فلسفة سبينوزا في الهوية وتطوراتها لدى شلنج

د. أشرف حسن منصور([1])

[1]) مدرس الفلسفة بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

مقدمة:

يُعد بندكت دى سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧)[٢] Benedikt de Spinoza من أهم وأشهر الفلاسفة المحدثين. اشتهر بمذهبه العقلي الذى حمل نظرة واحدية للوجود حاول به القضاء على النزعة الثنائية في فلسفة ديكارت والتى تقسم الإنسان إلى نفس وبدن، وتقر بوجود جوهرين متمايزين في الوجود وهما الفكر والامتداد. وفي المقابل أكد سبينوزا على جوهر واحد فقط، وما الفكر والامتداد إلا صفتين غير متناقضتين لهذا الجوهر بل هما في هوية واحدة. ولم يُقدَّر لفلسفة سبينوزا أن تكون أساساً لمشاريع وأنساق فلسفية إلا مع المثالية الألمانية في العقد الأخير من القرن الثامن عشر والعقود الأولى من القرن التاسع عشر. صحيح أن فلسفة سبينوزا كان لها أبلغ الأثر في فلسفات القرن الثامن عشر، مثل المذهب التأليهى الإنجليزى Deism

---

[٢]) نود التنبيه في البداية على أننا نفضل كتابة اسمه هكذا "سبينوزا". ونختلف مع كل الذين يكتبون اسمه بألف في البداية هكذا: "اسبينوزا". ولهذا التفضيل سبب. إن الاسم الحقيقي لسبينوزا هو **Baruch de Espinoza** "باروخ دي إسبينوزا" فهكذا كان يُكتب الاسم حتى غيره سبينوزا نفسه بعد صدور قرار الحرمان في حقه من الجالية اليهودية في هولندا. فباروخ أصبحت بندكتوس **Benedictus**، وهي المعادل اللاتيني لباروخ وتعني المبارك، وإسبينوزا **Espinoza** أصبحت سبينوزا**Spinoza**. وقد أصبح سبينوزا يوقّع باسمه الجديد هذا طوال حياته. ونحن نحترم توقيع سبينوزا ونحترم قراره بهذا التعديل لاسمه. حول التعديل الذي ألحقه سبينوزا باسمه راجع
Steven Nadler, ***Spinoza: A Life.*** (Cambridge University Press: Cambridge, ٢٠٠١), pp. ٤٢ff., ١٥٥ff.

والمادية الفرنسية، لكن التأثير السبينوزى على هذين الاتجاهين كان يتركز في الجوانب الأخلاقية والسياسية وانحصر في نظراتهما في الألوهيـــة والـــنفس الإنسانية. ولم تصبح فلسفة سبينوزا نموذجاً لبناء مذهب فلسفي متكامل إلا مع المثاليين الألمان.

تضم المثالية الألمانية الفلاسفة فشتة(٣) وشلنج(٤) وهيجل(٥). وقـد تأثر كل هؤلاء بفلسفة سبينوزا، وبالأخص شلنج، الذى تكشف فلـسفته عـن قرب كبير من مذهب سبينوزا، بحيث نستطيع القول بأن فلـسفة شـلنج هـى إعادة بناء أو تطوير لمذهب سبينوزا. ولأن القضية الأساسـية فـي مـذهب سبينوزا هى فلسفته في الهوية، أى الهوية بين الفكر والوجود داخل جـوهر واحد، ولأن فلسفة الهوية هذه هى أساس مذهب وحدة الوجود الحاضر بقـوة في فلسفة سبينوزا، ولأن مشروع شلنج الفلسفي كله يتمحـور حـول إقامـة

---

٣) يوهان جوتليب فشته **Johann Gottlieb Fichte** (١٧٦٢-١٨١٤)، فيلسوف ألماني وأحد أعلام المثالية الألمانية، كان كانطياً في بداية حياته الفكرية لكنه اتجه نحو تأسيس فلسفة مثالية ترانسندنتالية تستعيد الطموح الميتافيزيقي القديم الذي قضى عليه النقد الكانطي، لكن في المجال الذاتي.

٤) فريدريك فيلهلم جوزيف شلنج **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling** (١٧٧٥-١٨٥٤)، أحد المثاليين الألمان الذين طوروا مذهب المثالية النقدية لكانط. أقام مذهباً أنطولوجياً متكاملاً يحـوي فلـسفة في الذاتيـة الترانسندنتالية وفلسفة في الطبيعة، ومال فكره نحو الاتجاهات الحيوية والعضوية والتطورية.

٥) جورج فيلهلم فريدريك هيجل **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (١٧٧٠ - ١٨٣١)، أحد أهم المثاليين الألمان وأوسعهم تأثيراً. اتصف فكره بالنسقية والشمول والموسوعية. مثاليته مطلقة نظراً لتأكيده على الروح المطلق باعتباره الحدد الأول والنهائي للوجود والفكر. وتحتوي فلسفته على بعد تاريخي وتطوري قوي أثر على الاتجاهات التاريخية في العلوم الإنسانية. ويضم مذهبه فلسفة في السياسة وفي التاريخ أثرتا على الفكر الاجتماعي والسياسي من بعده.

فلسفة جديدة في الهوية تعيد صياغة مذهب سبينوزا وتعالج الكثير من صعوباته وتتجنب العديد من أخطائه، فقد ركزنا في هذه الدراسة على مقارنة مفصلة بين فلسفة سبينوزا وفلسفة شلنج في الهوية، محاولين توضيح ما يدين به شلنج لسبينوزا، والنقاط التى خرج فيها عن الصورة التى جاءت بها فلسفة الهوية لدى سبينوزا، ونظرية شلنج الجديدة في المطلق وفي وحدة الوجود التى تعد تطويراً لوحدة الوجود السبينوزية.

ننطلق في هذه الدراسة من فرض نحاول إثبات صحته يقول بأن مذهب شلنج كان مقاماً على أساس أنه بديل لفلسفة سبينوزا، وحل لصعوبات وجدها في فلسفته. لقد قدم كل واحد من المثاليين الألمان انتقاداته على فلسفة سبينوزا، وعلى أساس هذه الانتقادات بنى مذهبه الخاص باعتباره البديل لمذهب سبينوزا. وما دفعهم نحو ذلك هو رغبة منهم جميعاً في بناء مذهب واحدى يؤسس للهوية المطلقة بين الفكر والوجود لكن بطريقة مختلفة عن طريقة سبينوزا. لقد وافق هؤلاء ضمنياً على النية العامة عند سبينوزا وهى تأسيس مذهب واحدى يؤسس للهوية المطلقة، لكنهم رأوا أن طريقة سبينوزا في بناء وتحقيق هذا المذهب لم تكن صحيحة، وقد احتفظوا بالنية والقصد السبينوزى العام مع تقديم مذاهب بديلة، كل واحد منها يؤسس الهوية والوحدة بطريقته الخاصة. وهدفنا الكشف عن مذهب شلنج باعتباره بديلاً جديداً لمذهب

سبينوزا في الهوية. مع الأخذ في الاعتبار أن فلسفة الهوية هي الأساس الذي قام عليه مذهب وحدة الوجود، سواء لدى سبينوزا أو شلنج. ولم تكن وحدة الوجود لديهما تعني مجرد هوية بين الإله والطبيعة أو العالم، بل كانت كذلك هوية بين الفكر والوجود، والمادي والمثالي.

تنقسم الدراسة إلى أربعة أقسام وخاتمة. في القسم الأول نوضح أن مبدأ الهوية هو المبدأ الأساسي الحاكم لكل فلسفة سبينوزا، بحيث نستطيع القول إن مذهبه كله إثبات لهذا المبدأ على مستوى المعرفة والوجود. والقسم الثاني تاريخي، نستعرض فيه استقبال الفكر الألماني لفلسفة سبينوزا منذ أوائل القرن الثامن عشر وحتى عصر شلنج، والسياق الذي تم فيه تبني هذه الفلسفة من قبل المثالية الألمانية. ونتناول في القسم الثالث كيفية تبني شلنج للمبدأ الأساسي والمركزي في فلسفة سبينوزا وهو مبدأ الهوية. أما القسم الرابع ففيه مقارنة نسقية مُفصّلة بين فلسفتي سبينوزا وشلنج في الهوية. وتقدم الخاتمة تقييماً لتعامل شلنج مع فلسفة سبينوزا ونظرة شاملة إلى الفروق الدقيقة بين مذهبيهما.

أولاً – الهوية عند سبينوزا:

١. الجوهر، أو الهوية المطلقة:

عرَّف سبينوزا الجوهر **Substance** بأنه «ما هو في ذاته وما يُتصور من ذاته، أي الذي لا يتطلب مفهومه مفهوم أي شئ آخر يتكون منه»[٦]. ومعنى ذلك أن الجوهر عند سبينوزا هو ذلك الذي يتقوم من ذاته وفي غير حاجة لأي شئ آخر كي يوجد. والحقيقة أن هذا التعريف لا يمكن أن ينطبق على أي شئ جزئي، ذلك لأن أشياء العالم الطبيعي بما فيها النبات والحيوان والإنسان في حاجة إلى أشياء أخرى لتوجد. وهذا ما يجعل مفهوم الجوهر لا ينطبق على شئ إلا الإله أو الطبيعة حسب قول سبينوزا، فإذا نظرنا إلى الألوهية على أنها الضرورة الحاكمة للأشياء فسوف تصبح بذلك هي الجوهر الحقيقي، وإذا نظرنا إلى الطبيعة على أنها الكل المتجانس المنسجم الذي تحكمه القوانين الضرورية وإلى أشياء الطبيعة على أنها تعتمد كلها على بعضها البعض في تناسق وتوازن لأدركنا أن الطبيعة هي ذلك الكل الذي لا

---

(٦) Spinoza, ***Ethics***, in: ***Complete Works***. Translated by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael L. Morgan. (Cambridge: Hackett, ٢٠٠٢) Part I, def.III.

سوف نتبع فيما يلي الطريقة المختصرة المتبعة دائماً في الإحالة إلى كتاب "الأخلاق" لسبينوزا. فعلى سبيل المثال: **E, I, P١**، يعني هذا الاختصار كتاب الأخلاق، الجزء الأول، القضية الأولى. أما التعريف فنستخدم فيه حرف **D**، والملاحظة **n**، والمسلمة **Ax**.

يعتمد في وجوده إلا على ذاته، أي أن الطبيعة هي الجوهر الحقيقي، وبالتالي ذهب سبينوزا إلى التوحيد بين الإله والطبيعة باعتبارهما معنيين لجوهر واحد.

ويعرِّف سبينوزا الصفة Attribute بأنها «ما يفهمه الذهن من الجوهر باعتباره ما يؤسس ماهيته» الصفة إذن هي ماهية الجوهر(٧). وفي مقابل ديكارت الذي أقر بوجود جوهرين متمايزين ومنفصلين في الكون: الفكر والمادة، يذهب سبينوزا إلى أنه ليس هناك في الكون جوهران بل جوهر واحد، وهذا الجوهر الواحد يحمل صفتي الفكر والامتداد في نفس الوقت(٨). وهو لا يذهب إلى أن للجوهر ماهية مزدوجة يجمع بينهما في تضايف، الفكر والامتداد، بل يذهب إلى أن الجوهر الواحد الحقيقي لديه صفة واحدة هي فكر وامتداد. إن الفكر والامتداد شئ واحد عنده(٩).

وعلى الرغم من غرابة هذه الفكرة فإنه من السهل تبريرها كي تتفق مع فلسفة سبينوزا. إذا تناولنا جسماً ممتداً فسوف ندرك مباشرة أن ما يشكل ماهيته هو جسميته، أي اتخاذه شكلاً معيناً وإشغاله حيزاً من المكان، أي أن الامتداد هو ماهية كل الأشياء الجسمية. كيف سينظر سبينوزا إلى هذا الامتداد

---

(٧) E,I, def.IV.

٨) William Charlton: "Spinoza's Monism", *in The Philosophical Review*, Vol. ٩٠, No. ٤. (Oct., ١٩٨١), pp. ٥٠٣-٥٢٩.

(٩) E,II, P.VII, note.

على أنه فكر؟ إذا تناولنا مفهوم الامتداد في ذاته وجدنا أن خاصيته الأساسية تتمثل في أبعاده الهندسية، والحيز الذي يشغله من المكان أيضاً هو عبارة عن حيز هندسي يمكن أن يقاس وتحكمه القوانين الرياضية. لكن العلاقات الرياضية الهندسية التي تميز الامتداد هي ذاتها نوع من الفكر، هذا بالإضافة إلى أن القوانين الفيزيائية والكيميائية التي تحكم تفاعلات الجسم وحركات الأجسام هي أيضاً نوع من الفكر. وبالتالي فإن الماهية الحقيقية للامتداد هي فكر. ومن جهة أخرى فإن الفكر كذلك يحتوي على الامتداد، حتى على مستوى الأفكار المجردة(١٠). إن مصطلح الامتداد في معظم اللغات الأوربية شبيه بالمصطلح الإنجليزي وهو **extension**. وفي المنطق نميز بين المفهوم والما صدق. المفهوم هو معنى الكلمة الذي نتوصل إليه بالتعريف، أما الما صدق فهو الأشياء التي ينطبق عليها هذا المفهوم. فكلمة حيوان مثلاً لها مفهوم وهو الكائن الحي الممتلك لقوى التغذية والنمو والأحساس والتكاثر، أما ما صدق الحيوان فهو كل ما يندرج تحت هذا التعريف من كائنات حية مثل الحصان والجمل والقطة والثعلب. الما صدق إذن هو الامتداد العيني للمفهوم. لكل مفهوم النطاق الممتد الذي يشمله. مفهوم الحيوان يمتد ليشمل كل الأنواع

---

١٠) Francis S. Haserot, "Spinoza's Definition of Attribute", in ***The Philosophical Review***, Vol. ٦٢, No. ٤. (Oct., ١٩٥٣), pp. ٤٩٩-٥١٣.

الجزئية من الحيوانات، ومفهوم النبات يمتد ليشمل كل الأشجار والزهور والحشائش ... إلخ. لكل مقولة فكرية إذن امتدادها من الما صدقات، وبالتالي فالامتداد صفة للفكر نفسه. وهكذا نظر سبينوزا إلى الفكر والامتداد على أنهما شئ واحد، فالفكر له امتداده من الما صدقات، والامتداد نفسه ليس إلا البعد الهندسي الرياضي الذي ليس سوى فكر.

أما تعريف سبينوزا للحالMode فهو كالتالي: «أعنى بالحال ما يطرأ على الجوهر، أو ما يوجد في شئ غير ذاته ويتصور بشئ غير ذاته»(١١). ويعنى هذا التعريف أن الحال هو التعينات الجزئية للجوهر. فإذا نظرنا إلى الإنسان على أنه جوهر، فإن الأشكال المختلفة للأجسام البشرية سوف تكون أحوالاً، أي تنويعات على الجوهر الإنساني، أو الأمثلة الجزئية لجنس الإنسان. وإذا نظرنا إلى الشكل الكروي على أنه الجوهر سوف تكون الدائرة هي صفته أو ماهيته، وتكون أحواله أو تنويعاته هي كل الأشكال الكروية الموجودة مثل الشمس والقمر وكرة القدم وكرة البلياردو والتنس...إلخ. الحال إذن هو المثال الجزئي للجوهر(١٢). ومن طبيعة هذا المثال الجزئي ألا يوجد في ذاته بل في شئ آخر، ذلك لأن الشمس كروية والقمر كروي وكرة القدم كروية وهي لا

---

(١١) E, I, def. V.

(١٢) Nadler: op. cit, PP. ٥٦-٥٧.

توجد بذاتها بل توجد باعتبارها ملحقة بالشكل الكروي الذي لا يمكن تصورها بدونه. إذا كان هناك مثال واحد فقط للشكل الكروي فلن يكون هذا المثال حالاً أو تنويعاً على الشكل الكروي بل سيكون صفة.

يلحق سبينوزا بالجوهر عدداً من الصفات وهي في الحقيقة تصل إلى خمس: الأولى أن الجوهر واحد، بمعنى أنه لا يمكن وجود جوهرين اثنين، كما أن وجوده ضروري، وأزلي، ولا متناهي. لنتناول كل صفة من هذه الصفات. يذهب سبينوزا إلى أنه ليس هناك إلا جوهر واحد ولا يمكن أن يكون هناك جوهران[١٣]، ذلك لأنه إذا كان هناك وجود لجوهرين فمعنى هذا أن كل منهما سوف يحتوي على صفة مختلفة عن الآخر، إذ لا يمكن أن نميز بينهما إلا على أساس تمايز صفاتهما، ولأن الجوهر الحقيقي يحتوي على كل الصفات وعلى رأسها الفكر والامتداد فمعنى هذا أنه لا يمكن أن يكون هناك جوهر آخر بجانبه يحتوي على صفة مختلفة. ويشبه هذا البرهان الأفكار التي قدمها فلاسفة العصور الوسطى المسيحيون والمسلمون حول وحدانية الإله وهو عدم إمكان وجود إله آخر بجانبه أو استحالة وجود إلهين[١٤]، كما تشبه فلسفة أفلوطين

---

(١٣) E,I, P.V.

١٤) انظر في ذلك: أبو نصر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر. دار المشرق، بيروت الطبعة الثامنة ٢٠٠٢. ص ٣٩-٤١؛ ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء. تحقيق آية الله حسن زادة الآملي. قم، مؤسسة بوستان كتاب، ٢٠٠٧، المبحث الثاني.

التي وضعت على رأس الوجود الواحد الذي يصدر عنه كل شئ من عقل كلي ونفس كلية. والحقيقة أن في فلسفة سبينوزا قليل من التشابه مع الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الصدور التي تذهب إلى صدور كل شئ عن الواحد المعروفة في الفلسفة بنظرية الفيض التي كان يعتنقها الفارابي وابن سينا.

أما الثانية فهي أنه بسيط. يقول سبينوزا: "لا يمكن تصور صفة للجوهر يتبعها إمكان إنقسامه"[١٥] ويشرح سبينوزا هذه القضية بقوله إنه إذا كان الجوهر منقسماً، فإما أن تكون أجزاءه التى ينقسم إليها لامتناهية، وإما أن ينقسم إلى جزء لامتناهى وجزء متناهى. وإذا كان الجوهر مكوناً من أجزاء لامتناهية، فإما أن تكون هذه الأجزاء حاصلة على صفات الجوهر نفسه وبالتالى يكون الجوهر قد أنتج جواهر أخرى لامتناهية، لكن سبينوزا قد أثبت عدم امكان انتاج الجوهر لجوهر آخر، كما أن الجوهر هو علة ذاته فقط لا علة لجوهر آخر؛ وإما أن يكون في الجوهر جزء لامتناه وجزء آخر متناه، لكن لا يمكن تصور الجوهر محتوياً على جزء متناه. وينتهى سبينوزا من ذلك إلى القول بأن الجوهر غير منقسم، ولا يمكن انقسامه، لا بصفاته ولا بذاته. ومعنى هذا أن صفتى الفكر والامتداد لا يمكن أن تكونا سبباً لانقسام الجوهر إلى صفتين، فكر وامتداد، ولا يبقى الا النظر إلى هاتين الصفتين لا على أنهما انقساماً

---

١٥) E, I, P.XII.

للجوهر بل على أنهما وجهتى نظر لجوهر واحد، يكون فكراً من جهة وامتداداً من جهة أخرى. ونستطيع تفسير هذه القضية بقولنا إن الجوهر لا يكون منقسماً إلى فكر وامتداد إلا داخل الفكر الإنسانى، الفكر الذى يعتاد على النظر إلى كل شئ من وجهتى نظر مختلفين، الفكر والامتداد، في حين أن هذا الانقسام ليس داخلاً في طبيعة الجوهر نفسه. ويزيد سبينوزا نظريته تأكيداً في القضية التالية مباشرة: "الجوهر اللامتناهى بإطلاق غير منقسم"[١٦] وهنا ينقل سبينوزا الحجة إلى مفهوم اللاتناهى، فإذا كان الجوهر لامتناه فلا معنى لانقسامه إلى أجزاء، لأن الجزء من طبيعته أن يكون متناهياً، ولا يمكن للجوهر أن يتكون من أجزاء متناهية حتى ولو كان انقسامها لامتناهياً.

أما الصفة الثالثة للجوهر فهي أن وجوده ضروري. يذهب سبينوزا إلى أننا لا يمكن أن نتصور جوهراً واحداً يحتوي على كل الصفات وفي نفس الوقت يفتقر إلى الوجود، ذلك لأن الوجود صفة لازمة للجوهر لا يمكن تصوره بدونها[١٧]. وهذه الحجة أيضاً شبيهة بحجة إثبات وجود الله عند القديس أنسلم وتوما الأكوينى وديكارت[١٨]. الملاحظ أن سبينوزا يدرك جيداً الفرق بين الفكرة

---

[١٦] E, I, P.XII

[١٧] E, I, P. VII.

[١٨] Nadler: P. ٦٥.

والوجود الحقيقي، ويعلم أن الفكر يمكن أن يثبت الوجود نظرياً لأشياء لا وجود حقيقي لها، وهو يجنب النقد المحتمل الذي يمكن أن يوجه إلى فكرته عن الوجود الضروري للجوهر من حيث أنه يستخلص الوجود من الفكر، ولذلك يذهب إلى أن الفكرة، وهي هنا فكرة الجوهر، إذا كانت صحيحة فمعنى هذا أن الجوهر موجود، ذلك لأننا لا يمكن أن نحوز على فكرة صحيحة ودقيقة عن شئ ويكون هذا الشئ غير موجود في نفس الوقت. إن عدم وجود هذا الشئ في حد ذاته يعنى أن فكرتنا عنه غير صحيحة وغير دقيقة. لكننا نحوز على فكرة صحيحة عن الجوهر، وبالتالي يجب أن يتصف هذا الجوهر بالوجود ضرورة.

الصفة الرابعة للجوهر هي الأزلية **eternity**، بمعنى أن الجوهر

لم يظهر من العدم ولا يمكن أن يفنى[١٩]. فإذا كان وجود الجوهر ضرورياً فإن وجوده هذا مرتبط به على نحو لا يمكن أن ينفصل، ويترتب على ذلك أنه في وجود دائم، أي خالد. ولا يجب أن نفهم خلود الجوهر هنا على أنه

لا تناهي بالقياس إلى الزمان، أي على أنه أزلي ليس له أول وأبدي ليس له نهاية، ذلك لأن أزلية الجوهر ليست صفة زمانية له بل صفة وجودية

---

(١٩) E, I, P.XI.

أو أنطولوجية[٢٠]. ويدلل سبينوزا على صحة هذا الرأي بذهابه إلى أنه بما أن الجوهر هو علة ذاته وأن وجوده حال في ماهيته ذاتها فمعنى هذا أن الوجود ليس صفة أو حال مكتسب يطرأ على الجوهر بل هو ماهيته الأصلية. إذا نظرنا إلى أزلية الجوهر على أنها أحد أحوال الجوهر فمعنى هذا أننا ألحقنا به خاصية الاستمرار والدوام في الزمان، ولكن الخلود عند سبينوزا ليس صفة زائدة على الجوهر أو حال يطرأ عليه بل هو ماهية مرتبطة به دائماً.

يعني خلود الجوهر عند سبينوزا أنه علة ذاته وليس في حاجة إلى الزمان كي يتحقق فيه أو يسير فيه منذ الأزل والأبد. الجوهر ليس شيئاً يسير في زمان وتطرأ عليه الأحوال الزمانية من بداية ونهاية أو تغير أو صيرورة، ذلك لأنه فوق الزمان، أنه يلغي الزمان ذاته، ومن هنا فإنه أزلي بمعنى أنه غير خاضع للزمان وفوق الزمان.

الصفة الخامسة للجوهر هي اللانهائية Infinity[٢١]. لا تعني لا نهائية الجوهر لا نهائية مكانية، بمعنى أنها ليست لا نهائية في إمكان انقسام الجوهر إلى عدد لا متناهي من الأجزاء، ولا تعني كذلك أن الجوهر لا متناهي في الحجم أو الضخامة. لا نهائية الجوهر عند سبينوزا تعني أن كل ما يوجد وما

---

(٢٠) Nadler, op. cit, PP. ٦٦-٦٧.

(٢١) E, I, P.VIII; E, I, P. XIX..

يمكن أن يوجد داخل فيه وليس هناك شئ آخر خارجه، فهي ليس لا نهائية في الكم بل لا نهائية في الكيف، ذلك لأن الجوهر هو المحدد لكل ما يمكن أن يظهر إلى الوجود، وهو السبب الكافي لأي حادثة تحدث في الكون[٢٢].

كما يُعرَّف سبينوزا اللاتناهي في مقابل التناهي. يكون الشئ متناهياً إذا كان هناك شئ آخر يحده أو يشكل له حدوده الخارجية، فالحجم متناهي لأنه يشغل حيزاً من المكان، إذ تشكل حدوده المكانية حدوده النهائية التي لا يستطيع تجاوزها، كما أن الإنسان الفرد متناهي ذلك لأن له عمر محدد ينتهي بموته، ويعني التناهي أيضاً أن يكون للشئ سبباً في وجوده من غير ذاته أو خارجاً عنه، بحيث أن هذا الشئ لا يمكن أن يوجد بدون هذا السبب الخارجي. أما لا تناهي الجوهر فيعني أنه سبب لذاته، وأنه ليس هنك شئ آخر غيره يحده أو يعيقه.

٢. هوية الإله والطبيعة (وحدة وجود):

من أهم القضايا التي يبدأ بها سبينوزا كتابه "الأخلاق" القضية الثانية التي يبني عليها نظريته في هوية الإله والطبيعة. تقول هذه القضية: "إن جوهرين،

---

(٢٢) Nadler, PP. ٧٣-٧٥.

صفاتهما مختلفة، ليس بينهما شيئ مشترك"[٢٣]. وبالتالى فلن تكون بينهما أى صلة أو تفاعل. ينكر سبينوزا بذلك نظرية ديكارت حول جوهرى الفكر والامتداد. فإذا كان الفكر وحده جوهراً، والامتداد وحده جوهراً، فلن يكون بينهما أى صلة أو تفاعل، لا على مستوى الطبيعة ولا على مستوى الإنسان. تعنى هذه القضية أنه إذا كان الإله فكراً خالصاً وجوهراً فكرياً، والعالم جوهراً مادياً ممتداً، فلن تكون بينهما أى صلة أو تفاعل، ولن يؤثر الأول على الثانى من أى جهة، لأنه حسب التعريف الثانى فإن الفكر يحده الفكر، والجسم يحده الجسم، ولا يمكن أن يحد الفكر الجسم ولا يحد الجسم الفكر([٢٤]).

ومعنى هذا أنه لا وجود إلا لجوهر واحد، إله وطبيعة في الوقت نفسه، إذا نظرنا إليه من جهة وجدنا أنه إله، وإذا نظرنا إليه من جهة أخرى وجدنا أنه طبيعة. فإذا كان في الطبيعة قوة تحدث التغير والنمو (بالمعنى الأرسطى) فإن هذه القوة إذا نظرنا إليها مادياً وجدنا أنها قوانين الطبيعة، أو الطبيعة

---

[٢٣]) E, I, P.II.

[٢٤]) ذهب سبينوزا إلى أن صفات الإله لا متناهية لكن الإنسان لا يستطيع أن يدرك منها إلا اثنتين فقط: الفكر والامتداد، لأن الإنسان نفسه مكون من هذين الحالين ويشعر أنه مكون منهما، فكر وامتداد. وبذلك فعندما يصف سبينوزا الإله حسب صفتى الفكر والامتداد وحسب فكأنه يصفه من وجهة النظر الإنسانية أيضاً، إنه فى الحقيقة يقيس الإله حسب الفهم الإنسانى والطبيعة الإنسانية. لكن يحذرنا سبينوزا من أن نعتقد أن الإله مكون من جوهرين متمايزين، فكر وامتداد، ذلك لأنهما عنده مجرد صفتين ليس بينهما اختلاف حقيقى بل الاختلاف لا يوجد إلا فى العقل الإنسانى. والإضافة الحقيقية لسبينوزا هى أنه على الرغم من وصفه للإله بأنه فكر وامتداد إلا أنه كان دائم الاصرار على أنهما شئ واحد فى جوهر واحد.

