نظرية سبينوزا في "واجب الوجود" وأصولها الرشدية

د. أشرف حسن منصور

أستاذ مساعد بقسم الفلسفة

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

ashrafmansour1@yahoo.com

مستخلص

تتناول الدراسة حضور مفهوم واجب الوجود في فلسفة سبينوزا. وتكشف عن حضور قوي يشي بعلاقة قوية مع نفس هذا المفهوم في فلسفة ابن سينا. وبعد المقارنات المستفيضة بين واجب الوجود السبينوزي وواجب الوجود السينوي، تصل الدراسة إلى اختلافهما، وإلى ان لهذا المفهوم اصوله الرشدية. ذلك لأن ابن سينا قد قسم واجب الوجود إلى واجب بذاته وواجب بغيره ممكن بذاته، ونقده ابن رشد في قوله إن الواجب بغيره ممكن بذاته، وذهب إلى ان الوجوب يقتضي انتفاء اي إمكان عنه. وهذا هو نفسه ما نجده في مذهب سبينوزا، إذ ان الجوهر عنده هو واجب الوجود بذاته، والأحوال هي واجبة الوجود بغيرها الذي هو الجوهر، لكنها لا تحوي اي إمكان بل هي ضرورية وازلية مثل الجوهر الذي هو مصدرهما. وتتتبع الدراسة كيفية وصول هذا الأثر الرشدي إلى سبينوزا وتجده في الرشدية اليهودية التي انتقل إليها النقاش الإسلامي حول الواجب والممكن، وبالأخص موسى بن ميمون وموسى الناربوني وحسداي كريسكاس.

الكلمات الدالة: سبينوزا/ ابن رشد/ ابن سينا/ واجب الوجود/ الواجب بذاته/ الواجب بغيره/ الأزلية/ الضرورة/ اللامتناهي/ المتناهي/ الرشدية اليهودية/ الجوهر/ الأحوال/ المحرك الأول/ السماء الأولى/ الفلك المحيط/ الوجود والماهية/ قدم العالم

Abstract

The article studies Spinoza's Concept of "Necessary Existence" and compares it with the same concept in Ibn Sina (Avicenna) and Ibn Roshd (Averroes). At first site, Spinoza's concept seems to be derived from Avicenna, because of some similarities between the attributes of both. But after some analyses we find that this is not completely correct, because Avicenna distinguished in Necessary Existence between the necessary in itself and the necessary by another. This necessary by another is, according to Avicenna, possible by itself. Averroes criticized Avicenna for viewing the necessary by another as inherently possible, saying that all necessary beings exclude any kind of possibility, and that it is a contradiction to say that the nature of a possible being had turned into necessity. When we turn to Spinoza we find that his concept of Substance corresponds with Avicenna's necessary by itself, but his theory of Infinite modes corresponds to Averroes' necessity by another and in itself at the same time. This means that Spinoza's theory of Existence and Necessity is Averroean not Avicennian.

مقدمة:

إن الاطلاع على نظرية سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) في الوجود والتي وضعها بوجه اساسي في الجزء الأول من كتابه "الأخلاق" والتي كانت لها إرهاصات في كتاباته الأولى، يرينا ان مفهوم "واجب الوجود" Necessary Existence واضح فيها للغاية. فسبينوزا صريح في وصفه للجوهر بأن وجوده ضروري ضرورة مطلقة، وان وجوده من ذاته لا من اي شئ آخر خارجه، وانه لا يمكننا تصور عدم وجود الجوهر لما ينطوي على إنكاره من تناقض. وكذلك يقول سبينوزا إن الأحوال، التي هي صادرة عن الجوهر وتكون انماط وجوده العينية، هي الأخرى تتصف بالوجود الضروري، لا من ذاتها بل من صدورها مباشرة عن الجوهر، إذ ان ضرورتها تأتيها من ضرورة الجوهر الأصلية. ومن الواضح ان هذا الحضور لمفهوم واجب الوجود يشي بصلة ما مع ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧) وباحتمال انتقال اثر سينوي إلى سبينوزا؛ خاصة وان ضرورة وازلية احوال الجوهر شبيهة بمفهوم ابن سينا عن الواجب بغيره.

وبالفعل فإن هناك حضوراً سينوياً قوياً لمفهوم واجب الوجود بالمعنى الذي قصده ابن سينا في ميتافيزيقا سبينوزا. ويتمثل احد اهداف هذه الدراسة في الكشف عن كيفية انتقال هذا الأثر السينوي إلى سبينوزا، والأسباب التي دعته إلى القول بواجب الوجود ابتداءً.

لكن هل هذا الحضور القوي والواضح لمفهوم واجب الوجود عند سبينوزا هو نفس حضوره في فلسفة ابن سينا؟ وبعبارات اخرى: هل اكتسب مفهوم واجب الوجود عند سبينوزا نفس الخصائص والسمات التي كانت تميز واجب الوجود السينوي؟ ام ان هناك اختلافات؟ وفي حالة ثبوت هذه الاختلافات، فما هي اسبابها؟ واستباقاً لما سياتي تفصيله في سياق هذه الدراسة، فإن مفهوم واجب الوجود عند سبينوزا لا يتصف بكل المعاني السينوية، وإن كان يتصف بالكثير منها، وهو اقرب إلى تعديلات

ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨) التي اقامها على هذا المفهوم في سياق نقده لتوظيف ابن سينا له، خصوصاً في "تهافت التهافت" و"تفسير ما بعد الطبيعة" وبعض رسائل ابن رشد الفلسفية. وهدف هذه الدراسة إثبات ان مفهوم واجب الوجود الذي ظهر في ميتافيزيقا سبينوزا، وإن كان يحمل بعض الملامح السينوية، إلا انه يرجع إلى نظرية ابن رشد في الضرورة والأزلية.

لم يعترض ابن رشد على مفهوم واجب الوجود السينوي في حد ذاته، بل اعترض على نوع واحد منه وهو "واجب الوجود بغيره الممكن بذاته"، وهو العالم او السماء الأولى او المتحرك الأول الأزلي او الفلك المحيط، وهي كلها أسماء مختلفة لنفس الشئ. فقد رفض ابن رشد ان تكون السماء ممكنة بذاتها وضرورية ازلية بغيرها، نظراً لما ينطوي عليه ذلك من التناقض في القول بطبيعتين للسماء: الإمكان والضرورة معاً. وفي مقابل ابن سينا قال ابن رشد إن السماء لا تحوي اي إمكان وإن وجودها ضروري وازلي، لكن ضرورتها وازليتها ليست من ذاتها بل من المحرك الأول الثابت. فعلى الرغم من انها تحوي الضرورة والأزلية في ذاتها، إلا انها ليست هي مصدرهما، بل المصدر هو المحرك الأول. وبذلك قال ابن رشد إن السماء واجبة الوجود بغيرها وفي ذاتها في الوقت نفسه وهي لا تحوي اي إمكان. وكان في ذلك مخلصاً لنظرية ارسطو في قدم العالم.

ما علاقة كل هذا بسبينوزا؟ العلاقة قوية ووثيقة للغاية. ذلك لأن الجوهر عند سبينوزا هو واجب الوجود بذاته، وهو بذلك يتصف بالوجوب الذاتي تماماً مثلما نجد عند ابن سينا وكذلك عند ابن رشد. اما الأحوال عند سبينوزا Modes، فهي تتصف بكونها واجبة الوجود ايضاً لكن بالمعنى الرشدي الذي لوجود السماء والتي هي واجبة الوجود بغيرها وفي ذاتها ولا تحوي اي إمكان. فالأحوال عند سبينوزا هي واجبة الوجود بغيرها وفي ذاتها ولا تحوي اي إمكان، تماماً كما هو الحال في السماء عند ابن رشد، وهي ضرورية وازلية "في ذاتها" وإن كانت حاصلة على الضرورة والأزلية لا "من ذاتها" بل من الجوهر.

ولإثبات هذا التطابق بين سبينوزا وابن رشد في نظريتيهما في الضرورة والأزلية، ندخل في هذه الدراسة في مقارنات نصية وتحليلات دقيقة لأقوالهما ولابن سينا أيضاً، لإثبات ان الاختلافات الدقيقة بين واجب الوجود السينوي وواجب الوجود السبينوزي سببها تبني سبينوزا لنظرية ابن رشد في ضرورة وأزلية العالم، الذي هو واجب بغيره وفي ذاته معاً، وهو نفس وضع الأحوال في مذهب سبينوزا. هذا بالإضافة إلى الكشف عن السياق التاريخي الذي انتقلت عبره إشكاليات مفهوم واجب الوجود من ابن سينا وابن رشد إلى سبينوزا، والذي هو، كما تثبت الدراسة، تاريخ الرشدية اليهودية الذي تكرر فيه نفس الخلاف الرشدي – السينوي حول واجب الوجود، وتجلى في أفكار موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤) في كتابه "دلالة الحائرين" الذي درسه سبينوزا وتبنى فيه الفكرة السينوية حول "الواجب بغيره الممكن بذاته"، وموسى الناربوني (١٢٩٩-١٣٦٢) الرشدي اليهودي الصميم الذي كانت تعليقاته على "دلالة الحائرين" مطبوعة مع الكتاب نفسه في النسخة التي كان يمتلكها سبينوزا، والذي رفض مثل ابن رشد أن تكون السماء ممكنة بذاتها في اعتراض ونقد على ابن ميمون، وحسداي كريسكاس (١٣٤٠-١٤١٠/١٤١١) الذي كان سبينوزا قارئاً لكتابه "نور الإله" والذي عاد إلى موقف الغزالي في رفضه لإلحاق اي ضرورة او ازلية بالسماء وقال بحدوثها. والحقيقة ان تعرف سبينوزا على نظريتي ابن سينا وابن رشد في واجب الوجود والاختلافات الدقيقة بينهما كان من خلال هذا الخلاف اليهودي حول مفهوم واجب الوجود والذي كان تكراراً لخلاف فلاسفة الإسلام وظهوراً لنفس المواقف الثلاثة السابقة من مفهوم واجب الوجود: الموقف السينوي (ابن ميمون) والموقف الغزالي (كريسكاس وابرافانيل) والموقف الرشدي (موسى الناربوني وإليشع دل مديجو).

ففي ضوء النزاع الشهير ابن رشد من جهة والغزالي وابن سينا من جهة اخرى حول مفهوم "واجب الوجود بغيره الممكن بذاته" والذي رفض فيه ابن رشد أن يكون الواجب بغيره ممكناً بذاته، نريد وضع فلسفة

سبينوزا في سياق هذا النزاع، والفحص في نظريته في الوجود والضرورة والأزلية. وعندما نقوم بذلك سيتبين لنا ان فلسفة سبينوزا لا يمكن فهمها الفهم الكامل والصحيح إلا بوضعها في سياق ذلك النزاع الرشدي – الغزالي – السينوي حول الواجب والممكن، وحول الواجب بذاته والواجب بغيره.

أولاً – الجوهر والأحوال عند سبينوزا باعتبارهما "الواجب بذاته" و"الواجب بغيره"

١. خواص جوهر سبينوزا والمتفقة مع مفهوم "واجب الوجود بذاته" عند ابن سينا:

في جوهر سبينوزا خمس خواص تجعله متطابقاً مع مفهوم ابن سينا عن واجب الوجود بذاته، وهي انه مكتفٍ بذاته، ووجوده ضروري، وواحد غير منقسم، وهو الجوهر الوحيد الممكن وجوده في الوجود، واخيراً انه هو المبدأ الأول والعلة الأولى لكل شئ آخر. وسوف نحلل فيما يلي كل خاصية منها ونقارنها بخواص واجب الوجود عند ابن سينا، لنوضح التطابق بينهما.

<u>اول خاصية</u> هي الاكتفاء الذاتي Self-subsistence، اي انه مكتفٍ بذاته وليس في حاجة إلى اي شئ آخر كي يوجد. وهذا ما يظهر في ذهاب سبينوزا إلى ان جوهراً لا يمكن ان يأتي إلى الوجود من جوهر آخر، وان اي جوهر لا يمكنه إنتاج جوهر آخر، وذلك في برهنته على استحالة وجود جوهرين في الوجود. إذ يقول سبينوزا: "إن جوهراً لا يمكنه ان يكون منتجاً عن طريق جوهر آخر"[1]؛ ذلك لأن صفات الجوهر لا يشاركه فيها غيره وهو متفرد بها. وبالتالي فمن المستحيل وجود جوهرين في الوجود بنفس الصفات، وبالتالي فلا وجود إلا لجوهر واحد فقط. ولما كان هذا الجوهر هو الوحيد الموجود، فلا يمكن ان ينتج

---

1) Spinoza, Ethics, I, Prop.6, corollary, P.219, in Complete Works, translations by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/ Cambridge, 2002).

جوهراً آخر، وهو مكتف بذاته بهذه الجهة. فلا هو مُنتَج عن طريق جوهر آخر يسبقه ولا هو ينتج جوهراً آخر. وكذلك يقول سبينوزا إن الجوهر لا ينتجه *شئ* آخر غير ذاته، وبالتالي فهو علة ذاته Self-caused/ Cause Sui[1]. ولما كان علة ذاته فهو من هذه الجهة مكتف بذاته. وهذه هي نفس الخاصية التي نجدها في واجب الوجود بذاته عند ابن سينا، ذلك لأنه وحسب تعريف ابن سينا، وجوده من ذاته ووجوب وجوده من ذاته. ويتضح ذلك من قول ابن سينا: "إن الواجب الوجود بذاته لا علة له... واجب من جميع جهاته...و... لا يمكن ان يكون وجوده مكافئاً لوجود آخر... لا يجوز أن تكون الحقيقة التي له مشتركاً فيها بوجه من الوجوه..."[٢].

<u>وثاني خاصية</u> هي أن وجوده ضروري necessary، فلا يمكن تصور العالم عند سبينوزا ما لم يكن هناك *شئ* ضروري في وجوده ضرورة مطلقة ترجع إليه كل التغيرات، ثابت وغير متغير وأزلي. وهذه الضرورة هي ما سبق وأن عبر عنها ابن سينا بكلمات "الوجوب" و"واجب الوجود" و"الموجود الواجب". يقول سبينوزا عن ضرورة ووجوب الجوهر: "الوجود ينتمي لطبيعة الجوهر"[٣]، مما يعني أن وجوده ضروري بما ان طبيعته تتضمن وجوده. وهذا ما يتضح أكثر في شرح سبينوزا لهذه القضية، إذ يقول: "بما أن الوجود ينتمي لطبيعة الجوهر... فإن تعريف الجوهر يجب أن يتضمن الوجود الضروري necessary existence"[٤]. وقد كان سبينوزا يتبنى نفس التمييز السينوي بين الضروري والمستحيل منذ وقت مبكر، اي منذ "رسالة في إصلاح العقل"؛ إذ يقول فيها: "اسمي الشئ مستحيلاً إذا كانت طبيعته تتضمن تناقضاً لو كان موجوداً؛ واسمي الشئ ضرورياً إذا كانت طبيعته تتضمن تناقضاً إذا

---

1) Spinoza, Ethics, I, Prop.7, proof, P.219.

٢) ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء. المحقق: آية الله حسن زاده الآملي. قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٤٢٨ هـ، ص ٤٩-٥٠.

3) Spinoza, Ethics I, Prop.7, P.219.

4) Spinoza, Ethics I, Prop.8, scholium 2, P.221.

لم يكن موجوداً، واسمي الشئ ممكناً إذا كان من طبيعته الا يتضمن وجوده او عدم وجوده اي تناقض"[١]. وهذا ما يتطابق مع قسمة ابن سينا الوجود إلى الواجب والممكن. يقول ابن سينا: "إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عرض منه محال" وهو المحال الذي يظهر في نص سبينوزا في كلمة "تناقض"؛ "وإن الممكن الوجود هو الذي متى فُرض غير موجود او موجوداً، لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه"[٢].

ثالث خاصية للجوهر عند سبينوزا هي انه واحد غير منقسم، إذ يستحيل تصور جوهر منقسم، لأن انقسامه بذلك سوف يؤدي إلى كثرته وإلى اعتماد اجزائه على بعضها البعض، وسوف تكون هناك في داخله اولوية لأجزاء على اخرى، مما يقضي على وحدته. وفي ذلك يقول سبينوزا: "ليست هناك صفة يمكن تصورها بصدق للجوهر يتبعها إمكان انقسامه"[٣]. فلو قلنا إن الجوهر مكون من اجزاء، فإن هذه الأجزاء إما انها ستتصف بنفس صفات الجوهر او لا تتصف. فإذا اتصفت بنفس صفاته لكان ذلك متناقضاً مع ما سبق وان اثبته سبينوزا من انه لاشئ يشارك الجوهر في اي شئ. اما إذا كانت اجزاءه لا تتصف بشئ مما يتصف به، فسوف لن يكون هناك بين الجوهر واجزائه اي شئ مشترك، ويكون من المستحيل ان تنتمي اجزاءه إليه. وكذلك يقول سبينوزا: "الجوهر اللامتناهي بإطلاق هو لامنقسم"[٤]. ويشرح سبينوزا مقصوده من هذه القضية بذهابه إلى أن الجوهر لما كان لامتناهياً، فلو كان مكوناً من اجزاء، فإما ان تكون هذه الأجزاء لامتناهية او متناهية. وإذا كانت لامتناهية فهذا يعني انها اشتركت في صفة مع الجوهر، وقد قال هو انه لا شئ يشارك الجوهر في اي خاصية، كما انه من التناقض القول إن اجزاءً توجد لامتناهية، لأن اي

---

1) Spinoza, Treatise on the Emendation of the Intellect, in Complete Works, P. 14.

١) ابن سينا: النجاة. في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. نقحه وقدم له د. ماجد فخري. دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٦١.

3) Spinoza, Ethics I, Prop. 12, P.223.

4) Spinoza, Ethics I, Prop.13, P.224.

جزء من طبيعته ان يكون تناهياً. اما إذا كانت اجزاءه متناهية لوقعنا بذلك في تناقض القول بتكون الجوهر اللامتناهي من اجزاء متناهية. فلا يبقى إذن سوى القول بأن الجوهر غير منقسم وغير مكون من اجزاء.

وهذا ايضاً يتطابق مع نفي ابن سينا لانقسام واجب الوجود، إذ يقول: "ونقول ايضاً: إن واجب الوجود لا يجوز ان يكون لذاته مبادٍ تجتمع فيتقوم بها واجب الوجود، لا اجزاء كمية ولا اجزاء حد وقول... وذلك لأن كل ما هذه صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع"[١]. فإذا كان واجب الوجود منقسماً إلى اجزاء، فإما ان تكون هذه الأجزاء سابقة في الوجود عليه او ليست سابقة عليه.وإذا كانت سابقة عليه في الوجود فسوف تكون هي الواجبة الوجود لا هو. وإذا لم تكن سابقة عليه في الوجود، فإما ان يكون مجموع هذه الأجزاء هو الواجب الوجود أو ان يكون واجب الوجود مستقلاً عنها ومفارقاً لها. وإذا كان واجب الوجود هو مجموع اجزائه فوجوده ليس مستقلاً عنها بل معتمد عليها وبذلك لن يكون واجب الوجود بذاته بل واجباً باجزائه، وهذا مستحيل. اما إذا كان واجب الوجود مستقلاً عن اجزائه ومفارقاً لها فلن تكون اجزاء له مكونة لماهيته، وهذا مستحيل ايضاً. لا يبقى إذن سوى القول ببساطة واجب الوجود وبنفي الانقسام عنه، تماماً كما نجد عند سبينوزا.

رابع خاصية هي انه الجوهر الوحيد الممكن وجوده في الوجود. ويظهر هذا في نصوص سبينوزا في صورة نفيه لوجود جوهرين متماثلين او مشتركين في صفات واحدة، او جوهرين بصفات مختلفة، فكل نوع من هذين النوعين مستحيل الوجود. ويقول سبينوزا في ذلك: "إن جوهرين بصفات مختلفة ليس بينهما شئ مشترك"[٢]؛ "عندما لا يكون هناك شئ

---

١) ابن سينا: المبدا والمعاد. نشر عبد الله نوراني. معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ميتشجن، بالتعاون مع جامعة طهران، ١٩٨٤. ص ٥.

2) Spinoza, Ethics I, Prop.2, P.218.

مشترك بين الأشياء فإن بعضها لا يمكن ان يكون اسباباً لبعضها الآخر"[1]. ومعنى هذا انه لا يمكن ان يكون هناك جوهران في الوجود، ذلك لأنه إذا كان هناك بالفعل جوهران، فإن اختلافهما وتمايزهما عن بعضهما البعض إما ان يكون عائداً إلى اختلاف في الطبيعة او اختلاف في التاثير، بحيث يكون الواحد منهما سبباً لآثار معينة والآخر سبباً لآثار آخرى. لكن لما كانت الطبيعة واحدة وفعلها واحداً فقد دل هذا على ان الجوهر في الكون واحد وليس اثنين. وتبعاً لهذا قال سبينوزا: "لا يمكن ان يكون في الوجود جوهران او اكثر بنفس الصفات او الطبيعة"[2]. وهذا هو بالضبط ما عبر عنه ابن سينا في حالة واجب الوجود عندما نفى ان يكون هناك اكثر من واجب واحد بذاته. وقال في ذلك: "...وإن الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئاً لوجود آخر، فيكون كل واحد منهما مساوياً للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان"[3]؛ كما لا يصح القول إن هناك واجبين للوجود، كل واحد منهما واجب بذاته وبالآخر في الوقت نفسه، ذلك لأن وجوب الواحد منهما بالآخر ينفي عنه انه واجب بذاته[4]. وبالتالي فالقول بواجبين معتمدين على بعضهما البعض متناقض مع مفهوم واجب الوجود بذاته.

<u>خامس خاصية</u> ان الجوهر عند سبينوزا وواجب الوجود بذاته عند ابن سينا كلاهما المبدا الأول والعلة الأولى لكل شئ آخر في الوجود. يقول سبينوزا: "من ضرورة الطبيعة الإلهية يجب ان يظهر عدد لامتناه من الأشياء في انماط لامتناهية التنوع"[5]؛ "الإله [الجوهر] هو العلة الفاعلة لكل شئ يمكن ان يدخل في مجال العقل الإلهي... والإله هو العلة الأولى بإطلاق"[6]. وإذا انتقلنا إلى ابن سينا راياه يثبت ان واجب الوجود هو

---

1) Ibid: Prop.3.
2) Ibid: Prop.5.

٣) ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء. ص ٤٩؛ النجاة: ص ٢٦٧.
٤) ابن سينا: المبدا والمعاد، ص ٥-٦، ١٢-١٣.

5) Spinoza, Ethics I, Prop.16.
6) Spinoza, Ethics I, Prop.16, corollary.1,3.

العقل الأول وهو المحرك الأول لكل حركة الكون[١]، وهو كذلك السبب الضروري لكل ما هو ضروري ولكل ما هو ممكن.

رأينا فيما سبق كيف أن جوهر سبينوزا هو نفسه "واجب الوجود بذاته" عند ابن سينا. لكن هل هذا يعني استمرار التطابق بينهما في كل شئ آخر؟ لا. إن التطابق مع ابن سينا يقف عند هذا الحد وحده ولا يتعداه إلى أي شئ آخر من عناصر نظرية سبينوزا الأنطولوجية. فعلى الرغم من ان سبينوزا قد تكررت في مفهومه عن الجوهر نفس الخواص السينوية لواجب الوجود بذاته، إلا أن مجمل نظريته في الوجود الضروري الأزلي ليست سينوية بل رشدية، كما سوف يتضح.

٢. أحوال سبينوزا باعتبارها "واجبة الوجود بغيرها":

وفي تعريف سبينوزا للأحوال – وهو يقصد بها الأحوال اللامتناهية – يتضح أن ما يقصده منها هو نفس قصد ابن سينا من واجب الوجود بغيره. ويجب ان نتذكر دائماً أن واجب الوجود بغيره عند ابن سينا هو أيضاً لامتناه. يقول سبينوزا: "لا يمكن لتعريف الأحوال... أن يتضمن الوجود"[٢]. وهذا التعريف يوحي بأن سبينوزا يعطي الأولوية للماهية على الوجود حتى في تعريفه للأحوال، تماماً مثلما ظهر من تعريفه للجوهر. وهذا بالفعل صحيح. سبينوزا يعطي الأولوية للماهية على الوجود بالنسبة للأحوال فقط، وينظر لوجود الأحوال على انه لاحق وزائد على ماهيتها وهو عنده ليس داخلاً في هذه الماهية. حقيقة مذهب سبينوزا إذن أنه يوحد بين الماهية والوجود ويساوي بينهما تماماً فقط في حالة الجوهر. فالجوهر وحده عند سبينوزا هو الذي تتماهى فيه الماهية والوجود وهو وحده الذي يمثل هويتهما الأصلية. اما انقسام الوجود والماهية، وأولوية

---

١) ابن سينا: المبدا والمعاد، ص ٣٤-٣٥؛ النجاة: ص ٢٧٣.

2) Spinoza, Letter 12 (To Lodewijk Meyer), in Spinoza, Complete Works, op.cit, P. 788.

الماهية وتبعية الوجود لها، فيأتي مع الأحوال. سبينوزا إذن أدخل تعديلاً جوهرياً على علاقة الماهية والوجود كما ظهرت في التراث الفلسفي السابق عليه والبادئ بابن سينا والمنتقل منه إلى الفلسفة الأوروبية الوسيطة مع توماس الأكويني ومنها إلى الفلسفة الحديثة مع ديكارت ودليله انطولوجي على وجود الله[١]، ويكشف في هذه التعديلات عن تطابقه مع تراث فلسفي آخر وهو التراث الرشدي البادئ بابن رشد والمستمر مع شراحه اللاتين واليهود والذي أحياه سبينوزا نفسه كما تثبت دراستنا هذه.

ويستمر سبينوزا في تعريفه للأحوال ويقول: "وبالتالي فحتى في حالة ما إذا كانت موجودة، فيمكننا تصورها غير موجودة. ويتبع من هذا اننا عندما ننظر فقط في ماهية الأحوال لا إلى نظام الطبيعة كله، لا يمكننا أن نستنبط من وجودها الحالي انها سوف تستمر في الوجود في المستقبل أو لاتستمر، ولا يمكننا كذلك أن نستنبط [من وجودها الحالي] ما إذا كانت موجودة او غير موجودة في الماضي"[٢]. ربما تعني هذه العبارة في ظاهرها ان سبينوزا يقول بعدم إمكانية الفصل في لاتناهي الأحوال او وجودها الضروري. وهذا صحيح لكن في الظاهر وحسب. لأن سبينوزا يقول بالفعل بلاتناهي الأحوال في الماضي والمستقبل. لكن ما يقصده في عبارته السابقة أن النظر في الأحوال ذاتها لا يمكننا من الفصل في تناهيها او لاتناهيها، وان تحديد لاتناهيها لا يأتي من التفكير فيها هي ذاتها، بل برد هذا اللاتناهي الذي لها إلى لاتناهي الجوهر، بما أن وجودها ليس منها وليس داخلاً في ماهيتها بل هو من الجوهر الحاصل وحده على هوية الوجود والماهية. ومعنى هذا ان لاتناهي الأحوال عند سبينوزا تابع للاتناهي الجوهر، اي ان الأحوال واجبة الوجود بغيرها الذي هو الجوهر.

---

1) Young, Michael J.: "The Ontological Argument and the Concept of Substance". American Philosophical Quarterly, vol. 11, no. 3, July 1974, pp. 181-191.

2) Ibid: Loc.cit.

لكن النظر في الأحوال للبحث في تناهيها او لاتناهيها كان هو طريقة كانط في النقيضة الكوزمولوجية الأولى حول تناهي العالم ولاتناهيه[١]. فهو قد نظر بالفعل إلى الأحوال ذاتها لمعرفة تناهي او لاتناهي الكل او العالم كله، والأحوال التي بحث فيها هي المكان والزمان وما يحويانه من احداث. وبما ان هذه كلها احوال، فقد انطبق على كانط قول سبينوزا باستحالة الفصل في تناهي او لاتناهي الأحوال من ذاتها، ذلك لأن كانط في مناقشته للنقيضة الأولى استبعد الجوهر الذي هو الموجود الأزلي اللامتناهي في ذاته[٢]. لم يدرك كانط في النقيضة الأولى ان الفصل في تناهي العالم او لاتناهيه لا يأتي من النظر في احوال العالم نفسه من حيث مكانه وزمانه واحداثه، بل يأتي بالنظر في الوجود الكلي الضروري والأزلي الذي للجوهر، او للكل المتكامل. ولأن كانط استبعد مقولة الجوهر من مناقشته للعالم في النقيضة الأولى، فقد وجد نفسه غير قادر على الفصل في تناهي او لاتناهي العالم، ووضع المسألة في صورة نقيضة جدلية غير قابلة للحل. وهي غير قابلة للحل بالفعل كما ذهب كانط نفسه، لا لأنها غير قابلة للحل مطلقاً، بل هي غير قابلة للحل وفق طريقة كانط التي عبر عنها سبينوزا وهي النظر في الأحوال للبحث عن تناهيها او لاتناهيها، لكنها قابلة للحل بطريقة سبينوزا ومن قبله ابن رشد، اللذان ادركا ان حل مسألة قدم العالم او حدوثه لا يأتي من العالم نفسه، لأن لاتناهي العالم ليس لاتناهياً من ذاته ووفق ماهيته، بل هو لامتناه بفضل المحرك الأول الحاصل على اللاتناهي بالفعل، وبفضل الجوهر عند سبينوزا الحاصل على اللاتناهي وفق طبيعته وماهيته. إذا بحثنا في العالم نفسه عن تناهيه او لاتناهيه فسوف يصعب علينا الفصل في المسألة. اما إذا نظرنا في الجوهر امكننا الحكم على العالم بالقدم، لأن العلة القديمة معلولها قديم مثلها، حسب ابن رشد وحسب سبينوزا معاً.

---

1) Immanuel Kant, Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith.(London: Macmillan, 1961), A426/B454- A429/B457.

2) Kant, Critique of Pure Reason, A431-433/ B459-461.

فمن الأحوال ذاتها لا نستطيع حسب سبينوزا معرفة ما إذا كانت متناهية او لامتناهية، اي ممكنة او واجبة، بل من الجوهر فقط نستطيع معرفة وجوبها، اي ان الأحوال عند سبينوزا واجبة الوجود بغيرها الذي هو الجوهر. والحقيقة ان هذه الفكرة تعاكس فكرة ابن رشد في إمكان معرفة قدم السماء بالبحث في طبيعتها، وفي الوصول إلى وجود الله من قدم حركة السماء. ويبدو ان هذا الاختلاف الكبير بينهما آتياً من طريقة سبينوزا التصورية في البحث في الجوهر والأحوال وفي الضرورة والإمكان، إذ انها كانت مسؤولة عن عدم تمكنه من الوصول إلى ضرورة وازلية الأحوال المناظرة لضرورة وازلية السماء عند ابن رشد. أما ابن رشد ولالتزامه بالطريقة الأرسطية في البحث الميتافيزيقي على اساس عناصر العلم الطبيعي فقد توصل إلى ضرورة وازلية السماء من البحث الطبيعي في طبيعة وحركة السماء ذاتها، دون استنباط تصوري قبلي لضرورتها وازليتها من ضرورة وازلية المحرك الأول.

