نظرية سبينوزا في أزلية العقل
وأصولها الرشدية

أ.د. أشرف منصور
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
قسم الفلسفة – كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

مقدمة:

كانت فلسفة ابن رشد محوراً للنقاشات الفلسفية والصراعات المذهبية في أوروبا منذ أوائل القرن الثالث عشر وحتى أواخر عصر النهضة، وتمحورت هذه النقاشات والصراعات حول نظريته في العقل والنفس بين الفناء والخلود. وفي مقابل هذا الحضور الرشدي في تلك الفترة، نرى الفكر الأوروبي الحديث وقد حول انتباهه عن الأرسطية وطور إشكالياته وقضاياه الخاصة، والتي أدت إلى ظهور الاتجاهات الفلسفية الحديثة من تجريبية وعقلية ومثالية؛ وهذا ما أدى إلى اختفاء نسبي وغياب جزئي للإشكاليات الرشدية وعلى رأسها إشكاليات نظريته في العقل في القرنين السابع عشر والثامن عشر. لكن تحت هذا الاختفاء الجزئي والغياب، الذي ربما كان مقصوداً (وقد كان مقصوداً تحت تأثير تحريمات الكنيسة لفلسفة ابن رشد طوال العصور الوسطى وعصر النهضة)، يكمن حضور قوي للأفكار والإشكاليات الرشدية، لا بأسمائها ولا مصحوبة باسم صاحبها، بل بأسماء أخرى أبرزها اسم سبينوزا. وبذلك كانت السبينوزية هي الاسم الدال على الأفكار التي كانت معروفة بالرشدية في العصور السابقة. وبالتوازي مع الحضور الرشدي الصريح في العصور الوسطى المتأخرة وعصر النهضة، نجد أن السبينوزية قد احتلت في القرنين السابع عشر والثامن عشر المكان نفسه الذي احتلته الرشدية في القرون الأسبق. ولا يتضح احتلال السبينوزية كمكان الرشدية السابق نفسه بوضوح ناصع إلا في نظرية سبينوزا في العقل والأزلية، وهو ما سنركز عليه في هذه الدراسة.

تنطلق هذه الدراسة من نتيجة توصلت إليها بعد الكثير من البحث والتحليل والمقارنات المستفيضة، تنص على أن سبينوزا هو أقرب الفلاسفة المحدثين إلى ابن رشد، وخاصة في نظريته في أزلية العقل والتي سوف يثبت هذا البحث أن أصولها رشدية. والسبب في ذلك أن سبينوزا كان يقف على تراث فلسفي طويل سيطرت عليه الرشدية، وكان سبينوزا يمثل الحلقة الأخيرة منه. وتنوعت هذه الرشدية بين الرشدية اللاتينية والرشدية اليهودية ورشدية عصر النهضة. وما جمع كل هذه الرشديات هو تبنيها لنظرية ابن رشد في فناء النفوس الفردية، ووحدة العقل لدى كل البشر، وخلود أو أزلية النفس الكلية أو القوة العاقلة بتعبير ابن رشد. وذلك في مقابل تراث فلسفي آخر سيطرت عليه الأفلاطونية التي كانت تفصل وتميز بين النفس والبدن، وتنظر إليهما على أنهما جوهران مختلفان كلية، ويمثله القديس أوغسطين ولاهوت العصور الوسطى وديكارت. وقد أصر هذا الاتجاه على أن النفس الفردية خالدة نظراً لأنها روحية وآتية من مصدر مفارق. وفي المقابل يتبنى سبينوزا الأفكار نفسها التي ظهرت في التراث الأرسطي – الرشدي بامتداداته اللاتينية واليهودية والذي يقول بعدم التمايز

بين النفس والبدن وبالاتحاد الأصلي بينهما مما يعني فناء النفس مع بدنها، لكن مع بقاء القوة العاقلة من النفس بقاءً كلياً، وهو المعروف عند ابن رشد بالخلود بالنوع الكلي. ومهمتي في هذه الدراسة هي البحث عن الأصول الرشدية لنظرية سبينوزا في فناء النفوس الفردية وخلود القوة العاقلة خلوداً كلياً.

أولاً - فناء النفس والعقل الفردي عند سبينوزا:

١) موقف سبينوزا المبكر من خلود النفس:

عندما كان سبينوزا في الثالثة والعشرين من عمره، وقبل أن يكتب أي شيء، كان يعتنق نظرية فناء النفوس الفردية وينكر خلود النفس بالمعنى الديني. وكان هذا الإنكار من بين أسباب حرمانه وطرده من الجماعة اليهودية بأمستردام[١] سنة ١٦٥٦. وقد وصلت هذه الأفكار لسبينوزا من مصادر متعددة، أغلبها من اليهود الإيبيريين المهاجرين لهولندا في النصف الأول من القرن السابع عشر، وخاصة من أوريل دا كوستا (١٥٨٥-١٦٤٠)، وصديقه خوان دي برادو (١٦١٥-١٦٧٠)، الذين كشفا في أفكارهما عن عناصر رشدية واضحة، وعُرفا في الدراسات الحديثة على أنهما يعتنقان مذهب التأليه الطبيعي Deism، ذي الأصول الرشدية[٢].

عُرفت واقعة حرمان سبينوزا من مصدرين، أولهما هو راهب إسباني يدعى سولانو، وقد قابل سبينوزا بعد واقعة الحرمان بسنتين (١٦٥٨)، وثانيهما هو جان ماكسيميليان لوكاس (١٦٣٦-١٦٩٧)، وهو بروتستانتي فرنسي لاجيء لهولندا، وصاحب أقدم سيرة لسبينوزا والذي كان يعرفه شخصياً[٣]. وسوف نركز على شهادة سولانو لأنها كانت أقرب إلى الأحداث.

في هذه الفترة من القرن السابع عشر، كانت محاكم التفتيش لا تزال قائمة في غسبانيا، ونظراً لأن هذه المحاكم كانت مهتمة بوضع اليهود المتحولين إلى المسيحية سواء

---

1) Kasher, Assa, Shlomo Biderman: "Why Was Spinoza Excommunicated?, in D.S. Katz and Jonathan Israel, ***Sceptics, Millenaries, and Jews.*** (Leiden: Brill, 1990), pp. 111-114.

2) Israel S . Revah, "Du marranisme au judaisme et au deisme: Uriel da Costa et sa famille", ***Annuaire du College de France*** (1972-1 973), pp. 650-53, cited in Yovel, Yirmiyahu, ***Spinoza and other Heretics. Vol. 1: The Marrano of Reason.*** (New Jersey: Princeton University Press, 1989), pp. 44 – 45.

3) Nadler, Steven, ***Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind.*** (Oxford: Clarendon Press, 2001), pp. 12-13.

داخل الأراضي الإسبانية أو خارجها، فقد كانت حريصة على معرفة الأوضاع الجديدة لهؤلاء المتحولين، خاصة الذين هاجروا منهم إلى أوروبا الغربية وبالذات إلى هولندا؛ ذلك لأن هولندا كانت تابعة للتاج الإسباني لفترة طويلة حتى ثارت عليه وحصلت على استقلالها في الربع الأخير من القرن السادس عشر. كانت محكمة التفتيش الإسبانية تعلم جيداً أن المتحولين الجدد إلى المسيحية من اليهود (والذين يطلق عليهم Conversos) لم يعتنقوا المسيحية إلا خوفاً من الملاحقة والاضطهاد. وعندما هاجر هؤلاء إلى هولندا، كانت محكمة التفتيش على علم برجوعهم مرة أخرى إلى اليهودية. فكانت حريصة على جمع معلومات من أي شخص إسباني تعامل مع هولندا أو تواجد فيها لأي فترة عن هؤلاء المسيحيين الذين عادوا إلى اليهودية. وقد كانت هولندا مليئة بهؤلاء، ومنهم أسرة سبينوزا نفسه. فأبوه وأمه كانا ينتميان إلى فئة المارانو[1]، تلك الفئة التي تركت اليهودية، وأعلنت اعتناق المسيحية على سبيل التقية في إسبانيا والبرتغال، ثم عادت لليهودية مرة أخرى في أوروبا الغربية.

وتقول الوثائق التاريخية لمحكمة التفتيش الإسبانية أن راهباً إسبانيا يدعى توماس سولانو Thomas Solano Y Robles قام بزيارة لأمستردام سنة ١٦٥٨، وقابل سبينوزا وخوان دي برادو ودار بينه وبينهما حديث. وعند عودته إلى مدريد سنة ١٦٥٩ كانت محكمة التفتيش هناك راغبة في معرفة الآراء التي يعتنقها المارانو الأيبيريون. وفي شهادة سولانو أمام محكمة التفتيش ذكر أنه قابل سبينوزا ودي برادو وسألهما عن سبب طردهما من الجماعة اليهودية. وذكرا له، حسب كلامه هو، أنهما كانا يتبعان شريعة موسى في البداية ويقومان بكل الالتزامات الدينية اليهودية، لكنهما غيرا رأيهما بعد ذلك. لم يقولا له أسباب هذا التغيير، ولا الكتب التي قرآها والتي أدت بهما إلى هذا التغيير، بل ذكرا له مجرد آرائهما الجديدة في الألوهية والنفس والشريعة. وحسب سولانو فقد كانا يقولان إن الشريعة ليست صحيحة، وكانا يعنيان بذلك أنها ليست من عند الله لما تحتويه من تناقضات، وأن النفس ليست خالدة، وأن الله لا يوجد إلا بالمعنى الفلسفي.

ذكر سولانو من بين أسباب طرد سبينوزا وبرادو من الجماعة اليهودية قولهما: *"**إن النفس تموت مع البدن**"*. وفي وصف ريفا لهذا اللقاء، يقول: *"**كان [سولانو] يعرف الدكتور برادو، ويعرف أنه درس في جامعة ألكالا دي هيناريس**"*. أي قلعة هيناريس، وقد كانت هذه الجامعة أحد مراكز التيار الرشدي الأكاديمي السري في إسبانيا. *"**كما ذكر سولانو أن الاسم الأول لبرادو هو خوان، لكنه لم يعرف اسمه اليهودي. وتعرف سولانو معه على شخص***

1) Yovel, Yirmiyahu, ***Spinoza and other Heretics: Vol. I,*** pp. 15 ff, 40 ff.

يدعى دي إسبينوزا De Espinoza (وهو الاسم الأصلي لسبينوزا قبل أن يغيره)، ودرس في جامعة لايدن وكان فيلسوفاً جيداً... وذكرا له أن الشريعة ليست صحيحة، وأن النفوس تموت مع موت أبدانها، وأنه ليس هناك إله إلا بالمعنى الفلسفي، وأن هذا كان سبب طردهما من الجماعة اليهودية..." [1]. وقد كان سبينوزا يقول عن النفس إنها قوة بدنية، وإنه كلما ذكر الكتاب المقدس كلمة النفس أو الروح فقد كان يقصد بها هذه القوة البدنية، وإن الكتاب المقدس لم يكن يعرف فكرة النفس المنفصلة عن البدن والتي تشكل جوهراً قائماً بذاته ويخلد بعد موت البدن.

كان سبينوزا إذن يعتنق فكرة فناء النفس مع البدن منذ شبابه، وكانت هذه الفكرة من بين أهم أسباب قرار الحرمان الذي صدر في حقه من الجماعة اليهودية بأمستردام. من أين جاء سبينوزا بهذه الفكرة؟ من مصادر متعددة، أهمها اليهود الذين هاجروا من إسبانيا والبرتغال بعد محاكم التفتيش، والذين تأثروا بتراث فلسفي طويل سيطرت عليه الرشدية. لقد كانت الرشدية اليهودية إذن هي المصدر الأول والمباشر، لقول سبينوزا بفناء النفس مع البدن.

لكن يجب أن تكون لنا وقفة مطولة مع شهادة سولانو، لأنها مليئة بالدلالات التي لم يكتشفها معظم من حللوها[2]. وسوف أستخرج دلالات شهادة سولانو في صورة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: ما الذي يجعل راهباً إسبانيا كاثوليكياً يذهب إلى هولندا ليناقش يهوداً من المارانو السابقين الذين طردتهم الجماعة اليهودية؟ إنني أعتقد أن الراهب سولانو هذا كان جاسوساً لمحكمة التفتيش الإسبانية، مهمته كانت التعرف على سبب حرمان سبينوزا وصديقه. وكي لا يظهر سولانو عند عودته إلى مدريد على أنه كان جاسوساً من الأصل، ذهب بنفسه طواعية للمحكمة كي يدلي بشهادته على سبيل تبرئة نفسه من التواجد في أراض معادية. لكن الدليل على أن رحلته إلى هولندا كانت بتكليف من محكمة التفتيش، أنه ذهب إلى هناك سنة ١٦٥٨، أي بعد سنتين من حرمان سبينوزا، أي بعد وقوع الواقعة ذاتها، وبالتالي فمهمته كانت استقصائية معلوماتية بالدرجة الأولى.

---

1) Revah, ***Spinoza et Juan de Prado***. (Paris: Mouton, 1959), P. 64.

٢) ومنهم على سبيل المثال، ريفا الذي أوردها في كتابه المذكور عن سبينوزا ودي برادو، بالإضافة إلى الأعمال التالية:

Nadler, Steven, *Spinoza's Heresy*, op.cit., pp. 155-156; Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and other Heretics. Vol. 1: The Marrano of Reason.* (New Jersey: Princeton University Press, 1989), pp. 74-76.

الملاحظة الثانية: إن سولانو كان مهتماً في سؤاله لبرادو وسبينوزا بالجامعات التي تعلموا فيها، وذكر أن برادو تعلم في جامعة قلعة هيناريس، وأن سبينوزا تعلم في جامعة لايدن. والسؤال عن الجامعة هو بهدف معرفة أي الجامعات التي كان الفكر الفلسفي الراديكالي منتشراً بها، وهو هدف يهم محكمة التفتيش في الأساس. وذكر سولانو أن برادو تعلم في جامعة قلعة هيناريس يهم محكمة تفتيش إسبانيا للغاية، لأنها بذلك ستعرف أن هذه الجامعة ذات تعليم متحرر دينياً، مما يدفعها نحو مراقبتها جيداً. والملاحظ أيضاً أن جامعات إسبانيا كان بها تيار رشدي سري منتشر في القرون من الرابع عشر إلى السادس عشر. وربما تعرف برادو على الأفكار الرشدية هناك ثم نقلها إلى سبينوزا.