الطابعة natura naturans، وإذا نظرنا إليها روحياً وجدنا أنها إرادة الإله وفعله المستمر. ولذلك يقول سبينوزا في "رسالة في اللاهوت والسياسة" أن إرادة الإله وقوانين الطبيعة هما الشئ نفسه[٢٥]. والسبب في أننا ندرك هذا الجوهر الواحد من جهتين مختلفتين، جهة تصوره لنا على أنه الإله وجهة أخرى تصوره لنا على أنه الطبيعة، أن الإنسان، أو بعبارة أدق، وجهة النظر الإنسانية، تميل إلى الفصل بين صفتى الفكر والامتداد ولا تدرك أنهما الشئ نفسه، وعلى أساس هذا الفصل، تنظر إلى الجوهر على أنه فكر من جهة وبالتالى تنظر إليه على أنه إله، وتنظر إليه على أنه امتداد، وبالتالى تجد أنه طبيعة. الانفصال بين الفكر والامتداد هما على مستوى التفكير الإنسانى وحده، لأنه يميل إلى أخذ الصفة على أنها جوهر قائم بذاته، وهذا غير صحيح حسب سبينوزا.

يقوم التفكير الإنسانى إذن بالفصل بين صفتين للجوهر الواحد ويعتبر كل صفة منهما جوهراً، وهكذا يتوصل خطأ إلى وجود جوهرين متمايزين، ويضفي الطابع الشيئى عليهما، أى يعمل على موضعتهما وتشييئهما، بحيث يكون الفكر شئ والإمتداد شئ آخر، ويلحق الفكر بجوهر هو الإله، والامتداد بجوهر آخر

---

[٢٥]) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا. دار التنوير، بيروت ٢٠٠٨. ص ١٦٧، ١٨٦، ٢١٥، ٢٢٢.

هو الطبيعة. وهذا ما يتضح من التعريف الثالث لسبينوزا للصفة: "أعنى بالصفة ذلك الذى يدركه الذهن باعتباره مؤسساً لماهية الجوهر"(٢٦). الفكر والامتداد إذن ليسا سوى ثنائية صادرة عن طبيعة الذهن البشرى وليس لهما وجود حقيقى في الواقع، لأن الواقع عند سبينوزا جوهر واحد. وهدف سبينوزا في كتابه "الأخلاق" هو تطهير الذهن من هذه الثنائية والوصول به إلى مرتبة إدراك الهوية المطلقة من الفكر والامتداد. يتطابق هذا مع ما ذهبت إليه المثالية الألمانية في نظريتها في الفهم **Verstand**. فالفهم لديها هو الملكة التى تقسم وتفصل وتضع الثنائيات، أما العقل فهو الذى يدرك الوحدة والهوية الأصلية بين هذه الثنائيات التى يصنعها الفهم(٢٧). والملاحظ أن ملكة الفهم في الفلسفة الألمانية هى ملكة الحكم، والحكم هو الذى يقسم الشئ الواحد إلى موضوع ومحمول، أو إلى حدس وتصور، ويحكم على الشئ بأنه ينتمى إلى مقولة أو فئة، والحكم بالألمانية هو **Urteil** والكلمة تعنى حرفياً الإنقسام

---

٢٦) E, I., Def. ٤.

٢٧) نجد أفضل عرض لهذه الفكرة في الكتابين التاليين لشلنج وهيجل على التوالي:

Schelling, ***System of Transcendental Idealism***. Translated by Peter Heath; of Virginia, introduction by Michael Vater. (Charlottesville: University Press ١٩٩٧), pp.١١٧-١١٨, ١٧٦, ١٩٢.; Hegel, ***The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy***. Translated by H.S. Harris and Walter Cerf. (Albany: State University of New York Press, ١٩٧٧), pp. ٩٠-٩٣, ٩٤-٩٧, ٩٩-١٠٣.

الأصلى Ur-teil، وملكة الفهم عند كانط والمثالية الألمانية من بعده هى ملكة حكم Urteilskraft، وتعنى حرفياً الملكة المقسمة، أى الملكة المحللة للشئ الواحد إلى موضوع ومحمول. أما ملكة العقل لدى المثالية الألمانية فهى التى تدرك الوحدة والهوية الأصلية بين ما قسمه الفهم وصنع منه الثنائيات(٢٨). والملاحظ أن العقل لدى المثالية الألمانية، وخاصة في تعبيراتها عنه أنه حدس عقلي، هو الذى يتوصل، من خلف ثنائيات الفهم وعن طريق تجاوزها، إلى الهوية الأصلية، أى إلى جوهر سبينوزا.

الإله عند سبينوزا هو كل شئ والواقع النهائي المطلق الشامل، والألوهية عنده هي إله وطبيعة في الوقت نفسه، وهذا ما يظهر في القضية التالية: "الإله، أو الجوهر المكون من صفات لا متناهية، والتى يعبر كل منها عن ما هوية أزلية ولا متناهية، يوجد بالضرورة"(٢٩). لا يقصد سبينوزا هنا إثبات وجود الله كما يتبادر للوهلة الأولى وكما هو ظاهر في القضية. ما يريد سبينوزا إثباته في الحقيقة هو أننا إذا أردنا إثبات وجود الله فيجب علينا بالضرورة أن نلحق به كل الصفات التى يمكن تصورها، التى نعرفها الآن والتى يمكن أن نعرفها في المستقبل، هى وأحوالها. فالإله بذلك يجب أن يكون

---

٢٨) Limnatis, Nectarios G., *German Idealism and the Problem of Knowledge.* (Netherland: Springer, ٢٠٠٨), pp. ٣١-٣٢, ٣٢٥-٣٢٦.

٢٩) E, I, P.XI.

كل شئ: فكر وامتداد وروح وجسد ومادة وعقل، ما عدا الصفات الإنسانية بالطبع، مثل الشخصية والمشاعر والانفعالات، فسبينوزا يصر على الفصل بين الإنسان والإله، وهو يرفض أن يكون للإله نفس على شاكلة النفس الإنسانية بانفعالاتها وأهدافها وتقلباتها وتحيزاتها([٣٠]).

والملاحظ أن كل تلك الصفات التي ألحقها سبينوزا بالجوهر هي نفس الصفات التي ألحقها الفكر الفلسفي واللاهوتي بالإله. والحقيقة أن سبينوزا عندما يبدأ في الحديث عن الإله بعد أن يفرغ من مفهوم الجوهر يعود ليلحق به كل تلك الصفات التي ألحقها بالجوهر، كما أنه بعد ذلك يثبت أنها هي نفسها صفات الطبيعة، ثم يأتي بفكرته الثورية القائلة أن الإله والطبيعة شئ واحد ويستخدم تعبيره الشهير «الإله أو الطبيعة» لمرة أو مرتين، ثم يكف عن استخدامه هذا التعبير بعد أن أثبت للقارئ أنهما شئ واحد ويستمر عبر باقي كتابه في استخدام كلمة «الإله»[٣١]. وهذا ما أدى بكثير من الفلاسفة والمفسرين

---

[٣٠] لكن هذا الاستبعاد للوعي الذاتي وللنفس أو الروح هو الذى لم يوافق عليه شلنج وهيجل، فالإله لديهما يجب أن يحتوى على كل شئ، حتى الجوهر الإنساني وهو الروح. لقد سارا مع سبينوزا حتى نهاية مسلماته وتعريفاته وقضاياه إلى نهاياتها المنطقية. فإذا كان الإله هو كل شئ، فيجب أن يكون العالم الإنساني نفسه، والروح الإنسانية كذلك، جزءاً من صفات وأحوال الإله. وبذلك يكون شلنج وهيجل هما اللذان سارا مع السبينوزية إلى نهاياتها المنطقية، إنهما سبينوزيان أكثر من سبينوزا نفسه؛ لكن بعد تحويل وحدة الوجود المادية لسبينوزا إلى وحدة وجود روحية.

[٣١] د. فؤاد زكريا: سبينوزا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣، ص ١١٥-١١٨.

إلى الاعتقاد في أن كل مذهب سبينوزا تأليهي، أو هو بحث في الإله أو أن مذهبه هو وحدة الوجود **Pantheism**، أي مذهب يقر بحضور الإله الدائم في الطبيعة، لكن كل هذه التفسيرات على خطأ، ذلك لأنه سبق أن وحد بين فكرة الإله وفكرة الطبيعة واعتقد أنهما شئ واحد. وكذلك فعندما يتكلم سبينوزا عن الإله فهو في الحقيقة يقصد الطبيعة(٣٢) بمعنى القوانين الضرورية الثابتة واللانهائية للكون لا الإله بالمعنى التقليدي.

يذهب سبينوزا إلى أن الجوهر الحقيقي لا متناهي، بمعنى أنه يحوز على عدد لانهائي من الصفات والأحوال، إنه الكل الشامل لكل ما يمكن تصوره من صفات وأحوال، وكل ما يمكن أن يظهر في الوجود من صفة أو حال جديد موجود مسبقاً في هذا الجوهر اللامتناهي(٣٣). ثم يأتي سبينوزا بإشارة هامة وهي أن هذا الجوهر اللامتناهي هو المتعارف على تسميته بالإله أو الطبيعة(٣٤).

---

٣٢) Harry M. Tiebout, "Deus, Sive Natura...", in ***Philosophy and Phenomenological Research***, Vol. ١٦, No. ٤. (Jun., ١٩٥٦), pp. ٥١٢-٥٢١.

(٣٣) E, I, P. XVI, pr.

٣٤) E,I, P.XI, Pr.

لكن كيف وحد سبينوزا بينهما واعتبرهما شيئاً واحداً؟ يعني أن كل ما يمكن أن نصف به الطبيعة يمكن أن نصف به الإله أيضاً. فالطبيعة هي الضرورة وهي القانون الحاكم للأشياء وهي الطبيعة الطابعة، أي التي تطبع الأشياء بصفاتها وأحوالها، فقدرة النبات على التغذية والنمو مثلاً هي طبيعة، وقدرة الحيوان على الإحساس والإدراك هي الطبيعة الخاصة بالحيوان، وقدرة الإنسان على التعقل والتفكير هي طبيعته الخاصة به، وقدرة العناصر الكيميائية على التفاعل مع بعضها هي الطبيعة الكيميائية الخاصة بها. لكل موجود طبيعته الخاصة، والطبيعة بالمعنى العام الكلي والشامل هي كل تلك القوى الكيميائية والنباتية والحيوانية والإنسانية، فالطبيعة هي التي تطبع كل شئ أو كائن بالقوى الخاصة به، وإذا كانت الطبيعة هي القوة الشاملة على جعل الأشياء تتغذى وتنمو وتتحرك وتتفاعل وتحس وتعقل، فمعنى هذا أن صفة الطبيعة هذه هي نفس صفة الإله، أي القدرة الشاملة على الخلق والإيجاد والتحريك. كما أن الطبيعة تحتوي على الغائية والانتظام، بمعنى أن أشياءها تتبع أهدافاً نهائية وتترتب في صور منتظمة ومنسجمة مع بعضها البعض.

فالطبيعة إذن غاية وقدرة على إحداث الانتظام والانسجام، وهذه القدرة هي التي يلحقها الفكر دائماً بالإله، وعلى هذا فإن قدرة الطبيعة هي نفسها قدرة الإله، وبذلك يكون الإله عند سبينوزا هو الطبيعة الطابعة.

وعلاوة على ذلك يأتينا سبينوزا بفكرة غير مسبوقة، إذ يصل توحيده للإله والطبيعة إلى درجة أن يلحق بالإله صفة خاصة بالطبيعة وهي الامتداد[٣٥]. ما هي مبررات سبينوزا في ذلك؟ الحقيقة أن كل الفكر الإنساني قبل سبينوزا كان ينفي أي صفة مادية عن الإله ويعتبره موجوداً روحياً فقط. لكن يعتقد سبينوزا أن نفي صفة الامتداد عن الإله سوف توقعنا في صعوبة بالغة. إذ سوف توقعنا في ثنائية الإله الروحي الخالص والعالم المادي، ويكون لدينا إله في جانب وطبيعة مادية في جانب آخر.

وحسب مذهب سبينوزا فإن في الكون جوهر واحد فقط، وإذا نظرنا إلى الكون على أنه إله وعالم فمعنى هذا أننا اعترفنا بجوهرين، جوهر روحي وجوهر مادي. حاولت المذاهب الفلسفية دائماً تفسير كيفية صدور المادة من الروح، وذلك لاعتقادها في اختلافهما وتمايزهما وتناقضها الأصلي. لكن سبينوزا كان قد سبق وأن وحد بين الروح والمادة. ولأن هناك جوهر واحد فقط في الكون فيجب أن يكون هذا الجوهر روحياً ومادياً في نفس الوقت. ولذلك أصر سبينوزا على أن الامتداد صفة للإله أو الطبيعة حسب تعبيره. الإله عند سبينوزا باعتباره جوهراً واحداً لا يمكن أن يفتقر إلى أي صفة، وإذا اعتبرنا الإله روحاً فقط فسوف يكون مفتقراً بذلك إلى المادة أو الامتداد،

---

(٣٥) E, II, P.II.

وسوف يكون الامتداد صفة خاصة بالطبيعة وتميزها عن الإله. رفض سبينوزا أن يكون الإله باعتباره الجوهر الواحد والوحيد مفتقراً لصفة الامتداد، وعلى ذلك أقر بأن الإله يمتلك صفة الامتداد[٣٦].

لكن يجب أن نفهم معنى إلحاق صفة الامتداد بالإله عند سبينوزا على نحو يتفق مع فلسفته. هل يعني ذلك أن سبينوزا قد أقر بأن الإله شئ ممتد، بمعنى كونه حائزاً على جسم معين أو شكل وأبعاد هندسية ويشغل حيزاً من المكان؟

لا يقصد سبينوزا أبداً هذا المعنى من الامتداد، إذ لا يقصد الامتداد الجسمي الهندسي المكانى بل يقصد صفة الامتداد ذاتها بصرف النظر عن أحوالها من الطول والعرض والجسمية والمكانية. الإله عند سبينوزا ممتد بمعنى أن فكرة الامتداد داخلة في جوهره وماهيته، فلا يمكن أن توجد في الكون صفة ليست موجودة في الإله باعتباره الجوهر الواحد والوحيد الحقيقي. الامتداد عند سبينوزا ليس امتداداً شيئياً جسمياً بل هو امتداد رياضي[٣٧]، الامتداد هو في جوهره رياضي، والرياضة فكر، وبالتالي فإن الإله باعتباره الجوهر الوحيد يجب أن يكون ممتلكاً لفكرة الامتداد الرياضي الهندسي. الإله

---

(٣٦) د. فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص ١٢٠-١٢٤.

٣٧) Harry M. Tiebout, "Deus, Sive Natura...", pp. ٥١٤-٥١٦.

عند سبينوزا يمتلك صفة الامتداد. والحقيقة أن هذه الفكرة أوقعت المفسرين في مشكلات عديدة، سببها أن سبينوزا لم يجب عن الأسئلة التي تثيرها. فإذا كان الامتداد صفة للإله فهل معنى هذا أن الطبيعة تشكل جسداً للإله، أم معناه أن الإله منتشر في كل أجزاء الطبيعة ويتخللها؟ أم أنه ليس هناك إلا الطبيعة الممتدة؟ (٣٨) إذا فسرنا امتداد الإله عند سبينوزا على أنه يعني انتشار الإله في الطبيعة المادية فمعنى هذا أن مذهبه هو مذهب وحدة الوجود **Pantheism** والتي تعني حرفياً الحضور الكلي للإله في كل أجزاء العالم، وإذا فسرناها على أن الإله عند سبينوزا هو الامتداد أو المادة فمعنى هذا أن مذهب سبينوزا لا إلهي ويعتقد في أن المادة هي كل ما يوجد **atheism**، وهو المذهب المتعارف على وصفه بالإلحاد. ولأن سبينوزا لم يطرح هذه الأسئلة أصلاً وبالتالي لم يقدم لها إجابات فقد ظل المفسرون مختلفين حول مذهب سبينوزا حتى الآن(٣٩).

كما تعني فكرة أن الإله والعالم شئ واحد أن الألوهية هي تعبير عن النظام القصدي والغائية والقوانين الضرورية الموجودة والمنتشرة في كل

---

(٣٨) Nadler: op. cit, PP. ٨١-٨٣.

(٣٩) Ibid: PP. ١١٢-١٢١.

العالم، والعالم تعبير عن الجانب المادي للكون[٤٠]. فإذا نظرنا إلى العالم من حيث كونه محكوماً بنظام وقوانين ثابتة تجلي لنا الجانب الإلهي منه والذي ينظر فيه على أنه إرادة فاعلة نحو غاية، وإذا نظرنا إلى العالم من حيث كونه مادة تجلي لنا الجانب المادي منه، والجانبان غير منفصلين.

وقد توصل سبينوزا إلى هذه النتيجة بفضل فكرته عن الجوهر. يذهب سبينوزا إلى أن الجوهر هو ما يقوم بذاته وما ليس في حاجة إلى شئ آخر سواه كي يتحقق أو يتقوم[٤١]. وإذا بحثنا في أشياء العالم عن شئ يمثل الجوهر الحقيقي فلن نجده لأن كل أشياء العالم معتمدة على غيرها وعلى النظام الذي يشملها. وبالتالي فيجب أن يكون النظام الضروري للعالم هو هذا الجوهر الواحد الثابت لأنه غير معتمد على العالم بل هو الذي ينظم العالم، وهذا النظام الضروري ليس سوى الألوهية. وإذا كان نظام العالم الضروري والثابت هو الجوهر الحقيقي فيجب أن تكون الألوهية هي هذا النظام الضروري الثابت.

---

(٤٠) E, II, P.VII, note.

٤١) E, I, P.٤, proof.

وهكذا توصل سبينوزا إلى أن الطبيعة التي هي النظام الضروري الحاكم لوجود الأشياء ليست سوى الألوهية، وانتهى بذلك إلى أن الإله والطبيعة شئ واحد[٤٢].

كما ذهب سبينوزا إلى أن الإله هو العلة الكامنة في العالم لا العلة المفارقة، بمعنى أن الإله ليس خارج العالم بل محايث له، وبذلك لا يكون الإله شيئاً مفارقاً للعالم ويقع خارجه بل هو المبدأ الباطن في هذا العالم نفسه. وقد كان لقول سبينوزا بعدم وجود الإله خارج العالم مبرراته القوية، ذلك لأننا إذا اعتقدنا أن الإله خارج العالم فمعنى هذا أننا أثبتنا له مكاناً آخر يعلو هذا العالم[٤٣]، واعتقدنا بذلك في وجود مكانين: مكان يوجد فيه العالم بدون إله ومكان آخر يوجد فيه الإله بدون العالم أو أي شئ مادي.ولقد رفض سبينوزا هذه الفكرة بأن قال بأن هناك جوهر واحد فقط ولا شئ خارجه، يمكن أن نسميه الإله ويمكن أن نسميه الطبيعة. ولعل سبينوزا قد قصد من ذلك أن يترك للقارئ حرية الاختيار بين التعبيرين وهو يعلم أنهما يعنيان الشئ نفسه.

---

(٤٢) E, II, P.III, note.

(٤٣) E, I, P.XVIII.

والذي يجعل سبينوزا يساوي بين الإله والطبيعة أن كليهما سبباً دائماً لاستمرار الأشياء في الوجود[٤٤]. فالنبات لا يمكن أن يستمر في الوجود إلا بقدرته المستمرة على التغذية والنمو، والحيوان يستمر في الوجود بفضل قدرته المستمرة على الإحساس والحركة، والإنسان مستمر في الوجود بفضل قدرته على التفكير(٤٥). ومعنى هذا أن الطبيعة هي القدرة الغاذية والنامية والمدركة القادرة على الفهم والفكر، هي المجموع الكلي لكل هذه القدرات. فالطبيعة جوهر كلي واحد يتخذ أحوالاً مختلفة في صورة قوى متعددة يحيا بها كل كائن حي ويتحرك بها كل جسم متحرك. وهذا هو معنى قول سبينوزا أن الإله هو العلة الكامنة المحايثة للأشياء لا المفارقة أو المنفصلة عنها، ولأن الإله والطبيعة شئ واحد عنده فإن سببية الطبيعة الكامنة والمحاثية في الأشياء هي نفسها سببية الإله وقدرته الشاملة الكامنة في الأشياء.

٣. <u>هوية الامتداد والفكر (هوية أنطولوجية):</u>

رفض سبينوزا أن يكون للجوهر صفة واحدة فقط كما ذهب ديكـــارت، لأن هذا يؤدى إلى الثنائية حتماً، وذهب إلى أن للجوهر عدد لا متناه من الصفات لا

---

٤٤) E, I, P.٢١, ٢٢, ٢٣, ٢٦, ٢٧, ٢٩.

وانظر أيضاً، سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٢١٣-٢١٩

٤٥) Joseph Ratner, "Spinoza on God (II)", in ***The Philosophical Review***, Vol. ٣٩, No. ٢. (Mar., ١٩٣٠), pp. ١٥٣-١٥٥.

نعرف منها إلا اثنين فقط. لأن اللاتناهى يليق بالجوهر كما يفهمه سبينوزا، ولأن وجود جوهر للفكر وجوهر آخر للمادة يفرغ الجوهر نفسه من معناه لأنهما بذلك سوف يحدان بعضهما البعض، ويقيدان بعضهما البعض، والجوهر حسب سبينوزا لا يحده شئ خارجه ومختلفاً عنه[٤٦].

يظهر توحيد سبينوزا بين الفكر والامتداد في موقفه من الطبيعة وقانونها. فالطبيعة عنده هى قانونها. فالطبيعة التى نعرفها بالمشاهدة الحسية والمحيطة بنا، الطبيعة المادية، هى الطبيعة المطبوعة Natura Naturata، وهذه هى الامتداد المكانى كما نراه، والقانون، قانون الطبيعة، هو الطبيعة الطابعة Natura Naturans، وهذا القانون هو الجانب الفكرى من الطبيعة. وأن نقول إن الطبيعة هى قانونها فكأننا نقول إن الامتداد هو فكر. ويذهب سبينوزا إلى أنه لا شئ يحدث في الطبيعة يمكن أن يلحق بها أي خلل، لأن الطبيعة واحدة دائماً، وقوتها على الفعل هى نفسها في كل مكان (أى أن الطبيعة لا تتوقف عن العمل في أى مكان فيها)، فقوانين وقواعد الطبيعة، التى يحدث كل شئ وفقهما ويتغير من شكل لآخر، هما نفسهما دائماً وفي كل مكان[٤٧].

---

[٤٦]) لماذا يبدو إلحاق الفكر والامتداد معاً بالجوهر غريباً فى نفس الوقت الذى يحوز فيه الكائن الإنسانى نفسه على هاتين الصفتين بالذات فى الوقت نفسه؛ إن القول بأن الكائن الإنسانى وحده هو محل اجتماع الفكر والامتداد فى حين أن الجوهر نفسه يفتقد الامتداد وهو مجرد فكر يعد نقصاً خطيراً فى الجوهر حسب سبينوزا.

[٤٧]) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة د. حسن حنفي ومراجعة د. فؤاد زكريا. دار التنوير، بيروت،

ويقدم أحد الباحثين المعاصرين تصويراً طريفاً يوضح به نظرية سبينوزا في هوية الفكر والامتداد، والنفس والبدن؛ إذ يذهب إلى أن عقل تولستوى هو السبب الدقيق في رواية أنا كارنينا، بدن تولستوى هو السبب الدقيق في الكتاب المادي الذى يحمل عنوان أنا كارفينا. فالرواية عبارة عن ظاهرة ذهنية وظاهرة مادية في الوقت نفسه، نتاج ذهنى باعتبارها تأليفاً خيالياً ونتاج مادي باعتبارها كتاباً مادياً. والرواية باعتبارها ظاهرة ذهنية وعقلية عبارة عن نتيجة لسبب ذهنى هو عقل تولستوى، وباعتبارها ظاهرة مادية عبارة عن نتيجة لسبب مادي هو شخص تولستوى باعتباره جسداً. وعلى هذا الأساس فلا يمكننا الفصل بين عقل وجسد فكلاهما شخص واحد، ولا يمكن أيضاً الفصل بين نتاجهما إذ هما أيضاً شئ واحد هو أنا كارنينا التى تعتبر تأليفاً ذهنياً وعقلياً وكتاباً مادياً في الوقت نفسه. وكل ما نستطيع أن نحلله هو هذه الظاهرة الواحدة التى تُفسر عن طريق نظام وترتيب عقلي من جهة ونظام وترتيب مادي من جهة أخرى(٤٨). وكل ما في الأمر أننا ننظر إلى نفس الظاهرة مرة من وجهة نظر الفكر ومرة أخرى من وجهة نظر الامتداد. وكذلك الحال بالنسبة للكون، فإذا نظرنا إليه حسب صفة الفكر وجدناه نسقاً فكرياً وإذا

٢٠٠٨، ص ٢١٤-٢١٦.

٤٨) Amihud Gilead: "Substance, Attribute, and Spinoza's Monistic Pluralism" in ***The European Legacy***, vol. ٣, No. ٦. ١٩٩٨, (١-١٤), P.١٠.

نظرنا إليه من جهة الامتداد وجدناه نسقاً ممتداً، لكنه في نهاية الأمر شئ واحد، ولا ينقسم إلى فكر وامتداد إلا داخل التفكير الإنسانى. فمن طبيعة هذا التفكير الإنسانى أن ينظر إلى نفس الشئ على أنه فكر من جهة وعلى أنه امتداد من جهة أخرى. ويميل سبينوزا في بعض أجزاء كتابه "الأخلاق" إلى النظر إلى الفكر والامتداد على أنهما لا يتمتعان بوجود واقعى، لأنه رفض دائماً أن يلحق بكل واحد منهما جوهرية مستقلة، فالفكر والامتداد ليسا جوهرين بل مجرد صفتين لجوهر واحد، أو هما الصفتان اللتان يفهم بهما العقل الإنسانى الجوهر([٤٩]).

ويظهر توحيد سبينوزا بين الفكر والامتداد من قوله: "إن الدائرة الموجودة في الطبيعة وفكرة هذه الدائرة التى في الإله عن دائرة موجودة هى الشئ نفسه، والذى يتم التعبير عنه في صفات مختلفة؛ ولذلك فعندما نفكر في الطبيعة تحت صفة الامتداد أو تحت صفة الفكر أو تحت أى صفة أخرى، فسوف نكتشف نفس النظام الواحد أو نفس الصلة بين الأسباب؛ أى نفس التتابع بين الحوادث. وهكذا فعندما تدرك الأشياء باعتبارها أحوالاً للفكر،

---

[٤٩] أما هيجل فقد حاول أن يثبت أن لهما وجوداً واقعياً وليس وجوداً ظاهرياً حسب سبينوزا أى أثبت أن بينهما تناقضاً أصلياً يمر بعملية جدلية. ولهذا السبب نظر هيجل إلى جوهر سبينوزا على أنه الليل الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء، أو أن جوهر سبينوزا فى نظر هيجل لا يحتوى على تمايز واختلاف حقيقى بل ظاهرى وحسب.

فيجب أن نشرح نظام الطبيعة كلها أو صلات الأسباب عن طريق صفة الفكر وحده، وعندما ندرك الأشياء باعتبارها أحوالاً للامتداد، فيجب أن نفسر نظام الطبيعة كلها من خلال صفة الامتداد وحدها، وهكذا الحال بالنسبة لأى صفات أخرى"([٥٠]) يوضح سبينوزا في هذا النص أن الفكر الإنسانى محتم عليه أن يدرك كل الطبيعة باعتبارها نظاماً فكرياً من جهة ونظاماً ممتداً من جهة أخرى. لكن عندما تستوعب كل الطبيعة في نظام الفكر، وتستوعب نفس هذه الطبيعة في نظام الامتداد، ويكون نفس نظام وترتيب الفكر هو نفس نظام وترتيب الامتداد، فإن هذا يعنى أن الفكر والامتداد شئ واحد، وهذه هى النتيجة التى يقصدها سبينوزا في النص السابق. لكن يجب التنبيه على أن سبينوزا لا يرد الفكر إلى الامتداد والامتداد إلى الفكر في إثباته للهوية الأصلية بينهما، بل يحافظ على الهوية الأصلية بينهما([٥١]).

