياسية، أما القارئ اليقظ المستنير، الذي يستطيع أن ينفذ إلى مقاصده الحقيقية، ويكون لديه من الجلد ودقة التفكير ما يمكنه من تتبع الخيوط المتشابكة المتداخلة لحججه، فهو القارئ، الذي يرحب به سبينوزا، والذي حاول بطريقته الخاصة المعقدة، أن يكشف له سره الحقيقي".

وعلى الرغم من تأكيدنا على البساطة، والعمل ما أمكن لمخاطبة القارئ بأبجدية قدراته الفكرية، إلا أننا، ومن خلال معرفتنا للواقع السياسي/ الديني للفترة، التي كان يعيش في ظلها سبينوزا، نجد أنفسنا، لا نقبل منهجية سبينوزا فحسب، بل ندين له بالعرفان لانتهاجه هذا النهج، الذي لو لاه لاستبعد هذا الإنتاج الفكري الأصيل من الخارطة الفلسفية للتراث الإنساني. فقد كان لزاماً على المفكر ألا ينفذ خارج أبعاد أو محيط دائرة التقاليد، التي أقرتها حفنة من البشر، ومن حاول الخروج أو نفذ من هذا الطوق، فكأنما عمل الشر في عيني الرب، وأساء إلى المقدس، فسرعان ما يوصف بالكفر والهرطقة، ولا يتردد حماة المقدس هؤلاء من المطالبة بدم هذا الكافر. ولهذا، فإن التفسيرات، التي تصف حيطة وحذر سبينوزا بالجبن والنفاق، متجاهلة ظروف العصر، الذي لم يكن شبح محاكم التفتيش قد فارقه بعد، وتغفل أو تتغافل عن جرأة سبينوزا، التي بلغت حداً يجعلها لا تقارن حتى بأكثر الآراء تقدمية في ذلك العصر. وربما لم تبدأ نظائرها في الظهور، إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفي أكثر المجتمعات تحرراً (**Durant:** 176).

ولو كان الجبن خصلة من خصال سبينوزا، لتراجع عن كل آرائه، ولما حاول نشرها بأي صورة من الصور، خاصة بعد حادثة طرده من الجماعة اليهودية، التي لا شك أنها قد تركت في نفسه أثراً بالغاً، يدفعه إلى التفكير المستمر في ردود أفعال الآخرين ونتائجها، والبحث عن الوسائل، التي تحقق له هدف توصيل آرائه إلى الآخرين وبأقل خسائر ممكنة. ليس هذا فحسب، بل إن المطلع على تاريخ الجماعات اليهودية وحياتها داخل المجتمعات، يجد أن النظرة الدونية، التي منيت بها، ورفضها الذوبان والانصهار في تلك المجتمعات، قد جعلها عرضة للقهر والاضطهاد، سواءً من العامة أو السلطات الحاكمة، التي كانت عندما لا تجد مبرراً منطقياً لما تفعله بهم، فإنها لا تعدم الحيلة، وتختلقه اختلاقاً، هذا الأمر جعل الجماعات اليهودية تعيش في حالة خطر دائم؛ هذه الحياة، بدورها، أفرزت صفتين أساسيتين تميزان الشخصية اليهودية أينما وجدت، وهما: الشك في الآخرين، والحذر الشديد في كل فعل يصدر عنها. وسبينوزا ليس استثناءً عن هذه القاعدة، فتنشئته في بيئته الأولى هي التي صبغت شخصيته بصبغتها، وعليه فليست هاتان الصفتان بالغائبتين عن سلوكه العام والخاص، وقد تبدت بشكل جلي وملحوظ في كتاباته، التي تميزت بأسلوب التخفي في التعبير عن آرائه، وخاصة كتاباته في الطبيعة الإلهية، وهو أمر غير مستحدث، بل هو ما درج عليه اليهود. وعلى الرغم من علمانية سبينوزا وآرائه المتحررة، وبعده الفيزيقي عن جماعته، إلا أنه كان يهودياً.

البـــاب الثانـــي

فلسفة سبينوزا وانعكاساتها التربوية

كتـــابات سبينوزا

للفلسفة مباحث تقليدية معروفة، لا يمكن أن نفتقدها لدى أي فيلسوف؛ قديماً كان أم حديثاً، وهذه المباحث هي: الأنطولوجيا أو مبحث الوجود، والإبيستمولوجيا أو المعرفة، والإكسيولوجيا أو القيم، ، ويعد البحث في الوجود الإلهي من أهم المباحث الفلسفية. وهدف الفيلسوف من ذلك هو الكشف عن ماهية ذلك الوجود، وتحديد طبيعته. وسبينوزا هو احد أولئك الفلاسفة، الذين أعطوا هذا المبحث جل اهتمامهم، بل إننا لا نبالغ إذا ما قلنا أنه قد فاقهم في ذلك، بسبب رؤيته المختلفة، وغير المعهودة لطبيعة الإله. ولهذا كان لا بد لنا من البدء بعرض هذا المبحث، وجعله في مقدمة المباحث

الأخرى، وذلك لأنه يعد الركيزة الأساسية لمناقشة سبينوزا للقضايا الأخرى المتعلقة بالأخلاق والسياسة والمعرفة وغيرها من القضايا.

الفصل الأول

الطبيعـــة الإلهيـــة

ماهية الله:

لقد جاء سبينوزا بمفهوم جديد للإله، ورؤية مخالفة لما يعتقده غالبية أبناء ذلك العصر ومن قبلهم، إذ رأى أن الوجود الإلهي كامناً في الطبيعة ذاتها، وبتعبير أكثر دقة؛ في القوانين المسيرة والحاكمة لكل ما في الطبيعة. ولكن هذا لا يعني أنه كان من أتباع مذهب وحدة الوجود، أي من الفلاسفة، الذين وحدوا بين الله والطبيعة، بل كان سبينوزا واحدي المذهب (**Monistic**)، وهذا المذهب "... يقول إن هذا العالم هو كل ما في الوجود، ويركز جهود الإنسان في معرفة هذا العالم الطبيعي دون غيره. وقد استمد سبينوزا واحديته من إدراكه للضرورة الشاملة المتحكمة في الكون، والتي تستبعد القول بأي كائن يعلو على الطبيعة" (موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود: 130). وبهذه النظرة يكون سبينوزا قد خالف معتقدات قومه، التي يرى فيها الأدب الحاخامي، ممثلاً في التلمود: "أن وجود الله مسلمة لا يمكن إنكارها، ولا يُسمح بأية حجة لإقناع اليهودي بأن هناك إله موجود ... لم يكن الإله خالقاً للكون فقط، بل للنظام الكوني، الذي يبقى أزلياً طوع إرادته" (كوهن 2005: 59). وفي الكتاب المقدس (العهد القديم)، يقول الرب:

{فاديك وجابلك من البطن. أنا الرب صائغ الكل ناشر السماوات وحدي وباسط الأرض بنفسي} (أشعيا 44: 24). كما يؤكد سفر إرميا (10: 10) وجود الله المستقل عن الطبيعة بقوله: **{أما الرب فهو الإله الحق، الإله الحي، والملك الأزلي}**. إضافة إلى ذلك، فإننا نجد علماء وأساتذة يهود في العصر الحديث، يرفضون تماماً تشبيه الله بالكون، الذي هو من عمله، ويلحون على أن الله فوق الكون، وفي الوقت نفسه روح الكون" (كوهن 2005: 100).

وأدرك سبينوزا، بعقليته الفذة، خطورة فكرته عن واحدية الوجود، وقناعته بأن لا إله غير القانون الطبيعي، دفعه إلى تقسيم الطبيعة إلى قسمين، حتى يقنع القارئ بأنه يؤمن مثله بإله كامن فيها، وأن هذا الإله لا يختلف عن إلهه، إذ تأتي في مقدمة سماته، سمة الخلق، وهي وظيفة القسم الأول من الطبيعة، الذي أطلق عليه اسم الطبيعة الطابعة، والتي وصفها بقوله: "... هي ما يوجد في ذاته، وما يتصور بذاته، أعني بها الله بقدر ما يعد علة حرة". أما القسم الثاني، فهو الطبيعة المطبوعة؛ وهي: "كل ما يتلو من ضرورة طبيعة الله، أو أي صفة من صفاته، بقدر ما تعد أشياء توجد في الله، ولا يمكن أن توجد أو تتصور من دونه" (موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود: 131).

إذن، فالطبيعة الطابعة، عند سبينوزا، هي النظام الكلي الشامل، أو القانون العام، الذي يحكم جميع مكونات الكون، وتسير وفقاً له، أي أن هذا القسم من الطبيعة هو الفاعل،. أما الطبيعة المطبوعة، فهي الجزئيات، أو مكونات العالم الحسي، أو هي القسم المنفعل من الطبيعة، أي المادة، والتي بسماتها تعد تعبيراً واضحاً عن صفات الطبيعة الطابعة، أي أنها نتاج ومحصلة لفعل القوانين والسنن، التي تحكم العالم، والتي تنطوي في ذاتها على كل التغيرات والأحداث، التي ستطرأ على الأشياء المكونة له مستقبلاً.

ولأن ذلك القانون أو النظام الشامل، الذي أوجد الطبيعة المطبوعة –حسب تعبيره– وتسير وفقاً لسننه وأحكامه، لا تصل إليه الحواس، بل يدرك بواسطة التأمل العقلي، فقد عده سبينوزا، وهو يقسم الطبيعة أو الكون، جوهراً، والجزئيات المادية أو الأشياء عرضاً. وقسمها مرة أخرى إلى قديم وحادث، وأخيراً تم تقسيمها بكل وضوح إلى الله والعالم. والجوهر أو القديم أو الله، هو حقيقة لا مادة لها، بخلاف عالم الأشياء. إذاً، في الكون، عند سبينوزا، قوة خالقة للأشياء، يسميها جوهرا، وهي الله، وفيه أشياء مخلوقة، هي الأعراض أو العالم، وهذا ما أكده هو نفسه بقوله: "... إنني أعتقد أن الله هو الأصل وليس الطارئ، وأن الله هو السبب لجميع الأشياء، أقول أن كل شيء كامن في الله، وكل شيء يحيا ويتحرك في الله" (ديورانت 1979: 216 – 217).

والقانون الطبيعي عند سبينوزا لا يبتعد عن كونه تسمية أخرى أو شكلاً آخر لأوامر الله الكامنة في الطبيعة، يوم خلق الله السماوات والأرض وبث فيهما أمرهما، وهذا غين ما ذكره سبينوزا في رسالته عن الدين والدولة حيث قال: "إنني أقصد بمساعدة الله نظام الطبيعة الثابت، الذي لا يتغير أو سلسلة الأحداث الطبيعية. إن قوانين الطبيعة وأوامر الله الخالدة شيء واحد ... وأن كل الأشياء تنشأ من طبيعة الله اللانهائية ... فالله هو السلسلة السببية الكامن وراء كل الأشياء، وهو قانون تركيب العالم ... إن إرادة الله وقوانين الطبيعة، اسمان يطلقان على حقيقة واحدة، ويتبع ذلك، أن كل الأحداث، التي تقع في العالم، إن هي إلا نتيجة آلية لقوانين الطبيعة الثابتة، وليست نزوة من نزوات حاكم مطلق يجلس في النجوم" (**Durant** 1968: 142).

وإذا بحثنا عن الدافع وراء اعتقاد سبينوزا بواحدية الوجود، نجد أن فوير يعزوه إلى ثورة هذا الفيلسوف المتحرر على المذاهب الدينية الأرستقراطية، "... التي كانت تجعل الخلاص من نصيب فئة محظوظة، اختارها الله سلفاً. فعمل سبينوزا كغيره من أصحاب المذاهب التقدمية والثورية في عصره، على إشاعة الروح الإلهية في الوجود كله، لكي يتمتع الجميع بعنايتها ورعايتها، وبالتالي تمحى الفوارق والمفاضلات، التي كان يردها المستفيدون منها إلى علاقتهم بالله، والتي لم تكن متاحة للجميع" (فؤاد زكريا 1983: 76).

وعلى الرغم من منطقية دافع إشاعة الخلاص، إلا أنه ليس الدافع الوحيد لإيمان سبينوزا بواحدية الوجود، إذ لا بد أنه قد تأثر –إلى حد كبير– بعصر التنوير، الذي قدر له أن يعيش إرهاصاته المبكرة، بما فيها من دعوة جادة لمنطقة وعقلنة كل شيء في حياة الإنسان، بما في ذلك الدين. فعندما انكب على دراسة الكتب المقدسة، وفي مقدمتها العهد القديم، لم تستطع تعاليم هذه الكتب، التي تفتقر إلى الحجة والبرهان القويين؛ كعرض صفات الإله، وقصة خلقه للكون، بطريقة أشبه ما تكون بالخرافات والأساطير، إقناعه بوجود إله فوق الطبيعة، هو خالقها وواضع قوانين ونظام سيرها. كيف يصل إلى ذلك الإيمان، الذي يُعتمد في بلوغه، في الغالب على النقل أو النص الديني، وهو الفيلسوف، الذي يشترط أن يكون العقل الرياضي المدرب، هو الأساس لجميع الأبحاث العلمية، وتأثر بما وصل إليه كوبرنك وكبلر وجاليليو. إذاً، فعقلانيته وعلميته المكتسبة من المناخ العلمي والفكري ، الذي ساد عصره، قد طغت على المعتقدات والقيم، التي تعرض لها داخل جماعته، وسارت به في الاتجاه، الذي لا يستطيع من خلاله تجاوز حدود العقل أو

قواعد المنطق. فوقف عند القوانين العامة للطبيعة، ولم يستطع أن يتجاوزها فألهها، فكان إلهه جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة ذاتها، فتجسدت رؤيته الدينية فيها، ومن الصعب إدراكها بمفارقتها.

صـــفات الله:

إن صفات الشيء هي، التي تحدد ماهيته أو حقيقته، والمقصود بها هنا، الصفات الأولية الموجودة بالفعل والمتحققة في الأجسام نفسها، وهي أيضاً ثابتة في الشيء ذاته، بحيث لا يمكن أن يوجد بدونها، كما أنها تكون ملازمة له، مهما اعتراه من تغير. ولكي تتحدد ماهية إله سبينوزا، الذي يطلق عليه اسم الجوهر، لا بد من التعرف على ما يتصف به من صفات، كما يفهمها هو، فالصفة لديه هي: "... ما يدركه العقل في الجوهر مكوناً لماهيته" (فؤاد زكريا 1983: 62)، والصفة بهذا المعنى تنكشف للفكر باعتبارها الجوهر ذاته، الذي عرفه سبينوزا بأنه: "... ما هو في ذاته، ومتصور بذاته، أي معناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه" (يوسف كرم: 111).

إذن، من التعريف السابق للجوهر (الله)، يمكن الكشف عن بعض صفاته، التي تأتي في مقدمتها، أن الجوهر علة ذاته، بمعنى أن وجوده لم يتسبب فيه غيره، لأنه إذا وجد بغيره، يتم تصوره بهذا الغير لا بذاته، وفي هذه الحالة لا يكون جوهراً. وسبينوزا يرى أن عظمة حقيقة ذلك الجوهر (الله) تجعل لديه قدرة لا متناهية على الوجود، ورغم أن إله سبينوزا ليس سوى القانون الطبيعي، إلا أنه يصفه كما هو واضح من التعريف: بأنه لا

متناهي، لأنه لا يُدرك إلا بالعقل، وكل القضايا، التي لا وجود لها إلا في فكر الإنسان، هي في رأي سبينوزا، وفي رأي كثير من الفلاسفة كذلك، ذات وجود غير متناهي. ولو كان ذلك الإله أو الجوهر متناهياً، لاتصل بجواهر آخرى متناهية تحده، وإذا تحدد، أصبح متناهياً، ولم يعد حراً أو متصوراً بذاته، أو موجوداً بالضرورة، أي لم تعد له القدرة اللامتناهية على الوجود. إضافة إلى ذلك، فإن الجوهر يتصف بأنه واحد، إذ لو كان هناك جواهر أخرى، لما أصبح الجوهر جوهراً.

وبإنعام النظر في الصفات، التي أطلقها أو أعطاها سبينوزا لله يتبين مدى تأثير خلفيته الدينية على تفكيره، فقد أتت هذه الصفات متطابقة مع الصفات، التي عادة ما نجدها في الكتب المقدسة، وكل ما قام به هو إسقاط هذه الصفات على جوهره، ولو استبعد هذه الصفات، لما تمكن من الإفلات من الطبيعة وتجاوزها إلى خالق الطبيعة، ويتجلى هذا في تعامله الذكي مع المصطلحات، التي استخدمها؛ فالجوهر أو الله عنده هو الطبيعة الطابعة، أي الخالقة، من حيث أنه مصدر الصفات والأحوال. والطبيعة المطبوعة، أي المخلوقة؛ من حيث هي هذه الصفات والأحوال، نفسها. وفي هذه الحالة، نجد أن إله سبينوزا، على الرغم مما يتصف به من دقة وإحكام، والتي لا شك كانت محل إعجابه وتقديره، لا تنطبق عليه صفات الجوهر، لأنه تابع لله، الجوهر الحقيقي، والذي هو العلة الحقيقية للوجود.

يزيد سبينوزا إلى صفات الجوهر السابقة صفات أخرى عديدة، منها ما يتفق مع طبيعته، ومنها ما يخالفها، كما أنها قد تتفق مع بعضها أحياناً، وتتناقض أحياناً أخرى: فصفتي الامتداد والفكر يعدهما سبينوزا من أهم صفات الله، التي تُرد إليها بقية الصفات، فهو يرى: "... أن الأجسام في

الطبيعة ما هي إلا جزء من ذلك الامتداد، الذي جعلها شيئاً واحداً، وما يبدو فيها من تمايز فهو بحكم الحركة، التي أدت إلى انفصالها عن بعضها ظاهرياً، والحركة ذاتها هي وجه من وجوه الامتداد، أزلية مثله ... وكل جسم له معنى أو فكرة، وبمعنى آخر، لكل فكرة الشيء أو الجسم، الذي تكون هي فكرته، أي لكل فكرة جسمها، والعقل الإنساني فكرة الجسم الإنساني، ومعنى ذلك، أن عقلي يحوي أفكاراً أخرى خلاف جسمي، فإذا احتوى عقلي على فكرة كافية لشيء خلاف جسمي، فلن تكون هذه الفكرة مجرد شيء يحتويه عقلي، وإنما يكون عقلي أكثر من مجرد عقلي أنا وحدي، وما يعمل في عقلي هو صفة الفكر السرمدية" (الموسوعة الفلسفية: 240).

والملاحظ في الصفتين السابقتين، أن سبينوزا قد وصف الله بالامتداد، وهذا أمر فيه تعيين وتجسيد، ويجعل من الإله شيئاً مادياً، وهو هنا يتفق، إلى حد كبير، مع الأدب الحاخامي، الذي يعد جزءاً من التراث اليهودي، فبرغم أن العهد القديم قد جاء ليؤكد بأنه نظراً لطبيعة الإله غير المادية، فهو موجود في كل مكان، يملأ الفضاءات العلوية والسفلية، يقول الرب: {أيستخفي إنسان في الخفايا وأنا لا أراه، يقول الرب ألست مالئ السماوات والأرض} (نبوة إرميا 23: 24)، إلا أن الشريعة الحاخامية، المتمثلة في التلمود، ربما كانت هي المصدر، الذي استقى منه سبينوزا فكرة التجسيد أو الامتداد، التي جعلها جزءاً من طبيعة الله، فقد ذكر كوهن (2005: 93): "... أن علم الكون في التلمود، قد حدد مكان الإله في السماء السابعة، وأن مسكنه بعيداً جداً عن الأرض (الرب الإله، الحي الأزلي، العالي المتسامي، يجلس في الأعالي)". أما وصف سبينوزا للجوهر أو الله (الطبيعة) بأنه مفكر، قد يجعل البعض يعتقد بأنه يمتلك عقلاً ولديه القدرة على التفكير، والحقيقة أن سبينوزا قد

اعتمد تلك الصفة لوجودها لدى الإنسان، وما دام الإنسان جزءاً من الطبيعة، فهو جزء من الله، وفي هذه الحالة، تصبح صفة الفكر، التي يتسم بها دوناً عن كل الموجودات في الطبيعة، صفة لذلك الإله.

وقد يعجب القارئ، أن يصف سبينوزا الله بصفة الفكر، لمجرد أنها (صفة الفكر) موجودة في الإنسان، ولا يخلع عليه صفة العقل، التي هي مصدر الفكر لديه، وكيف يمنح الإله الإنسان صفة يفتقدها هو، وتؤكد المبادئ الأولية للعقل المقولة الشائعة: "فاقد الشيء لا يعطيه". كما كان من الطبيعي أن يسلبه صفة الإرادة، لأن الإرادة والاختيار يعتمدان في عملهما على العقل، والجوهر لديه، كما أشار إلى ذلك يوسف كرم (112): "... يفعل كعلة ضرورية، فجميع معلولاته ضرورية كذلك، وليس في الطبيعة شيء حادث أو ممكن، إلا بالإضافة إلى نقص في معرفتنا، أي إلى جهلنا ترتيب العلل، ولا يمكن أن يقال، أن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد، إذ ليس يوجد في السرمدية متى وقبل وبعد، حتى يقال أن الله كان موجوداً قبل أن يريد، ومستطيعاً أن يريد غير ما أراد". وهذا مخالف لتعاليم التلمود –التي لا يجهلها سبينوزا– التي تؤكد على أن الإرادة من أهم صفات الألوهية والربوبية، لأن غياب الإرادة يعد عجزاً لا يليق بالذات الإلهية، التي تصبح في هذه الحالة، مسيرة من قبل قوى أخرى، وبالتالي تنتفي عنها صفة الألوهية. ولهذا فإن إيمان الحاخامات اليهود بوجودها ودورها الفاعل في حياة البشر، واضح في النص، الذي نقله زوتراب عن طوبيا عن الرب، الذي قال: "إنه تستطيع إرادتي السيطرة على غضبي برحمتي وعطفي، من أجل أن أستطيع تطبيق موقفي عليها حيال أبنائي، والتدخل لمصلحتهم دون الابتعاد عن العدالة الصارمة" (كوهن 2005: 67 و 68).

وقد كان إنكار سبينوزا لصفتي العقل والإرادة، بحجة أنهما يفترضان الشخصنة في الطبيعة الإلهية، مع أن صفة الفكر، في هذه الحالة، وبحسب مفهومه، تفترض الشيء ذاته. والحقيقة أن عقلانيتة وعلميتة، التي نمت وتطورت نتيجة لاحتكاكه بالأوساط الفكرية والعلمية خارج الجماعة اليهودية، جعلته لا يرى في الإله غير تلك القوانين، التي تسير وفقاً لحتمية مطلقة، ولا يؤثر فيها عقل ولا إرادة. ويترتب على ذلك، رفضه الشديد لكل ما يشير إلى شخصنة الله، أو أن الله يشبه الإنسان في تكوينه، مع أن هذه الصفة تعد في صميم صفاته الواردة في الشريعة اليهودية، يقول الرب: {لنصنع الإنسان على صورتنا، كمثالنا} (التكوين 26: 1).

إن رفض سبينوزا للصفات الإلهية، التي تنفي واحدية الاتجاه، الذي تسير فيه العلاقة بين الله والبشر، أي أن تلك العلاقة تسير في اتجاه واحد من الله إلى الإنسان، كان الهدف منه إثبات صفة أهم من وجهة نظره، هي صفة الضرورة وما يترتب عليها من نفي للغائية في عمل الظواهر الكونية، ومعنى الضرورة هو "... أن الظواهر إذا ما نُظر إليها في ذاتها دون إقحام لعلل خارجية فيها، تكون منظمة خاضعة لقوانين مستمدة منها، ومعبرة عنها، ولا تحدث الظواهر الفردية اتفاقاً، بل ينبغي أن تكون لها علة تفسرها، وأنه حتى في الحالات، التي لا يستطيع فيها العلم أن يحدد هذه العلة، لأن تطوره لم يصل إلى ذلك بعد، ينبغي من حيث المبدأ، أن نعترف بضرورة وجود هذه العلة، وبضرورة وجود القانون، الذي يحكم العلاقة بين الظواهر وعللها. فقصور إدراكنا للقوانين الكونية الشاملة، لا يعني تكذيب المبدأ القائل، إن الأشياء تخضع لضرورة شاملة، لو عرفنا قوانينها الكاملة لاكتمل علمنا بالكون" (موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود: 130).

ولهذا نجد أن سبينوزا قد أنكر ما يوصف بالمعجزات الإلهية، واعتبر أن ما يبدو للعامة إعجازاً، واقعاً محكوم بقوانين الطبيعة السرمدي، وذلك عندما قال: "... أما المعجزات فهي عند الجمهور مصنوعات أو أحداث غير مألوفة، لما كون له من رأي في الطبيعة بالعادات ا لمكتسبة، وهي عنده (الجمهور) أوضح بيان لقدرة الله وعنايته. والحقيقة أن حدثاً مخالفاً للطبيعة لا يقع أبداً، لأن نظامها السرمدي ثابت، وما من شك في أنه من اليسير، أن نعين بالمبادئ الطبيعية المعروفة، علة كثير من الوقائع المدعوة بالمعجزات، وفضلاً عن ذلك، فإن إدراك وجود الله وماهيته وعنايته، يتم بإدراك النظام الثابت للطبيعة، خيراً مما يتم بمعرفة المعجزات، فهي لا تفيد في الغرض المرجو منها" (يوسف كرم: 117)، وذلك لأن القول بالمعجزات ينطوي ضمناً على الاعتقاد بوجود قوتين: "الله والطبيعة، وبأن كلاً من القوتين تعمل عندما تتوقف الأخرى عن العمل، فقدرة الله تظهر عندما تسكت الطبيعة، وقدرة الطبيعة تظهر عندما تسكت القدرة الإلهية. فكيف يوفق أصحاب هذا الرأي بينه وبين الاعتقاد، الذي يسلمون به حتماً، وهو أن الله خالق الطبيعة والمسيطر على مجراها ؟ إن هذا الاعتقاد الأخير معناه، أن أي شيء يحدث في الطبيعة، ويكون فيه خروج عن قوانينها الشاملة، يكون فيه بالضرورة، خروج عن الأمر الإلهي والطبيعة والفهم، فكل من يؤكد أن الله يسلك على نحو مخالف لقوانين الطبيعة، يتحتم عليه في الوقت ذاته، أن يؤكد أن الله يسلك على نحو مخالف لطبيعته هو، وهذا أمر واضح الامتناع" (فؤاد زكريا 1983: 191).

والناس، في رأيه، يميلون إلى الاعتقاد، بأن الله يحطم النظام الطبيعي للحوادث من أجلهم، فاليهود على سبيل المثال يرون في إطالة النهار معجزة

لهم للتأثير على غيرهم، وربما للتأثير على أنفسهم، ودفعهم إلى الاعتقاد بأنهم شعب الله المختار، لأن البيانات الرصينة الحرفية، لا تستهوي مشاعر الناس ولا تحرك نفوسهم، إذ لا يحرك نفوس الناس ويدفعها إلى الإيمان والعبادة والتصديق أكثر من المعجزات، التي تحرك خيالها وعواطفها، فلو قال موسى لقومه، إن الرياح الشرقية هي التي شقت لهم طريقهم في البحر، لما كان لقوله أثر على عقولهم، ولهذا السبب لجأ الرسل إلى سرد قصص المعجزات، كما لجأوا إلى سرد الأمثلة والحكايات، التي تتناسب مع عقلية الشعب. إن تأثير الأنبياء والرسل الكبير على الناس، بالمقارنة مع تأثير الفلاسفة والعلماء، يعود إلى الأسلوب البياني الساحر، الذي امتاز به أصحاب الديانات من الأنبياء والرسل، بحكم طبيعة رسالتهم وشدة عواطفهم، وسيظل الناس دائماً يطلبون ديناً يتسم بإثارة الخيال، ويتحدث عن الحوادث الخارقة، وإذا أُصيب هذا الدين بالعطب، فهم سيخلقون ديناً آخر ليحل محله. ولكن الفيلسوف يعرف أن الله والطبيعة شيء واحد، يعملان بالضرورة وفقاً لقانون ثابت لا يتغير. وهو يقدس ويوقر بالطبع هذا القانون العظيم، وهو يعرف أن الله وُصف في الكتب المنزلة، بكونه مشرعاً أو أميراً، وبكونه عادلاً ورحيماً، إلى آخر ما هنالك من صفات، ليتفق فقط وينسجم مع عقول الناس ومعرفتهم الناقصة، التي لم تبلغ حد الكمال (ول ديورانت 1979: 205-206).

أما نفي سبينوزا لصفة الغائية في الكون، فيرتبط بتأكيده لفكرة أو صفة الضرورة ارتباطاً وثيقاً، فهو يرى أن العامل الأساسي، الذي حال دون تأكيد فكرة الضرورة في كل العصور، هو رغبة الإنسان في تأمل الطبيعة وفقاً لغاياته الخاصة، فهو لا يُخضع الطبيعة لقانون صارم يسير بها في اتجاه واحد بعيداً عن غاياته وأمانيه، بل يعيش على أمل أن هناك قوى غيبية،

هدفها تغيير مسار نظام الطبيعة في الاتجاه، الذي يخدم مصالحه ويحقق له تلك الأماني. فهذا الإنسان، الذي هو جزء من الطبيعة وتسري عليه ذات القوانين المسيرة لها، وأفعاله ضرورية لا تختلف عن أفعال وسلوك كافة ظواهرها، يأبى إلا أن يستثني نفسه من التيار العام للظواهر الطبيعية، لأن ذلك الاستثناء يشعره بعلو مكانته وارتفاع شأنه في الكون. وهذا ما دفع الكثير من المفكرين طوال تاريخ الفكر الفلسفي، إلى أن يتركوا وسط هذه الضرورة الطبيعية ثغرات، يجدون فيها مجالاً لطبع الصورة البشرية على الكون (فؤاد زكريا 1983: 87).

ومن هنا كان نفي الغائية في واقع الأمر، وجهاً آخر من أوجه تأكيد سبينوزا لفكرة الضرورة، التي تنفي العلاقة المتبادلة بين الله والبشر، وما يترتب عليها من غياب للعناية الإلهية، وهذا أمر مخالف للشريعة اليهودية، التي تنفي عن الله تلك الضرورة الصارمة، وتؤكد على وجود العلاقة الحميمة بين الله والإنسان، والتي تؤكد بدورها على أن إرادته فوق كل شيء، وهذه الأمور توجد ضمناً فيما ذكره حاخامات اليهود عند حديثهم عن الصلاة في التلمود، حيث وصفوها بقولهم: "إن الصلاة وحدها توجه التماساً لله، الذي نؤمن به وبإرادته في نجدة ومساعدة خليقته. أن تصلي لا يعني فقط الطلب وفقاً لحاجاتك الخاصة، وبالمعنى الأكثر سمواً، الصلاة هي: وحدة الشعور الحار بين الخالق والمخلوق، تلتمس الروح البشرية من أعماقها الروح الإلهية. وحدة الشعور هذه مستحبة من الله، كما هي معين للإنسان، يقال: إن القدوس الواحد (الممجد) يتلقى الصلوات من الصالحين العادلين ... فصلاة الصالح تحول الطبع الإلهي من الغضب إلى الشفقة" (كوهن 2005: 140). كما أن العهد القديم يؤكد أمر العناية الإلهية بالبشر، وأن الحضور

الإلهي مبني على علاقات حميمة بين الله والكائنات البشرية، يقاسمها منذ خلقها همومها وآمالها، فقد جاء في سفر العدد (25: 6): {يضيء الرب بوجهه عليك ويرحمك}، وهناك آية أخرى في سفر التثنية (7 :4) تؤكد قرب الإله من خلقه واهتمامه بهم، ورعايته لهم، يقول الرب: {لأنه أي أمة كبيرة لها آلهة قريبة منها، كالرب إلهنا في كل ما ندعوه}.