الملاحظة الثالثة: إن برادو وسبينوزا في شهادتهما لم يذكرا لسولانو اسم أي شخص آخر يعتنق الأفكار نفسها أو مفكر تأثرا به. وهذا في اعتقادي كان بهدف حماية آخرين من الاضطهاد وعدم جرهم للمشاكل التي كان برادو وسبينوزا قد تعرضا لها. هذا بالإضافة إلى سكوتهما المطبق عن ذكر أوريل دا كوستا، المفكر الإسباني الذي أقام بهولندا وألف كتاب "فحص التراث الفريسي" وأنكر فيه خلود النفس، وتعرض للحرمان أيضاً وللتعذيب، ثم تاب عن أفكاره على سبيل التقية، ثم رجع إليها مرة أخرى، وأخيراً انتحر سنة ١٦٤٠، وإن كنت أشك في انتحاره وأرجح أنه قتل. وقد تلقى دا كوستا تعليمه في جامعات إسبانيا أيضاً، وربما انتقلت إليه الأفكار الرشدية من التيار الرشدي الأكاديمي السري هناك. ويظهر التأثير الحاسم لدى كوستا على سبينوزا من أن نص شهادة سبينوزا يذكر أنه إذا فحصنا نصوص الكتاب المقدس لن نجد أي وصف للنفس على أنها روحية، ولن نجد أي دليل على بقائها بعد الموت. وكانت الاستعانة بالكتاب المقدس لنقد نظرية خلود النفس هي استراتيجية دا كوستا نفسها في كتابه الشهير. وهي استراتيجية تأويلية رشدية سبق أن ظهرت لدى الرشدية اليهودية، خاصة عند موسى الناربوني، الذي قيل عنه إنه الرشدي اليهودي الكامل، والذي ذهب إلى أن خلود النفس ليس مبدأً أساسياً ولا مبدأً مشتقاً من الشريعة اليهودية، وكذلك الرشدي اليهودي جوزيف ألبو الذي قال بالرأي نفسه. وقد كانت الاستعانة بالنصوص المقدسة لنقد اعتقادات تبدو أنها دينية وهي ليست كذلك، من إبداع ابن رشد، الذي نقد فكرة حدوث العالم على أساس شرحه لبعض آيات القرآن التي تدل على أن الخلق كان في الزمان ومن شئ، أي من مادة سابقة لا من العدم، وذلك في "فصل المقال".

وسكوت سبينوزا وبرادو عن ذكر أي شخص آخر في حديثهما لسولانو يشير إلى شكهما فيه من البداية، إذ ربما كانا يشعران أنه جاسوس لمحكمة تفتيش إسبانيا. لكن نظراً للحرب السابقة بين إسبانيا وهولندا، وللعداء الشرس الذي استمر بينهما، فقد كان سبينوزا وصديقه في مأمن، فمحكمة تفتيش إسبانيا لم يكن لها سلطة في هولندا.

٢) أدلة سبينوزا على فناء العقل الفردي:

سنحاول فيما يلي توضيح مبررات سبينوزا للقول بفناء العقل الفردي، باحثين عن الأصول الرشدية لهذه النظرية.

يقول سبينوزا: *"إن الشيء الأول الذي يشكل الوجود الفعلي لعقل إنساني هو فكرة شيء مفرد يوجد بالفعل"* [1]. هذا الشيء المفرد الذي يوجد بالفعل هو البدن الإنساني، مما يعني أنه هو الذي يشكل الوجود الفعلي لعقل إنساني. فالبدن الإنساني هو القوام الأول والوحيد للعقل الإنساني، إذ هو أول شيء يعي به الإنسان، وأول الوعي هو أول العقل. يتبين من هذه القضية توحيد سبينوزا التام بين العقل والبدن داخل الفرد الإنساني، مما يعني أن العقل الفردي يموت بموت الفرد. كما تعني هذه القضية أنه ليس هناك توازنًا بين العقل والبدن، بل هما في هوية واحدة مثيلة لعلاقة الصورة والمادة في فلسفة أرسطو؛ ذلك لأننا إذا قلنا إن هناك علاقة تواز بينهما، لكان معنى هذا أنهما كيانان متمايزان كي يحدث بينهما التوازي، ولدخلنا في إشكالية ذلك الشيء الذي يجعلهما متوازيين. لكننا نلاحظ أن سبينوزا يتحدث هنا عن العقل لا عن النفس، وهو يتجنب استخدام كلمة النفس طوال كتابه، ذلك لأن النفس عنده مجرد قوة بدنية فيسيولوجية، ووظيفة للبدن، وهي تفنى معه لاشك؛ أما العقل فمن الصعب للغاية إثبات فنائه مع البدن، وهذا هو ما يحاول سبينوزا البرهنة عليه هنا. وإذا تأملنا قليلاً في القضية السابقة، وجدنا أنها تدل على أن العقل الإنساني المفرد لا يستطيع أن يفكر بدون البدن، وأنه يتطلب قوى بدنية مثل الإحساس، وقوى معرفية شبه بدنية مثل التخيل والتذكر.

والبدن عند سبينوزا هو حامل العقل الفردي، وبذلك يموت هذا العقل بموت بدنه. فالتوحيد المطلق بين عقل الفرد وبدنه يتضح في القضية الثالثة عشر من الجزء الثاني من الأخلاق، إذ تقول: *"إن موضوع الفكرة التي تشكل العقل الإنساني هو البدن، أي حال معين*

---

1) Spinoza, ***Ethics*** II, prop.11. ***Complete Works***, translations by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/ Cambridge, 2002).

من الامتداد يوجد بالفعل، وليس غير ذلك" [١]. ومعنى هذا أنه يرد النفس الفردية التي هي العقل الإنساني المفرد إلى البدن، وبالتالي فهذه النفس الفردية التي يسميها العقل الإنساني تموت بموت البدن. لكن لنا ملاحظة أخرى على عبارته "***موضوع الفكرة التي تشكل العقل الإنساني***". هذا الموضوع لا يعني الموضوع الذي يفكر فيه العقل الإنساني، بل الموضوع هنا يعني "الموضع" location، أي القوام الحامل لهذه الفكرة. فالعقل الإنساني فكرة يحملها البدن الإنساني، أي أنه صورة في مادة هي البدن، والبدن هو الأداة التي تقوم بالتفكير، أو الجوهر الحامل للفكر أو لعقل الفرد. ويبدو أن سبينوزا قد تجنب عن قصد استخدام كلمة "جوهر" لوصف البدن الإنساني على الرغم من أن معناها متضمن في القضية السابقة، لأنه احتفظ بكلمة الجوهر للجوهر الواحد المطلق، أي الإله أو الطبيعة. هذا علاوة على أنه ينظر إلى البدن على أنه حال mode، حال للامتداد، فالامتداد في ذاته هو صفة مباشرة للجوهر، أما البدن فهو ليس جوهراً وليس صفة للجوهر بل هو حال لصفة الامتداد. والذي يجعل سبينوزا يصف البدن الإنساني بأنه حال، إن الحال عند سبينوزا هو المتناهي، أما الامتداد نفسه باعتباره صفة للجوهر فهو لامتناه.

أما عن الفاعلية القوية للعقل الإنساني وتميزه عن أي عقل آخر، فيرجعهما سبينوزا إلى فاعلية وتعقد وتركيب البدن الإنساني. وقدرات العقل الإنساني الكثيرة والمتنوعة يرجعها أيضاً إلى القدرات المركبة والمتنوعة للبدن الإنساني، ويقول في ذلك: "***بالمماثلة مع قدرة البدن على القيام بأشياء كثيرة في وقت واحد أكثر من أي بدن آخر، وقدرته على أن تؤثر فيه وتفعل فيه أشياء أخرى كثيرة في الوقت نفسه، فإن عقله يكون أكثر قدرة من أي عقل آخر على إدراك أشياء كثيرة في الوقت نفسه... وبالنظر إلى أن أفعال البدن تعتمد أكثر على ذاته فقط [أي على البدن نفسه]... فإن عقله أكثر قدرة على الفهم بتمايز. من هذه الحقائق نستطيع أن ندرك تميز عقل ما عن العقول الأخرى***" [٢]. وفي هذا المعنى نفسه يقول: "***إن العقل الإنساني قادر على إدراك أشياء كثيرة جداً، وهو أكثر قدرة في ذلك بقدر ما يكون بدنه مستعداً بطرق كثيرة للغاية***" [٣]؛ ويقصد سبينوزا بذلك أن البدن الإنساني لما كان أكثر الأبدان الحيوانية تعقيداً وتركيباً وقدرة على استقبال إحساسات وتأثيرات متنوعة، فإن عقل هذا البدن يكون بالمثل أقدر من أي عقل آخر على الفعل والنشاط والإدراك والفهم. سبينوزا إذن يرجع تمايز عقل الإنسان إلى تمايز بدن الإنسان. إن العقل عنده وظيفة من وظائف البدن، والعقل ما هو إلا البدن نفسه وهو يفكر.

---

1) Spinoza, ***Ethics*** II, prop. 13.

2) Spinoza, ***Ethics*** II, prop. 13, scholium.

3) Spinoza, ***Ethics*** II, prop. 14.

٣) الأصل الرشدي لفكرة فناء النفوس الفردية:

إن فكرة فناء النفوس الفردية واضحة للغاية في فلسفة ابن رشد، وإنني أقصد بها تلك التي وضعها في شروحه على أرسطو وفي رسائله الفلسفية، لا التي ظهرت في "الكشف عن مناهج الأدلة"، ولا في المسائل الثلاث الأخيرة من "تهافت التهافت"، التي كان ابن رشد فيها أكثر مهادنة وأقل صراحة.

إن كل من يربط النفس والبدن ويعتبرهما يشكلان كياناً واحداً، لا يمكن أن يتصور النفس إلا على أنها قوة بدنية وتموت بموته. فالموت هو فساد هذا الكيان الواحد بانفكاك مادته وصورته. وهذا ما نجده في فلسفة ابن رشد. فالنفس والبدن عنده متحدان ولا يمكن الفصل بينهما، وهما شيء واحد، ولا يمكن تصور وجود أحدهما دون الآخر: "***... فإن النفس جوهر وكمال جسدي، أي للجسد***" (١)؛ "***... والنفس مع البدن هي شيء واحد***" (٢)؛ "***... النفس هي استكمال للبدن، والجهة التي بها كان البدن مستكملاً بها***" (٣)؛ "***النفس هي الصورة والجسم هو الهيولى***" (٤). ولذلك كله فالنفس لا يمكن أن توجد بدون البدن، ذلك لأنها قوة بدنية في الأساس: "***جلي بذاته أن النفس هي سبب الجسم الحي من جهة ما كان الجسم بسببه حياً...***" (٥). ولما كان البدن هو الهيولى أو المادة، والنفس هي الصورة، وباتحادهما يظهر أمامنا الكائن الإنساني الواحد، فإن هذا الاتحاد يعني أن في النفس شيئاً يناسب البدن، وفي البدن شيء يناسب النفس، وهذا التناسب المتبادل هو الذي يجعلهما يشتركان في فعل واحد: "***إن النفس والبدن يظهر أنهما يشتركان في الأفعال المنسوبة إليهما، وبيِّن أن المشتركين ليس يكون عنهما فعل واحد حتى يكون بينهما نسبة صار بها فعلهما واحداً، مثل أن يكون أحدهما فاعلاً والآخر منفعلاً، وهذا محرك وهذا متحرك، فيكون عنهما فعل واحد وهو الحركة، كالحال في النفس مع البدن***" (٦).

---

١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧، المجلد الثاني، ص ١٠٥٥.

٢) المرجع السابق: ص ١١٠٢.

٣) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤، ص ٥٧.

٤) ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو. نقله من العبرية إلى العربية الأستاذ ابراهيم الغربي.المجمع التونسي للعلوم والفنون والآداب (بيت الحكمة)، قرطاج، ١٩٩٧، ص ١١١.

٥) المرجع السابق: ص ١٢٢.

٦) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص ٢٩.

ويتأسس هذا التناسب في أن النفس قوة بدنية (أي فاعلة) والبدن آلة للنفس (أي منفعل)، ومعنى أدائهما لأفعال واحدة هو أنهما غير منفصلين ويشكلان كياناً واحداً، وإذا انفكا، فسد هذا الكيان: *"يمتنع أن تنفصل النفس عن الجسم..."* [١]؛ *"فبين أن النفس من هذا هي كمال الجسم. وأنه ليس يمكن أن توجد إلا في الهيولى التي هي قوة عليها"*، أي لا يمكن أن توجد مفارقة للجسم. *"ولا يمكن فيها أن توجد في أي جسم اتفق، بل في أجسام مخصوصة، وهي التي فيها قوة على قبولها"*، دليل على فردية النفس التي في الجسم ، *"فضلاً عن أن توجد في غير جسم. ولذلك أحسن الذين قالوا إن النفس لا تكون خلواً من البدن، ولا هي الجسم، ولكنها معنى في الجسم"* [٢]، ومعنى قوله إنها معنى في الجسم إنها ما يعطي هذا الجسم كماله الصوري، أي ما يعطيه معناه باعتباره جسما، وفي هذا القصد نفسه يقول سبينوزا إن العقل فكرة البدن[٣].

وكذلك يؤول ابن رشد نظرية أرسطو في النفس في اتجاه وحدة النفس، أي في اتجاه القول إن النفس تتعدد بتعدد الأبدان، في حين أنها واحدة بالجوهر والصورة. يقول ابن رشد: *"أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، وهو وعمرو واحد بالصورة، وهى النفس .. والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعنى القسمة، من قبل المواد. فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيهما شئ بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان، أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه فى هذا الموضع"* [٤].

إن النفس الإنسانية واحدة عند ابن رشد طالما كانت هي الصورة النوعية؛ أما تعددها فيرجع إلى الأبدان، إذ الأبدان هي علة تفرد النفوس عند ابن رشد كما عند سبينوزا. وبالتالي فالخلود هو لهذه النفس النوعية أو الكلية، لا للنفوس الجزئية التي ليست سوى قوى حيوية في أبدانها. وهذا هو رأى سبينوزا بالضبط. يقول ابن رشد فى هذا: *"فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الأجسام بانقسام الأجسام؛ وكذلك الصور"*؛ أى أن النفس ليست منقسمة فى ذاتها بل منقسمة بالعرض لكونها فى أجسام منقسمة؛ *"والنفس أشبه شئ بالضوء. وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام*

---

١) ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس، ص ٧٤.

٢) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص ٥٦.

3) Spinoza, ***Ethics II***, prop. 13.

٤) ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ٢٠٠٣ ص ٢٨-٢٩. نشرة الجابري: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٣٣.

المضيئة، ثم يتحد عند اتحاد الأجسام، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان"[1]. إن النفوس الجزئية، أي الفردية، هي نفس واحدة بالنوع دون الأبدان، وهي غير منقسمة إلا إذا كانت في أبدان، وهي تعود إلى الاتحاد والعودة إلى صورتها الأصلية باعتبارها نفساً كلية واحدة بفناء الأبدان. لكن يجب الانتباه هنا إلى أن ابن رشد يقصد بالنفس، النفس العاقلة وحدها، أي العقل، لأن كل قوى النفس الأخرى مرتبطة بالبدن وتموت بموته.

ثانياً - ما "ذلك الشيء" الذي يبقى بعد فناء البدن؟:

على الرغم من أن سبينوزا يقول بفناء العقل، إلا أنه يعود للتأكيد على أنه ليس كل العقل يفنى مع البدن، بل يبقى منه شيء ما ويكون أزلياً. فما هذا الشيء؟

١) طبيعة العقل الذي يبقى بعد فناء البدن:

يقول سبينوزا في الجزء الخامس من كتابه "الأخلاق": "***لا يمكن للعقل أن يمارس التخيل ولا التذكر إلا والبدن مستمر في الوجود***"[2]، أي أن العقل يتوقف عنهما بعد موت البدن. ولما كان الفرد وشخصيته الفردية ووعيه بذاته يتحدد بالتخيل والتذكر، فلن تكون هناك فردية بعد الموت. إن علة فردية الفرد هي وعيه بذاته باعتباره فرداً، وهذا الوعي غير ممكن إلا بالذاكرة. والفرد دون ذاكرة لن يكون واعياً بنفسه ومن ثم لن يكون فرداً. ولما كانت الذاكرة قوة نفس – بدنية، فلا فردية بدون الأساس النفس – بدني للذاكرة. إن قضية سبينوزا السابقة أساسية في ربط الفرد والشخصية الفردية والوعي الفردي بالبدن، وحاسمة في برهان فناء الفنوس الفردية.