واستمراراً لتأكيد الهوية بين الفكر والامتداد، يقول سبينوزا: "إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء"، وفي شرحه لهذه القضية يذهب سبينوزا إلى أن فعل الإله مساو لتفكير الإله. ومعنى هذا أن تفكير الإله ليس

---

[٥٠]) E, II, P.VII, note.

[٥١]) لكن شلنج وهيجل أدركا أن سبينوزا يرد الفكر إلى الامتداد، ولذلك نظراً إلى مذهبه على أنه مادى ويعطى الأولوية للامتداد للطبيعة على الفكر، وأرادا بناء على ذلك إقامة مذهب روحى فى وحدة الوجود، يرد الامتداد إلى الفكر. أنهما بذلك يرفضان نظرية التوازى عند سبينوزا.

تفكيراً داخلياً يدور في ذهن مثلما يحدث لدى الإنسان، بل إن تفكيره هو فعلـــه، و"الجوهر المفكر هو الجوهر الممتد"([٥٢]).

يقدم سبينوزا لنظريته في هوية الفكر والامتداد بمصادرة تقول: "إن فكرة صادقة يجب أن تقابل موضوعها ideate"([٥٣])، أو مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان كما يقول المسلمون. هذا هو التعريف التقليدى للصدق والذى يتفق عليه كل الفكر الإنسانى ولا يختلف عليه أحد. لكن سبينوزا من هذا التعريف، ومن هذه الحقيقة التى لا ينكرها أحد، يتوصل إلى أن الفكر وموضوعه شـــئ واحد. ذهب التجريبيون إلى أن الفكر إنعكاس للموضوعات في الذهن، وهـــم بذلك يطابقون بين الاثنين، لكن من خلال نظريتهم الانعكاسية فـــي المعرفـــة باعتبار الفكر الإنسانى مرآة للطبيعة. لكن سبينوزا لم يكن يقصد هذه النظرية الإنعكاسية، بل كان يقصد الوضع الأنطولوجى للعلاقة بين الفكر وموضوعه، إذ هما الشئ نفسه عند سبينوزا؛ ذلك لأننا إذا نظرنا إلى الموضوع وحده سنجد أن به جانباً فكرياً يدركه الفكر وإذا نظرنا إلى الفكر وحده وجدنا فيـــه جانبـــاً موضوعياً، أى دلالياً واحالياً وإشارياً للموضوع. ولا يمكن أن تكـــون هنـــاك مطابقة بين الفكر والموضوع ما لم تكن هناك هوية أصلية بينهما، أى جوهر

---

[٥٢]) E, II, P. VII.

[٥٣]) E, Ax.VI.

مطلق يمثل هوية الفكر والامتداد.

عندما ذهب سبينوزا إلى أن "نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء"، فقد كان بذلك يمهد الطريق للمثالية الألمانية كلها، وخاصة لشلنج وهيجل، ذلك لأن الأخيرين استطاعا أن يقيما مذهبين مثاليين يتضمنان أفكاراً، على أساس أن هذه الأفكار هى الوجه الآخر للأشياء، وبذلك استطاعا وصف الوجود كله بمذهب فكرى. لكن في حين أن شلنج استمر في المحافظة على ثنائية الفكر والطبيعة أو المادة، ناظراً إلى المادي على أنه مواز للفكرى، وذلك حسب فهمه لفلسفة سبينوزا، فإن هيجل استطاع في كتابه "علم المنطق" أن يقيم ترتيباً للمقولات الفكرية مستبعداً المادة تماماً. فلأن الحقيقة واحدة والوجود واحد عند سبينوزا وهيجل معاً ولأن هذا الوجود الواحد يظهر لنا مرة على أنه فكر ومرة على أنه امتداد، فقد استطاع هيجل التعامل الحر مع مقولات الفكر على أنها تكشف عن مقولات الامتداد. لقد شكلت فلسفة سبينوزا حول هوية الفكر والامتداد الأساس الذى استطاع هيجل على أساسه التعامل مع الفكر على أنه يضم الامتداد في داخله، أو على أنه الجانب الآخر من الامتداد. وهنا فإن مذهب هيجل المثالى الذى يصف الوجود بمقولات فكرية مبرر تماماً، ولا يستطيع في الحقيقة أن يجد مبرره الكامل الا بناء على أن "نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء"؛ وعلى أن الفكر والامتداد

هما وجهتى نظر مختلفين للوجود الواحد.

٤. هوية العقل والبدن (هوية سيكوفيزيقية):

وضع سبينوزا نظريته حول العقل والجسد في مقابل نظرية ديكارت التي تعد في حقيقتها إعادة صياغة لنظريات العصور الوسطى. ذهب ديكارت إلى أن الكائن الإنساني مكون من جوهرين منفصلين ومتمايزين، جوهر مفكر وهو العقل وجوهر ممتد وهو الجسم. وبالنسبة لديكارت فإننا نستطيع التفكير في العقل في استقلال عن الجسم ونستطيع التفكير في الجسد في استقلال عن العقل، لأنه لكل جوهر قوانينه الحاكمة له والمختلفة عن الجوهر الآخر(٥٤). وديكارت بذلك يعد ثنائياً في نظريته حول العقل والجسد، وبمزيد من الدقة نقول أنه جوهراني ثنائي **Substantialist Dualist**. ويذهب ديكارت إلى أن العقل والجسد منفصلين عن بعضهما البعض لكنهما في نفس الوقت موجودين معاً، وهذا التواجد معاً ليس ضرورياً بل عارضاً، لأن الجسد يمكنه أن يوجد بدون عقل في حالة الأطفال والمجانين والحيوانات، والعقل أيضاً يمكنه أن يوجد بدون الجسد في حالة النوم وبعد الموت عندما يموت الجسد وتبقى

---

٥٤) انظر في ذلك التأمل الثاني من "التأملات في الفلسفة الأولى":

Descartes: "Meditations on First Philosophy", In ***Philosophical Writings***. Selected and Translated by Norman Kemp Smith (New York: The Modern Library, ١٩٥٨), pp.١٨٤-١٩٢.

الروح. كما يذهب ديكارت إلى أن العقل موجود في الجسد كله لا في جزء فيه وحسب، ذلك لأن العقل ليس مثل ربان السفينة الموجود في مكان منها ويوجهها من هذا المكان، فالعقل منتشر في كل الجسد لأن العقل هو مصدر الإرادة التي تحرك كل أجزاء الجسد كما أنه مصدر الأحاسيس التي يشعر بها المرء في جسده كله. والجسد عند ديكارت آلة يحركها العقل.

وفي مقابل الثنائية الديكارتية بين العقل والجسد يأتينا سبينوزا بنظرية مختلفة لم يسبق لأي فيلسوف أن جاء بها منذ أرسطو والمشائين اليونان والإسلاميين وأتباع الرشدية اللاتينية المنشقة، إذ يذهب سبينوزا إلى أن العقل والجسد شئ واحد، وذلك من منطلق وجود جوهر واحد يحمل صفتي الفكر والامتداد في نفس الوقت. فالعقل والجسد عند سبينوزا صفتان أو حالان للجوهر الواحد(٥٥). كما يذهب سبينوزا إلى أن العقل هو الحال المخصوص لجسد أنساني معين. ذلك لأن لكل جسد إنساني عقله الخاص، وهو يقول في ذلك: «إن موضع الفكرة التي تشكل العقل الإنساني هي الجسد، الذي هو حال خاص للامتداد وليس شيئاً أخر سوى ذلك»(٥٦). وكل حادثة جسدية توازيها حادثة أخرى مماثلة لها على مستوى العقل، بمعنى أن كل ما يشعر به الجسد

---

(٥٥) Ibid: PP. ٨٩-٩٢.

٥٦) E, II, P.III.

باعتباره إحساس يشعر به العقل باعتباره شعوراً أو فكرة. ذلك لأن الجوع أحساس جسدي، أما الرغبة في تناول الطعام فهي شعور عقلي، ومثلما يشعر الجسد بالجوع يشعر العقل بالرغبة التي هي شئ عقلي في السعي نحو البحث عن الطعام.

عندما يقول سبينوزا إن العقل والجسد شئ واحد فهو يعني بذلك أن الإنسان وحدة واحدة متكاملة، إذا نظرنا إليها من حيث أنه كائن عاقل مفكر وناطق فسوف يظهر على أنه روح، وإذا نظرنا إليه على أنه كائن عضوي بيولوجي فسوف يظهر على أنه جسد. ويعد التعريف الأرسطي القديم للإنسان بأنه حيوان ناطق تخيلاً لذلك الاتحاد بين الروح والجسد، فالحيوانية في الإنسان هي جسده، والنطق الناتج عن العقل والفكر هو الجانب الروحاني فيه. وبالإضافة إلى ذلك فإن سبينوزا يقصد من قوله بأن الروح والجسد شئ واحد أن الروح إذا نظرنا إليها على أنها تمثل وظائف التفكير والنطق والحياة في الإنسان فسوف تظهر مرتبطة بالجسد لأن هذه الوظائف لا تقوم إلا في جسد حي بيولوجي، وإذا نظرنا إلى الجسد الإنساني سنجد أنه هو الأخر لا يقوم بذاته بل بفضل ما فيه من روح. والحقيقة أنه سبينوزا ينظر إلى الثنائية التقليدية بين الروح والجسد على أنها ثنائية زائفة، أو ليس لها وجود حقيقي

في الواقع، بل هي مجرد ثنائية في الفكر الذي يفكر في الإنسان ويفصله إلى جانب روحي وجانب جسدي، إنها ثنائية ناتجة عن الفصل والتمييز الفكري المجرد في ماهية الإنسان وليست ثنائية حقيقية. وكان سبينوزا بذلك متجاوزاً فلسفة ديكارت وفلسفة العصور الوسطى التي كانت تفصل فصلاً حاسماً بين الروح والجسد[٥٧].

وإذا كان العقل الإنساني أحد أحوال الجوهر الواحد في الجانب المفكر فيه، فإن ما يميز هذا العقل الإنساني تمتعه بمزيد من الواقعية والتعقيد، فالعقل الإنساني فكرة، وما يميزها عن أي فكرة أخرى مجردة ارتباط هذه الفكرة

---

[٥٧] والحقيقة أن نظرية سبينوزا هذه تعرضت لسوء فهم من قبل بعض الشراح، إذ جعلت البعض منهم يعتقد أن العقل ليس إلا ظاهرة سيكولوجية باعتبارها أثراً من آثار الجسد، وأبرز مثال على ذلك جوناثان بينيت في كتابه عن سبينوزا: Jonathan Bennett, ***A Study of Spinoza's Ethics*** (Indianapolis: Hackett, ١٩٨٤), pp.١٤٣-١٤٩ وجعلت البعض الآخر يعتقد أن العقل هو الصورة أو الهيئة التي تعطي للجسد طبيعته ووظائفه، وأحدث دراسة ترتكب هذا الخطأ هي: Michael Della Rocca, ***Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*** (Oxford: Oxford University Press, ١٩٩٦), pp.١١٨ff, ١٤١ff. الاعتقاد الأول متأثر بالفلسفة التجريبية الإنجليزية التي نظرت إلى العقل على أنه شئ ملحق بالجسد وعلى أنه عضو سيكوفيزيقي، والاعتقاد الثاني تأثر بفلسفة أرسطو حول الصورة والمادة واتحادهما معاً، بحيث يكون العقل هو الصورة والجسد هو المادة. لكن نظرية سبينوزا حول العقل والجسد ليست سيكولوجية ولا أرسطية، ذلك لأنه لا ينظر إلى العقل على أنه العضو السيكوفيزيقي المفكر للجسد، ولا ينظر إليه أيضاً على أنه الصورة التي تعطي للجسد ماهيته وشكله ووظائفه. إن نظريته بالأحرى هي نظرية التوازي الكامل بين العقل والجسد، تلك النظرية التي لا ترد أحدهما إلى الأخر وتنظر إليهما على أنهما حالين لجوهر واحد . إن ما تتميز به فلسفة سبينوزا أنها لا تنظر إلى العقل والجسد على أنهما جوهرين، ذلك لأن الجوهر عنده واحد، بل تنظر إليهما على أنهما حالين **modes** لجوهر واحد.

بالجسد الإنساني[٥٨]. يمكن أن توجد بالنسبة لسبينوزا أحوال كثيرة للفكر، مثل الأفكار الرياضية والهندسية وقوانين الطبيعة باعتبارها أفكار، لكن هذه الأفكار عامة ومجردة لا تتمتع بما يتصف به العقل الإنساني من عينية. ومصدر العينية والواقعية في العقل الإنساني أنه أكثر ارتباطاً بالجسد وأكثر تعقيداً لارتباطه بجسد أكثر تركيباً وتعقيداً في الوظائف.

عندما يأتي سبينوزا بنظريته في الإنسان من حيث كونه عقلاً وجسداً في الجزء الثاني من الأخلاق تتضح نظريته حول الفكر والامتداد والتي وضعها في الجزء الأول حول الإله. إذ يذهب إلى أن الإنسان يدرك الفكر والامتداد لأنه هو نفسه مكون من فكر وامتداد، فإدراك الفكر والامتداد باعتبارهما صفتين يأتي من امتلاك الإنسان لفكر وامتداد. والملاحظ أن سبينوزا بذلك يوحد بين الوجود والمعرفة، ذلك لأن وجود الإنسان هو الذي يحدد إدراكه، بمعنى أنه فكر وامتداد على المستوى الأنطولوجي وهذا هو الذي يمكنه من إدراكهما معرفياً على المستوى الابستيمولوجي، ويأتي سبينوزا بفكرة طريفة وهي أنه كلما كان الجسم معقداً كلما كانت فكرته معقدة ومركبة، والجسم البسيط فكرته بسيطة، ولهذا السبب يستطيع الإنسان إدراك أفكار مركبة ومعقدة نظراً لتعقد وتركيب جسمه.

---

(٥٨) Nadler: PP. ١٣٢-١٣٦.

هذا بالإضافة إلى أن سبينوزا يصف الكائن الإنساني كما وصف الإله تماماً، فالاثنان لديه يتكونان من فكر وامتداد لا في ثنائية بل في اتحاد ووحدة يشيران إلى صفتين متمايزتين لجوهر واحد. فالإنسان عنده جوهر واحد بصفتين هما الفكر والامتداد، وكان سبينوزا قد سبق وأن وصف الإله أو الطبيعة بنفس الوصف.

خطأ نظرية التوازى:

العقل والجسد عند سبينوزا شئ واحد، إذ نظرنا إليه من جهة الفكر، أو من جهة كونه تنظيماً عقلانياً للأعضاء لأجل هدف وغاية، وجدنا أنه عقل، وإذا نظرنا إليه من جهة الامتداد وجدنا أنه جسد. ويرفض سبينوزا صراحة احتمال أن يكون في الإنسان جوهرين متمايزين، عقل وجسد، يؤثر أحدهما على الآخر في علاقة تبادلية، وهذا ما يثبت نظرته إليهما على أنهما شئ واحد، وفي ذلك يقول سبينوزا: "لا يمكن للجسد أن يحدد العقل في تفكيره، ولا يمكن للعقل أن يحدد الجسد في حركته أو سكونه أو في أى شئ آخر"(٥٩). والحقيقة أن هذه القضية تقدح في صحة نظرية التوازى التى ذهب كثير من الشراح إلى أنها هى نظرية سبينوزا حول العقل والجسد.

---

٥٩) E, III, P.II.

فنظرية التوازى تفترض وجود عقل وجسد متمايزين عن بعضهما البعض يحدث بينهما تأثير متبادل، بحيث تكون كل حادثة جسدية مصاحبة بحادثة عقلية والعكس كذلك.

لكن ليست هذه هى نظرية سبينوزا الحقيقية. يكمن خطأ تأويل فلسفة سبينوزا حول العقل والجسد باعتبارها نظرية في التوازى في سعى الشراح نحو فهم سبينوزا وفق فلسفة ديكارت الثنائية في العقل والجسد، في كونهما كيانين منفصلين. لكن سبينوزا يصر بوضوح على إنكار كل الثنائيات الديكارتية. والمعنى الحقيقى للتوازى في فلسفة سبينوزا ليس هو التوازى بين العقل والجسد الذى يظهر في إطار الفهم الديكارتى له، بل في أن العقل والجسد، لكونهما شئ واحد، فإن الذهن الإنسانى يدركهما على أنهما شيئين متوازيين. التوازى إذن هو الطريقة التى يفهم بها الذهن الإنسانى العقل والجسد، ومعنى هذا أن التوازى ليس فيهما نفسيهما بل في الفكر الإنسانى وحده.

ونستطيع توضيح المعنى الذى يقصده سبينوزا بالتوازى بين العقل والجسد بالاستعانة بالمثال الذى قدمه لسنج لمندلسون في شرحه لنظرية سبينوزا في العقل والجسد. يقول لسنج إن العلاقة بين العقل والجسد عند سبينوزا تشبه

الإنسان الذى ينظر إلى نفسه في المرآة. فهو في المرآة يرى صورة لجسده، صورة مطابقة تماماً لجسده على الحقيقة، ويمكن لهذا الإنسان أن يعتقد أن العلاقة بين صورة جسده في المرآة وجسده الحقيقى هى علاقة توازى، لكنها ليست كذلك([٦٠]). فالصورة هى انعكاس مرئى للجسد الحقيقى. الصورة في مقال لسنج هى فكرة الجسد، الجانب الفكرى والتصورى من هذا الجسد الحقيقى المادي، وليس هناك تواز حقيقى فيهما لأن الصورة مجرد انعكاس مرئى للجسد المادي. وبناء على هذا المقال نستطيع القول بأن العقل هو الصورة الذهنية للجسد كما تنعكس مرئياً على الفكر الإنسانى. وليس هناك بالتالى عقل متمايز عن الجسد عند سبينوزا، لأن الاعتقاد في وجود عقل مستقل هو بسبب اعتقاد الفكر الإنسانى في أن الصورة الذهنية التى لديه عن الجسد والتى يسميها العقل مختلفة عن الجسد المادي، لكنهما في الحقيقة شئ واحد، جسد مادي وانعكاس ذهنى لهذا الجسد المادي في الفكر الإنسانى الذى يعمل على أنه مرآة داخلية([٦١]).

---

[٦٠]) Lessing, Gotthold Ephraim, "Spinoza only put Leibniz on the track of (his theory) of pre-established harmony", in ***Philosophical and Theological Writings***. Translated and edited by H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, ٢٠٠٥), pp. ٣٣-٣٤.

[٦١]) فسر الكثير من شراح سبينوزا نظريته فى هوية نظام الأشياء ونظام الأفكار على أنها توازى(انظر Bennett, Op.cit., pp.١٢٧-١٣٥). لكن لا يقصد سبينوزا أن يقيم توازياً بين الجانبين، بل قصد إقامة الهوية. ولذلك يقول إن

ثانياً – سياق عودة المثالية الألمانية إلى سبينوزا:

١. النزاع حول سبينوزا في الفكر الألماني السابق على ظهور المثالية الألمانية:

ما الذى أدى بالمثاليين الألمان إلى الاقتراب من سبينوزا وإعادة إحيائه وتبنى فلسفته في الهوية؟ يرجع السبب إلى المناخ الفكرى الذى ظهر في ألمانيا بعد صدور "نقد العقل الخالص" لكانط وردود الأفعال عليه من قبل عدد من المفكرين الألمان الذين كان لهم تأثير حاسم في ظهور المثالية الألمانية بعد ذلك، وهم هامان[٦٢] وهردر[٦٣] وياكوبى[٦٤]، ذلك المناخ الفكري الذي سيطر

الجوهر المفكر والجوهر الممتد هما نفس الجوهر، يتم فهمه مرة تحت هذه الصفة ومرة تحت تلك؛ وكذلك فإن حال الامتداد وفكرة هذا الحال هى الشئ نفسه، لكن يتم التعبير عنهما بطريقتين مختلفتين. الثنائية التقليدية إذن ليست إلا ثنائية فى الفكر أو الفهم، لكنهما ليسا كذلك على المستوى الأنطولوجى، إذ هما فى هوية واحدة، أو هما الشئ الواحد نفسه. فهم كانط مذهب سبينوزا خطأ على أنه يقيم توازياً، وأقام نقده للميتافيزيقا التقليدية التى هى ميتافيزيقا سبينوزا فى الأساس، على أساس هذا الفهم الخاطئ، ورفض وفصل فصلاً حاداً وتاماً بين الظاهر، الذى يبدو فيه الانفصال أكيداً، والشئ فى ذاته. لكن أنطولوجيا هيجل استطاعت استعادة شئ من هذه الوحدة الأصلية بين الفكر والامتداد، على الرغم من أنه كان يميل إلى اختزال الامتداد أو الوجود فى الفكر، والنظر إلى الفكر على أنه نمط أنطولوجى فى الوجود.

[٦٢]) يوهان جورج هامان **Johann Georg Hamann** (١٧٣٠–١٧٨٨): فيلسوف ألماني من أشهر الذين دافعوا عن المسيحية والإيمان الديني في عصر التوير. ترجم أعمال هيوم إلى الألمانية والتي أثرت بدورها على كانط. وأثر باتجاهاته اللاعقلانية على يـاكوبي وكيركجـور. ***The Cambridge Dictionary of Philosophy***. Edited by Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٩), P. ٣٦٠

[٦٣]) يوهان جوتفريد فون هردر **Johann Gottfried von Heder** (١٧٤٤–١٨٠٣)، فيلسوف ألمـاني وشخصية أدبية شهيرة، يمثل مرحلة الانتقال من التنوير إلى الرومانتيكية. حمل فكره بوادر النزعات الحيوية والتاريخية التي أثرت على شلنج وهيجل من بعده. ***The Cambridge Dictionary of Philosophy*** P.٣٧٧.

[٦٤]) فريدريش هاينرش ياكوبي **Friedrich Heinrich Jacobi** (١٧٤٣–١٨١٩)، فيلـسوف وأديـب

عليه ما كان يسمى بالنزاع حول السبينوزية Spinozismusstreit، وكان يعرف أيضاً بالنزاع حول وحدة الوجود Pantheismusstreit. وقبل أن نستعرض النزاع الألماني حول فلسفة سبينوزا والذي بدأ في ثمانينيات القرن الثامن عشر، يجب علينا معرفة وضع فلسفة سبينوزا في ألمانيا منذ بداية القرن الثامن عشر.

سبينوزا في ألمانيا القرن الثامن عشر:

حتى نشوب النزاع الشهير بين المفكرين الألمان حول فلسفة سبينوزا في العقدين الأخيرين من القرن الثامن عشر([٦٥])، كان سبينوزا شخصية غير مرغوب فيها في ألمانيا. فلأكثر من قرن عاملته المؤسسات الأكاديمية والكنسية على أنه "كلب ميت" كما ذهب لسنج. لقد تم نشر "الأخلاق" في ألمانيا سنة ١٦٧٧، ورسالة في اللاهوت والسياسة في ١٦٧٠.. وحتى منتصف القرن الثامن عشر كان لزاماً على كل أستاذ وقسيس أن يثبت أرثوذكسيته قبل

وروائي ألماني. اشتهر بكونه الذي بدأ النزاع الألماني الشهير حول فلسفة سبينوزا والذي دار حول الإشكالية القديمة بين العقل والإيمان. دافع ياكوبي عن إيمان لاعقلاني وذهب إلى أن كل المذاهب الفلسفية تؤدي إلى السبينوزية حتماً لكونها معتمدة على العقل، والاعتماد على العقل وحده يؤدي في النهاية إلى العدمية. ويعد ياكوبي هو الذي أدخل مصطلح العدمية في الفكر الفلسفي وكان بذلك يمثل نهاية لعصر العقل وبداية للرومانتيكية. ***The Cambridge Dictionary of Philosophy*** P٤٤٦.

[٦٥] والذي بدأه نشر ياكوبي لكتابه "رسائل حول مذهب سبينوزا" Briefe über die Lehre von Spinoza في ١٧٨٥؛ أنظر في ذلك: Gerard Vallee, ***The Spinoza Conversations Between Lessing and Jacobi.*** Translated by G. Vallee, J.B. Lawson, and C.G. Chapple (Lanham: University Press of America, ١٩٨٨)pp.١-٥, ٢٧-٤٥, ٥١-٥٦.

أن يتولى منصبه؛ وإثبات أرثوذكسية المرء كان يتطلب إنكار سبينوزا باعتباره مهرطقاً.

وبما أن الهجوم على سبينوزا قد أصبح شعيرة إفتراضية، فقد كان هناك كم هائل من الأطروحات المهاجمة والناقدة له. وعند سنة ١٧١٠ هاجم عدد كبير من الأساتذة ورجال الدين سبينوزا حتى لقد ظهر آنذاك كتالوجاً بالأعمال المضادة لسبينوزا في لايبزج(٦٦). وفي سنة ١٧٥٩ عدد ترينيوس **Trinius** مؤرخ الفلسفة ١٢٩ عدواً لسبينوزا في قاموسه حول الفكر الحر **Freydenkerlexicon**. كانت هذه هى سمعة سبينوزا حتى أنه كان يوصف بالشيطان نفسه. والسبينوزية لم تكن مجرد صورة من الالحاد بل التجسد الكامل له.

ولم يكن استقبال سبينوزا من قبل أوائل مفكرى عصر التنوير في ألمانيا – لايبنتز، فولف، توماسيوس – أكثر ترحيباً. فقد أظهروا أنهم يكتبون انتقادات نزيهة لفلسفته، لكن كان من الواضح أن نزعة سبينوزا اللاأرثوذكسية قد عملت على المزيد من الرفض لفلسفته. كانت هاك تحذيرات مستمرة من إلحاده، وقد شعروا أنهم من واجبهم أن يكتبوا تفنيداً لفلسفته. أعلن

---

٦٦) Catalogus scriptorum Anti-Spinozanorum; cf. Frederick C. Beiser, ***The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*** (Cambridge: Harvard University Press, ١٩٨٧), pp.٤٨-٤٩.

توماسيوس لتلامذته سنة ١٦٨٨ أنه من بين كل المذاهب الفلسفية فإن مذهب سبينوزا كان الأصعب في المواجهة. كما أعلن فولف أن فلسفته عقبة ضد السبينوزية. وفي كتابه "اللاهوت الطبيعى" ١٧٣٧ Theologica naturalis قدم تفنيداً مطولاً لسبينوزا، والذى أصبح المقياس الذى حكمت به مدرسته على سبينوزا طوال القرن الثامن عشر. كما حذر لايبنتز من شرور السبينوزية، واتهم كتاب "الأخلاق" بأنه كتاب خطير ويؤدى إلى الهرطقة. كل هؤلاء المفكرين رأوا في السبينوزية الإلحاد والجبرية. فلأسباب دينية أكثر منها فلسفية كان لا يمكن تقبل إنكار سبينوزا للعناية الإلهية والوحى وحرية الإرادة وإله شخصى مفارق(٦٧).

وشعر بعض أتباع مدرسة لايبنتز وفولف من أمثال يواكيم لانجه Joachim Lange ويوهان فرانز بوده Jonann Franz Budde . أن منهج البرهان عند لايبنتز وفولف إذا ما تم السير معه إلى نهايته المنطقية سوف يؤدى حتماً إلى الوقوع في السبينوزية، وكانت هذه الملاحظة من جراء تأثر لايبنتز وفولف نفسيهما ببعض أفكار سبينوزا دون وعى منهما. والطريقة الوحيدة لمواجهة الوقوع في السبينوزية من وجهة نظرهما هى في التخلى عن

---

٦٧) Ibid: pp.٤٩-٥١.