وقد يُعزى ابتعاد سبينوزا بفكره عن الطبيعة الإلهية، المتضمنة في الكتابات الدينية للجماعة اليهودية، إلى رغبته الشديدة في تخطي الحواجز المادية والمعنوية، التي وضعتها حول أفرادها داخل الجيتو اليهودي، وذلك لخوفها الشديد من تأثرهم بالدعوات التنويرية والإصلاحية، التي بدأت إرهاصاتها في تلك الفترة، لأنها قد تبعدهم عن كل من الدين والتقاليد اليهودية، التي تعول عليها في الحفاظ على وجودها واستمرارها، إضافة إلى خوفها من اتهامات المسيحيين المحيطين بها، والذين قد يرون في الأفكار الجديدة نوعاً من الهرطقة والزندقة، التي يتخذونها مبرراً وشرعيةً لاضطهادهم. كما قد يُعزى تبني سبينوزا لصفات إلهية مناقضة لما جاء في شريعة جماعته، إلى نوع من التحدي، الناتج عن احتجاجه لموقفها المتشدد من بعض المفكرين المتحررين من اليهود، وخاصة كوستا، الذي شهد في طفولته ما لقيه على أيدي أفراد الجماعة اليهودية من إذلال ومهانة تفوق طاقته، الأمر الذي دفعه في نهاية المطاف للانتحار.

الانعكاسات التربوية:

تم في السطور السابقه استعراض رأي سبينوزا في الطبيعة الإلهية، وتبين من خلال هذا الاستعراض أنه قد استبعد صفتي العقل والإرادة عنها،

فنفى بذلك قدرة الله وعنايته المباشرة والمستمرة بالبشر، وإخضاع كل ما في الطبيعة للضرورة (القوانين)، التي أودعها فيها. ولهذا الموقف أو لهذا الرأي انعكاساته التربوية، وهي كثيرة ومتعددة، وسوف نقدمها على شكل محاور أساسية، وهي:

أولاً.. المعرفة وطرق اكتسابها:

- استبعاد التفكير فيما لا يمكن السيطرة عليه (الغيبيات والخرافات).
- أن على المرء إعمال الفكر في اكتشاف القوانين المنظمة للظواهر الطبيعية.
- رفض كل ما لا يستقيم مع منطق العقل وفقه الطبيعة المحسوسة.
- إدراك أن سلوك الإنسان (كالظواهر الطبيعية) محكوم هو الآخر بقوانين دقيقة.

ثانياً.. وظيفة التربية:

- محاكمة الموروث محاكمة عقلانية.
- تنمية القدرة على التفكير الناقد لدى المتعلم.
- الابتعاد عن الأسلوب التقليدي في التعليم (العناية بالتذكر).
- بيان أن الظواهر الإنسانية قابلة للاكتشاف والقياس والتنبؤ.

ثالثاً.. أساليب التعليم:

- الحرية.
- الحوار المفتوح.
- الإقناع والاقتناع بدلاً من الخوف والانصياع.

وسوف تتبدى هذه الانعكاسات وبوضوح شديد عند حديثنا عن العقل وطبيعة المعرفة.

الفصل الثاني
العقــل وطبيعــة المعرفــة

المعرفة هي عملية تأويل العقل للإحساسات تأويلاً يمكننا من فهم ما في العالم الخارجي من أشياء، وبمعنى آخر هي "العملية، التي تتم بها معرفتنا لخصائص الأشياء من حولنا، حتى نستطيع التكيف داخل البيئة، التي نعيش فيها" (أحمد راجح 1970: 189). والمعرفة نسق مفتوح، وسمتها هذه محدودة ونسبية، وتقبل الإضافة والحذف والتعديل، وهي متجددة بتجدد مجريات الأحداث الفكرية والعلمية والتطبيقية، التي يبدعها الإنسان، وهذا ما عبر عنه برونوفسكي (1981: 285)، في حديثه عن المعرفة الإنسانية، حيث قال بأنها: "... تعد أمر شخصي يتصف بالمسؤولية، ومغامرة لا نهاية لها على حافة عدم اليقين ... إذ أن مبدأ عدم الدقة كما أسميته، ثبت مرة واحدة وإلى الآبد، القناعة بأن كل المعرفة محدودة". وتحتل المعرفة مكانة عالية عند سبينوزا، فقد اعتبرها الوسيلة الأساسية لإدراك ماهية الطبيعة أو الله. لذا فمن الطبيعي أن يأتي الحديث عنها مباشرة بعد الحديث عن الطبيعة الإلهية.

ولما كان العقل هو القوة الفاعلة والأساسية في العملية المعقدة المفضية إلى المعرفة، فإن الحديث عنه أولاً، بعيداً عن نتاجه الطبيعي (المعرفة)، له ما يبرره. ولا يعني هذا أن هناك فصلاً حاداً بين العقل والمعرفة، وقد جاء الفصل هنا لغرض التحليل والدراسة ليس إلا.

العقــل عند سبينوزا:

إن مسألة الحديث عن العقل عامة وتعريفه خاصة، من الأمور شديدة التعقيد والغموض، ولو تأملنا المدارس الفلسفية، التي تناولت العقل بالدراسة والبحث (الثنائية والواحدية)، وكل منهما له من المؤيدين والمعارضين الكثير من المفكرين والفلاسفة، ونجد تعريفات كثيرة للعقل في هذه الفلسفات، والمعاصر منها على وجه الخصوص: فمنهم من يقول بأن العقل، بالمعنى العريض، يشير إلى القدرة على التفكير والرؤية والتذكر واتخاذ القرار. ومنهم من يرى بأنه القدرة على التفكير والتعليل واكتساب وتطبيق المعرفة. ويرى Burke (1995: 12) أن العقل يكمن في القدرة على التعرف والتفكير والفهم. ويرى هربرت سبنسر (Burke 1995: 102) أن العقل يتضمن القدرة على حل المشكلات والتعلم من الخبرة والتعليل المجرد. وهناك تعريفات أخرى كثيرة ومعظمها إن لم يكن كلها يصب في التعريفات السابقة؛ فهي توضح قدرة العقل على التفكير المنطقي العقلاني التحليلي، المتضمن للاستيعاب والتعميم والاستخلاص.

وعلى الرغم من الفاصل الزمني بين فيلسوفنا وما قُدم للعقل من تعريفات: سواء في المدرسة الثنائية أو الأحادية، فإن ما قدمه سبينوزا من تعريف للعقل لا يخرج عنها، بل نجد أن ربطه بين العقل والجسم واعتبارهما

شيء واحد، قد وجد مناصرة العلم الحديث .Daniel (1998) له، فسبينوزا يرى بأن "... العقل هو الأفكار نفسها في سيرها وتسلسلها، ولفظة العقل ما هي إلا كلمة مجردة نطلقها على سلسلة الأفكار" (ول ديورانت 1979: 222)، وبتحديده لطبيعة العقل البشري، أوجد سبينوزا نوعاً من الاتفاق بينه وبين مبدأ الضرورة، الذي يحكم سير النظام العام للطبيعة، مما جعل عملية فهم العقل لحوادث العالم وأحداثه تسير في نفس الاتجاه، وعلى ذات القاعدة. وقد تحدث سبينوزا، في كتاب الأخلاق، بمزيد من التفصيل عن مبدأ سيادة الضرورة في الكون، فوصف هذا المبدأ أولاً بأنه ينتمي إلى طبيعة العقل، أو أنه هو الطريقة، التي ينبغي أن ينظر بها العقل البشري –إذا أُحسن استخدامه بالطبع– إلى الأشياء قائلاً: "... ليس من طبيعة العقل، أن ينظر إلى الأشياء على أنها عرضية، وإنما على أنها ضرورية" (فؤاد زكريا 1983: 88). وهذا يعزز اتجاهه العقلاني، الذي لا يقبل إلا بواحدية الوجود، وعدم التسليم بوجود آخر، يكون علة له أو مسيراً لقوانينه.

وبناءً على هذا التصور للعقل، فقد اتجه سبينوزا إلى تضييق الفرق بينه وبين الإرادة، وذلك عندما أشار إلى أنهما حقيقة واحدة، وكل ما بينهما من فرق إنما هو فرق في الدرجة لا في النوع، "... إذ لا يوجد في العقل ملكات، ولا موجودات منفصلة تسمى عقلاً أو إرادةً أو خيالاً أو ذاكرةً، لأن العقل هو الأفكار نفسها في سيرها وتسلسلها، ونطلق عليها لفظة العقل كما نطلق لفظة الإرادة على سلسلة الأعمال والمشيئات ... والإرادة والعقل شيء واحد بعينه. لأن المشيئة فكرة طال بقاؤها في الشعور، ثم تحولت إلى عمل، وكل فكرة تصير عملاً، ما لم تؤخرها فكرة معارضة" (ول ديورانت 1979: 222).

وعليه يصبح من الطبيعي القول بأن كل مشيئة أو رغبة أو عمل، كان في الأساس فكرة يحتويها العقل، إلا أن هذا، في اعتقادنا، لا يكفي بأي حال من الأحوال، كي يصبح برهاناً على غياب الفروق بين العقل والإرادة، لأن الإرادة، كمال هو معروف، مجرد رغبة أو اشتهاء، وهناك فرق بين العقل والرغبة، فالأخيرة لكي تسير باتجاه صلاح الإنسان وخيره، لا بد أن تخضع للأول (العقل)، وفي هذه الحالة يمكن أن تسمى اختياراً، لأن الاختيار هو قرار يتخذه عقل الإنسان فيما يخص الرغبة أو الاشتهاء، وقد يحدث بعد مشاورة الآخرين ممن يتوخى فيهم الحكمة والرأي السديد. أما الرغبة أو الإرادة، التي لا تخضع للعقل، فإنها تجعل الإنسان أقرب إلى الحيوان، الذي تعد أفعاله أيضاً إرادية، وهو لا يمتلك عقلاً، إذاً فالعقل هو الحكم فيما يخص الإرادة، وهو كما يقول أرسطو –وهو قول لا يتعارض مع المنطق السليم– : "... يضع حدوداً للرغبة أو الإرادة، يلتزم بها الإنسان لكي يحقق الفضيلة، لأن تجاوزه لتلك الحدود يوقعه في الرذيلة" (يوسف كرم: 190). وسيجد القارئ، عند عرض مبحثي الأخلاق والسياسة، أن سبينوزا قد وقع في تناقض، وأنه هو ذاته قد ارتقى بالعقل درجات عديدة فوق الإرادة، وذلك عندما أشار، إلى أن صلاح المجتمع واستقراره لا يتحقق إلا بسير الناس وفقاً لأحكام العقل، وليس وفقاً لمشيئاتهم ورغباتهم، لذلك فإن توحيده للعقل والإرادة قد يُعزى إلى اعتقاده بأن الإنسان مسير في جميع أفعاله، أي لا إرادة له، وأن العقل يسيره وفقاً لمبدأ الضرورة، الذي يحكم الكون كله.

كما وحد سبينوزا بين العقل والجسم، فهو يرى بأن "... العقل ليس مادة، ولا المادة فكر، وليست هاتان العمليتان مستقلتين ومتوازيتين، إذ ليس هنا عمليتان، وليس هنا وجودان، بل هناك عملية واحدة، نراها من الداخل

فكراً ومن الخارج حركة، هنا وجود واحد، نراه من الداخل عقلاً ومن الخارج مادة، ولكنه في الحقيقة ليس إلا مزيجاً مندمجاً من الاثنين. والعقل والجسم لا يؤثر أحدهما بالآخر، لأنهما ليسا شيئين بل شيئاً واحداً، ولا يستطيع الجسم أن يحمل العقل على أن يفكر، ولا يستطيع العقل أن يحمل الجسم على أن يبقى في حركة أو سكون، أو يتخذ أي وضع آخر، والسبب في ذلك بسيط، وهو أن حكم العقل ورغبة الجسم وميوله شيء واحد بعينه، وكل العالم متحد بنفس هذه الطريقة المزدوجة. فأينما وجدت عملاً مادياً، فليس ذلك إلا جانباً واحداً من العملية الحقيقية، التي لا يراها بوجهيها إلا النظر الشامل، الذي يمكنه أن يدرك العملية العقلية الباطنة المستترة وراء الظاهرة المادية" (ول ديورانت 1979: 221 – 222).

وإن كان سبينوزا قد ابتعد عن الواقع، عندما وحد بين العقل والإرادة، فإنه قد ابتعد عنه أكثر، عندما جعل العقل والجسم شيئاً واحداً، برغم طبيعتهما المختلفة، مع أن العلاقة بينهما واضحة، وهي علاقة تكامل، فالواحد منهما لا يستطيع أداء مهمته بعيداً عن الآخر، فالجسم يقدم الواقع عن طريق الحواس، التي تُعد نوافذ العقل على الواقع، وبعد استقبال العقل للمعلومات يقوم بتنظيمها وترتيبها، ثم يتخذ بشأنها حكماً معيناً يتمثل في الفكرة، التي لا يمكن أن يصل إليها بمفرده. وهذا يتفق مع شروط الفكر، التي وضعها الماديون وفي مقدمتهم كارل ماركس، والمتمثلة في "... وجود العقل والواقع الموضوعي، الذي هو مصدر كل فكرة، لأن العقل البشري لا يمتلك إمكانية تجاوز حدوده (الواقع)" (محمد علي محمد 1987: 113-114). ويؤكد علاقة التكامل تلك بين العقل والجسم، العديد من الفلاسفة الواقعيين؛ منهم على سبيل المثال: جون لوك وإخوان الصفاء، الذين قالوا:

"... إنه لا يوجد في الأذهان إلا ما وجد في الأعيان" (سعد مرسي أحمد 1981: 277)، ولكن مذهب سبينوزا في واحدية الوجود، قد دفعه إلى تجاهل ذلك التمايز بين العقل والجسم، والتكامل بين دوريهما في اكتساب المعرفة، وذلك لكي ينطبق مذهبه على كل ما في الطبيعة، بما في ذلك الإنسان ذاته. ومع ذلك، فقد اعترف في موضع آخر، بأن المعرفة ذات جانبين أو مظهرين: مظهر مادي وآخر فكري، لأن كل شيء له فكرة في عقل الإنسان مرتبطة به، فنظام الأفكار وارتباطها، هو نفس نظام الأشياء وارتباطها، ولكن هذا الارتباط –الذي يُعد شرطاً لوجود الفكرة كما ذكرنا سابقاً– لا يعني كما قال سبينوزا أن عنصر الفكر وعنصر المادة شيء واحد، يبدو مرة فكراً ومرة امتداداً، وقد تُعزى هذه الواحدية بين الفكر والمادة، إلى تأثره بفكرة أفلاطون، الذي ربط بين عالم الفكر والعالم المادي، إلى درجة أن الثاني أصبح مجرد صورة أو ظلاً للأول يستحيل وجوده بدونه.

وإذا كنا قد رأينا أن سبينوزا يحاول البرهنة على واحدية العقل والجسم، ويستبعد علاقة التكامل بين دوريهما، والتي تدل على اختلاف طبيعتيهما، فإنه قد اقر بتلك العلاقة، في موضع آخر من فلسفته، وذلك عندما حاول إظهار أهمية الجسم في إيضاح طبيعة القدرات الذهنية للإنسان، حيث يرى "إن الذهن البشري قادر على إدراك عدد كبير من الأشياء، ويكون أقدر على ذلك، بقدر ما يتمكن جسمه من تلقي عدد اكبر من الانطباعات من خلال اتصاله الكبير بالعالم المحيط به". ولكنه في الوقت ذاته، يحذر بشدة من فهم هذا الرأي على أنه يشير إلى تأثير لأحد الطرفين في الآخر، فـ "... لا الجسم يستطيع أن يدفع الذهن إلى التفكير، ولا الذهن يستطيع أن يدفع الجسم إلى الحركة أو السكون، أو أية حالة تختلف عن هاتين إن وجدت ... فالجسم

يستطيع بقوانين طبيعته الخاصة وحدها، أن يقوم بأفعال كثيرة يحار لها العقل، وفضلاً عن ذلك، فلا أحد يعرف كيف، أو بأي الوسائل يقوم الذهن بتحريك الجسم، ولا عدد درجات الحركة، التي يستطيع الذهن أن يبعثها فيه، أو مدى السرعة، التي يمكنه تحريكه بها" (فؤاد زكريا 1983: 82).

ومن الملاحظ، فيما سبق من عرض لأراء سبينوزا، أنه ينكر تأثير كل من الذهن والجسم في عمل الآخر، ويؤكد بأن الجسم قد يقوم بأفعال لا يفهمها العقل، وهذا في رأينا، دليل آخر على استحالة واحديتهما. كما أنه يرجع تفسير الناس للانفعالات الجسمية بأنها من صنع الذهن، إلى جهلهم، الذي يجعلهم يلجأون إلى استخدام ألفاظ لا معنى لها، أو أنهم يقرون، وبألفاظ ملتوية، بأنهم يجهلون سبب الفعل، الذي يتحدثون عنه. وكان الأحرى بسبينوزا، أن يقف موقف الداعم لرأيهم هذا، بدلاً من تفنيده، وذلك لما يتضمنه من تقريب بين الذهن والجسم، يقربه من جانب من قضيته الأساسية، التي يحاول فيها إزالة الفوارق بينهما، ومن جانب آخر، يقترب به من أصحاب المذاهب العقلية والمثالية في الفلسفة، "والذين يرون في العقل القوة، ليس القادرة على حكم الجسم والسيطرة عليه فحسب، بل القادرة على الوصول بالإنسان في جوانبه المختلفة إلى حالة التوازن والصلاح" (رسل 1978: 191).

ويمكننا أن نفهم موقف سبينوزا من العقل وإعلائه له، إذا ما علمنا أن رجال الكنيسة، في بداية القرن السابع عشر وما سبقه، كانوا يحكمون السيطرة على العقل الإنساني ونتاجه المعرفي، فأراد سبينوزا أن يضع حداً لتلك السيطرة، ويسهم في تحرير العقل، وإبعاد المعرفة الإنسانية عن دائرة سلطانهم، وهم من كانوا يدعون أنهم أصحاب الكلمة الفصل في كل ما يتعلق

بتلك المعرفة. كما أراد أن يرفع من شأن العقل، الذي عمل هؤلاء الآباء، ومعهم رجال الدين اليهودي، على التقليل من شأنه أمام النص الديني، حتى وإن أفضى العقل إلى سعادة الإنسان؛ فـ"... لليهود طريقتهم في التفكير، إذ يعتقدون أن الآراء الصحيحة والنهج السليم في الحياة، لا قيمة لهما في تحقيق السعادة والبركة، إذا كان من يملكونهما قد توصلوا إليهما بنور العقل وحده، لا عن طريق الوثائق، التي أوحي بها إلى موسى" (فؤاد زكريا 1983: 188).

ولذلك، فقد وضع سبينوزا في البحث اللاهوتي السياسي، حداً فاصلاً بين العقل والإيمان، أو بين الفلسفة والدين، وأكد أن لكل منهما مجاله الخاص به، "... فمجال العقل هو الحقيقة والحكمة، ومجال اللاهوت هو التقوى والطاعة. واللاهوت لا ينبئنا بشيء، ولا يحضنا على شيء، ولا يأمرنا بشيء سوى الطاعة، وهو لا يتجه إلى معارضة العقل، ولا يستطيع ذلك، وإنما يكتفي بتعريف مبادئ الإيمان .. بقدر ما تكون ضرورية للطاعة، ويدع العقل يحدد حقيقتها بدقة. ذلك لأن العقل هو نور الذهن، وبدونه تغدو كل الأشياء أحلاماً وأوهاماً ... وباختصار، ففي وسعنا أن ننتهي من ذلك إلى النتيجة النهائية القائلة: إن من الواجب ألا نسعى إلى إخضاع الإنجيل للعقل ولا العقل للإنجيل" (**Sahakian** 1968: 143).

يتبين مما سبق، أن ظروف العصر، الذي عاش فيه سبينوزا، حيث كانت سلطة رجال الدين هي الغالبة، ونفوذهم وسطوتهم لا حدود لهما، قد دفعته إلى اللجوء إلى ممارسة التقيا، وأبعد بذلك الدين عن دائرة العقل. وما يؤكد لنا، هذه القناعة، أن إيمانه بإدخال الدين ضمن دائرة العقل، هو سعيه الحثيث للإعلاء من شأن العقل، وتقديمه على كل شيء في حياة الإنسان، فهو

يرفض بشدة كل محاولة لإعطاء العقل مكانة ثانوية بالنسبة إلى الوحي: "إني لأدهش ممن يرغب في إخضاع العقل، تلك الموهبة الرفيعة والنور العلوي، للحرف الجامد، الذي ربما كان الخبث البشري قد أفسده، وأدهش لأن الناس لا يرون أي جُرم في التحقير من شأن العقل، الذي هو التعبير الحق عن كلمة الله: فيسمونه فاسداً وأعمى ومضللاً، على حين أنهم يرون من أشنع الجرائم، أن تنسب مثل هذه الصفات إلى الحرف، الذي لا يعدو أن يكون انعكاساً وخيالاً لكلمة الله. إن الناس ليظنون أن التقوى، هي ألا يثق المرء بعقله وبحكمه على الإطلاق، أما الشك في إيمان من نقلوا إلينا الكتب المقدسة، فهو الفجور في نظرهم، ولكن مثل هذا السلوك ليس من التقوى في شيء، وإنما هو جنون محض" (فؤاد زكريا 1983: 185).

كما أن تقدير سبينوزا للعقل، وإيمانه الشديد بقدراته، التي تفوق غيره من أدوات المعرفة، قد جعله يرى فيه المعجزة الوحيدة والفريدة، التي تدل على القدرة الإلهية، وهو الأمر، الذي أكد عليه فؤاد زكريا (1983: 189) عند حديثه عن العقل والإيمان لدى سبينوزا بقوله: "... والرأي الحقيقي، الذي يؤمن به سبينوزا في هذا الصدد، هو الرأي القائل: إننا إذا شئنا أن نهتدي إلى دليل على القدرة الإلهية، وأن نكون متسقين مع أنفسنا في الوقت ذاته، فلدينا في عقلنا البشري نفسه أعظم دليل، فليس ثمة داع لافتراض معرفة غير مألوفة، خارجة على قوانين الطبيعة، لتكون هي مظهر هذه القدرة الإلهية، بل إن عقلنا ذاته معجزة، وكفاحنا من أجل فهم الطبيعة والسيطرة عليها معجزة، ولا معني –في نظره– لافتراض معجزات ونبوءات، تتحدى العقل وتخرج عن نطاق الطبيعة، من أجل إثبات هذه القدرة".

وبهذا يمكن القول، أن رؤية سبينوزا للعقل، قد تخلصت تماماً من الآثار الباقية لروح العصور الوسطى؛ فقد آمن بأن قدرة العقل البشري كبيرة، وبذلك أزال كل عقبة يمكن أن تحول دون اقتحامه لجميع ميادين المعرفة. كما أنه يرى أن القدرات العقلية العالية لا يتمتع بها جميع الناس، كما هو الحال في السعي للمعرفة، وذلك بقوله: "إن للعقل الرفيع ميزة، هي إنه إذا كان من الوجهة العملية لا يتوافر إلا للقليلين، فإنه من الوجهة النظرية يمكن أن يتوافر للجميع، بل إن المعرفة هي –نظرياً– أقرب المثل العليا إلى متناول الجميع، فهي ليست كالمال ينقص مقداره كلما ازداد عدد المشاركين فيه، وإنما هي الغاية الوحيدة، التي يمكن أن يشارك فيها الجميع على السواء، وتزداد آفاقها اتساعاً، كلما اتسع نطاق المشاركة فيها". ومع ذلك، فإن سبينوزا يرى أن المعرفة العقلية، وخاصة السامي منها، وهو التعلق بمعرفة الطبيعة، وهي التي تعد وسيلة الخلاص، لا تتوافر إلا للقليلين من الناس (**Zac** 1969: 116)، وهؤلاء القلة المتميزة عقلياً، قد لا يقصد بها سبينوزا سوى الجماعات اليهودية، التي تشرّب فكرها وثقافتها في مراحل حياته الأولى، فأصبح كغيره من المنتمين إليها، يرى التفوق في مختلف المجالات، أمراً خاصاً باليهود دون غيرهم من الجماعات والأمم.

ثانياً.. طبيعة المعرفة:

كانت المواجهة الأساسية بين الإنسان والطبيعة، التي حظيت بعناية كبيرة من قبل فلاسفة الغرب عامة، منذ مطلع عصر النهضة، مواجهة الذات العارفة بالشيء المعروف، فالإنسان يدرك ما حوله ثم يتصرف على أساس من ذلك الإدراك. والتساؤل الرئيسي هو: كيف يتاح للإنسان إدراك ما يدركه

؟ أبالحواس يتم ذلك الإدراك، أم بالعقل المحض، أم بأداة أخرى بعيدة عن العقل، كالحدس مثلاً ؟. وتضمن هذا التساؤل فيما تضمنه، أن الذات الإنسانية، وهي التي تعرف، والطبيعة المحيطة بالإنسان، وهي التي تُعرف: جوهران مختلفان، قوام الذات روح، وقوام الطبيعة مادة، وفي إدراك الروحاني للمادي صعوبات تحتاج من الفلاسفة إلى توضيح دقيق، ما دام الطرفان –العارف والمعروف– على هذه الدرجة من الاختلاف (زكي نجيب محمود 1990: 46).

وقد اختلفت مواقف الفلاسفة حيال هذه التساؤلات، ومنهم سبينوزا، الذي كانت له رؤيته الخاصة للأدوات والطرق، التي تُكتسب بها المعرفة، والتي اعتمد عليها في تقسيمه لها إلى عدة أنواع. ويجب قبل عرضها أن نعلم تصوره للمعرفة، فهي في نظره: "... تصور العقل لما يحس الجسم، وفقاً لقوانينه المتمثلة في قانوني التداعي والترابط، التي تماثل قوانين الحركة في الجسم" (الموسوعة الفلسفية 240). وقد سبق سبينوزا بقوانينه العقلية تلك، فكرة تداعي المعاني عند هيوم، ويظهر ذلك في قوله: "... إذا تأثر الجسم البشري ذات مرة بجسمين أو أكثر في آن واحد، فإن ذهنه عندما يتخيل أياً منهما فيما بعد، يتذكر الآخر بدوره على التو" (فؤاد زكريا 1983: 82).

ويقسم سبينوزا المعرفة إلى ثلاثة أنواع، وفقاً لمدى اقترابها من المعرفة الأكثر يقينية عنده: النوع الأول، المعرفة الحسية، وهي إدراك الحواس للجزئيات، أو الأشياء الموجودة في الواقع على ما هي عليه، بحيث تنشأ في الذهن أفكار عامة من تقارب الحالات المتشابهة، مثل معرفتنا بأن الأكسجين عامل رئيسي لاشتعال النار، لأننا لاحظنا أن النار تنطفئ إذا وضعنا عليها غطاءً محكماً، يمنع وصول الأكسجين إليها. ورغم أن هذه

المعرفة متفرقة ومهلهلة، إلا أن أصل الاعتقاد بمثل هذه الأفكار، يعود إلى غياب الظواهر المعارضة لها، وعدم امتلاك الأدلة التي تثبت عدم وجودها.

والنوع الثاني من المعرفة، هو المعرفة العقلية الاستدلالية، وهي في جوهرها عملية تفكير، ولكنها تتضمن الوصول إلى نتيجة من مقدمات معلومة، وهذا ما يميز الاستدلال عن غيره من ضروب التفكير، فالجديد هو الانتقال من المعلوم إلى المجهول: وفي هذا النوع من المعرفة، يتم استنتاج العلة من المعلول، دون إدراك الكيفية التي تُحدث بها العلة المعلول، كما يمكن القول، أن هذا النوع من المعرفة، يمكن أن يحدث عن طريق تطبيق قاعدة كلية أو عامة، على حالة فردية أو جزئية. فمثلاً معرفتي لقاعدة أن المعادن تتمدد بالحرارة، تجعلني أستنتج على الفور أو أستدل على أن الذهب، كمعدن، يتمدد هو الآخر بالحرارة. ومع أن هذه المعرفة يقينية، إلا أنه لا رابط بين أجزائها.

أما النوع الثالث من المعرفة، فهو المعرفة الحدسية، التي يتم فيها إدراك الشيء بماهيته أو بعلته القريبة، وهذه هي المعرفة الكاملة في نظر سبينوزا، لأن موضوعاتها معانٍ واضحة متميزة يكونها العقل ذاته، ويؤلف ابتداءً منها سلسلة مرتبة من الحقائق. وفي هذا النوع من المعرفة، تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلي، وتظهر هنا خصوبة العقل وفاعليته واستقلاله عن الحواس (يوسف كرم: 108 – 109).

وبناءً على ذلك، فقد أسفر قول سبينوزا بالمعرفة الحدسية، عن رأيين متعارضين: الرأي الأول، يرى فيها دليلاً على بعده عن العقل، واقتحامه للمجال فوق العقلي، الذي تكون نتيجته الحتمية هي التصوف. وأصحاب هذا الرأي، يرجعون اتجاهه هذا إلى تأثره بالتراث اليهودي، وتحديداً بالكتابات

الصوفية، التي نالت شيئاً من اهتمامه، في الفترة التي قضاها داخل الجماعة اليهودية.

أما الرأي الثاني، فيرى أن النوع الثالث من المعرفة (المعرفة الحدسية)، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنوع الثاني (المعرفة العقلية الاستدلالية) وينشأ منه، بحيث يبدو في واقع الأمر تكملة وتتويجاً له. فالمعرفة الحدسية تتم عن طريق العقل، حيث تتكشف للإنسان الحقائق الأزلية، بعد أن يصل إلى أعلى مراحل التأمل الفلسفي. وأهم هذه الحقائق الأزلية، هي الوحدة الشامل للطبيعة، وخضوعها ككل لنظم وقوانين واحدة، وعندما يصل الإنسان إلى هذه الحقيقة الأزلية، تتملكه انفعالات إيجابية طاغية، كالسرور الناجم عن الشعور بالمشاركة مع الطبيعة بأسرها. وهكذا يظهر الانفعال في اللحظة، التي تصل فيها المعقولية إلى قمتها، ويترابط هذان العنصران، اللذان يتنافران في كل فلسفة أخرى، ترابطاً تاماً في فكرة الحب العقلي لله، الذي لا يعدو في ضوء فلسفة سبينوزا، أن يكون تعبيراً عن مشاركة العقل في الطبيعة في مجموعها، وشعوره وبوحدته التي لا تنفصم معها، حين يدرك ما فيها من قانونية ومعقولية ونظام لا ثغرة فيه. وأصحاب هذا الرأي يرون أنه من المحال، أن تكون الصوفية –التي تعني تجاوز حدود العقل، الذي يعد عاجزاً عن تحصيل أرقى أنواع المعرفة– من صفات سبينوزا (فؤاد زكريا 1983: 72).