ثم يأتي سبينوزا بعبارة رشدية واضحة جداً، وهي في الحقيقة مركز نظريته في الخلود، إذ يقول: "***إن العقل الإنساني لا يمكن أن يفنى تماماً مع البدن، بل إن شيئاً يبقى منه وهو أزلي***"[3]. ما هذا الشيء الذي من العقل الإنساني ويبقى بعد فناء البدن ويكون أزلياً؟ نستطيع تلمس الإجابة من ابن رشد، إذ يقول في "تلخيص كتاب النفس: "***وهذا العقل الذي هو صورة لنا من جهة، وفعَّال للمعقولات من جهة، بيِّن من أمره أنه مفارق، وأنه غير كائن ولا فاسد... وهذا العقل الفعال الذي هو الصورة الأخيرة لنا، ليس يعقل تارة ولا يعقل أخرى، ولا هو موجود في زمان دون زمان، بل لم يزل ولا يزال؛ وهذا [العقل] إذا فارق البدن فهو***

---

١) المرجع السابق: بويج ٣٠/ الجابري ص ١٣٤.

2) Spinoza, ***Ethics*** V, prop. 21.

3) Ibid: prop. 23.

غير مائت ضرورة"[1]. لا يمكن فهم سبينوزا على نحو كامل وصحيح إلا بالعودة إلى ابن رشد؛ فما نلاحظه واضحاً في النصين السابقين أن نصاً لسبينوزا يشرحه نص لابن رشد، وكأن ابن رشد هو شارح سبينوزا، لا شارح أرسطو وحسب. كان سبينوزا إذن يقصد من ذلك الجزء من العقل الإنساني الذي لا يفنى مع البدن والذي يبقى أزلياً، العقل الفعال الرشدي الذي هو الصورة الأخيرة للنوع البشري[2].

لكن لنكمل ما يقوله سبينوزا في شرح القضية ٢٣ السابقة لنتأكد من تحليلنا السابق. في برهان هذه القضية يطرح سبينوزا عدداً من الأفكار الهامة، وأهمها على الإطلاق تمييزه بين الأزلية Aeternitas/ Eternity والاستمرار في الزمان إلى ما لانهاية Infinite duration، وهذا الاستمرار اللانهائي في الزمان هو معنى كلمة "الخلود" Immortality فذلك الجزء من العقل الإنساني الذي يبقى بعد فناء البدن يتصف بالأزلية حسب سبينوزا، لكنه لا يتصف بالاستمرار في الزمان إلى ما لا نهاية، أي الخلود. ويبدو أن سبينوزا قد شعر أن فكرة أزلية العقل التي طرحها في القضية يمكن أن تُفهم على نحو خاطيء، إذ يمكن أن تُفهم أزلية العقل mentis aeternitas/ Eternity of Mind على أنها خلود النفس immortalitas animae / Immortality of the Soul. في حين أنه يميز بينهما. وضد هذا الفهم الخاطيء يقدم سبينوزا التمييزات التالية. إذ يذهب إلى أن الدوام في الزمان Duration in Time يأتي للعقل من ارتباطه بالبدن، لأن البدن هو الذي يمر عليه الزمان، ودون البدن لا يمكن للعقل أن يدوم، أي أن يمر بالزمان، سواء كان زماناً متناهياً أو غير متناه[3]. ومعنى هذا أن سبينوزا لا ينظر إلى أزلية العقل على أنها استمرار لامتناه في الزمان، بل على أنها نمط من الوجود خارج الزمان أصلاً، ذلك لأن الأزلية عنده مضادة للزمانية. وهو عندما يقول إن شيئاً من العقل الإنساني يبقى بعد فناء البدن، فهو يقصد منه ذلك الجزء من العقل غير الخاضع للزمان والذي لا يمر بالدوام الزماني، أي غير الكائن وغير الفاسد بتعبير ابن رشد؛ لأن الكائن الفاسد حسب ابن رشد هو فقط الذي يمر بالزمان، ويكون له زمان باعتباره عدد حركته، أما غير الخاضع للكون والفساد فلا زمان له، لأنه خارج الزمان أصلاً؛ إنه العقل الفعال الذي قال عنه ابن رشد "***ليس يعقل تارة ولا يعقل أخرى، ولا هو موجود في زمان دون زمان، بل لم يزل ولا يزال***".

---

١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص ١٣٠.

٢) وهذا هو ما أكد عليه تورناي: Tornay, Stephen Chak: "Averroes' Doctrine of the Mind". ***The Philosophical Review,*** vol.52, no.3 (May 1943), pp. 270-288.

3) Spinoza, ***Ethics*** V, prop. 23, scholium.

ولأن سبينوزا قد تجنب استخدام المصطلحات الأرسطية والوسيطية والرشدية، فلم يسمِّ هذا *"**الجزء من العقل الإنساني**"* الذي يبقى ويكون أزلياً، أي لم يسمه باسمه الرشدي "**العقل الفعال**"، ولم يستخدم سبينوزا مطلقاً باقي أسماء العقول في المذهب الأرسطي – الرشدي: العقل الهيولاني، العقل بالفعل، العقل المستفاد، العقل بالملكة، إلخ، لما تحمله هذه الأسماء من ارتباط قوي بأرسطو وشراحه. وقد كان سبينوزا يعيش في عصر انهيار سلطة أرسطو، كما لم يكن سبينوزا يريد الالتزام بالرؤية الأرسطية للكون والتي حلت محلها الرؤية الكوبرنيقية، ولا بالدلالات الميتافيزيقية للأرسطية في مذهبه "الجديد"، الذي لم يكن جديداً تماماً كما نرى. فكل هذا التجنب لاستخدام المصطلحات الأرسطية في نظرية العقل لم يمنع سبينوزا من إعادة إنتاج النظرية الرشدية في العقل بحذافيرها.

وإذا رجعنا إلى سبينوزا لنبحث في نصوصه عن كيفية تحقق الأزلية للعقل، نجده يتحدث عن المعرفة من النوع الثالث، إذ هي عنده التي تتيح لهذا النوع من الأزلية أن يتحقق للعقل الإنساني، ويقول: *"**إن الغاية القصوى للعقل وفضيلته الأعلى هي أن يعقل الأشياء بالمعرفة من النوع الثالث**"*. النوع الأول من المعرفة هو المعرفة الحسية، والنوع الثاني هو المعرفة الاستدلالية، أما المعرفة من النوع الثالث فهي المعرفة الحدسية المباشرة بالحقائق الأزلية دون استدلال. هذه الحقائق الأزلية هي الماهيات الثابتة للأشياء وهي طبائعها التي تعطيها الوجود ونمط الفعل، وهي القوانين الطبيعية التي تحكم الكون كله، مفهومة على أنها أزلية ثابتة وحتمية. هذه *"**الغاية القصوى والفضيلة العليا**"* للإنسان هي ما سبق أن أطلق عليه ابن رشد *"**الصورة الأخيرة لنا**"*، هذه الصورة التي إذا تحصل عليها الإنسان وصارت ملكة عقلية له، سُميت "بالعقل المستفاد"[1]. وفي القضية ٢٧ يقول سبينوزا: *"**من هذا النوع الثالث من المعرفة ينشأ الرضا الأعلى الممكن للعقل**"*، وهنا لا يلتقي سبينوزا مع ابن رشد وحسب، بل مع ابن باجة في "تدبير المتوحد" وابن طفيل في "حي بن يقظان". ومعنى هذا أن المعرفة من النوع الثالث عند سبينوزا هي ما سبق وأن عبر عنه ابن رشد بمصطلح "العقل المستفاد". إذا كانت هناك أي إمكانية للجمع بين رأيي حكيمين على طريقة الفارابي، فهي متوافرة في الجمع بين رأيي ابن رشد وسبينوزا.

---

١) حول هذا المعنى للعقل المستفاد عند ابن رشد، انظر: محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد. المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٨، ٢١٧ – ٢١٨.

٢) ما الشيء الأزلي في العقل الإنساني عند سبينوزا؟ المعرفة من النوع الثالث:

عندما قال سبينوزا: *"إن العقل الإنساني لا يمكن أن يفنى تماماً مع البدن، بل إن شيئاً يبقى منه وهو أزلي"*[١]، فقد كان يقصد العقل الإنساني الكلي، لا النفس البشرية الجزئية، ويقول عن هذا العقل إن شيئاً ما يبقى منه بعد فناء البدن. أي أن الأزلية للعقل لا للنفس. كما يتحدث سبينوزا عن العقل الإنساني بالعموم وليس عن العقول الفردية، فالعقول الفردية لما كانت فرديتها ترجع إلى البدن، فهي فانية بفنائه. العقل الإنساني الذي يقول عنه سبينوزا إنه أزلي هو العقل الإنساني الكلي، عقل الإنسانية كلها. لا يقصد سبينوزا من هذه العبارة أن يقول إن جزءاً من عقل الفرد يبقى بعد موت هذا الفرد، بل يقصد القول إن جزءاً من هذا العقل الإنساني أزلي، أي غير خاضع للموت. كل ما يقصده سبينوزا في هذه العبارة إن جزءاً من العقل الإنساني أزلي في هذه الحياة الدنيا، وهذه الأزلية لا تعني أبداً استمراراً زمانياً لهذا العقل بعد الموت، بل تعني مجرد أن العقل الإنساني يتضمن في داخله شيئاً أزلياً حتى وهو في هذه الحياة مرتبطاً بالأبدان؛ وفي هذا يتفق سبينوزا مع ابن رشد في رسائله في الاتصال بالعقل الفعال، حيث بحث فيها في إمكان اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال وهو متلبس بالبدن، أي والإنسان على قيد الحياة.

إن الجزء الأزلي من العقل عند سبينوزا هو غير الكائن وغير الفاسد بتعبير ابن رشد، وهو المعقولات الأزلية، أو المعرفة من النوع الثالث. لقد اهتم الباحثون في فلسفة سبينوزا بكيفية حصول المعرفة من النوع الثالث على حساب مضمون هذه المعرفة، لكن مضمونها ليس سوى المعقولات الأزلية التي يقول عنها سبينوزا إنها معتمدة مباشرة على الله وتتصف بالأزلية مثله. والدليل على أن سبينوزا يقصد في عبارته هذه أزلية العقل باعتبارها محايثة له ومكوناً أصيلاً من مكوناته في الحياة الدنيا، وأن هذه الأزلية ليست زمانية ولا تعنى أبداً استمراراً زمانياً إلى الأبد لهذا العقل، ما يقوله في ضميمة هذه القضية كشرح لها: *"... لكننا لا نلحق بالعقل الإنساني أي دوام duration يمكن تعريفه بالزمان، إلا عندما يعبر عن الوجود الفعلي للبدن، والمُعبَّر عنها بالمدة والمُعرَّفة بالزمان. أي أننا نلحق به الدوام طالما كان البدن باقياً"*[٢]، أي أن الزمانية والاستمرار في الزمان هو للعقل طالما كان مرتبطاً بالبدن، ودون البدن، فإما أن يكون هذا العقل فانياً بفنائه إذا كان مرتبطاً بالبدن، أو يكون أزلياً بمعنى أنه خارج الزمان إذا لم يكن مرتبطاً بالبدن، أي إلا إذا كان هذا العقل متعقلاً للأزليات والمعقولات

1) Spinoza, ***Ethics***, V, prop. 23.

2) Spinoza, ***Ethics***, V, prop. 23, proof.

الأزلية. يصير العقل أزلياً بتعقله لكل ما هو أزلي، تماماً مثلما قال ابن رشد في رسائله في الاتصال بالعقل الفعال. إن مفهوم سبينوزا عن أزلية العقل هو المفهوم الرشدي نفسه عن الأزلية، التي هي الأزلية الخارجة عن الزمان وغير الخاضعة للدوام الزمني.

ولما كان الارتباط بالبدن هو أساس الزمانية، فمن دون البدن لا يمكن وصف العقل بأي صفات زمانية بما فيها الخلود الذي يعني الاستمرار في زمان أبدي لا متناه، بل يمكن أن يتصف بالأزلية الخارجة عن كل زمان. وفي العبارة التالية مباشرة تظهر فكرة ابن رشد عن أن العقل يكون أزلياً بتعقله للأزليات: *"... **بما أن ما هو متعقل بضرورة أزلية معينة من خلال ماهية الإله نفسه... هو شيء مرتبط بهذه الماهية، [ولما كانت ماهية الإله أزلية]، فإن هذا الشيء المتعلق بماهية الإله سوف يكون أزلياً بالضرورة**"*. إذا أردنا ترجمة هذه العبارة إلى لغة رشدية، قلنا إن العقل الإنساني طالما كان متعقلاً للمعقولات الأزلية المرتبطة مباشرة بأزلية الإله، فإن هذا العقل الإنساني يصير أزلياً مثل ما تعقَّله من معقولات أزلية؛ أو أن الاتصال بالعقل الفعال الأزلي يتحقق للعقل الإنساني بتعقله لمعقولات هذا العقل الفعال، وعند حدوث هذا التعقل يصير العقل الإنساني عقلاً مستفاداً، والعقل المستفاد الرشدي هو المعرفة من النوع الثالث عند سبينوزا.

لكن لا تتأسس المعرفة الأزلية عند سبينوزا في مجرد تعقل المعقولات الأزلية أو ماهيات الأشياء الأزلية والضرورية ضرورة مطلقة وحسب، بل تتأسس كذلك وفوق ذلك في معرفة المعقول الأزلي الأول والأصلي وهو الإله. بمعنى أن أزلية العقل عنده تتأسس في معرفة الموجود الأزلي، وهكذا تتحقق أزلية العقل. فمعرفة الله هي أسمى وأكمل معرفة وبها يتحقق الكمال الإنساني، وهذا ما يتفق مع ابن رشد الذي ذهب في "تفسير ما بعد الطبيعة" إلى أن الشريعة الخاصة بالحكماء هي معرفة الله بمعرفة مصنوعاته. يقول سبينوزا في اتفاق مذهل مع ابن رشد: *"**بقدر ما نفهم الأشياء المفردة، بقدر ما نفهم الإله**"* [1]، ويقول ابن رشد: *"**...فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات؛ إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة...**"* [2]. صحيح أن سبينوزا كان يتحدث عن "الأشياء المفردة"، إلا أنه يقصد بذلك أن الفهم الكامل والصحيح للأشياء المفردة يتضمن فهم قانونها الأزلي، وهذا القانون

---

1) Spinoza, ***Ethics***, V, prop. 24.

٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. نشر موريس بويج. دار المشرق، بيروت. الطبعة الخامسة ٢٠٠٤، المجلد الأول، ص ١٠.

الأزلي هو الإله نفسه، لأن إرادة الله هي قانون الطبيعة. ولما كنا نقدر على فهم الأشياء المفردة باعتبارها صادرة عن قانون الطبيعة الأزلي، فإننا عن طريقها نكون قد فهمنا الله، وفهمنا كيفية ترتيبه للعالم وكيفية صدور كل الأشياء عنه. ويتطابق هذا مع ما قاله سبينوزا في الفصل الرابع من "رسالة في اللاهوت والسياسة"، حيث يطابق بين إرادة الله ومشيئته من جهة وقانون الطبيعة من جهة أخرى[١].