العقل في سبيل الإيمان، وعن البرهان في سبيل الوحى([٦٨]). وكان هذا الرأى مشابهاً للنقاش الذى دار بين ياكوبى ومندلسون حول فلسفة سبينوزا، إذ سوف يؤكد ياكوبى على الإيمان والوحى مثلهما تماماً.

لم يكن صحيحاً أن سبينوزا كان مهملاً في ألمانيا القرن الثامن عشر، فهذا الوصف صادر من أعداء فلسفته وحسب. والحقيقة أن سبينوزا كان شخصية رئيسية لدى الاتجاه اليسارى في حركة التنوير الألمانية. كان هذا الاتجاه ذا خلفية لوثرية، ووجد في سبينوزا وسيلة للخروج عن الطابع الكهنوتى الذى وصلت إليه البروتستانتية وفكر لوثر. أكد لوثر على أولوية الإيمان الفردى وعلى أن كل إنسان يمكنه أن يكتشف الحقيقة الدينية من قراءته للكتاب المقدس دون الاعتماد على رجال الدين. لكن الاتجاه اليسارى لم يستطع أن يتبنى سبينوزا بالكامل نظراً لهذه الخلفية اللوثرية بالذات، لأن لوثر أكد على ضرورة الرجوع إلى الكتاب المقدس مباشرة دون وساطة رجال الدين، وأما سبينوزا فقد هدم سلطة الكتاب المقدس نفسه. وبذلك وضع سبينوزا اليسار اللوثرى في معضلة. لقد انجذب الاتجاه إلى سبينوزا بفضل ما فهمه لديه من وحدة الوجود،

---

[٦٨]) Jonathan Israel, ***Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*** ١٦٥٠-١٧٥٠ (Oxford: Oxford University Press, ٢٠٠١), pp.٥٤٣-٥٤٧.

لكنه كان لا يزال متمسكاً بالدين ولم يستطع قبُول نقد سبينوزا للوحى وسلطة الكتاب المقدس والإله المفارق. ولذلك تبنى الاتجاه وحدة الوجود السبينوزية مع رفض آراء سبينوزا في "رسالة في اللاهوت والسياسة". وهكذا فإن الشكل الوحيد من السبينوزية الذى استطاع أن يدخل في صميم اليسار اللوثرى التنويرى هو وحدة الوجود([٦٩])، ذلك المذهب الذى سوف يقدر له الاستمرار في الفكر الألمانى في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر لدى الرومانتيكية والمثالية الألمانية.

مواقف هامان وياكوبي من فلسفتي سبينوزا وكانط ومن عصر التنوير:

ولم تسلم فلسفة كانط هي الأخرى من النقد، إذ بدأ هامان وياكوبي في نقدها فور صدور كتاب "نقد العقل الخالص". ولهذا النقد دلالة بالنسبة لوضع فلسفة سبينوزا في ذلك العصر؛ إذ إن فلسفة سبينوزا هي الأخرى كانت محل النقد من قبل عدد من المفكرين الألمان في نفس هذا التوقيت، وأهمهم هامان وياكوبي.

قدم هامان أول نقد لكانط سنة ١٧٨٣ في مقال بعنوان "نقد متعال حول الطابع الخالص للعقل الخالص " Metakritik Uber den Purismus "

---

[٦٩]) Beiser, ***The Fate of Reason***, op.cit., P.٥٢.

"der reinen vernunft. نقد هامان فكرة كانط عن العقل المستقل الذى يحاكم ذاته بذاته في استقلال عن أى خبرة تجريبية، وثنائيته في الظاهر والشئ في ذاته[٧٠]. وهاجم هامان نظرة كانط للعقل على أنه خالص، أى مستقل عن أى خبرة تجريبية، فالطابع الخالص للعقل في نظر هامان هو إضفاء الطابع الشيئى على العقل وأقنمته hypostasize، أى اعتباره شيئاً في ذاته خالصاً ومستقلاً عن اللغة والثقافة والخبرة. وإذا كان علينا ألا نقع في إشكالية أقنمة العقل في نظر هامان فيجب علينا أن نسأل أنفسنا؛ أين يقع هذا العقل؟، وفي أى الأشياء يكمن هذا العقل؟ والإجابة عن هذه الأسئلة تتمثل عند هامان في النظر إلى العقل على أنه يتجسد في اللغة والثقافة والفعل. والعقل بذلك ليس مجرد ملكة معرفية خالصة تقع في عالم ذهنى مجرد، بل هو مجرد أسلوب معين في الحديث وفي الفعل بلغة معينة وفي ثقافة معينة. وبالتالى أكد هامان على الجانب الاجتماعى والتاريخى للعقل والذى تعرض للتجاهل في عصر التنوير. ومقياس العقل ليس سوى اللغة، وهذه اللغة هى لغة أمة معينة. وتحمل نظرة هامان اللغوية والتاريخية للعقل طابعاً نسبياً، فلأن العقل يتجسد في لغة وثقافة وتاريخ أمة معينة فسوف يختلف معناه من أمة إلى أخرى ولن

---

٧٠) De Giovanni, George: "The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection", in Paul Guyer (ed.), ***The Cambridge Companion to Kant***. (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٢), pp. ٤٢٣-٤٢٧.

يعود ذلك الكيان الكلى الخالص الذى وصفه كانط. بل سوف يكون لكل أمة مفهومها الخاص عن العقل والمتعارض مع مفاهيم العقل الأخرى لدى أمم أخرى[٧١].

كما تعرض مفهوم عصر التنوير ومفهوم كانط، عن استقلال العقل، لهجوم من فيلسوف ألمانى آخر هو ياكوبى في "رسائل حول فلسفة سبينوزا". وفي حين أن هامان وهردر أعلنا أن العقل لا يمكن أن يُعزل عن اللغة والتاريخ، أعلن ياكوبى أن العقل لا يمكن أن يُعزل عن الرغبة والغريزة. ذهب ياكوبى إلى أننا يجب أن ننظر إلى العقل على أنه جزء من كيان عضوى حى، حيث يقوم العقل بدور تنظيم عملياته الحيوية. والعقل عند ياكوبى ليس قوة محايدة في التأمل بل أداة للإرادة تستخدمها للسيطرة على البيئة والهيمنة عليها. والعقل عند ياكوبى يقع تحت تأثير الإرادة إلى درجة أن معاييره في الصحة والخطأ موجهة عن طريق هذه الإرادة. فما هو صحيح أو خاطئ يصبح هو الناجح أو الفاشل في تحقيق أهداف الحياة؛ وهذه الأهداف تختلف من ثقافة إلى

---

٧١) Beiser, ***The Fate of Reason***, pp. ٣٧-٤١.

والملاحظ أن هيجل سوف ينطلق من نفس هذه النظرة التاريخية للعقل، لكن بدلاً من الوصول إلى النتائج النسبية التى وصل إليها هامان، ومن بعده هردر، سوف يجعل هيجل من العقل المسيرة الباطنة لتطور تاريخ البشرية كله لا لأمة معينة، على الرغم من أنه سوف يذهب في محاضرات فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة إلى أن العقل يصل إلى غايته الباطنة في الأمة الجرمانية.

أخرى، وبالتالى فليس العقل ملكة ذهنية مستقلة بل هو جزء من الوجود الحيوى للإنسان[٧٢]. لقد كان ياكوبى من بين أوائل الفلاسفة الذين وضعوا الخطوط العامة لفلسفة الحياة والتى سوف تكون معلماً أساسياً لدى المثالية الألمانية وللعديد من الفلسفات الألمانية في القرنين التاسع عشر والعشرين، لعل آخرها فلسفة شبنجلر.

لقد كان نقد هامان وياكوبى لمفهوم العقل عند كانط جانباً من العودة إلى سبينوزا، ذلك لأنهما بذهابهما إلى أنه يجب تفسير كل شئ عن طريق قوانين الطبيعة، فيجب أن نتوقف عن النظر إلى العقل على أنه ملكة مكتفية بذاتها موجودة في استقلال عن الطبيعة، بل يجب أن ننظر إليه على أنه هو نفسه جزء من الطبيعة، وهذا ما يتجلى بوضوح في فلسفة سبينوزا. إذا كان على العقل أن يفسر كل شئ عن طريق قوانين الطبيعة، فيجب أن يفسر نفسه بنفس القوانين وألا ينظر إلى نفسه على أنه مستقل عنها. ولا يمكن للعقل أن يدرك قوانين الطبيعة إلا لأنه هو نفسه جزء من الطبيعة، أو هو نوع من الطبيعة ذاتها، فالشبيه يدرك الشبيه. هذه النتيجة متضمنة في كتاب الأخلاق لسبينوزا.

---

٧٢) Beiser, ***The Fate of Reason***, ٤٦-٤٨.

لقد كانت فلسفة كانط غير مناسبة لهذا الطموح الفلسفي الجديد لهؤلاء الفلاسفة الألمان، ذلك لأن كانط قد ذهب إلى أن العقل يدرك الطبيعة لأنه هو الذى يفرض قوانينه عليها، أو لأن ما يسمى بالطبيعة هو الظاهر الذى ينتجه العقل بملكاته المعرفية وأدواته من تمثلات وتصورات ومقولات. لكن هؤلاء الفلاسفة وجدوا صعوبة في تقبل هذه النظرية الكانطية، ذلك لأن العقل بذلك لن يكون مدركاً للطبيعة ذاتها ولا لقوانينها بل سوف يدرك الطبيعة بناء على بنيته المعرفية ذاتها، وبذلك تكون فلسفة كانط كاشفة عن الثنائية القديمة بين الفكر والوجود، الفكر الذى لا يستطيع أن يدرك من الوجود إلا تصوراته القبلية عنه، أما الوجود ذاته فلا يمكن للعقل معرفته، لأن كانط قد فصل بين الظاهر والشئ في ذاته. وفي مقابل فصل كانط بين العقل والطبيعة، كان هذا الفصل هو الذى أراد شلنج وهيجل القضاء عليه بالعودة إلى تأكيد وحدة العقل والطبيعة، أو بإقامة مذهب فلسفي يستعيد مبدأ الهوية عند سبينوزا.

<u>النزاع حول وحدة الوجود في أواخر القرن الثامن عشر</u>

ساد المناخ الفكرى الألمانى في العقدين الأخيرين من القرن الثامن عشر نزاع سمى بالنزاع حول وحدة الوجود **Pantheismusstreit**.

والتسمية غير دقيقة؛ لأن النزاع الحقيقى كان حول فلسفة سبينوزا، أى نزاعاً حول الإلحاد **Atheismusstreit**. بدأ هذا النزاع عندما دار نقاش بين ياكوبى ومندلسون حول فلسفة لسنج وعلاقتها بسبينوزا، ودار النزاع في صورة خطابات متبادلة بين الاثنين، وتحول إلى نزاع أو نقاش عام بين أطراف عديدة عندما نشر ياكوبى خطاباته سنة ١٧٨٥[٧٣]. أعلن ياكوبى لمندلسون أن المذهب الحقيقى للسنج هو مذهب سبينوزا، وأن لسنج كان سبينوزياً متخفياً. ويعنى ذلك أن لسنج كان يتمسك على نحو ضمنى وخفي بتوحيد سبينوزا بين الإله والطبيعة، والذى كان يعنى في نظر الألمان آنذاك الإلحاد، لأنه ينكر أن يكون الإله شخصاً أو كياناً مستقلاً مفارقاً للعالم[٧٤]. وعندما نشر ياكوبى خطاباته سنة ١٧٨٥، دخل النقاش عدد من أشهر الفلاسفة الألمان في ذلك العصر: كانط، هردر، جوته، هامان. بل إن هذا النقاش استمر ملمحاً أساسياً في المثالية الألمانية: فشته، وشلنج وهيجل ومن قبلهما راينهولد. وقد أعلن هرمان تيم مؤرخ الفلسفة **Hermann Timm** أن "نقد العقل الخالص لم يحدث أى قطيعة في الفهم الذاتى الفلسفي للعصر. لكن الأمر كان مختلفاً مع

---

٧٣) Lord, Beth, ***Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze.*** (New York: Palgrave Macmillan, ٢٠١١), pp. ٢٠-٢٥.

٧٤) Vallee, Gerard (ed.), ***The Spinoza Conversations Between Lessing and Jacobi*** (Lanham: University of America Press, ١٩٨٨), pp. ٢٧ ff.

التراث السبينوزى للسنج. فما أحدثه هذا التراث الذى قسم المفكرين آنذاك إلى مع ضد جعلهم على وعى بالتغير الثورى الحادث في الفكر الألمانى"[٧٥]. وأصبحت وحدة الوجود، أى السبينوزية "الدين غير الرسمى لألمانيا" كما ذهب هاينى في تاريخ الفلسفة والدين في ألمانيا.

وهكذا يتضح لنا أن المناخ الفكري الألماني السابق مباشرة على ظهور المثالية الألمانية كان يسوده نزاع حول فلسفة سبينوزا، وأن فلسفة كانط هي الأخرى تعرضت للرفض والهجوم، وهذا ما جعل تفكير المثاليين الألمان يدور حول هذين الفيلسوفين، محاولين تجاوزهما معا وفي الوقت نفسه الاحتفاظ بأفضل ما في مذهبيهما. فالمثالية الألمانية خرجت من فلسفة كانط وخرجت عنها أيضاً، وتأثرت بسبينوزا لكنها لم تتبنى فلسفته بالكامل بل حاولت تجاوزها، لكن بالوقوف على كتفيها. وهذا ما سيتضح لنا في تناولنا لشلنج.

٢. استقبال المثالية الألمانية لمبدأ الهوية السبينوزي:

على الرغم من أن المثاليين الألمان، فشتة وشلنج وهيجل، قد اشتركوا في تبني فلسفة سبينوزا في الهوية، وعلى الاعتراف بأنه أول من أعلن عن

---

٧٥) Hermann Timm, ***Gott and die Freiheit: Studien Zur Religions philosophie der Goethe zeist*** (Frankfurt, Klostermann, p ٩٧٤), p. ٦.

ذكره: Beiser, ***The Fate of Reason***, P.٣٣٥.

مبدأ الهوية في الفكر الحديث، إلا أنهم لم يكونوا راضين عن طريقة سبينوزا في التعامل مع هذا المبدأ، والطريقة التى قدمه بها، والأسلوب الذى استخدمه في إثباته. رأى فشتة أن مبدأ الهوية يجب إثباته من منطلق الذات، أو الأنا المطلق بتعبيره، ووضع لنا نظريته الشهيرة في وضع الأنا للأنا، أو الذات للموضوع، معتمداً على تأويله الخاص لنظرية كانط في الإبصار الترانسندنتالى Transcendental Apperception وفي الاستنباط الترانسندنتالى للمقولات.

ورأى شلنج أن مبدأ الهوية يجب إثباته بحجتين، الأولى تنطلق من الذات إلى الموضوع على شاكلة فشتة، وهذا هو السبب في تبنيه لمذهب فشتة في أعماله الأولى وحتى "تسق المثالية الترانسندنتالية" (١٨٠٠)[٧٦]، والثانية تنطلق من الموضوع إلى الذات، أى تبحث عن الفكر انطلاقاً من الطبيعة[٧٧]، وهذه هى فلسفة الطبيعة التى اعتقد أن مذهب فشتة يفتقدها والتى كتب فيها منذ تسعينيات القرن الثامن عشر، وتوسع فيها بعد ذلك[٧٨]. لقد كانت مذاهبهم

---

[٧٦]) F. W. J. Schelling, ***System of Transcendental Idealism***. Translated by Peter Heath, with an Introduction by Michael Vater (Charlottesville: University Press of Virginia, ١٩٧٨), pp. ٥ – ١٣.

[٧٧]) Bowie, Andrew, ***Schelling and Modern European Philosophy***. (London: Routledge, ١٩٩٣), pp.٣٠-٣١.

[٧٨]) أما هيجل فقد رأى أن خير وسيلة لإثبات مبدأ الهوية هو المنهج الجدلى، ذلك الذى يكشف عن التوتر بين الذات

كلها محاولات منهجية للوصول إلى نفس مبدأ الهوية عند سبينوزا، وهم في اختلافهم هذا كانوا يتبنون بعض مبادئ نسق سبينوزا، وأهمها المبدأ القائل أن نظام الفكر هو نفسه نظام الطبيعة أو الوجود، لكنهم أثبتوه بطرق مختلفة(٧٩).

مثّل سبينوزا بالنسبة لشلنج وهيجل فيلسوفاً استطاع تجاوز الثنائيات التقليدية في الفلسفة، وفي الميتافيزيقا كذلك وأهمها ثنائية الإله والعالم، ولذلك نظرا إلي فلسفة سبينوزا على أنها صادقة وصحيحة إلى حد كبير، على الرغم من أنهما لم يوافقا على الطريقة التى قدم بها سبينوزا هذه الفلسفة. كان شلنج وهيجل يسعيان نحو وضع مذهب فلسفي جديد يستطيع القضاء على الثنائيات التقليدية، لأن الثنائيات لديهما دليل على وعى منقسم على ذاته بين الجانب المادي والجانب الروحى والفكرى، ودليل على ثقافة منقسمة على ذاتها بين

والموضوع وعن التركيب الجدلى بينهما. كان الجدل فى "فينومينولوجيا الروح" يشتغل على مستوى الوعى، وبذلك كان داخلاً فى مجال الإبستمولوجيا، لأنه كان يوضح كيفية قيادة الوعى من موقفه الطبيعى الأول الذى يقع فى الثنائية حتى يصل إلى وجهة نظر العقل أو الروح المطلق أو الوعى الذاتى الذى يدرك الهوية المطلقة. لكن الجدل فى المنطق يصبح جدلاً أنطولوجياً، موضحاً أن المقولات الأنطولوجية ذاتها تبدأ فى ثنائيات متعارضة حتى تصل بالتركيب الجدلى إلى تجاوز الثنائية وتصل إلى الوحدة أو الهوية.

٧٩) من الملاحظ أن برنامج العمل الذى وضعه هيجل وهولدرلين وشلنج للمثالية الألمانية سنة ١٧٩٦ والمسمى "أقدم برنامج للمذهب" أى لمذهب المثالية الألمانية، يحمل عنوان "أخلاق" **Eine Ethik**، وهذا هو عنوان كتاب سبينوزا الشهير. وعندما نعرف مضمون هذا البرنامج نجده يجمع بين الأنطولوجيا والمعرفة والأخلاق على شاكلة أخلاق سبينوزا بالضبط. أن أقدم برنامج للمثالية الألمانية كان يحمل نفس عنوان كتابه سبينوزا، والأكثر من ذلك أنه كان يحمل نفس الهدف. أنظر في ذلك:

Hegel: "The Earliest System Program of German Idealism (eine Ethik), Bern ١٩٩٦", in H.S. Harris, ***Hegel's Development: Toward the Sunlight*** ١٧٧٠-١٨٠١. (Oxford: The Clarendon Press, ٢٠٠٢), pp.٥١٠-٥١٢.

العقل والإيمان[٨٠]. قدم لهما سبينوزا نموذجاً لفلسفة تستطيع القضاء على هذه الثنائيات وبالتالى تستطيع تقديم مذهب جديد يعالج أمراض العصر وأمـــراض الوعى.

لكن مذهب سبينوزا في نظرهما قد مال ناحية المادة وقدم الهوية بين الفكر والامتداد على أنها هوية مادية، فالطبيعة عنده هى الجوهر الأوحد، وهى كـــل شئ، وما الروح إلا أثراً للطبيعة. ولذلك حاولا إقامة مذهب بـــديل، يـــستوحى مبدأ سبينوزا وهو الواحدية ووحدة الوجود، لكن في الوقت نفسه عملا علـــى تغيير الاتجاه المادي لسبينوزا نحو اتجاه آخر روحـــى أو مثـــالى. ولأن كـــل الفلسفات التالية على سبينوزا تعد خطوة للوراء بالنسبة له، إذ قد عادت إلـــى تأكيد الثنائيات القديمة وإنتاجها من جديد، فقد نظرا إلى سبينوزا علـــى أنـــه صاحب الحدس الفلسفي الأصيل حول الهوية المطلقة وحاولا إقامة مذهب، كل بطريقته، يحتفظ بهذا الحدس السبينوزى الأصلى مع تغيير توجهه المادي نحو توجه أكثر روحية ومثالية[٨١].

---

٨٠) Henrich, Dieter, ***Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism***. Edited by David S. Pacini (Cambridge: Harvard University Press, ٢٠٠٣), pp. ١ – ١٠.

٨١) Limnatis, Nectarios G., ***German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling and Hegel*** (New York: Springer, ٢٠٠٨), pp. ١١٨–١٢١, ١٥٢–١٥٧.

وقد نظرا إلى مذهب سبينوزا على أنه يمثل وجهة نظر العقل أو التفكير التأملى الذى لا ينخدع بالثنائيات التى يقع فيها التفكير الانعكاسى(٨٢) ويستطيع إدراك الوحدة الأصلية التى تكمن خلف الثنائيات. وقد أطلقا عليها اسم "الحدس العقلي" متبعين فشتة في هذا المصطلح. لكن بينما الحدس العقلي عند فشتة هو حدس الأنا المطلق بذاتها وبأنها هى التى تشكل الواقع، وبينما الوحدة الأصلية عند فشته هى وحدة هذا الأنا المطلق، فقد نظر شلنج وهيجل إلى فشتة على أن مذهبه بذلك قد وقع في المثالية الذاتية، وعاد مرة أخرى إلى التمسك بالأنا باعتبارها المبدأ الأول(٨٣)، في حين أن المذهب الفلسفي عندهما لا يمكن أن يبدأ بتقرير الأنا المطلق ووضعه في البداية باعتباره المبدأ الأول المطلق، بل يجب أن تكون الهوية هى النتاج الأخير والنتيجة النهائية للمذهب.

كما أن تمسك شلنج وهيجل بنقطة الانطلاق السبينوزية، وهى الهوية الأصلية المطلقة، هو السبب في رفضهما لعدم إمكانية معرفة الشئ في ذاته عند كانط، ورفضهما للأنا المطلق عند فشتة. لكنهما في الوقت نفسه نظرا إلى فلسفة كانط على أنها تقدمت خطوة هامة في طريق اكتشاف الهوية المطلقة،

---

٨٢) يجد القارئ أفضل تمييز بين الانعكاس والتأمل لدى شلنج وهيجل في مقدمة المترجم لكتاب هيجل "الفرق بين مذهبي فشتة وشلنج في الفلسفة":

G. W. F. Hegel, ***The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy,*** **op.cit.,**; translator's introduction, pp. xvii-xxii.

٨٣) Ibid: pp. xviii- - xx.

ذلك لأن كانط قد أثبت أن مقولات الذات هى التى تصنع الموضوع، لكنها تصنعه باعتباره ظاهراً لا باعتباره شيئاً في ذاته، وما على شلنج وهيجل إلا أن يثبتا أن مقولات الذات ليست ذاتية وحسب، بل هى ذاتها مقولات الوجود. وهذه هى المهمة التى حققها شلنج في فلسفته في الطبيعة وهيجل في علم المنطق وفي محاضراته في فلسفة الطبيعة أيضاً[٨٤]. الهوية السبينوزية إذن هى التى مكنت شلنج وهيجل من تشكيل مواقفهما من كانط وفشتة، ومن وضع الأسس الأولى لمذهبيهما الفلسفي؛ كل بطريقته ومنهجه بالطبع، وحسب مقتضيات مذهبه.

ومن بين الأسباب التي دفعت بشلنج وهيجل إلى العودة لسبينوزا فلسفة كانط ذاتها[٨٥]. كانت فلسفة كانط في عصر شلنج ملئ السمع والبصر، لكنها واجهت صعوبات عديدة من وجهة نظر شلنج، أهمها أنها أعادت إنتاج النزعة الثنائية التقليدية بين الذات والموضوع والفكرى والمادي لكن تحت أسماء جديدة، أسماء كانطية. ففلسفة كانط في نظر شلنج مصابة بالثنائيات التى

---

٨٤) وهذا ما يتضح في قول شلنج أن فلسفته في الطبيعة هي سبينوزية فيزيائية، وذلك في عمل مبكر له حول فلسفة الطبيعة:

Schelling, ***First Outline of a System of the Philosophy of Nature***. Translated with Introduction and Notes by Keith R. Peterson. (New York: SUNY Press, ٢٠٠٤), P.١١٧n.

٨٥) Henrich, Dieter, ***Between Kant and Hegel***, pp. ٩٨ – ١٠١.

تفصل بينها هوة سحيقة، وهى في حاجة إلى من يعالجها[٨٦]. ذلك لأن العصر الذى كان يعيش فيه شلنج كان في حاجة إلى الوحدة لا إلى المزيد من الانقسامات، في حاجة إلى الهوية لا إلى الثنائية. ونظراً لأن فلسفة سبينوزا كانت مثالاً باهراً على فلسفة في الهوية استطاعت القضاء على الثنائيات التقليدية – بطريقة سبينوزا – فقد كانت العودة إلى الهوية السبينوزية بالنسبة لشلنج هى الطريقة المثلى لمواجهة الثنائيات الكانطية. لقد ظهرت ثنائيات واضحة في مذهب كانط: الحس والفهم، العقل النظرى والعقل العملى، الخبرة التجريبية والعقل الخالص، عالم الظاهر وعالم الأشياء في ذاتها. وكل هذه الثنائيات ترد في النهاية إلى الثنائيات التقليدية "الذات والموضوع" أو "الفكر والوجود".

ومن الأسباب التى دفعت المثالية الألمانية إلى النظر لفلسفة سبينوزا على أنها مادية، ووحدة وجود مادية، مما جعلها تتجه نحو وحدة وجود روحية، نظرة سبينوزا للجوهر وللإله على أنه شئ ممتد، ودفاع سبينوزا الواضح عن امتداد الإله[٨٧]

---

٨٦) Pinkard, Terry, ***German Philosophy (١٧٦٠ – ١٨٦٠) The Legacy of Idealism*** (Cambridge: Cambridge University Press, ٢٠٠٢), pp. ١ – ٨, ٨٢ – ٨٥.

٨٧) . ويظهر هذا واضحاً من الملاحظة على القضية **XV**. تقول هذه القضية: "كل ما يوجد، يوجد فى الإله، وبدون الإله لا يوجد شئ ولا يمكن أن يتصور أى شئ". فإذا كان الإله هو كل ما يوجد، فإن الامتداد هو الآخر يجب أن يكون

وقد تم النظر إلى فلسفة سبينوزا على أنها مذهب في وحدة الوجود. وتم نقد سبينوزا دائماً من هذا المنطلق، لأن وحدة الوجود هذه كما فهمها نقاده تنكر الإله المشخص وتنكر استقلال النفس عن الجسد وبالتالى تنكر البعث[٨٨]، الروحى بالطبع، وهو مفهوم البعث في الفكر المسيحى الذى لم يعترف ببعث الأجساد بعكس الفكر الإسلامى. هذا النقد لسبينوزا ينطلق من اعتبارات دينية ويعتقد أنه يدافع عن الدين، وهذا ما نجده لدى بيير بايل ولايبنتز وفولف وياكوبى، لكنه يضحى بالفكرة السبينوزية الأصيلة عن الهوية. ولذلك فُقِدت هذه الفكرة في خضم مواجهة السبينوزية طوال الربع الأخير من القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر كله. تميزت المثالية الألمانية بأنها التقطت فكرة الهوية هذه ووافقت عنها، وبالأساس في مواجهة النزعة الثنائية لدى كانط. وكانت المهمة الملقاة على عاتق المثالية الألمانية هى محاولة تأسيس فلسفة في الهوية مع تجنب الوقوع في إشكاليات الفلسفة المدرسية التى ورثها كل

فى الإله. فإذا تصورنا المادة الممتدة على أنها جوهر مختلف عن الإله فمعنى ذلك أننا نعترف بوجود جوهرين بطبيعتين مختلفتين، جوهر روحى هو الإله وجوهر مادى هو المادة الجسمية الممتدة، وهذا محال كما أثبت سبينوزا حتى الآن. ولا يبقى إذن إلا القول بأن الامتداد هو الآخر فى الإله، وأن المادة الممتدة الجسمية هى فى الإله أيضاً. وفى الملاحظة على هذه القضية يناقش سبينوزا حجج القائلين بأن الإله ليس جسماً وينقدها ويثبت العكس.