يتبين مما سبق، أن الرأي الثاني أكثر منطقية، وذلك لأن الحدس عند سبينوزا ليس بالحدس الصوفي، الذي يتجاوز حدود العقل، لأنه –كما هو واضح من عرض المبحث الفلسفي السابق، وما سيتضح من عرض المباحث الأخرى– لم يتجاوز تلك الحدود في أي قضية من القضايا التي تطرقت لها

فلسفته، ولم يقبل على الإطلاق أي تفسير مخالف لما يقضي به العقل، حتى في مجال الإيمان ذاته. فالحدس لدى سبينوزا ليس المعرفة التي تتجاوز العقل، بل هو أعلى مراحل التأمل الفلسفي، وأرقى درجات المعرفة العقلية، والتي تتحقق عندما يصبح عقل الإنسان قادراً على النظرة الكلية الشاملة، التي من خلالها يستطيع أن يدرك النظام والقوانين المسيرة للطبيعة. وإدراك العقل هذا يكون من خلال فهمه لماهيته، التي تعد جزءً لا يتجزأ من الطبيعة، وهذا يعني أن فهم العقل أو الذهن لذاته، يزيد من فهمه للنظام الكلي للأشياء، وهذا لا يؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن لدى سبينوزا أية نزعة صوفية، ولكننا في الوقت نفسه، لا نستطيع أن ننكر أن المذاهب الصوفية كانت ضمن المناخ الفكري، الذي ساد فترة وجوده بين جماعته. وإذا كانت علميته وعقلانيته، التي عُرف بها، قد حالت دون تأثير تلك المذاهب في رؤيته ومعاجلته لقضاياه الفلسفية، وفي مقدمتها قضية المعرفة، فإنها، كغيرها من مكونات ذلك المناخ، لا بد أن تترك، ولو أثراً طفيفاً، على رؤيته للنوع الثالث من المعرفة، وهي المعرفة الحدسية، إذ نجد أنه إلى جانب اختياره لتسمية تشيع في أوساط المتصوفة، قد ظهر ذلك التأثير في وصفه للحاجة الانفعالية للإنسان، حيث يرى أنه يشعر بالسرور والرضا والسعادة، عندما يصل عقله إلى قمة الإدراك والتبصر والمعقولية، والتي عبر عنها بالحب العقلي لله، وهو تعبير يشبه إلى حد ما التعابير المستخدمة لدى المتصوفه، ولكنه لديه، لا يتجاوز المعرفة والإدراك الشامل والتعمق، للماهية الكلية للأشياء وللطبيعة.

وكما أن الإعلاء من شأن المعرفة الحدسية، عند سبينوزا، لم يكن ناشئاً عن وجود نزعة صوفية، فكذلك، لم يكن التقليل من أهمية الحواس أو المعرفة الحسية، ناشئاً عن وجود مثل تلك النزعة، ولم يكن يعني سوى أن

دور الحواس في تكوين محتوى الذهن البشري من المعرفة، ولاسيما المعرفة العلمية، أقل من دور العقل. أما وظيفتها الأصلية المألوفة في إدراك العالم الخارجي، بما فيه من أشياء، فتظل قائمة لا تمس. وهو لم يشك يوماً بوجود ذلك العالم على الإطلاق، وهو ما يميزه عن ديكارت، الذي كانت نقطة بدايته، هي يقينية الفكر ووجود الأنا المفكر. أما نقطة بداية سبينوزا، فهي وجود الطبيعة في مجموعها، ولم يساوره أي شك –منهجي أو غير منهجي– في وجود العالم، بل بدأ بذلك الوجود كاملاً بكل أوجهه، ولم تكن العلاقة بين الفكر والامتداد، في رأيه، إلا علاقة بين طريقتين في النظر إلى موضوع واحد. وهذا الرفض لإمكانية الشك في وجود العالم أو إنكاره منذ البداية، يتعارض تماماً مع التشكيك الصوفي في وجود العالم، ومع كل النزعات الذاتية والمثالية، التي تمهد الطريق للتصوف، ويؤكد استحالة القول بوجود مثل هذه النزعات اللاعقلانية لديه (فؤاد زكريا 1983: 75).

والمعرفة والبحث عنها، لدى سبينوزا، هي كمال الإنسان، وهي "... السبيل الحقيقي للحرية والقوة، بل إن السعادة الدائمة لديه، هي طلب المعرفة ولذة الفهم" (ديورانت 1979: 109). وهذه النظرة المفعمة بالتقدير للمعرفة، ليست بالأمر المستهجن، بالنسبة لفيلسوف يهودي، فقد عرف اليهود أهمية المعرفة منذ القدم، وأدركوا أنها السلاح الأقوى والأكثر فاعلية للتغلب على جميع الصعاب، التي قد تحول بينهم وبين تحقيق آمالهم. ولذلك لا نجد مجالاً للعلم والمعرفة يخلو من بصمتهم وإسهامهم فيه. إضافة إلى ذلك، فإن ما وصلت إليه دولة الكيان الإسرائيلي اليوم، قام على أسس علمية (الخياط 2005).

والمعرفة، كي تكون معرفة، لا بد أن تكون، في رأيه، على قدر كبير من الدقة واليقين، ولكي يصل العقل إلى هذا النوع من المعرفة، لا بد من "... الاستمساك بالمعاني البسيطة في بداية كل علم، فإن البساطة هي العلامة التي يُعرف بها المعنى الصادق، لاستحالة أن يكون المعنى البسيط، معلوماً من جهة، ومجهولاً من جهة أخرى، فالمعنى الصادق يقيني بذاته، لا يتعلق صدقه بعلامة خارجية، إذ أن الذهن الحاصل عليه يعلم بالضرورة أنه صادق، ولا يستطيع أن يشك فيه، ولا يطلب منه ضماناً ... والمعنى الصادق مطابق لموضوعه، وليس يقال أن المعنى صادق لكونه مطابقاً لموضوعه، فإن الحقيقة تقوم في صفة ذاتية للمعنى نفسه، لا في المطابقة مع موضوع خارجي" (يوسف كرم: 109). وهذا المعنى الصادق هو الفكرة الكافية التي يعرفها سبينوزا بقوله: "... أعني بالفكرة الكافية **adequate idea**فكرة إذا ما نُظر إليها في ذاتها دون إضافة إلى موضوع، كانت لها خصائص الفكرة الصحيحة أو مميزاتها الباطنة" (فؤاد زكريا 1983: 69). ولهذا، فإن أهم ما يؤكد عليه سبينوزا هنا، هو استبعاد مفهوم المطابقة، أو المعيار الخارجي للفكرة الصحيحة، لأنه لا يوجد تواز بين الأفكار والأشياء، وإنما الأفكار هي ذاتها الأشياء منظوراً إليها من خلال الذهن. وهذا يرجع في الأساس إلى تأثره بفكر افلاطون، الذي يُنكر استقلالية العالم الواقعي عن عالم الأفكار، إلا أن رفضه (سبينوزا) لمعيار المطابقة لتقدير يقينية المعرفة، لا يعزى إلى نظرة دونية للواقع المحسوس واعتقاده بزيف محتواه –كما هو عند افلاطون– ولكن يمكن أن نُرجعه إلى حرصه على تأكيد **أن** المعرفة الحقيقية أو الصادقة موضوعية، ولا تخضع للأحكام والتقديرات الذاتية.

الانعكاسات التربوية:

تم فيما سبق استعراض كل من طبيعة العقل وطبيعة المعرفة لدى سبينوزا، وتبين، من خلال هذا الاستعراض، أن سبينوزا يذهب إلى أن الإرادة جزء من العقل، وأن هناك علاقة تفاعلية بين جسم الإنسان وعقله، باعتبار أن العقل هو الموجه الحقيقي للإنسان، والذي بدونه لا يتمكن الإنسان من تحقيق دوره الحضاري المنوط به، بل إن صلاح المجتمع عموماً، مرهون بإتباع الإنسان لأحكامه ومبادئه، هذا من جانب، ومن جانب آخر، فقد رأى سبينوزا أن العقل هو مصدر المعرفة ووسيلتها الحقة، وبرغم تقسيمه للمعرفة إلى عدة أنواع، إلا أنه جعل للعقل الدور الفاعل والأساسي في الإدراك، بل والمعيار الحقيقي في الحكم على يقينية المعرفة. ولهذا، جعل المعرفة الحدسية أرقى انواع المعرفة، ليس لبعدها عن العقل، كما هو الحال لدى بعض الفلاسفة، وإنما لأنها تستنفد كل طاقاته الكامنة، ليصل إلى أعلى درجات التأمل، الذي يمكن الإنسان من الوصول إلى إدراك قوانين الله في ذاته هو، فيتأكد أنه جزء لا يتجزأ من الطبيعة، فيبلغ بذلك، المستوى المعرفي والدرجة العالية من الفهم، التي تُشعره بالحرية والسعادة، وهي الحالة التي لا يصل إليها إلا القليل من الناس، الذين يملكون القدرات والإمكانيات العقلية العالية. وهذا الموقف الاسبينوزي من العقل والمعرفة، أسفر عن انعكاسات تربوية عديدة، يمكن وضعها في ثلاثة محاور على النحو التالي:

أولاً.. المعرفة:

- أن يفهم الفرد أن المهمة الأساسية للعقل، هي أن يجعل الكون الذي نحيا فيه مفهوماً لنا.

- إدراك أن العقل هو الذي يحكم ويوجه الإرادة.
- فهم العلاقة بين العقل والإيمان أو الفلسفة والدين.
- الإيمان بأهمية العقل في توجيه الإنسان.
- معرفة أن العقل هو وسيلة الإنسان للوصول إلى حالة التوازن والصلاح.
- إدراك أن اكتساب المعرفة عملية متكاملة بين العقل والجسم.
- أن على المرء أن يدرك بأن المعرفة تزداد وتتضاعف، بزيادة عدد الساعين لاكتسابها والمشاركة فيها.

ثانياً.. وظيفة التربية:

- تنمية التفكير الناقد.
- تنمية القدرة لدى الفرد على إدراك منابع أو مصادر المعرفة.
- تحرير العقل من كل أشكال التعصب الفكري والعقدي.
- الاعتماد على العقل، كوسيلة مثلى لاكتساب المعرفة.

ثالثاً.. أساليب التعليم:

- استخدام الاستدلال في التعليم.
- استخدام التأمل والاستبصار لإدراك وفهم العلاقات بين الأفكار والأشياء.
- استخدام الحوار والمناقشة العقلانية للوصول إلى المعرفة.

الفصل الثالث
الطبيـــــعة الأخـــــلاقية

الأخلاق جمع خُلق، وهي علم قواعد السلوك، وقد كان قيام هذا العلم تالٍ على تشكيل قواعد السلوك. وقد قسم البعض الأخلاق إلى قسمين كبيرين: الأخلاق النظرية. والأخلاق العملية. والأخلاق النظرية علم معياري، أما الأخلاق العملية، فهي مجمل التطبيقات، التي تسمى آداب السلوك. وتتفرع عن الأولى (الأخلاق النظرية) مذاهب ونظريات مختلفة، منها: الوضعي، والروحي، والتطوري، واللاهوتي، والرواقي، والأبيقوري، والمادي، والمثالي؛ غير أنها جميعاً تلتقي في نتائجها العملية، أي في الآداب السلوكية، التي تنتهي إليها. بيد أن كل نظريات الأخلاق، مهما تنوعت أو اختلفت، فإنها تستمد صدقها، في آخر الأمر، من التجربة الأخلاقية، وهي واقعة مباشرة تعيش المبادئ الخلقية، وتتميز فيها التجربة اليومية العادية عن التجربة الوجدانية، والتجربة الفردية عن التجربة الجماعية.

وإلى جانب التقسيمات السابقة، يقسم الفلاسفة الأخلاق إلى نوعين: أخلاق الشكل والصورة، وأخلاق الموضوع، ومجال النوع الأول، هو القيم

الأخلاقية للأفعال والأشخاص، أما مجال النوع الثاني، فهو الربط بين قيمة الفعل أو الشخص والنتائج العملية (الموسوعة الفلسفية: 30).

يبدو مما سبق، أن الفعل الأخلاقي الصادر عن الفرد، أو القيمة الأخلاقية لفعل المرء، قد نُظر إليها كظاهرة قائمة بذاتها، ومستقلة عن الظروف الموضوعية، وإن كان هناك من ارتباط بينها وبين الآخر، فالآخر هنا هو الإنسان. بينما نجد أن سبينوزا قد نحا منحاً آخر، وجعل الأخلاق أو الفعل الأخلاقي أو القيمة الأخلاقية ومن يفعلها جزء من كل كوني يحكم الطبيعة بمن فيها، وذلك لأن الإنسان، الفاعل الأخلاقي، جزء من الطبيعة، ومحكوم بما هي محكومة به،

أي يسير وفقاً لمبدأ الضرورة أو الحتمية. وبناءً على ذلك، فقد أخضع سبينوزا الأخلاق للبحث والتحليل العلمي، ففي رأيه، إنها يجب أن تُبحث "... كما تُبحث الخطوط والمسطحات والأجسام" (فؤاد زكريا 1983: 196)، فلا ينبغي لنا أن نذهب بأفكارنا بعيداً (المجهول) في البحث فيما يتعلق بالقضايا الأخلاقية، وبرؤيا إطلاقية، بل ينبغي التركيز على ما يصدر عن الأفراد من أفعال، وفقاً للنسبية، التي تخضع لها الطبيعة.

لذا، نجد سبينوزا يبدأ مبحث الأخلاق بتحديد الهدف الأساسي للأخلاق، والمتمثل في السعادة، والتي تنتج، في رأيه، من الإحساس باللذة ضمن مسار غير ثابت، بمعنى أنها "... وجود اللذة وانتفاء الألم. ولكن اللذة والألم أمران نسبيان وليسا مطلقين، وليسا حالتين معينتين بل انتقاليتين، فاللذة هي انتقال الإنسان من حالة كمال أقل إلى حالة كمال أعظم. واللذة تأتي هنا من زيادة قوة الإنسان، والألم هو انتقال الإنسان من حالة كمال أعظم، إلى حالة أخرى أقل كمالاً. وأنا أقول انتقال، لأن اللذة ليست كمالاً في حد ذاتها،

فلو ولد الإنسان كاملاً لما شعر بعاطفة اللذة. إن جميع العواطف والمشاعر انتقال وتحرك إلى القوة والكمال، أو هبوط منهما. والسعادة تكون باللذة الناتجة عن شعور الإنسان المتزايد بالقوة، التي تمكنه من تحقيق غريزته الطبيعية، المتمثلة في الحفاظ على وجوده وبقائه" (**Durant** : 179).

يتبين مما سبق، أن سبينوزا قد جعل اللذة والألم ودرجتيهما، معياراً لاقتراب الإنسان أو بعده عن السعادة. وقد يتبادر إلى الذهن، وللوهلة الأولى، أن سبينوزا لم يكن موفقاً في اختياره هذا، لأن الإنسان قد لا ينظر إلى البعيد، فيختار اللذة القريبة، معتقداً أن فيها خيره وسعادته، فتكون النتيجة مزيداً من الألم، والبعد عن الكمال والقوة. إلا أن الأمر يختلف بالنسبة لسبينوزا، فهو يرى أن هذين الانفعالين (اللذة والألم) محكومان بالعقل، الذي يسيرهما وفقاً لأحكام القانون الكلي، وبالتالي سيكفل للإنسان التمييز بين اللذة القريبة أو المؤقتة، واللذة البعيدة أو الدائمة، التي تحقق له السعادة المفضية إلى حفظ بقاء النوع الإنساني.

ونجد هنا أن وصف سبينوزا للسعادة، باعتبارها الاقتراب من الكمال أو القوة، التي تمكن الإنسان من الحفاظ على بقائه، مفرز طبيعي لفقه الواقع الاجتماعي اليهودي، الذي نشأ في ظله سبينوزا؛ فما تعرضت له الجماعات اليهودية، عبر التاريخ، من صنوف القهر والاضطهاد والقتل والتنكيل والتشريد، جعلها أكثر من غيرها إحساساً بأن القوة هي الأساس للوجود، وهي السبيل الأمثل للحصول على الحق أو الدفاع عنه، أو انتزاعه، إن اقتضى الأمر ذلك. لذلك، فهي تعد هدفاً لجميع البشر، وهو الأمر الذي أكده حكماء صهيون في بروتوكولاتهم (827)، فهم يرون "... أن الحق يكمن في القوة ... وأن كل إنسان يسعى إلى القوة". ولا عجب أن نجد أن الجماعات

اليهودية، عبر العصور، قد جعلت من القوة هدفاً لها، فسلكت في سبيل ذلك كل السبل، التي تمكنها منها، فوجدت ضالتها في المال والسلطة والعلم، واستخدمتها خير استخدام، فكان لها ما أرادت.

وقد يقول قائل، أن سبينوزا ترك جاليته في وقت مبكر، ولم يعد له علاقة بها، فكيف يمكن إرجاع رؤاه الفلسفية إلى واقع تلك الجماعات. هذا صحيح، فسبينوزا ترك جاليته، ولكن ليس بمقدوره التخلي عما اكتسبه وشكل قاعدة تفكيره ومنظومته القيمية فيها، فالمنظومة القيمية، كما يقول علماء النفس: "... تكتسب تماماً في العاشرة، بحيث يكون تغيير نظام القيم بعد هذه السن من الصعوبة بمكان. وبحكم أن معظم القيم يتم اكتسابها في عمر مبكر من حياة الفرد، تظل هذه القيم تمارس دورها في حياة الأفراد بشكل لا شعوري، وعليه سيكون من الصعوبة ملاحظتها بشكل مباشر، ولكن يمكن استنتاجها من خلال الأفعال والممارسات، التي يقوم بها الأفراد في مختلف أنشطتهم الحياتية" (عبد الرحمن الطريري 1413: 52). ولهذا، لم يكن من الصعب استنتاج أثر التنشئة اليهودية في فكر سبينوزا عامة وفلسفته الأخلاقية خاصة، والتي سيتم عرضها في هذا الجزء من الدراسة، في أربعة عناصر: القيم، حرية الإرادة، الانفعالات والعواطف، والفضيلة. وعلى الرغم من ارتباط هذه العناصر وتأثرها ببعضها البعض، إلا أنه سيتم الفصل بينها لغرض التحليل والدراسة ليس إلا.

أولاً.. القيم الأخلاقية:

اختلف العلماء والفلاسفة فيما بينهم في تحديد ماهية القيم "... فأصحاب فلسفة القيم وعلى رأسهم ماكس شيللر، يرون أن القيم مثل عليا

وانفعالات من الإنسان نحو غايات يصنعها بحرية، ولذلك يمكن تعريف القيمة بأنها ما يجب فعله. أما أصحاب الأخلاق الوضعية فقد عرفوا القيم بأنها وقائع اجتماعية يمكن ملاحظتها ووصفها كالوقائع الفيزيائية. كما يرى النفسانيون أنها أفعال منعكسة شرطية تكونت بفعل التربية، وأن الإلزامات الخارجية منشؤها الضغوط الوراثية والوالدية، التي تشكل ما يسمى الأنا الأعلى، ودوره الأساسي قمع الدوافع الغريزية، ويمثل الماضي أو القيم المغلقة" (الموسوعة الفلسفية: 30).

أما سبينوزا فقد رأى أن القيم هي ذلك "... الأثر الذي تتركه الذات كي تصنعه وتفرضه على العالم، بمعنى أنها أحوال لأفكار البشر وتصوراتهم، فإذا كان أفلاطون يضع القيمة خارج الذات، فإن سبينوزا، على غرار ديكارت يتجه نحو الأنا، فهو يقف موقفاً ذاتياً خالصاً، إذ يرى أن القيم لا تقوم في عالم المثل، ولا تهبط إلينا من خارج الأنا، على نحو ما يزعم أفلاطون، وإنما يحاول الإنسان أن يضفي على العالم قيماً من صنعه هو، فكل ما يتصوره الإنسان من تصورات قيمية، هي من خلق الإنسان نفسه، ومن ثم لا توجد القيم في الأشياء والموضوعات الخارجية، وإنما يضفي الإنسان على الموجودات قيماً معينة، بمعنى أن الشرية والخيرية هي معايير الذات النسبية، فالشر ليس شراً في ذاته، وإنما شر بالنسبة لطبيعة الموقف، ومن زاوية الإرادة والعقل" (قباري إسماعيل : 38).

وترتبط نظرة سبينوزا للقيم الأخلاقية ارتباطاً وثيقاً بفكرته عن الضرورة والحتمية، كقانون يسير العالم وفقاً له، وهذا يعني أن كل ما يحدث في العالم يحدث وفقاً لضرورة مطلقة، وليس له غاية محددة، مما يجعل تلك القيم في عداد الأحكام الذاتية أو القيمية، التي تُعزى، في الغالب، إلى رغبة

الإنسان الدائمة، في جعل نفسه محور الوجود كله، وذلك باعتقاده أن جميع الحوادث والأحداث لا بد أن تنتهي إليه، وأنها وُضعت وسُيرت بطريقة تسد حاجاته، وتخدم أغراضه في الحياة. ومن هذا المنطلق، أصدر أحكامه البعيدة عن الموضوعية. وهذا يتفق مع "... وجهة نظر الفلاسفة التقليديين، الذين كانوا يرون أن القيم الأخلاقية، هي الغاية النهائية لسلوك الطبيعة بأسرها" (فؤاد زكريا 1983: 198).

إن تفسير سبينوزا لوجود القيم الأخلاقية، كالخير والشر، الجمال والقبح، النظام والفوضى، وغيرها من القيم في حياة الناس، عائد إلى "... قلة معرفة (الإنسان) للأشياء، وجهله بنظام الطبيعة وتماسكها ككل واحد، ولأنه يريد أن تجري الأشياء وفقاً لتفكيره، مع أن ما يعتبره العقل سيئاً أو شراً، ليس سيئاً أو شراً بالنسبة إلى نظام الطبيعة، بل بالنسبة إلى طبيعتنا الخاصة المنفصلة ... وكذلك القبح والجمال أمران اعتباريان أيضاً، لا يدلان على حقيقة ثابتة ... والأشياء توصف بالجمال أو القبح، والنظام أو عدمه بالنسبة إلى مداركنا وتصورنا فقط" (ديورانت 1979: 218).

وهذا يعني أن الحادث الواحد في الطبيعة، يمكن أن يُفسر على أي نحو نشاء، طالما أننا ننظر إليه من منظورنا البشري، ومن حيث هو حادث جزئي منعزل عن التيار العام للضرورة الطبيعية. وكذلك هو الحال بالنسبة للقيم المتعلقة بسلوك الإنسان، باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة ونظامها الكلي الشامل، فكل ما يصدر عنه من أفعال هي ضرورية ولا بد من حدوثها، وفقاً لتلك القانونية المسيرة لكل ما في الكون بعيداً عن إرادة الإنسان، أما الواقعية أو الموضوعية، التي يضفيها الإنسان على القيم، فيمكن أن تُعزى أيضاً إلى كونها نتاجاً مجتمعياً، نشأت من تفاعل الناس مع بعضهم

البعض، ومقارنتهم للحوادث والأفعال بعضها ببعض، وباتفاقهم عليها أدى إلى ظهورها كواقع متميز عن خصائص أفراد المجتمع الذاتية، بل وتحول هذا الواقع إلى معايير توجه سلوكهم وتفكيرهم وشعورهم بعيداً عن إرادتهم، حتى أصبحت ملزمة لهم، لأن المجتمع يقيم سلوكهم وأفعالهم وفقاً لها، ويوقع عليهم عقوبات أخلاقية، إن هم حاولوا التحرر منها او الخروج عليها. ويمكن القول، في هذه الحالة، أنها –القيم الأخلاقية– تساوي إلى حد كبير العقل الجمعي لدى دوركايم (روبيرتس وهايت 2004: 75–77). وهذا ما جعل الناس يرون أن لها وجوداً موضوعياً.

ويؤكد عالم النفس المعروف سكينر (1980: 114) ذلك الأساس الذاتي أو القيمي لنشوء القيم الأخلاقية، عندما أشار في دراسته لتكنولوجيا السلوك الإنساني، إلى الدور الكبير الذي تلعبه المعززات المختلفة في تلك النشأة، حيث قال: "... أن السلوك المصنف بأنه سلوك جيد أو سيء، أو مصيب أو خاطئ، ليس ناشئاً عن الطيبة أو السوء، أو عن الخلق الطيب أو السيئ، أو عن معرفة الصواب والخطأ، بل هو ناشئ عن الظروف والطوارئ، المشتملة على تشكيلة كبيرة من المعززات، بما في ذلك المعززات اللفظية المعممة، مثل جيد وسيء، ومصيب وخاطئ". إضافة إلى ذلك، فقد حاول سبينوزا ذاته، إثبات أن قيم الخير والشر وغيرها من القيم الأخلاقية، من صنع البشر وليس لها وجود حقيقي أو موضوعي، وذلك عن طريق دعوتنا لمقارنة الحياة الاجتماعية بالحياة الطبيعية، حيث قال: "... إننا إذا تصورنا حالة طبيعية للناس، لم يظهر فيها تأثير القيم الأخلاقية بعد، فمن المحال أن يكون للشر فيها وجود، ففي الحالة الطبيعية 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 الطبيعية شيء يطابق العدالة والظلم، ومثل هذه الأفكار لا تكون ممكنة إلا في دولة اجتماعية" (زكريا 1987: 200).

إذن، يكون من الخطأ، لدى سبينوزا، أن يقال أن المرء يرتكب خطيئة ضد الله، أو يغضب الله، ذلك لأن كل ما يحدث في الطبيعة، يتم بمقتضى قوانينها الضرورية. وما يسمى بالشر ليس إلا تفسيراً بشرياً لحادث معين، من وجهة نظر معينة. أما قوانين الطبيعة في مجموعها –أو الأوامر الإلهية– فلا يمكن أن يخالفها أحد، وإذن لا وجود للخطيئة إلا من المنظور البشري وحده، أما من المنظور الإلهي، أو من حيث النظام الشامل للكون، فمن المحال منطقياً، أن يكون لمثل هذه الأحكام الأخلاقية وجود (باليبار 1993: 10–11).

ولا ينبغي أن يُفهم من إنكار سبينوزا لواقعية القيم الأخلاقية، وقوله بأن كل ما يصدر عن الإنسان يحكمه قانون الضرورة، الذي يتحكم في كل شيء، أن هذا الإنسان غير مسئول عن أفعاله، لأن هذا الأمر سيخالف المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه فلسفته، والمتمثل في العقلانية أو الاستناد إلى العقل في كل الأمور، وغايته من ذلك تحرير الناس من كل صنوف القهر والخضوع، التي عانوا من وطأتها. فمن المفارقات غير المنطقية، أن ينادي، هذا الفيلسوف، بتحرير الفرد من سيطرة البشر، ويضعه تحت سيطرة الطبيعة أو القانون العام، الأشد قسوة وصرامة. لذا، فإن الضرورة لديه هي ما يقضي به العقل، والإنسان –كما هو معروف– لا يلتزم، غالباً، في أفعاله

بقوانين وأحكام العقل فينحرف، وفي هذه الحالة، فهو ليس بمنأى عن الحساب أو المساءلة.

كما تجدر الإشارة، هنا، إلى أن إنكار سبينوزا للوجود الموضوعي للقيم الأخلاقية، قد أبعده، وإلى حد ما، عن فكرة الطبيعة الشريرة القوية الحضور في الأدب الحاخامي، والتي بنيت عليها كثير من الأحكام الدينية اليهودية، فقد جاء في التلمود: "... أن نزعة الشر طبيعية ومتأصلة في الإنسان، وأن موهبة الخير لا تظهر إلا بعد سن الثالثة عشر، عندما يصبح الطفل مسؤولاً عن أعماله. وفيما بعد تُنسب نزوة الخير إلى الضمير الأخلاقي. وتعبر هذه الفكرة عن نفسها بوضوح في المقطع التالي: إن عمر نزوة الشر أكثر بثلاث عشر سنة من نزوة الخير، إذ توجد في الإنسان منذ ولادته، وتكبر معه وتصاحبه طوال حياته، حيث تبدأ بتدنيس السبت والقتل والتصرف اللا أخلاقي، ولا من رادع يحيده عن هذا السلوك" (كوهن 2005: 148). وهذا يعني أن الخير والشر قيمتان أخلاقيتان، تستند الثانية منهما في وجودها على الغريزة، وتخضع الأولى للظروف والعوامل المحيطة، التي يتأثر بها سلوك الفرد مدى الحياة.

وكما خالف سبينوزا العقيدة اليهودية في نظرته لقيمتي الخير والشر، كقيم أخلاقية اجتماعية متعلقة بسلوك الإنسان، فقد خالف أيضاً، رأي المدرسيين واللاهوتيين في إنكار قيمة الخير، التي ألحقوها بالفاعلية الإلهية، حيث أنهم استبعدوا قيمة أو فكرة الشر عنها، لكي يستبقوا لهذه الفاعلية طابعها الخير. أي أن الشر، في نظرهم، وهم. وأما الخير فحقيقة لا جدال فيها، وهو الغاية النهائية لكل فعل إلهي. أما سبينوزا فقد استبعد قيمتي الخير والشر ومعهما كل القيم المماثلة عن الفاعلية الإلهية –أي عن المجرى

الضروري للأشياء- فهو يختلف عن المدرسيين واللاهوتيين، في أنه لا ينفي الشر لكي يترك الخير وحيداً في الميدان، بل أخلى الميدان من جميع القيم الملائمة وغير الملائمة في آن واحد. وفي هذا الموقف تدعيم وتعزيز لقضيته الأساسية، وهي إنكار الغائية وتأكيد قانون الضرورة، الذي تسير الحوادث وفقاً له (زكريا 1983: 201).

وخلاصة القول، إن الطبيعة والمجتمع لدى سبينوزا، خاليان تماماً من القيم الأخلاقية، وليس في وسع الإنسان أن يحكم على الأشياء بأنها خير أو شر، لأن هذه القيم لا وجود لها إلا في ذهنه فقط. وبعبارة أخرى، فهذه القيم لا تدل على صفات إيجابية أو سلبية في الأشياء منظوراً إليها في ذاتها، وإنما هي أحوال للفكر أو موضوعات فكرية نكونها من مقارنة الأشياء بعضها ببعض، فالشيء الواحد مثلاً، قد يكون في ذات الوقت خيراً وشراً، أي أن كل ما يتصوره الإنسان من قيم، إنما هو من صنع الإنسان ذاته، وأن الأشياء في ذاتها ليست كاملة أو ناقصة، جميلة أو قبيحة، طيبة أو رديئة، وإنما هي واقعية تحدث كما تحدث. وظهور مثل هذه القيم إلى حيز الوجود، يرجع إلى ضيق حدود الذهن الإنساني، وعدم قدرته على استيعاب الطبيعة بأطرافها اللامتناهية، فيقتصر في نظرته على مجال بعينه، ويتأمله من خلال رغباته الخاصة، ويفسره على أساسها، بينما لو امتلك القدرة على إدراك العلاقات اللانهائية المتشابكة بمجملها في الطبيعة، لاختفت هذه القيم التي صنعها تماماً، ولظهر كل شيء على حقيقته؛ جزء من نسق هائل لا نهائي التعقيد في الكون.