وتتضح رشدية سبينوزا في نظريته في الأزلية التي يمكن أن يشارك فيها عقل الفرد وهو على قيد الحياة من رسائل ابن رشد في الاتصال، وخاصة "**في إمكان الاتصال بالعقل الفعال**". لم يدرك الكثير من الباحثين وعلى رأسهم كالمان بلاند مترجم الرسالة من العبرية إلى الإنجليزية، المعنى الحقيقي المقصود من هذه الرسالة وأنها تعني إمكانية تحقق الأزلية للعقل وهو متلبس بالجسم. يعتقد بلاند أن رسالة الاتصال تثبت خلود النفس[٢]. والحقيقة إن الرسالة توحي بهذا المعنى في ظاهرها، لكنها في الحقيقة تفترض فناء النفوس الفردية، ثم على أساس هذه الأرضية تبحث في إمكانية اتصال هذه النفوس الفردية بالعقل الفعال. فإذا كان الإنسان الفرد مائتاً، فهل حُكم عليه بالفناء أم أنه يمكن أن يتذوق شيئاً من الأبدية وهو على قيد الحياة؟ أو بتعبير ابن رشد: هل في الإمكان اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال وهو متلبس بالبدن؟ وقد برهن ابن رشد في هذه الرسالة على هذا الإمكان، وهو على سبيل مشاركة الفيلسوف في الأبدية عن طريق تعقله للمعقولات الأزلية. وبذلك تظهر نظرية ابن رشد في الخلود بالمشاركة واضحة تماماً، في كل رسائل الاتصال، وهي النظرية نفسها التي سوف يتبناها سبينوزا من بعده.

الحقيقة إن أزلية العقل التي قصدها سبينوزا والتي قال عنها إنها تتحقق بالمعرفة من النوع الثالث، وهي المعرفة الحدسية المباشرة بالماهيات الأزلية للأشياء، هي ما سبق وأن وصفه ابن رشد تحت اسم "**العقل المستفاد**"، ذلك لأن هذا العقل المستفاد هو الذي يحوز على المعرفة بالمعقولات الأزلية، ويكون بذلك أزلياً مثلها: "***إنه ليس هاهنا عقل يبقى إلا العقل المكتسب بآخر، وهو الذي يسمى المستفاد***" [٣]. ومعنى قوله "***هاهنا***" أنه هو العقل الذي يبقى

---

١) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا. دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٨٦ – ١٩١.

2) Kalman P. Bland, ***The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd (With the Commentary of Moses Narboni)***. PhD Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, 1972, pp. 1-2.

٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص ١٤٨٨.

في الحياة الدنيا بعد موت الأفراد. والمعرفة من النوع الثالث إذن هي المعرفة التي في هذا العقل المستفاد، والذي يتصف بالأزلية عند ابن رشد. إذ نجد ابن رشد في الشرح الكبير على كتاب النفس صريحاً قاطعاً في القول بأزلية العقل المستفاد، إذ يقول: *"ولوكان المستقبِل [الهيولاني] أزلياً والفاعل أزلياً فضروري أن يكون المفعول [المستفاد] أزلياً بالضرورة"* (١). ومن هنا نرى اتساق ابن رشد؛ فقد سبق له أن أثبت أزلية العقل الهيولاني، والمعروف أيضاً أزلية العقل الفعال، وهذا ما يجعل نتاج تفاعلهما وهو العقل المستفاد أزلياً مثلهما.

وبعد أن أثبت ابن رشد أزلية العقل المستفاد، يعود لينبه على أن الإنسان الفرد فان، مما يشير بوضوح إلى أن هذا العقل المستفاد الأزلي ليس هو عقل الفرد بل عقل النوع. يقول ابن رشد: *"أما الإنسان فهو كائن وفاسد وواحد في العدد بكماله النهائي"* (٢). والإنسان الذي يقصده ابن رشد في هذه العبارة هو الإنسان الفرد وهو المقصود من أنه كائن فاسد. وهذا يشير إلى أن العقل المستفاد واحد لدى البشر وأزلي، والإنسان الفرد فان. والدليل على هذا أن ابن رشد يقول إن الكمال النهائي، أي كمال العقل المستفاد، واحد وليس متعددا، لأنه *"إذا ما كان الكمال النهائي متعدداً بتعدد أفراد البشر [لزم] أن يكون الكمال الأول [للعقل الهيولاني] على هذا الشكل"* (٣)؛ أي متعدداً بأفراد البشر، *"وتحدث محالات أخرى كثيرة لهذا الوضع"*؛ لكنه ليس متعدداً بتعدد أفراد البشر بل واحد. العقل الهيولاني عند ابن رشد واحد لدى كل البشر وكذلك العقل المستفاد[٤]. وهذا دليل آخر على اتساقه مع نفسه ومع قواعد البرهان. فكيف يكون الكمال الأول واحداً في العدد للجميع ويكون الكمال النهائي متعدداً بتعدد أفراد البشر؟ يطرح ابن رشد هذا السؤال كإشكال، ثم يرفع الإشكال بالتأكيد على وحدة الكمال الأول ووحدة الكمال النهائي(٥).

وبعد أن يثبت ابن رشد أن العقل المستفاد واحد وليس متعدداً، نراه ينبه على أنه ليس أزلياً بإطلاق، بل هو أزلي من جهة وكائن فاسد من جهة أخرى. وقد ظهرت هذه الفكرة لدى سبينوزا في عمله المبكر: "رسالة قصيرة في الله والإنسان وصلاحه"، وهي ما سوف نتناوله في الفقرة التالية.

---

١) ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس، ص ٢٣٢، انظر أيضاً ٢٣٤.
٢) المصدر السابق: ص ٢٣٤.
٣) المصدر السابق: الصفحة نفسها.
٤) انظر في ذلك: محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد، ص ٢١٨ – ٢٢٠.
٥) المرجع السابق: ص ٢٣٨.

٣) جانبان للنفس: جانب متحد بالبدن وجانب متحد بالإله:

على الرغم من أن الفصل الثالث والعشرين من الرسالة القصيرة[١] يحمل عنوان "**خلود النفس**"، إلا أن هذا الفصل لا يعني أبداً اعتقاد سبينوزا في خلود النفس بالمعنى التقليدي، بل الأمر على العكس تماماً من ذلك. فعند تحليلنا لما يقوله سبينوزا في هذا الفصل، يتضح لنا أنه ينكر خلود النفس الفردية ويقول بأزلية العقل الكلي مثل ابن رشد تماماً. ويبدو أن سبينوزا لم يكن دقيقاً في مصطلحاته في هذا العمل المبكر، لأنه يكرر فيه كثيراً مصطلح "النفس"، في حين أنه يقصد منه قوة واحدة في النفس وهي العقل. فما يسميه سبينوزا خلود النفس في الرسالة القصيرة يقصد به أزلية العقل. ويبدو أن السبب الذي جعل سبينوزا يستخدم كلمتي الخلود والأزلية بالتبادل في الرسالة القصيرة أنه كان لايزال واقعاً تحت تأثير الفلسفة الإسكولائية وامتدادها الديكارتي والتي كانت تستخدم الكلمتين بمعنى واحد، وأنه لم يكن قد توصل بعد إلى التمييز الرشدي بين الخلود والأزلية.

وكمثال على اعتناق سبينوزا للفكرة الرشدية في الجانبين الفاني والأزلي في العقل الإنساني في الرسالة القصيرة، قوله: "***وعلاوة على ذلك فإننا قد لاحظنا أن النفس يمكن أن تتحد إما بالبدن الذي هي فكرته، وإما بالإله، والذي من دونه لا يمكن [لهذه النفس] أن توجد أو تُفهم***"[٢]. الظاهر في العبارة أن سبينوزا يتحدث عن النفس، وتعبيره يوحي بأنه يتحدث عن نفس واحدة، في حين أنه يقصد جانبين من هذه النفس، جانب متحد بالبدن وجانب متحد بالإله؛ وهذا ما يتضح في شرحه لهذه العبارة. فالجانب من النفس المتحد بالبدن هو النفس الفردية، ذلك لأن البدن عند سبينوزا كما عند ابن رشد هو سبب التفريد، وهذا الجانب يموت بموت البدن، لأنه مرتبط بالوظائف البدنية بما في ذلك الجزء المعرفي النفس–بدني وهو التخيل والتذكر. أما الجانب الآخر من النفس والمتحد بالإله فهو العقل، وهو ليس العقل الفردي بل العقل الكلي. وما يجعله كلياً أنه غير مرتبط بالبدن الذي هو مبدأ الفردية، ومن دون البدن يصير العقل كلياً. هذه المعاني متضمنة في نص سبينوزا، ويمكن أن نستشفها من العبارة التالية: "***١) إذا كانت [النفس] متحدة بالبدن وحسب، والبدن يفنى، فيجب أن تفنى هي الأخرى؛ ذلك لأنها إذا افتقرت إلى البدن... فيجب أن تفنى بفنائه. لكن***

---

١) كانت "الرسالة القصيرة في الله والإنسان وصلاحه" عملاً مبكراً لسبينوزا، لم يكمله، ولم يُنشر إلا ضمن أعماله الكاملة بعد وفاته. بدأ سبينوزا هذه الرسالة في أوائل ستينيات القرن السابع عشر، لكنه عدل عن هذا المشروع وبدأ في كتابة "الأخلاق".

2) Spinoza: "Short Treatise on God, Man, and His Well Being", in ***Complete Works***, p. 95.

٢) إذا صارت متحدة بشيء آخر يبقى غير متغير، فعلى العكس، إذ يجب عليها أن تبقى غير متغيرة أيضاً immutable"، أي غير كائنة وغير فاسدة بالتعبير الرشدي. "***ذلك لأنها [إذا كانت متحدة بذلك الشيء غير المتغير] فمن أين سيأتيها الفناء؟ ليس من خلال ذاتها بالطبع، ذلك لأنها إذا كانت غير قادرة على الوجود بذاتها، فكيف تكون قادرة على الاستمرار في الوجود بذاتها؟ إذن [لو كانت النفس فانية]، فإن السبب الوحيد لوجود النفس [أي الإله] يجب أن يكون سبب عدم وجودها***"[1]. يقصد سبينوزا بذلك، أن الإله إذا كان هو علة وجود النفس وليست النفس ذاتها علة وجودها، ولما كان الإله غير متغير وغير فان، فإن النفس كذلك سوف تبقى غير متغيرة ولافانية، طالما كان الإله هو سببها المباشر. أي أن النفس خالدة طالما كانت علة وجودها خالدة. وهي تكون خالدة لا على نحو فردي لأن علة الفردية وهي البدن تزول. لا يبقى إذن سوى القول إن خلود النفس هو خلود النفس الكلية كما قال ابن رشد. في الرسالة القصيرة لم يكن سبينوزا واضحاً في التعبير عن كيفية هذا النوع من الخلود، لكنه في "الأخلاق" كشف بوضوح وصراحة عن أن هذا النوع من الخلود، الذي أسماه الأزلية، هو مشاركة في الأزليات، أي في معرفة الأشياء الأزلية. هذا علاوة على أن "**الاتحاد**" الذي يقصده سبينوزا بين النفس وذلك الشيء غير المتغير، أي الأزلي، هو ما سبق أن قال عنه ابن رشد إنه "**اتصال**". وكثيراً ما كان ابن رشد يقصد بالاتصال بالعقل الفعال: اتحاده به.

وإذا انتقلنا إلى ابن رشد للبحث في فكرة جانبي العقل الفاني والأزلي، فسنجد أن العقل عنده فان من خلال الجزء الذي يرتبط فيه بالبدن والمحسوسات والمخيلة الفردية، وأزلي من خلال الجزء الذي يشارك فيه في المعقولات الأزلية. ولأن ما يعطي للفرد فرديته وما يعطيه الشخصية والهوية والوعي الذاتي هو ارتباط عقله ببدنه، فعندما يموت البدن لن تكون هناك فردية ولا شخصية ولا ذاتية ولا وعي ذاتي، ويعود ذلك الجزء من العقل الذي يعقل المعقولات الأزلية إلى الاتحاد بمصدره الأصلي وهو العقل الفعال الكوني.

ويذهب ابن رشد في شرحه الكبير على كتاب النفس لأرسطو إلى أن العقل يوجد خالداً وأزلياً، لا باعتباره عقلاً فردياً، بل باعتباره جانباً أو لحظة من النفس اللافاسدة للجنس البشري كله. وهذا هو بالضبط الخلود بالنوع الذي قال به سبينوزا[2]. وذهب ابن رشد أيضاً

---

1) Ibid: loc.cit.

٢) في تفسير ما بعد الطبيعة نص واضح يدل على الخلود بالنوع الكلي. ففي سياق حديث ابن رشد عن العناية، أي حفظ الله للموجودات، يقول إن الحفظ أو العناية هي عامة للموجودات كلها وليست عناية للأشخاص، لأن العناية العامة هي الأليق والأنسب للألوهية. ولما كانت العناية بشيء هي إدامته في الوجود، ولما كانت العناية هي

وفي الشرح نفسه إلى أن العقل بالفعل، وباعتباره متعدداً من جراء تعامله مع بيانات الحواس، فهو فاسد، لكنه أزلي طالما كان واحداً عند نظره في المعقولات الخالصة الأزلية. ويقول تورناي إن سبينوزا سوف يكرر هذه الفكرة بحذافيرها[١]. يقول ابن رشد إن العقل المفعول، أي المستفاد، ***"كائن فاسد بصفة وأزلي بصفة أخرى"***. هو كائن فاسد من جهة كونه متعلقاً بالمحسوسات الفانية، وأزلي من حيث كونه عاقلاً للأزليات. وجانبه الفاسد المرتبط بالمحسوسات يكون كذلك لارتباط الأفراد بالمحسوسات. إنه فاسد في الأفراد أزلي في النوع البشري الذي هو نفسه أزلي: ***"إذن فالكون والفساد ليسا إلا بسبب التكثر الحادث لها"***، أي للمعقولات من حيث ارتباطها بالمحسوسات؛ فهذا الارتباط هو الذي يجعلها متكثرة؛ ***"لا بسبب النوع الذي هي من جهته واحدة. ولذا فإذا فسد بالنسبة لفرد ما معقول ما من المعقولات الأولى بفساد موضوعه [المحسوس] الذي ارتبط بواسطته بنا وكان حقاً، فضروري ألا يكون ذلك المعقول فاسداً بالبساطة [أي بالمطلق وبوجه عام] بل فاسداً بالنسبة لكل فرد. وبهذه الصفة نستطيع أن نقول إن العقل النظري واحد للجميع... إذن فالعقل النظري هو لا كائن ولا فاسد من جهة النوع"***[٢]، أي من جهة كونه عقلاً نظرياً للبشرية كلها لا للفرد.

وإلى هنا فابن رشد واضح وصريح في الخلود النوعي للعقل المستفاد. وهو بعد ذلك يزيد موقفه وضوحاً في أن هذا الخلود النوعي ليس للفرد بل للجنس البشري كله وليس بعد الموت ولكن في الحياة الدنيا، على أساس أن الفرد لا يملك قوة الذاكرة بعد الموت، وبالتالي لن يتذكر أي شئ من المعقولات التي تحصل عليها في حياته حتى ولو كانت معقولات أزلية. يقول ابن رشد في رفض خلود العقل المستفاد الفردي بعد موت الفرد: ***"يقول المتسائل: لو كانت المعلومات المشتركة لا كائنة ولا فاسدة من جهة ذلك النوع، فكيف لا نتذكر بعد الموت المعارف الممتلكة في هذه الحياة؟"***[٣]. ***وسوف يقال لحلها: لأن التذكر***

للنوع الكلي لا للأشخاص، فإن الإدامة في الوجود هي للنوع الكلي: ***"ومن هنا توجد عناية الله بجميع الموجودات، وهو حفظها بالنوع، إذ لم يمكن فيها حفظها بالعدد. فأما الذين يرون أن عناية الله متعلقة بشخص، فقولهم من جهة صادق ومن جهة غير صادق [أي هو قول جدلي]. أما صدقه فمن قبل أنه ليس يوجد لشخص ما حالة تخصه إلا وهي موجودة لصنف من ذلك النوع. وإذا كان هذا هكذا، فالقول بأن الله يعتني بأشخاص قول صادق بهذه الجهة. وأما العناية بالشخص بنحو لا يشركه فيه غيره فذلك شيء لا يقتضيه الجود الإلهي"***. تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص ١٦٠٧.