[٨٨]) Lord, Beth, ***Kant and Spinozism***, pp. ٢٩ – ٣١.

يجد القارئ مزيدا من التوسع حول موقف سبينوزا من الألوهية في: Mason, Richard, ***The God of Spinoza: A Philosophical Study*** (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٧)؛ وحول موقفه من خلود النفس في: Nadler, Steven, ***Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind***. (New York: Oxford University Press, ٢nd ed. ٢٠٠٤)

من نقد سبينوزا[٨٩]، أى الحفاظ على مبدأ الهوية مع تجنب مناقشة القضايا التقليدية التى تم نقد سبينوزا بهدف الدفاع عنها: الإله الشخصى وخلود النفس.

ولذلك حافظت المثالية الألمانية على شكل من السبينوزية مع تجنب الوقوع في النزاع السبينوزى الذى ساد المناخ الفكرى الألمانى في الربع الخير من القرن الثامن عشر، وذلك عن طريق تأسيس ما يمكن أن نسميه سبينوزية روحية في مقابل وحدة الوجود المادية عند سبينوزا. وعن طريق تأسيس مبدأ للهوية روحى ووحدة وجود روحية لدى شلنج وهيجل استطاعا تجنب أن يكون مذهبيهما في الهوية منكراً للإله الشخصى ولخلود النفس، لأن كل شئ أصبح روحياً، فالخلود واللانهائية والشخصية أصبحت من صفات هذه الروحية الشاملة في نسقى شلنج وهيجل.

٣. السبيوزية مكون رئيسي لرؤية العالم لدى المثالية الألمانية:

الحقيقة أن رغبة المثاليين الألمان في الاحتفاظ بجوهر فلسفة سبينوزا وهو مبدأ الهوية قد جعل السبينوزية مكوناً رئيسياً من رؤيتها للعالم، بجانب

---

٨٩) Beiser, Frederick C., ***German Idealism: The Struggle Against Subjectivism,*** ١٧٨١ – ١٨٠١. (Cambridge: Harvard University Press, ٢٠٠٢), pp. ٣٥٠ – ٣٥٢, ٣٦١ – ٣٦٤.

مكونات أخرى أهمها الأفلاطونية والنزعة الحيوية. ونستطيع القول مع بايزر إن رؤية العالم التى حملتها المثالية الألمانية كانت تركيباً ضخماً من السبينوزية والأفلاطونية والنزعة الحيوية[٩٠] . أمدتها السبينوزية بفلسفة في هوية الفكر والوجود، والذات والموضوع، والذهنى والمادي، وأمدتها الأفلاطونية بالتركيز على الفكرة من حيث كونها أعلى نمط أنطولوجى في الوجود، وأمدتها النزعة الحيوية بنظرة حيوية للكون من حيث أنه كيان عضوى متكامل يربط أجزاءه ما بينها من قوة أو طاقة حيوية. والحقيقة أن رؤية العالم هذه تحتل فيها السبينوزية مكان الصدارة[٩١]، ذلك لأن مذاهب المثالية الألمانية كلها هى مذاهب في وحدة الوجود، أو تنويعات متعددة على تيمة واحدة هى وحدة الوجود. ولم يستطيع المثاليون الألمان إقامة مذاهبهم في وحدة الوجود إلا بفضل مذهب سبينوزا في وحدة الوجود وعلى الخصوص نظريته في الهوية.

ويتضح ما تدين به المثالية الألمانية لسبينوزا من اسمها المذهبى الذى اشتهرت به والذى وصفت نفسها به، وهو "المثالية المطلقة" **Absolute**

---

٩٠) Ibid: P. ٣٥٠.

٩١) د. عبد الرحمن بدوي: شلنج. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. الطبعة الثانية ١٩٨١. ص ١٨١-١٨٦.

Idealism فهذا الاسم المكون من كلمتين يعبر عن سبينوزيتها، التى تظهر من كلمة "مطلقة" وعن أفلاطونيتها التى تظهر من كلمة "المثالية". ونستطيع القول بأن المثالية المطلقة للمثاليين الألمان هى سبينوزية أفلاطونية، فهى سبينوزية لأنها تؤكد على الهوية المطلقة التى أخذتها من سبينوزا، وهى في الوقت نفسه أفلاطونية لأنها تؤكد على المكانة المركزية للفكرة بالمعنى الأفلاطونى eidos والتى تعبر عن النمط الأعلى من الوجود الأنطولوجى، ولأنها تؤكد على الجانب الروحى، ذلك لأن مذاهب المثالية الألمانية هى وحدة وجود روحية[٩٢]. وهذه هى الإضافة أو الاختلاف الذى اختلفت فيه عن وحدة الوجود السبينوزية التى كانت وحدة وجود مادية.

والمثالية المطلقة هى مذهب المثاليين الألمان، الفلاسفة منهم والأدباء. وبالنسبة للفلاسفة فقد كانوا يؤكدون على "المطلق"، وكان هذا المصطلح يتكرر دائماً عبر كل مؤلفاتهم. ويتضح ما يدينون به لسبينوزا من تعريفهم للمطلق. فشلنج يعرفه تماماً كما عرف سبينوزا الجوهر. فالمطلق عند شلنج هو "ما هو في ذاته das an sich / the in-itself"، وهو أيضاً "ما هو من ذاته ومن خلال ذاته[٩٣] Von Sich Selbst und durch Sich Selbst/ From

---

٩٢) Beiser, *German Idealism*, op.cit., pp. ١٥١-١٥٢.

٩٣) Schelling: "Presentation of my System of Philosophy (١٨٠١). Translated by Michael G. Vater. *The Philosophical Forum*, vol. XXXII, no. ٤, winter ٢٠٠١,

itself and through itself. ويكاد هذا التعريف يتطابق مع تعريف سبينوزا للجوهر. ويقصد شلنج بهذا التعريف أن المطلق هو ما يوجد بذاته لا بغيره والذى يعتمد في وجوده على ذاته لا على شئ آخر غيره، والذى يعتمد عليه كل شئ آخر. وكل هذه المعانى سبق ظهورها لدى سبينوزا. وكل الفرق بين شلنج وسبينوزا أن الأول يختلف عن الثانى في تحديد طبيعة وهوية هذا المطلق. ففي حين ذهب سبينوزا إلى أن الجوهر، أو المطلق بتعبير المثالية الألمان، هو الطبيعة كلها والكون كله، وكان يقصد به الطبيعة المادية التى اختزل اليها الفكر والروح والكائن الإنسانى، فإن شلنج لم يرض بهذا الاختزال وذهب إلى أن المطلق لا يتحقق على الحقيقة إلا في الوجود الإنسانى الذى يمثل اتحاد الطبيعة والروح، والمادة والفكر، والذات والموضوع. فقد عرف سبينوزا الجوهر بأنه "ما يتشكل تصوره في استقلال عن أى تصور آخر"[٩٤].

أما المشكلة التى وقفت أمام بدايات الفلسفة الرومانتيكية الألمانية أن الطبيعة كانت آنذاك مدركة باعتبارها آلية وتفسر بقوانين ميكانيكية. لكن عندما ظهرت في العلم الطبيعى الاتجاهات الحيوية تحت تأثير تطور علم الكيمياء والبيولوجيا في النصف الثانى أو العقود الأخيرة من القرن الثامن

P. ٣٥٠.

٩٤) Spinoza, ***Ethics***, Part I, def. ٣.

عشر، تغيرت النظرة إلى الطبيعة من الآلية والميكانيكية إلى الحيوية والعضوية. وتمكنت المثالية الألمانية عندئذ من النظر إلى الطبيعة على أنها تحتوى شيئاً من العقل وهو الغاية والهدف والتنظيم والتخطيط، على الرغم من أنها غير واعية في حالة الطبيعة، والنظر إلى العقل على أنه شئ حيوى، وتطور طبيعى من الكيانات العضوية العليا[٩٥]. وبذلك تمكن شلنج وهيجل من إقامة الهوية بين العقل والطبيعة على أساس حيوى وعضوى. وهكذا فأن مبدأ الهوية السبينوزية الذى تبنته المثالية الألمانية قد أعادت ادخاله وفق هذه الطبيعة الحيوية.

لقد كان مصدر التأثير الذي مارسه سبينوزا على الرومانتيكية والمثالية الألمانية هو رؤية سبينوزا للعالم، إذ كان العالم عند سبينوزا منظماً، وذا معنى، وموضوعاً للمعرفة المطلقة وللحب الطاغى الذى يؤدى إلى الخلاص. وقد حول سبينوزا ما في الطبيعة من انتظام وعقلانية إلى ألوهية، موحداً بين العالم والإله وملحقاً به الصفات العليا التى ألحقها التراث الدينى بالخالق[٩٦]، وهذا هو مصدر التأثير الذى مارسه سبينوزا على الرومانتيكية والمثالية

---

٩٥) Wirth, Jason M., ***The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and his Time***. (New York: State University of New York Press, ٢٠٠٣), pp. ٦٥ff.

٩٦) Yovel, Yirmiyahu, ***Spinoza and other Heretics. Volume I: The Marrano of Reason***. (New Jersey: Princeton University Press, ١٩٨٩), P. ١٢٧.

الألمانية. فالنظر إلى الطبيعة على أنها كاشفة عن الألوهية وعلى أنها ذات نظام ومعنى وهدف غائى كان القاسم المشترك بين شيلر وهولدرلين وجوته وهايني من جهة، وشلنج وهيجل من جهة أخرى. وهذا أيضاً هو الرابط الذى يجمع الرومانتيكية الألمانية والمثالية الألمانية؛ وهو أساس أنطولوجيا شلنج التى تجمع بين فلسفة الطبيعة والمثالية الترانسندنتالية، وانطولوجيا هيجل التى تجعل فلسفة الطبيعة الجزء الثانى من فلسفته، وتحتل الموقع الوسط والوسيط بين المنطق الذى هو الفكرة في ذاتها، وفلسفة الروح التى هى الفكرة لذاتها، فالطبيعة عند هيجل هى الفكرة خارجة عن ذاتها، أو في آخرها.

ثالثاً – تبني شلنج لفلسفة الهوية:

١. البدايات الأولى لفلسفة شلنج:

رأى شلنج أنه كى تتجاوز الفلسفة النزعة الثنائية للديكارتية، وكذلك نزعتها الأنوية **Egoism**، فعليها أن تسلك مسلك الطبيعة ذاتها، وذلك بأن توضح كيف أن الوعى ذاته نتيجة لتطور الطبيعة، وأنه يقع في نهاية سلسلة التطور الطبيعى[٩٧].

---

[٩٧]) Schelling, ***First Outline of a System of the Philosophy of Nature***, op.cit., pp. ١٣-١٥.

وفي حين بدأ شلنج بالجانب المعرفي الذى يركز على الوعى منذ ١٧٩٦، إلا أنه ابتداءً من ١٨٠١ قد أعطى الأولوية لفلسفة الطبيعة في مذهبه. ويتضح من هذه المرحلة في تطوره الفكرى أنه يبدأ بالطبيعة الطابعة natura naturans ويستقى منها الوعى باعتباره إمكانيتها القصوى.

والذى جعل شلنج يتجه نحو سبينوزا متخذاً منه مصدراً أول لمذهبه هو أن فلسفة سبينوزا كانت تنظر إلى الإنسان على أنه جزء من الطبيعة وليس منفصلاً عنها أبداً. والمكانة العالية التى حازت عليها الطبيعة في فلسفة سبينوزا اتفقت تماماً مع التوجه الرومانتيكى لدى الفلاسفة والأدباء والفنانين الألمان في العقدين الأخيرين من القرن الثامن عشر والعقدين الأولين من القرن التاسع عشر[٩٨]. وكان شلنج نفسه جزءاً من الحركة الرومانتيكية الألمانية. نظرت هذه الحركة إلى الطبيعة لا على أنها مجرد وسيلة لتحقيق غايات إنسانية مختلفة عن غايات الطبيعة ذاتها، بل على أن لها هدفاً وغاية في ذاتها، وغاية الطبيعة هى ذاتها غاية الإنسانية بما أن الإنسان جزء أصيل وهام من نسق الطبيعة. وتوجه الرومانتيكية الألمانية نحو الطبيعة كهدف في ذاتها وكموضوع للإبداع الفنى والتأمل الإستاطيقى

---

[٩٨]) د. عبد الرحمن بدوي: شلنج، ص ١٨١.

هو الذى جذب المثالية الألمانية، وعلى رأسها شلنج، نحو فلسفة سبينوزا ذات النزعة الطبيعية الواضحة. كما أن الهوية المطلقة التى سعى شلنج نحو تأسيسها تتمثل في النظر إلى الإنسان والطبيعة على أنهما يشكلان معاً وحدة عضوية واحدة، وإلى الإنسان خاصة على أنه يكشف في ذاته عن كمال الطبيعة وغايتها الأسمى[٩٩]. وفي حين نظرت معظم الفلسفات الأوروبية من عقلانية وتجريبية ونقدية (مثل كانط وفشتة) إلى الطبيعة على أنها قوة معادية غريبة عن الإنسان يجب عليه أن يخضعها ويسيطر عليها ويستغلها لأهدافه المختلفة عن الطبيعة، نظر شلنج ومعه كل الرومانتيكيين الألمان إلى الطبيعة على أنها تحمل في ذاتها العقلانية والقيمة والغاية، التى هى ذاتها أهداف الوجود الإنسانى[١٠٠].

لكن لم يقبل شلنج الفلسفة الطبيعية لسبينوزا كما هى وكما رسمها سبينوزا في مذهبه؛ إذ اعترض شلنج على سبينوزا لكوْن تصوره عن الطبيعة آلى وميكانيكى، وكان بذلك مستبعداً للجانب العضوى والحيوى من الطبيعة، ذلك لأن سبينوزا، حسب ما ذهب شلنج، كان مقيداً في نظرته للطبيعة بالعلم الفيزيائى السائد في عصره والذى يفسر الطبيعة تفسيراً مادياً فيزيائياً محضاً،

---

٩٩) Wirth, Jason M., ***The Conspiracy of Life***, pp. ٥٣-٦٤.

١٠٠) Ibid., pp.٦٨-٧٤.

وذلك كما يتضح في أفكار جاليليو وتوماس هوبز[١٠١]. وفي مقابل التصور الآلى والمادي للطبيعة عند سبينوزا أكد شلنج على تصور آخر للطبيعة، عضوى وحيوى، وذلك لاستفادة شلنج من علمى الأحياء والكيمياء حديثى الظهور في عصره. وبعد أن كان جوهر سبينوزا مجرد طبيعة مادية مكتملة ذات طابع ستاتيكى، صار المطلق عند شلنج هو القوة الحيوية السارية في الوجود كله، وهى قوة متحركة ومتطورة في حالة خلق دائم وأبدى[١٠٢].

تكشف الدراسات الأولى لشلنج عن تحمسه الشديد لفلسفة سبينوزا، على الرغم من أن هذه الدراسات تنتمى للمرحلة الذاتية من تطوره الفكرى والتى كان لا يزال واقعاً فيها تحت تأثير فشتة. فقد انشغل شلنج منذ وقت مبكر من تطوره الفكري بالبحث عن شكل عام وموحد لكل فلسفة. وما دفعه للبحث عن هذا الشكل العام ثلاثة من الفلاسفة: سبينوزا وكانط وفشته. فقد كان شلنج على قناعة بأن هناك فلسفة واحدة فقط، الفلسفة الحقة التي تمثل وحدة

---

١٠١) Schelling: "Stuttgart Seminars ١٨١٠", in ***Idealism and the Endgame of Theory***. Translated and edited by Thomas Pfau (New York: State University of New York Press, ١٩٩٤), pp. ٢١٤-٢١٥.

١٠٢) F.W.J. Schelling, "System of Philosophy in General and of the Philosophy of Nature in Particular (١٨٠٤)", in ***Idealism and the Endgame of Theory***. Translated and edited by Thomas Pfau (New York: State University of New York Press, ١٩٩٤), P.١٦٤.

المعرفة البشرية وتشكل الأساس الإبستيمولوجي والأنطولوجي لكل العلوم. ونظر إلى هذه الفلسفة على أنها العلم الأول والأساسي الذي يمد باقي العلوم الجزئية بمبادئها المطلقة، وفي ذلك يقول: "إن الفلسفة علم، أي أنها تقدم مضموناً معيناً في شكل معين... والعلم في حد ذاته، أياً كان مضمونه، هو كل محكوم بشكل واحدي[١٠٣] ". والحقيقة أن ما كان يقصده شلنج بالشكل الموحد للعلم هو ما سوف يضعه في كتاباته اللاحقة تحت مصطلح "النسق" System. والنسق في فهم شلنج له هو البناء الفكري الذي يمثل وحدة المعرفة والوجود، والذي يعبر عن هذه الوحدة باعتبارها هي المطلق Absolute.

وجه شلنج نقده لكانط لأنه لم يعثر في كتابه "نقد العقل الخالص" على هذا الشكل الموحد للعلم الفلسفي ولا على المبدأ الأول الذي يمكن انطلاقاً منه تأسيس مثل هذا الشكل الموحد[١٠٤]. أما فشته فقد أمده بمثل هذا المبدأ الأول وهو مبدأ الهوية المطلقة بين الذات والموضوع، والذي عبر عنه فشته بقيته الشهيرة، أنا=أنا، والذي يعبر عن هوية الذات العارفة والذات المعروفة، أي

---

١٠٣) Schelling: "On The Possibility of a Form of All Philosophy (١٧٩٤)", in ***The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (١٧٩٤-١٧٩٦).*** Translation and Commentary by Fritz Marti (New Jersey: Associated University Presses, ١٩٨٠), P. ٤٠.

١٠٤) Ibid., P.٣٨.

الذات القائمة بفعل المعرفة والذات كموضوع للمعرفة. لكن في حين أن قضية الهوية عند فشتة أدت بمذهبه الفلسفي إلى المثالية الذاتية والأنا وحدية المغلقة على الذات، مهملة بذلك الجانب الموْضوعي بما يشمله من عالم طبيعي، فقد حاول شلنج تعديل مبدأ الهوية هذا ليستوعب الذات والعالم والفكر والوجود في الوقت نفسه. وقد كان في ذلك متأثراً بسبينوزا، ذلك لأن مذهب سبينوزا كان هو الذي يمده دائما بنموذج للهوية المطلقة بين المعرفة والوجود. لكن في حين كانت هوية سبينوزا موضوعية، أطلق عليها شلنج بعد ذلك "هوية دوجماطيقية" لأنه لم يرهن عليها بما فيه الكفاية، ولأنه وضعها مسلمة في بداية المذهب وبنى المذهب كله عليها، ولأنه اعتقد في تحقق هذه الهوية خارج الذات الإنسانية وفي استقلال تام عنها في صورة جوهر، وفي حين أن جوهر سبينوزا هو محل هذه الهوية بين الفكر والوجود، فإن شلنج أراد إدخال الذات الإنسانية والوعي الذاتي والإرادة الحرة الإنسانية في هذا الجوهر السبينوزي الخالي تماماً من أي جانب ذاتي أو إرادي، والذي يحمل الطابع الموضوعي والمادي الخالص.

كان تصور شلنج عن العلم سبينوزياً تماماً منذ بداياته الأولى، إذ يقول في مقاله "حول إمكانية شكل لكل فلسفة": "إن العلم في حد ذاته، أياً ما كان مضمونه، هو كل محكوم شكل واحدي. وليس هذا ممكناً إلا عندما توضع كل

أجزاءه تحت مقدمة واحدة، وعندما يعين كل جزء منه الجزء الآخر عن طريق تعيُّن هذا الجزء بهذه المقدمة الواحدة. وتسمى أجزاء العلم قضايا Satze/Theorems، وتسمى مقدمته مسلمة Grundsatz/Axiom . والعلم يكون ممكناً إذن إذا تأسس على مسلمة واحدة. وهذا النوع من الوحدة، أي وحدة الصلة المستمرة بين القضايا المشروطة، التي تكون مقدمتها غير مشروطة، هو الشكل العام لكل العلوم...[١٠٥]". ولا نستطيع فهم ما يقصده شلنج بهذا الشكل العام لكل العلوم واعتماده على مسلمة غير مشروطة إلا في ضوء مذهب سبينوزا، الذي يستند على مسلمة الجوهر الذي يمثل اتحاد الفكر والوجود. فشلنج في وضعه لبنية الشكل العام للفلسفة إنما يصف بتلقائية منه مذهب سبينوزا بالضبط. صحيح أن شلنج يضع مسلمة العلم الأولى اللامشرطة في هذا المقال في القضية الفشتية أنا=أنا، والتي تعبر عن الهوية المطلقة، إلا أنه سوف يغير من هذه المسلمة في كتاباته التاليةويصر فيها على أن القضية الأولى للفلسفة هي الهوية المطلقة بين الذات والموضوع، والفكر والوجود، وسوف يسميها "المطلق" أو "الهوية المطلقة" في اتفاق أكثر مع جوهر سبينوزا وابتعاد عن مثالية فشتة الذاتية. أي أن شلنج عندما ابتعد عن

---

١٠٥) Ibid., P. ٤٠.

فشتة ومثاليته الذاتية اقترب من سبينوزا أكثر في صياغته لمثاليته الموضوعية.

وفي مقاله "في الأنا باعتبارها مبدأ الفلسفة" سنة ١٧٩٥، يعلن شلنج صراحة أن السبينوزية "تستحق احتراماً لا متناهياً" دون كل المذاهب التلفيقية للحاضر(١٠٦)، حتى أنه كتب لهيجل في نفس السنة يقول إنه أصبح سبينوزياً؛ لكنه في نفس المقال يقول إن هدفه الأساسى هو وضع مذهب يحل محل كتاب "الأخلاق" لسبينوزا(١٠٧). ولا يمكن أن نفهم ذلك الإعجاب بسبينوزا مع الإعلان

---

١٠٦) يقول شلنج عن سبينوزا في مقاله "في الأنا...": "...إن القراء من هذا النوع يمكنهم أن يقولوا أنني في هذا المقال تكلمت عن سبينوزا كثيراً، لا باعتباره كلباً ميتاً (بتعبير لسنج)... ويمكنهم أن يقفزوا إلى استنتاج بأن المؤلف يحاول أن يكرر أخطاء سبينوزا، على الرغم من أنها فُندت منذ زمن طويل. ولهؤلاء القراء... أقول، من جهة، إن مقالي هذا يهدف هدم أسس مذهب سبينوزا ذاتها وبتفصيل، والتي لم تُفنَّد بعد بأي وسيلة، أو على نحو أكثر دقة، التفوق عليها عن طريق نفس مبادئها؛ ومن جهة أخرى أريد أن أقول إنه (على الرغم من كل أخطاءه) فإن مذهب سبينوزا يبدو لي مستحقاً لأكبر ثناء بسبب توابعه الجزئية أكثر من المذاهب التوفيقية الشائعة في عالمنا الثقافي، والتي عن طريق التلفيق بين كل المذاهب، حكمت بالموت على كل فلسفة حقة. وفي الوقت نفسه فإنني مستعد للاعتراف لهؤلاء القراء بأن مثل هذه المذاهب، التي تتردد باستمرار بين السماء والأرض ولديها الشجاعة الكافية للتوغل إلى قلب كل معرفة، أكثر أمناً ضد الأخطاء الأكثر خطراً من مذهب ذلك المفكر العظيم [سبينوزا] الذي أخذت تأملاته تحلق عالياً، والذي خاطر بكل شئ، إما للوصول إلى الحق الكامل في كل عظمته أو عدم الوصول إلى أي شئ حقيقي. وأرجو أن تسمحوا لي بتذكيركم بأنه إذا لم يكن أحد شجاعاً بما فيه الكفاية لتتبع الحق إلى حده الأقصى فلا يمكنه أن يحوز عليه... وأنه على الرغم من كل الأخطاء التي يمكن التسامح فيها، فإن الأجيال القادمة سوف تنصف هذا الرجل الذي جرؤ على أن يواجه الحقيقة بحرية...". Schelling: "Of The I as Principle of All Philosophy, or on the Unconditional In Human Knowledge", in ***The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays,*** op.cit., P.٦٤.

١٠٧) Ibid, loc.cit.

عن نيته لوضع مذهب بديل لمذهبه إلا بناءً على أن شلنج كان ينظر إلى مذهب سبينوزا على أنه صحيح في خطوطه العامة لكنه ضحى بالحرية الإنسانية في سبيل الحتمية الطبيعية الشاملة(١٠٨). هذه الخطوط العامة لمذهب سبينوزا والتى يقبلها شلنج هى نظرية سبينوزا في الهوية، التى نظر إليها شلنج على أنها ترد الوعى الإنسانى والحرية الإنسانية إلى الطبيعة وتختزل الفكر في المادة ولا تعطى له حقه من الاستقلال والاعتماد الذاتى. وبذلك نستطيع القول بأن شلنج ومنذ هذا التاريخ المبكر (١٧٩٥) كان يريد الاحتفاظ بمبدأ الهوية السبينوزى لكن مع إقامة تعديل جوهرى عليه، وهو إدخال الحرية الإنسانية والوعى الذاتى في فلسفة الهوية. ولم يجد شلنج طريقة لتحقيق ذلك خيراً من توضيح أن الحرية الإنسانية ذاتها ما هى إلا التطور الطبيعى والمنطقى للطبيعة الطابعة، وأن الوعى الذاتى هو الطبيعة وقد وصلت إلى وعى بذاتها في الإنسان باعتباره كائناً طبيعياً ممثلاً للمرحلة العليا من التطور الطبيعى.

شهد مقال شلنج "في الأنا باعتبارها مبدأ الفلسفة" ثاني ظهور لسبينوزا في مؤلفاته، وفيه يتبنى فكرة الجوهر لدى سبينوزا، لكنه يسميه اللامشروط

---

١٠٨) إن إفصاح شلنج لهيجل سنة ١٧٩٥ عن رغبته في وضع بديل لأخلاق سبينوزا قد تحقق بالفعل سنة ١٨٠١ عندما كتب شلنج عمله الشهير "عرض للمذهب الفلسفي". ففي هذا العرض يتبع شلنج طريقة سبينوزا في كتابه "الأخلاق"، ويستخدم طريقة شبيهة أو منهجاً في العرض شبيهاً بمنهج سبينوزا الهندسى، ويستخدم نفس مصطلحات سبينوزا في تقسيم خطوط العرض، مثل المسلمة والمصادرة والقضية والضميمة.

Unconditioned، ويحدد معالم هذا اللامشروط والتي يتطلبها مذهب فلسفي علمي دقيق في الآتي:

١. كي تكون المعرفة صادقة يجب أن تكون متفقة مع موضوعها

٢. وبالتالي فإن صدق المعرفة يفترض هوية فعل المعرفة الذاتي وموضوع المعرفة

٣. المعرفة التي في هوية تامة مع موضوعها يجب أن تكون معرفة باللامشروط

٤. لا يمكننا البحث عن اللامشروط في موضوع ما يقع خارج الذات ويقف إزاءها في تناقض، لأن هذا الموضوع بهذه الطريقة لن يكون لامشروطاً

٥. اللامشروط يجب أن يخلق ذاته من خلال فعل معرفته بذاته

٦. الإله باعتباره موضوعاً لا يمكن أن يكون هو اللامشروط، لأن كل موضوع يتعين في تقابله مع ذات ما، ومع كل ما يجعله موضوعاً. وبالتالي فطالما كان الإله موضوعاً فلن يكون لامشروطاً؛ الإله يجب أن يكون ذاتاً وموضوعاً في الوقت نفسه

٧. لا يمكن للذات أن تكون هي اللامشروط طالما كان هناك موضوع يحدها ويجعلها مشروطة باعتبارها ذاتاً

٨. هناك نوع واحد فقط من الذات يصلح لأن يكون هو اللامشروط، وهو الذي يكون موضوعه هو الذات نفسها. وهذه الذات هي الأنا التي تقول أنا=أنا؛ الأنا الخالقة لذاتها باعتبارها أنا، لا الأنا باعتبارها ذاتاً يقف إزاءها موضوع يشرطها[١٠٩].