ثانياً.. حرية الإرادة الإنسانية:

إن الإنسان، من وجهة النظر التقليدية، حر ومستقل، بمعنى أن سلوكه غير مسبب، وهذا يجعله مسؤولاً عما يعمل، ويستحق العقاب إن هو اقترف إثماً أو ذنباً أو خطيئةً، وهذا ما أكده "... الكثير من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع وعلماء النفس في العصر الراهن، حيث استخدموا معرفتهم المتخصصة للبرهنة على أن الإنسان حر، وذو غاية، ومسؤول" (سكينر 1980: 22). وكذلك اللاهوتيون، فقد سلموا بحقيقة مفادها: "... أن الإنسان لا بد أن يكون مقدراً له أن يعمل الشيء الذي يعلم الرب العليم أنه سيعمله" (عبود والنوري 1979: 102). وهذا لا يعني بجال من الأحوال، أن الإنسان مسير، لأن علم الله المسبق بسلوكه وأفعاله لا يعني أنه مرغم على السير وفق خطة وضعت له مسبقاً، بدليل أن الأديان بما فيها الديانة اليهودية، قد بينت للإنسان بأن أمامه طريقين مختلفين في الحياة، ولديه من الإمكانيات والاستعدادت ما يمكنه من اختيار أحدهما والسير فيه، يقول الرب في سفر التثنية (11 : 26): {أنظروا، إني تالٍ عليكم بركة ولعنة}، وفي موضع آخر من ذات السفر تأكيد على فكرة الخيار، إذ يقول الرب: {أنظر، إني قد جعلت اليوم بين يديك الحياة والخير، والموت والشر} (التثنية 25 : 30)، ويقول أيضاً: {وقال الرب الإله، هو ذا آدم قد صار كواحد منا، يعرف الخير والشر، والآن لعله يمد يده فيأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل فيحيا إلى الدهر} (التكوين 3 : 22).

والمطلع، غير المتعمق، على موقف سبينوزا من حرية الإرادة، قد يخرج برأي مفاده أن موقف سبينوزا مناقض للموقف الديني عامة، والموقف الديني اليهودي خاصة، وأنه قد شذ كذلك عن موقف غالبية الفلسفات الحديثة، التي رأت، بفعل الظروف التي سادت ذلك العصر، أن الإنسان قادر مقتدر،

يملك قدره بيده، بل لقد صارت الطبيعة باقتداره العلمي وعقلانيته طوع أمره ورهن إشارته. أما هو (سبينوزا) فيرى أن إرادة الإنسان ليست حرة، وهي مسيرة بفعل القوانين الكلية وطبقاً لها، حتى يسير الإنسان في الاتجاه العام، الذي تسير وفقاً له كل الجزئيات أو الأشياء، التي يتضمنها هذا الكون. ولهذا جاء مفهومه للحرية مختلفاً عن مفهومها العام (الحرية)، ومتفقاً مع رؤيته الخاصة لها، فالحرية فعل الاختيار الصادر عن الإنسان نفسه، لا المملى عليه من الخارج، وهذا ما أكده الحفني في موسوعته الفلسفية (240) بقوله: "يرى سبينوزا أننا نكون أحراراً، عندما لا يحركنا شيء من خارجنا، وعندما نندفع بما هو فينا نصبح أحراراً، والإنسان الحر لا يشعر بالألم، لأنه يتحرك بأسباب نابعة من داخله، والألم يأتينا من الخارج، عندما تُفرض علينا أشياء تحد من قدرتنا وتقلص حيويتنا، فالألم يتعارض مع الحرية". ولا يخرج تفسير الحفني لموقف سبينوزا عما قاله سبينوزا نفسه، فقد قال سبينوزا في رسالته رقم (58): "... يكون الإنسان في رأيي حراً، عندما يوجد ويفعل حسب ضرورة طبيعته وحدها، ويكون مرغماً عندما يتحكم شيء آخر في وجوده وفعله، تبعاً لقاعدة محددة" (زكريا 1983: 202).

وبناءً 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– ليست إلا ميل العقل إلى قبول ما يروقه من المعاني، واستبعاد ما لا يروقه، وهذا ما يجعل الفرد عندما يسير وفقاً لما يقضي به 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 إرغاماً خارجياً. أما الإنسان فهو في أفعاله محكوم بالعديد من العوامل الخارجية، ولا يمكن أن يسلك على أي نحو دون أن يحسب حسابها، وتأتي في مقدمة تلك العوامل ثقافة المجتمع، التي تفرض على الفرد العديد من المبادئ والقواعد أو المعايير، التي يجب عليه الالتزام بها في سلوكه وتفاعله مع الآخرين. وإذا ما حاول تجاهلها، أو تصرف دون أخذها بالاعتبار، فإنه يقع فريسة للعقاب الاجتماعي. وسبينوزا ذاته، وفي موضع آخر من فلسفته الأخلاقية، يشير إلى وجود محركات خارجية أيضاً وراء سلوك الفرد وأفعاله، ويتحدد وفقاً لها جوهره، وتتمثل هذه المحركات في البيئة والمجتمع، فـ"...لكي تكون إنساناً كاملاً، لا ينبغي أن تتحرر من قيود المجتمع ونظامه" (ديورانت 1979: 231).

فالإنسان، كغيره من الكائنات في هذا الكون الفسيح، "... محكومة بنظام الضرورة الحتمية، لم يكن في الطبيعة ممكنات، ولم يكن في النفس إرادة حرة، أي أن الإنسان ليس مملكة في مملكة، فالشعور بالحرية خطأ ناشئ مما في غير المطابقة من نقص وغموض، وإنما يعتقد الناس أنهم أحرار، لأنهم يجهلون العلل التي تدفعهم إلى أفعالهم. أو بتعبير آخر، إذا تأملنا الأشياء من وجهة نظر المعرفة الكاملة بها، أي إذا تصورنا أن لدينا معرفة كاملة بأدق تفاصيل الطبيعة، فمن الواجب عندئذ، أن يختفي الاعتقاد بحرية الإرادة، ويصبح كل شيء مرتبطاً ارتباطاً ضرورياً بأسبابه المعروفة. ولكن الملاحظ من جهة أخرى، أن موقفنا الإنساني ذاته، لا يتيح لنا الوصول إلى هذه المعرفة الكاملة، التي تغدو كل الحوادث في ظلها ضرورية. فمعرفتنا بطبيعتها ناقصة، ولا يمكن أن تستوعب كل شيء، وهذا الجهل الذي

نعيش فيه –بدرجاته المتفاوتة– يجعل لفكرة حرية الإرادة مكاناً في تفكيرنا على الدوام" (باليبار 1993: 23).

وحتى يزول الغموض الكامن في معادلة الحرية والعقل والحتمية، الذي عُرض سابقاً، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن إقرار سبينوزا بخضوع الإنسان لقوتين تحكمان سلوكه وأفعاله: قوة داخلية، متمثلة 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 على توازنه، وهي أيضاً تبعية للإرادة، لأن العقل والإرادة، عنده (سبينوزا) شيء واحد. وبالمعرفة وحدها يستطيع الإنسان إدراك حقيقة حريته، التي تكمن في السير وفقاً لأحكام العقل والمنطق. كما أن الإنسان، وهو جزء من الطبيعة، بخضوعه للقوة الثانية، المتمثلة في المبادئ والقيم السائدة في المجتمع، لا يفقد تلك الحرية، لأن وجودها فيه دليل على موافقتها لمتطلبات العقل. وفي هذه الحالة، يُعد الالتزام بها نوعاً من الحرية المسؤولة، لأن الخروج على ما اتفقت عليه الجماعة، والإضرار بمصالح الآخرين، يُعد فوضى وليس حرية.

كما أن العقل والمنطق يقضيان بأن من الصعوبة بمكان، أن يكون للأخلاق وجوداً حقيقياً في غياب حرية الإرادة، ولا يمكن القول، بأن فيلسوفاً بعقلية سبينوزا، يمكن أن يغيب عنه أمر كهذا، ولكن عقلانيته وتوجهه العلمي الصارم، قد فرضا عليه عدم الإقرار صراحة بوجود حرية الإرادة؛ وذلك كنوع من التدعيم والتعزيز لقانون الضرورة، الذي أراده قانوناً عاماً يحكم كل ما في الكون من ظواهر وأحداث، سواءً كانت طبيعية أم إنسانية. ويترتب على هذا الأمر، في الأساس، غياب الأخلاق عن المجتمع، وهو ما

لا يقبل به سبينوزا، الذي جعل للأخلاق مكان الصدارة في فلسفته، بدليل أنه أطلق اسم "الأخلاق" على أعظم كتبه الفلسفية، فهو يدرك، كغيره من الفلاسفة، الدور الذي تلعبه الأخلاق في تماسك واستقرار المجتمع. وهذا ما دفعه إلى محاولة التوفيق بين قانون الجبرية ووجود الأخلاق، ولكن التعارض بين طبيعتيهما، جعل الأمر يبدو وكأنه تلفيق، لأن المبادئ الأخلاقية أمور مستمدة من الأديان ومن ثقافة المجتمع، ويتم الحكم على سلوك الفرد، إن كان أخلاقياً أم غير أخلاقي بالقياس عليها. فإذا كان الإنسان لا يملك حرية الاختيار، فليس بالامكان محاسبته على أفعاله، والحكم على مدى أخلاقيتها، طالما أنه يؤديها بشكل تلقائي، ولا يتوفر فيها شرط النية والقصد.

وإقرار سبينوزا بضرورة توقيع العقوبة على الأشرار والجناة، لدليل واضح على إيمانه بحرية الإرادة، وذلك لأن عدم الإقرار بها يُفقد العقاب وظيفته الاجتماعية، المتمثلة في تعديل السلوك المنحرف، والعودة بصاحبه إلى الطريق الذي يحقق الخير له وللمجتمع؛ فالعقاب يساعد المرء على كبح جماح عواطفه وانفعالاته، والتسليم بما يقضي به العقل. وهذا هو الطريق، الذي أيده الشاعر والفيلسوف محمد إقبال في ملاحظته الجديرة بالنظر، والتي أوردها في كتابه " التجديد في الفكر الإسلامي"، ومؤداها: "أن محمداً عليه السلام، كان لا بد أن يكون خاتم الأنبياء، وأن تكون رسالته آخر الرسالات، لأنه جاء يدعو إلى تحكيم العقل فيما يُعرض للناس من مشكلات، وما دمت قد ركنت إلى العقل، فلم تعد بحاجة إلى هداية سوى ما يمليه عليك من أحكام، أليس العقل –كما يقول الجاحظ– هو وكيل الله عند الإنسان ؟ وإنما سمي العقل عقلاً –كما يقول الجاحظ أيضاً– لأنه يزم اللسان ويخطمه عن أن

يمضي فرطاً في سبيل الجهل والخطأ والمضرة، كما يُعقل البعير" (زكي محمود 1990: 157- 158).

ثالثا.. العواطف والانفعالات:

يستخدم بعض العلماء والمفكرين، ومنهم سبينوزا، اصطلاح "الانفعال" بمعنى واسع، بحيث يشمل جميع الحالات الوجدانية رقيقها وغليظها، فنجدهم يجمعون بين الخوف والمرح والغضب والحب والكراهية والرغبة والتسامح واللذة والألم، وهكذا. وقد نجد أن من هذه الحالات، ما لا ينطبق عليها ذلك المصطلح، مثل: الحب والكراهية والحنان، حيث يرى علماء النفس، الذين يحرصون على التمييز بين الحالتين أنها تنتمي إلى مجال العواطف، إلا أنه لا توجد فواصل حادة بين المجالين، فالانفعال، كما أشار إلى ذلك أحمد راجح (1970: 153): "... يدخل في تكوين كثير من الدوافع الإنسانية المركبة: مثل الاتجاه، والعاطفة، والانحياز، والعقدة النفسية، والحالة المزاجية، والمعتقدات والقيم، بحيث إذا أُثيرت انطلق ما بها من انفعال كامن". ومن جانب آخر، يُعرف العاطفة بأنها: "... تنظيم وجداني ثابت نسبياً، ومركب من عدة استعدادات انفعالية، تدور حول موضوع معين، قد يكون شيئاً أو شخصاً أو جماعة أو فكرة " (راجح 1970: 154). وهذا التداخل بين الحالات الوجدانية، ربما كان هو السبب في عدم وضوح التمايز بين الانفعال والعاطفة لدى الكثير من الناس. أما سبينوزا، الذي يرى أن هناك منهجاً واحداً لفهم طبيعة كل الأشياء، بما فيها الإنسان وما يصدر عنه من سلوك، أي أن يتم النظر إليها من خلال القوانين الشاملة للطبيعة، فقد عرف الانفعال بأنه : "... فكرة مختلطة أو غامضة، يؤكد بها الذهن بشأن

جسمه أو أي جزء منه، قدرة على الوجود **existendi VIS** تزيد أو تنقص على ما كان لديه من قبل، ويتحكم وجودها في الذهن، على نحو يجعله يفكر في شيء معين، بدلاً من شيء آخر" (زكريا 1983: 206).

يتبين من التعريف السابق، اعتراف سبينوزا الواضح بغموض فكرة الانفعال، مما يعني أن التعامل معه، كظاهرة طبيعية، أمر ليس باليسير، فغموضها واختلاطها يخلق صعوبات جمة في التعامل معها كأشياء، أو النظر إليها من الخارج، وإخضاعها لما تخضع له تلك الظواهر من رصد ومتابعة. وما دفعه إلى ذلك الاعتقاد، إلا رغبته الشديدة في تحقيق أكبر قدر من العلمية والموضوعية في دراسة القضايا الإنسانية، وبشكل يدعم ويعزز إحدى قضاياه الأساسية، وهي أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، وكل ما يتعلق به خاضع لنظامها وقوانينها العامة. كما يتبين من خلال التعريف أيضاً، أن غموض الانفعال لم يحل دون إدراك سبينوزا لنتائجه، التي تنعكس على سلوك الفرد، في صورة زيادة أو نقصان في شيء واحد، هو القوة أو القدرة على حفظ الوجود، الذي يعد المبدأ الأساسي، الذي بنى مذهبه الأخلاقي عليه، وهذا يعني أن المفاضلة بين انفعال وآخر، تنحصر في مقدار القوة التي يزود بها الإنسان لحماية نفسه، دون النظر إلى الخصائص الأخرى، التي لا بد لها أيضاً، أن تترك أثراً في سلوكه. والتركيز على هذا الانعكاس الوحيد للانفعال، والمتمثل في القوة والمقدرة، التي تمكن الإنسان من البقاء والاستمرار على ظهر الأرض، يرجع –كما ذكرنا سابقاً– إلى تأثير عملية التطبيع الاجتماعي، التي مر بها في الفترة التي قضاها في محيط الجماعة اليهودية، وتحت رعايتها.

ولأن سبينوزا يعتبر الإنسان جزءاً من الطبيعة، تحكمه قوانينها الصارمة، فقد رد جميع انفعالاته إلى أصل واحد، ترتبط فيه طبيعة الإنسان بطبيعة كل كائن حي آخر، وذلك لكي يثبت أنه لا يتميز عن مكونات الطبيعة الأخرى، وهذه الانفعالات الأصيلة التي يشترك فيها مع غيره من الكائنات، هي اللذة، والألم، والرغبة. وقد عرف سبينوزا انفعالي اللذة والألم بقوله: "اللذة هي انتقال الإنسان من كمال أقل إلى كمال أعظم، والألم هو انتقال الإنسان من كمال أعظم إلى كمال أقل" (**Durant** : 173). وكون اللذة والألم تعبير عن حالة انتقالية يمر بها الإنسان، فهذا دليل على أنهما انفعالان مرتبطان بافتقاره إلى الكمال، فمن عادة الإنسان، أن يمر بأحوال مختلفة في درجة كمالها، وفي عملية الانتقال ذاتها تكون اللذة أو يكون الألم. أما الرغبة فهي التعبير المباشر عن ميل الإنسان إلى حفظ وجوده، وعن كونه واعياً بهذا الميل، وهو يعرفها 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 (زكريا 1983: 208).

ومن تلك الانفعالات الثلاثة الأصيلة، يستنبط سبينوزا جميع الانفعالات الأخرى، ويفسرها في ضوئها، مثال على 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 يسعى من يكره إلى إبعاد موضوع كراهيته والقضاء عليه، ومن الحب والكراهية ذاتهما، يستنبط سبينوزا

مجموعة كبيرة من تعريفاته للانفعالات، مثال ذلك، أن الاستحسان هو الحب تجاه من يعمل خيراً لشخص آخر، والاستهجان هو الكراهية تجاه من يعمل شراً لشخص آخر. كذلك تستمد مجموعة كاملة من التعريفات من فكرة الرغبة، مثال ذلك، أن الطموح هو الرغبة المفرطة في المجد" (زكريا 1983: 208). وهكذا، نجد أن سبينوزا يستنبط جميع تعريفاته للانفعالات عن طريق ردها إلى الانفعالات الثلاثة الرئيسية: اللذة والألم والرغبة، والتي تُرد بدورها إلى النزوع الأساسي للإنسان لحفظ ذاته.

ومن الأمور التي اتفق عليها مؤرخو حياة سبينوزا، أنه لم يكن كغيره من الفلاسفة الذين حملوا على الانفعالات في ذاتها، ونظروا إليها كمظهر من مظاهر ضعف النفس البشرية، فهو يؤيد الانفعالات والعواطف المرتبطة بتحقيق الإنسان لطبيعته، وهذا ما يجعلنا نجزم بأنه لم يكن من الفلاسفة الذين يميلون إلى الزهد والتقشف، الذي يحول بين الإنسان وبين تلبية مطالبه الجسمية، بل إنه يعد التمسك بهذا النوع من الأخلاق تفكير خرافي، لأن صاحبها يرى في الألم خيراً، وفي اللذة شراً. أما هو فيؤكد على أن سعي الإنسان وراء اللذة ذات النفع والفائدة يزيده كمالاً، وبالتالي تزداد مشاركته في الطبيعة الإلهية "... والحد الفاصل الذي يضعه سبينوزا بين الانفعالات والعواطف التي ينبغي السعي إليها، وتلك التي ينبغي تجنبها، هو موافقة الأولى للعقل ومخالفة الثانية له. وليس العقل في هذه الحالة، مبدأً مخالفاً لقوة الإنسان الطبيعية، أو نزوعه إلى حفظ وجوده، بل هو على العكس من ذلك، قوة تتمشى تماماً مع الطبيعة الحقيقية للإنسان، وتوفق بينها وبين النظام الكلي للأشياء، وبذلك، ينبغي أن نسعى باتجاه العاطفة أو الانفعال، الذي يوحي لنا العقل بأهمية دوره الإيجابي في استمرار حفظ وجودنا، وتجنب العاطفة أو

الانفعال، الذي يرى بأنه يحول بيننا وبين تحقيق ذلك الوجود ... ويعترف سبينوزا بأن هذا التمييز ليس أمراً هيناً، وذلك لأن العواطف والانفعالات قوية، ولها سيطرتها الخاصة على الإنسان، ويصل الأمر في ذلك، إلى حد أن الرغبة في شيء مستحب وحاضر، قد تقهر الرغبة الناشئة عن معرفة الخير والشر فيما يتعلق بشيء مقبل. وفي قوة العواطف والانفعالات هذه تكون عبودية الإنسان. ومع ذلك، فإذا كانت العاطفة أو الانفعال قوياً، فمن الممكن قهره بعاطفة أو انفعال آخر أقوى منه" (**Sahakian** 1968: 147).

يتبين مما سبق، أن العقل لدى سبينوزا لا يمتلك القدرة الكاملة على السيطرة على العواطف والانفعالات، بدليل أن القوي منها يستطيع الإفلات من تلك السيطرة، ولو كانت أفعال الإنسان وكل ما يصدر عنه، خاضعاً لقانون الضرورة، لسارت جميعها في اتجاه واحد، وهو حفظ وجود الإنسان وبقاؤه، ولا يستطيع أي منها أن يحول مجراه أو اتجاهه. ولكن طالما أن بعض تلك العواطف والانفعالات، قادرة على الخروج عن قوانين العقل، فهذا دليل واضح على أن سبينوزا لا يعتقد بأن تلك القوانين مسيرة للإنسان في كل أفعاله، بل يملك قدراً من حرية الاختيار بين الخضوع لها أو التحرر منها. كما أن اعتقاده بسيطرة كثير من العواطف والانفعالات على الإنسان، ومقاومتها الشديدة للخضوع للعقل، لا يختلف كثيراً عما جاءت به الشريعة الحاخامية في التلمود، حيث يرى واضعوها: "... إن قوة خارجية تحل على الإنسان لتمتلكه إذا سنحت الظروف بذلك ... إن النزوات السيئة قوة تقود للشر، ملكة بشرية تشكل عائقاً كبيراً أمام السلوك الحسن للحياة، تدعى هذه النزوة (الخميرة في العجين) عامل الفتنة، التي تشكل العناصر السيئة في

الطبيعة البشرية، والتي إذا لم نقض عليها، فإنها ستسيطر على الغرائز الأفضل، وستطلق العنان للأفعال السيئة". كما يؤكد الحاخامات هذا الأمر في موضع آخر من تلك الشريعة مبينين أيضاً، أن الجسم أكثر استجابة للنزوات التي انحرفت عن قوانين العقل، وذلك بقولهم: "... عندما يفلت الإنسان العنان لأهوائه، ويضع نفسه في موضع الفجور، فإن أعضاء جسمه مطواعة له، حيث تكون نزوة الشر، هي الأقوى على مائتين وثمانية وأربعين عضواً، وعندما يقرر القيام بعمل جدير بالتقدير، فإن جميع أعضاء جسمه تبدأ بالتألم، حيث النزوة السيئة تتحكم بها كلها، وتصبح الحسنة أشبه بسجين أو أسير" (كوهن 2005: 148- 149). إضافة إلى ذلك، فإن هناك اتفاقاً بين سبينوزا والشريعة التلمودية، فالحاخامات يرون أيضاً، أن الوسيلة المثلى لمجابهة العواطف والانفعالات الجامحة والقوية، هي العمل على إبراز وتعزيز الأقوى منها، "... على كل إنسان أن يدعم النزوة الحسنة ضد الشريرة، فإذا ما قهر الأخيرة، فكل شيء على ما يرام" (كوهن 2005: 151).

فخطورة الانفعالات والعواطف، في رأي سبينوزا، تكمن في قدرتها على التأثير في العقل، والانحراف به عن الوجهة المطلوبة، التي حددتها القوانين العامة للطبيعة، وهو ما أكد عليه ول ديورانت (1979: 229) من خلال عرضه لفلسفة الأخلاق عنده بقوله: "إن الإنسان إذا تحكمت به العواطف، لا يرى إلا جانباً واحداً من الموقف، وبالفكر وحده يستطيع الإنسان أن يرى موقفه من جميع نواحيه. إن العاطفة فكرة ناقصة، والعواطف الغريزية عظيمة كقوة دافعة، ولكنها خطيرة كمرشد لنا، لأن كل واحدة من الغرائز تبحث عن إشباع رغبتها، غير مهتمة بمصلحة الشخصية

كلها ... والعواطف متطرفة، وتمنع العقل من التفكير إلا في موضوع واحد، ولا يعود يقوى على التفكير في الأشياء الأخرى". ولهذا يؤمن سبينوزا بأن التغلب على الانفعالات والعواطف ذات التأثير القوي والفعال، لا يتم إلا باكتساب العلم والمعرفة، فالعاطفة أو الانفعال، كما يقول: "... لا يعود طاغياً بمجرد أن نكون عنه فكرة واضحة متميزة ... وتزداد سيطرة العقل عليه، كما يقل خضوعه له، بقدر ما يفهم الأشياء كلها على أنها ضرورة ... لأننا حينما ندرك بالعقل، أن أفراحنا وأحزاننا نتائج القوانين الطبيعية، نكف عن محبة الأشياء وبغضها، وعن استشعار الحزن والخوف والرجاء واليأس والغضب والسخرية، فلا نطلب شيئاً إلا لاتصاله بميلنا الأساسي الذي هو حب البقاء، وبالقدر الذي يكفل البقاء مرجعين هذا الميل إلى ميل الطبيعة جمعاء، ومعتبرين شخصنا جزءاً من الطبيعة لا يتجزأ، فتصدر أفعالنا عن طبيعتنا ونكون علتها الكاملة" (كرم: 110).

وبهذا يمكن القول، أن اختيار سبينوزا لأرقى مستويات المعرفة، التي يمكن أن يصل إليها العقل –المتمثلة في إدراك الضرورة والحتمية المتحكمة في جميع ظواهر الكون– كشرط أساسي للتغلب على الانفعالات، والسير بها في الاتجاه الطبيعي، المشتمل ضمنياً على مصلحة الإنسان وخيره، قد جعل الأخلاق –كأفلاطون وأرسطو– من نصيب القلة المتميزة في المجتمع، لأن ذلك المستوى من المعرفة، لا يصل إليه بحكم الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، إلا القليل من الناس، وهو ما أشار إليه فؤاد زكريا (1983: 219) بقوله: "إن سبينوزا يعترف بعجز العامة عن التفكير الكفيل بربط الانفعالات بالمجرى الضروري للطبيعة، فلتكن للعامة إذن أخلاقها الخاصة، التي لا يتخلص فيها الإنسان من الانفعال إلا بانفعال آخر

أقوى منه. أما الخاصة أو السادة فوسيلتها إلى الفضيلة هي المعرفة، وسعادتها في ممارسة العقل، وخلاصها في الاعتراف بالضرورة، وتلك بالطبع مرتبة لا يصل إليها إلا القليلون، إذ أن أرفع الأشياء –كما قال في العبارة التي ختم بها كتاب الأخلاق– هي أصعبها مثلما أنها أندرها".

ولهذا فإن العامة أو الجمهور العريض من الناس، في رأيه، هم أكثر إقبالاً على الإيمان بالأديان، لأن افتقارهم للفهم يجعلهم في حاجة ماسة إلى موجهات خارجية، يأتي في مقدمتها الدين. وقد صرح سبينوزا برأيه هذا في التفرقة بين ما يحتاج إليه العامة والخاصة، وأكد أن الكتابات الدينية المفصلة لا ترضي إلا العامة، بينما يستطيع المفكر أن يستغني عنها، ويصل مع ذلك إلى مرتبة لا يصل إليها المتدينون من العوام، لأن تدينهم ناتج عن عوامل خاصة تكمن في الدين ذاته، وتستهدف التأثير في الناس باستثارة عواطفهم ومشاعرهم، وهذا هو الأمر الذي أشار إليه عند الحديث عن الكتب المقدسة بقوله: "إن الكتب السماوية المنزلة لا تفسر الأشياء بأسبابها الثانوية، ولكنها تقصها وترويها في طريقة وأسلوب قوي متدفق للتأثير على الناس، وتدفعهم إلى الإيمان والنسك والعبادة، وخاصة الفئة الجاهلة غير المتعلمة منهم. إن الكتاب المنزل لا يستهدف مخاطبة العقل وإقناعه، بل جذب الخيال والسيطرة عليه، ومن أجل ذلك يكثر فيه ذكر المعجزات وتكرار مظاهر الله" (ديورانت 1979: 204).

يتبين مما سبق، أن سبينوزا قد خص الصفوة القليلة في المجتمع بالمعرفة والخضوع للعقل، وهو أمر طبيعي ومألوف، في كل زمان ومكان، لأن طلب الناس للمعرفة، لا يعني أن الجميع يستطيعون الوصول إلى مستوياتها العليا، التي تجعل الفرد قادراً على تحكيم عقله وإعمال فكره في

كل ما يُعرض أمامه، عن طريق التحليل والتفسير والنقد العلمي، فالقادر على ذلك هم ذوو الإمكانات والقدرات العقلية العالية، وهم في العادة قلة. أما من لا يملكون تلك الإمكانات فيقبلون الأشياء على علاتها، خاصة عندما يتعلق الأمر بالدين، لاعتقادهم أن قدسيته تجعل قضاياه مسلمات غير قابلة للتحليل والمناقشة، وهو ما قصده سبينوزا عندما أشار إلى أن الكتاب المنزل لا يستهدف مخاطبة العقل، وذلك لأن المؤمنين في كل زمان ومكان يرون في نصوصه تعاليم وأوامر إلهية لابد من التسليم والعمل بها، ولا يرون جدوى من التفكير فيها أو مناقشتها، لأن النتائج، مهما كانت، لن تغير موقفهم منها، وهو ما لا يتفق مع عقلانية سبينوزا، الذي يرى في العقل المحك الأول لقبول ورفض القضايا، حتى لو كان الأمر متعلقاً بالقضايا الإيمانية. وهذا ما دفعه إلى الجزم بأن العامة تسيرهم الأهواء والانفعالات والعواطف التي يقهر بعضها البعض الآخر ويتخلص منه، ولكن هذه الوسيلة، في اعتقادنا، لن تؤتي أُكلها المرجوة منها في هذا الأمر، لأن دحر انفعال بانفعال آخر أقوى منه يحتاج إلى ذات العقل والمعرفة، لكي يستطيع الإنسان أن يفاضل بين الانفعالات والعواطف، ليدرك ما يتوافق منها مع طبيعته فيتبعه ويسير على هداه، وما ينحرف عنها فيعمل على التخلص من سيطرته وتوجيهه لسلوكه وأفعاله. و بدون هذا الفهم سيجد نفسه في حالة من العشوائية والتخبط، لأن هناك من العواطف والانفعالات ما يحقق له لذة قريبة، ويشبع لديه غرائز ليست أصيلة، فيعتقد، قياساً على تلك اللذة، أنها القوى، وأنها ما يجب أن يقهر غيره من العواطف والانفعالات المضادة، أي الإيجابية، التي هي في الأساس متوافقة مع القوانين الشاملة للطبيعة.

ولا شك أن عجز الإنسان عن إدراك الانفعالات والعواطف التي تتوافق مع القوانين الطبيعية، التي تحكم جميع ما في الكون، سيجعله فريسة للسلبي منها، وستسود وتنتشر بدرجة عالية داخل المجتمع، وهذا ما لا يوافق عليه سبينوزا "... الذي أبدى دهشته من كثرة الحسد والحقد، وتحقير الناس بعضهم لبعض، وتصغيرهم لبعض، ولا يرى علاجاً لأمراضنا الاجتماعية، إلا بالتخلص من هذه النزعات والمشاعر السيئة وأمثالها ... إن البغض اعتراف منا بنقصنا وخوفنا، إننا لا نبغض عدواً نثق بأننا في وسعنا التغلب عليه، إن ذلك الذي يريد أن ينتقم من شخص أصابه منه الأذى بصب بغضه عليه، سيعيش في شقاء وتصبح حياته لا تطاق. أما الذي يدفع البغض بالحب، فإنه يكافح من أجل هذه الغاية بسعادة ولذة وثقة ... إن التغلب على العقول لا يأتي عن طريق السلاح والعنف، ولكن عن طريق الحب وعظمة النفس" (ديورانت 1979: 228-229). وهذا يعني أن سبينوزا يلتمس للعامة سبيلاً آخر لقهر الانفعالات والعواطف وتحكيم العقل فيها، حتى لو تعارض ذلك مع مبادئ مذهبه العقلاني العلمي.