اما ما يؤكد لدينا ان الأحوال عند سبينوزا واجبة الوجود بغيرها وفي ذاتها في الوقت نفسه، ان سبينوزا لا ينظر إلى وجوب الوجود او الضرورة التي للأحوال على انه خارج عنها ويبقى منفصلاً عنها، بل ينظر إلى هذه الضرورة على انها محايثة للحوال، وذلك كما يتضح من قضية سبينوزا الشهيرة القائلة إن الجوهر او الإله هو العلة المحايثة immanent لا المفارقة transient للأشياء[1]. فكون الجوهر علة محايثة يعني ان الضرورة التي هو مصدرها داخلة في صميم وجود الأشياء، او بالأحرى وجود الأحوال اللامتناهية. وهذا يناظر ذهاب ابن رشد إلى أن واجب الوجود بغيره واجب في ذاته. لم يدرك الكثيرون (ما عدا الذين لاحظوا احتواء فلسفة ابن رشد على مذهب وحدة الوجود) ان وجوب الوجود الذاتي للعالم عند ابن رشد يأتي من ان العلة الأولى محايثة للعالم وليست بمفارقة له. صحيح ان وجوب الوجود يأتي للعالم من علة خارجه عند ابن رشد، تماماً مثلما تأتي الضرورة واللاتناهي للأحوال من الجوهر عند

1) Spinoza, Ethics I, prop. 18.

سبينوزا، إلا أن الضرورة عندهما لا تبقى في الخارج منفصلة عن العالم، بل تصير داخل العالم محايثة له.

٣. قسمة سبينوزا للوجود إلى جوهر وأحوال:

يتبين من هذه القسمة وضوح التمييز السينوي والرشدي للوجود الأزلي بين الأزلي من ذاته والأزلي بغيره، أي الواجب بذاته والواجب بغيره. ففي الملحق الذي وضعه سبينوزا لكتابه "مبادئ الفلسفة الديكارتية" والذي أسماه "افكار ميتافيزيقية"، يتضح بقوة مفهوم واجب الوجود لديه، ويبدو منه أنه يستنبطه تصورياً من ماهيته. فتحت عنوان "قسمة الوجود" The Division of Being، يقول سبينوزا: "من تعريف او وصف الوجود... من السهل علينا معرفة ان الوجود يجب ان ينقسم إلى الوجود الذي يوجد ضرورة من طبيعته (اي ذلك الذي تتضمن ماهيته وجوده)، والوجود الذي تتضمن ماهيته الوجود الممكن فقط Possible Existence. وهذا [ما يجعل الوجود] منقسماً إلى الجوهر Substance والحال Mode"[1]. يبدو من ظاهر هذه العبارة انها تكشف عن اثر للقسمة السينوية إلى الواجب بذاته والواجب بغيره الممكن بذاته. لم يكن سبينوزا موفقاً في هذا التعبير الذي يوحي بأنه ادخل الإمكان في الأحوال، في حين ان الأحوال اللامتناهية عنده ضرورية، واللامتناهي والضروري لا يحوي اي إمكان. هذا علاوة على أن هذا التعبير يتضمن فكرة أن الجوهر وحده هو الذي يتضمن الوجود الضروري والأحوال وجودها ممكن، في حين ان سبينوزا لا يقول بذلك في نفس هذا الملحق حول الأفكار الميتافيزيقية. ويبدو ان سبينوزا قد تلافى هذا الخطأ في كل اعماله التالية، ذلك لأننا لم نعثر في اي من اعماله الأخرى على عبارة مثيلة لتلك، يقول فيها سبينوزا إن وجود الأحوال ممكن. ذلك لأن سبينوزا لو كان يعتقد بالفعل في انقسام الوجود إلى الضروري والممكن وحسب، فإن عبارته السابقة

---

[1]) Spinoza: "Appendix Containing Metaphysical Thoughts", in Complete Works, op.cit, P. 180.

سوف تعني ان الأحوال لديه ممكنة، وهي ليست ممكنة بل ضرورية. يبدو ان سبينوزا كان يقصد من تقسيمه هذا، تقسيم الوجود الضروري إلى جوهر واحوال، أي إلى الضروري بذاته وماهيته وهو الجوهر، والضروري من شئ آخر غير ذاته والذي لا تدخل الضرورة في ماهيته وهو الأحوال، وهو لم يتحدث عن الوجود الممكن الذي بمعنى تساوي إمكان وجوده وعدم وجوده.

الملاحظ أن هذا التقسيم يبدو منه انه تقسيم تصوري مثل تقسيم ابن سينا وقائم على أساس تمييز ماهوي بين الواجب والممكن، اي انه يقسمهما حسب ماهيتيهما، ويستنبطهما من الماهية. وما يزيد من تأكيد الأصل السينوي لهذا التقسيم، تعريف سبينوزا للوجود الضروري على انه "الذي تتضمن ماهيته وجوده"، وهو ما ادى بالكثيرين إلى الاعتقاد في أن هذا التمييز يتضمن الدليل الأنطولوجي[1]. وعلى الرغم من ان الأصل السينوي هو ما يبدو على هذه القسمة، إلا اننا عندما نحللها بدقة سوف نجد أن هذا الأصل ينسحب إلى الخلفية ليحل محله التعديل الرشدي على القسمة السينوية الأصلية إلى الواجب بذاته والواجب بغيره الممكن بذاته، وكذلك إعادة ابن رشد بناء دليل الواجب والممكن. فسبينوزا يقول في بداية التعريف إن الوجود الضروري، او واجب الوجود بالتعبير السينوي، "يوجد ضرورة من طبيعته". وهذا ما يقطع الطريق امام احتمال ان يكون سبينوزا مستنبطاً لوجود الموجود الضروري من ماهيته، ذلك لأنه يستنبطه من طبيعته لا من ماهيته إذا فهمنا هذه الماهية على انها تصورية ذهنية آتية من مجرد تعريفه تصورياً او من مجرد ما تفهمه النفس من مفهوم واجب الوجود. ذلك لأن استنباط واجب الوجود من الطبيعة يختلف عن استنباطه من الماهية التصورية كما يفهما الذهن البشري. فلو كان سبينوزا يستنبط واجب الوجود من ماهيته التصورية لكان استنباطه

1) Earle, William A,: "The Ontological Argument in Spinoza". Philosophy and Phenomenological Research, vol. 11, no. 4, (June 1951), pp. 549-554; Young, Michael J.: "The Ontological Argument and the Concept of Substance", pp. 182, 184-185.

سوف تعني ان الأحوال لديه ممكنة، وهي ليست ممكنة بل ضرورية. يبدو ان سبينوزا كان يقصد من تقسيمه هذا، تقسيم الوجود الضروري إلى جوهر واحوال، اي إلى الضروري بذاته وماهيته وهو الجوهر، والضروري من شئ آخر غير ذاته والذي لا تدخل الضرورة في ماهيته وهو الأحوال، وهو لم يتحدث عن الوجود الممكن الذي بمعنى تساوي إمكان وجوده وعدم وجوده.

الملاحظ ان هذا التقسيم يبدو منه انه تقسيم تصوري مثل تقسيم ابن سينا وقائم على اساس تمييز ماهوي بين الواجب والممكن، اي انه يقسمهما حسب ماهيتيهما، ويستنبطهما من الماهية. وما يزيد من تأكيد الأصل السينوي لهذا التقسيم، تعريف سبينوزا للوجود الضروري على انه "الذي تتضمن ماهيته وجوده"، وهو ما ادى بالكثيرين إلى الاعتقاد في ان هذا التمييز يتضمن الدليل الأنطولوجي[1]. وعلى الرغم من ان الأصل السينوي هو ما يبدو على هذه القسمة، إلا اننا عندما نحللها بدقة سوف نجد أن هذا الأصل ينسحب إلى الخلفية ليحل محله التعديل الرشدي على القسمة السينوية الأصلية إلى الواجب بذاته والواجب بغيره الممكن بذاته، وكذلك إعادة ابن رشد بناء دليل الواجب والممكن. فسبينوزا يقول في بداية التعريف إن الوجود الضروري، او واجب الوجود بالتعبير السينوي، "يوجد ضرورة من طبيعته". وهذا ما يقطع الطريق امام احتمال أن يكون سبينوزا مستنبطاً لوجود الموجود الضروري من ماهيته، ذلك لأنه يستنبطه من طبيعته لا من ماهيته إذا فهمنا هذه الماهية على انها تصورية ذهنية آتية من مجرد تعريفه تصورياً او من مجرد ما تفهمه النفس من مفهوم واجب الوجود. ذلك لأن استنباط واجب الوجود من الطبيعة يختلف عن استنباطه من الماهية التصورية كما يفهما الذهن البشري. فلو كان سبينوزا يستنبط واجب الوجود من ماهيته التصورية لكان استنباطه

---

1) Earle, William A,: "The Ontological Argument in Spinoza". Philosophy and Phenomenological Research, vol. 11, no. 4, (June 1951), pp. 549-554; Young, Michael J.: "The Ontological Argument and the Concept of Substance", pp. 182, 184-185.

يكن من الممكن أن يكون صادراً عن الجوهر، لأن الجوهر لديه لا ينتج اي شئ ممكن، بل ينتج الضروري والأزلي دائماً.

ثانياً – العلاقة بين الوجود والماهية في الجوهر السبينوزي وواجب الوجود السينوي

في هذا الجزء من دراستنا نهدف وضع يدنا على اختلاف أساسي بين الجوهر عند سبينوزا وواجب الوجود بذاته عند ابن سينا، وهو موقف كل واحد منهما من العلاقة بين وجود واجب الوجود وماهيته. واستباقاً لما سيأتي تفصيله، نقول إن ابن سينا قد فصل بين الوجود والماهية في واجب الوجود بذاته، ونظر إلى الوجود على انه عرض للماهية، اي شئ يأتي إليها وطارئ عليها، وأعطى الأولوية للماهية على الوجود ونظر إلى واجب الوجود على أن ماهيته هي التي تحدد وجوده. وقد ظهر هذا واضحاً في معظم التعريفات التي قدمها ابن سينا لواجب الوجود. وكان بذلك يشكل الأساس الأول للدليل الأنطولوجي على وجود الله والذي يتوصل إلى وجوده من ماهيته وبتحليل تصوري لهذه الماهية؛ ذلك الدليل الذي انتقل إلى فلاسفة أوروبا في العصور الوسطى عن طريق توماس الأكويني، ومنهم إلى ديكارت[1]، الممثل الأبرز لهذا الدليل في العصر الحديث والذي ظهر في التأمل الخامس من كتابه "تأملات في الفلسفة الأولى"[2].

---

[1]) زينب محمود الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين. مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٦، ص ٥١؛

Morewedge, Parvis: "Ibn Sina Avicenna and Malcolm and the Ontological Argument". The Monist, vol. 54, no. 2, (April 1970), pp. 234-249.

[2]) كان كتاب جويشون التالي هو أول دراسة أوروبية مخصصة بالكامل لمناقشة تمييز ابن سينا بين الوجود والماهية، ورصد آثار هذا التمييز على كل الفلسفات الأوروبية اللاحقة، سواء الوسيطة او الحديثة: Goichon, A.M., La Distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina (Avicenna), Paris, 1937. كما أسهب فيسنوفسكي في شرح انفصال الوجود عن الماهية لدى ابن سينا: Wisnovsky, R., Avicenna's Metaphysics in Context (New York: Cornell University Press, 2003), pp. 145-172.

اما سبينوزا فعلى الرغم من ان تعريفاته للجوهر تحمل ظاهرياً معنى التمييز بين ماهية الجوهر ووجوده، وتبدو في ظاهرها كما لو انها تستنبط وجود الجوهر من ماهيته، مما ادى بكثير من الباحثين إلى إرجاع تعريفات سبينوزا للجوهر إلى مفهوم واجب الوجود السينوي مباشرة، إلا ان الحقيقة أن سبينوزا قد وحد بالكامل بين الوجود والماهية في الجوهر ولم يفصل ابداً بينهما وقال بالهوية التامة بينهما، تلك الهوية التي صارت ملمحاً اساسياً لمذهبه. وهدفنا النهائي من توضيح هذا الفرق بين سبينوزا وابن سينا هو إبعاد سبينوزا عن ابن سينا للتمهيد لتوضيح رشديته الكاملة. فكل ما يبعد سبينوزا عن ابن سينا يمهد بالضرورة لتقريبه من ابن رشد. ويتضح هذا في مسألة الوجود والماهية في ان ابن رشد قد نقد ابن سينا في معالجته للوجود على انه لاحق على الماهية وتعامله معه على انه عرض، وقد تلافى سبينوزا ذلك الانفصال السينوي بين الوجود والماهية وكان مخلصاً للنقد الرشدي لهذا الانفصال بتوحيده الكامل بين الوجود والماهية في "واجب الوجود بذاته" وكذلك في "واجب الوجود بغيره".

١. الماهية والوجود بين الانفصال والهوية:

ذهب ابن سينا إلى التمييز بين الوجود والماهية في حالة "الواجب بغيره الممكن بذاته"، ذلك لأن هذا النوع من الواجب لا يأتيه الوجوب من ذاته بل من شئ آخر خارجه وهو الواجب بذاته، وبالتالي فإن ماهيته لا تتضمن وجوده لأن وجوده عرض له ولاحقة ملحقة به من شئ آخر غير ذاته[١]. اما الواجب بذاته عن ابن سينا فهو الذي تتحد فيه الماهية مع الوجود ويصيران في هوية واحدة، فهو الذي تتضمن ماهيته وجوده وهو الذي يكون وجوده هو ماهيته. ومعنى هذا أن الوجود والماهية متحدان وفي هوية واحدة في حالة "الواجب بذاته" فقط، منفصلان في "الواجب

١) ابن سينا: كتاب التعليقات. تحقيق وتقديم حسن مجيد العبيدي. دار الفرقد، مدشق ٢٠١١، ص ١٤٧-١٤٨.

بغيره" وفي كل وجود آخر[1]. لم يوافق ابن رشد ابن سينا على فصله بين الوجود والماهية في حالة "الواجب بغيره"، وذهب إلى أن وجود السماء واجب بغيرها وفي ذاتها في الوقت نفسه، بناء على أن ضرورتها وازليتها كامنة في ذاتها، لكنها ليست السبب فيهما، بل السبب الأول لهما هو المحرك الأول الثابت. وسوف نجد فيما يلي آثاراً واضحة من النظرية السينوية في واجب الوجود ومن نقد ابن رشد لابن سينا في مسألة انفصال الوجود والماهية في "الواجب بغيره"، وتمسك ابن رشد بعدم احتواء "الواجب بغيره" على اي إمكان، على العكس من ابن سينا.

إذا القينا نظرة فاحصة على تحليل سبينوزا للجوهر والأحوال سنجد ملامح التمييز السينوي بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره. يقول سبينوزا: "...إن النقاط التي يجب أن نأخذها في الاعتبار حول الجوهر هي: اولاً، الوجود ينتمي لماهية الجوهر؛ أي أن الجوهر، فقط من خلال ماهيته وتعريفه، يوجد ضرورة... ثانياً، وتبعاً للنقطة الأولى، الجوهر ليس كثرة؛ وبالتبعية لا يوجد إلا جوهر واحد بنفس الطبيعة"[2]؛ أي لا يوجد سوى جوهر واحد يتصف بكون ماهيته هي أن يوجد ضرورة. وهذا هو الشكل الأصلي للدليل الأنطولوجي على وجود الله عن ابن سينا والذي انتقل منه إلى كل فلاسفة اوروبا الوسيطيين والمحدثين، والذي نقده كانط في "نقد العقل الخالص"؛ "ثالثاً، لا يمكن تصور أي جوهر إلا على انه لامتناه"[3]. الجوهر السبينوزي إذن هو نفسه واجب الوجود بذاته

---

١) العيب الخطير في دراسة مورفيدج التالية هو انها ناقشت الماهية والوجود عند ابن سينا في معزل تام عن تمييز ابن سينا بين الواجب بذاته والواجب بغيره. إن جوهر هذا التمييز عند ابن سينا كان بقصد تحديد طبيعة ونمط واجب الوجود بنوعيه وتمييزهما عن الممكن. لكن في معزل عن هذا الإطار السينوي العام وهدفه الأساسي، انشغلت دراسة مورفيدج بتحليل منطقي على طريقة المدرسة الأنجلوامريكية وغاب عنها ميتافيزيقا واجب الوجود السينوية: Morewedge, Parviz: "Philosophical Analysis and Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction". Journal of the American Oriental Society, vol.92, no.3 (Jul.-Sep., 1972), pp. 425-435.

2) Spinoza, Letter 12 (To Lodewijk Meyer), in Spinoza, Complete Works, op.cit, P.788.

3) Ibid.

السينوي، فوجوده داخل في ماهيته، وهو واحد بسيط وليس كثرة وغير منقسم ولامتناه.

لكن كل من يحاول إقامة التطابق التام بين سبينوزا وابن سينا تواجهه مشكلة، وهي أن ابن سينا قد أعطى الأولوية للماهية على الوجود الذي لواجب الوجود، وعالج الوجود الذي لواجب الوجود على أنه لاحق على ماهيته؛ إذ ذهب بالنسبة لواجب الوجود بغيره إلى أن ماهيته لا تلزم ضرورة وجوده، وبذلك ظهر انفصال الوجود عن الماهية عند ابن سينا وخاصة في تصوره عن الواجب بغيره[1]. لكن هل تبنى سبينوزا نفس هذه

---

١) يذهب نادر البزري إلى نقد الرؤية التي يسميها "تقليدية" و"استشراقية" و"تومايه" (نسبة إلى توماس الأكويني) لفلسفة ابن سينا والتي يقول إنها هي المسؤولة عن النظر إلى ابن سينا على أنه يفصل بين الوجود والماهية وينظر إلى الوجود على أنه لاحق ومضاف على الماهية. ويدافع البزري عن وجهة نظره في فلسفة ابن سينا والذاهبة إلى أنه لم يعط الأولوية للماهية على الوجود بل إن للوجود عنده الأولوية. وهو يثبت هذه الرؤية الخاصة به عن طريق تحليل مفهوم واجب الوجود بذاته عند ابن سينا ليوضح عدم انفصال ماهيته عن وجوده، وأن ماهيته هي وجوده، على اعتبار أن الماهية هي الوجود بالنسبة لواجب الوجود بذاته. لكن تركيزه على واجب الوجود بذاته فقط، وإهماله للواجب بغيره، هو الذي أدى به إلى هذه النظرة القائلة إن ابن سينا ليست لديه الثنائية المفترضة بين الوجود والماهية. ذلك لأنه استخدم تحليل واجب الوجود بذاته والذي هو من طبيعته أن تتحد فيه الماهية والوجود. لكن باقي الموجودات عند ابن سينا بما فيها الواجب بغيره تنفصل فيها الماهية عن الوجود، والثنائية واضحة فيها للغاية. كما لم يناقش البزري نقد ابن رشد لابن سينا، ذلك النقد الذي نركز نحن عليه في هذه الدراسة. ذلك لأن ما يسميه البزري الرؤية الاستشراقية التوماوية لابن سينا ليست مقتصرة على هذه الاتجاهات وحسب بل إن أصلها يرجع إلى ابن رشد. لم يناقش ابن رشد انفصالاً للوجود عن الماهية في واجب الوجود بذاته، بل ناقش ونقد هذا الانفصال في واجب الوجود بغيره. وكل رفض البزري للرؤية الثنائية التقليدية لأنطولوجيا ابن سينا يقتصر على تحليله لواجب الوجود بذاته فقط (٧٥٩-٧٦٢، ٧٦٦). كما يقول البزري (٧٦٩) إن تعبير ابن سينا "واجب الوجود بذاته" يعني أن وجوب وجوده هو بوجوده نفسه لا بماهيته، على اعتبار أنه واجب بذاته لا بماهيته وأن ذاته هي وجوده. فواجب الوجود بذاته يعني أنه ليس

الأولوية السينوية للماهية على الوجود؟ خاصة وانه بدأ تعريف الجوهر بالتصريح بأن وجوده "ينتمي" لماهيته؟ بمعنى ان الأولوية لديه هي للماهية على الوجود في الجوهر، إذ يظهر من تعريفه له انه ألحق بماهيته وجوده كما فعل ابن سينا.

إن إعطاء سبينوزا الأولوية للماهية على الوجود هو في الظاهر وحسب، وليس أساسياً في مذهبه. لقد اضطر سبينوزا إلى إعطاء الماهية الأولوية وإلى منحها مكان الصدارة فقط في تعريفه للجوهر، وذلك بهدف مجرد التعريف وتوضيح مقصوده من الجوهر، اي بهدف تعليمي بيداجوجي وحسب. اما في أساس مذهب سبينوزا الأنطولوجي، فهو لم يعط الأولوية للماهية على الوجود، ولم يستنبط وجود الجوهر من ماهيته أو من تعريفه التصوري كما يبدو من النص السابق. ففي هذا النص يظهر أن سبينوزا يستنبط الوجود من الماهية، مما جعله عرضة لكل نقد موجه للدليل الأنطولوجي بما فيه النقد الكانطي. لكن الحقيقة أن الأولوية التي أعطاها سبينوزا لماهية الجوهر على وجوده سببها التعريف فقط، وخطأ الشراح والمعلقين انهم أخذوا ذلك التعريف على انه يتضمن الدليل الأنطولوجي لكنه ليس كذلك[1]. فليس هذا التعريف محتوياً على اي دلالة انطولوجية. ونظرية سبينوزا الحقيقية في الجوهر هي إقامة الهوية الكاملة والتوازي التام بين الماهية والوجود داخل الجوهر؛ فماهيته هي وجوده، ووجوده هو ماهيته. وهذا هو بعينه مذهب سبينوزا في الهوية

واجباً بماهيته وبذلك لا يكون هناك انفصال بين الوجود والماهية في واجب الوجود بذاته، لأنه كما يقول البزري بدون ماهية أصلاً. لكن هذه الفكرة غريبة جداً عن فلسفة ابن سينا. فكيف يكون واجب الوجود بذاه بدون ماهية أصلاً؟ يبدو أن البزري من شدة رغبته في الدفاه عن ابن سينا ضد اتهامه بالنزعة التصورية الماهوية قد بالغ في استبعاد الماهية حتى قام بإلغائها تماماً في الواجب بذاته: El Bizri, Nadr: "Avicenna and Essentialism". The Review of Metaphysics, vol.54, no.4 (June 2001, pp. 753-778).

١) حول عدم انطباق نقد كانط للدليل الأنطولوجي على سبينوزا، انظر: Basile, Pierfrancesco: "Kant, Spinoza, and the Metaphysics of the Ontological Proof". Metaphysica, May 2010, vol. 11, issue 1, pp. 17-37.

المطلقة. فالهوية عند سبينوزا ليست مجرد هوية بين الإله والطبيعة، أو بين نظام وتراتب الأفكار ونظام وتراتب الأشياء، أو بين النفس والبدن، بل هي كذلك هوية أنطولوجية أصلية بين الوجود والماهية في الجوهر. والحقيقة أن هوية الإله والعالم قائمة هي نفسها على أساس الهوية الأصلية بين وجود الإله وماهيته. ذلك لأن وجود الإله عند سبينوزا هو ما قصده بالطبيعة، وماهيته هي ما كان مقصوداً بالجانب الروحي والفكري من الإله.

وفي تعريف سبينوزا للأحوال (وهو يقصد بها هنا الأحوال اللامتناهية)، يتضح أن ما يقصده منها هو نفس قصد ابن سينا من واجب الوجود بغيره، بما أن وجود الأحوال عند سبينوزا ضروري لكن ليست هذه الضرورة من ذاتها بل من الجوهر، تماماً كما الأمر عند الواجب بغيره السينوي. ويجب أن نتذكر دائماً أن واجب الوجود بغيره السينوي هو ايضاً ضروري ولامتناه كما الأمر في الأحوال عند سبينوزا. يقول سبينوزا: "لا يمكن لتعريف الأحوال... أن يتضمن الوجود". وهذه البداية توحي بأن سبينوزا يعطي الأولوية للماهية على الوجود في تعريفه للأحوال، تماماً مثلما ظهر في تعريفه للجوهر. وهذا صحيح بالفعل. فسبينوزا يعطي الأولوية للماهية على الوجود بالنسبة للأحوال وينظر لوجود الأحوال على انه تابع ولاحق على ماهيتها وهو عنده ليس داخلاً في هذه الماهية. لكن الا يتناقض ذلك مع ما سبق أن قلناه إن الأحوال عند سبينوزا هي واجب الوجود بغيره بالمعنى الرشدي لا بالمعنى السينوي؟ اي الواجب بغيره الواجب في ذاته الذي لا يحوي اي إمكان على الفساد؟ إن تعريف سبينوزا السابق للأحوال يوحي بأن الوجود لا يدخل في صميم الأحوال. فهل معنى هذا أن وجود الأحوال عنده ممكن possible وليس ضرورياً؟ لو كان الأمر كذلك لكانت الأحوال عنده مبتعدة عن الواجب بغيره الواجب في ذاته عند ابن رشد. فكيف نحل هذه الصعوبة؟

الحقيقة أن ما يقصده سبينوزا من كلمة "الوجود" في قوله "لا يمكن لتعريف الأحوال... ان يتضمن الوجود"، هو الوجود الضروري المستقل بذاته الذي للجوهر، لا الوجود الضروري التابع الذي للأحوال، ذلك لأن سبينوزا يميز في الوجود الضروري بين الضروري من ذاته والضروري من غيره؛ وكان سبينوزا يقصد القول من هذا التعريف إن الأحوال ليس لها نفس نمط الوجود الذي للجوهر، أي الوجود الواجب بذاته الضروري بنفسه، وإن كان وجود الأحوال هو الآخر ضرورياً لكنه الوجود الضروري التابع للوجود الضروري للجوهر. فوجود الجوهر والأحوال كلاهما ضروري، لكن ضرورة الجوهر هي بذاته ومن ذاته وضرورة الأحوال من غيرها وإن كانت "في ذاتها"، ولا شك أنها ليست "بذاتها". فهناك ضرورة في وجود الأحوال، لكنها ليست مصدر هذه الضرورة بل المصدر هو الجوهر؛ إنها فقط محل هذه الضرورة والحامل العيني لها، لكنها ليست المصدر والفاعل الأصلي لهذه الضرورة.

ويذهب سبينوزا إلى أن الفرق الذي رصده بين الجوهر والأحوال، وهو وجود الجوهر من ماهيته وتضمن كل واحد منهما للآخر، ووجود الأحوال اللاحق لماهيتها والذي يأتيها من خارجها، أي من الجوهر، هو أساس تمييزه بين وجود الجوهر ووجود الأحوال. ويقول إن وجود الجوهر هو الوجود الأزلي eternal، ووجود الأحوال هو الوجود في الزمان duration. الوجود الأزلي للجوهر لازماني، فهو ثابت غير متغير وبالتالي غير خاضع للزمان، أما وجود الأحوال فهو وجود زماني[1] durational. صحيح أن وجود الأحوال زمانياً يمكن أن يكون لامتناهياً، إلا أن هذا اللاتناهي يختلف عن لاتناهي الجوهر. لاتناهي الأحوال هو التغير الدائم اللانهائي والحركة اللانهائية؛ أما لاتناهي الجوهر فهو اللاتناهي

---

١) عن التمييز بين الأزلية اللازمانية التي للجوهر والأزلية الزمانية التي للأحوال انظر:

Hallett, H.F,: "Spinoza's Conception of Eternity". Mind, New Series, vol.37, no.147, July 1928, pp. 283-303.

الثابت خارج الزمان أصلاً، أي الأزلية والقدم الذي لا يعرف التغير أصلاً ولا يمر به زمان. ومن الواضح أن هذين النوعين من اللاتناهي يناظران تماماً لاتناهي الإله ولاتناهي العالم عند ابن رشد. وما يؤكد لدينا هذه النتيجة ما يقوله سبينوزا في بقية توصيفه للأحوال. فالأحوال عنده هي التي تقبل القسمة وهي المكونة من أجزاء، وهي التي يمكن أن نميز فيها بين الأكبر والأصغر؛ أما الجوهر فهو غير منقسم، واحد وبسيط وليس به أكبر أو أصغر لأنه بدون أجزاء أصلاً. وهذا ما يؤكد لدينا تطابقه مع ابن رشد. ذلك لأن لاتناهي العالم عند ابن رشد هو ذلك اللاتناهي الذي ألحقه سبينوزا بالأحوال. فالعالم يشهد الانقسام والتركيب من أجزاء، وحركات أفلاكه تنطبق عليها مقولتي الأكبر والأصغر والأكثر والأقل، وذلك من جراء حدوث الحركات الجزئية في العالم[1]. والعالم عند ابن رشد قديم بالكل حادث بالأجزاء. والكل الذي يجعل العالم قديماً هو الفلك المحيط الذي هو المتحرك الأول حركة أزلية. لكن قدم حركته يرجع إلى المحرك الأول الثابت.

٢. ظاهر تعريف سبينوزا للجوهر يعطي الأولوية للماهية على الوجود:

عندما أتى سبينوزا على تحديد العلاقة بين الماهية والوجود فيما يخص الجوهر في القضية السابعة من الجزء الأول من "الأخلاق"، قدم لنا فكرته الشهيرة عن لزوم وجود الجوهر من ماهيته وتعريفه، بمعنى أن ماهية الجوهر أن وجوده واجب وضروري. أما بالنسبة للأحوال فقد ذهب سبينوزا إلى أن لزوم الوجود من ماهيتها لا ينطبق عليها. فسبينوزا مثله مثل ابن سينا تماماً، هو ومن سار في طريقه وتبعه من الوسيطيين الرشديين مثل موسى بن ميمون، والوسيطيين اللاتين مثل ألبرت الكبير

---

[1]) ابن رشد: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٢٩، ١٤٥، ٢٣٣.