هذه الأنا هي اللامشروط في المعرفة، لكنها ليست اللامشروط في الوجود. اللامشروط الأنطولوجي هو وحدة الإله والعالم. اللامشروط في المعرفة هو النموذج المصغر للامشروط الأنطولوجي. والعلاقة بينهما هي أن الإله هو الأنا بالنسبة للعالم. لاحظ أن شلنج في هذا المقال المبكر يوضح مبدأ الهوية إبستيمولوجياً فقط ولا يهتم بأساسه الأنطولوجيّ الذي سوف يتضح في أعماله التالية.

---

[١٠٩]) Ibid., pp. ٧١-٧٥.

وعلى هذه الأسس يقدم شلنج نقده لسبينوزا في مقاله "حول الأنا باعتبارها مبدأ الفلسفة" في العناصر الآتية:

١. وضع اللامشروط خارج الأنا

٢. اعتقد أن اللامشروط أو المطلق موضوع

٣. افترض اللامشروط وسلم به دون أن يبرهن عليه

٤. مذهبه متسق منطقياً لكن دون الاستناد على برهان للامشروط باعتباره موضوعاً

٥. المطلق لديه غير معروف إلا بالحدس العقلي، بعيد تماماً عن الإدراك الحسي وكذلك عن البرهان

٦. مذهبه بالتالي هو الدوجماطيقية التامة والكاملة والمتسقة مع نفسها[١١٠].

٧. ماهية الأنا هي الحرية. الحرية مفتقدة في مذهب سبينوزا، إذ تسوده الحتمية. الحرية ضرورية للمطلق واللامشروط، والوعي الذاتي أيضاً مفتقد[١١١]

---

١١٠) Ibid., P. ٧٨.

١١١) Ibid., P. ٨٤.

٨. الهوية المطلقة للأنا تُعرَف بحدس عقلي، إذ هو نفسه الذي ينتجها. الحدس العقلي عند سبينوزا ناقص لأن من طبيعته أن يكون خاصاً بالأنا، لا فعلاً للأنا لإدراك مطلق يقعَ خارجها. هذا هو معنى قول شلنج في البداية أنه سوف يستخدم مبادئ مذهب سبينوزا لنقد هذا المذهب ولتجاوزه[١١٢].

ويلحق شلنج في "في الأنا باعتبارها مبدأ الفلسفة" بالأنا المطلق كل الخصائص التى ألحقها سبينوزا بالجوهر؛ فهو علة ذاته، لامتناه، العلة المحايثة لكل شئ، وتمتلك القوة المطلقة والصفات اللامتناهية. وكما ذهب سبينوزا إلى أن الجوهر يوجد بالضرورة، كذلك ذهب شلنج بالنسبة للأنا. والمشكلة بالنسبة لشلنج والتى لاحظها على مذهب سبينوزا ليست في أن هذا الكيان موجود على الحقيقة – فشلنج لا يعترض على وجود المطلق ذاته، بل يعترض على الاعتقاد في أن هذا المطلق يوجد خارجاً عنا، في حين أننا يجب أن نبحث عنه في ذواتنا. والحقيقة أن شلنج في هذه الفترة المبكرة من تطوره الفكرى لم يكن واضحاً بما فيه الكفاية في تحديد طبيعة الأنا باعتبارها المطلق والتى تتحقق فيها هوية الذات والموضوع، والفكر والوجود؛ ذلك لأن شلنج كان يكتب مقاله لسنة ١٧٩٥ على أنه بداية مذهبه ومقدمة له.

---

[١١٢]) Ibid., P. ٨٥.

أى على أنه مجرد برنامج عمل ينتظر التحقيق، أو الخطوط العريضة لمذهب ينتظر الكثير من العمل كى يكتمل. وبالتالى فيجب أن ننظر إلى كل ما يقوله شلنج عن الأنا باعتبارها المطلق واللامتناهى والحاملة لكل صفات جوهر سبينوزا على أنه النتيجة النهائية لمذهب ولنسق كامل من الحجج والبراهين التى لم يقدمها بعد. إنه وكأنه يضع الهدف والنتيجة النهائية في المقدمة. والدليل على صحة تحليلنا هذا أن كل أعمال شلنج التالية وحتى ١٨٠٩ هى إثبات لصحة المبدأ الذى وضعه سنة ١٧٩٥.

كما يظهر سبينوزا في مقال شلنج التالي وهو "رسائل فلسفية حول الدوجماطيقية والنقدية"،وهو مقال كبير نشر على جزأين أواخر ١٧٩٥ وأوائل ١٧٩٦. وينشغل فيه شلنج في مناقشة الفرق بينه وبين سبينوزا حول استخدام الحدس العقلي بالمطلق: سبينوزا اعتقد أنه متناه ويذوب في اللامتناهي بالاتصال به بالحدس العقلي، الحب العقلي لله؛ شلنج أصر على أنه لامتناه ويستوعب في داخله المطلق واللامتناهي، لأنه جزء منه، وليس هناك انفصال بينهما. هوية سبينوزا إذن تظل تحتوي على مسلمة الانفصال بين المتناهي واللامتناهي([١١٣]).

---

[١١٣]) Schelling: "Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism", in ***The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays,*** op.cit.. pp. ١٧١,

لكن هوية شلنج هي المطلق عن حق، لأن الأنا لديه هي المطلق وهي جزء من المطلق، ولا انفصال بينهما. سبينوزا أصر على ضرورة الذوبان في اللامتناهي، ولذلك افتقد مذهبه الحرية، أما شلنج فليس هناك ذوبان عنده، هناك اتحاد أصلي يتم التحصل عليه بالحدس العقلي الذي هو إعادة إنتاج للهوية الأصلية، والحرية عنده هي هذا الفعل الاتحادي نفسه.

٢. المشروع المزدوج لشلنج:

نقد شلنج مذهب سبينوزا لأنه يضع المطلق خارج الذات الإنسانية. فالمطلق بهذه الطريقة سوف يكون شيئاً مادياً خارجياً يواجه الذات في تناقض، وسوف تصير الذات نسبية من جراء وقوف مطلق خارجي إزائها. ومن هنا ذهب شلنج إلى أن المطلق لا هو بالذات ولا هو بالموضوع، لكنه أعلن في الوقت نفسه أن المطلق يكمن في الأنا. وقد حيرت هذه الفكرة الباحثين طويلاً؛ فإذا كان شلنج يرفض أن يضع المطلق في طرف الذات وحدها أو في طرف الموضوع وحده، فكيف يعود بعد ذلك للقول بأن المطلق يكمن في الذات أو الأنا؟

١٨٥, ١٩٤.

والحقيقة أنه ليس هناك أى تناقض في ذلك؛ أولاً لأن شلنج يرى المطلق على أنه هوية الذات والموضوع، أو الأنا والعالم، أو الفكر والوجود. وهو في الوقت نفسه يذهب إلى أن هذه الهوية لا تظهر إلا على مستوى الوعى الذاتى للأنا المطلق. فالهوية ليست شيئاً جاهزاً يوجد في الخارج ويتحقق في الطبيعة كما في مذهب سبينوزا، بل هى شئ يصير ويتطور ويصل إلى كماله التام في الوعى الإنسانى؛ بمعنى أن الهوية لا تصبح هوية كاملة إلا عندما تحوز على الوعى الذاتى بذاتها داخل الأنا. والسبب في حيرة بعض الباحثين، ونقد فريق منهم لشلنج بأنه كان غير متسق في فلسفته[١١٤]، يرجع إلى أنهم لم يميزوا بين المطلق الأنطولوجى والمطلق الإبستيمولوجى في فلسفة شلنج. المطلق الأنطولوجى هو هوية الذات والموضوع، وهى ناتجة عن أن الوعى الذاتى الإنسانى هو الاكتمال النهائى لتطور الطبيعة الطابعة. لكن هذه الهوية مبدأية وليست متحققة بالفعل، أى أنها بالقوة وحسب. أما الهوية الفعلية فهى التى تصل إلى التحقق الفعلى عندما تعى بذاتها داخل الوعى الذاتى الإنسانى، وهذه هى الهوية الإبستيمولوجية كما قلنا. هذه الهوية الإبستيمولوجية هى التحقق

---

[١١٤]) كان هيجل هو أول من وجه هذا النقد لشلنج على نحو غير مباشر في مقدمة "فينومينولوجيا الروح"، وتبعه الكثيرون الذين تأثروا برؤية هيجل لشلنج. توسع المرجع التالي في شرح هذا النقد:

Snow, Dale E., ***Schelling and the End of Idealism***. (New York: State University of New York Press, ١٩٩٦), pp. ١-١٠.

التام للهوية الأصلية الأنطولوجية التى بالقوة.

وقد تمثل المشروع المزدوج لشلنج إذن في جانبين، إبيستيمولوجي وأنطولوجي. في الجانب الإبيستيمولوجي يوضح إمكان تعقل الوعي الإنساني لمبدأ الهوية، أي تحقق الهوية معرفياً؛ وفي الجانب الأنطولوجي يوضح الهوية الأصلية بين الفكر والوجود، وذلك بفلسفة في الطبيعة تركز على ما فيها من حيوية وديناميه وتطور، حيث يشكل الفكر أعلى مراحل التطور الطبيعي ويكون بذلك الجزء الأرقى منها، وفي ذلك قضاء على الثنائية التقليدية بين الفكر والمادة.

ليست الطبيعة عند شلنج مجرد موضوع يقع خارج الذات الإنسانية أو يقف إزائها، بل إن الذات والعالم ينتميان معاً إلى وحدة أنطولوجية تجمعهما. وهما ينتميان إلى جوهر واحد، أطلق عليه شلنج في كتاباته المبكرة وحتى ١٨٠٦ إسم المطلق. ولا شك أن هذه الرؤية مصدرها سبينوزا. لكن في حين نظر سبينوزا إلى الإنسان على أنه جزء من الطبيعة وأحد ظواهرها، وإلى الطبيعة الإنسانية على أنها جزء من طبيعة الكون، فإن شلنج قد وضع الإنسان في مرتبة أعلى من العالم المادي والعضوى بفضل ما يحصل عليه من وعى ذاتى مفتقد لدى الطبيعة.

كما لم ينظر شلنج إلى الطبيعة الإنسانية على أنها جزء من الطبيعة المادية للعالم مثلما ذهب سبينوزا، بل نظر إليها على أنها تتضمن تركيباً عضوياً أرقى من العضوية الطبيعية المادية[١١٥]. وقد طور هيجل هذه النظرة للطبيعة الإنسانية بحيث أصبحت تطوراً جدلياً للطبيعة العضوية. وفي حين أن نظرة سبينوزا للطبيعة الإنسانية تكشف عن تقارب مع الفلسفات الأبيقورية والرواقية، فإن نظرة شلنج تترك وراءها الأفق الفكرى الأبيقورى والرواقى الذى يكمن في خلفية تفكير سبينوزا حول الإنسان نحو نظرة جديدة تماماً هى المميزة للرومانتيكية الألمانية؛ حيث يصبح الإنسان مطوراً للطبيعة ذاتها بتطويره لملكاته الإستاطيقية، وحيث يخلق الإنسان طبيعة ثانية أرقى وأجل من خلال العمل الفنى.

وقد يبدو من عنوان كتاب شهير لشلنج , وهو "برونو: أو حول المبدأ الطبيعي والإلهي للأشياء"[١١٦] أنه يوحي بأن هناك مبدأين للأشياء: طبيعي وإلهي. لكن ليس هذا صحيحاً بالمرة، فليس هذا هو قصد الحقيقى لشلنج.

---

١١٥) F.W.J. Schelling, ***First outline of a System of the Philosophy of Nature.*** Trans. By Keith R. Peterson (New York: SUNY Press, ٢٠٠٤), pp. ٧١ff.

١١٦) F.W.J. Schelling, ***Bruno, or on the Natural and the Devine Principle of Things;*** ١٨٠٢. Edited and Translated with introduction by Michael G. Vater (Albany: State Un. Of N.Y. Pr. ١٩٨٤)

والمعنى الدقيق للعنوان، أن هناك مبدأ واحد، طبيعى وإلهى في الوقت نفسه، ولذلك فإن شلنج ينظر إلى الطبيعة نظرة تأليهية ويعتقد في كمون الألوهية في الطبيعة.والملاحظ في العنوان أنه يتحدث عن مبدأ واحد **Principle** وبالمفرد ولم يستخدم صيغة الجمع **Principles**. كان يمكن لشلنج أن يسمى كتابه "حول المبدأ الطبيعى الإلهى للأشياء" أو "حول المبدأ الطبيعى أو الإلهى للأشياء" متفقاً مع الصيغة السبينوزية الشهيرة "الإله أو الطبيعة"، والحقيقة أن هذا هو ما يقصده شلنج في العنوان، لكنه آثر استخدام الرابطة "و" **und** رغبة منه في توضيح أن المبدأ الطبيعى للأشياء هو أيضاً المبدأ الإلهى، وهو في هذه الحالة متفق كذلك مع سبينوزا.

ويهدف شلنج من كتابه هذا توضيح أنه ليس هناك تناقض أصلي بين حكم الضرورة في الطبيعة والحرية التى تتجلى في الحياة الإنسانية. "إن التناقض الظاهرى بينهما يجب أن يرفع كى تعود كلية العالم لتطرح نفسها، حيث تتمكن الأعين التى توهمها النظرة الثنائية لثقافة مغتربة ومنقسمة من أن تعود لتدرك الطوعية والتكيف العضوى العامل في الطبيعة كما تدرك الآلية العمياء، وكى تدرك الانتظام القانونى والعقلي العامل في عالم الأفعال والتنظيمات الإنسانية"(١١٧).

---

١١٧) Schelling, ***Bruno***, P. ٦.

وبرفعه للتناقض الزائف بين ضرورة الطبيعة وحرية الفعل الإنساني، وتأكيده على أن ممارسة الحرية الإنسانية هي الغاية النهائية لتطور الطبيعة، ينجح شلنج في تجاوز الإشكالية التقليدية بين الحرية والضرورة، والتي أعاد كانط إنتاجها في النقيضة الكوزمولوجية الثالثة[١١٨]. ولم يكن شلنج لينجح في ذلك لولا تبنيه للسبينوزية.

والدليل على أنه ليست هناك إزدواجية في مشروع شلنج وأنه في حقيقته مشروع مزدوج سببه السعي نحو تقريب الفكر من الوجود والوجود من الفكر هو مساواته بين الفكرة والوجود، في حين نظر كانط إلى الفكرة على أنها تصور ترانسندنتالى للعقل الخالص. يقول شلنج عن الفكرة، بالمعنى المطلق والأنطولوجى الذى يقصده[١١٩]، والذى سوف يظهر بعد ذلك لدى هيجل: "إن

---

[١١٨]) Schelling, ***Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom***. Translated with introduction and notes by Jeff Love and Johannes Schmidt. (Albany: State University of New York Press, ٢٠٠٦), pp. ٤, ٢٢, ٤٩, ٥٣, ٥٨.

وقد أكد هايدجر في محاضراته الشهيرة حول الكتاب السابق لشلنج على العلاقة الوثيقة بين معالجة كانط للحرية الإنسانية في النقيضة الكوزمولوجية الثالثة ومعالجة شلنج لها في ذلك الكتاب. أنظر في ذلك:

Martin Heidegger, ***Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom***. Translated by Joan Stambaugh (Athens: Ohio University Press, ١٩٨٥), pp. ٣٣–٤٢.

[١١٩]) هذا المعنى الأنطولوجى للفكرة يتكرر ظهوره لدى هيجل بنفس المعنى الذى قصده شلنج. يقول هيجل فى علم

الوجود الحقيقى منظوراً إليه على نحو مطلق موضوع في الفكرة، وبالعكس أيضاً، فإن الفكرة هى الجوهر والوجود ذاته"(١٢٠).

٣. تعديل شلنج لمبدأ الهوية السبينوزي:

اعتنق شلنج منذ البداية مبدأ الهوية، وظل يدافع عنه طوال حياته لكن بطرق مختلفة. فمنذ مقاله المبكر "حول الأنا باعتبارها مبدأ الفلسفة" دافع عن مبدأ الهوية باللجوء إلى الجانب الذاتى. وفي "نسق المثالية الترانسندنتالية" (١٨٠٠) يدافع عنه عن طريق الانتقال من الذات إلى الموضوع والموضوع إلى الذات. وفي مقالاته المبكرة والتالية في فلسفة الطبيعة يثبت نفس المبدأ عن طريق الطبيعة. وأخيراً في "نسق الفلسفة بوجه عام وفلسفة الطبيعة بوجه خاص (١٨٠٤) وفي "محاضرات شتوتجارت (١٨١٠) يدافع عنه بطريقة جديدة، لا عن طريق الذات أو الموضوع أو الطبيعة، ولكن عن طريق إثبات

المنطق: "إن الفكرة هى التصور الدقيق **adequate**، الحقيقى موضوعياً، ما هو حقيقى عن جدارة. عندما يحوز شئ ما على الحقيقة، فإنه يحوز عليها من خلال فكرتها، أو أن شيئاً يحوز الحقيقة طالما كانت [هذه الحقيقة] فكرة.. طالما كانت الفكرة هى وحدة التصور والموضوعية أو ما هو حقيقى، فلا يجب أن يُنظر إليها باعتبارها مجرد هدف يتم التقرب منه، بل شئ يبقى خارج المنال. بل الأحرى فإن كل شئ واقعى يوجد فقط إذا كان يمتلك الفكرة فى ذاتـه ويعـبر عنـها. إن الموضوع والمجال الموضوعى والذاتى بعامة لا يجب أن يكون مجرد انـسجام مـع الفكـرة؛ إنهـا فى ذاتهـا التكامـل **Congruence** بين التصور والواقع" علم المنطق، المنطق الذاتى.

١٢٠) Schelling, ***Bruno***, P. ١٩٩. *

مباشر للهوية. وعبر كل تلك الطرق المختلفة لإثبات مبدأ الهوية، رأينا تطويراً من شلنج لهذا المبدأ بعد أن كان يتبناه بعمومية في أعماله الأولى.

وقد كان شلنج سبينوزياً للغاية عندما حدد الشروط الواجب توافرها في النسق الفلسفي كي يكون شاملاً وعلمياً. إذ يقول: "يجب أن يعتمد على مبدأ يدعم ذاته، مبدأ يتأسس في ذاته ومن خلال ذاته ويعيد إنتاج نفسه في كل أجزاءه، كما يجب ألا يستبعد أى شئ (الطبيعة مثلاً)"[١٢١]. ومعنى هذا أن مبدأ النسق عند شلنج لا يختلف كثيراً عن الجوهر عند سبينوزا، فالجوهر عنده يتصف بنفس تلك الشروط التى للمبدأ عند شلنج. لكن يبدأ اختلاف شلنج عن سبينوزا عندما يحاول توضيح كيفية بناء هذا النسق وفق هذا المبدأ، إذ يقول: "[يتطلب هذا المبدأ] منهجاً في التطور والتقدم كى يضمن عدم حذف أى صلة [بين الفكر والوجود]"[١٢٢]. ففي حين اكتفي سبينوزا بوضع مبدأ الهوية في بداية مذهبه ولم يدلل على كيفية تطابق الفكر والوجود بما فيه الكفاية، من وجهة نظر شلنج بالطبع، فإن برنامج شلنج يتمثل في توضيح هذه الكيفية بمنهج يستطيع به الانتقال من الفكر إلى الوجود والعكس، أو من المثالى إلى الواقعى والعكس، ذلك البرنامج الذى يعتقد شلنج أنه لم يكن موجوداً في نسق

---

[١٢١]) Schelling, "Stuttgart Seminars", op.cit., P. ١٩٨.

[١٢٢]) Ibid.: Loc.cit.

سبينوزا. وما نستطيع استخلاصه هنا أن الهدف النهائى لنسق شلنج سبق وأن عبر عنه سبينوزا، والفرق بينهما أن شلنج يضع طريقة ومنهجاً جديداً لإثبات ما وضعه سبينوزا بطريقة تقريرية وجماطيقية في بداية مذهبه.

ويصف شلنج مذهبه في "نسق الفلسفة بوجه عام..." على أنه يعتمد على مبدأ الهوية المطلقة واللامشروطة، ويفهم هذه الهوية على أنها عضوية Organic، إذ يصف العلاقة بين الفكر والوجود على أنها علاقة عضوية[١٢٣]. لكن يعد هذا اختلافاً آخر عن فلسفة سبينوزا، ذلك لأن سبينوزا لم يصف علاقة عضوية بينهما بل وصف علاقة هوية وتوازى، ويتضح هذا من القول الشهير لسبينوزا أن نظام الفكر هو نفسه نظام الامتداد.

يقول شلنج فى السطور الأولى من مقاله والمتفقة تماماً مع سبينوزا: "رغم اختلاف الأوجه التى تظهر بها الفلسفة فى كل موضوع جزئى فإن الدافع الأول نحوها يتضمن افتراضاً واحداً فقط يمكن أن نعبر عنه من خلال الانعكاس على المعرفة ذاتها. وإلحاق الواقعية الخاصة بهذا الإفتراض على نحو كامل، وتقديمه على أنه الحق هو ما يمثل الدافع الذاتى والمختفى للفلسفة بعامة.. ولأعلن الآن عن هذا الافتراض Presupposition

---

[١٢٣]) Schelling: "System of Philosophy in General", op.cit., pp.١٦٨-١٦٩.

دون أى تأخير وأخذه على أنه مسلمة باعتباره القضية الأولى فى بحثنا: الافتراض الأول لكل معرفة هو أن العارف وذلك الذى يعرف هما نفس الشئ"[١٢٤]. وهنا يختلف شلنج عن فشتة، لأن فشتة يتبنى نفس الافتراض، لكن يؤوله تأويلاً ذاتياً، ذاهباً إلى أن هذا الافتراض يعنى أن العارف فى هوية مع ذاته التى هى موضوع معرفته؛ العارف وموضوع معرفته فى هوية واحدة لأن موضوع معرفته هو ذاته، أى الأنا المطلق. لكن شلنج وفى عودة منه إلى سبينوزا وفى إختلاف عن فشتة يذهب إلى أن العارف وهو الذات العارفة فى هوية مع موضوع معرفته الذى ليس الأنا المطلق والموضوع أو الطبيعة. إذا كان فشتة يقول إن أ = أ، فإن الاثنين عنده عبارة عن الذات أو الأنا؛ لكن حينما يعلن شلنج نفس المعادلة فهو يقصد منها أن الألف الأولى هى الذات، والألف الثانية هى الموضوع أو العالم أو الطبيعة فى اتفاق تام مع سبينوزا.

ويدعم شلنج افتراضه حول الهوية بقوله إن المعرفة الحقة، حسب التعريف التقليدى للصدق، تتمثل فى إتفاقها **Correspondence** مع موضوعها، أو اتفاق ما فى الأذهان مع ما فى الأعيان بالتعبير العربى الإسلامى، "أو أن

---

١٢٤) F.W.J. Schelling, "System of Philosophy in General and of the Philosophy of Nature in Particular (١٨٠٤)", ***in Idealism and the Endgame of Theory***. Translated and edited by Thomas Pfau (New York: State University of New York Press, ١٩٩٤), P. ١٤١.

الصدق يتمثل فى الاتفاق بين الذاتية والموضوعية فى المعرفة". ولا يمكن للمعرفة التى تقع فى جانب الذات أن تتفق مع الموضوع إلا إذا كانت هناك هوية أصلية بينهما. فسرت النظريات التجريبية هذا الاتفاق على أنه نتيجة انطباع الواقع على الفكر، بحيث تكون المعرفة صادقة طالما كانت مرآة ينعكس عليها الموضوع[١٢٥]. لكن نظرية شلنج تختلف عن هذه النظرية الانطباعية الانعكاسية، وتذهب إلى أن السبب فى صدق المعرفة أن بنية الذات هى نفسها بنية الموضوع.

ويعترض شلنج على النظرية القائلة أن اتفاق الذات والموضوع يرجع إلى تشكيل الموضوع للذات، وهى نظرية لوك وهيوم، حيث العقل عندهما ما هو إلا أثر من فعل الإدراكات الحسية على الفهم، وتتكون بنيته أساساً من بنية الموضوع، إذ تشرط الثانية الأولى. ويذهب شلنج إلى أنه إذا سلمنا بهذه النظرة فإن تأثير الموضوع وحده هو الذى تعرفه الذات لا الموضوع نفسه، وتصبح المعرفة بذلك مجرد ظاهر لا شيئاً حقيقياً.

كما يناقش شلنج نظرية ثالثة تذهب إلى أن ما هو معروف يتمثل فى شئ جديد يمثل تأثير الذات فى الموضوع وتأثير الموضوع فى الذات، لكن فى هذه

---

١٢٥) Ibid: P. ١٤٢.

الحالة لا تُحل الإشكالية لأن النظرية لم تفعل شيئاً سوى أنها جمعت صعوبات النظريتين الأولتين[١٢٦]. ولا يجد شلنج حلاً لهذه الإشكاليات سوى مبدأه فى الهوية، القائل أن الذى يعرف وما هو معروف شئ واحد. "هذا الواحد الذى يعرف والمعروف هو الواحد المساوى لذاته **Identical** فى كل الأوضاع الممكنة للمعرفة.. وبالتالى فتوجد دائماً وبالضرورة وفى كل مكان معرفة واحدة فقط ومعروف واحد"[١٢٧]. ويقصد شلنج بذلك أنه فى كل أوضاع أو أوجه أو أنواع المعرفة هناك هوية كانت بين الذات والموضوع، تكشف عن الهوية الواحدة بينهما. "وبالتالى فإن المعرفة العليا (وهى المعرفة من النوع الثالث عند سبينوزا) تتضمن بالضرورة أن التساوى الذاتى **Self-Sameness** للذات والموضوع هو نفسه شئ معروف؛ أو لأن هذا التساوى الذاتى يتأسس بدقة فى هوية العارف والمعروف، فإن تلك المعرفة (بالهوية) هى التى يتعرف فيها التساوى الذاتى الأزلى على نفسه. هذه المعرفة التى تتعرف فيها الهوية الذاتية على نفسها هى العقل"[١٢٨] . هنا يختلف شلنج عن سبينوزا، لأن الطبيعة وقوانينها عند سبينوزا كانت هى المحل الذى نجد فيه العارف والمعروف

---

١٢٦) Ibid: P. ١٤٣.

١٢٧) Ibid: Loc. Cit.

١٢٨) Ibid: loc. Cit.

وتتحقق فيه الهوية، لكن يضع شلنج بدلاً منها العقل، باعتباره المحل الذى تتعرف فيه الهوية الذاتية على ذاتها.

والملاحظ أن ما يسميه شلنج بالعقل هو المعرفة من النوع الثالث عند سبينوزا. وما يجعل شلنج يضع العقل باعتباره المحل الذى تتحقق فيه الهوية أنه المحل الذى تدرك فيه الهوية ذاتها، ومعنى هذا أن شلنج يعطى الأولوية لمعرفة الهوية على الشئ المادى الذى تتحقق فيه الهوية وهى الطبيعة عند سبينوزا. وقد كان لشلنج مبرراته فى ذلك، لأن الطبيعة ذاتها غير واعية من وجهة نظره، وهى غير قادرة على إدراك ما فيها من هوية أصلية، وذلك الشئ الذى يدرك الهوية هو الأولى بأن يكون محلها، وهو العقل. وسوف يتوسع هيجل فى هذه الفكرة ويذهب إلى أن الهوية الأصلية تتحقق فى المفهوم أو المعرفة المطلقة أو الروح، وهى أسماء لهيجل البديلة لمصطلح العقل الذى يستخدمه شلنج هنا.