1) Chak Tornay, Stephen: "Averroes's Doctrine of the Mind", p. 282.

٢) المرجع السابق: ص ٢٤٤-٢٤٥.

٣) ومعنى هذا السؤال أنه رأي لابن رشد يضعه في صورة اعتراض؛ أي أن ابن رشد يقول بالفعل باستحالة تذكر المعقولات بعد الموت، ويضع هذه الفكرة في صورة اعتراض كي يرد عليه مدعماً فكرته الأصلية.

يقع بملكات فاهمة منفعلة، أي هيولانية، وهي ثلاث ملكات تبين وجودها في الحس والمحسوس[1]، أي المخيلة والمفكرة والمتذكرة" [2]. وبالتالي فبعد موت البدن تفسد هذه الملكات، ولا يكون هناك تذكر للمعلومات المشتركة حتى ولو كانت لا كائنة ولا فاسدة. نظرية ابن رشد هي في أن حفظ المعارف الكلية المشتركة لا يكون إلا في الحياة الدنيا، والحافظ لها ليس الذاكرة الفردية بل الذاكرة الجمعية للبشرية.

ثالثاً - هوية العقل الأزلي الذي يتصل به الإنسان:

توصلنا حتى الآن إلى أن أزلية العقل عند سبينوزا، كما عند ابن رشد، تتم بمعرفة الحقائق الأزلية، وأن الأزلية الممكنة للعقل البشري تأتي من تعقله للعقل الأزلي. لكن هل العقل الأزلي الذي قصده ابن رشد هو نفسه العقل الأزلي الذي قصده سبينوزا؟ لا. إن العقل الأزلي عند ابن رشد والذي يحقق للعقل البشري الأزلية بالاتصال به هو العقل الفعال، وهو آخر العقول المفارقة والحاكم لعالم ما دون فلك القمر، أما العقل الأزلي عند سبينوزا فهو الله نفسه. لقد ميز ابن رشد بين العقل الفعال من جهة، والله الذي هو العقل الأول المفارق لكل العقول المفارقة من جهة أخرى؛ أما سبينوزا فلم يتبن التمييز الرشدي بين العقل الفعال والله، واعتبرهما عقلاً واحداً. إذ ليس هناك سوى عقل أزلي واحد فقط في الكون عند سبينوزا، هو العقل الكوني الذي يحكم الطبيعة، وهو نفسه العقل الإلهي؛ ولهذا السبب ساوى سبينوزا بين الجوهر الإلهي والجوهر الطبيعي، وقال عبارته الشهيرة "الإله أو الطبيعة" Deus Sive Natura.

لماذا فصل ابن رشد بين العقل الفعال والعقل الأول أو الله، ولماذا وحد سبينوزا بينهما؟ وبعبارة أخرى: ماذا كانت مبررات ابن رشد في الفصل بين العقل الفعال والله، وماذا كانت مبررات سبينوزا في التوحيد بينهما؟

١) هوية العقل الإلهي والعقل الكوني:

نجد في نصوص سبينوزا أوضح تعبير عن هوية الإله والطبيعة، أو هوية العقل الإلهي والعقل الحاكم للطبيعة الفاعل من خلالها، والمسمى بالعقل الفعال في التراث الأرسطي والأفلاطوني المحدث. يقول سبينوزا: ***"إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام***

---

١) أي في كتاب أرسطو "الحاس والمحسوس" والذي كتب فيه ابن رشد تلخيصاً، وهو منشور ضمن كتاب أرسطوطاليس: في النفس. راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها د. عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠.

٢) ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس. ص ٢٧١.

وترابط الأشياء" [1]؛ بمعنى أن القانون الحاكم للفكر هو نفسه الحاكم للأشياء. والفكر الذي يقصده سبينوزا هنا هو فكر الإله أو العقل الإلهي، والأشياء التي يقصدها هي أشياء العالم، أي أن هناك عقلاً واحداً شاملاً في الوجود، هو عقل إلهي وفي الوقت نفسه عقل طبيعي يحكم أشياء العالم. وفي شرح سبينوزا لهذه الفكرة لم يجد خيراً من الفكرة الأرسطية القديمة التي سبق ظهورها في كتاب ما بعد الطبيعة والقائلة إن الإله هو عقل وعاقل ومعقول، لكن سبينوزا ينسبها لبعض اليهود، وسوف نحلل تباعاً ما الذي يقصده سبينوزا ب"بعض اليهود". يقول سبينوزا في شرحه للقضية السابقة: ***"إن الجوهر المفكر والجوهر الممتد هو جوهر واحد، يُفهم مرة تحت صفة [الفكر] ومرة أخرى تحت صفة [الامتداد]... وقد ألمح بعض اليهود إلى هذه الحقيقة، والذين ذهبوا إلى أن الإله وعقل الإله والأشياء التي يعقلها الإله هي واحدة وهي الشيء نفسه"*** [2]. من هم هؤلاء البعض من اليهود؟ هم موسى بن ميمون[3] والرشديون اليهود أمثال موسى الناربوني (١٢٩٩ – ١٣٦٢) وإليشع دل مديجو (١٤٥٨ – ١٤٩٣). وقد كان سبينوزا قارئاً لهما. أخذ هؤلاء اليهود فكرة هوية عقل الإله ومعقولاته، أو الإله باعتباره عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، من ابن رشد، وخاصة من شرحه لما بعد الطبيعة[4]. لكن إذا كانت أصول هذه الفكرة أرسطية ورشدية، فلماذا نسبها سبينوزا إلى "بعض اليهود"؟ ربما لرغبته في الاستشهاد بفلاسفة يهود وتوضيح أن فكرته التي يثبتها ذات أصول من الفلسفة اليهودية، مما يعني أنه لا يستعير فكرته من مصادر أجنبية عن التراث اليهودي بل من التراث اليهودي نفسه.

إذا كان الإله عقلاً وعاقلاً ومعقولاً كما يقول التراث الأرسطي الرشدي وامتداداته في الرشدية اليهودية، فيجب أن يكون نظام وترابط الأفكار في عقل الإله هو نفسه نظام وترابط الأشياء في الطبيعة؛ ذلك لأن العقل الإلهي يوجد بالفعل دائماً ولا يمكن أن يوجد بالقوة، أي أنه متحقق بالكامل في الواقع الحقيقي. ولما كان هذا هكذا، فإن التحقق الكامل لعقل الإله هو نظام الطبيعة، وبذلك يكون العقل الإلهي متحققاً بالفعل في صورة الطبيعة وما يسودها من قانون طبيعي. إن قضية سبينوزا السابعة تتفق تماماً مع التراث الأرسطي – الرشدي القديم والوسيط حول العلم الإلهي وحول طبيعة علاقة الإله بالعالم.

---

1) Spinoza, ***Ethics***, II, prop. 7.

2) Spinoza, ***Ethics***, II, prop. 7, scholium.

٣) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أتاي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٨، ص ١٦٧: ***"قد علمت شهرة هذه القولة التي قالتها الفلاسفة في الله تعالى، وهو قولهم إنه العقل والعاقل والمعقول، وإن هذه الثلاثة معانٍ فيه تعالى، هي معنى واحد لا تكثير فيه"***.

٤) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص ١٦٩١ – ١٧٠٨.

هل نجد في نصوص ابن رشد ما يؤكد لنا حضور هوية العقل الإلهي والعقل الكوني لديه وأنهما الشيء نفسه؟ بالطبع. يقول ابن رشد: *"العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها"* ؛ ولما كان الإله عقل، فإن عقل الإله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الموجود في الأشياء، أي في العالم، لكن متجرداً عن المادة، وفي ذلك يقول ابن رشد: *"فإن أُلفيَ شيء في غير مادة، فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات، وهو عقل المعقولات ولابد"* [١]، أي إذا كان هناك عقل خالص مجرد بريء عن المادة ومفارق لها، وهو العقل الإلهي، فسوف يكون هذا العقل هو معقولات الأشياء لكن بعد تجردها من المادة. إن "نظام وترتيب الأشياء" الذي يتحدث عنه ابن رشد هو نفسه نظام وترابط الأشياء الذي يتحدث عنه سبينوزا، لأنهما يقصدان به النظام والترتيب الذي في عقل الإله والذي في العالم في الوقت نفسه.

٢) السبب في رفض ابن رشد التوحيد بين العقل الفعال والله:

وعلى الرغم مما تحمله هذه النصوص الرشدية من تأكيد على هوية العقل الإلهي والنظام الكوني، إلا أن ابن رشد لا يعترف بعقل واحد للكون كله، ونكتشف من نصوص أخرى له أنه لا يزال يعترف بتعدد العقول المفارقة، وأن ذلك العقل الذي قصده بأنه هو ليس شيئاً أكثر من إدراك النظام والترتيب الذي في العالم هو العقل الفعال وليس عقل الإله، أي العقل الأخير في سلسلة العقول المفارقة. يقول ابن رشد في تعدد العقول المفارقة: *"اسم العقل يقال على العقول المفارقة عند القوم [الفلاسفة] بتقديم وتأخير، وإن فيها عقلاً أولاً هو العلة في سائرها"* [٢]؛ *"الفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم [الفلاسفة]، أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته لا معنى ما مضافاً إلى علة، وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها فيدخلها الكثرة من هذه الجهة... العقل الأول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به..."* [٣]. لقد عاد ابن رشد إلى التصور الأفلاطوني المحدث حول تعدد العقول المفارقة وتراتبها، من العقل الأول إلى العقل الفعال.

ويبدو لي أن السبب الذي دفع ابن رشد إلى ذلك وهو المشائي القح والمخلِّص للمنظومة الأرسطية من الأفكار الأفلاطونية المحدثة، هو سبب مرتبط بفلسفة أرسطو نفسها؛

---

١) ابن رشد: تهافت التهافت، نشرة بويج ص ١٩٤، نشرة الجابري ص ٣٦٥.
٢) المصدر السابق: ص ٢١٩.
٣) المصدر السابق: ص ١٢٥.

فرغبته الجامحة في الحفاظ على المنظومة الأرسطية هي التي دفعته إلى الاعتراف بتعدد العقول المفارقة، لا أي تأثير أفلاطوني محدث وصل إليه بطريقة ما. ذلك لأن نظرية العقول المفارقة تتناسب مع الكوزمولوجيا الأرسطية ونظريتها في مركزية الأرض وتشكيل الأجرام السماوية لأفلاك تدور حول الأرض. فلما كانت هناك أفلاك داخل بعضها البعض تدور فيها الأجرام السماوية حسب كوزمولوجيا أرسطو، فقد رأى ابن رشد أن لكل فلك عقلاً يحركه ويحفظ الجرم المتحرك فيه. وتعدد الأفلاك واختلاف حركات أجرامها في السرعة والاتجاه هو الذي دفع ابن رشد للقول بتعدد العقول المحركة لها[١]. ولما كانت هذه الأفلاك متداخلة، فإن هذا التداخل هو الذي أوحى لابن رشد بترتيب العقول المحركة لها، شبيه بالترتيب الأفلاطوني المحدث، من العقل الأول المحرك للفلك الأقصى، إلى العقل الفعال الأخير المحرك لفلك القمر. أما سبينوزا فقد رفض الكوزمولوجيا الأرسطية ورفض معها نظرية تعدد العقول المفارقة، ولم يعترف إلا بعقل واحد، إلهي وطبيعي في الوقت نفسه.

وهناك سبب آخر دفع ابن رشد لعدم التوحيد بين العقل الفعال والله، وهو رغبته في الاحتفاظ لله بالمفارقة المطلقة والتعالي على كل ما يخالط العالم والمادة. إن هذا العقل الفعال عند ابن رشد ليس سوى النظام والترتيب ونسق السببية الذي في عالم ما دون فلك القمر، وإذا وحد ابن رشد بينه وبين الله فسوف يكون الله نفسه هو هذا النظام والترتيب ونسق السببية، أي سوف يكون الله هو قانون الطبيعة، في حين أن ابن رشد كان يريد الاحتفاظ لله بالمفارقة المطلقة والتعالي على الكون كله لالتزامه بالتنزيه المطلق.

وقد أشار رينان إلى أن الرشديين اختلفوا عن أستاذهم في قبولهم التوحيد بين العقل الفعال والله، وأن ابن رشد قد كافح ضد هذا الرأي الذي ظهر لدى الإسكندر الأفروديسي[٢]. ومن كلام رينان هذا نستطيع معرفة سبب ظهور الرؤية الأفلاطونية المحدثة للعقول المفارقة في مذهب ابن رشد، تلك الرؤية التي أشار إليها بيير دوهيم بتوسع[٣]. فلما كان ابن رشد قد رفض التوحيد بين العقل الفعال والله، فمعنى هذا أن العقل الفعال سوف يكون كياناً مختلفاً عن الله، ولما كان هذا العقل الفعال هو الحاكم لعالم الكون والفساد، فهو بذلك سيكون عقلاً

---

١) استفدت في هذه النقطة من البحث الرائد لهاري ولفسون حول تعدد المحركات الأول غير المتحركة عند أرسطو وابن رشد: Harry A. Wolfson: "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës". ***Harvard Studies in Classical Philology***, Vol. 63 (1958), pp. 233-253

٢) إرنست رينان: ابن رشد والرشدية. نقله إلى العربية عادل زعيتر. مكتبة الثاقفة الدينية، القاهرة ٢٠٠٨، ص ١٣٩.

٣) بيار دوهيم: مصادر الفلسفة العربية. ترجمة د. أبو يعرب المرزوقي. دار الفكر، دمشق ٢٠٠٩، وذلك في فصل بعنوان: "نظرية النفس البشرية وأفلاطونية ابن رشد المحدثة"، ص ٣١٣-٣٣٢.

متوسطاً بين الله والعالم، ورتبته أدنى من رتبة العقول المحركة للأفلاك، وبذلك نجد أنفسنا أمام النظرية الأفلاطونية المحدثة في خطوطها العامة. إذا قارنا بين اختلاف الرشديين عن أستاذهم في توحيدهم بين العقل الفعال والله اتباعاً للإسكندر الأفروديسي من جهة ومذهب سبينوزا من جهة أخرى، سنجد أن سبينوزا كان ميالاً إلى موقف الرشديين والأفروديسي وإلى التوحيد بين العقل الفعال والله، أي بين تلك العقلانية التي تحكم العالم وعقلانية العقل الإلهي، ولهذا السبب قال سبينوزا عبارته الشهيرة: "الله أو الطبيعة"، وذلك بسبب أن الإله عنده هو قانون الطبيعة ونسقها السببي، وهو نفسه قوة طبيعية، وبالتالي يكون سبينوزا قد وحد بين العقل الفعال الحاكم للطبيعة وعقل الإله، في اتفاق مع الرشديين والإسكندر من قبلهم، وفي اختلاف عن ابن رشد.