وتوماس الأكويني، واخيراً ديكارت باعتباره الممثل الحديث والأخير لهذا التوجه اللاتيني الوسيط، ذهب إلى عدم لزوم وجود الأحوال مثلما يلزم الوجود ماهية الجوهر. وعندما ناقش ولفسون نظرية سبينوزا في الماهية والوجود فيما يخص الجوهر، اعتقد خطأً ان هذه النظرية ترجع إلى ابن سينا، لكنه لم ينتبه إلى انها ترجع إلى تعديل ابن رشد لبرهان الوجوب والإمكان عند ابن سينا. وما دفع ولفسون إلى الاعتقاد الخاطئ أن ابن سينا هو المصدر الأول لنظرية سبينوزا في علاقة الوجود والماهية في الجوهر، أن ظاهر تعريفات سبينوزا يبدو انه يسير على الخط السينوي في إعطاء الأولوية للماهية على الوجود في "واجب الوجود بذاته". إذ يقول سبينوزا: "إنني أُعرِّف الله على انه موجود ينتمي الوجود إلى ماهيته"[١]. ويقول سبيوزا في القضية السابعة من لجزء الأول: "الوجود ينتمي إلى طبيعة الجوهر... ماهيته تتضمن بالضرورة الوجود"[٢].

كان هذا التعريف هو السبب في نظرة ولفسون الخاطئة حول رد نظرية سبينوزا إلى ابن سينا. يقول ولفسون: "كل عبارات سبينوزا المتعلقة بطبيعة الوجود في علاقته بالماهية تعكس الموقف السينوي والميموني... وبالتناظر مع الصيغة السينوية الذاهبة إلى أن الوجود في الأشياء المخلوقة عرض مضاف لماهيتها، يقول سبينوزا إن الأشياء المنتجة من قبل الله لا يدخل الوجود في ماهيتها. فالإله عند سبينوزا مختلف عن الأشياء المفعولة له أو المخلوقة عن طريقه"[٣]. عندما رأى ولفسون أن سبينوزا يميز بين الإله والأشياء المخلوقة على اعتبار ان الإله وحده هو الذي تتضمن ماهيته وجوده وأن الأشياء المخلوقة لا تتضمن ماهيتها وجودها، اعتقد أن هذه النظرية هي تكرار للنظرية السينوية في الوجود

1) Spinoza, Letter 83, in Complete Works, op.cit, P.958.
2) Spinoza, Ethics I, Prop.7, and proof.
3) Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934), vol. I, P.126.

والتي ظهرت لدى موسى بن ميمون. لكن ما لم ينتبه إليه ولفسون في عبارات سبينوزا التي استشهد بها ان سبينوزا لم يذكر فيها الأحوال وذكر فقط "الأشياء المخلوقة" او الأشياء المنُتجة عن طريق الله. من الطبيعي والمنطقي أن تكون الأشياء المخلوقة ممكنة الوجود وبالتالي لا تتضمن ماهيتها وجودها، ومن السهل تصور إمكان عدم وجودها دون الوقوع في أي تناقض. وهذا هو ما كان يقصده سبينوزا من ان الأشياء المخلوقة لا تتضمن ماهيتها وجودها. اما بالنسبة للأحوال، فإن سبينوزا كان صريحاً وواضحاً في كثير من نصوصه على القول بأن وجودها ضروري ولامتناه. ولا يمكننا فهم هذه الضرورة واللاتناهي لوجود الأحوال إلا على أنها تستبعد اي إمكان. فالأحوال عند سبينوزا واجبة الوجود أيضاً، لكن لا من ذاتها بل من غيرها وهو الجوهر. وعندما يقول سبينوزا في النص الذي استشهد به ولفسون إن كل الأشياء الأخرى سوى الإله لا يتضمن الوجود في ماهيتها، فهو يعني الوجود الذاتي الذي يلحقه الجوهر بذاته، أي المعنى الأول للوجود وهو الوجود غير المنفصل عن الماهية والمتحد معها تماماً، اي الوجود الذي لواجب الوجود. وهذا لا يمنع الأحوال من ان يكون وجودها واجب هو الآخر، اي أزلي وضروري، لكن وجوب وجودها ليس من ذاتها بل من الجوهر.

والدليل على ان إرجاع ولفسون لكل نظرية سبينوزا في الوجود إلى ابن سينا وحده، وعدم انتباهه إلى ابن رشد مطلقاً في هذه المسألة، انه على الرغم مما يبدو من نص القضية السابعة ومن غيرها من نصوص سبينوزا، انه يستنبط وجود الجوهر من ماهيته مثل ابن سينا، إلا ان ذلك كان بهدف التعريف وحسب. ولما كان التعريف منقسماً بالضرورة إلى شيئين، موضوع التعريف والشئ الذي يُعرَّف به، أو موضوع ومحمول، ولما كان التعريف نفسه منقسماً إلى هذين الشيئين، فإن اي تعريف للجوهر يجب ان يظهره منقسماً، وهو ليس كذلك. ذلك لأن سبينوزا يذهب بعد ذلك إلى ان الوجود والماهية شئ واحد في الجوهر، فوجوده هو ماهيته وماهيته هي وجوده. إن الفهم الإنساني الذي اعتاد الفصل بين

الوجود والماهية في حالة الأشياء المخلوقة هو المسؤول عن النظر إلى الماهية والوجود على انهما منفصلان من الأصل، ثم عن إلحاق الوجود بالماهية في حالة الجوهر. هذا الفصل الأصلي من عمل ابن سينا، الذي ميز اولاً بينهما ثم الحق وجود الله بماهيته بعد ذلك. أما بالنسبة لسبينوزا فليس هناك انفصال بين الوجود والماهية في الجوهر، وبالتالي فلا يمكن ان نقول مع ولفسون إن وجود الله عند سبينوزا لاحق لماهيته حتى ولو نظرنا إلى هذا الوجود على انه متضمن في الماهية ويلزم عنها؛ لأننا بذلك قد عاملنا الماهية على انها الدائرة الأكبر التي تشمل الوجود في داخلها، وهي ليست كذلك بالنسبة لسبينوزا، فالماهية والوجود في حالة هوية تامة وكاملة داخل الجوهر. ذلك لأن ما يميز الجوهر باعتباره جوهراً هو هذه الهوية من الأصل. فإذا نظرنا إلى الإله على انه وجود وماهية فنكون بذلك قد قسمنا الإله ونظرنا إليه على انه يتكون من جانبين، وجود وماهية. لكن الإله بسيط بدون انقسام ولا تركيب. هذا الإله البسيط اللامنقسم واللامركب يجب أن تكون ماهيته ووجوده هما الشئ نفسه. وهذا هو ما يقوله سبينوزا نفسه في عبارة يوردها ولفسون لكنه لا ينتبه إلى انها تهدم لديه نظرته لفكرة سبينوزا على انها ترجع إلى ابن سينا. يقول سبينوزا: "الماهية في الله ليست مختلفة عن وجوده؛ وبالتأكيد فالواحد منهما لا يمكن ان يعقل دون الآخر. اما الأشياء الأخرى فالماهية فيها تختلف عن الوجود، ويمكن تعقلها [تعقل الماهية] دون الوجود"[1].

٣. تعريف سبينوزا للجوهر على أنه هوية الوجود والماهية:

في مقابل ابن سينا الذي ميز في البداية بين الماهية والوجود ثم حدد واجب الوجود بذاته على ان ما هو ماهيته تتضمن وجوده، فإن سبينوزا يوحد بين الوجود والماهية في الجوهر، وإن لم يظهر هذا التوحيد بوضوح في كتاب "الأخلاق"، فهو ظاهر في "الرسالة القصيرة". يذهب

1) Spinoza: "Principles of Cartesian Philosophy: Appendix Containing Metaphysical Thoughts", in Complete Works, P. 181.

سبينوزا في الفصل الثاني من الجزء الأول من الرسالة القصيرة[1] إلى ان ماهية الإله تتضمن وجوده. ولوكان سبينوزا قد وقف عند هذه القضية واكتفى بها لكان هذا يعني إعطاءه الأولوية للماهية على الوجود، ولوقع في خطأ الدليل الأنطولوجي الذي يستخلص وجود الشئ من ماهيته الذهنية التصورية، ولخضع لكل الانتقادات الموجهة لهذا الدليل في تاريخ الفلسفة، وخاصة نقد كانط الشهير في "نقد العقل الخالص". لكنه لم يكتف بالتعريف السابق، بل ذهب بعده إلى ان الوجود ايضاً يتضمن الماهية، واشار إلى ان ماهية الإله هي الوجود الأزلي اللامتناهي. ومعنى هذا ان الوجود والماهية يتضمنان بعضهما البعض في نص سبينوزا.

هذا التضمن المتبادل يعني في تحليلنا الأخير، الهوية التامة الكاملة بينهما والتساوي المطلق. ذلك لأن نص سبينوزا يؤكد على ان ماهية الإله هي وجوده، وليست مجرد صفة متضمنة للوجود، وهكذا يقيم سبينوزا الهوية بينهما. هذه الهوية التامة بين الماهية والوجود تجعل سبينوزا يتجاوز واجب الوجود بذاته السينوي الذي تشكل فيه الماهية الأولوية ويكون الوجود تابعاً لها. صحيح ان هذه التبعية عند ابن سينا ليست تبعية خارجية لأن واجب الوجود بذاته لا يستفيد الوجود من شئ آخر خارجه بل من ذاته بل هي تبعية داخلية، إلا انها في النهاية تبعية حتى ولو كانت داخلية. هذه التبعية الداخلية هي التي تمكن ابن سينا من وصف وجوب وجود واجب الوجود بغيره على ان تبعية وجوده لماهيته خارجية، اي انه استفاد الوجود الواجب من شئ خارجه وهو الواجب بذاته. اما سبينوزا فقد نجح في تجاوز إشكاليات القول بواجب بغيره ممكن بذاته بالقضاء على اي تمييز بين الماهية والوجود داخل الجوهر. وقد كان هذا متسقاً مع نظريته في الجوهر. ذلك لأن اي تمييز بين الماهية والوجود في الجوهر ينطوي على النظر إليه على انه منقسم إلى ماهية ووجود. ولأن الجوهر عنده بسيط، فإن بساطته هذه تستدعي ان يكون الوجود

[1]) Spinoza: "Short Treatise on God, Man, and his Well Being", in Complete Works, pp. 40-41.

والماهية فيه هما الشئ نفسه. ولم يكن سبينوزا ليتحدث من ماهية ووجود للجوهر إلا لدوامي تعريفه وتقريبه من الفهم الإنساني. فلأن اي تعريف ينطوي على هيئين، الشئ المراد تعريفه والشئ الذي يتم به التعريف، اي ينطوي على موضوع ومحمول ضرورة، فقد اضطر سبينوزا مرغماً إلى الحديث عن ماهية ووجود للجوهر من اجل تعريفه وحسب. وهذا هو ما يحدث عندما يحاول الفهم البشري إدراك اللامتناهي بطريقة متناهية، وعندما يحاول استيعاب البسيط غير المركب وغير المنقسم بالمصطلحات والتصورات التي لا تصلح إلا لتعريف المركب المنقسم.

٤. تصحيح النظرة الخاطئة حول المصدر السينوي لنظرية سبينوزا في الوجود الضروري:

يعني إعطاء الأولوية للماهية على الوجود ان سبينوزا يكشف في فكره وفي إثباته للجوهر ولوجود الله عن الدليل الأنطولوجي، ذلك الدليل الذي يستنبط وجود الله من مجرد فكرته. والذي أكد على الكثير من الشراح ان فلسفة سبينوزا تحتوي على الدليل الأنطولوجي في صورته اللاتينية ذات الأصل السينوي والذي يبرهن على وجود الله من ماهيته، اول تعريف يقدمه سبينوزا للجوهر في كتابه "الأخلاق"، وهو تعريفه للجوهر بانه "علة ذاته" Causa Sui. يقول سبينوزا: "اعني بعلة ذاته Causa Sui/ Cause if Itself، ذلك الذي تتضمن ماهيته وجوده"[١]. والواضح من هذا التعريف ان "علة ذاته" وهو الجوهر، تتضمن ماهيته وجوده. فالظاهر من هذا التعريف بوضوح ان سبينوزا يستنبط الوجود من الماهية.

وقد كان هذا التعريف من بين النصوص الكثيرة التي ادت بولفسون إلى إرجاع نظرية سبينوزا في إثبات وجود الجوهر او الله إلى ابن سينا[٢]. وما زاد من تأكيد الأصل السينوي لنظرية سبينوزا في الوجود الضروري

---

1) Spinoza, Ethics I, def.1.

2) Wolfson, The Philosophy of Spinoza, vol. I, P.128.

للجوهر، انه يستخدم مصطلح "الوجود الضروري" Necessary Existence ومصطلح "الموجود الضروري" Necessary Existent مراراً، ويستخلص من هذا المفهوم نفس الصفات التي استخلصها ابن سينا من مفهوم واجب الوجود بذاته، والتي وضعها الغزالي في "مقاصد الفلاسفة" واصفاً مذهب ابن سينا تحديداً على الرغم من أن مقصوده هو وصف مذاهب كل الفلاسفة[1]. وقد كان من عادة الغزالي أن يقدم مذهب ابن سينا على انه مذهب الفلاسفة كلهم، ونقده ابن رشد في ذلك في "تهافت التهافت" وفي "تفسير ما بعد الطبيعة" وفي بعض رسائله الفلسفية. وقد رصد ولفسون التطابق بين الاستنبط السينوي لصفات واجب الوجود بذاته من مفهوم واجب الوجود، والاستنباط السبينوزي لنفس الصفات من مفهوم سبينوزا عن الوجود الضروري. لكن مع المقارنة الدقيقة بين الصفات التي استنبطها ابن سينا وتلك التي استنبطها سبينوزا، يظهر امامنا الاختلاف بينهما.

فمن مفهوم "واجب الوجود"، اي من ماهيته باعتباره واجب الوجود، لأن وجوده من ذاته، استنبط ابن سينا انه:١. لامادي؛ ٢. مفارق؛ ٣. ليس عرضاً في موضوع او صورة في مادة؛ ٤. وان وجوده وماهيته في هوية واحدة (لكن لم يكن ابن سينا نفسه مخلصاً لهذا المبدا لأنه عاد للفصل بين الوجود والماهية)؛ ٥. ليس مشروطاً باي علة وليس معتمداً على اي موجود آخر، اي قائماً بذاته؛ ٦. انه واحد؛ ٧. أنه ليس لديه صفات عرضية؛ ٨. غير متغير؛ ٩. انه العلة الفيضية لكل شئ؛ ١٠. انه غير قابل للتعريف؛ ١١. انه مصدر وجود كل شئ آخر.

وعلى الرغم من ان ولفسون يعدد كل هذه الصفات المستنبطة من واجب الوجود السينوي ويضع امامها صفات الوجود الضروري السبينوزي، إلا انه اخطأ في الاعتقاد في تطابقهما، فهما مختلفان للغاية. يقول

---

١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة. حققه وقدم له محمود بيجو. مطبعة الصباح، دمشق ٢٠٠٠، ص ١٠٤-١٠٩.

سبينوزا: "سوف اوضح باختصار... تلك الصفات التي يجب أن يتصف بها الموجود الذي يتضمن الوجود الضروري...١. يجب أن يكون ازلياً[١] Eternal... ٢. يجب ان يكون بسيطاً، ليس مركباً من اجزاء... ٣. لا يمكن ان يُدرك على انه مشروط بل على انه لامتناه... ٤. يجب الا يكون منقسماً... ٥. يجب الا تنقصه الكمالات، بل يجب ان يحوي الكمال الخالص[٢] ... ٦. يجب ان يكون هناك موجود واحد مفرد، ينتمي الوجود لطبيعته"[٣]. ويقول سبينوزا ايضاً: "من حقيقة انني أُعرِّف الله على انه موجود ينتمي الوجود لماهيته، فإنني استنبط عدداً من صفاته: انه يوجد ضرورة، وانه واحد، غير متغير، لامتناه، إلخ"[٤]. تبدو صفات جوهر سبينوزا في الظاهر كما لو كانت غير مختلفة عن صفات واجب الوجود السينوي. لكن هذا هو ما يبدو في الظاهر وحسب، والحقيقة هي عكس ذلك تماماً. فإذا حللنا صفات جوهر سبينوزا سوف نجدها مختلفة عن صفات واجب الوجود السينوي. فلنرجع مرة اخرى إلى صفات واجب الوجود السينوي كي نعرف كيفية اختلافها عن صفات جوهر سبينوزا.

١. يصف ابن سينا واجب الوجود على انه لامادي. اما جوهر سبينوزا فهو مادي، لأنه يتضمن الامتداد، والامتداد صفة لامتناهية للجوهر عنده.

٢. يصف ابن سينا واجب الوجود على انه مفارق، وليس جوهر سبينوزا مفارقاً، بل هو محايث للعالم وللطبيعة. مفارقة واجب الوجود السينوي تتضمن انفصاله عن العالم، ولذلك كان ابن سينا في حاجة إلى إقامة وسائط عديدة بين العلة الأولى المفارقة والعالم المادي كي يفسر كيفية ارتباط هذه العلة المفارقة اللامادية بعالم المادة والكثرة والتغير، وهي وسائط العقول المفارقة ونفوس الأفلاك. ولم يكن سبينوزا مضطراً

---

١) او قديماً بالمصطلح الإسلامي.

٢) اي يجب ان يكون حاصلاً على الكمالات بالفعل لا بالقوة، وان يكون وجوده بالفعل دالماً لا بالقوة. والواضح اقترابه الشديد مع مفهوم الإله في الفلسفة الإسلامية.

3) Spinoza, Letter 35, in Complete Works, P. 856.

4) Spinoza, Letter 83, in Complete Works, P. 958.

لإقامة كل هذه الوسائط بين الجوهر والعالم الطبيعي، لأن العالم الطبيعي جزء من الجوهر، وهو محايث للعالم الطبيعي. نظرة ابن سينا تراتبية، حيث يكون واجب الوجود ممثلاً المرتبة العليا في نسق التسلسل الهابط للموجودات. اما نظرة سبينوزا للكون فهي دائرية، والجوهر لديه يمثل الدائرة الكبرى الكلية التي تشمل كل الموجودات الأخرى. هذه النظرة الدائرية للكون تجعل سبينوزا اكثر اتفاقاً مع النظرة الرشدية للكون، والتي يكون فيها المحرك الأول محيطاً بالعالم من خارجه، على سبيل الجهة لا على سبيل المكان، ويليه مباشرة المتحرك الأول الأزلي الذي هو الفلك المحيط او السماء الأولى، وهو الدائرة المادية الأولى التي تشمل الكون.

٣. واجب الوجود السينوي ليس عرضاً في موضوع، وليس صورة في مادة. وكذلك الحال بالنسبة لجوهر سبينوزا، مما يوحي ان هناك اتفاقاً بينهما، لكنه ظاهري وحسب. فقصد ابن سينا توضيح ان واجب الوجود ليس صورة في مادة بل هو صورة مفارقة، وهو الصورة الأولى والأساسية لكل الصور المفارقة الأخرى. لكن ليس جوهر سبينوزا صورة مفارقة، بل هو صورة محايثة للعالم كله.

٤. على الرغم من ان ابن سينا قد أعلن عن هوية الماهية والوجود في واجب الوجود بذاته، إلا انه في تفاصيل مذهبه لم يكن مخلصاً لهذا المبدأ، لأنه سبق وان اعطى الأولوية للماهية على الوجود في حالة واجب الوجود عندما استخلص وجوده من ماهيته. تعني هوية الماهية والوجود عدم وجود اي تمايز بينهما وانتفاء القسمة من الأصل. وهذا ما لا نجده عند ابن سينا لكنه يتضح اكثر في مذهب سبينوزا. وقد كان ابن رشد أكثر إخلاصاً لهوية الماهية والوجود من ابن سينا، وهذا كما يظهر في نظريته في العلم الإلهي، حيث يكون الإله في هوية تامة مع علمه ومع موضوعات علمه.

٥. واجب الوجود السينوي قائم بذاته. هذا القيام بالذات جعل ابن سينا ينظر إلى واجب الوجود على انه مفارق للعالم، واقفاً وحده خارجاً عنه. وعلى الرغم من أن جوهر سبينوزا قائم بذاته ايضاً، إلا انه ليس مفارقاً للعالم وليس منفصلاً عنه بل محايث له. فقيامه بذاته يعني عند سبينوزا انه يشكل الكل المطلق والنهائي للكون كله وغير المعتمد على اجزائه والمستقل تماماً عنها، لكن غير المنفصل ابداً عنها. وليس هذا الكل الذي للجوهر مفارقاً للعالم بل محتوياً له ومحايثاً فيه في الوقت نفسه.

٦. واحدية واجب الوجود عند ابن سينا هي الوحيدة المتفقة مع جوهر سبينوزا، وذلك حسب الصفات الثانية والرابعة والسادسة في الرسالة ٣٥، وحسب الصفة الثانية في الرسالة ٨٣.

٧. واجب الوجود السينوي ليست لديه صفات حادثة. وهذا ايضاً يتفق مع جوهر سبينوزا الذي هو بسيط وغير مركب من اجزاء، ذلك لأن ما هو مركب من اجزاء هو الذي يحمل الصفات الحادثة.

٨. واجب الوجود السينوي غير متغير وثابت، وهو في ذلك يشترك مع جوهر سبينوزا.

٩. واجب الوجود السينوي هو العلة الفيضية لكل *شئ* آخر. لكن ليس جوهر سبينوزا علة فيضية بل علة محايثة فاعلة. مفهوم العلة الفيضية يفترض ان واجب الوجود يقف على رأس التراتب الهيراركي للموجودات، التراتب الهابط منه إلى كل ما دونه. وقد قلنا إن تصور سبينوزا للكون ليس تراتبياً بل دائري، ولذلك فالجوهر عنده لا يفيض اي *شئ* على ما دونه، لأن الجوهر ليس في مكان عالٍ تهبط منه وتفيض كل الموجودات، بل هو الكل الشامل للموجودات وهو الدائرة الكونية الكبرى التي تحيط بكل *شئ*. جوهر سبينوزا محيط بالوجود وشامل له، ولذلك لا يفيض عنه اي *شئ*.

١٠. واجب الوجود عند ابن سينا، كما عند ابن ميمون، غير قابل للتعريف، على أساس أن أي تعريف هو تعريف الشئ بإدراجه في جنسه او نوعه او فصله، أي ما يميزه عن غيره. كما يفترض التعريف ان الشئ المعرف تنفصل فيه الماهية عن الوجود، حيث تكون ماهيته من شئ آخر غير ذاته مثل جنسه او نوعه، وبها يعرف. وبما ان واجب الوجود لا يشمله جنس اعلى منه، ولأن ماهيته تتضمن وجوده، فهو لا يمكن تعريفه حسب ابن سينا. وقد ناقض ابن سينا نفسه بذلك، وتبعه ابن ميمون في نفس هذا الخطأ، لأن ابن سينا قد قدم بالفعل تعريفات عديدة لواجب الوجود، ومن ماهيته ايضاً، إذ هو الموجود الذي تتضمن ماهيته وجوده. وبذلك يكون ابن سينا قد عرف واجب الوجود بماهيته مثل تعريف اي شئ آخر بماهيته. فكيف إذن يقول إنه غير قابل للتعريف؟ اما سبينوزا فلم يقل إن الجوهر غير قابل للتعريف. إذ عرفه بالفعل، وتعريف الجوهر عنده هو كل نظريته في الجوهر وصفاته التي استنبطها منه.

١١. واجب الوجود السينوي هو مصدر كل شئ آخر، بمعنى انه هو العلة الأولى. وهذا ايضاً متفق مع جوهر سبينوزا، لكن مع تحفظ اساسي. صحيح أن واجب الوجود هو العلة الأولى، لكنه ليس هو العلة الوحيدة؛ ذلك لأن تصور ابن سينا للكون يتضمن الكثير من الوسائط الفاعلة بذاتها مثل العقول المفارقة ونفوس الأفلاك، وقد نقده ابن رشد في ذلك في "تهافت التهافت"[١]. اما الجوهر عند سبينوزا فهو العلة الأولى والوحيدة لكل شئ آخر وليست هناك علة اخرى غيره، في مقابل تعدد العلل الأول عند ابن سينا، إذ ليس هناك علة فاعلة على الحقيقة عند سبينوزا إلا الجوهر. هذا الاختفاء للوسائط التي تفعل بذاتها، والذي يدل عليه قول سبينوزا إن جوهراً لا يمكن أن ينتج جوهراً آخر، يجعل مذهب سبينوزا اكثر اقتراباً من ابن رشد الذي رفض هو الآخر المفهوم السينوي الفيضي عن الوسائط الفاعلة بذاتها بين العلة الأولى والعالم.

---

١) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٢٤٥-٢٥٢.

٥. التفسير الطبيعي لماهية الجوهر عند سبينوزا:

نهدف في هذا العنصر توضيح ان الماهية التي قصدها سبينوزا عندما كان يتحدث عن "ماهية الجوهر" هي الطبيعة، وبالأخص، الطبيعة الطابعة Naturan Naturans. وهذا ما يزيل اي شبهة حول إعطاء سبينوزا الأولوية للماهية على الوجود في الجوهر، ذلك لأن الماهية التي قصدها هي الطبيعة والوجود الذي قصده هو ايضاً الوجود الطبيعي.

اشرنا فيما سبق إلى ان الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا تعادل تعديل ابن رشد على مفهوم ابن سينا عن واجب الوجود بغيره، إذ قد حذف منه بن رشد تعبير "الممكن بذاته". فليس واجب الوجود بغيره عند ابن رشد ممكناً بذاته، بل هو واجب ايضاً، واجب "في ذاته" لكنه ليس واجباً "بذاته". بمعنى انه يحمل في داخله الضرورة على الرغم من أنه ليس مصدرها، ومصدرها هو واجب الوجود بذاته. ونفس هذا المعنى الرشدي نجده عند سبينوزا. وادلتنا على ذلك تتضح من تحليل منطوق القضية السابعة من الجزء الأول من "الأخلاق"، وكذلك من الملاحظة على القضية الثامنة من نفس الجزء.

يقول سبينوزا في القضية السابعة: "ينتمي الوجود لطبيعة الجوهر"[١]. وعلى الرغم من ان هذه القضية فُهمت خطأً من قبل الكثير من الشراح واهمهم ولفسون على انها تحمل في داخلها الدليل الأنطولوجي الذي يلحق الوجود بماهية العلة الأولى او الإله، إلا ان سبينوزا كان واضحاً في صياغته لهذه القضية. إذ قال "ينتمي الوجود لطبيعة الجوهر"؛ ولم يقل "ينتمي الوجود لماهية الجوهر". لو كان قد ذكر الماهية لصارت القضية تنتمي إلى الدليل الأنطولوجي بإعطائها الأولوية للماهية على الوجود، لكنها لا تلحق الوجود بالماهية بل تلحقه بطبيعة الجوهر. ومعنى هذا ان سبينوزا اعاد تفسير مفهوم الماهية بإخراجها من معنى الماهية الفكرية التصورية التي يدركها الذهن، وإدخالها في مجال الطبيعة.

---

[1]) Spinoza, Ethics, I, prop.7. P. 219.

وهذا هو التفسير الطبيعي لماهية الجوهر عند سبينوزا. فطبيعته ضرورية وأزلية. ولما كانت الطبيعة تكشف عن الضرورة والأزلية، فإن طبيعة الجوهر، أي ماهيته، هي هذه الضرورة والأزلية. ماهية الجوهر إذن هي الطبيعة الطابعة التي تعطي لكل الموجودات طبائعها الخاصة. ولما كانت كل الموجودات حاصلة في ذاتها على قوة استمرارها في الوجود واستمرار فعلها الطبيعي الذي تحفظ به نفسها، فإن هذا الاستمرار في الوجود Conatus/ Striving وهذا الحفظ الطبيعي الذاتي، هو طبيعتها الخاصة، ومصدره الطبيعة الطابعة التي للجوهر. فالموجودات هي الطبيعة المطبوعة، الطبيعة التي طبعها الجوهر بالقوة التي تجعلها تستمر في الوجود.

الماهية إذن ليست ذهنية تصورية صادرة عن عقل بشري مفكر، بل هي هذه القوة الطبيعية في الاستمرار في الوجود وفي الفعل حسب الطبيعة الخاصة لكل موجود. والذي يؤكد لنا هذا التحليل أن سبينوزا يربط بين الماهية والطبيعة في برهان القضية السابعة، إذ يقول: "... ماهيته [الجوهر] تتضمن الوجود بالضرورة، أي أن الوجود ينتمي لطبيعته". لقد ساوى سبينوزا بين ماهية الجوهر وطبيعته. فعلى الرغم من أن النصف الأول من العبارة يوحي بإعطائه الأولوية للماهية على الوجود، وبأنه يستنبط الوجود من الماهية، إلا أن النصف الثاني يؤكد على أن هذه الماهية هي الطبيعة، الطبيعة الطابعة، وليست ماهية تصورية ذهنية.

وفي الملاحظة الأولى على القضية الثامنة يوضح سبينوزا مقصوده من اللامتناهي والذي يتطابق مع تعريف ابن رشد للأزلية. فالأزلية عند ابن رشد هي الاستمرار في الوجود بدون قيود، واللامتناهي السبينوزي ايضاً كذلك. يقول سبينوزا: "... إن كون الشئ لامتناهياً يعني التوكيد اللامشروط Unqualified Affirmation لوجود طبيعة ما"[1]. ومعنى هذا أن اللاتناهي يعني استمرار طبيعة الشئ في الوجود دون قيود أو شروط.

1) Spinoza, Ethics, I, Prop. 8, scholium 1, P. 219.

وهو ما يتوافر للجوهر وللأحوال اللامتناهية معاً، وكذلك الأزلية عند ابن رشد والتي تتوافر للعلة الأولى وللعالم معاً، وذلك كما يتضح من نقده لابن سينا في "تهافت التهافت" وفي مقالته التي خصصها لنقد مفهوم ابن سينا عن الواجب بغيره الممكن بذاته. ونفس هذا المعنى للاتناهي هو الذي أوضحه جيرو[1]. لكن يجب علينا الانتباه هنا إلى أن الاستمرار في الوجود الذي للجوهر يختلف عن الاستمرار في الوجود الذي للأحوال اللامتناهية. استمرار وجود الجوهر هو الأزلية اللازمانية، لأن لاتناهيه لامشروط بإطلاق، يستبعد كل الحدود والقيود. فالجوهر عند سبينوزا قديم ولا يمر بالزمان اصلاً. اما الاستمرار في الوجود الذي للأحوال اللامتناهية فهو الاستمرار الزماني. صحيح أن الأحوال مستمرة في الوجود الأزلي مثل الجوهر، إلا أن لها حدوداً وقيوداً؛ فهي محدودة بالزمان الذي يشملها وقابلة للتغير. وعلى الرغم من انها قابلة للتغير وتمر بالزمان والزمان يستوعبها، وأن الزمان لا يقيد الجوهر، إلا انها مستمرة باقية في الزمان، في حين أن الجوهر مستمر وباق بدون الزمان. ويتطابق هذا مع ما ذهب إليه ابن رشد من حذف الزمانية عن العلة الأولى وعن لاتناهي العلة الأولى، وإلحاق الزمانية اللامتناهية بالعالم وحده.