في محاضرات شتوتجارت سنة ١٨١٠ يوضح شلنج مذهبه في الهوية عن طريق عرض عام لمفهوم الهوية في الفلسفة الحديثة، ويذهب إلى أن البداية كانت مع ثنائية ديكارت بين الروحى والمادي،

ذلك المادي الذى كان يفهمه على أنه الفيزيائى والميكانيكى، في مقابل المادي عند شلنج الذى هو عضوى في الأساس وحى animate في مقابل المادة اللاحية عند ديكارت inanimate. ثم يعلن شلنج أن سبينوزا قد أقر بأن الروحى يساوى المادي، وبالهوية المطلقة بين المبدأين، ويقول في ذلك: "اذا إلتزمنا بدقة بعموميات مذهب سبينوزا، فسوف نرى أنفسنا ميالين نحو النظر إلى تفكيره على أنه متطابق تماماً مع الفلسفة الأخيرة في الهوية، والعكس"، وهو يقصد فلسفته هو ومعها المثالية الألمانية كلها ابتداءً من فشتة. لكنه يعدد مجموعة من الاختلافات بين مذهبه ومذهب سبينوزا في الهوية. فهو يذهب إلى أن سبينوزا يكتفي بإقامة الهوية المطلقة بينهما ولا يوضح كيفية ارتباطهما معاً، أو كيف تكون للمثالى صلة مع المادي والعكس، كما لا يوضح كيف يؤثر الواحد منهما على الأخر، ولا يستطيع أن يتصور التداخل بينهما، ذلك لأنه قدم لنا مجرد دمج بين الجوهرين المنفصلين عند ديكارت. كما أن فيزياء سبينوزا ميكانيكية، والطبيعة عنده لاحية inanimate. وأخيراً، فعلى الرغم من أن سبينوزا قد نظر إلى الفكر والامتداد على أنهما صفتين للجوهر الواحد، إلا أنه لم يعين طبيعة هذا الجوهر الذى تصدر عنه هاتين الصفتين، وهو ينكر مفهوم الإله الشخصى[١٢٩].

---

١٢٩) Schelling, "Stuttgart Seminars", op.cit., pp. ١٩٩-٢٠٣.

وكان موقف شلنج من سبينوزا هو الموافقة الضمنية العامة على مبادئ فلسفته في الهوية لكن مع رفض الطريقة التي أثبت بها سبينوزا هذا المبدأ. ويظهر هذا في مقال شلنج: (عرض لنسقى الفلسفي): "يبدو لى.. أنه حتى الآن فإن الواقعية في شكلها الأجل والأكمل (أعنى في السبينوزية) قد أسئ تأسيسها وفهمها لدى الآراء التى نشأت عنها وأصبحت معرفة شائعة"(١٣٠). ومعنى هذا أن شلنج يوافق مبدأياً على مذهب سبينوزا، إذ يسميه بالواقعية في شكلها الأجل والأكمل؛ ولكن نظراً لأن مذهب سبينوزا أسئ فهمه وأصبح هذا الفهم الخاطئ شائعاً، فإن أساس فلسفة سبينوزا، وهو نظرية الهوية، في

ونستطيع الدفاع عن سبينوزا ضد هذا النقد الذى يوجهه شلنج بتوضيح أن سبينوزا قد أوضح بالفعل ماهية هذا الجوهر الواحد وذهب إلى أنه هو الطبيعة أو الإله، ويكون الجوهر طبيعة إذا نظرنا إليه من حيث الامتداد، ويكون إلها إذا نظرنا إليه من حيث الفكر أو الروح. المادى والروحى عند سبينوزا ليسا إلا طريقتين مختلفين للنظر إلى الجوهر الواحد؛ والفهم الإنسانى هو الذى يفصل بين الجانبين، إنهما كذلك من وجهة النظر الإنسانية فقط. وبالتالى يكون نقد شلنج لسبينوزا أنه لم يوضح كيفية التفاعل بين الجانبين فى غير محله. إذا كان هناك وجود واقعى منفصل لصفتى الفكر والامتداد لكانت قضية التفاعل بينهما على حق فى أن تطرح نفسها؛ شلنج لا يزال يتمسك بالحقيقة الأنطولوجية للانفصال بين الفكر والامتداد ولذلك يبحث عن تفاعل بينهما، لكن سبينوزا يقر بأن الفكر والامتداد شئ واحد ولذلك لا يبحث عن تفاعل بينهما. الكائن الإنسانى وحده هو الذى يدرك انفصالاً بينهما وبالتالى فهو وحده الذى يبحث عن التفاعل بينهما لتبرير وحدتهما للفهم الإنسانى. كما لا يزال شلنج يتمسك بفكرة الإله الشخصى المنفصل عن الطبيعة، ولذلك ينظر إلى سبينوزا على أنه أنكر شخصية واستقلال الإله، فى حين أنه ليس هناك إنكار لدى سبينوزا لأنه قد سبق وأن أعلن هوية الإله والطبيعة المطلقة وأنهما شئ واحد. يبدو أن شلنج يسلم بمبدأ الهوية مثل سبينوزا تماماً، لكن يتمثل كل جهده فى محاولة توضيح هذه الهوية للفهم الإنسانى. إنها طريقة جديدة مختلفة عن طريقة سبينوزا فى إثبات الهوية، لكنها فى النهاية تتوصل إلى نفس النتيجة، لكن مع بعض الاختلافات والتعديلات أهمها الاحتفاظ بفكرة الإله الشخصى المستقل عن الطبيعة التى تختلف عن الهوية المطلقة بينهما عند سبينوزا.

١٣٠) Schelling: "Presentation of my System of Philosophy (١٨٠١), op.cit., pp. ٣٤٥-٣٤٦.

حاجة إلى عرض مختلف وحجج وبراهين جديدة تدعمه. ويقصد شلنج بإساءة فهم مذهب سبينوزا ما كان منتشراً في ذلك العصر أن مذهب سبينوزا في الهوية المطلقة قدرى وينفي الحرية الإنسانية ويقع في النزعة المادية التى تختزل الروحى في المادي وتختزل الإله في الطبيعة. وهدف شلنج من عرضه الجديد لفلسفة الهوية توضيح أنه ليس شرطاً في نظرية الهوية في حد ذاتها أن تكون مادية وقدرية، بل من الممكن أن تكون روحية وتؤكد على الحرية وعلى روحية الإله بالضد على التصور المادي عنه في فلسفة سبينوزا.

وقد حل المفهوم الأنطولوجي للعقل عن شلنج محل مفهوم الجوهر عند سبينوزا. فالعقل التي يتكلم عنه شلنج ليس مجرد الملكة المعرفية المعروفة بل هو القوة العقلية الحالة في الوجود، ويمكن النظر إليه على أنه إعادة صياغة لصفة الفكر، إحدى الصفتين الأساسيتين لجوهر سبينوزا. يقول شلنج: "أقصد بالعقل، العقل المطلق، أو العقل طالما تم تصوره على أنه اللاتمايز الشامل للذاتى والموضوعى"[١٣١]. وفي هذا تأكيد على أن الهوية الأصلية هوية عقلية، وهى العقل ذاته، بما أن العقل هو تعبير عن العقلانية الشاملة لعالم الطبيعة وللإنسان في الوقت نفسه. فالعقل الذى لدى الإنسان جزء أصيل من العقلانية السائدة في الكون.

---

[١٣١]) Ibid: P.٣٤٩

يعمل شلنج بذلك على التأكيد على أن الجوهر الحقيقى عقل، أى عقل مطلق، وهو بذلك يرفض انقسام جوهر سبينوزا إلى فكر وامتداد، لأن الامتداد لدى شلنج هو في جوهره شئ عقلي، لأن أساس الامتداد لديه فكرى؛ إذ الامتداد هو في أساسه علاقات هندسية رياضية، وتحكمه القوانين الرياضية التى هى في حقيقتها فكر، وتعبير عن العقل.

ويظهر إحلال شلنج للعقل محل جوهر سبينوزا من قوله: "لا شئ خارج العقل، وهو يكمن في كل شئ"(١٣٢). والملاحظ أن هذا الوصف للعقل متطابق لخاصية أساسية للجوهر عند سبينوزا. فما يسميه سبينوزا بالجوهر يسميه شلنج العقل. ويقصد به العقلانية الشاملة للكون وللإنسان معاً. ويزيد شلنج هذه الفكرة إيضاحاً بقوله: "إن القوة التى تتفجر في مادة الطبيعة هى نفسها في ماهيتها كتلك التى تظهر في عالم العقل، وكل الفرق أنها [في الطبيعة] تحمل واقعية زائدة، وفي [عالم العقل] تحمل مثالية زائدة"(١٣٣).

كما يساوي شلنج بين وجود الهوية المطلقة ومعرفتها، فهي تتحقق بالفعل في فعل المعرفة بها، وفي ذلك يقول:"الهوية المطلقة لا توجد إلا تحت

---

١٣٢) Ibid: P. ٣٥٠.

١٣٣) Ibid: P. ٣٥٨.

شكل تعقل هويتها مع ذاتها"([١٣٤])؛ أى أنها لا توجد إلا في الوعى بذاتها باعتبارها هوية، أى مع الوعى الإنسانى الذى يدركها باعتبارها كذلك. ومعنى هذا أن الهوية المطلقة لا تتحقق إلا في تعقلها من قبل الإنسان.

ويتضح من وصف شلنج للهوية المطلقة أنها هي التي توفي شروط جوهر سبينوزا، وأعني بها الأزلية والسببية المحايثة أو العلة الذاتية (فجوهر سبينوزا هو علة ذاته). ذلك لأن الأزلية لا تتوافر حسب شلنج إلا في كيان يتحد فيه الفكر والوجود ويكون سبباً لذاته. ولا يمكن أن يكون هناك كيان ذاتي التعين إلا إذا كان فكره هو وجوده ووجوده هو فكره، وهو عند شلنج الكون بما فيه العالم الإنساني باعتبارهما يشكلان وحدة واحدة. يقول شلنج: "إن الكون أزلى بالتساوى مع الهوية المطلقة ذاتها"([١٣٥])؛ "الهوية المطلقة ليست سبباً للكون، بل الكون نفسه"([١٣٦])؛ وكذلك يقول سبينوزا إن الجوهر ليس سبباً لشئ آخر خارجه، لأنه ليس هناك شئ خارجه. فالسببية داخلة في الجوهر ومحايثة فيه. فإذا كان الجوهر سبباً لذاته فإن سببيته لذاته هذه هى في الوقت نفسه سبباً لكل ما فيه من طبيعة مادية وأحوال وأشياء جزئية وكائنات.

---

[١٣٤]) Ibid: P. ٣٥٥.

[١٣٥]) Ibid: P. ٣٦٠.

[١٣٦]) Ibid: P. ٣٥٩.

وعندما نعود إلى عبارة شلنج السابقة نراه يؤكد مثله مثل سبينوزا علـــى أن سببية المطلق لا تنتج كوناً مادياً منفصلاً عن هذا المطلق، لأن المطلق لاينتج إلا نفسه لأنه هو الكون كله.

رابعاً – تطوير شلنج لفلسفة سبينوزا في الهوية:

١. الهوية:

تأسيس الهوية الإبستيمولوجية على الهوية الأنطولوجية:

رأينا فيما سبق كيف أن تبني شلنج لفلسفة الهوية كان بهدف القضاء على الثنائيات الكانطية العديدة التي أقامها كانط بين الذات والموضـــوع والمعرفـــة والوجود، والهوة السحيقة التي كانت تفصل بين الجانبين في أعمـــال كـــانط النقدية. ولذلك فإن أول مجال طبق فيه شـــلنج مبـــدأ الهويـــة كـــان المجـــال الإبستيمولوجي محاولاً بذلك تجاوز الثنائيات الكانطية في مجال المعرفة. أمـــا عندما طور شلنج من مبدأ الهوية فقد وجد أنه من الضروري تأسيس الهوية الإبستيمولوجية على الهوية الأنطولوجية، لأن الأخيرة هـــي الأصـــل الفعلـــي لهوية الفكر والوجود. ولذلك نرى شلنج يقول في "نسق الفلسفة بوجه عام..." سنة ١٨٠٤: "في العقل أحوز على معرفة لا مشروطة وواقعية معاً؛ العقل هو معرفة..

تُعيِّن موضوعها مباشرة، أى أن موضوع التعقُّل العقلانى نفسه، باعتباره موضوعاً – بالنظر إلى واقعيته – متعين فقط عن طريق قانون الهوية. ولا يمكن أن تكون هذه الحالة إلا حالة موضوع يسمح الحدس به باستمرار مباشر بين الفكرة والوجود، أى موضوع يؤكد ذاته بفضل فكرته"[١٣٧]. يتضح من هذا النص أن ما كان يؤكد عليه سبينوزا باعتباره الهوية المطلقة للفكر والوجود، وللمثالى والواقعى، والذى أطلق عليه الجوهر، لا يعرف على الحقيقة إلا بالعقل وباعتباره عقلاً يعى بذاته. لقد اكتفي سبينوزا بالتأكيد الدوجماطيقى على الهوية المطلقة ولم يوضح كيف تُعرف، وفي نص شلنج السابق يتضح أن تلك الهوية المطلقة يجب أن تصل إلى الوعى الذاتى بذاتها في الإنسان، وبالتحديد في العقل. وعلى الرغم من أن شلنج يقول: "إن هوية الذات والموضوع ليست مقيدة بوعيى بذاتى بل هى موجودة على نحو كلى"[١٣٨]، فإنه يقصد بذلك أن الهوية شاملة للوجود كله، وهى متحققة بالقوة في الكون، لكنها لا تتحقق بالفعل إلا في الوعى الإنسانى بها.

ولأن شلنج كان دائم الإصرار على أن الهوية المطلقة هى الإله نفسه، فإن

---

١٣٧) Schelling: "System of Philosophy in General and of the Philosophy of Nature in Particular (١٨٠٤)", P.١٤٩.

١٣٨) Ibid: P. ١٥٢.

هذا ما دفعه في مؤلفاته المتأخرة إلى الإعلان بأن الإله لا يصل إلى كماله ولا يتحقق على نحو فعلى إلا داخل الوعى الإنسانى به[١٣٩]. وهذا هو الخيط الذى سوف يلتقطه منه فويرباخ ويقدم على أساسه نقده الشهير للمسيحية باعتبارها تضع حقيقة الوجود في كائن مفارق للعالم، في حين أن الحقيقة، عند فويرباخ، وعند شلنج من قبله، هى في الإله الكامن في النفس البشرية. فوعى الذات الإنسانية بالإله، عند شلنج وفويرباخ معاً، هو وعى الإله بذاته عن طريق الإنسان[١٤٠]. وهذا ما يتضح من قول شلنج: "إنّ التوكيد الذاتى للإله يمكن أن يوصف على أنه عملية من المعرفة الذاتية"[١٤١]. فلأن الإله هو كل ما يوجد، ولأن كل ما يوجد يوجد في الإله، حسب سبينوزا وحسب شلنج أيضاً، فإن الإله في نفوسنا ونحن فيه وجزء منه في الوقت نفسه، ومعرفتنا بنفوسنا هى في

---

[١٣٩]) وهذا ما يتضح في أحد أعماله الأخيرة التي نشرها في حياته وهو "عصور العالم" الذي كتبه بين ١٨١١ و١٨١٥:

Ages of the World. Translated with introduction by Frederick de Wolfe Bolman. (New York: Columbia University Press, ١٩٤٢)

وكذلك في محاضراته المتأخرة حول فلسفة الميثولوجيا سنة ١٨٤٢ : ***Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology***. Translated by Mason Richey and Markus Zisselsberger, forward by Jason M. Wirth (Albany: State University of New York Press, ٢٠٠٧)

[١٤٠]) Ludwig Feuerbach. ***The Essence of Christianity***. Translated by Marian Evans (London: Kegan Paul & co., ١٨٩٠), pp. VII, ٨٦, ٨٩, ٢٢٧.

[١٤١]) Schelling: "System of Philosophy in General and of the Philosophy of Nature in Particular (١٨٠٤)", P.١٦٢.

الوقت نفسه معرفة بالإله، أو حسب القول الشهير "من عرف نفسه فقد عرف ربه".

التمييز بين الهوية في ذاتها والهوية في شكلها المطلق:

ويميز شلنج بين الهوية في ذاتها والهوية في شكلها المطلق. الهوية في ذاتها هى المطلق الذى يتحد فيه الفكر والوجود، والهوية في شكلها المطلق هى المطلق الذى يتجسد في فكر ووجود منفصلين لكنهما في نفس الوقت متحدان عضوياً. ويقصد شلنج بهذا التمييز الإجابة عن السؤال الذى يطرح نفسه نتيجة لمبدأ الهوية وهو كيف نفسر انقسام المطلق إلى فكر ووجود؟ المطلق في ذاته غير منقسم بل هو وحدة مطلقة، ولا ينقسم إلى هذين الجانبين إلا عندما يتخذ شكلاً عينياً؛ فعندما يتعين الإله في الكون يتخذ المطلق صورتى الفكر والوجود باعتبارهما الشكلين اللذين يعبر بهما المطلق عن ذاته واقعياً[١٤٢]. يجب أن نلاحظ هنا أن شلنج يمارس تفلسفه إنطلاقاً من أرضية سبينوزية بحتة، ذلك لأن تمييز شلنج بين المطلق في ذاته والمطلق في شكله المتعين هو حله للإشكالية التى تظهر في فلسفة سبينوزا وهى تفسير السبب في تعبير الجوهر الواحد عن ذاته في صورتين مختلفين على الرغم من أنه واحد في ذاته.

---

١٤٢) Schelling, "Stuttgart Seminars", op.cit., pp. ٢٠٠-٢٠١.

إنه حسب شلنج واحد في ذاته، ثنائى في تحققه العينى.

اشتراط شمول الهوية المطلقة لفعل المعرفة بها:

ويشترط شلنج في الهوية المطلقة وجود معْرفة بها، فهذه الهوية لا تخص الوجود وحسب ولا تكمن في كيان أنطولوجى وحسب بل تخص كذلك المعرفة والكيان المعرفي. ويقر شلنج بأن معرفة الهوية المطلقة هى صفة لهذه الهوية المطلقة ذاتها[١٤٣]. وبذلك يخرج شلنج عن مذهب سبينوزا في ثوريـة، لأن جوهر سبينوزا كان مجرد هوية أنطولوجية ولم تكن تتطلب معرفة تدركها، أما شلنج فإنه يدخل المعرفة بالمطلق على أنها من صميم هذا المطلق. ولأنه سبق وأن أكد في بداية المقال على أن الحدس العقلي هو الطريق لمعرفة المطلـق، فإنه بذلك يدخل هذا الحدس العقلي نفسه في صميم طبيعة المطلق. صحيح أن الحدس العقلي موجود في مذهب سبينوزا في صورة المعرفة من النوع الثالث التى تستطيع معرفة الجوهر، إلا أنه لم يكن يدور بخلده أبداً أن يجعلها جزءاً من طبيعة الجوهر كما يفعل شلنج هنا.

ويميل شلنج نحو الذهاب إلى أن الهوية المطلقة تتحقق في الفكر الإنسانى الذى يدركها لأنه هو مجال تحققها، وذلك بناء على أنها ليست ممكنة إلا على

---

١٤٣) Schelling: "Presentation of my System of Philosophy (١٨٠١), op.cit., P.٣٥٤.

أساس الوعى بها. يقول شلنج: "الهوية المطلقة توجد فقط تحت شكل معرفة هويتها مع ذاتها. وهذا لأن معرفتها أصيلة مثلها مثل وجودها، والحقيقة أن معرفتها تلك هى شكل وجودها"(١٤٤). يساوى شلنج في هذا النص بين معرفة المطلق ووجوده، ويذهب إلى أن معرفته بهويته مع نفسه هى الشكل التى يوجد به. والاختلاف عن سبينوزا أن الأخير لم يكن ينظر إلى المعرفة على أنها شكل من أشكال الوجود، ولم يعمل على اختزال وجود الجوهر إلى معرفة بوحدته كما يفعل شلنج في هذا النص. وتعد نظرة شلنج لمعرفة المطلق على أنها هى ذاتها شكل وجوده خطوة إلى الأمام يتجاوز بها سبينوزا الذى لم يكن ينظر إلى الجوهر إلا على أنه الطبيعة ذات الصفتين المادية والفكرية.

ويأتى شلنج ببعض العبارات التى يشرح فيها فكرته عن الهوية المطلقة ويتضح فيها أنه يعبر عن جوهر سبينوزا تحت مفهوم الهوية المطلقة هذا، إذ يقول: "الهوية المطلقة هى الكلية المطلقة. لأنها هى ذاتها كل شئ يوجد ولا يمكن أن تدرك على أنها منفصلة عن أى شئ.. وإننى أحدد الكلية المطلقة على أنها الكون Universe"(١٤٥). ومن الواضح كيف يُعرِّف شلنج الهوية المطلقة بأنها كل ما يوجد، وهو نفس تعريف سبينوزا للجوهر، كما يتفق معه

---

١٤٤) Ibid: P. ٣٥٥.

١٤٥) Ibid: P. ٣٥٤.

في ذهابه إلى أن هذه الهوية هى الكلية المطلقة التى هى الكون، أو الطبيعة بلغة سبينوزا.

الهوية والقوة:

كما يتبنى شلنج المبدأ السبينوزى الشهير حول هوية الفكر والطبيعة وذلك في سياق فكرة القوة Power، إذ يذهب إلى أن القوة التى تكشف عن نفسها في الطبيعة هى ذاتها القوة العاملة على مستوى العقل، إذ هى في المجالين معاً القدرة على التحقق من إمكانية معطاة سلفاً، وكل الفرق بين قوة الطبيعة وقوة العقل أن قوة الطبيعة تعمل مادياً وقوة العقل تعمل مثالياً، وتكون قوة الطبيعة بذلك واقعية وتتمتع بتحقق عينى مادي، وقوة العقل مثالية وتعمل على التحقيق المثالى المجرد للقوة[١٤٦]. ولعل شلنج هنا يقصد القوة بالمعنى الذى قصده كانط من القدرة القبلية على المعرفة والحكم.

شلنج: الهوية المطلقة تتضمن السببية المحايثة:

ولأن شلنج قد سبق وأعلن أن المطلق هو الكون، وأن هذا الكون هو الكل الشامل لكل شئ، فهو يأتى بعد ذلك بفكرة تقول إن "الهوية المطلقة ليست سبباً للكون، بل هى الكون ذاته"[١٤٧]. ومعنى هذا أن السببية ليست خارج الكون بل

---

[١٤٦]) Ibid: P. ٣٥٨.

[١٤٧]) Ibid: P. ٣٥٩.

داخله لأنه هو الكل الشامل. وهذه هي السببية المحايثة التي تجعل الإله قوة محايثة ومساوقة للكون لا مفارقة له، وهذه هي وحدة الوجود في صورتها لدى شلنج. وكذلك يقول سبينوزا إن الجوهر ليس سبباً لشئ آخر خارجه أو مختلفاً عنه، سواء كان هذا الشئ هو الطبيعة أو المادة أو الفكر، لأن السببية ذاتها مستوعبة في الجوهر، وكل علاقة سببية توجد في الجوهر لا خارجه بحيث تكون علاقة بين جوهر وآخر أو جوهر وصفات أو أحوال تكون مختلفة عنه أو خارجه، ولذلك يقول سبينوزا إن الجوهر هو سبب ذاته، أى أنه يستوعب السببية. والحقيقة أن هذه النظرة للجوهر بلغة سبينوزا أو للمطلق بلغة شلنج تجعله بدون تطور أو تغير أو انتقال من حال إلى آخر، لأن كل تغير حسب سبينوزا يكون في الأحوال الداخلية في الجوهر، لا للجوهر ذاته. وهذا ما رفضه هيجل في جوهر سبينوزا ومطلق شلنج، فالمطلق عنده ليس كياناً أنطولوجياً ثابتاً يحتوى على كل شئ، بل هو العلاقة الشاملة بين أجزائه، سواء كانت صفات أو أحوال، تلك التى تتحول في منطق هيجل إلى مقولات. وهيجل يؤكد على العكس من سبينوزا وشلنج على أن المطلق يحدث له تغير ويمر بتطور، ويكون تطوره هذا حسب الحركة الجدلية، فالمطلق لديه يبدأ مطلقاً لكن بالقوة، ثم يصير مطلقاً بالفعل بفضل ما يمر به من حركة جدلية.

وهكذا نرى كيف أدخل هيجل الفكرة الأرسطية عن القوة والفعل في صميم مذهبه كنوع من التعديل الشامل على مذهبى سبينوزا وشلنج.

تحقق الهوية في الفرد:

وعلى العكس من سبينوزا الذى أصر على أن هوية الفكر والوجود لا تتحقق بالكامل إلا في الجوهر، يؤكد شلنج على أن الهوية لا تتحقق في المطلق وحسب بل في الفرد أيضاً، ويقول في ذلك: "الهوية المطلقة هى على مستوى الفرد تحت نفس الشكل الذى توجد عليه في الكل، وبالعكس أيضاً، فهى في الكل تحت نفس الشكل الذى توجد عليه في الفرد"(١٤٨). وهو يقصد بالفرد هنا أى كيان جزئى بما فيه الإنسان الفرد. فالإنسان لديه يمثل هوية مطلقة بين الفكر والوجود، فهو فكر في جانبه العقلي ووجود أو وجود مادي في جانبه الجسدى. صحيح أن سبينوزا قد أكد على هوية العقل والجسم على المستوى الإنسانى، إلا أنه لم يصرح أبداً أن هوية العقل والجسد تعبير عن الهوية الأكبر بين الفكر والوجود الموجودة في الجوهر، ولم يصرح كذلك بأن الشكل الذى توجد عليه هوية العقل والجسد هو نفسه الشكل الذى توجد عليه هوية الفكر والوجود على مستوى الجوهر، ذلك لأن الإنسان لديه مجرد حال للجوهر، لكن شلنج في هذا النص يؤكد على أن الفرد مساوٍ للجوهر على

---

١٤٨) Ibid: P. ٣٦١.

مستوى الشكل الأنطولوجى الذى يمثل هوية الفكر والوجود.

وتعد هذه الفكرة عند شلنج من بين الأفكار العديدة التى طور بها مذهب سبينوزا وتجاوزه. لكن هل يعنى تساوى الفرد والجوهر على مستوى الشكل، أى على مستوى هوية الفكر والوجود، تساوياً معه في كل شئ حتى الطابع اللامتناهى؟ يقر شلنج أن الفرد لا متناه مثل المطلق أو الجوهر، لكن لا تناهيه ليس كاملاً وليس متحققاً بالفعل مثل لاتناهى المطلق، بل إن لاتناهيه هو على مستوى القوة وحسب، أى على مستوى الإمكانية. ففي الفرد إمكانية، غير متحققة بعد، لأن يكون ممثلاً لوحدة الفكر والوجود، ولذلك يقول شلنج: "كل فرد ليس مطلقاً بالطبع، لكنه لامتناه بالنظر إلى نوعه.. إنه ليس لامتناهياً بإطلاق، بما أن هناك شيئاً خارجه، وأنه محدد بشئ خارج عنه"، أى أن الفرد لامتناه بالنظر إلى نوعه أى بفضل انتمائه إلى الجنس البشرى الذى يحتل وحدة الفكر والوجود، أما خارج نوعه فهو محاط بأشياء أخرى تحده ولذلك فهو ليس لامتناهياً بإطلاق بعكس الجوهر الذى "لا يوجد شئ خارجه ولذلك يكون لامتناه مطلق". وبالتالى فإن الفرد لامتناه داخل نطاق قوته Potency، حتى ولو لم يكن لامتناهياً بإطلاق"(١٤٩).

---

١٤٩) Ibid: P. ٣٦٢.

لكن سوف يتجاوز هيجل شلنج في هذه النقطة بالذات عندما يؤكد على أن الإنسان يمكنه أن يكون لامتناهياً بالفعل وبإطلاق، ولذلك عندما ينجح في استيعاب خارجه، أى ضم كل ما يحده من خارجه، وهو العالم الطبيعى المادي، ويجعله جزءاً من عالمه ووسيلة لتحقيق ذاته. وهذا هو معنى فكرة هيجل القائلة إن الروح تعود إلى ذاتها أكثر عينية وأكثر تحققاً عندما تتجاوز اغترابها في الطبيعة وتعود إلى ذاتها في العالم الروحى الإنسانى، وهذا العالم عند هيجل هو المطلق الحقيقى المكتمل واللامتناهى بحق.