رابعاً - تاريخ الوعي بالأصول الرشدية لنظرية سبينوزا في العقل:

ليعذرني القارئ لأنني في هذا الجزء من الدراسة لن أتبع الترتيب الزمني وأبدأ بالأقدم منتقلاً إلى الأحدث، بل سوف أتبع الاتجاه المعاكس، لأن الوعي بالمصدر الرشدي لفلسفة سبينوزا كان على أشده في الماضي أكثر من الحاضر. والأسباب في ذلك كثيرة، أهمها أن تعصب الباحثين الغربيين واليهود منهم على وجه الخصوص أعماهم عن هذا المصدر الرشدي لفلسفة سبينوزا، إذ زاد السكوت عن رشدية سبينوزا في الآونة الأخيرة، ما عدا القلة القليلة من الباحثين. ومنهم أرماندو سلفاتور الذي كان منتبهاً للصلة الوثيقة بين سبينوزا من جهة وتراث فلاسفة الإسلام، وعلى الأخص ابن رشد من جهة أخرى. يقول أرماندو سلفاتور: *"إن القلائل من زمرة المعلقين والمؤيدين لسبينوزا فى القرن العشرين.. هم الذين يعترفون بأهمية حقيقة أن هذا الفيلسوف الهولندى كان وريثاً للعوالم الثقافية الزاخرة والمعقدة للأندلس.. لقد جمع سبينوزا محفزات فكرية مختلفة، بعضها عبارة عن صدى لأكثر رؤى الفلسفة الإسلامية واللاهوت العقلى التأملى الإسلامى جرأة، تلك التى واجهها الفقهاء المسلمون"* [1]. *"كان نسقه الفكرى الجديد مديناً بعمق لكل من التصوف اليهودى للقبالة فى أيبيريا ... وتراث المفكرين العقلانيين أمثال الفارابى وابن سينا وخاصة الأندلسيان ابن رشد وموسى بن ميمون.. لكن رغبة سبينوزا فى التغلب على أى تراث ثقافى أو دينى قد جعل هذه الجذور غير منظورة، جزئياً لا كلياً، فى أعماله"* [2]. ينبه سلفاتور على أن سبينوزا نفسه يتحمل جزءاً

1) Armando Salvatore, "Power and Authority within European Secularity: From the Enlightenment Critique of Religion to the Contemporary Presence of Islam *The Muslim World*, V1. 96, October 2006. (543 – 561), P. 545-546.

2) Ibid: P. 546.

من مسئولية عدم وضوح مصادره الفلسفية، نظراً لأنه كان مقلاً للغاية في الإشارة إلى سابقيه من الفلاسفة، وكان يقصد السكوت عن عمد عن أي مصدر استقى منه أي فكرة[١].

أما الباحث الهولندي هوبرت ديثييه فهو من الباحثين القلائل الذين يعترفون بالأصل الرشدي لنظرية سبينوزا في وحدة العقل وفي فناء النفوس الفردية. ففي دراسة له بعنوان: "جدل التنوير عند ابن رشد: بعض الصعوبات في مفهوم العقل" (٢٠٠٢)، يذهب ديثييه إلى أن نظرية ابن رشد في وحدة العقل، وفي أن العقل الإنساني به جزء فاعل وأن هذا الجزء هو جزء من العقل الإلهي، تكرر ظهورها عند سبينوزا. يقول ديثييه معلقاً على نظرية وحدة العقل عند ابن رشد: *"هذه النظرية تصدم دارس الفلسفة الحديثة باعتبارها سبينوزية تماماً: أي أن سبينوزا هو من جهات عديدة داخل التراث الرشدي، أو على الأقل داخل التراث المشترك الذي يجمع ابن رشد وابن ميمون، والذي كشف عن آراء مماثلة حول وحدة العقل"* [٢]. إن ديثييه يقول إن دارس الفلسفة الحديثة سوف تظهر أمامه نظرية ابن رشد في العقل على أنها "سبينوزية تماما". هذا هو ما يظهر للباحث الغربي، لكن كيف يكون ابن رشد سبينوزياً؟ إن العكس هو الصحيح: سبينوزا هو الرشدي!

والملاحظ أن ديثييه أدخل ابن ميمون باعتباره الوسيط الذي انتقلت منه أفكار ابن رشد إلى سبينوزا. لكن كان هناك وسطاء آخرون غير ابن ميمون، انتقلت منهم أفكار ابن رشد إلى سبينوزا وإن على نحو غير مباشر، وهم المفكرون اليهود الذين واجهوا نظرية ابن رشد في النفس والعقل، وأهمهم حسداي كريسكاس (١٣٤٠ – ١٤١٠/١٤١١) الذي قرأ سبينوزا كتابه الشهير "نور الإله" واستشهد به في أحد رسائله، وهي الرسالة الثانية عشر إلى لودفيج مايير[٣].

والملاحظ أن ديثييه متخصص في فلسفة ابن رشد، ولذلك لم يكن يلاقي أي حرج في التصريح بالمصدر الرشدي لنظرية سبينوزا في العقل، أما أن يكون أحدهم متخصصاً في سبينوزا، فمن الصعب عليه للغاية أن يعترف بالمصدر الرشدي لأفكاره، وهذا هو حال

---

1) Ibid: P. 547.

2) Hubert Dethier: "Averroes's Dialectic of Enlightenment: Some Difficulties in the Concept of Reason". *Insartonia,*, vol.15, Sarton Chair Lectures, pp. 59-93, 2002. (P.66).

3) Spinoza, *Letter 12* (To Lodewijk Meyer), in Spinoza, *Complete Works*, op.cit, P. 788. وقد نقد كريسكاس نظرية ابن رشد في العقل في كتابه "نور الإله Warren Harvey, *Hasdai* :" Or Adonay *Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect.* (PhD Dissertation, Columbia University, 1973), pp. 125 ff.

عشرات الدراسات عن نظرية سبينوزا في العقل ونظريته في الخلود وفي الأزلية والتي يغيب عنها اسم ابن رشد تماماً[١]. وكمثال على الباحث المتخصص في سبينوزا والذي يذكر المصدر الرشدي لأفكاره وإن على استحياء وعلى نحو غير مباشر، نأتي بحالة ستيفن نادلر.

ستيفن نادلر باحث أمريكي يهودي متخصص في سبينوزا، خصص له دراسة تركز على موضوع خلود النفس بعنوان: "هرطقة سبينوزا: الخلود والعقل اليهودي" (٢٠٠١)، وكان على وعي بالأصل الرشدي لإنكار سبينوزا للخلود الشخصي، لكنه لم يصرح بذلك على نحو واضح. ذلك لأن كل ما كان يهدف إليه في دراسته هو ربط نظرية سبينوزا في النفس والعقل بآراء الفلاسفة اليهود حول الموضوع، وخاصة موسى بن ميمون وليفي بن جرشوم اللذان يعتبرهما السلف المباشر لسبينوزا، ويأتي هذا من تعصبه لبني دينه كونه يهودياً. لكنه لم يستطع التنكر الكامل لابن رشد، إذ هو المصدر الأول لكل نظريات الفلاسفة اليهود حول النفس والعقل، ولذلك نراه يُرجِع مسألة إنكار الخلود الشخصي عند سبينوزا إلى ابن ميمون وبن جرشوم _١٢٨٨ – ١٣٤٤) بعد أن أرجع نظرية هذين الأخيرين إلى ابن رشد في موضع سابق من دراسته. يقول نادلر: *"الحقيقة إن ما أعتبره إنكار سبينوزا للخلود الشخصي هو من نواح كثيرة، النهاية المنطقية لما أعلنه ابن ميمون وبن جرشوم حول النفس والخلود"* [٢]. لم يستطع نادلر هنا القول إنهما هما المصدر المباشر لإنكار سبينوزا للخلود الفردي لأنهما لم يقولا بهذه النظرية، ولذلك نراه يتحدث عن "النهاية المنطقية" لأفكارهما حول النفس. وفي ذكره للعبارة الأخيرة تناسى نادلر أن الذي أنكر الخلود الشخصي على نحو صريح ومبرهن هو ابن رشد في شروحه على كتاب النفس لأرسطو وفي رسائله الثلاث في الاتصال بالعقل الفعال. فهو قبل ذلك كان قد اعترف بنفسه أن بن جرشوم قد أخذ نظريته في النفس من ابن رشد[٣]، ورصد التطابقات بين ابن ميمون وابن رشد في الصفحة نفسها

---

١) لم نستطع ذكر كل الدراسات حول نظرية سبينوزا في العقل وفي الخلود والتي تجاهلت ابن رشد، فهي لا تحصى، واكتفينا بإيراد تلك الدراسات القليلة التي اعترفت بالمصدر الرشدي لفلسفة سبينوزا في العقل. أما ما عداها فيتجاهل ابن رشد تماماً. ومن هنا توصلنا إلى نتيجة تقول إن أي دراسة عن سبينوزا صامتة تماماً عن ابن رشد إلا تلك الدراسات التي تناولناها في المتن. لكن المثال الزاعق والفاقع على السكوت العمدي عن رشدية سبينوزا، هو المفكر الفرنسي الشهير بيير ماشيري، صاحب أضخم شرح تفصيلي لكتاب "الأخلاق" لسبينوزا، والمسمى "مقدمة لأخلاق سبينوزا"، والمكون من خمسة مجلدات، ظهرت بين ١٩٩٤ و١٩٩٩. Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza* (Presses Universitaires de France, 1995-1997).

2) Nadler, Steven, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind.* (New York: Oxford University press, 2001), P. 95.

3) Ibid: P. 88.

والصفحة التالية. وكان قد سبق أن أوضح أن نظرية ابن ميمون في السعادة والخلود الذي يمكن أن يتحقق معرفياً للفيلسوف في هذه الحياة الدنيا هي ذاتها نظرية ابن رشد[١]. وبالطبع فإن نادلر قد تناسى أيضاً النزاع الفلسفي بين المفكرين اليهود حول نظرية ابن رشد في الخلود والتالي على بن جرشوم، والذي دخلت فيه شخصيات هامة مثل حسداي كريسكاس وأبرابانل (١٤٣٧ – ١٥٠٨)، ذلك النزاع الذي واجه فيه هذين الأخيرين نظرية ابن رشد في الخلود النوعي للجنس البشري معرفياً فقط وإنكار الخلود الفردي[٢]، وهو النزاع الذي كانت أصداؤه لا تزال تتردد في عصر سبينوزا؛ وقد كان سبينوزا نفسه جزءاً من هذا النزاع، وقف فيه بجانب نظرية ابن رشد في فناء النفوس الفردية وخلود العقل الكلي.

أما الباحث البرازيلي كارلوس فرينكل والمتخصص في الفلسفة اليهودية، فيبدو أن تخصصه هذا قد دفعه إلى الاعتراف بالأصول الرشدية لمصادر سبينوزا. فنظراً لعمله في التراث الفلسفي اليهودي الذي يشكل ابن رشد رافداً أساسياً له، ونظراً لأن فرينكل كان دائم الربط بين سبينوزا والفلاسفة اليهود الوسيطيين والنهضويين، فلم يجد بداً من تناول تأثير الرشدية اليهودية في سبينوزا، والذي كان موضوع أكثر من دراسة قام بها في السنوات الأخيرة[٣]. لكن كل ما كان يهتم به فرينكل هو الأصول الرشدية لنظرية سبينوزا في العلاقة

---

1) Ibid: pp. 63-65.

2) Seymor Feldman, *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel Defender of Faith.* (New York: Routledge, 2003), pp. 117 ff, 128 ff.

3) Fraenkel, Carlos: "Could Spinoza Have Presented The *Ethics* as the True Content of the Bible?", in Daniel Garber and Steven Nadler (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy, 4,* 2008; Fraenkel, Carlos: "Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources", in C. Fraenkel et.al. (eds), The Rationalists: Between Tradition and Innovation. (Springer, B.V. 2011), pp. 27-43. Fraenkel, Carlos: "Reconsidering the Case of Elijah Del Medigo's Averroism and its Impact on Spinoza", in Akasoy, Anna, & Giglioni, Guido, *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. (Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013).

كما أشار فرينكل على نحو عابر وسريع وبكلمة واحدة في دراسة عن الفيلسوف اليهودي البولندي سليمان ميمون إلى أن نظريته في العقل اللامتناهي الإلهي وعلاقته بالعقل الإنساني كانت "تنويعاً على التيمة الرشدية المعروفة". ولكن على الرغم من خطورة هذه الإشارة السريعة والتي تدلنا على أثر رشدي في فلسفة سليمان ميمون، وكذلك في المثالية الألمانية التي كانت فلسفته المصدر الأساسي لنظرياتها في المعرفة المطلقة والروح المطلق، إلا أن فرينكل لم يتوسع فيها ولم ينميها، وكان يشير إلى المصدر الرشدي على استحياء شديد، هذا الاستحياء الذي يدل عليه إشارته السريعة المقتضبة. وإنني لا ألوم فرينكل وحسب، بل ألوم مراجعي الدورية الشهيرة التي نشر فيها دراسته Kant-Studien،

بين العقل والوحي أو الفلسفة والدين بوجه عام، وبذلك لم يتعرض لمقارنة مفصلة بين نظريتيهما في العقل. ولو كان قد فعل هذا، لوضح لديه مدى التطابق بينهما، ولظهرت لديه رشدية سبينوزا أوضح وأكثر جلاءً.

وتناول الباحث اليهودي الفرنسي إسرائيل ريفا في أكثر من عمل من الخمسينيات إلى السبعينيات، مصادر سبينوزا الفلسفية من البيئة الفكرية اليهودية المحيطة به في هولندا، وأرجع أفكاره الأساسية إلى تأثير عدد من المهاجرين اليهود المارانو الإسبان والبرتغاليين الذين انتقلوا إلى هولندا في النصف الأول من القرن السابع عشر بعد الاضطهاد الذي تعرضوا له في أيبيرا (أوريل دا كوستا[١]، خوان دي برادو[٢]، لابايريرا). ذهب ريفا إلى أن الأفكار الراديكالية الفلسفية كانت منتشرة بين هؤلاء، نظراً لتعليمهم الفلسفي الراقي الذي تلقوه في جامعات إسبانيا[٣]، ونظراً لانفتاحهم على أكثر من ثقافة ومعرفتهم بأكثر من دين ومذهب ديني. وقد أشار ريفا إلى ان الأفكار الرشدية كانت منتشرة بينهم، ومنهم انتقلت إلى سبينوزا. لكن كانت دراساته تاريخية بيبليوجرافية تهتم بالوثائق أكثر من اهتمامها بالمقارنات النسقية والتحليلات المستفيضة، ولذلك بقيت إشاراته إلى الأصول الرشدية لفلسفة سبينوزا دون تأثير كبير في الدراسات السبينوزية في الغرب، ناهيك عن التحامل الغربي المعتاد تجاه الفلسفة الإسلامية والذي أدى إلى مزيد من التجاهل لرشدية سبينوزا.

ولعل أشهر من أبرز الصلة الوثيقة بين نظرية ابن رشد في العقل ونظرية سبينوزا هو ستيفن تشاك تورناي في بحثه "مذهب ابن رشد في العقل"[٤]. وعلى الرغم من أن هذه الدراسة قديمة (١٩٤٣)، إلا أنها لم تنجح في تنبيه الباحثين الغربيين للأصول الرشدية لفلسفة سبينوزا في العقل، إذ تعرضت للتجاهل المقصود. ذهب تورناي إلى أن ابن رشد قد تبنى فكرة فناء النفوس الفردية من الإسكندر الأفروديسي، ثم انتقلت هذه الفكرة إلى

وهي المجلة الأولى في العالم في مجال الدراسات الكانطية، والذين لم ينبهوه إلى ضرورة شرح عبارته الخاطفة السريعة بمزيد من التفصيل. Fraenkel, Carlos: "Maimonides and Spinoza as Sources for Maimon's Solution of the Problem quid juris in Kant's Theory of :knowledge". *Kant-Studien*, 100, (2009), pp. 212-240.