ثالثاً – نقد ابن رشد لنظرية ابن سينا في "الواجب بغيره الممكن بذاته"

بعد ان حللنا حضور مفهوم واجب الوجود في فلسفة سبينوزا واثبتنا طابعاً سينوياً واضحاً لا يمكن إنكاره لهذا الحضور، وان هذا الطابع السينوي الواضح لا يعني ابداً اتفاقاً تاماً بين سبينوزا وابن سينا في نظرية الوجود والضرورة والإمكان، وبعد ان رصدنا الاختلافات العميقة بينهما، ندخل الآن في تفصيل مبررات قول ابن سينا بموجود واجب بغيره ممكن بذاته، وهو العالم أو السماء الأولى كما أوضح ابن سينا لاحقاً بعد وضعه

---

[1]) Gueroult, Martial: "Spinoza's Letter on the Infinite (letter XII to Louis Meyer), in Marjorie Grene (ed.), Spinoza: A Collection of Critical Essays (Garden City, New York: Anchor Books, 1973), pp.182-212. (P.185).

لنظريته على نحو مجرد في البداية. والهدف من إبراز نظرية ابن سينا في "الواجب بغيره الممكن بذاته" هو التمهيد لنقد ابن رشد لهذه النظرية ولرفضه لأن يكون أي واجب محتوياً على الإمكان، وكذلك التمهيد لنظرية سبينوزا في وجود الأحوال التي نعتقد انها رشدية تماماً، نظراً لأن الأحوال عند سبينوزا هي الواجبة بغيرها لكنها التي لا تحوي أي إمكان، والتي هي واجبة في ذاتها تماماً مثل العالم عند ابن رشد.

١. مبررات ابن سينا في القول بأن الواجب بغيره ممكن بذاته :

لم يأت ابن سينا بمفهومه عن "الواجب بغيره الممكن بذاته" إلا بعد ان قدم البراهين المناسبة للقول بهذا المفهوم. لكنني أعتقد انها ليست براهين كما أراد لها ابن سينا ان تكون بل هي مجرد مبررات، بررت لديه إقحام الإمكان فيما هو ضروري. وهدفنا من تفصيل هذه المبررات أنها سوف تكون عرضة لنقد ابن رشد كما سنرى فيما بعد. ونقد ابن رشد لمفهوم "الواجب بغيره الممكن بذاته" هو الذي سيفهمنا نظرية سبينوزا في الوجود الضروري الأزلي للأحوال وفي رفضه لإلحاق الإمكان بالأحوال.

المبرر الأول: لما كان واجب الوجود بغيره لا يأتيه الوجوب إلا من غيره صار ممكناً بذاته، بمعنى أن الوجوب بالغير يتضمن عند ابن سينا الإمكان في نفس الشئ. هذا بالإضافة إلى انه عالج رجوع ضرورته إلى علة اخرى خارجة عنه على انه يعني بحد ذاته انه ممكن في ذاته[١]. فالوجوب بالغير عن ابن سينا يستلزم بالضرورة الإمكان بالذات. ذلك لأنه لما كان هذا الشئ لا يجب وجوده إلا بشئ آخر غير ذاته، فإنه في ذاته يجب ان يكون ممكناً، لأنه غير حاصل على الوجوب من ذاته بل من آخر غيره. ومعنى هذا ان ابن سينا قد قام باستخلاص إمكان الواجب بغيره من مجرد تحليله التصوري لماهية كونه واجباً بغيره؛ واستخلاص وجود شئ من

١) ابن سينا: كتاب التعليقات، ص ١٦٥.

مجرد تعريفه او تحليل ماهيته تصورياً هو الطريقة القبلية التصورية التحليلية التي يلجأ إليها ابن سينا قبل النظر في الطبيعة وفي العلم الطبيعي، وقبل أن يبحث عن الحوامل العينية لتلك التصورات المجردة؛ وهي الإله او العلة الأولى او المحرك الأول الذي هو الواجب بذاته، والعالم او السماء الأولى او المتحرك الأول دائم الحركة او الفلك المحيط (وكلها بمعنى واحد) وهو الواجب بغيره. وهذا ما يجعلنا نقول إن فلسفة ابن سينا لا تكشف عن حضور الدليل الأنطولوجي في مجرد إثبات وجود الله وحسب والذي هو الواحب بذاته، بل كذلك في إثباته "للواجب بغيره الممكن بذاته".

هذه الطريقة التصورية القبلية المميزة لكل دليل انطولوجي والتي تستنبط وجود الشئ قبلياً قبل البحث والنظر في الموجودات، هي نفسها التي نقدها ابن رشد عندما ذهب إلى أن جهة الواجب والممكن ليست هي الجهة الصحيحة للبحث في علم ما بعد الطبيعة، لأن هذا العلم بهذه الطريقة سوف يكون تصورياً خالصاً قائماً على مجرد افتراضات نظرية وتخمينات ومقطوع الصلة تماماً بالعلم الطبيعي الذي هو الأساس الأول والعيني لعلم ما بعد الطبيعة، ذلك العلم الذي هو الامتداد الطبيعي والمنطقي للعلم الطبيعي. وطريقة ابن سينا هذه هي التي جعلت ابن رشد يصف مذهب ابن سينا في العلم الإلهي على أنه ظني مقترب من علم الكلام[1]، نظراً لعزلته مثل علم الكلام عن العلم الطبيعي، وقد ألقى ابن رشد باللوم على هذه الطريقة السينوية في البحث في العلم الإلهي بأنها هي المسئولة عن سوء سمعة هذا العلم لدى المسلمين وشهرته على أنه علم ظني وخلافي ولا يمكن الوصول فيه إلى اليقين، وهي الاتهامات الشهرة التي وجهها الغزالي لابن سينا في "تهافت الفلاسفة". وحسب ابن رشد لا يمكن أن يكون البحث الميتافيزيقي مستقلاً بذاته ويُتوصل فيه إلى

---

١) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٤٠٧؛ تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧. المجلد الثالث، ص ١٤٢٣-١٤٢٤.

نتائج بمعزل عن النظر في العلم الطبيعي؛ ذلك لأن العلمين الطبيعي والمابعد الطبيعي متداخلان. فعلم الطبيعة عند ارسطو وكما ادرك الكثير من الباحثين هو نفسه علم ميتافيزيقي. والعلم الميتافيزيقي نفسه هو امتداد للعلم الطبيعي، والعلمان متداخلان ويعتمدان على بعضهما البعض بالتبادل.

ومن جهة أخرى فإن ذهاب ابن سينا إلى ان الواجب بغيره ممكن بذاته يضمر قسمة يعتقدها ابن سينا حاصرة. فكأنه قال "الممكن الوجود إما ان يكون واجباً بغيره أو غير واجب بغيره. وهذه القسمة غير صحيحة حسب ابن رشد، لأن الممكن لديه هو الممكن بطبيعته وماهيته، ولا يمكن ان ينقلب إلى واجب ابداً، وإذا قلنا إن الممكن واجب فنكون قد وقعنا في التناقض اللفظي اولاً، ونكون قد قلنا إن طبيعة الممكن انقلبت واجبة، وهذا خلف.

المبرر الثاني: وهو معالجته لوجوب الوجود على انه زيادة وإضافة على وجود الشئ وليس اصيلاً فيه، إذ يقول: "... ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة"[1]. ومعالجة وجوب الوجود بهذه الطريقة تعني ان هذا الوجوب ملحق بالشئ وليس داخلاً في طبيعته. وهذا ايضاً تناقض وخلف. فكيف لا يكون الوجوب، اي الضرورة واللزوم والأزلية، ملحقاً بالشئ وليس منه؟ فطبيعة الواجب مهماكان، سواء كان بذاته او بغيره، وسواء كان المحرك الأول او السماء الأولى عند ابن رشد، ان يكون واجباً في ذات نفس الشئ والا يكون مضافاً إليه. ومصدر التناقض هنا ان وجوباً للوجود فُرض مضافاً ولاحقاً، وليس هذا من طبيعة اي واجب للوجود. خطأ ابن سينا إذن هو انه عالج الوجوب الذي لواجب الوجود بغيره على انه نسبة وإضافة، اي على انه شئ لاحق على الواجب بغيره وليس داخلاً في طبيعته، في حين ان وجوب الوجود يجب ان يكون في طبيعة الشئ نفسه.

---

١) ابن سينا: المبدا والمعاد، ص ٣.

ويتضح تناقض ابن سينا هنا في انه عندما وصّف وجود الشئ فقد قسم هذا الوجود إلى واجب وممكن وممتنع. وهذه فصول ثلاثة واضحة وحاسمة وحاصرة ومستبعد كل واحد منها الاثنين الآخرين. وبالتالي وحسب هذه القسمة الثلاثية الحاسمة والحاصرة فإن السماء إما ان تكون واجبة او ممكنة او ممتنعة. وهي لا يمكن ان تكون ممتنعة لأنها موجودة بالفعل. ولذلك فهذه القسمة تفرض على ابن سينا ان تكون السماء إما واجبة وإما ممكنة ولا شئ آخر بينهما. وهذا هو ما قاله الغزالي في "تهافت الفلاسفة"، رداً على ابن سينا وتفنيداً له[1]. فإما ان تكون السماء واجبة ولا تحوي اي إمكان، وإما ان تكون ممكنة الممكن الحقيقي، اي كائنة فاسدة. لكن نظراً لرغبة ابن سينا في المحافظة على قدم السماء، فقد أخرج لنا تصورياً حالة وسيطة بين القدم والحدوث وهو قوله إن السماء حادثة بذاتها قديمة بغيرها. اما ابن رشد فقد فضل ان تكون السماء واجبة، وذهب إلى ان الوجوب من طبيعته ان يكون وجوباً ذاتياً لا وجوباً إضافياً لاحقاً، لأن الوجوب الإضافي اللاحق، الزائد على ذات الشئ، لا يمكن تصوره ولا يستقيم مع طبيعة كل واجب للوجود. فابن رشد يقول إن السماء واجبة في ذاتها، اي تحوي في داخلها على الخصائص التي تجعل حركتها ازلية وضرورية، وهي ليس بها قوة على الكون والفساد، اي لا تحوي الإمكان الذي بمعنى الإمكان على الوجود وعدم الوجود أو الإمكان بمعنى إمكان الفساد لأنها ازلية.

المبرر الثالث: اعتقد ابن سينا ان ممكن الوجود لا يظهر إلى الوجود إلا بسبب خارجه، إذ لا يمكن ان يكون هو سبب وجوده لأنه سوف يكون بذلك واجباً بذاته. ولما كان سبب وجود السماء ازلي وهو المحرك الأول الثابت، فإن السماء ايضاً ازلية واجبة من اجل وجوب وجود المحرك الأول. فازلية السماء عند ابن سينا هي بسبب ليس فيها بل بسبب خارج

---

١) الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق موريس بويج وتقديم ماجد فخري. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠. ص ١٤٤-١٤٥، ١٤٧-١٤٩.

عنها مفارق هو المحرك الأول[1]. لكن ازلية السماء عند ابن رشد هي بسبب فيها ومحايث لها وفق طبيعتها. فحركتها الأزلية من ذاتها لكنها ليست بذاتها. إذ كيف يمكن ان يكون المحرك الأول الثابت سبباً للحركة الأزلية للمساء؟ إن هذا تناقض عند ابن رشد ينطوي على الاعتقاد في صدور حركة ازلية عن شئ ثابت. لكن على الرغم من ان حركة السماء الأزلية من ذاتها عند ابن رشد، إلا انها ليست مصدر هذه الأزلية وليست فاعلة لها وليست تعطي نفسها الوجود الأزلي، بل الوجود الأزلي الذي فيها هو بعلة خارجها. إنها فقط محل الأزلية وموضوعها، لكنها ليست هي فاعل الأزلية.

٢. تناقض ابن سينا في قوله بأن الواجب بغيره ممكن بذاته :

الأحوال عند سبينوزا واجبة الوجود بغيرها، مثل السماء عند ابن رشد ومن قبله عند ابن سينا، لكنها ليست ممكنة بذاتها بل هي ضرورية ازلية لامتناهية. وهي بذلك تختلف عن الواجب بغيره السينوي في ان هذا الأخير ممكن بذاته، وتقترب من نظرية ابن رشد في السماء باعتبارها واجبة بغيرها وفي ذاتها في الوقت نفسه ولا تحوي أي إمكان. ولتوضيح الأصول الرشدية لنظرية سبينوزا في الوجود الضروري الأزلي للأحوال، ندخل هنا في توضيح التناقضات التي وقع فيها ابن سينا عندما افترض ان الواجب بغيره ممكن بذاته. فالكشف عن تناقضه هذا يمهد لنا السبيل لفهم نقد ابن رشد له في هذه النقطة، وبالتالي لفهم نظرية سبينوزا في الوجود الضروري الأزلي للأحوال ذات الأصل الرشدي.

يميز ابن سينا بين الواجب بذاته والواجب بغيره، ويقول في ذلك: "... الواجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون لا بذاته. والذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته، لا لشئ آخر، أي شئ كان، صار محالاً فرض عدمه؛ وإن الواجب الوجود لا بذاته هو الذي، لوضع شئ ما ليس هو، صار

---

[1]) ابن سينا: المبدا والمعاد، ص ٤، ٢٨-٣١، ٣٨، ٥٠-٥٢.

واجب الوجود"[١]. ومعنى هذا ان واجب الوجود بذاته فرض عدم وجوده محال. لكن هل واجب الوجود بغيره فرض عدم وجوده ممكن حسب ابن سينا؟ نعم. وهذا هو المعنى المتضمن في تمييز ابن سينا السابق. وهنا يكمن ضعف نظرية ابن سينا في "الواجب الوجود بغيره الممكن بذاته". فهو على الرغم من انه واجب الوجود، إلا انه ممكن بذاته، وفرض عدم وجوده ممكن ايضاً. فكيف إذن يكون واجب الوجود، ويكون عدم وجوده ممكناً في الوقت نفسه؟ هذه الثغرة الكبيرة في نظرية ابن سينا في الواجب بغيره كانت من الأسباب التي جعلت ابن رشد يرفضها ويقدم انتقاداته الشهيرة لها في "تهافت التهافت" وفي مقالته التي تحمل عنوان: "مقالة في الرد على ابي علي ابن سينا في تقسيمه للموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته، وإلى واجب بغيره وواجب بذاته"[٢]. فقد ذهب ابن رشد إلى أن ما هو ممكن الوجود بذاته يستحيل أن تنقلب طبيعته إلى واجب الوجود عن طريق شئ آخر خارج ذاته. فإذا كان واجب الوجود أصلاً فيجب أن يحتوي في ذاته على الشئ الذي يجعله واجب الوجود. صحيح أن هذا الشئ ليس من ذاته بل من خارجه، إلا انه داخل فيه، محايث له وازلي.

---

١) ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص ٢.

٢) لم تصلنا هذه المقالة في أصلها العربي، إذ من المعروف ما تعرضت له كتب ابن رشد من التدمير والحرق اثناء حياته من جراء العداء للفلسفة والفلاسفة في ديار الإسلام. وقد وصلتنا الترجمة العبرية لها والتي قام بها المترجم اليهودي تودروس تودروسي الذي عاش في جنوب فرنسا حوالي ١٣٣٧. وقد تمت ترجمة هذه المقالة من العبرية إلى الإنجليزية في كتاب "مسائل في العلم الطبيعي" وهي تمثل المسألة التاسعة:

Averroes, Questons In Physics. Translated and edited by Helen Tunik Goldstein (Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers, 1991), pp. 33-36.

وقد ذكر هذه المقالة إرنست رينان: ابن رشد والرشدية. نقله إلى العربية عادل زعيتر. مكتبة الثاقفة الدينية، القاهرة ٢٠٠٨، ص ٧٣، نقلاً عن ابن ابي اصيبعة.

وقد أرجع ابن رشد هذه المناقشة إلى أصلها وربط بين مفهوم الواجب بغيره والسماء. فالسماء عنده واجبة الوجود لأنها تحوي كل شروط ازليتها، طبيعتها غير قابلة للفساد، وتركيبها من مادة وصورة لا يستوجب إمكان انحلال هذا التركيب لأن ما يقال عليه مادتها وصورتها يقال باشتراك الاسم مع المادة والصورة في عالم ما دون فلك القمر. فمادة السماء، أي الجرم السماوي، ليست هي المادة الأرضية لأنها ليست من العناصر الأربعة التي تقبل الكون والفساد، إذ أن مادتها هي الأثير الذي من طبيعته أن يكون ازلياً[1]، وصورتها ليست مثل الصور الأرضية التي تقبل الانفكاك عن موادها، لأن صورتها هذه لا تعرف إلا تغيراً واحداً فقط وهو التغير في النقلة المكانية، وهي الحركة الدائرية في الموضع[2]. وهذا هو من الحركة ازلي ومناسب لمادة الجرم السماوي وهي الأثير.

نرى هنا كيف تجاوز ابن رشد نظرية ابن سينا في "واجب الوجود بغيره" عن طريق تجاوزه للإطار التصوري والماهوي الضيق الذي كان يتحرك فيه ابن سينا، وباللجوء إلى العلم الطبيعي وإلى الموضع الذي نشات منه مسالة الواجب بغيره وهو طبيعة السماء وحركتها. فالإشكاليات التي وقع فيها ابن سينا من جراء تقسيماته التصورية الماهوية للوجود في مجال الميتافيزيقا، حلها ابن رشد بإثبات موجود هو واجب الوجود بغيره لكنه غير ممكن بذاته بل هو واجب "في ذاته"، او "في نفسه" كما قال ابن رشد نفسه، لكنه ليس واجب الوجود "بذاته" أو "من ذاته"[3]. إذا تحولنا

---

[1]) Averroes, De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986), pp. 41-42.

[2]) Ibid: pp. 53-56.

[3]) خصصت كاتارينا بيلو الدراسة التالية لمناقشة علاقة الوجود والماهية بين ابن سينا وابن رشد: Belo, Catarina: "Essence and Existence in Avicenna and Averroes". Al Qantara, vol.XXX, no.2, Julio-Diciembre de 2009, pp402-426. وميزت فيها بين الوجود بالمعنى الأنطولوجي والوجود بالمعنى المنطقي. الوجود

إلى مفهوم سبينوزا عن الأحوال اللامتناهية، التي هي المعادل الفكري لواجب الوجود بغيره، راينا انها واجبة الوجود بغيرها الذي هو الجوهر، تماماً مثلما نجد عند ابن سينا في حالة الواجب بغيره، ذلك الغير الذي هو العلة الأولى الواجبة بذاتها، لكننا نشهد أن الأحوال عند سبينوزا هي واجبة الوجود "في ذاتها" تماماً كما نجد في تعديل ابن رشد لنظرية ابن سينا في واجب الوجود بغيره، وهي ليست واجبة الوجود من ذاتها او

بالمعنى الأنطولوجي هو المقولة العامة التي تضم كل موجود، أي هي المقولة التي تنطبق على كل ما هو موجود وعلى كل المقولات العشر والتي تحدد كل مقولة منها نحواً او نمطاً خاصاً معيناً لوجود الشئ. أما الوجود بالمعنى المنطقي فهو ينتمي لمقولة السببية، بمعنى ان الوجود هنا هو الذي يكون سبباً لوجود شئ آخر (٤١٢-٤١٤). وحصرت كاتارينا كل مناقشتها للوجود والماهية عند ابن سينا وابن رشد في معنى واحد فقط للوجود وهو الوجود بالمعنى الأنطولوجي، ولذلك نراها لم ننتبه إلى التمييز السينوي بين الواجب بذاته والواجب بغيره الممكن بذاته. لكننا إذا طبقنا تمييزها الأول للوجود إلى المعنى الأنطولوجي والمعنى المنطقي السببي على التمييز السينوي بين الواجب بذاته وبغيره، لراينا أن هذا التمييز السينوي هو الذي الوجود تحت مقولة السببية. ذلك لأن هدف ابن سينا في التمييز بين الواجب بذاته والواجب بغيره هو العثور على ما هو بغير سبب (الواجب بذاته) وما هو بسبب (الواجب بغيره)، وكذلك التمييز بين ما هو السبب الأول لكل شئ، وهو الواجب، وما هو السبب الأول المباشر للأشياء الجزئية وهو الواجب بغيره. وهنا يتضح لنا معنى آخر لنقد ابن رشد لابن سينا. لقد نقد ابن رشد ابن سينا لأنه خلط بين معنني الوجود، الأنطولوجي والمنطقي السببي، واعتقد أن خاصية الوجود باعتباره لاحقاً ومضافاً على ماهية الشئ (وهو المعنى الأنطولوجي) تنسحب بالمثل على الوجود بالمعنى السببي، وقال بناء على ذلك بأن الواجب بغيره ولكون سببه خارج عنه فإن الوجود زائد على ذاته، وهذا غير صحيح، لأن ابن سينا قد استخدم الوجود بمعنيين مختلفين في حالتي الواجب بذاته والواجب بغيره، ولذلك نراه يفصل بين نوعي الوجود، ويعتقد في أن وجود الواجب بذاته بدون إمكان وان وجود الواجب بغيره يحوي الإمكان، في حين انهما لا يحويان الإمكان، لأن من طبيعة اي واجب للوجود عند ابن رشد أن يكون مستبعداً للإمكان. وقد اسهبت كاتارينا في رصد تاثير التمييز السينوي بين الوجود والماهية على توامس الأكويني وديكارت ولايبنتز وكانط، لكنها تغفل عن ذكر سبينوزا الذي لا نجد لديه مثل هذا التمييز لا في الواجب بذاته (الجوهر) ولا في الواجب بغيره (الأحوال) والذي كان رشدياً صميماً.

بذاتها. الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا إذن هي واجبة الوجود، اي ضرورية وازلية ولامتناهية بتعبير ابن رشد، في ذاتها وبغيرها في الوقت نفسه: واجبة الوجود "في ذاتها" لكن لا "بذاتها"، وبغيرها، وغيرية وجوب وجودها لا تتبعها إمكانها في ذاتها تماماً كما نجد في تعديل ابن رشد على ابن سينا.

٣. نقد ابن رشد لمفهوم ابن سينا عن "الواجب بغيره الممكن بذاته":

ينقد ابن رشد مفهوم الواجب بغيره الممكن بذاته، في المقالة التي خصصها لهذا النقد، وكذلك في "تهافت التهافت". ففي مقالته يذهب إلى ان كل واجب الوجود هو الأزلي، والأزلي لا يمكن ان يحوي اي إمكان. بمعنى ان فرض اي موجود ازلي يعني استحالة دخول الإمكان فيه، لأن الإمكان الحقيقي يعني الإمكان على الكون والفساد، ولما كان اي موجود ازلي وجوده ضروري ولامتناه، فلا يمكن تصور إمكان فساده. وبذلك يشير ابن رشد إلى ان ابن سينا قد اخطأ عندما اعتقد ان واجب الوجود بغيره ممكن بذاته، لأنه بذلك وكأنه قال إن الأزلي يحوي في ذاته الإمكان والقوة التي تعني إمكان التغيرات الأربعة وتعني ايضاً عدم التحقق الفعلي. لكن ابن رشد يحتفظ بمعنى واحد فقط للقوة بالنسبة للجرم السماوي وهي القوة على التحرك في المكان، اي حركة النقلة. يقول ابن رشد اعتراضاً على ابن سينا: "لكن قد تبرهن في المقالة الأولى من السماء والعالم ان الأزلي لا يحوي اي قوة او إمكان، وانه إذا كان كذلك لكانت القوة والإمكان عبثاً"[١].

وبعد ان رفض ابن رشد ان يكون الواجب بغيره ممكناً بذاته، طرح على نفسه سؤالاً حول كيفية التمييز في واجب الوجود بين ما هو واجب بذاته وما هو واجب بغيره في حالة رفضه لأن يكون الواجب بغيره ممكناً بذاته. فكيف نميز بين الواجب بذاته والواجب بغيره عندما يكون الاثنان واجبين

---

1) Averroes, Questons In Physics, P. 33.

للوجود ولا يحتويان على الإمكان؟ فإذا كان الواجب بغيره يحوي في داخله وجوبه، فكيف نميز بينه وبين الواجب بذاته؟ ذلك لأن أساس تمييز ابن سينا بين الواجب بذاته والواجب بغيره ينصب على تفرد الواجب بغيره بكونه ممكناً بذاته. فعندما لا يعد ممكناً بذاته، فما الذي سوف يميزه عن الواجب بذاته؟ وكي يعثر ابن رشد على بديل لمفهوم الممكن بذاته كتمييز للواجب بغيره عن الواجب بذاته، يستعين بمفهوم العلة. فالذي يميز الواجب بغيره عن الواجب بذاته أن الواجب بغيره له علة هي التي جعلته واجباً، اما الواجب بذاته فليست له علة جعلته واجباً، لأن وجوبه من ذاته.

ونخطئ إذا اعتقدنا ان علة الواجب بغيره والتي تجعله واجباً تقع خارجه في انفصال عنه، كما اعتقد عدد من الباحثين الذين تناولوا هذه النقطة من فلسفة ابن رشد، ذلك لأن علة وجوب الواجب بغيره داخلة فيه ومحايثة له. صحيح انها ليست من خلقه ولا من فعله الذاتي بل تأتيه من خارجه، إلا انها جزء اصيل منه، اي انها فيه ومنه، اي هي "في ذاته" او في نفسه، لكنها ليست من ذاته. كما يذهب ابن رشد إلى أن كل ما هو من طبيعته الأصلية الإمكان إذا فُرض واجباً بشئ آخر، فمعنى هذا ان الوجوب، اي الضرورة والأزلية، مخلوقة فيه، وهذا تناقض. فكيف تكون الأزلية مخلوقة وهي من طبيعتها انها تنفي اي خلق؟ وكيف تكون الضرورة مقحمة على شئ يكون من طبيعته الأصلية الإمكان؟ فهذا ايضاً تناقض. وهذا ما يظهر واضحاً في عبارة ابن رشد التالية التي يشير فيها إلى ان الأزلية تعني اللاخلق، لكنها لا تعني اللاعلة. السماء ازلية، اي انها ليست مخلوقة من العدم، لكنها ليست بدون علة. والمحرك الأول ازلي ايضاً لكنه بدون علة. ابن رشد إذن يميز بين الأزلي الذي له علة والأزلي الذي ليس له علة. وبذلك يكون قد نجح في التمييز بين الواجب بغيره والواجب بذاته دون اللجوء إلى مفهوم الإمكان السينوي ودون الوقوع في القول بان الواجب بغيره ممكن بذاته. يقول ابن رشد: "ولقائل ان يقول 'إذن كيف نميز بين تلك الأشياء التي هي ازلية لأن لها عللاً وتلك الأشياء التي تكون ازلية بذاتها؟' ويمكننا الرد بالتاكيد على ان الأشياء الأزلية وحدها،

طالما كانت ذاتها أزلية، فهي أزلية[1]؛ وانه ليست هناك اشياء ازلية تكون ازليتها مخلوقة فيها إضافة إلى جوهرها. والأحرى أن حقيقة كونها ازلية وانها موجودات وماهيات، هو الشئ نفسه"[2]. يريد ابن رشد القول إن كل ما هو أزلي هو أزلي في طبيعته ولا يمكن ان تكون ازليته مقحمة عليه من خارجه أو مخلوقة فيه، لأن كل ما هو مخلوق عرض أو يدخل في حيز الإمكان، لكن ليست الأزلية عرضاً مخلوقاً وليست شيئاً بالإمكان انتقل إلى الفعل، بل هي التحقق الدائم والأبدي والوجود الفعلي الضروري والفعل الدائم المستمر. إن القول بأزلية مخلوقة قول متناقض، ولذلك رفض ابن رشد نظرية ابن سينا في الواجب بغيره الممكن بذاته.

إذا بحثنا لدى سبينوزا عن آثار لهذه النظرية الرشدية في طبيعة وجود الجوهر الأحوال، سنجد تطابقاً مذهلاً بينهما، خاصة في مسالة التمييز بين ازلية وضرورة الجوهر وازلية وضرورة الأحوال على أساس العلة في كل منهما، وباستبعاد مفهوم الإمكان تماماً، لأن أحوال سبينوزا لاتحوي اي إمكان تماماً مثل "الواجب بغيره الواجب في ذاته" عند ابن رشد.

وهذا ما يظهر واضحاً في مناقشة سبينوزا لمفهوم اللامتناهي في رسالته الشهيرة إلى صديقه لودفيج ماير[3]. والمعلوم ان اللامتناهي هو الواجب الوجود وهو الضروري الأزلي؛ مثلما أوضح ابن رشد مراراً في "تهافت التهافت". وبالتالي فإن مناقشة سبينوزا للامتناهي وإقامته

---

١) بمعنى انها ليست مخلوقة.

2) Ibid: loc.cit.

٣) اطلق سبينوزا نفسه على هذه الرسالة اسم "رسالة اللامتناهي"، نظراً لتخصيصه لها لمناقشة هذا المفهوم؛ إذ انها متفردة وحدها من بين كل رسائله كلها في تناول هذا المفهوم بتوسع. وكانت هذه الرسالة رداً على تساؤلات صديقه ماير حول مقصود سبينوزا من مفهوم اللامتناهي. فقد كان من عادة سبينوزا ان يرسل اجزاء من كتابه "الأخلاق" اثناء كتابته لأصدقائه بهدف الاطلاع على آرائهم حوله. وكان تساؤل ماير على أساس التباس مفهوم اللامتناهي لديه من قراءته لكتاب "الأخلاق".

لتمييزات دقيقة بين انواعه هي في الوقت نفسه مناقشة وتمييزات لواجب الوجود. ومن هذه الجهة نستطيع اعتبار ما يقوله سبينوزا عن اللامتناهي منطبقاً على مفهوم واجب الوجود. في هذه الرسالة يتبين بوضوح الفرق بين جوهر واحوال سبينوزا من جهة و"الواجب بذاته والواجب بغيره" عند ابن سينا وكذلك يتبين اقتراب الأحوال السبينوزية من نظرية ابن رشد في السماء، او "الواجب بغيره الواجب في ذاته".