وهذا الموقف الذي اتخذه سبينوزا من العواطف والانفعالات، لا يختلف عن موقف الشريعة اليهودية منها، فقد جاء في سفر الأحبار (17: 18 و 19) وصية ، يرى الحاخامات أنها تشكل المبدأ الأساسي للتوراة، حيث يقول الرب فيها: {لا تبغض أخاك في قلبك بل عاتبه، ولا تحمل فيه وزراً، لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك، وقريبك أحببه كنفسك، أنا الرب}. وعن قهر الانفعالات ودحرها ببعضها البعض، يقول الرب في سفر الخروج (27: 4): **{**إذا لقيت ثور عدوك أو حماره ضالاً فأردده إليه**}**. كما أننا لن نجد تحليلاً موجزاً أكثر دقة للتعاليم الحاخامية، المتعلقة بالحب الأخوي ونبذ

الحقد والكراهية، سوى العبارة التوجيهية التالية: "من هو القوي ؟ هو من يحوّل عدواً إلى صديق". كما يوجه الحاخامات في التلمود اللوم الشديد لمن يرفض الصفح، ولمن يدفع إلى زيادة حدة العداء، ويعملون في ذات الوقت على ترغيب الناس في التسامح والصفح والمغفرة، وعدم إطالة الضغائن في صدورهم، حيث قالوا: "اصفحوا عن الإهانة الموجهة إليكم"، وفي موضع آخر "من يشفق على قريبه، ويغفر أخطائه، سيتلقى رحمة من السماء" (كوهن 2005: 302). وفي سفر الأمثال (17: 24) من التعاليم الإلهية ما يعزز ويدعم تلك الوصايا الحاخامية، حيث يقول الرب فيها: **{**إذا سقط عدوك فلا تشمت، وإذا وقع فلا يبتهج قلبك، لئلا يسوء الأمر في عينيه (الله)، فيرد عنه غضبه**}**. وهذا يعني أن من يرفض الصفح والعفو، ويختزن بداخله الكراهية والحقد، ويفرح عندما تحل مصيبة بالآخرين، يصبح بهذا مذنباً، وسيحل غضب الله عليه. وبهذا نجد أنه كلما خضع الإنسان لنزواته وانفعالاته غير الأصيلة، ولم يتمكن من التغلب عليها ورؤيتها في ضوء العقل، فإنه يبتعد عن الفضيلة ويسقط في الرذيلة.

رابعاً.. الفضيلة:

الفضيلة، باللغة العربية، كما هي باليونانية، تعني "الأحسن، ولهذا توسع اللاتيني في معناها فصار الأفضل من الفضل، بمعنى القوة، مثلما نقول بفضل كذا أي بقوة كذا. ويكاد يجمع الفلاسفة على أن الفضيلة هي عادة فعل الخير الراسخة ... ويكاد يجمع الفلاسفة أيضاً على أن مصدرها واحد، ويرجع البعض هذا المصدر إلى التعقل، أو إلى الإرادة الخيرة أو العقل المكوّن أو القلب الطاهر، ولأنها واحدة فإن تحصيل إحدى الفضائل يعني

تحصيلها جميعاً، فالشجاعة تستلزم الصراحة والمحبة والعدل والأمانة وهكذا. ومع ذلك، فقد حاول البعض تصنيف الفضائل، وأقدم التقسيمات هو تقسيم أفلاطون الرباعي إلى حكمة وشجاعة وعفة وعدل. ويقسمها اللاهوتيون إلى فضائل ربانية موضوعها الله كالإيمان، وفضائل عقلية كالحكمة، وفضائل أخلاقية كالعفة. ويقسمها الفلاسفة إلى فضائل تتعلق بالشخص نفسه كالعفة، وفضائل تتعلق به مع الناس كالأمانة، وفضائل اجتماعية مدارها علاقته بالأسرة والمهنة والوطن وهكذا" (الموسوعة الفلسفية: 313-314).

والفضيلة لدى سبينوزا تكشف عن أخلاق يونانية في أساسها، وذلك عندما جعل الفهم هو الأساس الأول للفضيلة، فهو بهذا يتفق تماماً مع سقراط وأفلاطون اللذين ذهبا إلى أن المعرفة فضيلة، بل هي الشرط الأساسي لوجود الفضيلة، وفي هذه الحالة، تكون الرذيلة هي الجهل. ولكنه يعرض الفكرة على طريقته الخاصة، فالمعرفة عنده: "... أنواع ثلاثة هي الظن، والاعتقاد، والمعرفة الواضحة. الأولى أصل الانفعالات المخالفة للعقل، والثانية أصل الرغبات الطيبة، والثالثة أصل الحب الحقيقي" (زكريا 1983: 211). وبهذا يعدل سبينوزا ما جاء به سقراط وأفلاطون، بحيث يصبح: الرذيلة معرفة باطلة، أو الظن معرض للخطأ، والفضيلة معرفة صحيحة.

ونظراً لأهمية المعرفة في توجيه الإنسان واكتسابه للفضيلة، رأى فيها سبينوزا الخير الأسمى، الذي تسمح طبيعته أن يتمتع به الجميع على قدم المساواة، فهو "... شيء لا يقتسم ولا يوزع ولا يتأثر بكثرة من يشاركون فيه، بل إن من الممكن، أن يكون لكل شخص فيه أكبر نصيب، ذلك لأن هذا الخير لو كان مالاً أو منصباً أو نفوذاً، لأدى التزاحم عليه إلى تفتيته على الدوام، لأن التنافس والتشاحن بين الناس سيشتد عليه، طالما أن مقدار هذه

الغايات محدود لا يتسع للجميع. أما حين يغدو هذا الخير هو المعرفة، فإنه يصبح متاحاً للجميع، ولا يؤدي ازدياد عدد المشاركين فيه إلى إنقاصه، بل إن الأمر على العكس من ذلك، إذ أنه كلما ازداد الناس طلباً للمعرفة، اتسع نطاق هذه المعرفة ذاتها وترامت أطرافها" (زكريا 1983: 214-215).

ويصل العقل إلى المعرفة التي تحقق الفضيلة، عندما يمتلك القدرة على السيطرة على الانفعالات والعواطف، وهذه السيطرة لا تعني العمل على كبتها أو القضاء عليها، بل دفع السلبي منها، أي الذي لا يتوافق مع العقل، وبالتالي مع القانون العام للطبيعة بالانفعالات والعواطف الأخرى التي يمكن عقلنتها، بل إن سبينوزا يرى أن الفضيلة نتاج لذلك التلازم بين العقل والعاطفة أو الانفعال، وأن أحدهما بدون الآخر لا يمكنه الوصول إليها، وهو ما ذكره ول ديورانت (1979: 230) بشيء من التفصيل في حديثه عن العقل والأخلاق عنده بقوله: "إن سبينوزا يدرك بأن العاطفة تكون عمياء إذا تجردت عن العقل، وأن العقل يكون ميتاً إذا تجرد عن العاطفة، وأن العاطفة لا تُكبح أو تُكبت إلا بعاطفة معاكسة لها أقوى منها. فبدلاً من عقم معارضة العقل للعواطف ومحاولة كبتها والسيطرة عليها، وهو نزاع ينتهي بانتصار العواطف الأكثر رسوخاً وتأصلاً وقدماً، فهو يرى أن نحارب العواطف الهوجاء التي لا تقوم على العقل بالعواطف التي يسندها العقل. وبذلك يتعاون العقل والعواطف على الوصول إلى الهدف المطلوب. ويقول سبينوزا: إن الفكرة يجب أن لا تنقصها حرارة الرغبة، كما أن الرغبة يجب أن لا ينقصها ضوء الفكرة، لأن العاطفة لا تظل عاطفة إذا ما تكونت في الذهن عنها فكرة واضحة جلية. وبعبارة أوضح، كلما استطاع العقل أن يحوّل ما فيه من عواطف إلى أفكار، كلما صار أقوى وأبعد عن أن تؤثر عليه العواطف

الجامحة. وشهوة الإنسان إن كان مصدرها الذي تولدت عنه فكرة مبهمة ناقصة عُدت عاطفة، أما إذا نشأت عن فكرة واضحة ومضبوطة، كانت فضيلة محمودة ... إذن لا فضيلة في رأي سبينوزا إلا بالعقل".

وهذا يعني أن سبينوزا ينشد الموضوعية والبعد عن أحكام الذات في جميع القضايا التي تناولتها فلسفته، وفي مقدمتها الأخلاق، فهو، كسقراط، يرى أن الأحكام التي يصدرها العقل أحكاماً موضوعية، صادرة عن طبيعة الأشياء نفسها، وليست صادرة عن الهوى الفردي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يتبين أن سبينوزا قد اعترف بأن العاطفة القادرة على السيطرة على العواطف الأخرى، التي قد تسبب الضرر للإنسان، هي العاطفة التي يساندها العقل فتستمد قوتها منه، وهذا يناقض ما ورد عنه في الجزء الخاص بالانفعالات والعواطف، عندما أشار إلى أن وسيلة الخاصة –وهم القلة من الناس– في التغلب على الانفعالات والعواطف الجامحة هي العقل (المعرفة). أما وسيلة العامة فهي دحر انفعال أو عاطفة بانفعال أو عاطفة أقوى منها ومضادة لها. وهذا يؤكد على أن سبينوزا –كما ذكرنا سابقاً– قد جعل للعامة نصيباً في الفضيلة والأخلاق عامة، لأن المعرفة هي ضوء العقل، وعن طريقها سيتمكن كل فرد من السيطرة على انفعالاته وعواطفه وتوجيهها، بقدر مستوى المعرفة الذي وصل إليه، فيقترب إلى حد ما من الفضيلة.

إن الموقف السابق لسبينوزا من المعرفة وعلاقتها بالفضيلة، يصل بنا إلى القول، بأنه طالما أن الفضيلة ترتبط بالفهم، فمن الطبيعي أن يزداد المرء اقتراباً منها، كلما اتسع نطاق فهمه للأشياء، حتى إذا ما توصل إلى تأمل النظام الكلي للأشياء في ضرورته الشاملة، حقق بذلك أسمى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من الفضائل. وأسمى فضيلة لدى سبيوزا، هي امتلاك

الفرد للقوة أو المقدرة، التي تمكنه من الحفاظ على بقائه ووجوده، فمن المحال، في رأيه: "... أن نتصور فضيلة أسبق من محاولة الإنسان حفظ وجوده" (زكريا 1983: 211)، وحفظ الوجود لا يتأتى بغير القوة، وعليه فهو لا يفرق بين الفضيلة والقوة، فهما أمر واحد (ديورانت 1976: 226). وهذا يعني، أن الفضائل الأخرى تعد فضائل بقدر ما تُسهم في دعم وتعزيز تلك القوة أو المقدرة أو الفضيلة الأسمى. ولهذا كانت الأنانية لديه في مقدمة تلك الفضائل، فهو يطلب من الإنسان أن يضحي بنفسه من أجل مصلحة الآخرين، فالأنانية لديه نتيجة لازمة للغريزة العليا، وهي غريزة الاحتفاظ بالنفس، ولهذا يعارض القائلين بأن سعي الإنسان إلى تحقيق منفعته الخاصة رذيلة، ويثبت في عدد من القضايا "... أن سعي الإنسان إلى نفعه الخاص، إذا استرشد بالعقل، يكون ذاته قوام الفضيلة، فإذا كان العقل لا يطلب شيئاً يتعارض مع الطبيعة، فإنه يجب على كل إنسان أن يحب نفسه، ويبحث عما يفيده، ويسعى إلى كل شيء يؤدي به في الحقيقة إلى حالة أعظم من الكمال ... لا يهمل الإنسان شيئاً نافعاً له، إلا إذا كان يرجو خيراً أعظم منه" (ديورانت 1976: 227).

وهكذا نجد أن سبينوزا لا يقيم الأخلاق عامة والفضيلة خاصة، على محبة الآخرين وطبيعة الخير في الإنسان، كغيره من المصلحين المثاليين، ولا على الأنانية وطبيعة الشر في الإنسان كالمحافظين التقليديين، ولكنه يقيمها على ما يعتبره أنانية غير ممقوتة، أو لا مفر منها، ولها ما يبررها. فهو يرى "أن نظام الأخلاق الذي يدعو الناس إلى الضعف، ويعلم الإنسان أن يكون ضعيفاً، هو نظام لا قيمة له، وغير جدير بالاهتمام. إن أساس الفضيلة ليس إلا مجهود الإنسان في الاحتفاظ ببقائه، وسعادة الإنسان تتألف من قوة

الإنسان وقدرته على حماية وجوده" (**Sahakian** 1985: 168). وهذا التركيز على القوة كأساس للفضيلة، يعد أمراً غير مستهجن عندما يتعلق الأمر بسبينوزا الذي نشأ بين بني قومه اليهود، وتشرب منهم ثقافتهم وعقائدهم، التي تشيد بالقوة، كوسيلة مثلى لضمان البقاء واستمرار الوجود في أوساط المجتمعات، التي كانت تشكل لهم تهديداً مستمراً. ولهذا جاءت العظة الحاخامية في التلمود تقول: "كن قوياً مثل الفهد، متألقاً مثل النسر، سريعاً كالغزال، جباراً كالأسد، كي تنفذ إرادة أبيك الذي في السماء" (كوهن 2005: 69)، وهي الحفاظ على ذلك الوجود، والعمل على إثبات الذات بين الأمم.

ولذلك فإن سبينوزا عندما عرَّف الشجاعة كفضيلة لم يتجاوز ذلك الإطار، فهو يقول: "... أعني بالشجاعة **animositas**، الرغبة التي يسعى بها كل إنسان إلى حفظ وجوده، وفقاً لما يمليه العقل فحسب" (زكريا 1983: 56). ونجد هنا، أن هذا التعريف يتضمن عنصرين، هما: حفظ الوجود، وما يمليه العقل، مما يدل على أن لسبينوزا طريقة خاصة في فهم الشجاعة، فالإنسان، في رأيه، يعد شجاعاً، عندما يسعى إلى حفظ وجوده، لا بدافع من الخوف على نفسه، وإنما سعياً وراء ما يمليه عليه العقل. وهذا يعني، أن التهور والتعرض للمخاطر دون فائدة مرجوة منها لأحد، ولا نصرة من ورائها لمبدأ ما، ليست في رأيه من الشجاعة في شيء، لأنه لا قيمة للبطولات، إذا لم يكن للإنسان من ورائها غاية يتطلع للوصول إليها، أو قيمة يرغب في نشرها.

ويظهر تأثر سبينوزا بالأخلاق اليهودية واضحاً في نظرته للزهد واعتباره رذيلة، واتخاذ الإقبال على الحياة والبعد عن التشاؤم كفضيلة، "... فمن العناصر الأساسية في اليهودية كما يقول رخمان Rakhman مكافحة

الزهد والاكتئاب" (Durant: 175). ولهذا يرى في الشعور بالذنب رذيلة تحرم الإنسان من الشعور بالسعادة، والاستمتاع بملاذ الحياة، وبمعنى آخر، تحول بينه وبين تحقيق تلك الفضيلة (الإقبال على الحياة)، أما فيما يتعلق بالتواضع، فقد أشارت الأدبيات إلى "... أن سبينوزا مثل نيتشه لا يرى فيه فضيلة، بل هو من وجهة نظره، يعد نفاق وتملق من جانب من له غرض، كما يعده من صفات العبيد، ويدل على الضعف والعجز، ويشعر الإنسان بالحزن والمهانة" (كرم : 228).

يتضح مما سبق أن سبينوزا قد وقف من سمة التواضع موقفين قد يبدو التناقض فيهما واضحاً إلى حد ما؛ ففي سياق فلسفته الأخلاقية، يستنتج المرء أن التواضع رذيلة، وعلى العكس من ذلك تماماً، يجد أن نظرته العامة توحي بأن التواضع فضيلة، بدليل أنه يرى في التكبر أو الخيلاء أو العجرفة رذيلة. وفي المقابل، نجد أنه قد أعطى للتواضع صفات المسكنة أو الذلة، التي يلجأ إليها الإنسان الضعيف مجبراً، لكي يجد القبول ممن هم أكثر منه قوة وأعلى مكانة، وهو في نظره سلوك العبيد. أما هو فينشد الاعتدال والتوسط، ولن يجد غايته تلك إلا في التواضع، لأن الإنسان المتواضع عندما يتعامل مع الغير، لا يضع نفسه فوقهم فيتعالى عليهم، ولا دونهم فيعرض نفسه للذل والمهانة، ولكنه يتعامل مع من هم دونه في المرتبة الاجتماعية كند لهم، وليس هناك ما يجبره على فعل ذلك سوى إحساسه المرهف، الذي يجعله حريصاً على ألا يتسرب إلى نفوسهم أي نوع من الشعور بدونية المكانة أو المنزلة. وهذا يعني، أن التواضع هو الاعتدال الذي يطلبه سبينوزا، فهو في مكانة وسطى بين الذلة والتكبر، وهو بذلك يكون فضيلة. وهذا ليس بالأمر الغريب بالنسبة لفيلسوف نُشئ منذ نعومة أظافره على

المبادئ والأخلاقيات التي تمجد التواضع، فرؤيته له لا تشذ عن التشريع الحاخامي الذي يرى أن أكبر الفضائل هي فضيلة التواضع، أي أن التواضع هو الفضيلة العليا، فقد جاء في التلمود: "... من خفض رأسه، فإن القدوس الواحد الممجد سيرفعه، ومن رفع نفسه، فإن القدوس الواحد الممجد سيخفضه، من يجري خلف العظمة، فإن العظمة تهرب منه، ومن يهرب منها، فإنها تجري خلفه". وفي مكان آخر من التلمود هناك وصية حاخامية تنادي بالتواضع، وترفض التعالي والخيلاء، "كن ذيل أسد ولا تكن رأس كلب"، وهي تعني أن الأجدر بالإنسان أن يكون عضواً متواضعاً وسط جماعة بارزة، بدلاً من أن يكون مشتركاً مع من هم أقل مرتبة منه، بقصد إظهار العجرفة والكبرياء. كما يؤكد التلمود على "... أن احد الأسباب التي تنتقص الحياة، هو الظهور بين الناس بمظهر الفوقية" (كوهن 2005: 259-289).

وخلاصة القول، أن الفضيلة والأخلاق عامة، لدى سبينوزا، ذات علاقة وثيقة بالمعرفة للنظام الكلي للأشياء في ضرورته الشاملة، والذي إذا أدركه الإنسان استطاع أن يدرك الفضيلة، وأن يتمثلها في سلوكه وأفعاله، كما يستطيع أيضاً، أن يتغلب على انفعالاته وعواطفه، ويسير بها في الاتجاه الذي يحقق سعادته، لأنه إذا استطاع عقله أن يرتقي إلى مستوى فهم، أن جميع الأشياء تحدث وفقاً لقانونية الطبيعة وقواعدها الأزلية، أي أنها تسير باتجاه واحد لا قدرة لشيء على تغييره، فإنه لن يبتعد عن الفضيلة في كل ما يصدر عنه من أفعال وممارسات، وسيدرك أن ما يحيط به من أشياء، لا تستحق أن تجعله يحمل لغيره من الناس عواطف سالبة تعكر صفو حياته، أو أن تسيطر عليه انفعالاته وتفقده توازنه، وتنحرف به عن الطريق الذي

رسمته القوانين الطبيعية. وهذا يعني أن الأخلاق الحقة لدى سبينوزا ليست إلا تمكين تلك القوانين من التحقق، لأن الإنسان بتحقيقه لها يضمن لنفسه البقاء، فالبقاء هو الفضيلة العليا، أو القيمة المطلقة الكبرى التي يجب أن يسعى إليها كل الناس.

وهذا لا يعني أن الفضيلة عند سبينوزا لا بد أن يكون لها أساس نظري عقائدي، أو ترتبط بالشعائر والطقوس الدينية، لأنها، من وجهة نظره، لا تنفع ولا تضر على الإطلاق، ولا تستحق أن يُعكر السلام والنظام العام من أجلها. وموقفه هذا يبدو أكثر وضوحاً في قوله: "... إذا كان شخص ما جاهلاً تماماً بالكتب المقدسة، ولديه مع ذلك أراء صحيحة ونهج سليم في الحياة، فإنه قطعاً يكون مباركاً، وتكون فيه روح الله بحق" (زكريا 1983: 188). ففي رأيه يتحقق الهدف الأعلى للدين، إذا كان السلوك العملي فاضلاً، بغض النظر عن أساس ذلك السلوك من وجهة نظر العقيدة، أي أن هذا السلوك يعد مطابقاً للغاية المنشودة –وهي تحقيق الفضيلة– سواءً استند إلى أسس دينية أم لم يستند، طالما أنه يصل إلى ذات الأغراض التي يدعو إليها الدين، وهو ما نجده واضحاً في قول سبينوزا: "... لست أرى فارقاً بين الحالات التي يدعونا الله فيها إلى مراعاة العدل والإحسان عن طريق ملكاتنا الطبيعية، وبين تلك التي يأتي إلينا فيها بوحي خاص" (باليبار 1993).

وهذا يعني أن الدين، في نظر سبينوزا، يسمح بأكبر قدر من التحرر في النظر الفلسفي، ويبيح للإنسان أن يتصور أي شيء كما يشاء، ولا يُرمى بالهرطقة والزندقة، إلا من ينشرون آراء تحض على المكابرة والكراهية والشحناء والبغضاء، بينما لا يكون المؤمنون في نظره، إلا من يحضوا الناس بقدر ما تسمح عقولهم وملكاتهم على العدل والإحسان، أو بتعبير آخر،

يدفعونهم إلى ممارسة الأفعال الفاضلة. وفي هذا الموقف لا شك تبرير ضمني لمخالفة سبينوزا لبعض مبادئ الدين اليهودي وخروجه على بعض تقاليده، والذي اتخذه رجال الدين اليهودي مبرراً لاتهامه بالكفر والإلحاد، وحجة قوية استندوا إليها في الحكم عليه بالنفي خارج الوسط اليهودي، الذي ترعرع وعاش فيه أكثر من نصف عمره.

الانعكاسات التربوية:

تم في السطور القليلة السابقة استعراض طبيعة الأخلاق عند سبينوزا، حيث تبين أن رؤيته تنبع من الإيمان بأن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، وليس له أي استقلال عنها. والطبيعة لديه محايدة وخالية تماماً من القيم البشرية، وما يتراءى لنا منها، ليس إلا أفكار إنسانية ذاتية، لا توجد إلا في ذهن الإنسان المتمركز حول نفسه، أي أنها أحوال للفكر. ولهذا الموقف انعكاسات تربوية عديدة، تم تبويبها في ثلاثة محاور، على النحو الآتي:

أولاً.. المعرفة:

1. إدراك أن القيم ذات طبيعة ذاتية وليست موضوعية.
2. الإيمان بأن القوة هي سبيل الإنسان للحفاظ على وجوده.
3. إدراك أن المعرفة قاعدة أساسية في الحياة، وأنها وسيلة الإنسان للتغلب على الانفعالات والعواطف السلبية.
4. التيقن من أن الإرادة هي سبيل العقل لقبول أو رفض المعاني أو الأشياء.
5. إيمان المرء بأن الحرية لا تعني التحرر من قيود المجتمع.

6. البعد عن المواقف والخبرات التي تضعف شخصية المرء وتنحرف به عن الطريق الذي رسمته له القوانين الطبيعية.
7. إدراك أن الحرية مسؤولية.
8. معرفة أن العقل قوة تتمشى تماماً مع الطبيعة الحقيقية للإنسان.
9. رفض العواطف والانفعالات التي لا تستقيم مع منطق العقل.

ثانياً.. وظيفة التربية:

1. إكساب المتعلم القدرة على الابتسام في وجه الأمور الحتمية.
2. الارتقاء بالمستوى المعرفي الذي يمكن المتعلم من العمل وفقاً لما يقضي به العقل.
3. تنمية القدرة على التفكير العلمي الناقد للمتعلم.
4. تنمية القدرة على إيجاد الحلول الموضوعية والواقعية لما يعترض المتعلم من مشكلات.
5. تنمية العقلانية التي تمكن المرء من بلوغ الفضيلة.
6. إيجاد الشخصية القادرة على ضبط الانفعالات والعواطف.
7. اصطناع المواقف التي تنمي في الفرد الفضائل المختلفة.
8. تزويد المرء بالخبرات والمهارات التي تمكنه من الحفاظ على نفسه وإثبات وجوده داخل المجتمع.
9. تنمية العواطف الإيجابية، لكي تتمكن من التغلب على العواطف السلبية.
10. الاهتمام بالتعليم النوعي، الذي يحقق مستوى عالٍ من الفهم لدى المتعلم يمكنه من بلوغ الفضيلة.

11. مساعدة المتعلم على الوصول إلى أرقى المستويات التعليمية.
12. إيجاد الشخصية القادرة على التكيف داخل المجتمع.

ثالثاً.. أساليب التعليم:

1. النقاش والحوار.
2. الحرية.
3. التحليل العقلي والمنطقي للقضايا المعروضة.
4. توفير فرص مناقشة القضايا الخلافية، والبعد عن العروض المسهبة المتكررة.
5. المرونة والبعد عن التعصب.

الفصل الرابع
الطبيعـــة الســـياسيـــة

تعد الفلسفة، باعتبارها منظومة فكرية، الإطار العام الذي يؤطر كل العلوم والفنون والآداب، وعليه فمن نافلة القول أن علاقة الفلسفة بالسياسة علاقة عضوية، بحيث أن السياسة لا تستقيم خارج إطار الفلسفة. أضف إلى ذلك، فإن هناك فلسفة خاصة بكل مجتمع، باعتبارها مجمل قناعات المجتمع، تعملان معاً كقاعدة أساسية لإفراز البنى السياسية للمجتمع. وأبسط وصف للفلسفة، الذي نتمكن من خلاله تحديد الفلسفة السياسية، هو أنها "كل مجموعة من الدراسات أو من النظريات التي تبلغ درجة عالية من العموم، وترمي للاهتداء لعدد قليل من المبادئ الرئيسية، يمكن أن يُفسر بها نوع ما من معارفنا، أو أن تفسر بها المعرفة الإنسانية كلها" (صعب 1985: 48). والفلسفة السياسية ترمي أيضاً، للاهتداء لبعض المبادئ التي تبين ما يجب أن تكون عليه الدولة، لتحقيق غاية وجودها، كمبدأ العدالة لدى أفلاطون، أو مبدأ الخير العام لدى أرسطو، أو مبدأ العصبية لدى ابن خلدون، أو مبدأ السيادة لدى بودان، أو مبدأ الحرية لدى لوك. وكما أن الفلسفة لا تحاول أن تفسر شيئاً ما بل كل شيء، فإن الفلسفة السياسية تحاول أيضاً، أن تفسر كل شيء سياسي أوكل شيء يتعلق بالدولة، من خلال المبدأ أو المبادئ التي يضعها

الفيلسوف السياسي (صعب 1985: 48)، ولا يمكن أن يكون ذلك خارج إطار المنظومة القيمية، التي ترتضيها المجتمعات.

والفلسفة السياسية لدى سبينوزا، لا تبتعد كثيراً عن فلسفته الأخلاقية، التي أراد للعقل المصاغ وفقاً لقوانين الطبيعة، أن يحكم جميع عناصرها ويسيرها في الاتجاه الذي يحقق الهدف الأساسي لديه، وهو أن يعمل الإنسان كل ما من شأنه أن يحافظ على وجوده وبقائه في الحياة. وهذا ما جعل فلسفته السياسية تتبع من التمييز بين النظام الطبيعي والأخلاقي، أو بعبارة أوضح، بين حياة الإنسان البدائية قبل تشكل المجتمعات، وبين حياته فيما بعد.

الإنسان بين الطبيعة والمجتمع:

يرى سبينوزا، ككثير من الفلاسفة، أن الناس كانوا يعيشون، قبل نشأة المجتمع، في حالة من الفراغ الاجتماعي، ولم يكن قد تكون لديهم مفهوم مشترك حول الحدود والفواصل، التي تبين الصواب والخطأ، العدل والظلم، خارج إطار الاحتكام للقوة غير الشرعية. كما لم يكن الإنسان قد أدرك بعد الإطار الشرعي المنظم للمصلحة الخاصة، ولم يكن قد أدرك المفهوم الاجتماعي للفضيلة، فكانت غريزة البقاء الذاتي هي القاعدة الأساسية للفضيلة. وطبقاً لنوع الحياة هذه، لم يستطع الإنسان أن يهنأ بحياة بعيدة عن الخوف ويسودها السلام، فكان لا بد له من أن يتطلع إلى حالة اجتماعية محكومة بالعقل ، يتحرر فيها من كل مظاهر الخوف. وهذا ما أكد عليه اتيان باليبار (1993: 114) في كتابه (سبينوزا والسياسة) بقوله: "إن مبدأ العقل الطبيعي بعينه، يقود كل واحد في الوقت عينه، إلى ضرورة الحفاظ على كونه الخاص عن طريق جهد مثابر، وإلى ضرورة أن يكوّن مع أفراد

آخرين من الطبيعة ذاتها فرداً أكثر قدرة، في سبيل تحقيق التوازن مع الأسباب الخارجية المتعارضة مع طبيعتهم. وهاتان الضرورتان تشكلان بشكل ملموس ضرورة واحدة، وهما مشتقتان في الوقت عينه من جوهر الإنسان، الذي هو الرغبة في وقاية وجوده".

إذن، فحاجة الناس بعضهم لبعض، استدعت تبادل المساعدة فيما بينهم، فدفعتهم هذه الحاجة إلى استبدال الحالة الطبيعية التي كانت السيادة فيها للقوة الفردية غير الرشيدة، إلى الحياة الاجتماعية، التي انتقلت فيها القوة من الأفراد إلى المجتمع، على هيئة القانون. وعلى الرغم من أن العديد من المفكرين والفلاسفة، ومنهم سبينوزا، يرون أن الإنسان كائن اجتماعي، إلا أنه ليس مهيئاً بطبيعته للسير وفقاً لمتطلبات النظام الاجتماعي، والخطر وحده هو الذي ولد فيه روح الاجتماع، الذي كشف له بعد ذلك، ميزات أخرى للاجتماع، جعلته جديراً بأن يتمسك به، ويتحول إلى نوع من الغرائز القوية، التي يعجز الإنسان عن مقاومتها. ولهذا، فقد أورد سبينوزا في كتابه (البحث اللاهوتي السياسي) آراء عديدة، تؤكد أهمية تقسيم العمل الاجتماعي لحياة الإنسان الحديث، والذي كان نتيجة لتطور الاجتماع الإنساني، حيث يقول: "... إن تكوين المجتمع لا يفيد في الأغراض الدفاعية فحسب، وإنما يفيد أيضاً في أمور عديدة، بل إن له ضرورة مطلقة من حيث أنه يتيح تقسيم العمل، ولو لم يقدم الناس مساعدة متبادلة بعضهم إلى بعض، لما توفرت لأحد القدرة أو الوقت اللازم، لتزويد نفسه بما يلزم لعيشه ولبقائه: إذ ليس كل الناس صالحين وبدرجة متساوية لجميع الأعمال، وليس في وسع احد، أن يتولى بنفسه إعداد كل ما هو في حاجة إليه. واكرر القول، إن القوة والوقت يقصران، إذا ما تعين على كل شخص أن يحرث ويبذر ويحصد ويطحن

القمح ويطهو وينسج ويطرز ...ناهيك بالعلوم والفنون التي لها بدورها ضرورة مطلقة لكمال الطبيعة البشرية وسعادتها. وإنا لنرى أن حياة الناس الذين يعيشون في حالة الهمجية الجهولة، هي حياة بائسة أشبه بحياة الحيوان، ومع ذلك، فهم لا يستطيعون الحصول على ضروراتهم الشحيحة التافهة، دون مساعدة بعضهم البعض إلى حد ما" (زكريا 1983: 222).