1) Israel S . Revah, "Du marranisme au judaisme et au deisme: Uriel da Costa et sa famille", *Annuaire du College de France* (1972-1 973) , pp. 650-53 .

2) Israel S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado* (Paris: Mouton, 1959)

٣) وخاصة جامعة ألكالا دي هيناريس، أي قلعة هيناريس، التي كانت مركزاً للرشدية الأكاديمية السرية.

4) Tornay, Stephen Chak: "Averroes' Doctrine of the Mind". *The Philosophical Review,* vol.52, no.3 (May 1943), pp. 270-288.

سبينوزا[١]. وعلى الرغم من أن هذا التوصيف صحيح في عمومه، إلا أن تورناي أساء فهم نظرية الإسكندر، وبالتالي نظرية ابن رشد نفسها، ولذلك لم يدرك ما حقيقة الفكرة الرشدية التي انتقلت إلى سبينوزا. ذلك لأن الإسكندر قال بأن العقل الهيولاني فان لأنه مرتبط بالبدن. لكن ليس العقل الهيولاني فانياً عند ابن رشد، بل هو أزلي لأنه مشترك بين البشرية كلها، والذي يفنى عند ابن رشد هو النفس الفردية الحيوية التي هي كمال أول للبدن، وما يرتبط بها من قوى معرفية مثل الإدراك الحسي والذاكرة والمخيلة. وهذه هي النظرية نفسها التي انتقلت إلى سبينوزا، لا نظرية الإسكندر في فناء العقل الهيولاني. ذلك لأن نظرية سبينوزا في الفناء والخلود هي النظرية الرشدية ذاتها، والتي تنص على أن الفناء هو للعقول والنفوس الفردية، والخلود هو للعقل الكلي الجمعي المشترك بين النوع البشري كله، سواء الهيولاني أو الستفاد أو الفعال. لكن يعود تورناي في آخر بحثه ليشير إلى تطابق سبينوزا وابن رشد في موقفيهما من الخلود، وأنه نوعي كلي وليس فردياً وأنه خلود عقلي بالأساس[٢].

أما هاري ولفسون فهو صاحب أشهر دراسة تتبعت مصادر سبينوزا الفلسفية لدى فلاسفة العصور الوسطى المسلمين واليهود. ففي كتابه "فلسفة سبينوزا: الكشف عن الحركة الضمنية لتفكيره" (١٩٣٤)، ربط ولفسون بين سبينوزا من جهة، وفلسفات الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وموسى بن ميمون، وليفي بن جرشوم، وحسداي كريسكاس. لكنه عند تعرضه لنظرية سبينوزا في العقل لم يركز على مصادرها الرشدية بل ربطها بالأفلاطونية المحدثة العربية لدى الفارابي وابن سينا. والذي دفعه إلى ذلك أنه وجد صعوبة في فهم فكرة سبينوزا القائلة إن جزءاً من العقل هو الذي يخلد وهو المنتمي من الأصل لصفة الفكر اللامتناهية لدى الجوهر. وكي يعثر ولفسون على أصل تاريخي لهذه الفكرة قال إنها هي الفكرة الأفلاطونية المحدثة القائلة إن النفوس الجزئية تعود بعد الموت للاتحاد بالعقل الفعال، وهي النظرية التي يقول عنها إنها ظهرت لدى الفارابي وابن سينا، ثم سكت تماماً عن ابن رشد[٣]، على الرغم من أنه أرجع إليه الكثير من أفكار سبينوزا الأخرى في المنطق والميتافيزيقا[٤]. والحقيقة أن سبينوزا لا يتحدث أبداً عن عودة النفوس الفردية للاتحاد بالعقل

---

1) Ibid: P. 273.

2) Ibid: P. 282.

3) Wolfson, Harry, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934), vol.2, pp. 291-297.

٤) كشف ولفسون عن تأثره بالتأويل الصدوري – الفيضي لفلسفة سبينوزا والذي كان منتشراً في عصره، والذي ينظر إلى علاقة الجوهر بالصفات والأحوال على أنها علاقة فيض ويضعها في صورة تراتبية. وقد كان شراح فلسفة

الكلي أو بالجوهر، فالخلود عنده ليس عودة وليس اتحاداً بجوهر، وكذلك الحال بالنسبة لابن رشد الذي خرج عن المذهب الأفلاطوني المحدث للفارابي وابن سينا. إن الخلود عند سبينوزا هو نفسه الخلود عند ابن رشد، أي مشاركة الإنسان في الخلود في حياته الأرضية، وهي الفكرة الصعبة الغريبة التي سوف نشرحها بالتفصيل.

لم يكن كل الباحثين الغربيين في فلسفة سبينوزا يتجاهلون الأصول الرشدية لفلسفته؛ ذلك لأن البعض منهم كان يشير إشارات سريعة إلى هذه الأصول لكن لم يتوسع في البحث فيها أحد. ومن هؤلاء، ريتشارد مكيون في كتاب مبكر عن سبينوزا يرجع إلى سنة ١٩٢٨، إذ يلاحظ القرب الشديد بين نظرية سبينوزا في الخلود ونظرية ابن رشد. يقول مكيون في ذلك: *في اتفاق مع نظريته في طبيعة العقل، يقدم سبينوزا مذهباً في الخلود، وهو يحمل كل علامات المذهب الرشدي والذي كان ولا شك على علم به من موسى بن ميمون؛ وهو خلود ذلك الجزء منا والذي يمكنه أن يتصل بالماهيات الأزلية التي ترجع مباشرة إلى الله؛ وهو الجزء الذي أسماه ابن رشد العقل الفعال الذي هو واحد لدى كل البشر. لكن من المؤكد أن هذا الخلود"*، سواء عند سبينوزا أو عند ابن رشد، *"ليس شخصياً"* [١]. لقد كان مكيون على حق في كل ما قاله، لكنني أود الإشارة إلى ثلاث مسائل في نصه السابق. الأولى إن ابن ميمون لم يكن هو مصدر سبينوزا الوحيد في معرفة فلسفة ابن رشد، وخاصة مذهبه في العقل والخلود؛ إذ كان هناك مصدر آخر أهم، وهو كتاب حسداي كريسكاس "نور الإله"، الذي خصص منه جزءاً كبيراً في نقد نظرية ابن رشد في العقل والخلود[٢]. والمسألة الثانية إن مكيون يعترف بأن ابن ميمون كان مصدر سبينوزا في معرفة نظرية ابن رشد في العقل، مما يعني أن ابن ميمون نفسه قد تأثر بها، وهو ما يمثل اعترافاً نادراً من باحث غربي لأثر

سبينوزا في القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين متأثرين في ذلك بهيجل الذي أدخل مثل هذا التأويل لفلسفة سبينوزا. أما ولفسون فبالإضافة إلى التراث السابق عليه في التأويل الصدوري الخاطئ لسبينوزا، فإن ما أكد لديه هذا التفسير أكثر، هو كثرة قراءته لسبينوزا على خلفية الفلاسفة اليهود المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة الفارابية والسينوية من أمثال ابن جبرول، وابن ميمون، ويهوذا اللاوي، وليفي بن جرشوم. حول التأويلات الصدورية لفلسفة سبينوزا، انظر:

Willis, Robert, *Benedict de Spinoza: His Life, Correspondence, and Ethics* (London: Trubner & co., 1870); Martineau, James, *A Study of Spinoza* (London: Macmillan, 1883).

1) Richard Mckeon, *The Philosophy of Spinoza*. (London: Longmans, Green and co., 1928), p. 307.

2) Warren Harvey, *Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect.* (PhD Dissertation, Columbia University, 1973), pp. 125 ff.

ابن رشد في ابن ميمون[١]. والمسألة الثالثة أن مكيون لم يكن دقيقاً عندما ذهب إلى أن ذلك الجزء منا والذي يمكنه أن يتصل بالماهيات الأزلية هو العقل الفعال، ذلك لأن العقل الذي قال عنه ابن رشد إنه يمكن أن يتصل بالعقل الفعال هو العقل الهيولاني، أما العقل الفعال عند ابن رشد فهو يوجد على جهتين: الجهة الأولى هي وجوده الكوني باعتباره النظام والترتيب والقوة الطبيعية التي في عالم ما دون فلك القمر، والجهة الثانية هي وجوده باعتباره صورة أو غائية نهائية في العقل البشري.

خطأ نادلر في فهم نظرية سبينوزا في فناء العقل الإنساني/ مصدره بن جرشوم:

يذهب نادلر إلى أن العقل الإنساني عند سبينوزا معتمد على البدن الإنساني اعتماداً مطلقاً، وهو في ذلك مشابه للعقل الهيولاني عند الفلاسفة اليهود السابقين على سبينوزا والذي يموت بموت البدن، وأن الخلود ليس سوى فكرة دينية زائفة[٢]. لقد أخطأ نادلر في ذلك تماماً ولم يكن دقيقاً في تخمينه. ذلك لأن العقل الهيولاني باعتباره فانياً مع فناء البدن ليس سوى فكرة بن جرشوم التي قدمها رداً على ابن رشد الذي قال بخلود العقل الهيولاني[٣]؛ أما باقي الفلاسفة اليهود الرشديين فقد تمسكوا بنظريته في أزلية العقل الهيولاني، وأهمهم موسى النربوني، وإليشع دل مديجو. لا يتحدث سبينوزا في الجزئين الأول والثاني من "الأخلاق" عن عقل هيولاني بل عن عقل فردي، وقضاياه تؤدي إلى القول بفناء هذا العقل الفردي مع موت البدن الحامل له. ولا يبدأ سبينوزا في الحديث عن عقل لا يفنى إلا في الجزء الخامس والأخير من كتابه. العقل الهيولاني عند ابن رشد خالد لأنه لا يفنى بفناء الأفراد، ولأنه القدرة المعرفية الملازمة للنوع البشري باعتباره نوعاً؛ صحيح أننا لا نجد هذه الفكرة عن الأزلية بحذافيرها عن سبينوزا، إلا أن *"ذلك الجزء من العقل الذي لا يفنى تماماً مع البدن ويبقى منه شيء"* لن يكون سوى العقل الهيولاني، ولن يكون بقاؤه سوى البقاء الذي عينه ابن رشد لهذا العقل. كما أن هناك جزءاً آخر من العقل يبقى عند ابن رشد، وبقاؤه نوعي وجمعي مثل العقل الهيولاني، وهو العقل المستفاد

---

١) بالإضافة إلى اعتراف آخر أحدث لوراين زيف هارفي في كتابه عن كريسكاس، في هامش قصير صفحة ٨٧، حيث يذكر أن ابن رشد كان قد أتم كتابه "تهافت التهافت" سنة ١١٨٤، في حين بدأ ابن ميمون في كتابة "دلالة الحائرين" سنة ١١٨٦:

Warren Zev Harvey, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*. (Amsterdam: J.C. Gieben, 1998), p. 87.

2) Nadler, Steven, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind.* (Oxford: Clarendon Press, 2001), p. 104.

٣) انظر في ذلك بحث المؤلف: أشرف حسن منصور: نظرية ليفي بن جرشوم في خلود النفس وأصولها الرشدية. مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية. العدد ٦٩، ٢٠١٢.

المعبر عن المعرفة البشرية المتراكمة عبر الأجيال والعابرة للأجيال والمتجاوزة لها، ولا نعثر لدى سبينوزا أيضاً على ذلك التمييز بين نوعي الأزلية: أزلية الهيولاني وأزلية المستفاد، ربما لأن سبينوزا قد تخلى عن كل المصطلحات الأرسطية.

تعليق على لغة سبينوزا وأسلوبه/ والسبب في عدم فهمه من قبل الباحثين:

يرجع أحد أسباب صعوبة فهم نظرية سبينوزا في العقل من قبل الكثير من الباحثين إلي لغة سبينوزا التقنية المليئة بالمصطلحات، وإلى الأسلوب المختصر للغاية والذي لا يلجأ إلى الكثير من الشرح والتفصيل، والذي يتبع المنهج الهندسي الاستنباطي؛ إذ إن برهان كل قضية لا يأتي بعدها دائماً بل يمكن أن يكون قبلها من القضايا السابقة عليها، بحيث تكون القضية في حقيقتها نتيجة لما قبلها، وبالتالي لا تكون محل برهان يأتي بعدها. هذا الأسلوب كان وراء اتهام سبينوزا بالغموض، لكنه في الوقت نفسه يوضح لنا كيف أن سبينوزا كان يعبر عن أفكار سابقة في تاريخ الفلسفة في صورة قضايا مختزلة للغاية وقصيرة؛ بحيث إن شرحها والفهم الكامل لمعناها يتطلب من الدراس البحث في كل التراث الفلسفي السابق عليه. وهذا هو بالضبط ما فعله هاري ولفسون في دراسته الرائدة عن سبينوزا، إذ كشف عن خلفيات أفكاره من التراث اليوناني والعربي واليهودي، وأوضح أن الفهم الأدق لفلسفة سبينوزا لا يتأتى إلا باستيعاب الإشكالات الفلسفية السابقة عليه والتي تمثل فلسفته حلاً لها دون ذكر هذه الإشكالات صراحة[1]. أما بالنسبة لنظريته في العقل، فإنني أقول إن الفهم الصحيح والدقيق لها لا يتأتى إلا بردها إلى نظرية ابن رشد، ذلك لأن الأفكار والقضايا الغامضة والصعبة التي وضعها سبينوزا في إطار هذه النظرية، لا نجد مفتاحاً لفهمها سوى لدى ابن رشد، وكأن ابن رشد شارح لسبينوزا، لا لأرسطو وحسب.

صعوبة قبول نظرية سبينوزا في فناء النفوس الفردية وخلود العقل الكلي لدى بعض الباحثين/ ووضوحها لدى البعض الآخر:

وجد عدد من الباحثين المعاصرين صعوبة في فهم نظرية سبينوزا في أزلية العقل، وعلى رأسهم بينيت، وكورلي، كما أساء البعض الآخر فهم هذه النظرية وعلى رأسهم هاري ولفسون، إذ اعتقد أن سبينوزا يقول بإمكان خلود النفس الفردية. والحقيقة إن الصعوبة التي وجدوها لا ترجع إلى سبينوزا نفسه، لأن لغته وإن كانت صعبة إلا أنها واضحة، وعلى الرغم من اختصارها وتجريديتها العالية إلا أنها دقيقة. هذه الصعوبة التي وجدها هؤلاء الباحثين مردها عدم تمكنهم من قبول نظريته في فناء النفوس الفردية وأزلية العقل الكلي. فقد منعتهم

1) Wolfson, Harry, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 1, pp. 18 ff.