يميز سبينوزا في هذه الرسالة بين معان كثيرة للامتناهي. وما يهمنا في هذه المعاني، المعنى الأول والمعنى الثاني، لأنهما هما اللذان يفرقانه عن مقصود ابن سينا من واجب الوجود، ويقربانه من المفهوم الرشدي عن الموجود الأزلي. المعنى الأول هو الشئ اللامتناهي بماهيته infinite by its essence، والمعنى الثاني هو اللامتناهي بسببه[1] infinite by its cause. اللامتناهي بماهيته هو الجوهر الذي يوجد ضرورة بذاته لا بشئ آخر غير ذاته، وهذا هو معنى كونه لامتناهياً بماهيته. وهو ضروري الوجود لأن افتراض عدم وجوده يؤدي إلى التناقض، ذلك لأن الجوهر إذا كان متناهياً او عارضاً، او ممكن الوجود بتعبير ابن سينا، فلن يكون جوهراً من الأصل، وهذا هو التناقض الناتج عن القول بجوهر ليس لامتناهياً ولا ضرورياً. وإلى هذا الحد يتفق مفهوم سبينوزا عن "اللامتناهي بماهيته" او اللامتناهي بذاته مع واجب الوجود السينوي ومع اتفاق ابن رشد مع ابن سينا في معاني وخواص هذا المفهوم— لأن نقطة الخلاف بين ابن رشد وابن سينا ليست في "الواجب بذاته" بل متركزة في مفهوم ابن سينا عن "الواجب بغيره الممكن بذاته".

اما الاختلاف كله فيبدا مع المعنى الثاني من اللامتناهي عند سبينوزا، وهو اللامتناهي بسببه، وهو لاتناهي الأحوال infinity of Modes. ذلك لأن مفهوم ابن سينا عن "الواجب بغيره الممكن بذاته" يبدو في ظاهره انه يستجيب تماماً لمفهوم سبينوزا عن المعنى الثاني للامتناهي، اي اللامتناهي بشئ آخر، اي اللامتناهي بسببه الخارج عنه لا بذاته. لكن هذا ما يبدو في

1) Averroes, Questons In Physics, P. 33.

الظاهر وحسب، في حين أن "اللامتناهي بسببه" يتطابق تماماً مع نظرية ابن رشد في "الواجب بغيره الواجب في ذاته"، او ازلية وضرورة السماء. ذهب سبينوزا إلى أن الحال اللامتناهي لا يكون لامتناهياً بماهيته ومن ذاته، بما ان ماهيته لا تتضمن وجوده، وهو لا يكون لامتناهياً إلا بفضل ذلك الشئ الآخر الحاصل على اللاتناهي من ذاته وبماهيته وهو الجوهر. وابرز مثال على الحال اللامتناهي هو استمرار الشئ في وجوده الزماني إلى الأبد. فهذا الاستمرار في الوجود ليس من ذاته بل من الجوهر اللازماني اصلاً. وهذا الاستمرار في الزمان يناظر استمرار حركة الفلك المحيط الذي هو المتحرك الأول دائم الحركة عند ابن رشد.

لكن في حين أن ابن سينا قد نظر إلى واجب الوجود بغيره على أنه ممكن بذاته، اختلف معه ابن رشد وذهب إلى أن القول بشئ ممكن الوجود بذاته وتنقلب طبيعته إلى الواجب هو تناقض[1]. فالوجود الضروري الأزلي للفلك المحيط عند ابن رشد هو من غيره، الذي هو المحرك الأول الثابت، وهو في ذاته في الوقت نفسه، نظراً لاحتواء السماء على أسباب ازليتها، وهي كلها أسباب طبيعية. وبالتالي نستطيع القول إن وجودها الضروري الأزلي هو "في ذاتها" وليس "من ذاتها". فإذا قلنا إن ازلية السماء "من ذاتها"، فنكون بذلك قد الحقنا بها خاصية المحرك الأول التي هي الأزلية الذاتية. لكن التعبير الأدق هو القول بأن استمرار السماء

---

١) يقول ابن رشد: "وكذلك يلزمهم [التناقض] إذا قالوا فيه إنه ممكن من ذاته واجب بغيره، لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة ان تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود. فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة إلا لو امكن ان تنقلب طبيعة الممكن ضرورية. ولذلك ليس في الطبائع الضرورية إمكان اصلاً، كانت ضرورية بذاتها او بغيرها. وهذه كلها خرافات واقاويل اضعف من اقاويل المتكلمين؛ وهي كلها امور دخيلة على الفلسفة، ليست جارية على اصولهم، وكلها اقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلاً عن الجدلي. ولذلك يحق ما يقول ابو حامد في غير ما موضع من كتبه إن علومهم الإلهية هي ظنية". تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ٢٠٠٣، ص ٢٤٦.

في الوجود الأزلي الذي هو الحركة الأزلية، هو "من ذاتها"، بمعنى ان مبدا حركتها الأزلية مبدا طبيعي محايث لها وجزء من طبيعتها. صحيح انها ليست خالقة ولا فاعلة لهذا المبدا، بل ياتيها من خارجها وهو المحرك الأول الثابت، إلا ان هذا المبدا هو السبب الداخلي لحركتها الأزلية.

ويتضح لنا مدى مدى قرب مفهوم سبينوزا عن لاتناهي الأحوال من مفهوم ابن رشد عن ازلية السماء بترجمة المفهوم الرشدي إلى اللغة السبينوزية. فالحال اللامتناهي عند سبينوزا يكون لامتناهياً بسبب غير ذاته وخارج عنه وهو الجوهر، وعلى الرغم من ذلك فإن سبب كونه لامتناهياً داخل فيه محايث له. ذلك لأن استمرار الحال اللامتناهي في الوجود الزماني الأبدي هو فيه ومحايث له. وبالتالي فعندما يقول سبينوزا إن اللامتناهي نوعان، نوع يكون لامتناهياً بماهيته ونوع يكون لامتناهياً بسببه، فقد كان بذلك معبراً عما قاله ابن رشد عن نوعي الأزلي: الأزلي بدون علة والأزلي بعلة. فالأزلي الذي بدون على هو اللامتناهي بماهيته وبذاته وهو جوهر سبينوزا، والأزلي الذي بعلة هو اللامتناهي بسببه. ويكون سبينوزا بذلك مكرراً لنظرية ابن رشد في الأزلية والضرورة الذاتية للسماء.

نقد ابن رشد لقسمة ابن سينا للواجب إلى "واجب بذاته" و"واجب بغيره ممكن بذاته":

ولأن ابن رشد قد خصص مقالته ""مقالة في الرد على ابي علي ابن سينا في تقسيمه للموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته، وإلى واجب بغيره وواجب بذاته"، فسوف نحللها بتوسع للكشف عن ابتعاد سبينوزا عن مفهوم الواجب بغيره الممكن بذاته السينوي واقترابه بل تطابقه مع نظرية ابن رشد في السماء والتي هي عنده واجبة في ذاتها.

في بداية الرسالة يعرض ابن رشد قسمة ابن سينا للموجودات إلى الممكن، والواجب بغيره، والواجب بذاته. ثم نفاجأ بأنه يوافق على هذه

القسمة. وبعد الموافقة العامة يُدخل ابن رشد تحفظه على النوع الثاني الوسيط وهو الواجب بغيره الممكن بذاته. ومعنى هذا أن ابن رشد يخالف ابن سينا في هذا النوع الثاني فقط، وبالتحديد في كونه ممكناً بذاته، لأن ابن رشد يوافق ابن سينا على أن في الوجود واجباً بغيره، ونقطة الخلاف معه أن يكون هذا الواجب بغيره ممكناً بذاته. يذهب ابن رشد إلى أن ابن سينا قد قسم الموجودات إلى ثلاثة أنواع: ١) الموجودات الممكنة، وهي الكائنة الفاسدة؛ ٢) الموجودات الممكنة في ذاتها، الواجبة بفضل *شئ* آخر غير ذاتها، وهي في رأي ابن سينا تلك الموجودات غير المبدأ الأول والتي تكون لا كائنة ولا فاسدة، والتي تستفيد الوجود الواجب من المبدأ الأول؛ ٣) موجود واجب بذاته، وهو في رأي ابن سينا المبدأ الأول وحده، وهذا هو الذي يطلق عليه ابن سينا "واجب الوجود". اي أن ابن سينا عندما يستخدم مصطلح "واجب الوجود" فقط ودون زيادة فهو يقصد به واجب الوجود بذاته. وابن رشد ينبه هنا على أن ابن سينا، وعلى الرغم من أنه يقر بنوعين من واجب الوجود، إلا أنه احتفظ بمصطلح "واجب الوجود" للمبدأ الأول فقط.

وعندما يقبل ابن رشد هذه القسمة ظاهرياً، يظهر من حديثه عنها كيفية تغييره للمصطلح السينوي "الواجب" وإحلال المصطلح الأرسطي الأصلي محله وهو "الأزلي". وليس هذا مجرد تغيير أو تعديل في المصطلحات، بل هو عودة بالمسألة إلى منشأها الأصلي. فالخلاف الأصلي بين أرسطو وشراحه كان منصباً حول ازلية وجود السماء[١]، اهي ازلية من ذاتها أم مخلوقة فيها[٢]. يذهب ابن رشد إلى أن هذه القسمة صحيحة،

---

1) Sorabji, Richard (ed.), Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence (New York: Cornell University Press, 1990), pp. 234.237, 244-257, 327-328; Sorabji, Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages (London: Duckworth, 1983), pp, 30, 43-44, 98-130.

٢) فإذا كانت ازليتها من ذاتها فلن تكون في حاجة إلى العلة الأولى، وإذا كانت مخلوقة فيها فنكون قد وصلنا بذلك إلى "الواجب بغيره الممكن بذاته"، لأن هذا التعبير عند تطبيقه على السماء يعني أن ازليتها مخلوقة فيها.

فقط إذا نظرنا إلى الوجود الممكن على انه الكائن الفاسد، وإلى الموجود الواجب بغيره على انه الأزلي بأسباب يكون من خلالها ازلياً، والموجود الواجب بذاته على انه الأزلي من ذاته.

وعند هذه النقطة بالذات يدخل ابن رشد اعتراضه. إذ يقول: "لكن القول المتعلق بالأشياء والتي تكون ازلية من اجل اسباب ازلية،والذهاب إلى انها ممكنة في ذاتها، ليس وصفاً صادقاً. ذلك لأن الشئ الذي هو من طبيعته أن يكون ممكناً يستحيل عليه ان يكون ازلياً"[1]؛ لأن هذا ينطوي على القول بأن الممكن قد انقلبت طبيعته إلى الأزلية، وهذا تناقض. وتدعيماً لهذا النقد يستشهد ابن رشد بكتاب "السماء والعالم"، في آخر الكتاب الأول منه، حيث برهن ارسطو على ان الأزلي لا يحتوي على القوة او الإمكان مطلقاً، وانه إذا كان حاصلاً عليهما فسوف يكونان بلا معنى إطلاقاً.

ويبقى هنا سؤال، وهو لماذا قبل ابن رشد في البداية قسمة ابن سينا إلى الواجب بذاته والواجب بغيره في حين انه يرد مفهوم الواجب إلى مفهومي الأزلي والضروري؟ والإجابة من جهتين. الأولى هي انه قبل هذه القسمة على سبيل انها مجرد قسمة عقلية نظرية لكنها ليست قسمة وجودية تقابل الوجود الحقيقي للمبدأ الأول والمتحرك الأول دائم الحركة. والجهة الثانية ان الإمكان الذي قصده ابن سينا ليس هو الإمكان الذي قصده ابن رشد. الإمكان عند ابن سينا هو الإمكان على الوجود واللاوجود، وهو معنى الإمكان الذي تسرب إلى فلسفته من علم الكلام، وهو القوة على الكون والفساد. ولذلك رفض ابن رشد ان يكون العالم ممكناً بهذا المعنى، اي ان تكون به وفي ذاته وفي طبيعته قوة على الكون والفساد، لأن السماء عنده ازلية وبالتالي فهي لا تقبل الكون والفساد.

اما الإمكان الذي قصده ابن رشد فهو ليس الإمكان على الكون والفساد بل الإمكان على الحركة، اي القابلية للتحرك والقوة على الحركة

---

1) Averroes, Questons In Physics, P. 33.

المستديرة. وهذا هو المعنى الوحيد للإمكان والقوة الذي احتفظ به ابن رشد للسماء[1]. وبما ان حركة السماء ازلية، فإن القوة التي فيها ليست قوة على الكون والفساد بل قوة على الحركة المكانية في الموضع. وبهذا يكون الإمكان في السماء ليس إمكاناً على الحقيقة، اي ليس هو الممكن الحقيقي، بل إن الإمكان يطلق عليها باشتراك الإسم. وإمكانها بذلك يكون ازلياً، لأنها قابلة للحركة الأزلية، إنه الإمكان الأزلي على الحركة الأزلية. وإذا نظرنا إلى الإمكان الأزلي للسماء على الحركة الأزلية، يظهر امامنا تصور جديد، رشدي اصيل، وهو الإمكان الأزلي، وهو غير موجود لدى ابن سينا. صحيح ان الكلمتين متناقضتان، فكيف يكون الإمكان ازلياً؟ إلا ان هذا المفهوم يتناسب تماماً مع نظرية ابن رشد في الحدوث الأزلي للعالم، ومع نظريته في الخلق المستمر للعالم. فالعالم عند ابن رشد محدث لكنه ازلي الحدوث[2]، تماماً مثلما ان إمكان السماء على الحركة ليس إمكان قوة تنتظر التحقق وليس إمكان كمون، بل هو إمكان على استمرار الحركة في المستقبل وإلى الأبد. والحركة عند ابن رشد محدثة في المكان الواحد الجزئي، لكنها ازلية في الحركة الكلية.

وإذا عرجنا على سبينوزا وجدنا ان مفهوم ابن رشد عن الأشياء الحاصلة على الأزلية من ذاتها تستجيب بدقة لجوهر سبينوزا، اما الأشياء الحاصلة على الأزلية من المبدا الأول فهي الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا. هذه الأحوال ليست ممكنة عند سبينوزا، بل هي ضرورية، تماماً مثلما ان السماء عند ابن رشد ليست ممكنة بل ازلية، في نفس الوقت الذي

---

1) Averroes, De Substantia Orbis, pp. 104-105.

٢) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ١٠٤-١٠٥؛ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١١٠-١١١.

تستفيد فيه هذه الأزلية من المحرك الأول. فأزلية الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا من الجوهر الأزلي لا من ذاتها، لكنها هي احوال للجوهر في الوقت نفسه، بما يعني انها تنويعات على الجوهر وانها حاصلة في ذاتها على شئ من ازلية الجوهر على الرغم من انها ليست مصدره؛ تماماً مثلما ان ازلية السماء عند ابن رشد ازلية فيها وبداخلها لكنها ليست مصدرها.

ويقوم ابن رشد بتعديل وتصحيح مفهوم ابن سينا عن الواجب بغيره حتى يصير هو الأزلي من اسباب ازلية. هذا الأزلي الذي من اسباب ازلية هو نفسه الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا كما يتضح في كثير من نصوصه، لأن ازلية الأحوال عنده هي من ازلية الجوهر. ولا يعني الأزلي الذي من اسباب ازلية أن هذه الأسباب خارجة عنه بل هي متضمنة فيه وداخلة في طبيعته حسب ابن رشد. ذلك لأن السماء عنده ازلية بطبيعتها، حسب عنصرها الأزلي وهو الأثير، وحسب صورتها الأزلية التي هي الحركة الدورية. هذا بالإضافة إلى أن تمييز ابن رشد بين الأشياء الأزلية من ذاتها والأشياء الأزلية من اسباب ازلية يناظر نوعي الأزلية عند سبينوزا: الأزلية اللازمانية الثابتة التي للجوهر، والأزلية الزمانية التي للأحوال.

رابعاً – كيفية انتقال مفهوم واجب الوجود إلى سبينوزا

بعد ان لاحظنا الحضور القوي لمفهوم واجب الوجود في ميتافيزيقا سبينوزا، فإن السؤال المنطقي الذي يطرح نفسه ضرورة هو حول كيفية انتقال هذا المفهوم إلى سبينوزا. هل كان سبينوزا على معرفة بأصول هذا المفهوم في الفلسفات السابقة عليه؟ هل كان على وعي بالنزاعات الفلسفية التي نشأت حوله وحول مفهوم "الواجب بغيره الممكن بذاته"؟ لقد كانت دراستنا تسير من بدايتها كما لو أن سبينوزا كان على معرفة بكل الخلفيات التاريخية لهذا المفهوم ولمعانيه وتقسيماته الفرعية، أي اننا كنا نسلم بذلك فقط دون برهنة ودون أن نضع القارئ على شواهد مثبتة. وهذه هي مهمة هذا الجزء من الدراسة. ففيه سنتناول الأصول

التاريخية لمفهوم واجب الوجود، ونثبت معرفة سبينوزا بهذه الأصول وكذلك بكل النزاعات الإسلامية وامتداداتها اليهودية حوله وحول مفاهيمه الفرعية وتقسيماته.

إن سبينوزا كان على معرفة جيدة بمفهوم واجب الوجود في أصله السينوي من كتاب موسى بن ميمون "دلالة الحائرين"، وعلى معرفة بالخلاف بين الغزالي وابن سينا حول هذا المفهوم، والذي اتضح في كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" من الفيلسوف اليهودي حسداي كريسكاس في كتابه "نور الإله"[1]، وعلى معرفة بنقد ابن رشد لمفهوم ابن سينا عن الواجب بغيره الممكن بذاته من كتاب كريسكاس وكذلك من شرح موسى الناربوني على "دلالة الحائرين"[2] والذي كان منشوراً في هامش

---

[1]) الذي استشهد به سبينوزا في رسالته الشهيرة حول اللامتناهي، في معرض توضيحه أن القدماء من الفلاسفة كانوا أكثر دقة من المشائين المحدثين في البرهنة على وجود الله، وهو يقصد منها البرهنة عليه بالانتقال من سلسلة الشروط إلى مبدأ لامشروط، هو تنويعة على برهان الواجب والممكن السينوي: Spinoza: "letter 12"; in Complete Works, P.791.

[2]) هو موسى بن يشوع بن مار داوود الناربوني (١٣٠٠ – ١٣٦٢)؛ فيلسوف وطبيب لعائلة ناربونية الأصل. تعلم في صغره Perpignanيهودي فرنسي. ولد في بربنيان على يد أبيه وعدد من المعلمين الخصوصيين، وتعرف على كتابات موسى بن ميمون في سن الثالثة عشرة. درس الفلسفة بجانب التوراة والأدب العبري. ظل في بربنيان حتى سنة ١٣٤٤، ثم تنقل بين العديد من المدن الأسبانية. كان يعرف العربية ومصادره الفلسفية كانت من الفلاسفة المسلمين وعلى الأخص ابن رشد الذي قرأ ترجمات كتبه بالعبرية وقدم على بعضها شروحات، وهو بذلك ينتمي إلى فئة المفكرين اليهود الذين انتشرت بينهم ظاهرة شرح الشرح، أي شرح شروحات ابن رشد على أرسطو، لما لاحظوه في شروحات ابن رشد من إضافات جديدة ليست موجودة في النص الأرسطي، ومن استقلال نسبي للشرح الرشدي وتطويره للمتن الأرسطي نفسه. واجه تأويلات ابن ميمون الأفلاطونية المحدثة لأرسطو بفضل دراسته المتعمقة لابن رشد. وعمل على الكشف عن المذهب المستور في "دلالة الحائرين"، ونقد ابن ميمون نقداً رشدياً راديكالياً. Alfred L. Ivry: Moses Ben Joshua (Ben Mar David) of Narbonne, in Encyclopedia Judaica, 2end edition, volume 14, P. 552; Colette Sirat, A Histo-

الكتاب في الطبعة التي كانت في حوزة سبينوزا. وكذلك كان سبينوزا على معرفة جيدة بنظرية ابن رشد في قدم العالم من شرح الناربوني لأنه كان نصيراً هاماً لها، وايضاً من كتاب "فحص الدين" للفيلسوف اليهودي الإيطالي إليشع دل مديجو[1] (١٤٦٠-١٤٩٧)، ذلك الكتاب الذي يعد إعادة إنتاج لكتاب ابن رشد "فصل المقال". والمعروف ان نظرية ابن رشد في قدم العالم تظهر ملامحها الواضحة في "فصل المقال".

لقد وصلت إلى سبينوزا مفاهيم الواجب بذاته والواجب بغيره مع النزاعات الإسلامية حولها، عن طريق الرشدية اليهودية، ودخول سبينوزا في هذا النزاع وتقديمه لحلول له يجعل منه رشدياً يهودياً هو الآخر، بل يجعله اهم وآخر الرشديين اليهود نظراً لابتعاده عن النظرية السينوية التي ادخلت الإمكان في مفهوم الواجب بغيره، ولكشف فلسفته عن النظرية الرشدية في "الواجب بغيره الواجب في ذاته" وعن آثار النقد الرشدي لابن سينا.

كانت الرشدية اليهودية هي الطريق المباشر الذي انتقلت منه الإشكاليات والنزاعات الإسلامية حول الواجب والممكن، لكن لم تكن الفلسفة الإسلامية اصل منشأ هذه الإشكاليات والنزاعات. فأصلها الحقيقي يرجع إلى ارسطو والخلاف بين شراحه ونقاده، من العصر الهلينستي إلى عصر الفلسفة الإسلامية وانتهاءً بابن رشد الذي حاول وضع نهاية لهذا النزاع في شروحه على ارسطو. فالشراح والنقاد قد اختلفوا حول تفسير

---

ry of Jewish Philosophy in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 336-337.

[1]) Geffen, David M., Faith and Reason in Elijah Del Medigo's Behinat ha-dat and the Philosophic Background of the Work. PhD Dissertation, Columbia University, 1970; 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)

نظريات ارسطو في المحرك الأول والسماء وعالم ما دون فلك القمر، وكانت هذه النظريات هي المكان الأصلي الذي نشات منه كل الخلافات حول الوجوب والإمكان، وحول الواجب بذاته والواجب بغيره. فمن ارسطو نبدا.

١. الأصل التاريخي لمفهومي "الواجب بذاته" و"الواجب بغيره":

كي نتعرف على حقيقة تصور الضرورة عند سبينوزا ومفهوم واجب الوجود عنده، وكي نتمكن من التفرقة بين اصوله السينوية وتعديلاته الرشدية، ونثبت بالتالي أن هذا المفهوم في استخدام سبينوزا له يستجيب للتعديلات الرشدية وليس هو كما نجده في اصله السينوي، يجب علينا البحث في اصل ظهور مفهوم الواجب بغيره الممكن بذاته، بما أن هذا المفهوم وحده هو محل الخلاف بين ابن رشد وابن سينا.

قسم ارسطو الوجود إلى ثلاث فئات. الفئة الأولى هي الموجود الأزلي الثابت غير المتحرك، والفئة الثانية هي الموجود ازلي الحركة، والفئة الثالثة هي المتحرك عرضاً او بصورة مؤقتة[1]. الموجود الأزلي الثابت هو الله، والموجود الأزلي المتحرك هو الأفلاك السماوية، اما الموجود المتحرك عرضاً فهو اشياء عالم ما دون فلك القمر، اي العالم الأرضي. وذهب ارسطو إلى ان الضرورة هي استمرار الشئ في وجوده على نفس حالته، والإمكان هو إمكان أن يكون الشئ على غير ما هو عليه، اي ان يكون متغيراً، والإمكان عنده ايضاً هو تساوي وجود الشئ وعدم وجوده. والواضح من خلال هذه التقسيمات والتعريفات ان الله الذي هو الموجود الثابت الأزلي ضروري، وان اشياء عالم ما دون فلك القمر والتي تشهد التغير والتحول واللاثبات، هي ممكنة في ذاتها، Possible per se. وكما نرى فإن

1) Aristotle, Metaphysics, V, 5, 1015 a, 33-34.

هذه القسمة بين الله واشياء ما دون فلك القمر واضحة ومتمايزة[1]. واتفق معه كل الفلاسفة والشراح التالين في هذا التمييز.

لكن الخلاف كله نشأ حول الأفلاك السماوية. ذهب ارسطو إلى ان هذه الأفلاك غير فاسدة ومتحركة بحركة ازلية ثابتة. وهي بهذه الصفة لا يمكن ان تكون ممكنة، بل هي ضرورية. لكن قام الإسكندر الأفروديسي (٢٠٠ م) بطرح سؤال سوف يؤثر على كل التفسيرات اللاحقة لمذهب ارسطو، وهو: هل الأفلاك السماوية غير فاسدة وازلية الحركة من ذاتها أم من شئ آخر؟ اجاب الإسكندر عن هذا السؤال، وتبعه ابن سينا في ذلك، وقال إن الأفلاك السماوية لا يمكن ان تحتوي على مبدأ حركتها الأزلية من ذاتها، لأنها بذلك سوف تكون مثل الإله تماماً، ضرورية وازلية من ذاتها، وفي غير حاجة إلى المحرك الأول. ولذلك رفض الإسكندر ان تكون السماء حاصلة على الضرورة والأزلية من ذاتها، بل هي حاصلة عليهما من المحرك الأول. انتقل هذا التفسير للأفروديسي إلى ابن سينا وكان احد اصول نظريته في الموجود الواجب بغيره الممكن بذاته، والمقصود بالطبع هو السماء[2].

اما الأصل الثاني لنظرية ابن سينا فهو يحيى النحوي (٤٩٠-٥٧٠)[3] الذي قدم اعتراضات وتفنيدات لنظرية قدم العالم عند ارسطو، وخاصة لنظرية ارسطو في قدم السماء بذهابه إلى ان الجسم لا يمكن ان يحتوي على قوة

---

1) Harry A. Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy (Cambridge: Harvard University Press, 1929), P. 110.

2) Ibid: Loc.cit.

٣) هو فيلسوف سكندري، من اواخر شراح ارسطو اليونان. معروف لدى الأوروبيين باسم جون فيلوبونوس John Philoponus ، اي المحب للعمل، لكنه كان يفضل اسم "النحوي" وهكذا عرفه المسلمون. اشتهر بنقده لأرسطو في مسائل كثيرة اهمها قدم العالم. كذلك قدم نقداً لحجج برقلس في قدم العالم. تلقى تعليمه في مدرسة الإسكندرية على يد امونيوس (٤٤٠-٥٢٠) تلميذ برقلس. انظر: د.محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح ارسطو عبر العصور. دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، بدون تاريخ، ص ٦٣.

لامتناهية. فبما أن الجسم محدود في المكان ومحصور داخل سطوحه وشكله، فهو متناه، ولما كان كل جسم متناه، فلا يمكن أن يكون للجسم المتناهي قوة لامتناهية، فهذا تناقض. وعلى هذا الأساس ذهب يحيى النحوي إلى أنه بما أن السماء جسم، ولا يمكن للجسم أن يحوز على قوة لامتناهية، فإن السماء لا يمكن أن تحوز على قوة لامتناهية وبالتالي فهي ليست لامتناهية. وبذلك ذهب يحيى النحوي إلى أن السماء مخلوقة، وقال بحدوث حركتها، كما أنها يمكن أن تفنى، لكنها في حركة ازلية لا بفضل ذاتها بل بفضل إرادة الله التي تضمن هذه الحركة الأزلية[1]. ونظرية النحوي هذه في كون السماء كائنة فاسدة ويستحيل عليها أن تحوز على قوة لامتناهية هي أصل قول ابن سينا إن السماء في ذاتها ممكنة، وليست واجبة إلا بغيرها. لكن ابن سينا أراد المحافظة على نظرية قدم العالم عند أرسطو، ولذلك كان أميل إلى راي الإسكندر، وقال بأنها ممكنة تبعاً ليحيى النحوي، لكن حركتها ازلية في الوقت نفسه تبعاً لأزلية محركها الأول. ولم ينظر ابن سينا إلى هذا المحرك الأول على انه الله بل على انه العقل الأول الصادر مباشرة عن الله، تبعاً لرؤيته الصدورية للكون. وبالتالي ذهب ابن سينا إلى أن الأفلاك ضرورية ازلية، اي واجبة الوجود، لا بذاتها بل بفضل شئ آخر هو سبب حركتها الأزلية وهو المحرك الأول، اما في ذاتها فهي ممكنة. وبذلك توصل ابن سينا إلى مفهومه عن الواجب بغيره الممكن بذاته. وكان في ذلك يحاول الوصول إلى حل وسط بين موقف ارسطو الأصلي في قدم السماء وموقف يحيى النحوي الذي قال بحدوثها، مستعيناً بالإسكندر الأفروديسي. وتطور مفهوم واجب الوجود بغيره عن ابن سينا حتى صار يعني ما هو بسبب خارج عنه، فلا يمكن حسب ابن سينا لأي شئ يكون سببه خارجاً عنه ان يكون ضرورياً بل هو ممكن في ذاته وبذاته، لكن بالنسبة للسماء، ونظراً لأن علتها ازلية ضرورية، فقد استثناها ابن سينا من فئة الممكن الحقيقي

---

[1]) Philoponus, Against Aristotle on the Eternity of the World, Translated by Christian Wildberg (London: Gerald Duckworht &co., 1987), pp. 145-146.

وقال إنها ازلية ضرورية بعلتها التي اضافت إليها الوجود الأزلي الضروري، ومن هنا جاءت نظرية ابن سينا في الوجود باعتباره مضافاً ولاحقاً على ماهية الشئ.

ومن الواضح ان نظرية ابن سينا في الوجب بغيره الممكن بذاته كانت غريبة على فلسفة ارسطو نفسها التي تقول بقدم العالم قدماً حقيقياً تاماً، وكانت مجرد حل وسط بين ارسطو ويحيى النحوي القائل بحدوث العالم[1]. ولذلك صارت بناءً تصورياً هجيناً لم يتوصل إليه ابن سينا بالبحث الطبيعي بل بالافتراضات والتقسيمات التصورية العقلية وحدها. وهذا هو ما لم يرض عنه ابن رشد. فابن رشد الذي كان ملتزماً دائماً بالاتجاه الطبيعي باعتباره الطريق الوحيد في البحث الميتافيزيقي، نظر إلى نظرية ابن سينا هذه على انها مجرد افتراض نظري وتخمينات

---

[1]) لم يكن ابن سينا هو من ابتدع مصطلحات الواجب بذاته والواجب بغيره بل كان الفارابي هو الذي قام بذلك، فقد كان اول من ادخل هذا التمييز واتبعه ابن سينا فيه. لكن هناك فرق هام للغاية بينهما. يقول الفارابي إن الوجود الذي لا هو بالضروري ولا هو بالمستحيل هو ممكن الوجود، وإن هذا الوجود الممكن هو الذي يكون سببه خارجاً عنه. وعندما يكون سببه هذا هو واجب الوجود بذاته يكون هذا الوجود الممكن واجباً بسببه الواجب بذاته، بمعنى انه عندما يكون سبب الوجود الممكن هو الموجود الأزلي الضروري بإطلاق يكون هذا الوجود الممكن واجباً بغيره، اي تكون ازليته وضرورته من غيره لا من ذاته. (انظر في ذلك: الفارابي: عيون المسائل، ص ٧٧، مسائل متفرقة، في كتاب: الرسائل الفلسفية الصغرى. تحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم. دار التكوين، دمشق، ٢٠١٢، ص ٩٧-٩٩). وقصد الفارابي الأساسي هنا هو القول بأن العالم محدث من جهة الماضي وأبدي لامتناه من جهة المستقبل، وبذلك كان أكثر وضوحاً من ابن سينا. فالعالم عند الفارابي لما كان ممكن الوجود فهو من جهة الماضي محدث لأن الفارابي فهم من الممكن الممكن الحقيقي الذي يعني القابلية على الكون والفساد، ولما كان سببه هو العلة الأولى القديمة فهو سيستمر في الوجود إلى الأبد لارتباطه بالعلة الأزلية. اما ابن سينا فقد اراد الحفاظ على نظرية قدم العالم وعلى القدم من جهة الماضي ايضاً مثل ارسطو، ولذلك قال بان العالم في ذاته ممكن لكنه واجب بالواجب بذاته، وقال إن قدم العالم يتاسس في صدوره الدائم الأزلي والأبدي عن الإله، وبذلك وقع في إشكالية القول بممكن في ذاته واجب بغيره، ولذلك نقده ابن رشد على اساس انه يقول بانقلاب طبيعة الممكن إلى طبيعة ازلية.