لقد كان سبينوزا في ربطه بين التعاون المتبادل بين الناس وبين زيادة تيسير الوفاء بحاجاتهم، يدافع في الوقت ذاته عن الحضارة الصناعية الحديثة، التي شهد إرهاصاتها، ويوجه النقد الشديد لأولئك الذين يتحسرون على أيام عزلة الإنسان واكتفائه بذاته، ويجعل من نفسه مدافعاً عن مبدأ تقسيم العمل. وهو بهذا لا يختلف عن غيره من المفكرين الغربيين في العصر الحديث، الذين رأوا فيه أعلى وأهم قانون للمجتمعات الإنسانية، وفي مقدمة هؤلاء إميل دوركهايم، "... الذي جعل ذلك المبدأ (تقسيم العمل) أساساً للتكامل والتضامن بين الناس، ولتماسك ووحدة المجتمع التي كان قد افتقدها بعد انتقاله من حالة المجتمع البسيط إلى حالة المجتمع المعقد، حيث رأى أنه السبيل الوحيد الذي يعيد للمجتمع قبضته القوية على الفرد، التي تقوم بتعديل أنانيته التي بلغت حدها في المجتمع الصناعي، لكي تجعل منه مخلوقاً ذا فضيلة" (روبيرتس و هايت 2004: 92-93).

والفضيلة عند دوركهايم هي الخضوع والتبعية للمجتمع، وبهذا، فقد جعل لتقسيم العمل دوراً أخلاقياً هاماً داخل المجتمع. وهذا الرأي لا يختلف كثيراً عما جاء به سبينوزا الذي لم يغفله، فقد رأى في الحالة المدنية أو القانونية التي يشيد بها ويمتدحها دائماً، أنها تؤدي إلى تهذيب الطبيعة البشرية ذاتها، ويكاد يقول إنها تخلق في الإنسان طبيعة ثانية. فالإنسان في الحالة

المدنية، لا يعود في نظره ذلك الحيوان الذي وصفه هوبز، بل أصبح فرداً قوياً بقدرته على قهر الظروف الخارجية التي تحد من قوته وفاعليته. وبذلك يتسع نطاق حريته بفضل تضامنه مع الآخرين، لأنه في الحالة الطبيعية الخالية من الضوابط والقوانين الاجتماعية، يكون خاضعاً لسيطرة الانفعالات والعواطف التلقائية، وخضوعه لها نوع من العبودية التي لا تليق بالإنسان، وحالة المدنية، بما فيها من نظم وضوابط، تعمل على تحرير الإنسان من نير ذلك الاستعباد. وبذلك يكون التنازل عن الحق الطبيعي، الذي يمكن الإنسان من فعل ما يريد، دعماً للحقوق الفعلية للإنسان.

وموقف سبينوزا من الاجتماع الإنساني، المتمثل في إشادته بالمجتمع وتقسيم العمل الاجتماعي، ليس نتيجة لوجوده في ظل المدنية الغربية فحسب، بل له جذور تضرب في أعماق التراث اليهودي، الذي يرفض عزلة الفرد وابتعاده عن الجماعة، وادعائه القدرة على الاكتفاء الذاتي. والأدب الحاخامي يؤكد ذلك، فقد جاء في عدد من نصوص التلمود: "أن يعيش الإنسان وحيداً فذلك ضرب من المستحيل، ومن هنا جاءت الحكمة القائلة: إما أن تعيش في المجتمع أو تموت". أي أن الإنسان لا معنى لوجوده بدون مجتمع. وفي موضع آخر يقول الحاخامات: "مع أن روح الاستقلالية فضيلة، فمن الضروري عدم الاعتقاد بأن الفرد قادر على أن يكون منفصلاً عن قريبه ... لقد أخذت الحياة منحىً تطورياً معقداً جداً، يشعر الإنسان بحاجات كثيرة، لدرجة أن من واجبه الأخذ بعين الحسبان الراحة، التي يدين بها لعمل الآخرين". ويؤكد الحاخامات أيضاً اجتماعية الإنسان بقولهم: "لم يكن الإنسان مهيأً للعيش منفرداً، بل عضو في المجتمع. إنه عضو في جسم البشرية (الإنسانية)، ولهذا السبب، أوجد الله له واجبات كثيرة مرتبطة بعلاقاته مع

الناس الآخرين، وحياته ليست ملكاً له يعبث بها كيفما يشاء، وسلوكه يؤثر على جيرانه، كما يؤثر سلوكهم عليه" (كوهن 2005: 253–256).

لكن، ورغم الأهمية التي أعطاها سبينوزا، كغيره من الفلاسفة والمفكرين، لارتباط الإنسان بالمجتمع، وإعلائه من شأن الدور الذي يلعبه الأفراد في إشباع احتياجات بعضهم البعض، فإن الناس، في رأيه، من النادر أن يسيروا وفقاً لما يحكم به العقل، فهم يعيشون في الغالب وفق نظام قوامه الحسد والبغض والشقاق المتبادل، أي أن هناك عدم توافق اجتماعي بين أفراد المجتمع. وهذا الوضع ينشأ، من وجهة نظره، بسبب "... أن كل فرد يسعى جاهداً في الحصول على حب الآخرين لما يحبه هو، وعلى كراهيتهم لما يكرهه هو، وهذا الجهد لكي يستحسن كل واحد حاجة حبه أو كراهيته هو الطموح في الحقيقة. نرى، إذاً، أن كل واحد يرغب طبيعياً في أن يعيش الآخرون وفقاً للطبيعي الخاص به، وبما أن الجميع يرغبون أيضاً، فالجميع يشكلون كذلك عقبة، وبما أن الجميع يريدون أن يكونوا مقبولاً بهم أو محبوبين، فإن الجميع يتبادلون الكراهية" (باليبار 1993: 117).

إذن، لكي يتم القضاء على سوء التوافق الاجتماعي، لا بد من إتباع العقل الذي يسيطر على العواطف والانفعالات، فيدعم ويبقي منها ما يؤدي إلى الانسجام والتقارب بين الناس، لأن الناس الذين يحكمهم العقل، أي الذين يسعون إلى ما هو مفيد لأنفسهم وفقاً للعقل، لا يتمنون لأنفسهم شيئاً لا يتمنونه أيضاً لبقية البشر، وبالتالي يتصف سلوكهم بالتعاون والتكامل والعدالة والإخلاص والتسامح والتواضع، وغير ذلك من الفضائل. وسبينوزا، في هذا، يبدو متأثراً –إلى جانب ما عُرف عنه من واقعية وعقلانية– بالمبادئ المنظمة للعلاقات الاجتماعية المتضمنة في الشريعة الحاخامية، والتي لا شك

أنه أدركها قبل غيرها من المبادئ المتصلة بالعلوم والفنون، التي شكلت فكره في مراحل حياته المختلفة، فقد احتوى التلمود على عدد من المبادئ والقواعد العامة للسلوك مثل: "... إخضع للأعلى، كن لطيفاً تجاه المتضرع، استقبل جميع الناس بسرور ورحابة صدر، على الإنسان دائماً أن يضع في أجوبته الدماثة، التي تهدئ الروع والغضب، وتزيد من السلام مع إخوته، وتقوي علاقته بالجميع بطريقة يكون فيها محبوباً من الأعلى وشعبياً على الأرض، ومستحباً من القريب". وفي موضع آخر من التلمود، يؤكد الحاخامات أيضاً على هذا الاتجاه الاجتماعي، وحث الفرد على الانسجام مع الجماعة والاندماج فيها، وذلك بقولهم: "لا تفصل نفسك عن الجماعة ... لا تتسرع كي تجعل من نفسك استثناء، يجب على الإنسان أن يُبقي فكره متناغماً مع فكر قريبه ... إذا دخلت إلى بلدة أو مدينة فالتزم بقوانينها" (كوهن 2005: 256). وتدعم التوراة هذا الاتجاه بقوة وبطريقة غريبة، فقد جاء في سفر الخروج (28: 34): {وأقام هناك عند الرب أربعين يوماً وأربعين ليلة، لم يأكل خبزاً ولم يشرب ماء، فكتب على اللوحين كلام العهد، الكلمات العشر}. وعندما نزل الملائكة المحتفلون على الأرض، كان القوم يأكلون {ثم أخذ زبداً ولبناً والعجل الذي أصلحه، وجعل ذلك بين أيديهم، وهو واقف أمامهم تحت الشجرة، فأكلوا} (التكوين 9: 18).

ولكن الإنسان لن يستطع تحقيق ذلك التوافق الاجتماعي بعيداً عن العقل، الذي إذا حقق مستوىً عالياً من الفهم والمعرفة، كان قادراً على تجنيبه مخاطر الاستسلام للانفعالات والعواطف، التي تزيد الهوة بينه وبين أفراد المجتمع. وسبينوزا يرى أن غالبية الناس لا يصلون إلى ذلك المستوى من المعرفة، وبذلك فهم لا يملكون القدرة الكاملة على قهر أو توجيه انفعالاتهم

وعواطفهم، والسير بها في الاتجاه الذي يحقق وحدة المجتمع وتماسكه. وفي هذه الحالة سيقوم المجتمع الذي أصبح لديه الحق الذي يمتلكه كل شخص في الانتقام لنفسه من الأذى، والحكم بنفسه على ما هو خير وما هو شر، بوضع قواعد عامة للسلوك يلتزم بها الأفراد، وإصدار قوانين يدعمها التهديد لا العقل الذي يعجز عن قهر الانفعالات. ومثل هذا المجتمع الذي بُني على قوانين وعلى قوة قادرة على حفظه يُسمى بالدولة، ومن يعيشون في حمايته يُسمون مواطنين أو رعايا (زكريا 1983: 213).

الدولة وغاياتها:

ليست الدولة ،عموماً، كما تذكر الموسوعات السياسية عبارة عن إقليم أو شعب، وليست مجموعة من القواعد الملزمة، فهذه العوامل ليست بالتأكيد غريبة عنها، ولكنها تضعها فوق المعرفة المباشرة، فوجودها لا يتعلق بالظاهرة الملموسة، إنه شأن ذهني؛ فالدولة، بالمعنى الكامل للكلمة، هي فكرة. وبما أنها ليس لها سوى حقيقة إدراكية، فهي ليست موجودة إلا لأنها تُدرك بالفكر. فالناس، كما يقول جورج بوردو (1987: 10-13): "... هم الذين اخترعوا الدولة لكي لا يطيعوا الناس، فجعلوا منها المركز والسند للقدرة التي يشعرون دائماً بضرورتها وبوزنها ... فالدولة هي شكل للسلطة تجعل الطاعة أكثر نبلاً. إن سبب وجودها الأول هو أن تقدم للفكر تمثيلاً لأسس السلطة، التي تجيز إقامة التمييز بين الحكام والمحكومين على أساس لا يستند إلى علاقات القوة، ومع أنها تندرج ضمن نظام الأفكار وليس الظواهر الملموسة، إلا أن تفحصاً يتسم ببعض النباهة، يظهر أن الدولة معطى موضوعي من المستحيل التنكر لحقيقته، دون الامتناع في الوقت نفسه

عن فهم الوقائع المنظورة ... ووجود الدولة يستجيب لبعض المتطلبات الخاصة بالبنية السياسية للمجتمعات في مرحلة معينة من تطورها، وهي لا تخلق السلطة ولكنها تحدد أشكالها، فالطاعة التي تطلبها ليست من الطبيعة ذاتها التي يطلبها الرئيس الذي يأمر، إنها دائمة بينما الحكام يمرون ... وتساهم في التقريب بين الأفراد، الذين تباعد بينهم خياراتهم المختلفة. وهي التي ترفع شأن الحياة السياسية، التي تجعلها صغارات الرجال حقيرة".

وسبينوزا في رؤيته العقلانية والعلمية للدولة، لم يخرج عن هذه النظرة، فهو يرى أنه يجب تصور الدولة ذاتها كفرد، أو بالأصح كفرد مكون من أفراد، له جسم ونفس أو فكر. ويجب النظر إلى مواطنيها أو رعاياها على أنهم يعادلون إنسان الفطرة، وبهذا يمكن القول بأن سبينوزا محسوب على هوبز وغيره من الفلاسفة، الذين يشكلون تقليداً بكامله يُعرف الدولة بأنها فرد. فهو في نظرته للدولة يُعد من أنصار فكرة أن الكل أكبر من مجموع أجزائه، فهي عنده: "... ليست مجموع إرادات الأفراد أو محصلة هذه الإرادات، وليست سلطتها ناتجة عن الجمع بين سلطات الأفراد، وإنما هي حقيقة تتجاوز هذا كله. ومُنذ اللحظة التي يعلن فيها سبينوزا ضرورة تنازل الدولة بدورها عن حقها المبني على القوة، في سبيل الخضوع لحكم العقل، مُنذ هذه اللحظة يجعل منها كياناً له سلطته المعنوية الخاصة، التي تطاع لذاتها لا من أجل كونها مجموعاً لسلطات الأفراد. فالدولة حين تتبع حكم العقل، تصبح أقدر على حفظ مصالح أفرادها ووجودهم، منها لو اعتمدت على القوة" (زكريا 1983: 231).

يتبين مما سبق، أن سبينوزا قد أعطى الأولوية للعقل على القوة فيما يتعلق بشرعية الدولة، رغم أن القوة في فلسفته الأخلاقية كانت تعادل

الفضيلة. كما أن تفكيره كيهودي، جعله يرى فيها الأساس الذي يستند عليه الوجود الإنساني ذاته. وهذا الموقف يمكن أن يعزى من جانب، إلى رفض سبينوزا لمبدأ القوة الذي كانت تستخدمه الكنيسه في السيطرة على أبناء المجتمع، وتسيير الشؤون المختلفة للدولة، ومن جانب آخر، قد يعود إلى ما ساد تلك العصور من دعوة لاستخدام العقل، الذي وقف رجال الدين عقبة كأداء في سبيل الرجوع إليه وتحكيمه في جميع القضايا، بما فيها قضايا الدين ذاته. وفي تحرير العقل تحرير للعلم الذي صهره هؤلاء في بوتقة التقاليد، التي اصطنعوها بأنفسهم، وجعلوا الخروج عليها كفراً وزندقةً، بل ثورة على الإله، فأنكروا على العلماء نظرياتهم واضطهدوهم. وهذا الوضع، في نظر سبينوزا، لا يحرم المجتمع من التقدم والتحضر الذي هو نتاج للعلم فحسب، بل ينحرف بالإنسان بعيداً عن قوانين الطبيعة التي هو جزء منها، فيعتقد أن أفعاله التي لم تصدر عن معرفة وفهم، من شأنها أن تحقق صلاح المجتمع وخيره، فتكون النتيجة عكس ذلك، ولذا كانت ثقة سبينوزا كبيرة، في قدرة العقل على إدارة شؤون الدولة، وتحقيق التوازن والاستقرار فيها. بل إن المجتمع في نظره، قد يستغني عن إقامة الدولة، لو كان الناس قادرين بطبيعتهم البشرية على العمل وفقاً لمبادئه (العقل). يؤكد هذا ما أشار إليه اتيان باليبار (1993: 76) في حديثه عن (علم الدولة) لدى سبينوزا بقوله: "... وإذا كانت الطبيعة البشرية مهيئة لأن يرغب الناس أكثر في ما هو أكثر نفعاً، فلن تكون هناك حاجة لأي فن للحفاظ على التوافق والاستقامة. بيد أنه من المؤكد أن الطبيعة البشرية مكونة بشكل آخر تماماً، وفي هذه الحالة إذاً وبالضرورة يجب إقامة الدولة، بحيث يقوم الجميع الحاكمون والمحكومون سواءً أرادوا أم لا، بعمل ما يهم السلامة المشتركة، وبتعبير آخر، أن يكونوا

مكرهين بالرضا أو بالقوة، عفوياً أو بالضرورة على العيش وفق ما يرسمه العقل". بل إن التعريف السابق يجعل الدولة مسؤولة عن صياغة أذهان رعاياها، وإعدادهم للمواطنة، والسير في الاتجاه الذي يخدمها ويحقق المصالح العليا للوطن.

ورغم أن الأدبيات التاريخية والأثرية، تعطي الدلائل الواضحة على أن العنف والإكراه، كان لهما الحضور الظاهر في المراحل المبكرة لنشأة الدولة، فالإكراه، كما ذكر عماد شعيبي (2002: 202) "... جزء بنيوي من تركيبة أي دولة، وفي نشأتها الأولى"، إلا أن سبينوزا لم ير في وجودها تهديداً لحياة الفرد، كما لم يرى في خضوعه لها قهراً له وتضييعاً لمصالحه، مثل كارل ماركس الذي لم ير فيها سوى نظمٍ طفيلية تستغل المجتمع وتجعله ضعيفاً. أما هو فقد رأى أن هناك احتياجاً متبادلاً بين الأفراد والدولة، لأن الأفراد المعزولين هم عملياً غير أهل للحفاظ على أنفسهم بذاتهم لمدة طويلة، بينما تستطيع الدولة إذا كانت متينة التكوين، أن تدوم عن طريق قواها الذاتية. أما الأفراد فلكي يحافظوا على ووجودهم ويحققوا مصالحهم، لا بد لهم من الحفاظ على الدولة، وبالعكس، على الدولة لكي تضمن بقاءها واستمرارها، أن لا تعتمد كلياً على قوتها، بل تسعى نحو المحافظة على الأفراد، بأن توفر لهم الأمن الذي يعد شرطاً أساسياً للطاعة المدنية في دولة تسود فيها الفوضى، أو تخضع لنفوذ أعدائها حيث تختفي الاستقامة. فأفضل دولة في رأي سبينوزا، هي التي تحقق الصلة الأقوى بين أمن الأفراد وبين استقرار المؤسسات (**Sahakian** 1968: 149).

وطالما أن الناس لا يسيرون وفق العقل الذي يحقق التوافق، بل تتحكم الانفعالات والعواطف في الجزء الأكبر من رغباتهم ، فإن كل مجتمع

بحاجة إلى حكومة وقوانين، تحدد العلاقات بين مواطنيه، وتحفظ الحقوق التي لهم مقابل الواجبات التي عليهم نحو وطنهم، الذي تعد الدولة والحكومة حارستين له، وحاكمتين باسمه. وسبينوزا يرى "... أن واجبات المرء نحو وطنه هي أسمى الواجبات التي يستطيع أداءها، إذ لو أُزيلت الدولة أو الحكومة لما بقي للإنسان من خير ... وعلى ذلك، فكل واجب لنا نحو الجار يغدو جرماً إذا ما عاد بالضرر على الدولة بأكملها، كما أن كل ما نفعله في سبيل حفظ الدولة، لا يمكن أن يكون فيه إخلال بواجبنا نحو الجار، أو أي شيء سوى الولاء ... وعلى ذلك، فالمصلحة العامة هي القانون الأعلى الذي ينبغي أن يخضع له كل قانون آخر، سواءً أكان إلهياً أم بشرياً" (زكريا 1983: 222–223). وفي تقدير سبينوزا للدولة والحكومة، وإيمانه بأهمية دورهما في حياة الفرد، تأثراً واضحاً بالشريعة اليهودية التي لم تترك مجالاً من مجالات الحياة، إلا ورسمت لليهود الخطوط العريضة، التي يهتدون بها في تنظيمه وإدارة شؤونه المختلفة. وقد كان الإخلاص الصارم للدولة، يشكل موضوع أوامر ووصايا قطعية في التلمود، يقول الحاخامات: "... صلٌ من أجل ازدهار الدولة، فعندما يخافونها الناس يستوعبون جميع الكائنات الحية". ويضخم التلمود هذا المبدأ بالقول: "عامل لناس مثل أسماك البحر" (كوهن 2005: 275)، لأنه بين أسماك البحر، الكبير يأكل الصغير، كذلك يفعل الناس، فلو لا خوفهم من الحكومة، لما كان للضعفاء متسعاً على هذه الأرض.

ولهذا يرى سبينوزا "أن السلطة العليا في الدولة، أصبح لها الحق في اتخاذ القرارات السياسية الملزمة لأفراد المجتمع، وفي هذه الحالة تصبح طاعتها واجبة بحكم الميثاق المعقود وبحكم العقل الذي يرى في الطاعة أهون

الضررين. وبذا تنشأ العدالة، وهي علاقة خارجية بين السلطة والشعب يمثلها القانون الذي يأمر بأفعال معينة، ويحظر أفعالاً معينة، على أنه لا تجب الطاعة إلا للقانون النافع، إذ كان أساس الاتحاد المنفعة العامة، فللشعب أن يقدر الأوامر والنواهي، وأن ينقد السلطة، بل وأن يثور عليها إذا اقتضى الأمر ذلك" (كرم: 118). وإذا كان سبينوزا قد أعطى للشعب كل هذه الحقوق، فإن عقلانيته وعلميته قد دفعتاه إلى إزالة قيم الخير والشر من ميدان السياسة –كما فعل في ميدان الأخلاق– ولم يقل بحق أو واجب مطلق، بل رد جميع هذه التعبيرات إلى الأصل الموازي للنزوع إلى حفظ الوجود واستمراره، أي إلى القوة، فالحق في السياسة يرتد إلى القوة. وحق الفرد لديه، يتضمن كل ما يقوى على عمله، والدولة بإمكانياتها وبسلطاتها، تعد أقوى من الشعب، لأنها صاحبة الحق في فرض قوانينها عليه، حتى وإن كانت جائرة، وما دامت قوتها تمنحها أيضاً، حق الحكم على ما هو خير وما هو شر، وما هو عدل وما هو ظلم، فإنها لن تقبل بالمبررات التي بموجبها يمتنع الأفراد عن الاستجابة لأوامرها وتنفيذ قراراتها، لأنهم بضعفهم، ليسوا مؤهلين، في نظرها، لإدراك مواطن الخير أو الصالح العام، وبالتالي، ليس أمامهم إلا الطاعة والانصياع لكل ما يأتي منها.

وعلى الرغم من إشادة سبينوزا بالولاء والطاعة للدولة، إلا أنه، في موضع آخر من كتابه (البحث اللاهوتي السياسي)، لا يعطي لها الحق في اتخاذ الإجراءات التي تؤدي إلى زيادة ضعف الإفراد أمامها، وذلك بقوله: "إن الدولة الكاملة ينبغي أن لا تحد من قوة مواطنيها، إلا إذا أدت هذه القوة إلى إلحاق الضرر والأذى بأفراد المجتمع" (ديورانت 1979: 240). فالغاية من الدولة إذاً، ليس التسلط على الناس وإضعافهم وزرع الخوف في نفوسهم،

بل على العكس من ذلك، عليها أن تسعى جاهدة إلى تحريرهم من المخاوف، التي قد تسيطر عليهم بفعل الظروف لأسباب خارجة عن إرادتها، لأن نمو المجتمع وتقدمه هو محصلة لجهد الأفراد وقدرتهم على التجديد والإبداع، وهذا يتطلب منهم ليس الكفاءة في العمل فحسب، بل أن تكون لهم روح معنوية عالية، ناتجة عن حالة الشعور بالأمن والطمأنينة والاستقرار، فالإنسان الخائف والمقهور تشغله ظروفه تلك، وتستنفذ كل طاقاته العقلية، ولا تمكنه من الإبداع والابتكار الذي ينعكس على المستوى الحضاري للمجتمع. ولذا فإن واجب الدولة أن تعمل على تهيئة الظروف والأوضاع التي تشجع الأفراد وتحثهم على العمل والإنتاج، إلى أقصى حد من الطاقات التي يمتلكونها، كما أن عليها أن توجههم وترشدهم إلى حياة تسود فيها حرية الفكر، كي لا تعمى بصائرهم وتتبدد قواهم في الكراهية والغضب والحسد، وما يسفر عنها من ظلم لبعضهم البعض (ديورانت 1979: 240-241).

وإذا كان سبينوزا قد أوجب على الأفراد طاعة القوانين حتى وإن كانت جائرة، فإنه قد اشترط لقيام هذه الطاعة، أن تكفل الحكومة للفرد حق التعبير عن رأيه بحرية ، لأن حرية الكلام هذه، ستمكنه من الاحتجاج والنقد والتقييم لقرارات وسلوك السلطة السياسية، وهذا سيؤدي في النهاية إلى تغيير الأوضاع الفاسدة في المجتمع بالوسائل السلمية، لأن القوانين التي تقيد حرية الفكر وحرية التعبير، ستهدم عاجلاً أم آجلاً جميع القوانين في الدولة، فالناس لن يظلوا طويلاً على احترامهم لتلك القوانين، التي تحولت إلى وسائل للسيطرة عليهم، وفي نفس الوقت، لا يجوز لهم نقدها أو التعبير عن آرائهم فيها. ولهذا، فإن غياب حرية الرأي والتعبير لا يعود ضرره على الفرد فقط، بل يتعداه إلى الدولة ذاتها، وهو ما أكد عليه يوسف كرم (119) في مبحث

السياسة لدى سبينوزا بقوله: "... من الضار جداً للدولة أن تحاول استعباد العقول، كما أن من الضار جداً، أن تترك للأفراد مطلق الحرية في الاعتقاد والعمل، ولكن الفرد لا ينزل إلا عن حق العمل بحكمه الخاص، وإلا استحال قيام الدولة، أما حق التفكير بحرية فخالص له تماماً. ويجب أن يكفل له أيضاً حق الكلام بشرط ألا يتجاوزه إلى العمل، وأن يدافع عن رأيه بالحجة لا بالحيلة والعنف، ولا رغبة في تعديل نظام الدولة بسلطته الخاصة، بل يدع للسلطة حق الحكم، ويمتنع عن كل فعل يعارض إرادتها، حتى لو اضطر للعمل بخلاف ما يعتقد، فهذا واجبه، لأن تحقيق العدالة يتعلق بإرادة السلطة ليس غير".

يتضح من دفاع سبينوزا عن حرية الرأي، أنه كان محافظاً وليس راديكالياً، فقد أعطى للفرد الحرية في أن يخالف في الرأي الحاكم أو القائمين على السلطة، على ألا يؤدي صدام الأقوال إلى صدام الأجسام، أي أن لا يكون ثمن تلك الحرية، التضحية بالاستقرار السياسي والتوازن الاجتماعي. وبهذا تكون تلك الحرية السبيل الذي يجب أن يُتبع لإصلاح المجتمع، ولا يجب أن يتجاوز ذلك الإصلاح إلى الثورات التي ستهدم المجتمع بكامله. كما يبدو ، لنا أيضاً، أن سبينوزا لا يريد لسياسة الدولة أن تتجرد كلية عن الأخلاق، بل يريد لها وللفرد أن يسلكا إلى حد ما تبعاً لمعيار أخلاقي، فلا يسلك الحكام سياسياً تبعاً لمعيار مصلحة الدولة فقط، ولا يسلك الفرد تبعاً لمعيار مصلحته الخاصة فقط، بل على الطرفين أن يضعا مصلحة المجتمع فوق كل اعتبار. ومع أن سبينوزا يدرك أن للسياسة أخلاقها الخاصة، التي تجعل الحكام، كما يقول مكيافيللي (1988: 136): "... لا يستطيعون السير وفق مبادئ محددة بشكل قبلي، وإنما عليهم أن يتصرفوا حسب الظروف

ووفق كل وضع خاص، أن يستخدموا معارفهم أو لا يستخدمونها، وأن يبتعدوا عن الأخلاق أو يقتربوا منها ... وفقاً لضرورات الحاجة التي يواجهونها". إلا أن الأمر يختلف مع قضية امتلاك الفرد لحرية التعبير التي لا تتعارض مع القوانين، فالدولة ذات السياسة الحكيمة لن تجعل من كبت الحرية الفكرية وسيلة لضمان أمنها واستقرارها، لأنها مهما توغلت في هذا السبيل، فلن تصل إلى تحقيق ذلك التماثل الفكري بين الصفوة الحاكمة والجمهور. فالإرهاب والكبت لن يؤدي إلا إلى إفساد ضمائر الناس، حيث يكون في ذلك تشجيع لهم على الرياء والنفاق والغش. أما الحرية العامة فإنها، كما يقول سبينوزا: "... لا تقبل مطلقاً أن تملأ عقول الناس بالتعصب والتحامل، أو توجه أحكامهم وجهة محددة، أو يُستخدم أي من أسلحة الفتنة المبنية على ذرائع دينية، فالواقع أن هذه الفتن لا تستيقظ إلا عندما يزج القانون بنفسه في ميدان التفكير النظري، وتحاكم الآراء وتدان كأنها جرائم، على حين أن من يدافعون عنها ويتبعونها يُضحى بهم، لا في سبيل امن المجتمع، بل في سبيل حقد خصومهم وقسوتهم" (زكريا 1983: 225).

ولا ينفي سبينوزا حقيقة، أن بين سيادة الدولة والحرية الفردية نزاعاً ممكناً، إلا أن الحل، في رأيه، يجب أن ينبثق من هذا التوتر بعينه. ويمكن إثبات ذلك باستقراء الواقع وما يجري فيه عندما تنزع الدولة إلى إلغاء حرية الرأي، إذ نجد أنه كلما زادت الحكومة في مكافحة حرية الكلام وخنقها، كلما ازداد الشعب عناداً وتصلباً في معارضتها. ولن يتصدى لمقاومة هذه القوانين –التي تصادر حرية التعبير– أصحاب الشره والطمع من رجال المال، بل أولئك الذين تدفعهم ثقافتهم وأخلاقهم وفضائلهم إلى اعتناق الحرية، "... فالفرد من هؤلاء، قد جُبل بحيث لا يحتمل أو يصبر بأي شكل من الأشكال،

أن يرى الآراء التي يعتقد بأنها حقيقية، هي موضع تجريم وشجب، وهذا يؤدي به إلى أن يصبح كارهاً للقوانين، وإلى الحكم بأن الجرأة على الحكام في كل شيء، ليست لا أخلاقية وإنما هي فضيلة، وهذا بدوره يؤدي إلى محاولة قيام الكثير من أفراد المجتمع بحركات عصيان وعنف. وبما أن هذا الأمر يعود للطبيعة البشرية وتكوينها، فإن القوانين المتعلقة بالآراء لا تهدد المجرمين وإنما الناس الأحرار، فهي قد وضعت لإثارة سخط الشرفاء، أكثر من كونها وضعت لاحتواء المجرمين، ولا يمكن التمسك بها بدون خطر كبير على سلطة الدولة ... لأنه بموجب قانون طبيعي، عندما يُنذر كل فرد –إذا صح التعبير– بأن يفكر مثل فرد آخر، تصبح القوة المنتجة لفكرة مدمرة، وفي النهاية نحصل في الوقت عينه على نوع من الجنون (الغاضب) للأفراد، وعلى إفساد للعلاقات الاجتماعية" (باليبار 1993: 44).