٢. وحدة الوجود:

إدخال البعد التطوري في وحدة الوجود:

والحقيقة أن شلنج هو الذى اتبع سبينوزا حرفياً في تعريفه للجوهر بأنه علة ذاته Causa sui وسار في هذا التعريف حتى نهاياته المنطقية. فإذا كان الجوهر علة ذاته فهذا يعنى أنه خالق لذاته، وهذا ما يظهر في مذهب شلنج في نظريته في تطور الألوهية. فالألوهية عند شلنج ليست كياناً جاهزاً قائماً بذاته بل تمر بتطور، وتطورها هذا يسير عبر عملية الخلق والإيجاد وينتهى بخلق الإنسان(١٥٠). والملاحظ أن شلنج يدخل في هذا السياق عنصراً مسيحياً

---

١٥٠) Schelling, ***Historical-Critical Introduction to the Philosophy of***

حول تجسد الإله في الإنسان، إذ ينظر إلى هذا التجسد لا على أنه نزول للإله إلى مستوى الإنسان المتناهى، بل على أنه تحقق للألوهية وتطور جديد لها. فالإله عند شلنج يخلق ذاته ويحقق ذاته في الطبيعة وفي العالم الإنسانى على السواء. كان قول سبينوزا بأن الجوهر علة ذاته يعنى أنه لا يجب علينا البحث عن علته في سبب خارج عنه أو في شئ غيره، إذ هو يحمل سببيته في داخله. أما التطوير الذى أحدثه شلنج على جوهر سبينوزا فقد تمثل في النظر إلى العلة الذاتية للجوهر على أنها فاعلية ونشاط وعملية يمر بها الجوهر الإلهى يصير بها إلهاً، لا مجرد علة ساكنة فيه. الألوهية عند سبينوزا مكتملة، لكنها عند شلنج ليست مكتملة بل تمر بتطور وحركة وصيرورة، بها تتحقق تدريجياً. وبناء على ذلك نستطيع النظر إلى مذهب شلنج على أنه مذهب حيوى وحركى في وحدة الوجود.

وحدة الوجود الروحية:

إن مذهب شلنج هو في حقيقته مذهب في وحدة الوجود، لكنه يميز بين وحدة الوجود لديه وبين الفهم الشائع لها في عصره والذى يذهب إلى أنها تعنى أن كل الأشياء المادية تشكل كلية الإله، بحيث يكون الإله ليس سوى

Mythology, op.cit., pp. ١٤٣-١٥٧.

مجموع أشياء العالم[١٥١]. وهذه هى وحدة الوجود المادية التى يعترض عليها شلنج بقوله "ما الذى يمكن أن نفهمه إذن من وحدة الوجود [بالمعنى الشائع]؟.. إنها تعنى ببساطة أن كلية الإله تشمل كل الأشياء المحسوسة مأخوذة باعتبارها مجموعاً. وهذا ما لا نقصده هنا أبداً، إذ هو أبعد ما يكون عن الإعلان بأن مثل هذا التراكم [للأشياء المحسوسة] هو الإله، ونحن نلاحظ بدلاً من ذلك أنها محسوسة فقط لكونها وجوداً ناقصاً للإله"[١٥٢]. فما يعترض عليه شلنج هو وحدة الوجود المادية التى تبدأ بالتسليم بحقيقة وواقعية الأشياء المادية المحسوسة ثم تنظر إلى مجموعها على أنه يشكل الإله. فالإله عنده ليس مجموع الأشياء المحسوسة ببساطة، لأنها ليست مستقلة بذاتها بل هى مجرد التعبير الناقص والعارض والزائل عن ماهية الإله الكلية.

والحقيقة أن وحدة الوجود المادية هى ما فُهِم خطأ على أنه مذهب سبينوزا. أما مذهب شلنج فهو وحدة الوجود الروحية التى تؤكد على أن ماهية الإله روحية لكونه عقلاً في الأساس، وما المادة سوى تجلٍ جزئى ناقص لهذه الحقيقة الروحية الواحدة. فالمادة هى الشكل الأدنى لتجلى الروح الشاملة أو

---

[١٥١]) Schelling, ***Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom***, op.cit., pp. ١١-١٢, ١٥-١٧.

[١٥٢]) Schelling: "System of Philosophy in General and of the Philosophy of Nature in Particular (١٨٠٤)", op.cit., P. ١٦٨.

الإله. ووحدة الوجود التى يقصدها شلنج هى التى تساوى بين الإله والكون لا الإله والمادة أو الأشياء الجزئية المحسوسة، وفي ذلك يقول: "الإله هو الكون المطلق مباشرة، بفضل التوكيد الذاتى لفكرته، والكون الشامل ليس سوى التوكيد الذاتى للإله"(١٥٣)، بمعنى أن الإله يؤكد أو يُعين وجوده ذاتياً في صورة الكون كله.

وعلى الرغم من أن محاضرات شتوتجارت تبعد عن الموقف المثالى الترانسندنتالى الأول لشلنج بسنوات، إذ هى متأخرة بالنسبة لهذه المرحلة في فكره، إلا أنها تعد نموذجاً واضحاً على نظرته الكاملة والناضجة للنسق الفلسفي الذي يضم وحدة الوجود. يبدأ شلنج بقوله إن النسق الحقيقى يجب أن يكون هو نسق الكون نفسه System der welt لا نسق أحد المفكرين، ذلك لأن النسق الحقيقى يُكتشف ولا يُخترع، إذ هو نسق الكون نفسه وليس مجرد نسق فكرى يعتمد على تفضيلات هذا المفكر أو ذاك. وبما أن الكون يشكل وحدة واحدة فإنه هو هذا النسق نفسه، وما على الفكر سوى اكتشافه. ولأن نسق الكون هذا يجمع الفكر والوجود، فإن على الفكر أن يدرك كيفية اتحاد الفكر والوجود في الكون، أو كيفية تشكيلهما لنفس الشئ الواحد(١٥٤).

---

١٥٣) Ibid: P. ١٦٥.

١٥٤) Schelling: "Stuttgart Seminars", P. ١٩٧.

والواضح أن فلسفة شلنج في هذا السياق هى فلسفة وحدة الوجود بالصيغة المعروفة عنها في فلسفة سبينوزا. لقد كان مذهب سبينوزا هو البرنامج الذى سار عليه شلنج، لا في التسعينات في بداية تطوره الفكرى وحسب، بل وفي فترة طويلة من أوائل القرن التاسع عشر.

٣. المطلق:

المطلق هو الأصل المشترك للذات والموضوع:

قدم شلنج حلاً مبتكراً لمشكلة المعرفة والقائلة بأنه كيف للذات أن تعرف الموضوع إذا كانا مختلفين ومن طبيعة مختلفة ؟ والحل المبدأى الذى وضعته المثالية الألمانية لهذه المشكلة هو القول بأن هناك شيئاً مشتركاً بين الذات والموضوع، أو نوع من الوحدة الأصلية التى تنقسم بعد ذلك إلى ذات وموضوع. وتمثل حل شلنج الجديد في القول بأن هذه الوحدة الأصلية تتمثل في أن الذات والموضوع ينتميان إلى الطبيعة، وأن الذات هى في حقيقتها أعلى مرحلة في التطور العضوى للطبيعة، وما المعرفة التى للذات إلا تطوراً عضوياً للطبيعة والذى أنتج كياناً مفكراً. والملاحظ أن شلنج بهذه النظرية قد طور نظرية سبينوزا القائلة بالهوية بين الذات والموضوع وبأن نظام وتراتب الأفكار هو نفسه نظام وتراتب الأشياء.

فسبينوزا لم يشرح هذه الهوية بما فيه الكفاية، وأسسها على هوية أخرى أنطولوجية بين الامتداد والفكر والتى كانت هى ذاتها في حاجة إلى تفسير لم يقدمه سبينوزا. أما شلنج فقد رأى أن الطريقة الوحيدة لإثبات هوية الذات والموضوع وبالتالى لتأسيس المعرفة ذاتها هى إرجاعهما معاً إلى متصل طبيعى واحد وهو التطور العضوى الطبيعى الذى تكون المادة في أوله باعتبارها الشكل الأقل تطوراً للطبيعة، ويكون الفكر في آخره باعتباره الشكل الأرقى في التطور الطبيعى العضوى. لقد كانت هوية الذات والموضوع، أو الأفكار والأشياء، في مذهب سبينوزا ستاتيكية وتزامنية، وهذا التزامن هو الذى أوحى للكثير من شراح سبينوزا بالتفسير الخاطئ لنظريته في الهوية على أنها نظرية في توازى الأفكار والأشياء، وتوازى الذات والموضوع، وتوازى الفكر والامتداد، وتوازى العقل والبدن، ذلك لأن هؤلاء الشراح قد وضعوا طرفي الهوية تزامنياً بجانب بعضهما البعض فظهرا لهم على أنهما متوازيان. لكن شلنج على العكس كان مدركاً لحقيقة مذهب سبينوزا أكثر من الذين فسروه بنظرية التوازى، ولذلك وضع الطرفين على متصل تطورى واحد، طبيعى وعضوى وحيوى.

خاتمة:

لقد كانت فلسفة سبينوزا في الهوية هي الأنسب بالنسبة لطموحات شلنج الفلسفية، والذي كان يسعى دائماً نحو القضاء على الثنائيات التقليدية في الفلسفة. فقد أمدته الهوية السبينوزية بالأساس الذي يمكن أن يبني عليه مذهباً فلسفياً متكاملاً بعد أن هدم كانط بنقده للعقل الخالص كل إمكانية لعودة الأنساق الأنطولوجية الشاملة. ولم يتبنى شلنج فلسفة سبينوزا في الهوية بحذافيرها، بل عدل فيها وطورها كي يقدم لنا مذهباً جديداً في الهوية يستطيع تجاوز الانتقادات التقليدية لفلسفة سبينوزا والتي سادت في عصر شلنج. والحقيقة أن ما يجعل م مذهب شلنج مذهباً في وحدة الوجود هو إعادة إنتاجه للهوية السبينوزية بين الفكر والوجود والإله والعالم، وما يجعل مذهبه هو المثالية المطلقة تأكيده على أن الهوية الأصلية هي هوية روحية، وهذا هو التعديل الذي أدخله على سبينوزا، إذ كانت الهوية لديه مادية.

وفيما يلي نحاول استخلاص الأفكار التي تجمع سبينوزا وشلنج، مع وضع اليد على الفروق الدقيقة بين مذهبيهما.

١) نظر شلنج إلى المادة والفكر، أو الفيزيائى والذهنى، لا علـى أنهمـا طرفي نقيض يقفان إزاء بعضهما البعض في تناقض، بل على أنهمـا يقعـان على طرفي متصل واحد ومتطور، تكون المادة في بدايته والفكر في نهايتـه؛ ويكون الفكر بذلك هو النهاية العليا للتطور الذى بدأ بالمادة. ويكون الذهنى أو العقلي حسب نظرية شلنج المرتبة العليا من التنظيم والتطور للقوى الحيويـة للجسم، والجسم هو الدرجة الدنيا من سلسلة تطور نفس القوى. وبذلك أعاد شلنج تفسير نظرية سبينوزا في صفتى الامتداد والفكر، والبدن والعقل. ففـي حين كانت صفتا الامتداد والفكر مجرد وجهتى نظر مختلفتـين للنظـر إلـى الجوهر الواحد، أو شكلين صوريين لفهم الجوهر وليس لهمـا فـي ذاتهمـا استقلالاً ووجوداً ذاتياً بمعزل عن الجوهر، صارت المـادة والفكـر حقيقيـان يتصفان بالاستقلال والوجود الذاتى، لكنهما في الوقت نفسه يشكلان وجهـين متكاملين يظهر بهما الجوهر ويتحقق. وبهذا التعديل الجوهرى الذى أدخلـه شلنج على نظرية سبينوزا في الهوية، لم يعد الـذاتى ينتمـى إلـى مجـال أنطولوجى مستقل عن الموضوعى، ولم يعد الفْكر يشكل مجالاً مستقلاً بذاتـه في تعارض مع المادة، بل صارا يشكلان طرفين لنفس عملية التطور الحيوى، التى ليست في حقيقتها سوى تطور المطلق ذاته. وبدلاً من جوهر يحوز على صفتى الامتداد والفكر كما عند سبينوزا، أصبح في مذهب شلنج مطلق يبـدأ

باعتباره مادة وينتهى في تطوره إلى أن يكون فكراً. وهذا يعنى أن وعى الفكر بالمادة، أو وعى الذات بالموضوع، ليس إلا وعى الموضوع بذاتـــه بعـــد أن صار ذاتاً واعية. إنه التحقق الكامل للموضوع بأن يصار ذاتاً، وهذا التحقـــق هو الوعى الذاتى للذات التى ليست سوى التطور الأعلى للموضوع أو للقـــوة الحيوية للمادة.

٢) اعترض شلنج على جوهر سبينوزا لأنه يفتقد الوعى والإرادة الحـــرة والشخصية. فالجوهر السبينوزى، والذى كان يساوى بينه وبين الإله والطبيعة الطابعة، كان مجرد قوة مادية غير واعية. فالوعى خاصية للإنـــسان وحـــده حسب سبينوزا ولا يمكن إلحاقه بالجوهر، إذ نكون بذلك قد وقعنا في النزعـــة الأنثروبومورفية Anthropomorphism التـــى تلحـــق بالإلـــه الـــصفات الإنسانية. ولا يمكن للجوهر حسب سبينوزا أن يتصف بالإرادة الحرة لأن فعله حتمى دائماً ويتبع الضرورة، كما أنه لا شخصى، بمعنى أنه ليس ذاتاً؛ فالنظر إلى الجوهر على أنه ذات حسب سبينوزا هو تشخيص له وقياس لـــه علـــى الإنسان. وفي مقابل عزل سبينوزا للجوهر عن كل ما هو إنسانى، بما في ذلك الوعى والحرية والشخصية، أعلن شلنج أن المطلق لن يكون مطلقـــاً علـــى الحقيقة بمعزل عن الإنسان وعن أخص ما يميز الإنسان. ولذلك ذهب شـــلنج إلى أن جوهر سبينوزا ليس هو المطلق الحقيقى طالمـــا كـــان منعـــزلاً عـــن

الإنسان والصفات الإنسانية. أما المطلق الحقيقى حسب شلنج فهو الذى يجد كماله ويتحقق بالكامل مع الإنسان وعيه بذاته وبحريته. فالجوهر السبينوزى في نظر شلنج ليس سوى موضوع ولا يرقى أبداً لمرتبة الذات الواعية الحرة. أما المطلق عند شلنج فهو مطلق بالقوة وحسب، ولا يصير مطلقاً بالفعل إلا داخل الذات الإنسانية التى تعى ذاتها وتعى المطلق وتدرك أنها هى اتحاد الفكر والوجود والنقطة التى تتحقق فيها الهوية المطلقة بين الذاتى والموضوعى أو الفكر والوجود.

٣) وما يسميه سبينوزا الجوهر يسميه شلنج المطلق **Absolute**، والمطلق عنده ينقسم إلى المثالى والواقعى، أو الفكر والوجود. وهذا الانقسام هو فردنة للمطلق **Individualization of the Absolute**، بمعنى أن المطلق يتحقق واقعياً ويتجسد في صورتى الفكر والوجود. وليس معنى هذا الوقوع في الثنائية التقليدية، أو الوقوع في النزعة الإسمية **nominalism** التى تذهب إلى أن تصورات الفكر ما هى إلا أسماء للوجود الفعلى، ذلك لأن هذه النزعة تلغى استقلال الفكر وتجعله مجرد مرآة عقلية أو لغوية للوجود، في حين أن الفكر يتمتع باستقلال وتوازى مع الوجود ولا يمكن أن يختزل إليه. وقد سبق لسبينوزا أن أقام نفس الهوية بين الفكر والوجود، أو الامتداد بتعبيره، لكنه أصر على أن هذا الانفصال للجوهر الواحد إلى فكر ووجود لا

يظهر إلا لدى الفهم الإنسانى، في حين أنهما متحدان وفي هوية واحدة على المستوى الأنطولوجى. لكن شلنج لا يلتزم بهذه النظرية، لأنه يحافظ على ثنائية الفكر والوجود على المستوى الأنطولوجى أيضاً ولا ينظر إليهما على أنهما مجرد ظاهرة تبدو للفهم الإنسانى وحده. ومن جهة أخرى فإن شلنج يميل إلى القول بأن الهوية لا تظهر وحسب من المنظور الأنطولوجى وحده ولكن تظهر أيضاً من المنظور الإنسانى، ذلك لأن الذات الإنسانية هى التجسيد الحى لهذه الهوية، وهذا ما لم يظهر بوضوح لدى سبينوزا.

٤) اكتفي سبينوزا بإقامة الهوية بين الإله والطبيعة، لكنه لم يفسر كيفية ظهور الطبيعة. ويبدو أنه يعتقد أن الإله والطبيعة قديمان معاً ومتلازمان، بحيث أن ظهور الطبيعة هو ظهور الإله نفسه. هذا الحل للمشكلة لم يُرض شلنج، لأنه بخلاف سبينوزا ظل يتمسك بالفكرة التقليدية حول الإله الشخصى المنفصل عن الطبيعة. ولذلك ظهرت إشكالية الخلق عند شلنج: إذا كان الإله هو الوجود الأولى المطلق **Primordial being**، فكيف نفسر ظهور العالم من هذا الوجود الأولى ؟ لم تكن هذه المشكلة تؤرق سبينوزا وبالتالى لم يبحث لها عن حل، لأن الإله والطبيعة عنده شئ واحد، لكنها كانت مشكلة بالنسبة لشلنج لأنه تمسك بفكرة الإله المنفصل عن الطبيعة. ولحل هذه المشكلة ذهب شلنج إلى أن الكون يظهرعن طريق تمييز أو تحديد **limitation** يقيمه الإله

على نفسه. فالإله بالنسبة لشلنج يمر بعملية تطور، إذ هو يبدأ، باعتباره وجوداً أولياً لا متمايزاً وقوة خالصة، وعندما يحد ذاته بذاته يحدث فيه انقسام، ذلك الانقسام الذى يظهر في صورتى المثالى والواقعى. والإله أيضاً يبدأ على أنه كيان غير واعى، مثله مثل الإنسان تماماً، وهو لا ينقسم إلى وجود شخصى ووجود متجسد في الكون إلا عندما يصل إلى الوعى بذاته. هذا الوعى الذاتى الإلهى يتم عن طريق التحديد الذاتى للإله. وتشبه نظرية شلنج في الخلق المقولة الشهيرة التى تقال على لسان الإله: "كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أُعرف، فخلقت الخلق كى يعرفونى"، وكأن الإله لا يصل إلى الوعى بذاته ولا يتحول إلى إله مشخص إلا بعملية الخلق، تلك التى يضعها شلنج على أنها عملية وعى ذاتى وتحديد ذاتى للإله. ولأن التحديد الذاتى للإله يتم عن حرية فإن ما ينتج عنه هو الجانب المثالى أو الفكرى أو الروحى، ولأنه في النهاية تحديد أو تقييد فيظهر من ذلك كيان محدد ومقيد وتحكمه الضرورة وهو الكون أو الطبيعة. ويجب أن ننتبه هنا إلى أن نظرية شلنج هذه في الخلق، أو في صدور الجانبين المثالى والواقعى عن الإله ليست تطويراً لفلسفة سبينوزا في الجوهر بل هى خروجاً عنها، لأن سبينوزا لم يكن في حاجة إلى تفسير الخلق أو إلى صدور الفكر والامتداد عن الإله، لأنهما عنده شئ واحد يدركان بعمليتين فكريتين مختلفين من الوجهة الإنسانية فقط. فعلى الرغم من انطلاق

فلسفة الهوية عند شلنج من أرضية وبداية ومبدأ سبينوزى تماماً، إلا أنه يختلف عنه لأنه يرتد مرة أخرى إلى فكرة الإله المشخص التى رفضها سبينوزا، بل إنه يماثل بين الإله والإنسان ويقيم توازياً بينهما، فالاثنان يمران بمرحلة تطور من اللاوعى إلى الوعى، ومن الوجود الأولى اللامتمايز إلى الوجود الشخصى الواعى بذاته. هذه المماثلة بين الإله والإنسان هى النزعة الأنثروبومورفية **Anthropomorphism** التى رفضها سبينوزا رفضاً تاماً ووجه لها نقداً مستفيضاً في "الأخلاق".

ببليوجرافيا

أولاً – المصادر:

١) سبينوزا:

Ethics, in Complete Works. Translated by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael L. Morgan. (Cambridge: Hackett, ٢٠٠٢).

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

٢) شلنج (ترتيب تاريخي حسب سنوات النشر الأصلية):

- **(١٧٩٤–١٧٩٦) The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (١٧٩٤–١٧٩٦). Translation and Commentary by Fritz Marti (New Jersey: Associated University Presses, ١٩٨٠)**
- **(١٧٩٩) First outline of a System of the Philosophy of Nature. Trans. By Keith R. Peterson (New York:**

SUNY Press, ٢٠٠٤)

- (١٨٠٠) System of Transcendental Idealism. Translated by Peter Heath, with an Introduction by Michael Vater (Charlottesville: University Press of Virginia, ١٩٧٨)

- (١٨٠١) "Presentation of my System of Philosophy". Translated by Michael G. Vater. The Philosophical Forum, vol. XXXII, no. ٤, winter ٢٠٠١

- (١٨٠٢) "Further Presentation From the System of Philosophy". Translated by Michael G. Vater. The Philosophical Forum, vol. XXXII, no. ٤, winter ٢٠٠١

- (١٨٠٢) Bruno, or on the Natural and the Devine Principle of Things; ١٨٠٢. Edited and Translated with introduction by Michael G. Vater (Albany: State Un. Of N.Y. Pr. ١٩٨٤)

- (١٨٠٤) "System of Philosophy in General and of the Philosophy of Nature in Particular (١٨٠٤)", in Idealism and the Endgame of Theory. Translated

and edited by Thomas Pfau (New York: State University of New York Press, ١٩٩٤)

- (١٨٠٩) Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom. Translated with introduction and notes by Jeff Love and Johannes Schmidt. (Albany: State University of New York Press, ٢٠٠٦)

- (١٨١٠) "Stuttgart Seminars", in Idealism and the Endgame of Theory

- (١٨١١) Ages of the World. Translated with introduction by Frederick de Wolfe Bolman. (New York: Columbia University Press, ١٩٤٢)

- (١٨٤٢) Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology. Translated by Mason Richey and Markus Zisselsberger, forward by Jason M. Wirth (Albany: State University of New York Press, ٢٠٠٧)

ثانياً – المراجع الأجنبية:

- Amihud Gilead: "Substance, Attribute, and Spinoza's Monistic Pluralism" in The European Legacy, vol. ٣, No. ٦. ١٩٩٨, (١-١٤)
- Beiser, Frederick C. The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte (Cambridge: Harvard University Press, ١٩٨٧)
- Beiser, Frederick C., German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, ١٧٨١ – ١٨٠١. (Cambridge: Harvard University Press, ٢٠٠٢)
- Bennett, Jonathan. A Study of Spinoza's Ethics (Indianapolis: Hackett, ١٩٨٤)
- Bowie, Andrew, Schelling and Modern European Philosophy. (London: Routledge, ١٩٩٣)
- Charlton, William: "Spinoza's Monism", in The Philosophical Review, Vol. ٩٠, No. ٤. (Oct., ١٩٨١), pp. ٥٠٣-٥٢٩.
- De Giovanni, George: "The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection", in Paul Guyer

(ed.), The Cambridge Companion to Kant. (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٢)

- Della Rocca, Michael Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza (Oxford: Oxford University Press, ١٩٩٦)
- Descartes: "Meditations on First Philosophy", In Philosophical Writings. Selected and Translated by Norman Kemp Smith (New York: The Modern Library, ١٩٥٨)
- Feuerbach, Ludwig . The Essence of Christianity. Translated by Marian Evans (London: Kegan Paul & co., ١٨٩٠)
- Haserot, Francis S. "Spinoza's Definition of Attribute", in The Philosophical Review, Vol. ٦٢, No. ٤. (Oct., ١٩٥٣), pp. ٤٩٩-٥١٣.
- Hegel, The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy. Translated by H.S. Harris and Walter Cerf. (Albany: State University of New York Press, ١٩٧٧)
- Hegel: "The Earliest System Program of German Idealism (eine Ethik), Bern ١٩٩٦", in H.S. Harris,

Hegel's Development: Toward the Sunlight ١٧٧٠-١٨٠١. (Oxford: The Clarendon Press, ٢٠٠٢)

- Heidegger, Martin Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom. Translated by Joan Stambaugh (Athens: Ohio University Press, ١٩٨٥)
- Henrich, Dieter, Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism. Edited by David S. Pacini (Cambridge: Harvard University Press, ٢٠٠٣)
- Israel, Jonathan, Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man ١٦٧٠-١٧٥٢ (Oxford: Oxford University Press, ٢٠٠٦)
- Israel, Jonathan. Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity ١٦٥٠-١٧٥٠ (Oxford: Oxford University Press, ٢٠٠١)
- Lessing, Gotthold Ephraim, "Spinoza only put Leibniz on the track of (his theory) of pre-established harmony", in Philosophical and Theological Writings. Translated and edited by H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, ٢٠٠٥)

- Limnatis, Nectarios G., German Idealism and the Problem of Knowledge. (Netherland: Springer, ٢٠٠٨)
- Lord, Beth, Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze. (New York: Palgrave Macmillan, ٢٠١١)
- Mason, Richard, The God of Spinoza: A Philosophical Study (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٧)
- Nadler, Steven, Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind. (New York: Oxford University Press, ٢nd ed. ٢٠٠٤)
- Pinkard, Terry, German Philosophy (١٧٦٠ – ١٨٦٠) The Legacy of Idealism (Cambridge: Cambridge University Press, ٢٠٠٢)
- Ratner, Joseph "Spinoza on God (II)", in The Philosophical Review, Vol. ٣٩, No. ٢. (Mar., ١٩٣٠).
- Snow, Dale E., Schelling and the End of Idealism. (New York: State University of New York Press, ١٩٩٦)

- Tiebout, Harry M. "Deus, Sive Natura...", in Philosophy and Phenomenological Research, Vol. ١٦, No. ٤. (Jun., ١٩٥٦), pp. ٥١٢-٥٢١.
- Vallee, Gerard The Spinoza Conversations Between Lessing and Jacobi. Translated by G. Vallee, J.B. Lawson, and C.G. Chapple (Lanham: University Press of America, ١٩٨٨)
- Wirth, Jason M., The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and his Time. (New York: State University of New York Press, ٢٠٠٣)
- Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of his Reasoning. ٢ Volumes (Cambridge: Harvard University Press, ١٩٣٤)
- Yovel, Yirmiyahu, Spinoza and other Heretics. Volume I: The Marrano of Reason. (New Jersey: Princeton University Press, ١٩٨٩)

ثالثاً – المراجع العربية:

فؤاد زكريا: إسبينوزا. دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣.

عبد الرحمن بدوي: شلنج. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. الطبعة الثانية ١٩٨١

أبو نصر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر. دار المشرق، بيروت الطبعة الثامنة ٢٠٠٢

ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء. تحقيق آية الله حسن زادة الآملي. قم، مؤسسة بوستان كتاب، ٢٠٠٧

حسن حنفي: فيشته فيلسوف المقاومة. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.

حسن حنفي: "اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة" في الفكر الغربي المعاصر. دار التنوير، بيروت ١٩٨٣.

رابعاً – القواميس والموسوعات:

- **The Cambridge Dictionary of Philosophy. Edited by Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٩)**
- **Encyclopedia of Philosophy. Editor in Chief: Donald Borchert, ٢nd edition (Detroit: Thomson Gale, ٢٠٠٦)**