وتخيلات لا تقوم على أساس برهاني مستند على النظر في طبائع الأشياء[1]. ذلك لأن ابن سينا فرض على السماء نظريته في الواجب والممكن وحكم عليها بأنها واجبة بغيرها ممكنة بذاتها دون ان ينظر في طبيعة السماء ذاتها النظر الطبيعي البرهاني الصحيح الذي اتبعه ارسطو. وبناء على إخلاص ابن رشد للنص الأرسطي، وعلى هدفه الأصلي من شروحاته على ارسطو وهو مواجهة اختلاف وتناقض الشراح، وإزالة الغموض من عبارات ارسطو والتي كانت السبب في انقسام الشراح حول فلسفته، فقد أعاد ابن رشد شرح ارسطو وفي ذهنه الرد على ابن سينا. وهذا هو سبب عثورنا على نقد ابن رشد لابن سينا منتشراً عبر شروحاته كلها.

رفض ابن رشد نظرية ابن سينا في الواجب بغيره الممكن بذاته برمتها، وكان على علم بأنها ناتجة عن سوء فهم وسوء تاويل لنظرية ارسطو في طبيعة السماء وطبيعة حركتها. ذهب ابن رشد إلى ان الأفلاك تحوز على الحركة الأزلية وفق طبيعتها الخاصة، وخصص لذلك مجموعة من الرسائل عرفت باسم "في جوهر الأجرام السماوية"[2]، اثبت فيها كيف ان

---

١) يقول ابن رشد: "واما البيانات التي يستعملها ابن سينا في بيان المبدإ الأول في هذا العلم، فهي اقاويل جدلية غير صادقة بالكل، وليس تعطي شيئاً على التخصيص، وانت تتبين ذلك من المعاندات التي عانده بها ابو حامد في كتابه في التهافت". ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. حققه وقدم له عثمان امين. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٨٥، ص ٤.

٢) الأصل العربي لهذه المجموعة من الرسائل مفقود، من جراء التدمير الذي تعرضت له مؤلفات ابن رشد في ديار الإسلام، ولم تصلنا إلا في الترجمتين اللاتينية والعبرية. وقد قام عماد نبيل بترجمتها إلى العربية عن الترجمة الإنجليزية. وقد استعنا بالترجمتين الإنجليزية والعربية معاً:

ابن رشد: في جوهر الأجرام السماوية. نقله إلى العربية عماد نبيل. دار الفارابي، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠١١.

Averroes, De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and

طبيعة السماء ازلية. إذ ميز بين المادة والصورة السماويتين والمادة والصورة الأرضيتين، وميز بين حركة السماء الدائرية والحركات المستقيمة الأرضية، واثبت ان من طبيعة الحركة الدائرية ان تكون ازلية، لاسيما وإن كانت هي حركة الجرم السماوي. وفي مقابل الإسكندر ويحيى النحوي وابن سينا، قال بان في الأفلاك قوة محركة لامتناهية.

وهنا واجهته مشكلة، وهي المبدا الأرسطي القائل إن جسماً متناهياً لا يمكن ان يحوز على قوة لامتناهية. ولتجاوز هذه الإشكالية ذهب ابن رشد إلى ان القوة اللامتناهية التي يستحيل وجودها في جسم متناه هي القوة اللامتناهية في الشدة infinite in intensity، وان القوة المحركة تكون متناهية في الشدة إذا كانت في جسم، لكنها يمكن في الوقت نفسه ان تكون لامتناهية في زمن فعلها، اي ان تكون لامتناهية في الزمان infinite in duration وهذه هي القوة المحركة للأفلاك، فهي متناهية في الشدة لأنها في جسم، وهو الجسم السماوي، وتناهيها هذا يظهر في تحريكها للجرم السماوي في موضع محدود وهو دائرة الفلك، لكنها لامتناهية في زمن تحريكها. وهكذا ميز ابن رشد في القوة المحركة بين قوة محركة متناهية بإطلاق وهي القوة المحركة للأجسام الأرضية، والقوة المحركة المتناهية من جهة واللامتناهية من جهة اخرى، المتناهية من جهة كونها في جسم وشدتها او قوتها محدودة في القدرة على التحريك في مكان واحد وبسرعة واحدة لاتتغير، واللامتناهية من جهة كونها قدرة على التحريك في زمان ازلي[1]. وبالتالي ذهب ابن رشد إلى أن السماء أزلية وفق طبيعتها ذاتها، اي واجبة الوجود في ذاتها.

والملاحظ هنا كيف أن ابن رشد يحل إشكالية الواجب بغيره بالالتزام بالنظر الطبيعي في طبيعة السماء وفق قواعد البرهان، لا بالطريقة السينوية التصورية القبلية، وكيف يثبت ازلية السماء لا بالتصورات

Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986).

1) Harry Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, op.cit. P. 111.

والتقسيمات التصورية السينوية بل باللجوء إلى العلم الطبيعي في جانبه المختص بالبحث في "السماء والعالم".

وعلى كل الأسس السابقة رفض ابن رشد مفهوم "الواجب بغيره الممكن بذاته". فالسماء عنده واجبة، اي ان ازليتها هي وفق طبيعتها الخاصة، وبالتالي تكون أزلية في ذاتها لاحتوائها على قوة التحريك الأزلي. لكن ازليتها هذه ليست من ذاتها، بل من غيرها، فتكون بذلك واجبة الوجود في ذاتها لكن لا بذاتها بل بغيرها، لأنها لا تخلق في ذاتها وبذاتها قوتها على الحركة الأزلية. إنها حاصلة على هذه القوة وحسب، لكنها ليست مصدرها. صحيح أن هذه القوة من طبيعتها وكيانها الخاص، لكن السماء ليست علة هذه الطبيعة. وبالتالي تكون واجبة الوجود في ذاتها لكن لا بذاتها ولا من ذاتها، وهي من هذه الجهة واجبة بغيرها وهو المحرك الأول. لكنها ليست ممكنة على الإطلاق ولا تحوي اي إمكان ابداً، بمعنى الإمكان الحقيقي على الكون والفساد، وإن كانت تحوي الإمكان على الحركة الأزلية. وبذلك نجح ابن رشد في القضاء على مفهوم ابن سينا "الواجب بغيره الممكن بذاته".

وعندما نجد سبينوزا يقول إن الأحوال لامتناهية بسببها، وأن الجوهر لامتناه بذاته، فنكون قد وصلنا بناء على ما سبق إلى معرفة جيدة بأن اللامتناهي بسببه هو واجب الوجود بغيره الذي هو سببه، وأن سببه هذا من طبيعته وواجب في ذاته، وأن الجوهر اللامتناهي بذاته هو واجب الوجود بذاته. وهكذا نرى كيف ان انطولوجيا سبينوزا قائمة على أساس تاريخ طويل من الشروحات والخلافات بين الشراح حول فلسفة ارسطو، وكيف ان كل تعبير يقوله سبينوزا يقصد به تفسيرات وتأويلات عديدة كانت ساحتها هي شرح وتفسير مؤلفات ارسطو منذ الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي والفارابي وابن سينا وابن رشد وموسى بن

ميمون وكريسكاس. لقد حذف سبينوزا التاريخ واستبقى النتيجة النهائية فقط[1].

٢. إثبات ابن رشد للقدم الذاتي للسماء عن طريق حله لإشكالية القوة المتناهية في الجسم المتناهي:

كانت العقبة الأساسية التي تقف في طريق إثبات ابن رشد لقدم حركة السماء هي اعتراض يحيى النحوي على أرسطو بذهابه إلى أن الجسم المتناهي لا يمكن أن تكون به قوة لامتناهية؛ ولما كانت السماء جسماً فقوتها متناهية، مما يعني حدوثها ودخول الإمكان فيها. وبذلك كان ابن رشد على وعي تام بأن المحافظة على نظرية قدم العالم لا تأتي إلا بمواجهة اعتراض النحوي الذي شكل عقبة كبيرة أمام كل من أراد إثبات قدم العالم قبل ابن رشد. والذي يجعلنا نقدم حل ابن رشد لاعتراض النحوي، أن هذا الحل وبالعبارات التي استخدمها ابن رشد، يتبين منه نظريته في الوجود الأزلي الضروري للسماء ولحركتها، مما يزيد من التأكيد على انه وقف في وجه نظرية ابن سينا في "الممكن بذاته الواجب بغيره"، فالسماء عند ابن رشد ليست ممكنة بذاتها بل هي واجبة في ذاتها. وهذا هو ما يجعل سبينوزا مقترباً من ابن رشد عندما يلحق الضرورة واللاتناهي بالأحوال ويجعلهما في ذات الأحوال، على الرغم من مصدرهما الخارجي الذي هو الجوهر.

---

[1]) قد يبدو من رصدنا للتطابقات الكثيرة بين سبينوزا وابن رشد أن هناك تطابقاً آخر يوازيه ويكمن تحته بين سبينوزا وأرسطو، على الرغم من كل الاختلافات بين مذهبيهما. والحقيقة أن دراسات حديثة كثيرة قد لاحظت القرب بين علاقة الجوهر والأحوال هند سبينوزا من جهة، ومفهوم الجوهر ومفهوم الصفة ونظرية أرسطو في الحمل والتضمن من جهة أخرى، نذكر منها على سبيل المثال:
Carriero, John: "On The Relationship Between Mode And Substance in Spinoza's Metaphysics". Journal of the History of Philosophy, vol.33, no.2, April 1995, pp. 245-273.

اتضح حل ابن رشد لاعتراض النحوي على قدم السماء بفكرة النحوي من القوة المتناهية للجسم المتناهي، في تلخيص ابن رشد لكتاب ارسطو "السماء والعالم"، والمعروف في اللغات الأوروبية بالشرح الأوسط Middle Commentary. يعرض ابن رشد في هذا الشرح لمشكلة القوة المحركة للسماء وما إذا كانت متناهية أم غير متناهية، ويميز في القوة التي في الجسم بين لاتناهيها في الشدة ولاتناهيها في فعلها في الزمان. والقوة التي في الجسم لا يمكن ان تكون لامتناهية في الشدة لأنها في جسم، لكنها يمكن ان تكون لامتناهية في الزمان، وهذه هي قوة السماء على التحريك الأزلي. يقول ابن رشد[1]: "ويظهر هنا مكان للشك عظيم، وهو: قلنا إنه لا شئ ازلي فيه إمكان لأن يفسد ولا فيه قوة على الفساد"؛ وهنا يتضح سبب اعتراضه على "ممكن الوجود بذاته الواجب بغيره" عند ابن سينا. فكل ازلي، اي واجب الوجود، يجب ان يكون هكذا ويبقى هكذا، اي يجب ان تكون الأزلية طبيعته الداخلية وغير مقحمة عليه من خارجه، وبالتالي فليس هناك مكان لأزلي بغيره، كائن فاسد بذاته كما ذهب ابن سينا. "لكن سبق ايضاً وان قلنا في هذه المقالة ان جسماً متناهياً في العظم لا يمكن ان يكون حاصلاً إلا على قوة متناهية. والآن فبما ان الفلك السماوي متناه العظم، فالقوة التي فيه يجب بالضرورة ان تكون متناهية". وهذه العبارة الأخيرة يأتي بها ابن رشد على سبيل إيراد اعتراض النحوي تمهيداً للرد عليه، والذي لا يجعله يصرح باسم النحوي فيها ان هذا المبدأ هو مبدأ ارسطي اصيل ولم يأت به النحوي من عنده ولم يخترعه اختراعاً. فقد كان من عادة النحوي ان يستخدم ارسطو لمواجهة ارسطو.

---

[1]) لم يصلنا كتاب ابن رشد "تلخيص السماء والعالم"، من جراء التدمير الذي تعرضت له مؤلفاته بسبب المحنة التي مر بها والناتجة عن كراهية الفلسفة والفلاسفة في ديار الإسلام. لكن وصلنا هذا الكتاب في ترجمتيه اللاتينية والعبرية. وقد قام ولفسون بترجمة بعض الفقرات منه إلى الإنجليزية في كتابه عن الفيلسوف اليهودي حسداي كريسكاس. وقد استعنا بهذه الفقرات التي رايناها مناسبة لهذه النقطة في دراستنا.

وتتمثل طريقة ابن رشد في الدفاع عن ارسطو ومواجهة النحوي في إبطال طريقة النحوي وتوضيح ان المبادئ الأرسطية التي يستخدمها النحوي في تفنيد ارسطو لا تصلح لهذا الغرض، وهذا هو ما يفعله ابن رشد هنا مع فكرة ان الجسم المتناهي قوته متناهية. "وعليه ربما يكون الرد هكذا"؛ اي انه لإبطال مفعول اعتراض النحوي على ارسطو يمكن ان يكون تفنيد هذا الاعتراض بالطريقة التي سوف يذكرها ابن رشد. إنه لا يقدم رده على اعتراض النحوي مباشرة، بل يبدأ بتقديم رد ابن سينا والذي يرجع إلى الإسكندر الأفروديسي، تفنيداً لهذا الرد وتمهيداً لتقديم رده الخاص. يقول ابن رشد مقدماً رد ابن سينا: "انه في حين أن الفلك به إمكانية وفق طبيعته لأن يفسد، إلا انه يجب أن يخلو من الفساد بفضل القوة اللامادية اللامتناهية خارج الفلك والتي تسبب حركته. وهكذا قال الإسكندر في رسالة له، وتبعه ابن سينا الذي قال إن واجب الوجود يعني احد شيئين. الأول أن يكون واجب الوجود بطبيعته. والثاني أن يكون ممكن الوجود بطبيعته وواجب الوجود بسبب آخر... ولما كان الأمر هكذا، فيتبعه ان ما هو ازلي يمكن أن تكون فيه قوة على الفساد..."؛ وهذا تناقض يشير إليه ابن رشد بوضوح، فالأزلي لا يمكن أن تكون فيه إمكانية لأن يفسد، وإلا لم يكن ليكون ازلياً من الأصل. "وجوابنا على هذه الصعوبة ان جسماً يمكن ان يقال عنه أن به قوة متناهية بمعنيين. الأول هو ان تكون حركته متناهية في الشدة والسرعة. والثاني بمعنى أن حركته متناهية في الزمان"[1]. والمعنى الأول يرفض ابن رشد إلحاقه بالجسم السماوي، ذلك لأنه لا يمكن أن تكون به قوة على تحريك جسم اكبر منه، فقوته مناسبة لحجم الجسم الذي يحركه؛ كما أن سرعته ثابتة لا تتغير، وبالتالي فقوته على سرعة معينة ثابتة لا تزيد ولا تنقص وبالتالي تكون قوة متناهية في السرعة. أما المعنى الوحيد الذي يمكن

[1]) Averroes, Intermediate De Caelo, I, x,2,8 (Latin P.293 va, G-293 vb, k), cited in Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, P. 681-682.

إلحاقه بلاتناهي قوة الجسم السماوي فهو لاتناهي هذه القوة في تحريكها اللامتناهي للجسم السماوي[١].

وهكذا نجح ابن رشد في تقييد فكرة "الجسم المتناهي ذو القوة المتناهية" بتناهي قوته من حيث الشدة والسرعة وحسب، وفتح إمكانية أن تكون لامتناهية في زمن تحريكها، متفادياً بذلك الصعوبة التي وضعها يحيى النحوي امام نظرية ارسطو في قدم العالم، تلك الصعوبة التي قال عنها ابن رشد نفسه إنها "معتاصة" و"شك عظيم".

أما فيما يخص فكرة "الواجب بغيره الواجب بذاته"، فإننا نلاحظ من هذا النص السابق وضوحها على نحو جلي. وهذا من جهتين. الجهة الأولى أن ابن رشد يستخدم تعبيراً واحداً لوصف واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره، اي الإله والسماء، وهو "بطبيعته". إذ يقول، بعد أن فند راي ابن سينا، إن واجب الوجود يجب أن يكون واجباً "بطبيعته"، ذلك لأنه سبق وأن رفض أن يكون واجب الوجود ممكناً بطبيعته وواجباً بعلة اخرى خارجه ليست داخلة في طبيعته. وهذا يعني أن ابن رشد يعتقد في أن الإله يكون ازلياً ضرورياً واجب الوجود بطبيعته، والسماء ايضاً تكون كذلك

---

١) يظهر تمييز ابن رشد بين القوة المتناهية في الشدة والسرعة، والقوة اللامتناهية في فعلها في الزمان، في رسالته "في جوهر الأجرام السماوية"، إذ يقول: "ونحن نقول اختصاراً [واستخدامه لكلمة "اختصاراً" هنا تعني انه قام بتفصيل هذه الفكرة في مكان آخر وهو يلخصها هنا، وهذا المكان هو شرحه للسماء والعالم] إن كلمة "لامتناهي" يمكن أن تقال بمعنيين. الأول بمعنى قوة لامتاهية في الفعل والانفعال في الزمان لكنها متناهية في ذاتها، اي متناهية في السرعة والشدة. والعنى الثاني هو قوة لامتناهية في الفعل والانفعال في ذاتها. والآن فإن قوة لامتناهية في الفعل والانفعال في ذاتها لا يمكن أن توجد في اي جسم، سواء كان ارضياً او سماوياً، ذلك لأن جسماً لامتناهياً يمكن أن يحوز على مثل هذه القوة"؛ والجسم اللامتناهي مستحيل وجوده. لا يبقى إذن سوى القول إن الجسم السماوي المتناهي في الحجم وفي الشدة والسرعة، لامتناه من جهة واحدة فقط وهي قوته على استمرار فعله في الزمان إلى ما لانهاية. Averroes, De Substantia Orbis, pp. 107-108.

بطبيعتها. فالأزلية حسب ابن رشد شئ يتعلق بطبيعة الشئ الداخلية، لا بسبب مقحم على الشئ من خارجه ويكون غريباً عن طبيعته كما نجد عند ابن سينا ومفهومه عن "الممكن بذاته الواجب بغيره". ومعنى هذا ان ابن رشد يرفض تماماً ان تكون السماء ممكنة الوجود بأي وجه او حائزة على قوة على الكون والفساد من اي نوع. فهي ليست ممكنة ولا قابلة للفساد ابداً. اما لو كانت ممكنة في ذاتها فإن هذا يعني انقلاب طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب، وهذا مستحيل.

اما الجهة الثانية، فإن ابن رشد يميز في العبارة الأخيرة بين جانبين من الحركة: الحركة من حيث الشدة والسرعة، والحركة من حيث الزمان. ويقول إن القوة المتناهية التي للجرم السماوي هي القوة التي تظهر في حركة ذات شدة معينة لا تزيد ولا تنقص، وتحرك جرماً معيناً داخل فلك محدود وفي سرعة معينة لا تزيد، وهذه كلها متناهيات. اما القوة اللامتناهية التي للجرم السماوي فهي القوة على الحركة في زمان لامتناه. وقد اثبت ابن رشد حصول الفلك على هذا النوع من القوة في رسالته "في جوهر الأجرام السماوية"[1]. هذه القوة على التحريك اللامتناهي في الزمان هي في الجرم السماوي نفسه وداخلة في طبيعته، اي انها "فيه". لكنها ليست "منه". فما هو مصدرها؟ يجيب ابن رشد ان مصدرها هو محرك لا يتحرك، ازلي ومفارق ولامادي، ليس هو المحرك الأول مباشرة، بل هو "نفس"[2]، وهي نفس الفلك السماوي الصادرة مباشرة عن المحرك الأول. لكن البحث في طبيعة هذه النفس ودورها يخرج بنا عن مجال واهداف هذه الدراسة. يكفينا هنا القول إن القوة على التحريك اللامتناهي التي للجرم السماوي هي قوة "فيه" وفق طبيعته، ومن هنا تكون السماء واجبة في ذاتها. وهذا عكس ما توصل إليه ابن سينا الذي قال إنها ممكنة بذاتها وفي ذاتها.

٢. انتقال النقاش الإسلامي حول الواجب والممكن إلى الفلسفة اليهودية:

1) Averroes, De Substantia Orbis, pp. 105-110.
2) Averroes, De Substantia Orbis, pp. 77-79, 111-112, 130-134.

تعرفنا بالتفصيل على النزاع الفلسفي حول طبيعة ازلية السماء والذي كان مستمراً متصلاً من شراح ارسطو اليونان والهلينستيين (الإسكندر الأفرديسي، يحيى النحوي، سمبليشيوس) إلى الشراح المسلمين (الفارابي، ابن سينا)، واخيراً حل ابن رشد لهذا النزاع. لكن الحل الرشدي لم يضع نهاية للنزاع، إذ استمر من بعده حامياً بين الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى وعصر النهضة، وكان نقطة الخلاف الأساسية بين الرشدية اليهودية من جهة (والتي تمسكت بقدم العالم) والاتجاهات الأكثر محافظة من الفكر اليهودي، واخيراً الفكر الديني اليهودي الأرثوذوكسي من جهة أخرى. ذلك لأن المسألة كانت حساسة وتتعلق بإشكالية قدم العالم وبفكرة الخلق، وهي الفكرة الأساسية التي دافعت عنها الاتجاهات المحافظة من الفلسفة اليهودية ورجال الدين اليهود. ومهمتنا الآن هي البحث في طريق وصول إشكاليات الواجب والممكن والنزاع الإسلامي حول الواجب بذاته والواجب بغيره إلى سبينوزا، وهو طريق الرشدية اليهودية.

لقد كان سبينوزا على معرفة جيدة وتامة بمفهوم واجب الوجود في أصله السينوي من كتاب موسى بن ميمون "دلالة الحائرين"[1]. ففي هذا الكتاب لخص ابن ميمون المعنى السينوي لواجب الوجود، وكان على وعي بعودة هذا المفهوم إلى الفارابي. إذ كان ابن ميمون في الفلسفة تلميذاً للفارابي وابن سينا، وكشف في رؤيته الفلسفية عن تمسكه بدليل الواجب والممكن كما وضعه ابن سينا. وكذلك نجد الفكرة السينوية عن الممكن بذاته الواجب بغيره واضحة لدى ابن ميمون، إذ يقول: "...لا يخلو كونه واجب الوجود، أن يكون ذلك باعتبار ذاته أو باعتبار سببه حتى يكون وجوده وعدمه ممكناً باعتبار ذاته، واجباً باعتبار سببه..."[2]؛ والواضح هنا

---

١) كان سبينوزا مطلعاً على كتاب "دلالة الحائرين" ودرسه بدقة، كما يظهر ذلك من النقد الذي وجهه لمنهج ابن ميمون في تاويل التوراة في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة"، خاصة في الفصلين الخامس والسابع.

٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. عارضه باصوله العربية والعبرية د. حسين اتاي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٨، ص ٢٧٣-٢٧٤.

ان ابن ميمون يتبنى نفس التقسيم السينوي لواجب الوجود إلى واجب بذاته وواجب بغيره والذي يعبر عنه بكلمة "بسببه"، على اعتبار ان هذا السبب خارج عنه وليس فيه. والذي يجعل ابن ميمون يتمسك بهذه الفكرة، المقدمة التاسعة عشرة من مقدماته الستة والعشرين التي وضعها للبرهنة على وجود الله، والتي تنص على "ان كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لأنه لو حضرت اسبابه وُجد، وإن لم تحضر عدمت..."[١]. والواضح ان هذه المقدمة سينوية تماماً، وهي السبب الذي يجعل ابن ميمون يقول مثل ابن سينا بالضبط إن كل ما لوجوده سبب هو ممكن الوجود إلا ذلك الذي يكون سببه هو واجب الوجود بذاته فيكون بذلك ممكناً بذاته واجباً بسببه.

كان موسى بن ميمون هو الطريق الأول لانتقال مفهوم واجب الوجود بمعناه السينوي إلى سبينوزا. أما الطريق الثاني فقد تمثل في الفيلسوف اليهودي حسداي كريسكاس Hasdai Crescas (١٣٤٠-١٤١١)،[٢] الذي كان سبينوزا مطلعاً على كتابه الأساسي "نور الإله"[٣] Or Adonai، كما يظهر من استشهاده به في رسالته الشهيرة حول اللامتناهي. يمتلئ كتاب

---

١) المرجع السابق: ص ١٦٠.

٢) فيلسوف يهودي اسباني ومعلم للشريعة والعقيدة اليهودية. اشتهر بمعالجته العقلانية للدين وبدفاعه العقلاني عن العقائد اليهودية، وبتبنيه لطريقة الغزالي في تفنيد آراء الفلاسفة المضادة للعقيدة. يجمع الكثير من الباحثين على اثره المباشر على سبينوزا، واهمهم:

Meyer Waxman, The Philosophy of Don Hasdai Crescas (New York: Columbia University Press, 1920), pp.59-62, 64, 71, 73, 77, 123, 148-148, 155; Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934), vol. 1, pp. 82-83, 98, 104-106, 122,124,132-133, 136, passim; Carlos Fraenkel: "Hasdai Crescas On God As The Place of The World And Spinoza's God As Res Extensa", Aleph, vol.9, no.1, (2009), pp. 77-111.

٣) ترجم هاري ولفسون اجزاء كبيرة من هذا الكتاب إلى الإنجليزية في دراسته التالية عن كريسكاس:

Harry A. Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy (Cambridge: Harvard University Press, 1929)

كريسكاس بالإشارات والإحالات العديدة إلى ابن رشد، ذلك لأنه كان رداً على النظريات الأرسطية – الرشدية حول قدم العالم والعلم الإلهي وخلود النفس الكلية وفناء النفوس الجزئية والمفهوم الفلسفي عن السعادة الذي يقصرها على السعادة العقلية لحياة التأمل الفلسفي وغير المتاحة للعامة. دافع كريسكاس في كتابه عن العقائد الدينية في خلق العالم وفي البعث الجسدي للأفراد وفي الثواب والعقاب الجسديان وتمسك بالتوراة باعتبارها الطريق الوحيد للخلاص الدنيوي والسعادة الأخروية. وكان في ذلك مستلهما للغزالي في "تهافت الفلاسفة"، إذ اتبع نفس طريقة الغزالي في تفنيد الفلسفة من داخلها وباستخدام نفس اسلحتها[١]، وكانت طريقته هي توضيح التناقضات الداخلية والمحالات المنطقية التي تؤدي إليها افكار ارسطو وابن رشد، أي انه كان مثل الغزالي يستخدم ارسطو لهدم ارسطو. ونظراً لكونه يدافع عن خلق العالم، فقد كان من الطبيعي بالنسبة له ان يتمسك بالنظرة الغزالية الكلامية حول الخلق من العدم، وكذلك بان العالم ممكن الوجود ولا يحوي اي ضرورة، ومن هنا نقد فكرة ابن سينا وابن رشد حول الواجب بغيره، وكان على وعي بتعديلات ابن رشد على نظرية ابن سينا في "الممكن بذاته الواجب بغيره" ورفضها هي الأخرى، وذهب إلى ان العالم ممكن الوجود لأنه مخلوق من العدم، لكن ليس معنى إمكانه هذا انه سيذهب إلى العدم مرة اخرى[٢]، لأنه طالما كانت علته هي العلة الأولى فهو مستمر في الوجود إلى الأبد. وبذلك عاد كريسكاس إلى الفكرة الأفلاطونية القديمة حول حدوث العالم من جهة الماضي وابديته في المستقبل، والتي تبناها الغزالي. فتحت التأثير الطاغي لابن رشد على الفكر اليهودي الوسيط والنهضوي، اضطر كريسكاس إلى اللجوء لمنهج الغزالي في مواجهة الفلاسفة وإلى تكرار "تهافت الفلاسفة"

---

١) انظر دراسة يوليوس ولفسون الرائدة في هذا المجال "اثر الغزالي على حسداي كريسكاس) والتي توصلت إلى رصد تطابقات عديدة بين كريسكاس والغزالي، وإن كان هاري ولفسون لا يعترف بها: Julius Wolfsohn, Der Einfluss Gasali's Auf Chisdai Crescas (Frankfurt A.M: Verlag von J. Kauffmann, 1905)

2) Ibid: pp. 683-684.

لمواجهة الرشدية اليهودية. وبعد كريسكاس ظهر مفكر يهودي أصر على نظرية خلق العالم واكد على انها من قواعد الإيمان، وهو إسحق أبرابانيل Isaac Abrabanel (١٤٣٧-١٥٠٨)[١].

وبذلك يكون سبينوزا قد سبقه ثلاثة اتجاهات في الفلسفة اليهودية خاصة بمسالة واجب الوجود. الاتجاه الغزالي الذي يمثله كريسكاس والذي يقسم الوجود قسمة ثنائية حاصرة وصارمة بين الواجب والممكن، اي الإله والعالم، حيث العالم في هذا الاتجاه هو ممكن الوجود لكونه محدثاً مخلوقاً ولا يحوي اي ضرورة؛ والاتجاه الثاني هو الاتجاه الوسيط وهو السينوي الذي العالم عنده ممكن بذاته لكنه واجب بغيره؛ وكان ابن ميمون قد كشف في "دلالة الحائرين" عن هذا الاتجاه وتعرف عليه سبينوزا من كتاب ابن ميمون. والاتجاه الثالث وهو الاتجاه الرشدي الراديكالي والقائل بأن العالم ليس ممكناً أبداً بل هو ضروري وواجب، واجب بغيره وفي ذاته في الوقت نفسه. وإزاء هذه الاتجاهات الثلاثة نرى أن سبينوزا قد تمسك بالاتجاه الرشدي كما تثبت دراستنا هذه.