يتبين مما سبق، أن سبينوزا يريد لسيادة الدولة وحرية الفكر والتعبير، أن يصبحا شيئاً واحداً ، ويرى أن طغيان إحداهما على الأخرى، هو الذي يجعلهما متناقضتين ومتعارضتين، وحدوث التعارض فيه تهديد لوجود إحداهما، وتهديد أكبر لاستقرار وتوازن المجتمع، لأن الدولة –وفقاً لوجهة نظره– مهما بلغت قوتها، لا يمكنها أن تقف بين الفرد وبين التعبير عن رأيه بحرية، فحرية الكلام، هنا، قد أدرجها سبينوزا ضمن قانون الضرورة، وبالتالي يكون الكبت معارضاً لتلك الضرورة، ولأن القانون الطبيعي لا استثناء فيه، ولا يمكن تغيير مساره، تكون عواقب تكميم الأفواه ومصادرة الأفكار أكثر ضرراً بالدولة والمجتمع من الأضرار التي قد تسببها لها حرية الرأي. فسبينوزا لم يطالب بحرية مطلقة في هذا الجانب، بل حرية مقيدة بحيث لا تتعارض مع القوانين التي شرعتها الدولة، لأنه يدرك خطورة

الإسراف فيها، وهو ما أشار إليه اتيان باليبار (1993: 42) بقوله : "...إن بعض الأقوال كما يبين سبينوزا هي أعمال، وبخاصة تلك التي تطلق أحكاماً على سياسة الدولة، ويمكن أن تشكل عقبة لها، يجب إذاً أن يُحدد بأي مقدار يمكن ويجب أن تُمنح هذه الحرية، أو تحديد أي آراء هي متمردة على الدولة". وهذا الربط لحرية التعبير بالقوانين التي تضعها الدولة، لا يعني – كما قد يتبادر إلى الذهن– أن وجهة نظر الفرد لا بد أن تتفق مع وجهة نظر الدولة ومصالحها، لأن سبينوزا الذي جعل من حرية الرأي قانوناً طبيعياً، قد اشترط في تلك القوانين (قوانين الدولة) أن تكون نافعة، أي أن تحقق مصلحة الفرد والمجتمع إلى جانب مصلحة الدولة. وهذا النوع من القوانين لا يوجد إلا في دولة تسير تشريعاتها وفقاً لقوانين العقل التي تعد –كما أسلفنا سابقاً– جزءاً لا يتجزأ من قوانين الطبيعة، وفي هذه الحالة، لن يتعارض مضمونها مع حرية التعبير، التي توصل إلى كونها هي الأخرى، جزءاً من تلك القوانين.

ورغم أن نتائج استقراء واقع المجتمعات والدول المختلفة عبر التاريخ تؤكد لنا الدور الذي لعبته حرية الرأي، في تمتين دعائم وجود واستمرار بعضها، وما أحدثه غياب تلك الحرية، من زلزلة وانهيار لكيان البعض الآخر منها، إلا أن ذلك الاهتمام الذي أبداه سبينوزا، ليس في الدفاع عنها فحسب، بل بالبحث لها عن شرعية تضمن وجودها والعمل بها، يعود في الغالب إلى تأثره بالظروف التي سادت الفترة التي عاش فيها، وما شهده وسمعه عن القهر والاضطهاد ومصادرة الأفكار، التي كان يتعرض لها الأفراد في المجتمعات الأوربية عامة في ظل سيطرة الكنيسة، بالإضافة إلى ما تعرض له هو، من إدانة ومحاكمة وطرد ونفي على أيدي رجال الدين من

جماعته، وزاد على ذلك "... أن هولندا كانت وقت كتابة البحث اللاهوتي السياسي جمهورية مستنيرة، تحد من سلطة رجال الدين، وتترك مجالاً لا بأس به للحرية الفكرية، ولكن الاتجاه المضاد الذي تمثل في الكنيسة وفي النبلاء الإقطاعيين، وعلى رأسهم أمير أورانج، كان قوياً بدوره، بل إنه أفلح في العودة إلى الحكم في النهاية. وهكذا، كان من أهم الأمور بالنسبة إلى سبينوزا، أن ينصر الاتجاه المتحرر على الاتجاه المتعصب، وأن يثبت في الوقت نفسه، أن المصالح الحقيقية للدولة لا تتأثر بتلك الحرية على الإطلاق، بل إنها على العكس من ذلك، تصان بالحرية على أفضل نحو" (زكريا 1983: 224).

وبينما نجد سبينوزا يعترف بضرورة وجود الدولة، فإننا في موضع آخر من فلسفته السياسية نجده لا يثق بها، ويرى في الحكم مفسدة حتى للصالحين من الناس، ولا ينظر بعين الرضا إلى امتداد سلطة الدولة، من أجسام الناس وأعمالهم إلى أنفسهم وأفكارهم، لأن هذا في رأيه يؤدي إلى توقف نمو الجماعة وموتها. ولما كان التعليم، بمؤسساته المختلفة، القاعدة الأساسية للفكر، والمؤسسة الفاعلة في إضفاء الموضوعية على الحرية، فإن سبينوزا يرى في سيطرة الدولة على التعليم عامة، والتعليم العالي على وجه الخصوص، نوعاً من السيطرة على الفكر، ويبرر ذلك بقوله: "... إن المؤسسات العلمية العامة التي تنفق عليها الحكومة لا تستهدف تنمية إمكانيات الناس الطبيعية بل تقييدها، إذ أن العلوم والفنون تزدهر أكثر في المعاهد العلمية الحرة، إذا سُمح لكل إنسان بالتعليم على مسؤوليته ومجازفته" (ديورانت 1979: 242). وسبينوزا في موقفه هذا، لا شك متأثراً بالدور الذي لعبه الكهنة في حرمان أبناء المجتمع من التعليم، واحتكارهم له،

وتسخيره لخدمة أغراضهم الضيقة. ولكن لا يجب أن نفهم من ذلك، أنه يريد للتعليم أن يسير بعيداً تماماً عن سيطرة الدولة، لأن ما عُرف عنه من عقلانية وواقعية، تجعلنا على يقين بأنه يدرك بأن التعليم الرسمي الموحد، هو الوسيلة الفاعلة التي يضمن بها النظام السياسي بقاءه واستقراره، فمن خلال مناهجه، يتم تشكيل شخصيات الأبناء بما يتلاءم مع أهدافه وقوانينه، ومع أيديولوجيته العامة. ولذا، فإن رفضه للتعليم العام، لا يعني بالضرورة إنكاره حق الدولة في فرض سيطرتها على التعليم وعلى المؤسسات القائمة عليه، وكذا دفعه في الاتجاه الذي يحقق وحدة المجتمع وتماسكه، باعتباره هدفاً عاماً يدخل ضمن مسؤوليات وواجبات الدولة، ولا يمكن للأفراد إن تولوا مسؤولية توجيه التعليم، أن تكون لديهم نفس الرؤية التي تمتلكها الدولة.

والذي يؤكد عدم إنكار سبينوزا لأهمية فرض الدولة لسيطرتها على التعليم، مهما اختلف نوعه أو مرحلته، أنه يحمل الدولة، بوصفها نظاماً سياسياً، مسؤولية كبيرة في توجيه رعاياها، والسير بهم في الاتجاه الذي يخدم مصالحهم. فهو لم يكن من أولئك الفلاسفة الذين يقللون مسؤوليات الدولة إلى الحد الأدنى، ولو لم يعطها الحق في توجيه التعليم، لما أصبحت في نظره هي المسؤولة عن المستوى الأخلاقي لمواطنيها، حتى أنه إذا ظهر أي انحراف عام في سلوك هؤلاء المواطنين، فمن الواجب أن تلام عليه الدولة ذاتها لا الأفراد، وهو في هذا يقول: "... فمن المؤكد أن الفتن والحروب، وكسر القوانين وخرقها، لا ينبغي أن تعزى إلى وجود الشر في الرعايا، بقدر ما تعزى إلى سوء حالة نظام الحكم ذاته، وذلك لأن الناس لم يخلقوا صالحين لأن يكونوا مواطنين، وإنما ينبغي أن يُجعلوا صالحين لذلك. وفضلاً عن ذلك، فإن انفعالات الناس الطبيعية واحدة في كل مكان، فإذا ما

استشرى الفساد في مكان ما، وازدادت الجرائم انتشاراً في دولة دون أخرى، فلا بد أن الأولى لم تمضي في عملية توحيد رعاياها كما ينبغي، ولم تضع قوانينها ببعد نظر كافٍ، وبذلك تكون قد أخفقت في استخدام حقها في ممارسة الحكم" (باليبار 1993: 91). وهذا يعني أن سبينوزا يُلقي بمسؤولية تربية أفراد المجتمع، ونقلهم من حالة الفطرة إلى حالة المدنية على الدولة، أي أن خلق المواطن الصالح هو العبء والغاية الأولى، التي يجب أن تضطلع بها الدولة، من خلال المؤسسات التعليمية، مهما اختلف نظام الحكم السائد فيها.

الحـــكومـــة:

يخلط بعض الناس بين مصطلحي الدولة والحكومة، والحقيقة أن المرء يلتمس لهم العذر، وذلك لأن مصطلح الدولة من المفاهيم أو المصطلحات الشديدة التعقيد والغموض في آن واحد، وهما وإن كانا يمثلان السلطة التنفيذية، إلا أن الدولة هي الأشمل والأعم، وهي صاحبة السيادة. أما الحكومة، فهي الأداة التي تستخدمها الدولة لتحقيق أهدافها وممارسة قوتها، عن طريق التفويض. والواقع أن مصطلح الحكومة يستخدم بمعانٍ كثيرة، "... فقد يستخدم للدلالة على السلطة التنفيذية، أي رئيس الدولة والوزراء ومساعديهم، باعتبار أن السلطة التنفيذية هي الأداة السياسية العليا للدولة. ويطلق مصطلح الحكومة أحياناً على مجموعة من الهيئات الحاكمة، ومن ثم فهي تشمل هنا جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وعموماً، فإن الحكومة تعني الأسلوب أو الطريقة التي تُمارس بها السلطة ويتم من خلالها الحكم" (محمد : 150).

وإذا كان ذلك هو المقصود بالحكومة، فإن الحكومة تتخذ أشكالاً عدة؛ فمنها الملكي، ومنها الأرستقراطي، ومنها الديموقراطي، ولسبينوزا رأيه الخاص في كل شكل من هذه الأشكال.

1) الحكومة الملكية:

الحكومة الملكية هي "الحكومة التي يمارس السلطة فيها شخص واحد، يُطلق عليه ملك، يستمد حقه في ممارسة الحكم عن طريق الوراثة، وهو لا يستند في حكمه إلى الشعب، وإذا كانت هذه الحكومة ملكية استبدادية، فإن الحاكم لا يتقيد بأي قانون قائم، ولا يعترف بالخضوع لأية سلطة، ولا يقيم وزناً للحريات" (جاندور وكورفوازييه 1988: 67-68).

ويصف سبينوزا الحكومة الملكية بأنها قادرة، ولكنها مستبدة وظالمة وعسكرية، وهو يعارض وضع السلطة كلها في يد رجل واحد، فيقول: "... يظن الناس أن وضع السلطة في يد رجل واحد، يؤدي إلى السلام، وتوطيد الأمن، وتوحيد الصفوف في الدولة. إذ لا نجد دولة بين الدول لبثت أمداً طويلاً، ولم تتعرض لحوادث وتغييرات هامة، تعكر صفو السلام والأمن فيها.

ومن جهة أخرى، لا نجد بين الدول أقصر أجلاً وأقل عمراً وأكثر عصياناً وتمرداً من الدول الشعبية الديموقراطية، ولكن إذا كانت العبودية والوحشية و والخضوع تُدعى سلاماً، فليس أتعس للناس من هذا السلام. ولاشك أن النزاع بين الآباء والأبناء، أشد وأكثر من النزاع بين السادة والعبيد، ومع ذلك، فليس في صالح الأسرة أن يتحول حق الأب في إدارتها وتوجيهها، إلى امتلاكها ومعاملة أولاده معاملة العبيد. ومن هذا يتضح لنا أن وضع السلطة كلها في يد رجل واحد، يؤدي إلى العبودية لا إلى السلام" (ديورانت 1979: 243).

وينبغي أن نشير إلى أن لسبينوزا نظرة أرسطية للحكومة الملكية، فهو يرى، كأرسطو، أنها إلى جانب كونها أسوأ أنواع الحكومات، فهي غير واقعية، وظاهرها لا ينم عن باطنها، "... فالذي يتخذ القرار فيها هو الملك ذاته، وهذا من وجهة نظره مخالف للواقع، لأن فرداً وحيداً هو عاجز تماماً عن تحمل تبعات الدولة، ويجب أن يكون إلى جانبه مستشارون لتزويده بالمعلومات، وأصدقاء وأقارب يقوي بهم جانبه وكُتاب لنقل مشيئته والسهر على تنفيذها، وهؤلاء جميعهم في الحقيقة هم صناع القرار. فالملكيات المطلقة هي إذاً أرستقراطيات خفية، حيث تعود حقيقة السلطة إلى طبقة. والحال أن هذه الطبقة منقسمة بسبب المصالح والطموحات المتعارضة لأفرادها. كما أن ذلك الملك الكلي القوة نظرياً، لكي يحترس من خصومه ويؤمِّن وراثته، يغذي تلك الخصومات بتمييز بعض المفضلين عنده على غيرهم، وينصب المكائد لأتباعه، وهكذا يشل نفسه هو ذاته" (باليبار 1993: 98).

وخلاصة اقول، أن سبينوزا يرفض الحكومة الملكية لأسباب تكمن في طبيعة هذا النوع من الحكومات، مما يجعلها غير مأمونة العواقب في كل أحوالها. فالملك حتى وإن كان عادلاً وفاضلاً، فإنه يعجز عن الحكم بمفرده، مما يدفعه إلى الاعتماد على بطانة، وهذه البطانة، نتيجة لتعارض مصالح وأطماع أفرادها، فإن ما تقدمه من معلومات أو نصح أو مشورة يعد فاسداً، لأنها صادرة عن الأهواء والرغبات التي لا تخضع للعقل، الذي يعد –في نظر سبينوزا– منبع كل استقامة. وحتى لو افترضنا أن هذا الحاكم حاكم عادل يعتمد على عقله، ويحكم العقل في كل ما تقدمه له تلك البطانة، فإنه، كملك، لا شك يحرص على أن يورث السلطة لأبنائه من بعده، ولا يوجد هنا ما يضمن، أن هؤلاء الأبناء سيرثون مع العرش عدل أبيهم واستقامته. إضافة

إلى ذلك، فإن سبينوزا يرى "... أن وجود النبالة الوراثية ذاتها، من الأسباب التي تولد العصيان في ظل الحكومة الملكية، لأن فيها –كما هو معروف– احتكار للسلطة من قبل أسرة أو فئة واحدة، وحرمان الكفء من أفراد المجتمع من حقه فيها، مما يزيد الهوة بين الصفوة والجماهير، ويولد الحقد والضغينة والحسد، وهي الانفعالات والعواطف التي يحاربها سبينوزا" (**Sahakian** 1968: 150)، لأنها تعمي بصيرة الإنسان عن رؤية الحق الذي يرشد إليه العقل، كما تؤدي، دون شك، إلى وجود الصراع الذي يهدد كيان المجتمع واستقراره. وهذا الوضع لن يتغير سلمياً لغياب حرية الرأي والتعبير التي يتعارض وجودها مع مصالح الحاكم وبطانته، وبهذا، فإن الحكومة الملكية تعجز أكثر من أية حكومة أخرى، عن تحقيق الاستقرار والسلام المنشود.

2. **الحكومة الأرستقراطية:**

يقول المودع (2005: 102)، في حديثه عن الحكومة الأرستقراطية بأنها: "... تصنيف يوناني قديم، يشير إلى نظام الحكم الذي تتولاه الصفوة في المجتمع، ويرى الفيلسوف اليوناني أرسطو، أن هذا النظام أفضل أنظمة الحكم، ويقول: أن الصفوة بما تمتلكه من علم ودراية وأخلاق نبيلة، يكون حكمها أفضل للمجتمع من الحكم الفردي الذي يؤدي إلى الطغيان، وأفضل من حكم الكثرة، الذي يؤدي إلى سيطرة الجهلة والغوغاء ... وتستخدم الأنظمة الفاشية الكثير من الحجج الداعية لحكم الطبقة الأرستقراطية، لتبرير حكمها الذي تدعي بأنه حكم الصفوة الممتازة المؤهلة والقادرة على الحكم".

ولا تختلف الحكومة الأرستقراطية، في أساسها، عن الحكومة الملكية، والفرق بينهما، أن الحاكم في الأولى فئة أو طبقة وليس فرداً، وهذه الفئة الحاكمة أو الطبقة الأرستقراطية يتسم أفرادها بعدد من الصفات التي تجعلهم مؤهلين أكثر من غيرهم لامتلاك السلطة، وهي الثقافة أو المعرفة والثروة ونبل المولد والمقدرة العسكرية والسياسية. وحتى لا تفقد الحكومة الأرستقراطية ماهيتها، يجب ألا تقدم الثروة على المعرفة أو الخبرة والمقدرة، لأنه عندما لا تحتل الكفاءة والقدرة المكان الأول في اهتمامات الدولة، لا تكون الحكومة السائدة حكومة أرستقراطية بالمعنى الحقيقي. ويقف سبينوزا موقف الرافض أيضاً للحكومة الأرستقراطية، لأن طبيعتها، في رأيه، لا تختلف عن طبيعة الحكومة الملكية، فهي تستند في وجودها على ذات المبادئ والأسس، التي لا تحقق العدل والمساواة بين أفراد المجتمع وفئاته، بل تزيد الهوة والشقاق بين الصفوة والجماهير، فهذه الحكومة "... ليس في وسعها أن تكون نظاماً يحقق المساواة دون أن تنهار، إنها سيطرة طبقة عليها أن تتوقى لكي تبقى كذلك. وبالتالي على العامة أن تكون مستبعدة تماماً من التداول، وكذلك من القرار النهائي، ولكي تكون قرارات طبقة الأشراف أو النبلاء في منجى من المعارضات، يجب أن يكون التدخل في شكل تصويت سري، مما يجنب تشكيل أنصار وجماعات ضغط ... غير أن هذا النظام لا يحل محل ضرورة وجود قاعدة أغلبية. ومن هنا تأتي هذه القاعدة الأساسية: لكي تكون أرستقراطية ما قابلة للحياة، يجب أن تتوسع إلى الحد الأقصى لكي تزيد من قوتها الخاصة، ولكي تعكس إحصائياً الأغلبية جميعاً على حد سواء، فكلما كانت طبقة الأشراف أو النبلاء كثيفة العدد، كلما احتفظت لنفسها أكثر بالقرارات وبالتالي بالسلطة، وفي الواقع أن طبقة

أشراف كهذه، هي طبقة مسيطرة مفتوحة وتوسعية (بورجوازية)، وبالتالي فإن هذه القاعدة لا تحل جميع الصعوبات الموجودة في طبيعة النظام الأرستقراطي" (باليبار 1993: 99-100).

إذن، فمهما عززت الحكومة الأرستقراطية من قوتها، أو عملت على توفير العوامل التي تضمن لها البقاء والاستمرار، فإنها مثل الحكومة الملكية تحمل بداخلها العديد من بذور الفناء، أو بتعبير آخر، العديد من نقاط الضعف التي ستكون هي الأسباب المؤدية إلى تدميرها أو القضاء عليها، من تلك الأسباب ما تتصف به الطبقة الأرستقراطية عادةً من تفتيت داخلي وميوعة في الإحساس بالانتماء الطبقي، الناتج في الأساس عن اللامساواة الشائعة بين النبلاء، والمتمثلة في تمتع البعض منهم بحقوق معينة على حساب البعض الآخر. فالمناصب السياسية في ظل هذه الحكومة، تتحول مع الزمن فتصبح ليس من نصيب من يملك العلم والخبرة والكفاءة، بل يحظى بها النبلاء والأكثر ثراء، لأنهم أقدر من غيرهم على شراء المناصب والألقاب، وبذلك تشيع الرشوة داخل المجتمع، وتتفاقم مشكلة ضياع الحقوق، وتزيد الفوارق المصطنعة بين أفراد الطبقة الأرستقراطية، وبينهم وبين العامة. كما تؤدي أطماع النبلاء التي لا تقف عند حد إلى التنازع على المناصب السياسية، والذي يؤدي بدوره إلى نشوء الخصومات بين المدن داخل الدولة الواحدة، وفي هذا الوضع تهديد لوحدة وتماسك المجتمع، لأنه يصبح في هذه الحالة عُرضة للانقلابات والثورات، خاصة عندما تتزامن تلك الخلافات والمنازعات مع اشتداد الصراع الطبقي بين النبلاء والعامة الذين يعاملون معاملة الغرباء، ويكون الوضع أكثر تدهوراً، عندما يتطلع القادة العسكريون للمناصب السياسية، ويحاولون الاستيلاء عليها بقوة جيوشهم، وتساعدهم على

ذلك تلك الأوضاع السيئة التي يحلم الشعب بمنقذ منها. ويرى الكثير من المفكرين والفلاسفة ومنهم سبينوزا، أن الحل الأمثل لتسوية الأوضاع المتردية، الناتجة عن طبيعة الحكومة الملكية أو الحكومة الأرستقراطية، يكمن في إيجاد حكومة ذات مبادئ ديموقراطية (**Sahakian** 1968: 150).

3. الحكومة الديموقراطية:

الحكومة الديموقراطية هي "... حكومة الأغلبية التي تتركز السلطة فيها في يد الشعب، فسيادته هي الأساس ومصدر شرعية الحكم" (محمد: 153). وقد وضع سبينوزا فلسفته السياسية التي يؤيد فيها هذا النوع من الحكومات، في نفس العصر الذي كان فيه هوبز يمجد الملكية المطلقة في إنجلترا، ويستنكر ثورة الشعب الإنجليزي على مليكه، بنفس الشدة التي كان ملتون يدافع فيها عن هذا الشعب (كرم: 119).

إن الديموقراطية لدى سبينوزا تعد أفضل الحكومات، وذلك لأن سلطانها يقتصر على أعمال الناس، ولا يمتد إلى عقولهم وتفكيرهم. وبما أن الناس يختلفون في تفكيرهم، فإن ما تحكم به الأكثرية هو القانون. وهو متأثر في اتجاهه هذا بتراث آبائه وأجداده، حيث نجد للديموقراطية أصولاً واضحة المعالم في الشريعة اليهودية، فقد أبدى الحاخامات في التلمود "... الحب الظاهري لكل حكومة جديرة بممارسة الحكم، فهي في نظرهم تتلقى الرضا الإلهي في عملها. وهذه الحكومة يطالب الله نفسه بأن يكون لها زعيم أو حاكم صالح، يحصل على موافقة الشعب عندما يبدأ بالحكم، فيجب عدم تنصيب أي زعيم للطائفة أو الجماعة دون استشارة الشعب أولاً. فقد جاء في

التوراة {وقال موسى لبني إسرائيل ، أنظروا إن الرب قد دعا بصلائيل بن أوري بن حور من سبط يهوذا باسمه} (الخروج 30: 35). "سأل القدوس الواحد الممجد موسى: هل يناسبك بصلائيل ؟، أجاب موسى: يا سيد الكون، إذا كان مقبولاً منك، فكم بالحري بالنسبة لي! لكن الله قال له: مع ذلك إذهب وكلم الشعب عن ذلك. ذهب موسى وسأل أسرائيل: هل تقبلون بصلائيل ؟ أجابوا: إذا كان مقبولاً بالنسبة للقدوس الواحد الممجد ومنك، فكم سيكون مقبولاً أكثر بالنسبة لنا" (كوهن 2005: 258).

وسواء كان تأييد سبينوزا للحكومة الديموقراطية بدافع ديني أو علماني، فإن تقديره لمميزاتها لم يحل دون إبرازه لأهم مساوئها، وتحديده للأسلوب الأمثل لتلافي تلك المساوئ من وجهة نظره، المؤيدة إلى حد كبير لوجهة نظر أرسطو، إذ يرى كل منهما أن عيب الديموقراطية يكمن في "... ميلها إلى وضع طبقة العامة في السلطة، والطريقة الوحيدة لتجنب هذا العجز في الديموقراطية، هو حصر المناصب في الدولة في أصحاب الكفاءات والمؤهلات والخبرة والبراعة، لأن الحكمة ليست في كثرة الناس. فقد ينتخب الشعب أكثر الناس بلاهة وبلادة، ويضعهم في أعظم مناصب الدولة، لا لشيء إلا لمقدرتهم على تملق الشعب ومداهنته. كما أن الجماهير متقلبة في ميولها وأهوائها، وهذا التقلب في طبيعة الجماهير، يدفع أصحاب الخبرة والموهبة إلى اليأس، لأن الجماهير تسوقها العواطف وتحكمها الأهواء لا العقل. وهكذا تصبح الحكومات الديموقراطية في يد المشعوذين والدجالين والمنافقين، الذين يسايرون أهواء الشعب، وهذا يؤدي إلى اشمئزاز أصحاب المواهب والقدرة والذكاء، والابتعاد عن ترشيح أنفسهم في انتخابات تضعهم تحت حكم من هم أقل منهم مقدرة وخبرة وذكاء، وهذا الوضع سيؤدي في

النهاية، إلى ثورة أصحاب المواهب هؤلاء ضد هذا النظام على الرغم من كونهم أقلية. وبهذا ستتحول الديموقراطية إلى أرستقراطية، ثم تنقلب الأرستقراطية إلى ملكية في آخر الأمر ... ويفضل الناس في النهاية حكم الطاغية على الفوضى" (ديورانت 1979: 244).

من الواضح إذاً، أن أرسطو وسبينوزا قد جعلا من العلم والخبرة شرطاً لاستقامة الديموقراطية، حيث تُغلق أبواب المناصب أمام من لا يتوافر فيهم ذلك الشرط، وهذا الشرط في حقيقة الأمر، يفقد الديموقراطية أهم مبدأين من مبادئها، وهما: الحرية والمساواة –إلا إذا أُخذ الأمر بالمفهوم الإفلاطوني– فما دامت المناصب لا تفتح أبوابها للجميع على حد سواء، فهذا يعني العودة إلى الأرستقراطية. وإذا كان لنا أن نعزو موقف أرسطو من الديموقراطية، إلى تأثير التنشئة الأرستقراطية التي نشأ وترعرع في ظلها، باعتباره معلم الاسكندر المقدوني وزوج شقيقته، وابن لطبيب جده ووالده، مما كان له دور كبير في نظرته الدونية لعامة الشعب، وفقدان الثقة في قدرتهم على الحكم والإدارة، فإن موقف سبينوزا منها (الديموقراطية) ليس له تفسير آخر، سوى إيمانه الشديد بدور المعرفة والفهم في تسيير شؤون الدولة والمجتمع في الاتجاه الصحيح. فهو يعتقد –كما أسلفنا في الطبيعة الأخلاقية– أن غالبية الناس لا تستطيع عقولهم، أن تصل إلى قدر عالٍ من الفهم، يمكنهم من تفسير الظواهر المحيطة بهم وفقاً لقانون الضرورة الذي يسر بها في اتجاه واحد، بحيث لا تستطيع الأهواء والانفعالات أن تنحرف بأفعالهم وأحكامهم بعيداً عنه. وهنا نجد أن سبينوزا الذي عُرف باهتمامه وتقديره للفلسفة اليونانية، قد تأثر أيضاً بأفلاطون، الذي رأى أن حالة التوازن والصلاح التي تنشدهما جميع المجتمعات، لن تتحقق إلا إذا كان العقل هو

القوة الوحيدة التي تقضي في كل أمر يتعلق بحياة الناس فيها، وهذا ما دفع سبينوزا إلى القول: "... بأنه ينبغي على الديموقراطية، أن تحل مشكلة عدم القدرة على المساواة بين الناس، لأنهم غير متساويين بالطبيعة، وذلك بحصر حق الترشيح في الانتخابات في أصحاب المواهب والمقدرة والعلم والخبرة، واشتراك الناخبين في انتخاب من يريدون من بين هؤلاء، وبذلك نكون قد أغلقنا أبواب المناصب الكبيرة في الدولة أمام الدجالين والمنافقين والجهلاء" (ديورانت 1979: 245).

ولكن مهما اختلف شكل الحكومة أو النظام السياسي السائد داخل المجتمع، فإن سبينوزا يعزو انحلاله إلى نوعين من الأسباب: الأسباب الخارجية، وتتمثل في الحرب قبل أي شيء، فالحرب تشكل خطراً يهدد كل مجتمع، خاصة وأن الدول فيما بينها، تعيش كأفراد في حالة الفطرة، القوي منها يعتدي على الضعيف، ويحاول السيطرة عليه وتسييره وفقاً لرغباته ومصالحه. وفي هذه الحالة، نجد أن الدول الأقوى داخلياً –أي التي تتسم بالوحدة والانسجام بين أفرادها وجماعاتها– تدافع عن كيانها ووجودها بشكل أفضل، ولكن هناك، في الدولة الواحدة عوامل، قد تدفعها إلى تفضيل حالة الحرب على حالة السلم، مثل وجود طبقات عسكرية، ورغبة الحاكم في تحقيق أمجاد معينة عن طريق الحرب والغزو، أو محاولة الحكام اتقاء تأثير النزاعات الداخلية، عن طريق شغل الأفراد والجماعات عنها بحرب الفتوحات. كل هذه الأسباب غير مباشرة للتدمير، وفي هذه الحالة تكون الأسباب الحقيقية إذاً داخلية (باليبار 1993: 92).

وهذه الأسباب الداخلية لانحلال النظم عديدة، منها بالإضافة إلى ما سبق، وجود الفوارق الاجتماعية بين أفراد وفئات المجتمع، وما يتبع ذلك من

عصيان لأوامر الحاكم، ومحاولة تفسير قراراته وفقاً للأهواء والمصالح الشخصية. كما قد يحدث الانحلال والفساد، عندما يدعي فرد أو مجموعة المعرفة أفضل من الدولة، فيما يخص المصلحة العامة، هذا من جانب المواطن. ومن جانب السلطة، تتمثل أسباب التدمير في تعسف السلطة وانحطاطها، ويمكن أن يكون الأمر متعلقاً بادعاء حاكم ممارسة للسلطة تتجاوز قدرته الفعلية، أو فرضه على الشعب نوعاً من الحكم يتعارض مع تقاليده التاريخية، وإذا عجز في حالة من الحالات عن تحقيق ما يريد، فإنه يستعيض عن ذلك، باللجوء إلى العنف والتهديد مما يزيد الوضع تفاقماً، وحينها يدرك الأفراد أن ممارسة السلطة ذاتها فيه تهديد لكرامتهم ووجودهم. وعموماً فإنه سواءً أكان عنف الأفراد يثير عنف الدولة، وسواءً أكان الأفراد ليس في مقدورهم إطلاقاً احتمال عنف السلطة إلا عن طريق العنف، فإننا نصل إلى فرضية أساسية، وهي أن الجسم السياسي (الدولة) هو دائماً مهدد من قبل مواطنيه أنفسهم، أكثر مما هو مهدد من قبل أعدائه الخارجيين (باليبار 1993: 93).