مسلماتهم وخلفياتهم اللاهوتية والديكارتية من فهم سبينوزا ومن تقبل نظرياته المضادة لتلك المسلمات التي اعتادوا عليها. فبينيت على سبيل المثال يذهب إلى أن الجزء الخامس من "الأخلاق" *"فظ، وصادم، ويمثل كارثة ليس لها ما يبررها وقمامة* ***rubbish*** *تدفع الآخرين لأن يكتبوا هراء"* (١). أما كورلي فيقول: *"على الرغم من سنين كثيرة من الدراسة، فإنني لا أزال أشعر بعدم فهم هذا الجزء من الأخلاق على الإطلاق... إنني أشعر بحرية الاعتراف بذلك، لأنني أعتقد أيضاً أنه ليس هناك شخص آخر فهم [هذا الجزء] بدقة"* (٢). ومعنى هذا أنه في اللحظة التي تتضح فيها الملامح الرشدية لنظرية سبينوزا في العقل وبقوة، يشيح هؤلاء الباحثين بوجوههم عنها، ويرددون حجة عدم الفهم. وفي المقابل كان هناك باحثون آخرون فهموا نظرية سبينوزا في أزلية العقل جيداً وعلى نحو صحيح. فها هو هامبشاير الذي ظهر كتابه عن سبينوزا سنة ١٩٥٢، أي قبل كتابي بينيت وكورلي، يقول إن الخلود الذي يقصده سبينوزا لا يمكن أن يكون خلوداً شخصياً فردياً أبداً. إذ يذهب هامبشاير إلى أنه على الرغم من أن هناك جانباً أزلياً من العقل، فإن ما يتبقى بعد موت الفرد لا يمكن أن يتصف بأي فردية ولا بأي شخصية: *"إن الأزلية الممكنة للعقل البشري لا يمكن... أن يكون المقصود منها أنني أبقى، باعتباري فرداً متمايزاً، طالما أنني أحوز على المعرفة الحقة؛ ذلك لأنني طالما حزت على هذه المعرفة، فإن فرديتي باعتباري شيئاً خاصاً جزئياً تختفي ويصير عقلي متحداً مع الإله أو الطبيعة مدركة تحت صفة الفكر"* (٣). لكن بعد أن يقدم هامبشاير المعنى الحقيقي لنظرية سبينوزا يقر بأنه لا يعرف بدقة الطريقة التي تمكن بها سبينوزا من الإتيان بهذه الفكرة، لأن هذه الطريقة كما يقول هامبشاير غير مصرح بها في نص سبينوزا، إذ كانت من الأفكار التي ترك سبينوزا القاريء يتوصل إليها بنفسه دون أن يعلن عنها، بدافع من الحرص والتخفي(٤). وهامبشاير محق تماماً في ذلك، لأن سبينوزا لو كان قد صرح بما يقصده بذلك الجزء من العقل الذي يبقى، لكان قد صرح بنظرية خلود العقل الجمعي التي كفرتها الكنيسة رسمياً منذ ١٢٧٧ ومنعت تدريسها، وكان آخر تكفير وحظر هو في المجمع اللاتيراني سنة ١٥١٣. هذا التخفي وتجنب التصريح بما كان يقصده سبينوزا من أزلية العقل كان هو أحد أسباب غموض نظريته هذه، فهي غامضة لمن لم يفهم خلفياتها الرشدية ولم

---

1) Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett, 1984), p. 357, 372.

2) Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics.* (Princeton. New Jersey: Princeton University Press, 1988), p. 84.

3) Stewart Hampshire, *Spinoza* (London: Pelican, 1952), p. 175.

4) Hampshire, Loc.cit.

يستوعب سياق التقية الذي يتبعه سبينوزا[١]. أي أن سبينوزا لم يقدم مبررات أو حجج كافية لفكرة الخلود النوعي الجمعي للعقل. والسبب الذي لم يجعل هامبشاير يتوصل إلى حقيقة مصادر مذهب سبينوزا في الخلود، أن سبينوزا كان يخفي مصادره دائماً، وكان يقدم فكره في صورة قضايا مستنبطة من بعضها البعض، مما يزيد من صعوبة الكشف عن مصادره، التي لم تكن في حقيقتها سوى المصادر الرشدية.

ويتفق كورلي مع هامبشاير في ملاحظة الطابع اللاشخصي للخلود في مذهب سبينوزا، فعلى الرغم من الصعوبة التي يجدها كورلي في فهم الجزء الخامس من "الأخلاق"، إلا أنه متأكد من لاشخصية الخلود عند سبينوزا ويقول: *"ليست لدى سبينوزا أي فكرة عن الخلود الشخصي. فما يبقى بعد فناء البدن ليس شخصاً... وبصرف النظر عما يعنيه مذهب خلود العقل، فهو لا يعني أنني أستطيع أن أنعم بأي أمل في الخلود"* [٢]. هنا نلاحظ كيف أن كورلي يشيح بوجهه عن مهمة فهم معنى الخلود الذي يقصده سبينوزا، ويقول *"بصرف النظر عما يعنيه مذهب خلود العقل"*، مما يعني أنه في اللحظة التي سوف تتضح فيها المعالم الرشدية لمذهب سبينوزا في الخلود، يصرف كورلي النظر عن هذه المعالم، ويؤكد أن الخلود الذي يقصده ليس شخصياً. ويلاحظ موريسون أن استحالة الخلود الفردي عند سبينوزا لا تأتي من مجرد أن ذلك الجزء الذي يبقى من العقل يعود للاتحاد بالإله وهو جزء غير شخصي وغير فردي، بل إن الخلود الفردي عند سبينوزا مستحيل لأن شرط الفردية عند سبينوزا وهو البدن، يموت وتموت معه الفردية أيضاً[٣].

---

١) حول أسلوب التخفي كطريقة للكتابة الفلسفية وكتقية من اضطهاد الفلاسفة، انظر دراسة ليو شتراوس التي كشف فيها عن هذا الأسلوب لدى الفارابي وابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا:

Strauss, Leo *Persecution and the Art of Writing*. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952).

2) Curley, *Behind the Geometrical Method*, p. 86.

3) James Morrison: "Spinoza on the Self, Personal Identity, and Immortality", in G. Hunter (ed.), *Spinoza: The Enduring Questions*. (Toronto: University of Toronto Press, 1994), pp. 32 ff.

خاتمة:

كان هدف هذه الدراسة هو كشف سبينوزا وهو متلبس بتبني الأفكار الرشدية، ثم البحث عن كيفية حدوث ذلك، وعن الطريقة التي وضع بها سبينوزا هذه الأفكار الرشدية نفسها لكن مبرهن عليها من داخل مذهبه الخاص. إن ملاحظتي للأفكار المشتركة التالية كانت هي دافعي الأساسي للبحث التفصيلي عن الأصول الرشدية لنظريات سبينوزا في النفس العقل، والفناء والأزلية.

١) على المستوى الأنطولوجي: لم يتبن سبينوزا النظرية الأفلاطونية الأوغسطينية اللاهوتية التي استمرت لدى ديكارت في النظر إلى الكيان الإنساني على أنه مكون من جوهرين متمايزين ومنفصلين هما النفس والبدن، وهو ما عُرف في تاريخ الفلسفة بالنزعة الثنائية. وفي المقابل كشف سبينوزا عن مواجهة لهذه الثنائية التقليدية ودافع عن وحدة الكيان الإنساني بذهابه إلى أن ما يسمى بالنفس ما هو إلا قوة من قوى البدن، في اتحاد واختلاط معه وغير متمايزة عنه، وهو ما ظهر بوضوح في فلسفة ابن رشد الذي تبنى التعريف الأرسطي للنفس القائل إنها كمال أول لجسم طبيعي عضوي، ذلك التعريف الذي ينظر إليها على أنها القوة الحيوية للبدن.

٢) على المستوى السيكولوجي: إن النفس طالما كانت قوة بدنية، فهي فانية بفناء هذا البدن. هذه الفكرة مشتركة لدى سبينوزا وابن رشد، على الرغم من اختلافهما في طرق البرهنة عليها كما أثبتت الدراسة. ولم يقتصر أمر هذه الفكرة على مجرد القول بفناء قوى التغذي والنمو والإحساس مع فناء البدن الذي هو محل هذه القوى وحاملها، بل يصل الأمر بفكرة فناء النفس إلى تلك القوى التي تبدو في ظاهرها أنها معرفية لكنها لا تزال مرتبطة بقوى النفس البدنية. أقصد بذلك، قوى الإدراك الحسي والتذكر والتخيل. فبما أن الإدراك الحسي مرتبط بالأعضاء الحسية للبدن، فهو فان بفنائها؛ وبما أن التذكر ينطوي على استحضار إدراكات حسية سابقة، فهو أيضاً فان بفناء البدن وأعضائه الحسية؛ وبما أن التخيل يتأسس في استحضار صورة الحسي في حالة غيابه عن الحواس، ويعتمد على تركيب صور حسية، ويستند على قوة الإدراك الحسي، فهو لا يستطيع العمل في غيبة الإدراك الحسي، وبذلك يكون هو الآخر فانياً بفناء البدن.

٣) على المستوى الإبيستمولوجي: لما كانت الهوية الفردية تتأسس على خصوصية الفرد من حيث إحساساته وذاكرته وجهده الشخصي في التخيل، ولما كانت قوى

الحس والذاكرة والتخيل تفنى بفناء البدن، فإن الفرد أيضاً يفنى بفناء بدنه. وإذا كان هناك شئ يخلد، فلن يكون فردياً أبداً، بل سيكون كلياً. هذا الخلود الكلي اللاشخصي واللافردي هو للقوة العاقلة وحسب. ذلك لأن هذه القوة هي الوحيدة المستقلة عن البدن وقواه الحيوية والإدراكية، وهي الوحيدة اللاشخصية واللافردية والتي تشترك فيها البشرية كلها بصرف النظر عن الفروق الفردية. صحيح أن التفكير النظري يستخدم الإدراك الحسي في التقاط موضوعات العالم الخارجي، ويستخدم أيضاً قوى التذكر والتخيل باعتبارها الآلات التي تنقله من المستوى الحسي لموضوعات العالم إلى المستوى العقلي للمجردات، وهي هامة في عملية التجريد نفسها، إلا أن عملية تجريد موضوعات الحس للوصول إلى الكليات والمجردات،وعملية إدراك وتوظيف هذه المجردات في المعرفة، مستقلة عن العمليات الإدراكية المرتبطة بالحس والذاكرة والمخيلة. ذلك لأن التجريد والتعقل عمليتان عقليتان مجردتان ومختلفتان نوعياً عن عمليات الحس والتذكر والتخيل. فالعمليات الأخيرة مستقبِلة وليست فاعلة، والقوة العاقلة الوحيدة هي قوة التجريد والتعقل التي للقوة العاقلة وحدها.

٤) تبنى سبينوزا النظرية الرشدية، ذات الأصول الأرسطية، القائلة إن النفس البشرية بها جانب منفعل وجانب فاعل، وإن الجانب المنفعل مرتبط بالبدن وقواه الإدراكية ويموت بموت البدن، والجانب الفاعل مرتبط بالعقل النظري وهو لا يفنى بفناء البدن وإن على نحو غير شخصي. ومعنى هذا أن النفس البشرية بها جزء فان وجزء أزلي، عند سبينوزا كما عند ابن رشد، وأن هذا الجزء الأزلي غير شخصي بل هو مشترك لدى البشرية كلها، وبينه وبين العقل الإلهي هوية من نوع ما. وأن الهوية الفردية مرتبطة بالبدن، وبالتالي فإن الأزلية ليست للأفراد نظراً لفناء الفردية مع فناء البدن، وأن الأزلية هي للعقل الكلي المشترك على نحو غير شخصي.

٥) على المستوى السيكو-ثيولوجي: تبنى سبينوزا الفكرة الرشدية ذات الأصول الأفلاطونية، والتي ظهرت قبل ابن رشد لدى شراح أرسطو اليونان والهلينستيين من أمثال الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس، والقائلة إن العقل النظري الإنساني جزء من العقل الإلهي، وإنه مشابه له في صفات كثيرة، أهمها أنه فاعل مثله وليس منفعلاً، وأنه أزلي مفارق مستقل عن المحسوسات وموضوعاتها الحسية الجزئية، وأنه بمجرد قيامه بوظيفته يُحدِث المعقولات المجردة. وكل الفرق بين العقلين أن العقل النظري

الإنساني يُولِّد generate في ذاته المعقولات المجردة ولا يخلق وجودها الفعلي في العالم، أي أنه يتوصل إليها وحسب، أما العقل الإلهي فهو يخلق المعقولات واقعياً وأنطولوجياً في العالم. وهو لا يخلقها من العدم لأنها أزلية، بل إن خلقه لها يعني أنه هو علتها الموجدة التي تحصل بها على نمط وجودها الأنطولوجي.

٦) على الرغم من كل الاتفاقات السابقة، إلا أن سبينوزا ابتعد عن استخدام المصطلحات الأرسطية في نظرية العقل، مثل العقل الهيولاني، والعقل الفعال، والعقل المستفاد. صحيح أننا نعثر في سبينوزا على التمييز الأرسطي – الرشدي في القوة النظرية بين جزء منفعل وجزء فعال، لكن دون أن يسمي سبينوزا القوة المستقبلة للمعقولات بالعقل الهيولاني ولا القوة الفاعلة للمعقولات بالعقل الفعال. فلو كان سبينوزا قد تبنى الجهاز المفاهيمي المشائي، لكان عليه أن يتبنى المعاني المتضمنة فيه، وكذلك النظرية الخاصة التي يدعمها هذا الجهاز المفاهيمي، ولكان بذلك قد ظهر على أنه مجرد ناقل لأفكار الآخرين. لكنه كان يريد أصالة خاصة به، ويهدف إلى تقديم نفسه لجمهوره على أنه يأتي بشئ جديد. ولذلك تخلى عن المصطلحات والأسماء الفلسفية التقليدية، لكنه احتفظ بالكثير من المعاني والدلالات التي كانت تحملها في الوقت نفسه. كل الفرق بين سبينوزا وابن رشد أن الجانب المنفعل في العملية المعرفية ألحقه سبينوزا بالحواس والمخيلة والذاكرة، دون أن يخصص له كياناً مستقلاً يسمى العقل الهيولاني.

٧) على مستوى فلسفة الأخلاق: اشترك سبينوزا مع ابن رشد، وكذلك مع فلاسفة الإسلام العظام: الفارابي، وابن سينا، وابن باجة وابن طفيل، في النظر إلى الكمال الإنساني على أنه كمال عقلي يتأسس في اكتمال القوة النظرية، إذ العقل الكامل عندهم هو غاية الكمال الإنساني. وبالتالي نظر سبينوزا إلى السعادة، التي كان أحياناً ما يسميها البركة bless والكمال perfection على أنها سعادة عقلية تتأسس في حياة التأمل العقلي. وقد ظهر ذلك واضحاً للغاية لدى سبينوزا في وقت مبكر في أول عمل له وهو "رسالة في إصلاح العقل"، التي نجد فيها التيمات الفارابية (رسالة في التنبيه على سبيل السعادة)، والباجية (تدبير المتوحد)، والطفيلية (حي بن يقظان)، وكذلك الرشدية (في رسائل ابن رشد في الاتصال بالعقل الفعال)؛ وبالتالي النظر إلي الفيلسوف على أنه أكمل البشر، وعلى أنه المحقق للغاية النهائية للوجود البشري وهو الكمال العقلي والسعادة العقلية القصوى.

لقد حاولنا في هذه الدراسة الجمع بين رأيي ابن رشد وسبينوزا في نظريتيهما في النفس والعقل والأزلية، واتضح لنا أن هذا الجمع ممكن بل ضروري، نظراً للتطابقات الكثيرة التي رأيناها في نصوصيهما. كما اكتشفنا أن فكرة لسبينوزا يمكن أن يشرحها نص لابن رشد، وكأن ابن رشد هو شارح سبينوزا. وترجع هذه الظاهرة العجيبة إلى أن سبينوزا قد أعاد إنتاج الرشدية، وأن إعادة الإنتاج هذه واضحة للغاية في نظرية سبينوزا في العقل، مما يجعل سبينوزا هو آخر الرشديين اليهود، وأول التنويريين المحدثين، وحلقة الوصل بين الرشدية والعقلانية التنويرية الحديثة.