أما عن كيفية تعرف سبينوزا على هذا الاتجاه الرشدي على الرغم من عدم تأكدنا التام من اطلاع سبينوزا على مؤلفات ابن رشد التي ظهر فيها نقده للممكن بذاته الواجب بغيره السنيوي[٢]، فإننا نقول إن سبينوزا وعلى

---

١) سياسي وفيلسوف وشارح للتوراة ومرابي. ولد بلشبونة في البرتغال. تنقل بين عدد من المدن الإيطالية حتى استقر في فينسيا. من اعماله الهامة: شروح عديدة على التوراة، وكتاب "قواعد الإيمان" وفي الفلسفة "حدوث السماء" و"افعال الله". حول موقفه من خلق العالم انظر:

Borodowski, Alfredo Fabio, Isaac Abravanel on Miracles, Creation, Prophecy, and Evil. The Tension Between Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary (New York: Lang, 2003).

٢) اثبت ولفسون ان سبينوزا كان مطلعاً على شرح ابن رشد على التحليلات الثانية لأرسطو، وهو الشرح الذي تمت ترجمته من الترجمة العبرية إلى اللاتينية في عصر النهضة، وكان منشوراً على هامش اول طبعة من مؤلفات ارسطو الكاملة في النصف الثاني من القرن السادس عشر، والمعروفة بطبعة الجونتا.

Wolfson, The Philosophy of Spinoza, vol. 1, P.30, vol.2, pp. 146, 151.

الرغم من عدم احتمال اطلاعه مباشرة على مؤلفات ابن رشد نفسها، إلا انه كان على معرفة جيدة بمذهبه، أولاً بسبب انتشار الرشدية في الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط وعصر النهضة واطلاعه على مؤلفات الرشديين اليهود، وثانياً بسبب اطلاع سبينوزا على مؤلفات فلسفية يهودية ذكرت ابن رشد كثيراً على سبيل النقد والتفنيد مثل كتاب كريسكاس سابق الذكر، والذي يكاد يكون مخصصاً لمواجهة الرشدية بالذات، خاصة في الأجزاء المخصصة لتفنيد نظريات قدم العالم وخلود العقل المستفاد والعلم الإلهي والعناية الإلهية، وهي الأفكار الخاصة بابن رشد وحده والتي تمثل إضافته الخاصة على النسق الأرسطي. وثالثاً والأكثر اهمية، ان سبينوزا قد صرح في ملحق كتابه عن مبادئ الفلسفة الديكارتية والمعروف باسم "افكار ميتافيزيقية" انه يتفق مع هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون إن ماهيات الأشياء أزلية، أي مع القائلين بقدم العالم، وابن رشد منهم.

خامساً – الملامح الرشدية لنظرية سبينوزا في الأحوال اللامتناهية

اثبتنا فيما سبق أن نظرية سبينوزا في الأحوال تكشف عن تجسيدها لمفهوم ابن رشد عن "الواجب بغيره الواجب في ذاته"، وهو ما يتوافر للسماء حسب مذهب ابن رشد. ولا يتوقف التطابق بينهما عند مجرد هذا الإطار المفاهيمي العام، بل هو يصل إلى أعمق من ذلك. إن الذي يميز العالم عند ابن رشد باعتباره "الواجب بغيره الواجب في ذاته" هو الحركة والقدم. فحركته قديمة، ضرورية ولامتناهية، وهو في الكل قديم على الرغم من احتوائه على الأشياء الحادثة. هل نستطيع العثور في مذهب سبينوزا على تطابق مع مذهب ابن رشد في قدم وحركة للأحوال؟ نعم.

وفي كتاب "التحليلات الثانية" بالذات يظهر تمييز ارسطو بين الواجب والممكن، وبين الضرورة الذاتية لوجود الشئ والضرورة الخارجية، وربما كان شرح ابن رشد هذا أحد مصادر سبينوزا.

تسمح نصوص سبينوزا بمكان رئيسي للحركة بالنسبة للأحوال، وكذلك على نظرية في قدم العالم ذات اصول رشدية واضحة. وعندما ننجح في إثبات أن الحركة اساسية في نظرية سبينوزا في الأحوال فنكون بذلك قد اثبتنا تطابقاً اعمق بينه وبين ابن رشد في نظرية "الواجب بغيره الواجب في ذاته". وإذا اوضحنا ان العالم قديم عند سبينوزا بنفس طريقة قدمه عند ابن رشد وبحجج ترجع في اصولها إلى ابن رشد، فنكون قد اثبتنا ايضاً ان قدم العالم عندهما هو القدم الذي على طريقة مفهوم "الواجب بغيره الواجب في ذاته". إذ لما كان الواجب أو الضروري عندهما هو اللامتناهي او الأزلي او القديم، فإن العالم عندهما سوف يكون قديماً بغيره وفي ذاته في الوقت نفسه. وهذه هي الفكرة الأساسية التي يشتركان فيها. سوف نتناول فيما يلي مفهومي الحركة والقدم ونقارن بين ظهورهما في مذهب ابن رشد وفي مذهب سبينوزا.

١. موقع الحركة في مذهب سبينوزا:

راينا عند تحليلنا لتعديلات ابن رشد على مفهوم واجب الوجود عند ابن سينا، ان الحركة هي التي تميز واجب الوجود بغيره الواجب في ذاته، اي الموجود الضروري الذي يحتوي الضرورة في داخله على الرغم من انه ليس مصدرها، وهو المتحرك الأول دائم الحركة، او الفلك المحيط الذي هو العالم في كليته. وراينا كذلك كيف أن ابن رشد يوضح اختلافه عن ابن سينا في مفهومه عن أن الواجب بغيره ممكن بذاته، ويضع كل نقده لهذا المفهوم ويضع بديلاً عنه وهو مفهوم الواجب بغيره الواجب في ذاته عن طريق تحليله لحركة السماء لإثبات أن حركتها الأزلية في ذاتها وبغيرها في الوقت نفسه. الحركة القديمة إذن تنتمي للموجود الضروري بغيره وفي ذاته عند ابن رشد. ولأن مذهب سبينوزا قد كشف عن تبنيه لمعنى مفهوم الواجب بغيره الواجب في ذاته، فما هو موقع الحركة في هذا المذهب؟

عند تحليلنا لتعريف سبينوزا للحركة، نكتشف انه الحقها بالحال ونظر إليها على انها حال لامتناه، وهو نفس موقعها في مذهب ابن رشد. ياتي تعريف سبينوزا للحركة في سياق تمييزه بين الحال والعرض accident، وينظر إلى الحركة على انها حال وليست عرضاً. وهو ما يتفق مع نقد ابن رشد للمتكلمين الذين نظروا إلى الحركة على انها عرض للجسم[١]، وإرجاعه للحركة إلى اصلها الأرسطي باعتبارها واقعاً انطولوجياً ضرورياً وكياناً مستقلاً. يقول سبينوزا: "وبالنظر إلى هذه القسمة [للوجود إلى جوهر وحال]، اود ان اشدد على الملاحظة التالية: ان الوجود ينقسم إلى جوهر وحال وليس إلى جوهر وعرض accident. فالعرض ليس شيئاً سوى حال في التفكير mode of thinking، طالما كان يعني مجرد علاقة relation"[٢]. بمعنى ان العرض مرتبط بالذات العارفة وهو لا يوجد إلا بالنسبة إليها. اما الحال فليس مرتبطاً بالذات العارفة بل هو مرتبط بوجود الشئ نفسه. وهنا بالضبط يأتي تعريف سبينوزا للحركة على انها حال وليست عرضاً. يقول سبينوزا: "عندما اقول إن المثلث يتحرك، فإن هذه الحركة ليست حالاً للمثلث"؛ بمعنى ان الحركة ليست داخلة في طبيعة المثلث باعتباره مثلثاً. طبيعة المثلث هي ان يكون شكلاً تحصره اضلاع ثلاثة متقاطعة ينغلق في داخله على زوايا ثلاث، وليس في هذه الطبيعة او الماهية اي شئ يتعلق بالحركة. وعندما نقول إن المثلث يتحرك لا تكون الحركة داخله في طبيعته المحددة له. "لكن الحركة حال للجسم المتحرك. وبالتالي فالحركة تسمى عرضاً بالنسبة إلى المثلث، اما بالنسبة للجسم فإنها وجود حقيقي أو حال. ذلك لأن الحركة لا يمكن ان تدرك بدون الجسم، على الرغم من انها يمكن ان تُدرك بدون المثلث"[٣]. يقصد سبينوزا بذلك انه إذا كان هناك جسم مثلث متحرك، فإن حركته هذه لا تاتي من كونه مثلثاً بل تأتي من

---

١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١١٠-١١١.

2) Spinoza: "Appendix Containing Metaphysical Thoughts", in Complete Works, op.cit, P. 180.

٣) Ibid: Loc.cit.

كونه جسماً. فالمثلث متحرك بالذات لكونه جسماً، ومتحرك بالعرض لكونه مثلثاً.

الحال إذن هو نمط الوجود الخاص بالشئ ذاته وليس مجرد تابع او لاحق لهذا الوجود. ومعنى هذا ان الحركة داخلة في صميم وجود الجسم، وهي حقيقية بالنسبة للمتحرك وليست عرضاً. وهكذا يلحق سبينوزا الحركة بفئة الأحوال وينظر إليها على انها ضرورية وتصف وجود الشئ نفسه، لأن من طبيعة الجسم ان يكون متحركاً. وهذا ما يناظر ارتباط واجب الوجود في ذاته عند ابن رشد، الذي هو العالم، بالحركة وذهابه إلى انه لا ينفك عنها. فالحركة هي الحال الضروري، الأزلي والأبدي، لكل جسم، وفوق ذلك للجرم السماوي.

٢. الأصول الرشدية لبراهين سبينوزا على قدم العالم:

إن العالم عند سبيوزا قديم مثله مثل العالم عند ابن رشد. كشفت مذاهب كثيرة عن نظرية قدم العالم، ومنها مذهب ابن سينا. مذاهب ابن سينا وابن رشد وسبينوزا إذن تشترك في القول بقدم العالم. لكن قدم العالم السبينوزي متطابق مع قدم العالم الرشدي ومبتعد عن قدم العالم السينوي، وذلك بسبب ان العالم عند ابن سينا قديم (واجب الوجود) لكنه ممكن الوجود في الوقت نفسه؛ قديم من أجل علته القديمة التي جعلته قديماً، ممكناً بذاته. اما قدم العالم عند ابن رشد فهو قدم من اجل اسباب قديمه كامنة فيه هي التي تجعله قديماً، وهي الأسباب التي ترجع في النهاية إلى علته القديمة، اي انه قديم بغيره وفي ذاته في الوقت نفسه، وهو لا يحوي اي إمكان بل كله ضروري. وهذا هو نفس نوع القدم الذي للعالم عند سبينوزا.

تتضح الآثار الرشدية لنظرية قدم العالم في كتابه غير المكتمل "رسالة قصيرة حول الله والإنسان وصلاحه" Short Treatise on God, Man, and His Well Being، اكثر من اي عمل آخر لسبينوزا، ذلك لأن

كتاب "الأخلاق" مكتوب بأسلوب عالي التجريد وبالمنهج الهندسي البرهاني الاستنباطي، وهو لا ينشغل كثيراً بتفصيل مطول للحجج. اما "الرسالة القصيرة" فقد كان سبينوزا يكتبها في زمن مبكر كان لا يزال فيه تحت التأثير المباشر للفلاسفة السابقين عليه، وبالأخص فلاسفة الإسلام سواء مباشرة أو بطريق غير مباشر. ولذلك نرى التأثير الرشدي واضحاً فيها، ونلمح منها حجج ابن رشد في قدم العالم كما وضعها في "تهافت التهافت". ويتضح الأثر الرشدي بقوة في الفصل الثاني من الرسالة. والحقيقة ان ولفسون قد فهمها الفهم الصحيح على انها مواجهة للنظرة الوسيطة للكون على انه يحوي إلهاً خالقاً وعالماً مخلوقاً من العدم. ولم يكن ولفسون يقصد بما أسماه النظرة الوسيطة سوى تلك النظريات القائلة بخلق العالم من العدم؛ فسبينوزا يواجه هذه النظريات ويقول بقدم العالم. لكن ما لم ينتبه إليه ولفسون هو الأصل الرشدي لقدم العالم عند سبينوزا. سوف نحاول فيما يلي توضيح شرح ولفسون للفصل الثاني من الرسالة القصيرة، وإثبات الأصول الرشدية لنظرية سبينوزا في قدم العالم والتي لم ينتبه إليها ولفسون.

يقول ولفسون: "إن الهدف الأساسي للفصل الثاني... هو تفنيد النظرة الوسيطة الذاهبة إلى ان هناك جوهرين، الإله والعالم، وان العالم لا تنطوي ماهيته على وجوده"؛ اي أن العالم ممكن الوجود. وهذه هي النظرية الكلامية التي ترجع اصولها إلى يحيى النحوي، والتي يرجع جزء منها إلى ابن سينا الذي ذهب إلى ان العالم ممكن الوجود بذاته لكنه واجب بغيره؛ "وانه يجب ان يتحصل على الوجود من خلال فعل الخلق او الفيض"[1]. ويذهب ولفسون إلى ان سبينوزا يحاول الرد على خصومه الوسيطيين في القضية الرابعة من الفصل الثاني من الجزء الأول من الرسالة القصيرة، وما يؤكد لديه هذه النتيجة نص سبينوزا: "انتم تضعون ان العالم (اي الجوهر المشروط) قد كان موجوداً قبل خلقه

1) Wolfson, The Philosophy of Spinoza, op.cit, vol. I, pp. 130-131.

فقط باعتباره فكرة في العقل اللامتناهي للإله، وأن العالم لم يحصل على الوجود إلا من خلال فعل الخلق. لكن اي فعل للخلق مستحيل. وبالتالي فالوجود يجب ان ينتمي لماهية العالم تماماً مثلما تقولون إنه ينتمي لماهية الإله؛ وانه ليس هناك اي تمييز بين الإله والعالم باعتباره تمييزاً بين خالق ومخلوق، او بين جوهر مطلق وجوهر مشروط"[1]. ونظرا لأهمية هذا النص، فسوف نحلله عبارة عبارة للكشف عن مدلولاته الكامنة المتعلقة بالأثر الرشدي فيه.

- عندما يهاجم سبينوزا خصومه بناء على انهم نظروا إلى العالم باعتباره جوهراً مشروطاً، فقد كان بذلك يرفض تناقض القول بجوهر مشروط من الأصل، ذلك لأن الجوهر عنده من طبيعته الا يكون مشروطاً بإطلاق. لكن الجوهر المشروط هو واجب الوجود بغيره في مذهب ابن سينا، إذ هو جوهر لأنه يشكل عالماً متكاملاً، لكنه لا يحوي في داخله على شروط بقائه وأزليته، وبالتالي يكون مشروطاً بغيره. ورفض سبينوزا لفكرة الجوهر المشروط يتضمن رفضه لفكرة الواجب بغيره الممكن بذاته عند ابن سينا. فكون العالم واجب الوجود عند ابن سينا يجعله جوهراً، وكونه واجباً بغيره ممكناً بذاته يجعله جوهراً مشروطاً بغيره. ولذلك رفض سبينوزا فكرة الجوهر المشروط، وقال بجوهر واحد فقط في الوجود، يحوي في داخله أحوالاً، وهذه الأحوال ليست مشروطة بالجوهر conditioned، بل هي تعينات للجوهر determinations.
- عندما يقول سبينوزا إن فعل الخلق مستحيل، فهو يقصد بذلك الخلق من العدم وليس كل نوع من الخلق، ومن بينه الخلق الأبدي الأزلي، وذلك بناء على المبدأ الشهير القائل إنه يستحيل خروج شئ من لاشئ ex nihilo nihil fit. ذلك لأن الخلق من العدم عند سبينوزا يعني ان صفات للإله لم تكن فاعلة ولا متحققة بالفعل ثم تحققت. وهذا يتناقض مع القول بأن الإله كائن مطلق الكمال

[1]) Spinoza: "Short Tratise on God, Man, and his Well-Being", in Complete Works, pp, 41-42.

يحوز على كل كمالاته بالفعل لا بالقوة. وتظهر هذه الفكرة بوضوح عند ابن رشد[1].

- بناء على رفض سبينوزا أن يكون العالم مخلوقاً من العدم، وبناء على رفضه الأول لأن يكون جوهراً مشروطاً، لأن مفهوم الجوهر المشروط نفسه متناقض ومستحيل، ولأن كل مشروط لا يحتوي في ذاته على ضرورته وعلى مبدأ استمراره في الوجود وفي الفعل، فقد وضع أن ماهية العالم يجب أن تتضمن وجوده، وقال "وبالتالي فالوجود يجب أن ينتمي لماهية العالم تماماً مثلما تقولون إنه ينتمي لماهية الإله". ومعنى هذا أن العالم عند سبينوزا هو واجب الوجود، تماماً مثل الإله، ووجوب وجوده في ذاته لكن ليس من ذاته، تماماً مثلما وجدنا عند ابن رشد، ذلك لأنه سبينوزا مُصرٌ على أن يكون الوجود منتمياً لماهية العالم، أي على أن يكون العالم حاصلاً على مبدأ وجوده في ذاته. وقد كان هذا مناسباً لتصوره عن الإله الكامل. فالكمال الإلهي عند سبينوزا يفترض أن يكون العالم مستقلاً بذاته وحاصلاً في ذاته على مبدأ بقائه وفعله الأزلي. فالإله عند سبينوزا لا يصدر عنه موجود ناقص، والعالم المخلوق من العدم والفاني والمفتقر إلى مبدأ وجوده وفعله هو عالم ناقص بالضرورة. وتظهر هذه الفكرة عند ابن رشد في دفاعه عن السببية ضد هجوم الغزالي عليها وقوله بالجواز والعادة وبإمكان خرقها[2].
- إن قول سبينوزا إن الإله والعالم بتصفان معاً بأن الماهية فيهما تتضمن الوجود بالضرورة كان هو الأساس الذي مكنه من التوحيد الكامل بين الإله والعالم، والنظر إليهما على أنهما في هوية تامة عبر عنها بمصطلح "الجوهر". ولذلك نراه يقول في النص السابق بعد أن أكد اتصافهما بتضمن الماهية للوجود: "...ليس هناك أي تمييز بين الإله والعالم باعتباره تمييزاً بين خالق ومخلوق، أو بين

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، نشرة الجابري، ص ١١٤-١١٥.

[2] المرجع السابق: ص ٥٠٦-٥٠٨.

جوهر مطلق وجوهر مشروط"، إذ لا يبقى بعد ذلك سوى القول بجوهر واحد، إله وعالم في الوقت نفسه. وفي مكان التمييز التقليدي بين خالق ومخلوق، يضع سبينوزا تمييزاً آخر بين جوهر وحال، والعلاقة بينهما ليست علاقة بين مطلق ومشروط، بل علاقة بين التعين المطلق absolute determination والمتعين determined، اي العلاقة بين تلك القوة التي تعين كل شئ في وجوده وفعله، وذلك الذي يتعين بتلك القوة. فالعلاقة هنا ليست علاقة مشروطية conditioning، بل علاقة تعين determination.

ونظراً لوعي سبينوزا بجدة وثورية هذه الفكرة التي طرحها حول هوية الإله والعالم، أو الطبيعة، فهو يعود إليها في الملحق رقم ١ والذي وضعه للرسالة القصيرة. وهو يزيد في هذا الملحق من هوية الإله والطبيعة تأكيداً. يقول سبينوزا: "تُعرف الطبيعة بذاتها، وليس من خلال اي شئ آخر". وعلى الرغم من ان سبينوزا يصف الطبيعة هنا، إلا ان هذه العبارة هي نفس تعريفه للجوهر والذي قدمه في كتابه "الأخلاق" بعد ذلك، مما يعني أن تعريف الجوهر عنده هو نفس تعريفه للطبيعة، اي ان الجوهر هو الطبيعة. "وهي تتاسس في صفات لامتناهية، كل واحد منها متناه وكامل في نوعه؛ وماهيتها تستلزم وجودها، بحيث إنه لا ماهية أو وجود آخر خارجها"[1]؛ مما يعني ان الإله ليس خارجها، وليس ايضاً داخلها لأنها لا تحتويه، بل هي هو. ومعنى ان تكون الطبيعة هي كل شئ وان تكون ماهيتها متضمنة لوجودها، انها هي نفسها الجوهر الواحد وفي هوية كاملة مع الإله. فإذا لم يكن الإله خارج الطبيعة ولا داخل الطبيعة، فلا يبقى سوى ان يكون في هوية تامة مع الطبيعة. والملاحظ أن ابن رشد قد صرح في "تهافت التهافت" بأن الإله ليس خارج العالم وليس داخله[2]، تماماً مثلما توصل سبينوزا في تحليلاته، لكنه لم يتوصل إلى النتيجة الثورية المترتبة على ذلك وهي هوية الإله والعالم. وربما منعته قيود

---

1) Spinoza: "Short Tratise on God, Man, and his Well-Being", P. 104.

٢) ابن رشد: تهافت التهافت، نشرة الجابري، ص ١٥٤؛ الكشف عن مناهج الأدلة: ص ١٤٥-١٤٧.

زمانه ومكانه من هذا القول، لكن فلسفة ابن رشد مليئة بالنصوص التي تؤكد تبنيه لنظرية وحدة الوجود. ويستمر سبينوزا في قوله: "وهي بالتالي تتساوى تماماً مع ماهية الإله، الذي هو وحده العظيم المبارك"[1]. وهذا هو مذهب وحدة الوجود عند سبينوزا.

ولأن الإله والعالم عند سبينوزا هما الشئ نفسه، فقد الحق بالإله صفة الامتداد. والملاحظ أن الامتداد هنا هو صفة attribute، وليس خاصية property. والفرق بين الامتداد كصفة والامتداد كخاصية، ان الامتداد كصفة هو الامتداد اللامتناهي، اما الامتداد كخاصية فهو الامتداد المتناهي المعروف للأجسام المتناهية. وقد اسهب سبينوزا في توضيح كيفية ان يكون الامتداد لامتناهياً مواجهاً بذلك كل التراث السابق عليه والذي نظر إلى الامتداد على أنه لامتناه. أما الامتداد كخاصية فهو الامتداد المتناهي للأشياء المتناهية. فالأجسام ممتدة وكذلك الإله عند سبينوزا ممتد. لكن الامتداد في الحالتين مقول باشتراك الاسم فقط، أو يقال بتقديم وتأخير، تقديم الامتداد المطلق اللانهائي على الامتداد المتناهي للجسم. اشتراك الاسم هذا يحل عن طريق التمييز السابق بين معنيين للامتداد، كصفة وكخاصية. لو كان الامتداد خاصية للإله لكان منقسماً مثل الأشياء الممتدة ومتناهياً مثلها، له حدود واسطح وابعاد ويحصره مكان. ونستطيع بسهولة العثور على هذا المفهوم، اي الامتداد كصفة لامتناهية، في نظرية ابن رشد في الأبعاد الثلاثية اللامتعينة indeterminate three-dimentionality، والواضحة في رسالته "في جوهر الأجرام السماوية"[2]، كما نستطيع ان نعثر عليه في إثبات ابن رشد للجهة للإله وليس للمكان[3]. فالتمييز الرشدي بين الجهة والمكان يناظر التمييز السبينوزي بين الامتداد كصفة والامتداد كخاصية.

---

[1]) Ibid: Loc.cit.

[2]) Averroes, De Substantia Orbis, pp. 55-57.

[٣]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة: ص ١٤٥-١٤٧.

يبقى أمامنا الآن البحث في كيفية برهنة سبينوزا على استحالة الخلق، والذي يفهمه على انه الخلق من العدم، وهي نفس البرهنة التي نجدها في "تهافت التهافت"، والتي وضعها سبينوزا ايضاً في الفصل الثاني من "الرسالة القصيرة".

على الرغم من ان القضايا الأربع التي يضعها سبينوزا في الفصل الثاني من الرسالة القصيرة هي حول ماهية الإله، إلا اننا يمكن ان نستخلص منها نظريته في قدم العالم؛ ذلك لأن الإله والعالم عند سبينوزا هما الشئ نفسه. وبرهنته على ازلية العالم هي نفسها برهنته على ازلية الإله. صحيح ان ابن رشد لا يساوي بين الإله والعالم بالطريقة التي نجدها عند سبينوزا، وكان لا يزال ينظر إليهما على انهما منفصلان حتى وهو يضع افكاره الخاصة حول وحدة الوجود، إلا ان البراهين التي وضعها سبينوزا على قدم العالم والطريقة التي حاجج بها لإثبات هذا القدم ترجع بأصولها الأولى إلى ابن رشد في "تهافت التهافت". سوف نرى فيما يلي كيف ان براهين سبينوزا على قدم العالم متطابقة مع براهين ابن رشد، اما الاختلاف الأساسي بينهما فهو منصب على ان سبينوزا بعد أن يبرهن على قدم العالم وعلى الصفات التي تميزه، يستطرد قائلاً إن هذه الصفات هي ما تم التعارف عليه في السابق على انها صفات الإله؛ وهذه هي برهنته الكبرى الأساسية على الهوية بين الإله والعالم والتي لا نجدها عند ابن رشد.

تقول القضية الأولى: "ليس هناك جوهر متناه، وكل جوهر يجب أن يكون لامتناهي الكمال في نوعه، اي انه في الفهم اللامتناهي للإله لا يمكن لأي جوهر ان يكون اكثر كمالاً من الذي يوجد في الأصل في الطبيعة"[1]. بمعنى انه بما ان الإله إذا كان يحتوي على كل الكمالات، فيجب ان تكون هذه الكمالات متحققة بالفعل في الطبيعة. ذلك لأن الكمال الذي لا يوجد بالفعل ليس كمالاً على الحقيقة، ولا يمكن أن يوجد كمال في حال القوة منتظراً التحقق بالفعل. فاي كمال من طبيعته ان

1) Spinoza: "Short Tratise on God, Man, and his Well-Being", P. 40.

يكون بالفعل دائماً. ولما كان العالم الكامل داخلاً في العلم الإلهي فيجب ان يكون متحققاً بالفعل. ومعنى هذا أن العالم قديم. فبما أن الإله كامل ولامتناه، فالعالم ايضاً كامل ولامتناه لأنه تعبير عن كمال الله الذي يجب ان يكون بالفعل دائماً.

وفيما يتعلق بالعبارة الأولى من القضية "ليس هناك جوهر متناه"، يوضح سبينوزا ان اي جوهر يجب أن يكون لامتناهياً، بمعنى ان الإله الذي هو الجوهر اللامتناهي لا يمكنه ان ينتج جوهراً متناهياً، لأن اي جوهر من طبيعته وماهيته أن يكون لامتناهياً. ومعنى هذا ان الإله لا يمكنه ان يخلق عالماً متناهياً. فالعالم المتناهي سوف يكون هو هذا الجوهر المتناهي، خاصة إذا تم النظر إلى مثل هذا العالم على انه منفصل ومختلف تماماً عن الإله وبذلك يكون جوهراً مستقلاً عنه ومتناهياً. لكن الجوهر المتناهي يستحيل وجوده حسب سبينوزا في هذه القضية. ويبرهن سبينوزا على ذلك بذهابه إلى أنه إذا انتج الجوهر اللامتناهي جوهراً متناهياً، فمعنى هذا انه حد نفسه، لأن وجود جوهر متناه يعني ان الإله قد قيد من قدرته ليصنع عالماً متناهياً. فالعالم المتناهي يفترض ان الإله قد فعل فعلاً متاهياً، وهذا تناقض. وتسير حجة سبينوزا هكذا[1]: [إذا كان هناك جوهرمتناه] فيجب إما ان يكون [الجوهر اللامتناهي] قد قيد نفسه او ان شيئاً آخر قد قيده. وهو لا يمكنه ان يفعل ذلك، لأنه لكونه لامتناهياً لكان يجب عليه أن يغير من ماهيته كلها [لينتج جوهراً متناهياً]. كما لا يمكن ان يقيده شئ آخر، [لأنه بذلك لن يكون لامتناهياً]... [فلو كان هناك جوهر متناه] فيجب ان يكون هناك شئ جعله ينتج هذا الجوهر المتناهي، وهذا يتناقض مع قدرته اللامحدودة كما مع خيريته"[2]. ولابن رشد عبارات تعطي نفس المعنى، خاصة عندما يقول: "...فأي نقص اعظم من أن يوضع فعل القديم متناهياً محدوداً كفعل المحدث؟ مع أن الفعل

---

[1]) العبارات الموضوعة بين الأقواس الحادة من وضعنا بهدف التوضيح.

[2]) Ibid: Loc.cit.

المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود، لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل"[1].

ويستمر سبينوزا ذاهباً إلى ان الجوهر المتناهي يعني أنه وُجد من العدم، ويستحيل على الإله ان يخلق شيئاً من العدم، لأن خروج شئ من العدم يجعله محدثاً وعارضاً وناقصاً، ويستحيل على الإله ان ينتج شيئاً يتصف بكل هذه النقائص، لأن كل ما ينتجه الإله لامتناه وكامل مثله. نجد كل هذه الحجج متفقة مع ابن رشد في إثباته لقدم العالم في "تهافت التهافت".

لكن يبدأ سبينوزا في الاختلاف عنه عندما يذهب في القضية الثالثة إلى أن الجوهر اللامتناهي يستحيل عليه أن ينتج جوهراً لامتناهياً آخر. لأنه لو أنتج جوهراً لامتناهياً آخر لوجدنا أمامنا جوهرين لامتناهيين، وهذا يتناقض مع ما اثبته سبينوزا من عدم إمكان وجود جوهرين يتصفان بنفس الصفات، وهذه هي القضية الثانية. لا يبقى إذن سوى القول بأن هناك جوهر لامتناه واحد، إله وطبيعة في الوقت نفسه. فلو كان سبينوزا قد قال إن جوهراً لامتناهياً قد انتج جوهراً لامتناهياً آخر لوجدنا امامنا نظرية ابن رشد نفسها، أي الإله اللامتناهي المفارق واللامادي، والعالم اللامتناهي المادي، ولظهر امامنا كائنين أزليين قديمين، وهذا مستحيل في نظر سبينوزا. ولذلك وحد سبينوزا بين الإله والعالم وقال بأنهما جوهر واحد أزلي ولامتناه.

وبخصوص القضية الثانية القائلة إنه لا يمكن أن يكون هناك جوهران متماثلان، يذهب سبينوزا إلى أن هذا مستحيل لأنهما سوف يحدان بعضهما البعض، والجوهر الذي يحده جوهر آخر مستحيل، لأن من طبيعة الجوهر أن يكون لامحدوداً. وهذا مطابق لما قاله ابن رشد في إثبات الوحدانية في التهافت، وما قاله ابن سينا في إثبات واجب وجود بذاته واحد فقط.