يتبين مما سبق أن سبينوزا قد جعل اللامساواة الشرارة الأولى التي تدفع العامة إلى العصيان، وإثارة الاضطرابات داخل المجتمع، وهذا يتفق مع قناعته بأن الناس لا يستطيعون تحكيم عقولهم فيما يحيط بهم من ظواهر وأحداث، وذلك لأن افتقارهم للمعرفة أو للقدرة على فهم قوانين الطبيعة، يجعلهم غير قادرين على إدراك أن الناس غير متساويين بطبيعتهم، فيحملون النظم السياسية وزر تلك اللامساواة، ولو أدركوا أنها قانون طبيعي، وأن البحث عن المساواة بين غير المتساوين، هو البحث عن المستحيل بعينه، لاطمأنت نفوسهم وسادت المجتمع قيم الرضا والقناعة. ولكن إتباع العامة

للأهواء والانفعالات والعواطف، يعني أنهم يسلكون طريقاً مختلفاً عن الطريق الذي يسلكه الحكام، الذين يتبعون العقل في تسيير شؤون الدولة. والأسلوب اللاعقلاني في معالجة الأمور، هو الذي يفقد العامة الثقة في النخبة وفي النظم السياسية، ويصور لهم أن هناك أنظمة أخرى قادرة على إلغاء الفوارق، وتحقيق التقارب بين أفراد المجتمع، فيلجئون إلى العصيان والتمرد على السلطة، بهدف تغيير الحكام الذين بيدهم مقاليدها، أو تغيير النظام السياسي برمته. ولما كانت العامة لا تسير وفقاً للعقل، فإن من السهل خداعها وتسييرها لخدمة مصالح فرد ما أو مجموعة من الناس، وذلك بزجهم في التآمر على أي نظام سياسي، فنجدهم ينساقون وراء ما يطرحه المحرض عليهم من شعارات، لا تخاطب العقل، وإنما تخاطب العواطف، فتكون عاقبة انقيادهم له زعزعة أمن واستقرار المجتمع.

الحـــاكم :

يشير الأدب السياسي إلى أن الحاكم هو رجل الدولة الذي يتولى السلطة السياسية ويتولى إصدار القرار السياسي. وهناك إجماع كبير على أن هذا الرجل ينبغي أن يكون سياسياً محنكاً لكي يتخذ القرارات التي تحقق المصلحة القومية العليا بأقل تكلفة ممكنة. وقد اختلف المفكرون في تحديد أهم خصائص وصفات الحاكم؛ فأفلاطون حددها بالعقل، وميكافيللي أراد الأمير أن يكون قوياً ومخادعاً، يتمسك بالقيم والأخلاق في الظاهر، ولكنه لا يلتزم بالعمل بها، إلا ما كان منها سيؤدي إلى زيادة قوته وسيطرته على أمور الحكم. كما اشترط المفكرون المسلمون في الحاكم عدداً من الصفات، منها: العلم والعدل والكفاية والشجاعة وسلامة الأعضاء والحواس والقدرة على

تدبير المصالح. أما سبينوزا، كأفلاطون، يرى في العقل الطريق السليم المؤدي إلى الحكم العادل الناتج عن امتلاك مهارة الموازنة والتوفيق بين المصالح المتعارضة في الداخل والخارج (المشاط 1992: 48).

وإذا كانت الفوارق الاجتماعية أو اللامساواة قانوناً طبيعياً، في نظر سبينوزا، فإن هذا لا يعني أن تترك الحرية للحاكم أو للدولة في تسيير الشعب وفقاً لهواها ولأغراضها الذاتية، بل نجده يؤكد على ضرورة جعل حكم العقل هدفاً لسياسة الحاكم أو الدولة، "... لأن هناك أنواعاً معينة من نظم الحكم، لا تستطيع بطبيعتها أن تسترشد بالعقل، وإنما تبني سياستها على الانفعالات والاستجابات التلقائية فحسب، ولا يتوقع سبينوزا أن يكون في استطاعة أي حاكم أن يسترشد بالعقل وحده، فهذا حلم يستحيل تحقيقه، ولكنه يضع مع ذلك بعض الشروط، التي تكفل الاقتراب من تحقيق هذه الغاية بقدر الإمكان، واهم هذه الشروط هو وجود الضوابط: فنظام الحكم الذي يعتمد على أمانة الحاكم فحسب، لا يمكن أن يكون مستقراً، ولا بد أن ندرك أن الضعف البشري حقيقة واقعة. وإذن فعن طريق الضوابط الدقيقة التي تمنع الاستبداد في الرأي، أو الانقياد للانفعالات، يمكننا أن نتلافى العيوب التي يتعرض لها أي حاكم بطبيعته" (زكريا 1985: 231).

وبعد أن تسير الدولة في إدارة شؤون الناس وفقاً لحكم العقل، وبعد أن يقيد الحاكم بالضوابط والقوانين، تصبح طاعته (الحاكم) واجبة على الأفراد حتى وإن خرج عنها (القوانين)، لأن هذه الطاعة –في رأي سبينوزا– هي التي تحفظ للدولة قوتها واستقرارها، فقد أشار إلى ذلك في البحث اللاهوتي السياسي بقوله: "... إن الدولة القوية هي بشكل ملموس، الدولة التي لا يعصي تابعوها أبداً عاهلها، في ما يرسمه على أنه المنفعة العامة، في

زمن السلم كما في زمن الحرب ... إن فلاناً له حق السيد على الناس جميعاً، يمتلك السلطة الأعظم في إكراههم بالقوة، والإمساك بهم عن طريق الخوف من عقوبة الإعدام"، ولكنه أضاف بعد ذلك قوله: "ولن يحتفظ بهذا الحق مع ذلك، إلا طوال ما يحافظ على هذه القدرة في جعل إرادته نافذة، وإلا فإن إمرته ستكون وقتية، ولن يكون على أي شخص لديه قوة أسمى، أن يطيعه إذا لم يكن يريد ذلك". كما يذهب سبينوزا إلى أبعد من ذلك بقوله: "هذا الحق للعاهلين في أن يأمروا بما يريدون، لا يعود لهم إلا بقدر ما يملكون حقاً السلطة الأكبر، فإذا أفقدوها فقدوا في الوقت عينه الحق في أن يأمروا بكل شيء، هذا الحق الذي يعود إلى الذين هم قادرون على اكتسابه والحفاظ عليه" (باليبار 1993: 53).

يتبين مما سبق، أن سبينوزا يرى في طاعة أولي الأمر أو الحكام، العمود الفقري لقيام الدولة وثبات أركانها، ولم يبد أي قلق من مستقبل تلك الطاعة، وذلك لأنه بعد إلزام الدولة والحاكم بالاسترشاد بالعقل، لا يرى في طاعة الأفراد شيئاً سوى الامتثال لما يحكم به العقل، والذي هو في حقيقة الأمر امتثال للقانون الطبيعي. والحاكم –وفقاً لمبادئه– لديه القدرة على إدراك تلك الأحكام، التي تعجز العامة عن إدراكها وفهمها، وفي هذه الحالة، يصبح هو دليلهم للسير وفقاً لها. وهذا قد لا يعود السبب الوحيد لاهتمام سبينوزا وتشديده على ضرورة الطاعة والانقياد للدولة أو للحاكم، بل قد يعود ذلك أيضاً، إلى أن تعاليم الدين اليهودي التي اكتسبها في مراحل حياته المبكرة، قد ضلت راسخة في وجدانه، مما جعلها تنعكس بعد ذلك في فكره واتجاهاته، من تلك التعاليم الوصية التي وردت في العهد القديم، والتي يقول الرب فيها: {أنا المتكلم، احفظ أمر الملك، وعلى الخصوص لأجل اليمين لله} (سفر

الجامعة 2: 8). كما وردت في التلمود كذلك، العديد من الوصايا التي تحث على وجوب طاعة الحاكم، "يقول القدوس الواحد الممجد لإسرائيل: أرجوك إذا فرضت عليك الدولة متاعب كثيرة، فلا تتمردي عليها بأي شكل، بل أطيعي أوامر الملك". وفي موضع آخر يقول الحاخامات: "من يتصرف بوقار أمام الملك، يعادل من يعمل الشيء نفسه أمام الشيخينا (التوراة)، من يتمرد على السلطة الملكية يعد مذنباً ويستحق الموت" (كوهن 2005: 258-259).

ولكن وعلى الرغم من الدور الذي تلعبه الطاعة في استقرار النظام السياسي، فإن سبينوزا قد جعل السبيل إلى تحقيقها، هو قوة الحاكم واستمرار نفوذه، وهو ما يؤكد لنا أنه –رغم نفيه وانسلاخه عن جماعته– ظل يفكر كيهودي، أي انه يرى أن الحاكم يجب أن يفرض طاعته على الشعب بالقوة والإكراه، وفي هذه الحالة، سينقاد له الشعب طالما كان محتفظاً بتلك القوة والمقدرة. وهذا يعني أنه ظل يؤمن بمبدأ الحق هو القوة، وأن البقاء للأقوى، الذي لم يرى اليهود مبدأً أكثر منه قدرة على تحقيق آمالهم وتطلعاتهم –كما ذُكر سابقاً–. وهذا التأثير الفاعل للتنشئة التي تعرض لها سبينوزا في محيط جماعته، قد أبعده عن التفكير في عواقب الاعتماد على القوة في السيطرة على الشعوب وإلزامها بطاعة الحاكم. كما أبعده أيضاً عن التنبه إلى حقيقة أن هناك وسيلة أخرى تضمن للحاكم البقاء في إمرته، وانقياد الشعب له زمناً طويلاً دون الحاجة إلى القوة، التي قد يفقدها تحت تأثير أية ظروف تمر بها الدولة، وهذه الوسيلة تتمثل في التنشئة السياسية التي تحدث داخل المؤسسات التعليمية، حيث تقوم هذه المؤسسات من خلال مناهجها المختلفة بقمع النزعات السياسية للمواطنين، أي الاتجاه إلى تجريدهم من أفكارهم وميولهم السياسية، وإحلال أفكار وقيم بديلة وترسيخها في وعيهم، هذه الأفكار والقيم

تحمل في طياتها تبريراً لوجود النظام السياسي القائم، ولضرورة الولاء والطاعة للقائمين به. وباستمرار تلك العملية (التنشئة) تتم محاصرة التفكير السياسي للمواطنين والسيطرة عليه، ليس ذلك فحسب، بل إنها تجعلهم يفقدون هوياتهم السياسية والفكرية، ويتحولون ليس إلى الخضوع والانقياد التلقائي الذي لا يحتاج إلى قوة، بل يتحولون أيضاً إلى مدافعين عن سياسة الحاكم، وداعين إلى طاعته والولاء له. وربما كان تجاهل سبينوزا لدور التنشئة السياسية كوسيلة لحصول الحاكم على ولاء الشعب له، يعود إلى رفضه للأساليب التي استخدمها رجال الكنيسة في السيطرة على تفكير أفراد المجتمع، والسير به في الاتجاه الذي يحقق أهدافهم ومصالحهم ويضمن لهم استمرار النفوذ والهيمنة. وهو ذات الاتجاه الذي أدى بالمجتمعات الأوربية، إلى الوقوع فريسة للجهل والتخلف في فترة العصور الوسطى.

علاقة الدين بالدولة:

لقد عاشت المجتمعات الأوربية في العصور الوسطى أوضاعاً مترديةً، بسبب انعدام الحدود بين السلطتين الدينية والدنيوية. ولما كان الدين له من القداسة ما يجعل له الأولوية في نفوس الأفراد، فقد قوي جانب السلطة الدينية، فوضعت نفسها فوق كل السلطات. فباستقراء تاريخ تلك المجتمعات في تلك الفترة، يتبين لنا أن السائد فيها سلطة دينية متدرجة ذات تحكم واستبداد في عقائد الناس، وتحتكر لنفسها الحق في التفسير رغم أنف ما يقضي به العقل. كما كان للرئيس الروحي (بابا الكنيسة) سيطرة كلية على أمور الدين والدنيا معاً، حتى أنه كان يعاقب الملوك على أخطائهم، بدفعهم إلى حروب مدمرة في بلدان غير بلدانهم، كما يقوم بتحريض الشعب أو

الرعية ضد هؤلاء الملوك، حتى يستأثر بالسلطتين الروحية والزمنية، وبذلك لم يكن هؤلاء الحكام والملوك سوى وكلاء عنه يأتمرون بأمره. وهذا التدخل الكبير من جانب السلطتين الروحية والزمنية الواحدة منهما في شؤون الأخرى، أدى إلى فساد الدين والدولة معاً، وإلى تدمير النظام المدني والعلوم المرتبطة به، وحرم المجتمعات الأوربية من تلك العلوم، وما لها من قوة وتأثير في تقدمها وتطورها (بدوي 1980: 87-88).

وسبينوزا يرى أن الوضع الذي مرت به المجتمعات الأوربية في العصور الوسطى، يعد أمراً طبيعياً في كل مجتمع يسوده النزاع بين الملوك وأصحاب القداسة، وهو "... يحمل الدولة وزر تلك الاختلالات والأوضاع الفاسدة، لأنها هي التي أعطت الفرصة لسلطة فكرية مضادة لكي تنمو تجاهها، ولا يمكن لسيادتين أن تتعايشا على الأرضية الواحدة ذاتها، ولذلك تنظم الكنائس نفسها على نموذج الدولة (كدولة ضمن الدولة) في حين أن رؤساءها يعهدون لأنفسهم في الواقع أو بحكم القانون بوظيفة سياسية، وهذا الوضع في وقت معين يذيب الدولة" (باليبار 1993: 46). ولهذا فإن سبينوزا يرى أنه طالما كانت مهمة الدولة، هي تمكين المنتسبين إليها من العيش بسلام في ظل القانون والنظام، فإن السيادة يجب أن تكون للدولة على كل ما فيها من مؤسسات، ومن بينها المؤسسات الدينية، التي لا يحق لها ولا لرجالها التحكم في مصائر الناس، أو دعوتهم إلى شيء ضد الدولة، أو شيء يعوقها عن أداء المهام المنوطة بها (بدوي 1980: 88).

وهذا يعني أن سبينوزا لم يطالب بفصل الدين عن الدولة، كما فعل معاصره جون لوك، بحيث يصبح لكل منهما سلطان كامل في مجاله الخاص، بل أراد للدين أن يُستغرق داخل الدولة، فتكون السلطة هي الحاكمة

للدين، ولها الحق المطلق في الإشراف عليه وحمايته، وبالشكل الذي يمكنها من أن تجعل مصالحها دائماً هي العليا. وقد يعترض البعض على هذا الوضع، بحجة أن أصحاب السلطة الزمنية قد يتصفون بالشر والفساد، وبالتالي ستخلو الساحة من معاني الخير والتقوى، ولكن سبينوزا، كما ذكر فؤاد زكريا (1983: 223-224) رد على هذا الاعتراض بقوله: "... إن رجال الدين أيضاً بشر، وهم معرضون للخطأ، ولو كانوا أشراراً فلن نجد من يفسر لنا المعنى الصحيح للتقوى. بل إن الضرر في الحالة الثانية أعظم، إذ أن خطأ الحاكم يمكن إصلاحه بتغيير الحاكم، أما رجال الدين فإنهم إذا ارتكبوا خطأ ظلوا ينسبونه إلى السلطة الإلهية ويحتمون بها، وبذلك يظل الخطأ قائماً، بل يتخذ مظهراً مقدساً، بحيث يكون من أصعب الأمور التخلص منه".

وبذلك، فإن مكان الدين في البناء السياسي، عند سبينوزا، يظهر تابعاً، إن لم يكن هامشياً، وقوته تتراجع أمام قوة القانون، ولا يكتسب تلك القوة إلا بقرار من الحاكم "... لأن الحاكم وحده هو القادر على إدراك المصلحة أو الخير العام للأمة، وتحديد الأمور الضرورية التي تكفل سلامة وأمن الدولة، بل هو أيضاً من يملك القدرة على تحديد الكيفية التي يؤدي بها الناس واجبات التقوى تجاه بعضهم البعض، أي كيفية طاعة الله، المتمثلة في العلاقات الخيرة التي يجب أن تسود بين الجميع. وهذا يعني أن الحاكم له حق التفسير للدين، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لا يستطيع أحد إطاعة الله بشكل صحيح، إذا لم يتقيد بقرارات الحاكم كلها، فهو الذي يأمرنا باسم لله، أن نتصرف بتقوى تجاه الجميع ودون استثناء، وأن لا نسبب الشر لأحد، أي أنه لا يحق لأحد أن يقدم المساعدة لإنسان ما بمضرة إنسان آخر،

وبالأخص بمضرة الدولة كلها، وبالتالي لا يستطيع احد أن يتصرف بورع تجاه أي إنسان، ولا أن يطيع الله، إلا إذا أطاع قرارات الحاكم، الحكم الوحيد بالنسبة إلى المنفعة العامة" (باليبار 1993: 63).

يتبين مما سبق، أن التجربة التي مر بها سبينوزا مع رجال المجمع الديني اليهودي –الذين لم يترددوا في سلخه من جماعته والتبرؤ منه من منطلق الخوف على مصالحهم الخاصة في المجتمع الهولندي– قد دفعته بقوة إلى غلّ أيدي رجال الدين عن كل أمر يتعلق بشؤون الدولة والمجتمع، ولم يكتف بذلك، بل جعلهم خاضعين خضوعاً كاملاً للسلطة المدنية، حتى يقي نفسه وغيره من أفراد المجتمع الويلات التي قد تجرها عليهم الأحكام الدينية، التي يرى أنها في الغالب بعيدة كل البعد عن المبادئ والمثل العليا. ولكن هذا لا يعني أنه سلب رجل الدين سلطاته لكي يمنحها للحاكم، لأنه بذلك يكون قد أوجد رجل دين في حلة جديدة، ولكنه أراد أن يحمي المجتمع من عواقب الازدواجية في الحكم والتداخل بين السلطات، وخاصة عندما يكون التداخل بين سلطة بشرية وسلطة إلهية. وهذا التوجه ليس بالأمر المستهجن، ولا يتعارض مع قدسية الدين، فجميع المجتمعات، في العصر الراهن، تسعى جاهدة إلى تقنين العلاقة ووضع الحدود بين هاتين السلطتين، والحيلولة دون وقوع التعارض أو الصدام بينهما. فالنظام السياسي يستفيد كثيراً، كلما زاد التطابق بين القيم التي يدعو إليها، والقيم التي تتبناها المؤسسات الدينية، لأن الفرد في هذه الحالة، لن يخضع لنوعين متناقضين من التنشئة تخل بتوازنه، ولكنه –أي النظام السياسي– يتعرض لتحديات عديدة، إذا تضاربت القيم التي يدعو إليها مع القيم التي تتبناها المؤسسات الدينية، لأن قدسية الدين ستجعل الفرد يقف موقف مواجهة مع السلطة أو النظام السياسي، مما يهدد أمن

واستقرار المجتمع. أما بالنسبة لإعطاء سبينوزا للحاكم حق تحديد الكيفية التي تؤدى بها الطاعات، وجعل طاعته شرطاً لطاعة الله، فهو أمر طبيعي أيضاً، فجميع الأديان السماوية تحث معتنقيها على طاعة أولي الأمر والانقياد لهم، لأن في الخروج عليهم هدر للدماء وضياع للاستقرار الاجتماعي. والحاكم هو أحد المعتنقين للديانة السائدة في المجتمع، وفي هذه الحالة، لا بد أن يكون على علم بالمبادئ والقيم والأحكام الدينية المتضمنة فيها، مما يجعله قادراً على إدارة الدولة بشكل يوفق فيه بين الخير العام للأمة وأحكام الدين ومتطلباته، وبذلك تصبح هناك سلطة واحدة فقط للدين والدنيا معاً.

الانعكاسات التربوية

قمنا في السطور القليلة السابقة باستعراض سريع للطبيعة السياسية عند سبينوزا؛ وقد تبين من خلال هذا الاستعراض، أن فلسفة سبينوزا السياسية هي امتداد لفلسفته الإلهية والأخلاقية، فهو يذهب إلى أن للإنسان دافعاً طبيعياً للمحافظة على ذاته، فغريزة حب البقاء هي جوهره، ومن حقه أن يتخذ كل الوسائل والسبل لتحقيق ذلك الجوهر، وأن يعد كل من يحول بينه وبين المحافظة على ذاته عدواً له. ومن هنا يود كل إنسان أن يعيش آمناً على حياته، متحرراً من كل صنوف الخوف. ومع ذلك، فينبغي ألا يفهم من هذا غياب الحدود وإطلاق الحرية، فهذا أمر مستحيل. ولهذا السبب، لم يكن ثمة مفر لكل فرد من أن يتعاون مع غيره، ويتفق معه من أجل تحقيق البقاء للجميع، والعيش في وئام وسلام، بدلاً من الصراع. فكان أن قبل الأفراد التنازل عن شريعة الطبيعة والخضوع لقانون العقل، كما تنازلوا عن بعض رغباتهم وحقوقهم الطبيعية لهيئة حاكمة في المجتمع الذي ينظمه القانون

المدني. ومن خلال هذه الرؤية الفلسفية الغاية في الأهمية، يمكن لنا أن نتلمس الانعكاسات التربوية، التي تتبدى من خلالها، وذلك على النحو التالي:

أولاً.. المعرفة:

1. يعد الواقع المدرسة الحقيقية لبيان وإدراك اجتماعية الإنسان، وأن وجوده لا يستقيم إلا بوجود الآخرين.
2. إدراك أن الاختلاف بين بني البشر، في ميولهم واتجاهاتهم وطبائعهم، من القضايا الأساسية التي يجب قبولها كواقع، والعمل على التعايش معها.
3. إدراك أن مهمة الدولة تكمن في وضع الأطر العامة لتعايش الناس معاً، في تناغم وانسجام، دون السماح لطغيان رؤى أو اتجاهات فرد أو مجموعة من الأفراد على باقي أفراد المجتمع.
4. إدراك أن الدولة مسؤولة مسؤولية منفردة عن ضمان التناغم العام في المجتمع، ووسيلتها في ذلك السيطرة الكاملة على مؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية في المراحل المبكرة من عمر الإنسان.
5. إدراك أن النظم والقوانين المشرعة خلاصة مكثفة للخبرة الإنسانية، وُجدت لتحقيق التعايش بين البشر.
6. إدراك أن احترام القوانين والنظم مرحلة متقدمة في مسيرة الحياة الإنسانية.
7. إدراك إن اللجوء للعنف بدلاً من العقل والتعقل لحل المشكلات، أكثر ضرراً للإنسان.

8. إدراك أن صلاح الحاكم يعمل على تقوية الدولة واحترامها، وفساد الحاكم يؤدي إلى فساد الدولة وانهيارها.
9. إدراك أن النظام الديموقراطي في الحكم هو أقدر النظم السياسية على تحقيق أمن وسلامة الأفراد.
10. الإيمان بأن الدولة أقدر من الفرد أو الجماعة على تحديد الخير العام للأمة، والحرص
على تحقيقه.
11. إدراك أهمية وحيوية القوة، بكل أشكالها، للفرد والمجتمع.
12. إدراك أن أهمية حرية الفكر والتعبير هي السبيل إلى النهوض بالمجتمع.
13. إدراك أن المساواة المطلقة بين الناس أمر يستحيل تحقيقه.
14. إدراك أن إسناد الأمر العام لذوي الاختصاص أقصر الطرق لأداء الأمانة العامة.

ثانياً.. وظيفة التربية:

1. الحرص على النوعية.
2. تأكيد التخصص الدقيق.
3. الاهتمام بتنمية القدرات العقلية للمتعلم.
4. إتاحة الفرصة للمتعلم لتقبل الاختلاف، والتعبير عن الرأي بحرية كاملة.
5. إفهام المتعلم أن معيار صدق القضايا يكمن في قدرة الفرد على إثبات صحتها أو صدقها.

6. إيضاح أهمية الأفراد لنجاح الدولة في أداء مهامها.
7. تنمية قدرة المتعلم على استقراء الواقع ومحاكمته محاكمه عقلية.
8. بيان أهمية وأولوية المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.
9. تنمية الثقة بالنفس.

ثالثاً.. أساليب التعليم:

1. حل المشكلات.
2. لعب الأدوار.
3. الاتصال المجتمعي.

المـراجـع

أحمد، سعد مرسي؛ تطوير الفكر التربوي، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1981م.

التنير، تقي الدين و عطوي، محمد؛ "الإعلام الإسرائيلي وسبل مواجهته"، مجلة العربي، العدد 510، مايو 2001م، صص 185-187.

الجمل، يحي؛ "دولة المؤسسات ...ما الذي تعنيه"، مجلة العربي، العدد 414، مايو 1993م، ص 32-34.

الحفني، عبد المنعم؛ الموسوعة الفلسفية، دار ابن خلدون، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون تاريخ.

ـــــــــــــــ؛ موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون تاريخ.

الخياط، محمد أحمد؛ "مؤسسات التعليم العالي في الجمهورية اليمنية ونوعية ما تقدمه من تعليم"، مجلة جامعة الملكة أروى، صنعاء، العدد الأول، السنة الأولى، 2005م.

ـــــــــــــــ؛ نشأة دولة إسرائيل الثانية، صنعاء، 2005.

الشريف، ريجينا؛ الصهيونية غير اليهودية – جذورها في التاريخ الغربي، ترجمة: أحمد عبد الله عبد العزيز، عالم المعرفة، العدد (96)، ديسمبر 1985م.

الطريري، عبد الرحمن؛ العقل العربي وإعادة التشكيل، كتاب الأمة، رقم (35)، قطر، ط1، شوال 1413هـ.

الطويل، توفيق؛ "إشكالية العلوم الاجتماعية"، بحث مقدم إلى ندوة "إشكالية العلوم الاجتماعية في
الوطن العربي"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984م.
المسيري، عبد الوهاب؛ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الموسوعة الموجزة، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005م.
المشاط، عبد المنعم؛ التربية والسياسة، دار سعاد الصباح، ط1، 1992م.
المودع، عبد الناصر حسين؛ دليل المصطلحات السياسية، مؤسسة التنمية المدنية الحديثة، صنعاء، 2005م.
باليبار، اتيان؛ سبينوزا والسياسة، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993م.
بدوي، عبد الرحمن؛ فلسفة الدين والتربية عند كنت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980م.
برونوفسكي. ج؛ إرتقاء الإنسان، ترجمة موفق شخاشيرو، عالم المعرفة، العدد 39، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 1981.
بلدي، نجيب؛ ديكارت، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، رقم (12)، دار المعارف بمصر، (بدون تاريخ).
بوردو، جورج؛ الدولة، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987م.
جاندور، شوميلييه و فوازييه، كور؛ مدخل إلى علم الاجتماع السياسي، ترجمة: إسماعيل الغزال، المؤسس الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1988م.

حجازي، مصطفى؛ التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط5، 1989م.

ديورانت، ول؛ قصة الحضارة، الجزء الثالث، المجلد الثاني، رقم (8)، ترجمة: محمد بدران، ط3، 1973م.

ـــــــــــــ؛ قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد الشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، 1979م.

راسل، برتراند؛ تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، ترجمة: زكي نجيب محمود، ط3، 1978م.

روبيرتس، تيمونز و هايت، إيمي؛ من الحداثة إلى العولمة، الجزء الأول، ترجمة: سمر الشيشكلي، العدد 309، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر 2004م.

زكريا، فؤاد؛ سبينوزا، سلسلة الفكر المعاصر، رقم (1)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983م.

زكريا .م (ترجمة)؛ بروتوكولات حكماء صهيون، المكتبة الأدبية، بيروت (بدون تاريخ).

سكيز، ب. ف؛ تكنولوجيا السلوك الإنساني، ترجمة: عبد القادر يوسف، العدد 32، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس 1980م.

سليمان، عرفات عبد العزيز؛ اتجاهات التربية عبر العصور: دراسة تحليلية مقارنة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1977م.

شعيبي، عماد فوزي؛ "نقد أسطورة الديموقراطية: من دولة الإكراه إلى دولة الديموقراطية"، مجلة عالم الفكر، العدد 3، المجلد 30، المجلس

الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير- مارس 2002م، صص 197-227.

صعب، حسن؛ عالم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ط8، 1985م.

طرابيشي، جورج؛ معجم الفلاسفة (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون – اللاهوتيون – المتصوفون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، (بدون تاريخ).

عبود، عبد الغني و عبد الغني الثوري؛ نحو فلسفة عربية للتربية، دار الفكر العربي، مصرن ط2، 1979م.

عودة، محمود؛ تاريخ علم الاجتماع، الجزء الأول، مرحلة الرواد، دار النهضة العربية، بيروت (بدرون تاريخ).

قباري، محمود إسماعيل؛ علم الاجتماع والأيديولوجيات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، (بدون تاريخ).

كامل، كمال نجيب؛ "دور المدرسة في تشكيل الوعي السياسي لطلاب المرحلة الثانوية، مجلة التربية المعاصرة، العدد السادس، السنة السابعة، ديسمبر 1990م، صص 11-40.

كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، (بدون تاريخ).

ـــــــــــ؛ تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، (بدون تاريخ).

كوهن، آ؛ التلمود – عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخامات حول: الأخلاق، الآداب، الدين، التقاليد، القضاء، ترجمة: جاك مارتي، نقله إلى العربية: سليم طنوس، دار الخيال للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005م.

ماضي، عبد الفتاح محمد؛ الدين والسياسة في إسرائيل –دراسة في الأحزاب والجماعات الدينية في إسرائيل ودورها في الحياة السياسية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1999م.

محمد، محمد علي؛ "أصول علم الاجتماع السياسي –السياسة والمجتمع في العالم الثالث"، الجزء الثاني، القوة والدولة، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الحادي والثلاثون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (بدون تاريخ).

.....؛ تاريخ علم الاجتماع –الرواد والاتجاهات المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1987م.

محمود، زكي نجيب؛ نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، الكتاب السابع والعشرون، أبريل 1990م.

مكيافيللي، نقولو؛ الأمير، ترجمة: خيري حماد، مكتبة التحرير، بغداد، ط9، 1988م.

Kim, J., "Mind-Body Problem", *Oxford Companion to Philosophy*. Ted Honderich (ed.). Oxford:Oxford University Press. 1995.

Sahakian, William S. History of Philosophy, Barnes & Noble Books, A Division of Harper & Row, Publishers, New York, Hagerstow San Francisco, London, 1968.

Will Durant, The Story of Philosophy, Published by Pocket Books, NewYork.