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، نشرة الجابري، ص ١٨٠؛ نشرة بويج ص ٣٠.

وبخصوص القضية الثالثة، يقول سبينوزا إنه إذا افترضنا جوهراً انتج جوهراً آخر، فإن هذا الجوهر الآخر إما ان يكون اقل كمالاً من الجوهر الأول او اكثر كمالاً. ويستحيل ان يكون اقل كمالاً، لأن الجوهر الكامل لا يمكن ان ينتج جوهراً أقل كمالاً منه، إذ ان هذا مناقض لكماله هو. اما إذا كان اكثر كمالاً منه فهذا مستحيل ايضاً. يبقى إذن ان هناك جوهراً كاملاً واحداً فقط. ورفض سبينوزا أن يكون الجوهر الكامل قد انتج جوهراً آخر اقل كمالاً هو رد منه على نظرية ابن سينا في واجب الوجود بغيره الممكن بذاته والتي كان يعرفها من كتاب موسى بن ميمون "دلالة الحائرين". فحسب سبينوزا، لا يمكن ان يخلق واجب الوجود بذاته واجباً آخر بذاته لأن هذا يعد تناقضاً، ولا يمكنه ايضاً ان يخلق واجباً بغيره ممكناً بذاته لأن هذا الموجود سوف يكون هو الجوهر المتناهي الذي رفضه سبينوزا واوضح أن وجوده يعد نقصاً في كمال الجوهر اللامتناهي. وهو ايضاً رد على ابن رشد الذي قال إن العالم جوهر واجب الوجود بغيره وفي ذاته في الوقت نفسه ولا يحوي اي إمكان. فإذا كان العالم عند ابن رشد واجب الوجود في ذاته، فما هو مبرر القول بجوهرين واجبي الوجود؟ يتجاوز سبينوزا هذه الإشكالية بالقول بجوهر واحد واجب الوجود بذاته وفي ذاته وهو إله وعالم في الوقت نفسه.

اما بخصوص القضية الرابعة، فإن برهنة سبينوزا عليها يتضح فيها تكراره لحجج ابن رشد في إثبات قدم العالم في "تهافت التهافت". يقول سبينوزا: "اما بخصوص القضية الرابعة القائلة إنه ليس هناك جوهر او صفة في العقل اللامتناهي للإله[1]، ليست موجودة بالفعل في الطبيعة، فيمكن إثباتها كما يلي: ١) بما ان قدرة الله لامتناهية، فهو لا يمكن أن يخلق شيئاً قبل شئ آخر"[2]، ولا يمكن ان يتأخر فعله عن إرادته، فإرادته وفعله واحد وليس بينهما تقديم وتأخير، وبالتالي ليس هناك شئ في علم

---

١) او العلم الإلهي الأزلي بالتعبير الإسلامي

2) Spinoza: "Short Tratise on God, Man, and his Well-Being", P. 42.

الله الأزلي غير موجود في العالم. وتعني هذه القضية أيضاً انه ليس هناك ترتيب في فعل الله، ففعله واحد وليس فيه ترتيب زماني، ولا يقال على افعاله انها قبل بعضها او بعد بعضها إلا بالعرض وليس بالذات. وهذه الأفكار هي نفسها التي نجدها في "تهافت التهافت" لابن رشد عندما نقد فكرة تراخي الإرادة عند الغزالي. فقد كانت هذه الأفكار متضمنة في رد ابن رشد على الغزالي في قوله بالإرادة القديمة التي أرادت منذ القدم خلق عالم محدث في لحظة معينة من الزمان، فالإرادة بهذه الطريقة سوف تكون متراخية في مفعولها ومفعولها متاخر عليها. وفي سياق آخر تظهر نفس هذه الفكرة عند سبينوزا. نرى هنا كيف ان بعضاً من أهم افكار سبينوزا لا يمكن فهمها واستيعابها بالكامل إلا من خلال ربطها بالنصوص الرشدية، وكأن ابن رشد هو شارح لسبينوزا وليس مجرد شارح لأرسطو.

"٢) إرادة الله بسيطة"؛ والإرداة البسيطة هي التي تحقق مرادها لا في زمان، فمرادها متحقق معها ملازم لها، وإلا لكانت إرادة منقسمة، ويكون الانقسام بينها وبين مرادها. اما الإرادة المركبة فهي تلك التي للإنسان، وهي التي يتأخر مرادها عنها، ويكون هناك فاصل زمني بينهما. وهذا ايضاً نجده عند ابن رشد.

"٣) الإله لا يمكن أن يتوقف عن فعل الخير". فإذا كان العالم خيراً يأتي من الله فلا يمكن ان يكون الله متوقفاً عن فعل هذا الخير لفترة لامتناهية من الزمان الماضي، ثم يبدأ بعد توقف مطلق عن فعل الخير. وهذه الحجة ظهرت أولاً عند بروقلس في حججه في قدم العالم ثم انتقلت بصيغة اخرى إلى ابن رشد في التهافت.

٤)[١]. إذا قلنا إن ما هو موجود في عقل الله وُجد بعد ان لم يكن موجوداً، وتحقق بالفعل بعد ان كان مجرد فكرة في عقل الله، فمعنى هذا وجود شئ من العدم. صحيح انه ليس العدم المطلق بل العدم النسبي، لأن هذا الشئ كان موجوداً باعتباره مجرد إمكان غير متحقق في العقل الإلهي

١) الحجة الرابعة طويلة للغاية ولذلك فضلنا استخلاص ما يهمنا منها.

باعتباره مجرد فكرة، إلا انه شكل من اشكال العدم، اي عدم التحقق الفعلي. ولا يمكن وجود شئ من العدم، لأن الشئ الموجود من العدم ناقص ضرورة، ولا يمكن ان يصدر الناقص عن الإله الكامل. يثبت سبينوزا بهذه الحجة ضرورة ان يكون كل ما في العلم الإلهي متحققاً بالفعل. فإذا كان العالم داخلاً في العلم الإلهي، فيجب ان يكون متحققاً بالفعل على الدوام. وهذا ايضاً تكرار لحجج ابن رشد.

اما ما فرق سبينوزا عن ابن رشد فهو العبارة الأخيرة التي قالها بعد البرهنة على القضايا الأربع. إذ قال: "من كل ما سبق يلزم ان الطبيعة متصفة في كليتها بكل شئ، وان الطبيعة بالتالي تتأسس في صفات لامتناهية، كل منها كامل داخل نوعه. وهذا مكافئ للتعريف المقدم عادة للإله"[1]. اي انه بما ان صفات الله متحققة بالفعل وبالكامل في الطبيعة، فإن الإله والطبيعة متكافئان وفي هوية واحدة. فلا يمكن القول إن لله صفاتاً غير متحققة بالفعل في الطبيعة فصفات الله اللامتناهية متحققة بطريقة لامتناهية في الطبيعة، مما يعني ان الطبيعة ايضاً لامتناهية. وبالتالي فبما ان صفات الله متحققة بالفعل في الطبيعة، فإن صفات الطبيعة هي نفسها صفات الله المتحققة فيها. وعندما نصف الطبيعة الكاملة فكاننا نصف الله، والعكس صحيح. يريد سبينوزا القول إن التعريفات التقليدية للإله كما ظهرت في التراث الفلسفي هي في حقيقتها تعريفات للطبيعة، بالمعنى الذي يفهمه سبينوزا منها، وان الفلسفات السابقة لم تكن على وعي بوحدة صفات الله وصفات الطبيعة، ولو كانت على وعي بهذه الوحدة لأدركت هوية الإله والطبيعة، او وحدة الوجود. والملاحظ ان سبينوزا يقول إن تعريف الطبيعة مكافئ equivalent للتعريف التقليدي للإله.

هذا التكافؤ ليس مجرد اشتراك في الاسم homonymy. فهذا ما لم يكن يقصده سبينوزا؛ فصفات الطبيعة لا تقال باشتراك الاسم على صفات الله،

[1]) Spinoza: "Short Tratise on God, Man, and his Well-Being", P. 42.

لأنها هي هي نفس الصفات. لو كان سبينوزا يعتقد أنها تقال باشتراك الاسم لكان بذلك مكرراً لنظرية موسى بن ميمون في التأويل الفلسفي للنص الديني والتي تنظر إلى صفات الله على انها تقال باشتراك الاسم مع صفات الطبيعة في حين ان نوعي الصفات في اختلاف تام. فإذا قلنا إن صفات الطبيعة مختلفة عن صفات الله، فإن هذا الاختلاف إما أن يكون على سبيل الفرق الكمي بين الصفات الأكمل التي لله والصفات الأنقص او الأقل كمالاً التي للطبيعة، ونكون بذلك قد قلنا إن الله انتج طبيعة اقل كمالاً منه ونقل إليها درجة انقص من صفاته، او يكون على سبيل الفرق الكيفي. لكن الفرق الكيفي غير موجود بين صفات الله وصفات الطبيعة، لأن الطبيعة لا يمكنها ان تاتي بصفات غير موجودة في الله مسبقاً، ولا يمكن ان تكون الطبيعة حائزة على صفات غير موجود في الله والله غير متصف بها. لا يبقى إذن سوى القول بالهوية التامة بين صفات الله وصفات الطبيعة، وبين الله والطبيعة، وهي النتيجة النهائية التي توصل إليها سبينوزا. صحيح ان فلسفة ابن رشد تحتوي على مذهب وحدة الوجود، إلا انه لم يصل بالتوحيد بين الله والطبيعة إلى هذه الدرجة التي توصل إليها سبينوزا ولم يصل إلى فكرة الهوية التامة الكاملة. وربما منعته ظروف زمانه ومكانه من هذا القول.

٣. سبب وضع سبينوزا لجوهر واحد:

تعرفنا في الفقرة السابقة على بعض الأسباب التي دفعت سبينوزا إلى القول بجوهر واحد فقط في الوجود وإقامة الهوية التامة بين الإله والطبيعة. وفي هذه الفقرة نعطي سبباً آخر يرجع إلى صعوبات وجدها سبينوزا في التراث الفلسفي السابق عليه في العلاقة بين الإله والعالم، والتي حاول تجاوزها بتوحيده بين الإله والطبيعة في جوهر واحد. لقد اعطى الباحثون اسباباً كثيرة ومتعددة للغاية لوضع سبينوزا لجوهر واحد في الوجود، لكنني اعتقد أن من بين اهم هذه الأسباب، ان سبينوزا بهذا التوحيد بين الإله والعالم في جوهر واحد كان يريد حل إشكاليات ظهرت في فلسفة أرسطو ولدى شراحه وعلى رأسهم ابن رشد. ونستطيع

فهم واستيعاب نظرية سبينوزا في الجوهر الواحد إذا وضعناها على خلفية النقاشات المتعلقة بالنظريات الأرسطية في المتحرك الأول دائم الحركة، اي السماء أو الفلك المحيط، والمحرك الأول الثابت او العلة الأولى. وفي سياق عرضنا التالي لهذه الخلفية الأرسطية للمسالة، نلاحظ ان الإشكاليات التي ظهرت في فلسفة ابن رشد والمتعلقة بالعلاقة بين الإله والعالم كانت من الدوافع الأساسية التي على أساسها وضع سبينوزا نظريته في الجوهر ووحد بين الإله والطبيعة. ونحن بذلك نحاول الكشف عن السياق الرشدي لميتافيزيقا سبينوزا، وهو كما نعتقد افضل سياق يمكن أن نفهم من خلاله فلسفة سبينوزا.

نستطيع ان ندرك السبب الذي جعل سبينوزا يقول بجوهر واحد فقط في الوجود من بحثنا في النظرية الأرسطية – الرشدية في المحرك الأول. واجهت هذه النظرية صعوبة أشار إليها بعض الباحثين[١]. لقد قال ارسطو بمحركين اثنين أولين: المحرك الأول دائم الحركة وهو السماء أو الفلك المحيط، والمحرك الأول الثابت وهو العلة الأولى أو الإله. أثبت ارسطو المحرك الأول دائم الحركة في "السماع الطبيعي"، وكذلك أثبت فيه المحرك الأول الثابت وبحث في طبيعته في "ما بعد الطبيعة". وكان كتاب "السماع الطبيعي" هو موضع البرهنة على المحرك الأول الثابت، إذ أشار فيه إلى ضرورة رجوع حركة المتحرك الأول الدائم إلى محرك اول ثابت. وتبعه ابن رشد في ذلك وأوضح ان صاحب ما بعد الطبيعة يتسلم مفهوم المحرك الأول الثابت من صاحب العلم الطبيعي، لأن هذا المحرك مبرهن عليه في "السماع"[٢].

---

١) ومنهم هيلين جولدشتاين، مترجمة المجموعة اليهودية "مسائل في العلم الطبيعي" في الهامش رقم ٤٣، ص ١٥٠-١٥١:
Averroes, Questons In Physics. Translated and edited by Helen Tunik Goldstein.

٢) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤.

والإشكالية التي لم ينتبه إليها ابن رشد وبالتالي لم يبحث فيها هي وجود محركين اثنين في الوجود، ويبدو ان الذي جعل ابن رشد غير شاعر بهذه الإشكالية اختلاف المحركين، إذ ان احدهما ثابت ومفارق وغير مادي والآخر متحرك ومادي. وبالتالي لم يشعر ابن رشد باي صعوبة في القول بمحركين اثنين. فقد كان إخلاص ابن رشد الزائد للنص الأرسطي يعمي عينيه من رؤية اي صعوبات او إشكالات في فلسفة ارسطو. فلأن ارسطو نفسه لم يتناول صعوبة القول بمحركين اثنين، فقد تبعه ابن رشد في تجاهل هذه الصعوبة. تتمثل هذه الصعوبة في: ١) الثنائية الواضحة بين المحركين والناتجة من اختلاف طبيعتيهما، مما يشكل صعوبة في تصور اي علاقة بينهما، فكيف يكون الثابت سبباً لحركة المتحرك؟ خاصة إذا كان هذا الثابت مفارقاً ولا مادياً؟ ٢) المتحرك الأول وهو السماء او الفلك المحيط، حاصل في ذاته على مبدأ حركته الأزلية وعلى قابلية استمراره في الوجود الأزلي من طبيعة مادته الأزلية التي لا تفسد وصورته الأزلية التي هي الحركة الدائرية في الموضع، وبما انه كذلك فما حاجته إلى المحرك الأول الثابت؟

حاول ارسطو حل هذه الصعوبات بالقول بأن المتحرك الأول دائم الحركة يتحرك من ذاته عشقاً للمحرك الأول الثابت ورغبة في التشبه به والتقرب منه ومحاكاته. لكن كيف تكون الرغبة في التشبه والقرب من المحرك الثابت منتجة للحركة؟ وكيف تكون الرغبة في التشبه بالثابت رغبة متحركة؟ إذا كانت هناك رغبة في التشبه بالمحرك الثابت لكان سعي المتحرك الأول نحو السكون لا نحو الحركة الدائمة. هذا بالإضافة إلى ان هذا المحرك الأول الثابت ليس له اي دور في تحريك المتحرك الأول، لأنه ثابت. وبذلك تبقى الحركة راجعة إلى المتحرك الأول وحده ويكون هو حاصلاً على قابلية استمرارها الأزلي دون حاجة إلى المحرك الأول ودون فعل تحريكي مباشر منه. علاوة على أن ابن رشد قد اثبت، تبعاً لأرسطو، قدم المتحرك الأول والمحرك الأول الثابت، فالإثنان لديه ازليان قديمان لامتناهيان. فكيف يمكن ان يوجد في الوجود ازليان قديمان؟ وكيف يكون المحرك الأول محركاً بعد ان اثبت ابن

رشد حصول المتحرك الأول على كل عناصر حركته الأزلية في ذاته؟ إن هذا المحرك الأول لن يكون بذلك محركاً لأي شئ طالما كان المتحرك الأول حاصلاً على الحركة الأزلية في ذاته. كما لن يكون المتحرك الأول مستفيداً لأي شئ من محرك ثابت، فثباته يتناقض مع الحركة الأزلية للمتحرك الأول. والقول بأن المتحرك الأول استفاد الحركة الأزلية من محرك ثابت ينطوي على التناقض في القول بحركة ازلية ترجع إلى شئ ثابت.

إنني أعتقد أن كل تلك الصعوبات في المذهب الأرسطي – الرشدي هي التي دفعت سبينوزا إلى القول بجوهر واحد ثابت وازلي، وأحوال زمانية متحركة لامتناهية، وذلك لتجنب إشكالية المحرك الأول سواء كان ثابتاً أو متحركاً. ذلك لأن القول الأرسطي – الرشدي بمحركين اثنين أزليين هو القول بجوهرين اثنين، ولا يمكن وجود جوهرين. ويبدو أن سبينوزا كان على وعي بهذه الإشكاليات في المذهب الأرسطي عن طريق شروح ابن رشد نفسه أو الشروح اليهودية على شروح ابن رشد وشروح رسائله. وأهمها "في جوهر الأجرام السماوية" التي شرحها موسى الناربوني وكانت جزءاً أساسياً من الكتب التعليمية المدرجة على قوائم جامعات أوروبا خاصة الجامعات الإيطالية والفرنسية في عصر النهضة[1]؛ تلك الرسالة التي يظهر فيها بوضوح استقلال المتحرك الأول وتمايزه المطلق عن المحرك الأول. وبالتالي قام سبينوزا بالتخلي عن المنظومة الأرسطية كلها وقال بجوهر واحد فقط ورفض القول بجوهرين. وصارت الحركة عند سبينوزا صفة للحال وحده، ولا يمكن للمتحرك عند سبينوزا أن يكون جوهراً بل هو حال وحسب. والوجود عنده يتكون من

1) Craig, Martin: "Humanism and the Assessment of Averroes in the Renaissance", in Akasoy, Anna & Guido Giglioni (editors), Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe (Dordrecht: Springer, 2013), pp. 65-79, (70-73).

جوهر ثابت ازلي Substance in Eternityواحوال تمر بالزمان الأزليModes in Duration.

خاتمة:

لقد تم إغفال المصادر الإسلامية لفلسفة سبينوزا من قبل الباحثين الغربيين عن عمد وبإصرار، ما عدا القلة القليلة منهم. وفي المقابل تم إعلاء قيمة المصادر اليهودية وعلى راسها موسى بن ميمون وحسداي كريسكاس. ولم يكن الباحثون الذين درسوا مصادره اليهودية على وعي بأن هذه المصادر ليست مصادر نهائية على الحقيقة بل هي مجرد استمرار للنقاشات الفلسفية الإسلامية حول قدم العالم والعلم الإلهي وطبيعة النفس الإنسانية ومصيرها والعلاقة بين العقل والوحي. وتم التغافل عن الأصول الإسلامية للفلسفة اليهودية نفسها وبالتالي غابت النظرة إلى فلسفة اليهود باعتبارها امتداداً للفلسفة الإسلامية. وبناء على كل ذلك، تم التغافل عن الأصول الرشدية لفلسفة سبينوزا، وعن السياقات الإسلامية الأصلية للمشكلات الفلسفية التي تعامل معها سبينوزا.

وما حاولنا القيام به في هذه الدراسة هو إثبات أن فلسفة سبينوزا في الوجود والضرورة والأزلية لا يمكن فهمها الفهم الصحيح والكامل إلا بوضعها على خلفية النقاشات الفلسفية الإسلامية حول الواجب والممكن وتقسيماتهما الفرعية، تلك النقاشات التي كانت محل نزاع الغزالي مع ابن سينا، وابن رشد مع ابن سينا والغزالي معاً. بل إن تفاصيل نظرية سبينوزا في الجوهر والأحوال والعلاقة بين الوجود والماهية في كل منهما لا يمكن فهمها على خلفيات ديكارتية او وسيطية، وان خلفية فلسفية مختلفة هي الأنسب في فهم وتقدير هذه النظريات، وهي الخلفيات الإسلامية المتمثلة في ابن سينا وابن رشد، والخلفيات اليهودية المتمثلة في الرشدية اليهودية من جهة والاتجاه المقاوم لها من داخل الفكر اليهودي من جهة اخرى. فإذا كان السياق الرشدي هو المسكوت عنه في

الدراسات السبينوزية، فإن هذه الدراسة حاولت إحضار هذا المسكوت عنه ليفصح عن نفسه في النور.

وعندما قمنا بذلك اكتشفنا أن ابن رشد قد ظهر كما لو انه شارح لسبينوزا، وليس لأرسطو وحسب. وعلى الرغم مما تبدو عليه هذا الفكرة من غرابة ومفارقة تاريخية، إلا انها صحيحة واثبتتها الدراسة من خلال تحليل نصوصهما. ذلك لأن سبينوزا في نظري هو رشدي صميم وحتى النخاع، ومن شدة تجذر الأفكار الرشدية في فلسفته بدا ابن رشد وكأنه يشرح افكاراً ظهرت فيما بعد لدى سبينوزا. وما ذلك إلا لأن فلسفة سبينوزا هي الامتداد المنطقي للرشدية.

وقد توصلت هذه الدراسة إلى أن هناك حضوراً قوياً لمفهوم واجب الوجود في ميتافيزيقا سبينوزا، وأن هذا الحضور هو على مستوى ظهور المصلطح نفسه في نصوص عديدة لدى سبينوزا، وكذلك على مستوى المعاني الأساسية والفرعية لهذا المصلح، مثل الأزلية والضرورة والمعلولية الأولى الكلية والشاملة. هذا الحضور القوي لمفهوم واجب الوجود كان يشي لأول وهلة بأثر سينوي على سبينوزا، لكن عند فحصنا لمجمل فلسفة سبينوزا ونظريته في الوجود.والضرورة والأزلية والجوهر والأحوال، تبين لنا أن الأثر السينوي ليس هو الأثر المباشر، ذلك لأن ابن سينا قد فصل بين الوجود والماهية في حين أن سبينوزا لم يفصل، وأن صفات واجب الوجود لديه لا تتطابق بالكامل مع صفاته لدى سبينوزا، إذ هناك فروق، اهمها أن واجب الوجود السينوي منفصل عن العالم في حين أن جوهر سبينوزا محايث، وواجب الوجود السينوي صورة مجردة ولا يحوي اي مادة، في حين أن الجوهر السبينوزي مادي وهو اتحاد الفكر والامتداد.

كما كشفت الدراسة من ان نظرية سبينوزا في الوجود والضرورة والأزلية هي نظرية رشدية اكثر من أن تكون سينوية، وهذا بسبب أن

الواجب بغيره عند ابن سينا هو ممكن بذاته، في حين أن الواجب بغيره عند سبينوزا وهو الأحوال اللامتناهية واجبة بغيرها وفي ذاتها في الوقت نفسه، تماماً مثلما الحال مع السماء عند ابن رشد. وقد وضعت الدراسة اليد على نقد ابن رشد لمفهوم ابن سينا عن الواجب بغيره الممكن بذاته، واكتشفت ان هذا النقد له حضور واضح في ميتافيزيقا سبينوزا وخاصة في نظريته في العلاقة بين الجوهر والأحوال. اما عن كيفية انتقال النقاش الإسلامي حول الواجب والممكن، والواجب بذاته والواحب بغيره إلى سبينوزا، وفوق كل ذلك، كيفية انتقال الأثر الرشدي إليه، فقد كشفت الدراسة عن ان طريق الانتقال تمثل في الرشدية اليهودية مع التيار المناهض لها من داخل الفلسفة اليهودية التي كان سبينوزا دارساً متعمقاً لأعمال فلاسفتها امثال موسى بن ميمون وموسى الناربوني وحسداي كريسكاس وإليشع دل مديجو. وفي النهاية وضعت الدراسة اليد على الملامح الرشدية الواضحة لنظرية سبينوزا في الأحوال والتي تناظر نظرية ابن رشد في قدم السماء.

بيبليوجرافيا

اولاً – المصادر:

١) سبينوزا:

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

اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا. دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٨.

٢) ابن رشد:

تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨

تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ٢٠٠٣

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧. المجلد الثالث.

تلخيص الكون والفساد. تحقيق جمال الدين العلوي. تصدير محمد المصباحي. دار الغرب الإسلامي، بيروت. الطبعة الأولى١٩٩٥

الجوامع في الفلسفة. كتاب السماع الطبيعي. حققه وعلق عليه جوزيف بويج. المعهد الأسباني العربي للثقافة. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد ١٩٨٣.

في جوهر الأجرام السماوية. نقله إلى العربية عماد نبيل (عن النص الإنجليزي والعبري وبالرجوع للنص اللاتيني). دار الفارابي، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠١١.

تلخيص ما بعد الطبيعة. حققه وقدم له عثمان امين. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ص١٩٥٨.

٣) ابن سينا:

الإلهيات من كتاب الشفاء. المحقق: آية الله حسن زاده الآملي. قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٤٢٨ هـ

النجاة. في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. نقحه وقدم له د. ماجد فخري. دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٥

المبدا والمعاد. نشر عبد الله نوراني. معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ميتشجن، بالتعاون مع جامعة طهران، ١٩٨٤.

كتاب التعليقات. تحقيق وتقديم حسن مجيد العبيدي. دار الفرقد، مدشق ٢٠١١

ثانياً – المراجع العربية:

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

حسن حنفي: "ابن رشد شارحاً ارسطو"؛ في دراسات إسلامية. دار التنوير، بيروت ١٩٨٢

حسن حنفي: رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا. في "الفكر الغربي المعاصر". المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٠.

زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. دار التنوير، بيروت ٢٠٠٧

زينب محمود الخضيري: ابن رشد بين التعددية والوحدانية. مجلة ألف، العدد ١٦ (ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب)، ١٩٩٦

زينب محمود الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين. مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٦

عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٨٤

الغزالي: مقاصد الفلاسفة. حققه وقدم له محمود بيجو. مطبعة الصباح، دمشق ٢٠٠٠

الفارابي: الرسائل الفلسفية الصغرى. تحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم. دار التكوين، دمشق، ٢٠١٢.

فؤاد زكريا: سبينوزا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣

محمد المصباحي: من أجل حداثة متعددة الأصوات. ورش لفلسفات الحق والثقافة والسياسة والدين. دار الطليعة، بيروت، ٢٠١٠.

محمد بيصار: الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد. دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣

محمد عابد الجابري: ابن رشد، سيرة وفكر. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور. دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، بدون تاريخ

موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين اتاي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٨

ثالثاً – المراجع الأجنبية:

Averroes, De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986)

Averroes, Questons In Physics. Translated and edited by Helen Tunik Goldstein (Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers, 1991)

Basile, Pierfrancesco: "Kant, Spinoza, and the Metaphysics of the Ontological Proof". Metaphysica, May 2010, vol. 11, issue 1, pp. 17-37.

Belo, Catarina: "Essence and Existence in Avicenna and Averroes". Al Qantara, vol.XXX, no.2, Julio-Diciembre de 2009, pp402-426.

Borodowski, Alfredo Fabio, Isaac Abravanel on Miracles, Creation, Prophecy, and Evil. The Tension Between Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary (New York: Lang, 2003).

Carriero, John: "On The Relationship Between Mode And Substance in Spinoza's Metaphysics". Journal of the History of Philosophy, vol.33, no.2, April 1995, pp. 245-273.

Craig, Martin: "Humanism and the Assessment of Averroes in the Renaissance", in Akasoy, Anna & Guido Giglioni (editors), Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe (Dordrecht: Springer, 2013), pp. 65-79

Earle, William A,: "The Ontological Argument in Spinoza". Philosophy and Phenomenological Research, vol. 11, no. 4, (June 1951), pp. 549-554

El Bizri, Nadr: "Avicenna and Essentialism". The Review of Metaphysics, vol.54, no.4 (June 2001, pp. 753-778).

Fraenkel, Carlos: "Hasdai Crescas On God As The Place of The World And Spinoza's God As Res Extensa", Aleph, vol.9, no.1, (2009), pp. 77-111.

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)

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

Garrett, Don: "Spinoza's Ontological Argument". The Philosophical Review, vol. LXXXVIII, no. 2 (April 1979)

Geffen, David M., Faith and Reason in Elijah Del Medigo's Behinat ha-dat and the Philosophic Background of the Work. PhD Dissertation, Columbia University, 1970

Goichon, A.M., La Distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina (Avicenna), Paris, 1937

Gueroult, Martial: "Spinoza's Letter on the Infinite (letter XII to Louis Meyer), in Marjorie Grene (ed.), Spinoza: A Collection of Critical Essays (Garden City, New York: Anchor Books, 1973), pp.182-212

Hallett, H.F,: "Spinoza's Conception of Eternity". Mind, New Series, vol.37, no.147, July 1928, pp. 283-303.

Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith.(London: Macmillan, 1961)

Laerke, Mogens: "Spinoza's Cosmological Argument in the Ethics". Journal of the History of Philosophy, vol. 49, no. 4 (2011), 439-462.

Lin, Martin: "Spinoza's Argument for the Existence of God". Philosophy and Phenomenological Research, vol. LXXXV, no. 2, September 2007, pp. 269-297

Morewedge, Parvis: "Ibn Sina Avicenna and Malcolm and the Ontological Argument". The Monist, vol. 54, no. 2, (April 1970), pp. 234-249.

Morewedge, Parviz: "Philosophical Analysis and Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction". Journal of the American Oriental Society, vol.92, no.3 (Jul.-Sep., 1972), pp. 425-435.

Philoponus, Against Aristotle on the Eternity of the World. Translated by Christian Wildberg (London: Gerald Duckworht &co., 1987)

Sorabji, Richard (ed.), Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence (New York: Cornell University Press, 1990)

Sorabji, Richard, Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages (London: Duckworth, 1983)

Waxman, Meyer, The Philosophy of Don Hasdai Crescas (New York: Columbia University Press, 1920)

Wisnovsky, R., Avicenna's Metaphysics in Context (New York: Cornell University Press, 2003)

Wolfsohn, Julius, Der Einfluss Gasali's Auf Chisdai Crescas (Frankfurt A.M: Verlag von J. Kauffmann, 1905)

Wolfson, Harry A., Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy (Cambridge: Harvard University Press, 1929)

Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934)

Young, Michael J.: "The Ontological Argument and the Concept of Substance". American Philosophical Quarterly, vol. 11, no. 3, July 1974, pp. 181-191.

رابعاً – المعاجم والموسوعات:

اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية (٣ اجزاء). تعريب خليل احمد خليل. منشورات عويدات، بيروت-باريس ٢٠٠١.

جميل صليبا: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢

مراد وهبة: المعجم الفلسفي. دار قباء الحديثة، القاهرة. الطبعة الخامسة ٢٠٠٧

Encyclopedia Judaica, Second edition.

Encyclopedia of Philosophy,, edt. By Donald M. Borchert (Thomson Gale: Detroit, New York, et.al., 2006