نظرية ليفي بن جرشوم في خلود النفس وأصولها الرشدية

دكتور/ أشرف حسن منصور

الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة – كلية الآداب

جامعة الإسكندرية

المحتويات

مقدمة

أولاً – فناء العقل الهيولاني عند بن جرشوم:

- **التاريخ السابق لنظرية العقل**
- **ربط بن جرشوم العقل الهيولاني بالبدن واستعداداته النفس – بدنية**
- **مفارقة العقل الهيولاني عند ابن رشد**
- **المعنى الخاص لخلود العقل الهيولاني عند ابن رشد**

ثانياً – نقد بن جرشوم لنظرية ابن رشد في العلاقة بين العقل الهيولاني والعقل الفعال:

- **نقد لهوية العقل الهيولاني والعقل الفعال**
- **الصعوبة الدينية**
- **صعوبة إبيستيمولوجية في القول بوحدة العقل الهيولاني**
- **صعوبة ميتافيزيقية أمام هوية العقل الهيولاني والعقل الفعال**
- **صعوبات أنطولوجية أمام إمكانية الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال**
- **اعتراض بن جرشوم على إمكانية إدراك العقل الإنساني للعقل الفعال**

ثالثاً – خلود العقل المستفاد بين بن جرشوم وابن رشد:

- **برهان بن جرشوم على خلود العقل المستفاد**
- **تبرير بن جرشوم لفردية العقل المستفاد**
- **الحل الرشدي لإشكالية تكثر المعقولات في العقل الإنساني**
- **العقل المستفاد بين الفردي والنوعي**
- **تناقض بن جرشوم في موقفه من مفارقة واستقلال العقل المستفاد**

رابعاً – دلائل خلود العقل المستفاد لدى ابن رشد:

- العقل المستفاد عند ابن رشد هو نفسه العقل الهيولاني وقد انتقل من القوة إلى الفعل
- وحدة العقل المستفاد عند ابن رشد وخلوده النوعي
- رأي ابن رشد في نوع الكمال الممكن للإنسان هو دعم لخلود العقل المستفاد

خامساً – السوسيولوجي الكامن تحت السيكولوجي

- البواعث الاجتماعية لقول بن جرشوم بالخلود الفردي
- الدلالات الاجتماعية لنظرية ابن رشد في العقل

خلاصة

بيبليوجرافيا

مقـــدمـــة:

تمثل الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط مرحلة هامة في تطور الفكر الفلسفي. ويرجع سبب أهميتها إلى أنها كانت الوريث الفعلي لفلاسفة الإسلام. فقد قدم الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد للفلاسفة اليهود الخلفية الفلسفية لمذاهبهم ونظرياتهم، واستمرت القضايا والإشكاليات التي شغلت علم الكلام والفلسفة الإسلامية حية في أعمال الفلاسفة اليهود، لا في العصور الوسطى وحدها بل كذلك في عصر النهضة وحتى سبينوزا الذي يمثل آخر الوسيطيين وأول المحدثين. ومثلت فلسفة ابن رشد (١١٢٦ – ١١٩٨) المرجعية الأولى لكل الفلاسفة اليهود الكبار من موسى بن ميمون (١١٣٥ – ١٢٠٤) وحتى إليعازر آيلبرج (١٥٣٠ – ١٥٨٠؟)، مروراً بإسحق البلاغ وليفي بن جرشوم (١٢٨٨ – ١٣٤٤) وموسى الناربوني (١٢٩٩–١٣٦٢) وحسداي كريسكاس (١٣٤٠–١٤١١) وإليشع دل مديجو (١٤٥٨–١٤٩٣). وهذا ما جعل تياراً رشدياً ينشأ بين فلاسفة اليهود يسمى بالرشدية اليهودية، وهو تيار له ملامحه الواضحة التي تميزه عن أي تيار آخر، وقضاياه الخاصة التي انشغل في دراستها. ويبلغ تأثير ابن رشد في فلاسفة اليهود حداً يصل إلى جعل شروحات ابن رشد على أرسطو موضوعاً لشرح ثان على أيدي أبرزهم ومنهم ليفي بن جرشوم موضوع هذه الدراسة.

وقد كانت فلسفة ابن رشد وحدها من بين أكثر الفلسفات الإسلامية تأثيراً في الفكر اليهودي، وهو التأثير الذي يفوق تأثير الفارابي وابن سينا والغزالي مجتمعين. ويرجع السبب في ذلك إلى أن فلاسفة اليهود قد وجدوا في مؤلفات ابن رشد صيغة مناسبة للتعامل مع العلاقة بين الفلسفة والدين، أو العقل والوحي. فكلما احتاج أحد الفلاسفة اليهود إلى نظرية عقلانية للعقائد الدينية وجدها في ابن رشد، وخاصة في كتبه السجالية الثلاثة: "فصل المقال"، و"الكشف عن مناهج الأدلة"، و"تهافت التهافت"؛ وكلما أراد فهماً حقيقياً لأرسطو بعيداً عن تأويلاته الأفلاطونية المحدثة المنتشرة في أعمال الفارابي وابن سينا وجدها في شروحات ابن رشد على أرسطو.

كما أن هناك سبباً آخر جعل الفلسفة الإسلامية كلها قريبة من الفكر اليهودي، وهو أن اليهودية ديانة كتابية توحيدية مثل الإسلام، بها شريعة كتابية مفصلة مثل الشريعة الإسلامية، وهذا ما تختلف فيه المسيحية عن اليهودية والإسلام معاً. وقد كان فلاسفة اليهود يشعرون بالقرب الفكري من فلاسفة الإسلام نظراً لانشغال الأخيرين بنفس القضايا التي شغلت الفكر اليهودي، وهي قضايا التوحيد والتنزيه (ومعها إشكالية التعامل مع النصوص الدينية التي تحمل في ظاهرها تشبيهاً وتجسيماً). وهنا كانت نظرية ابن رشد في التأويل مناسبة للفلاسفة اليهود؛ إذ استخدموها في التعامل مع نصوص التوراة التي تتناقض مع العقل ومع التـــنـــزيه المطلق للإله؛ بحيث نستطيع القول إن ابن رشد هو الذي وضع لفلاسفة اليهود برنامجاً متكاملاً للتعامل مع النص الديني، ولضم العقائد الدينية نفسها في رؤية عقلانية أوسع للإنسان والعالم والله وللعلاقات المتبادلة بينها.

ولم تكن نظرية ابن رشد في التأويل هي وحدها المشكِّلة للأرضية المشتركة بين فلاسفة اليهود كلهم، إذ لعبت باقي نظرياته الفلسفية نفس الدور: نظرياته في قدم العالم، وفي النفس الإنسانية وإشكاليات فنائها وخلودها. وعندما نقول إن فلسفة ابن رشد شكلت الأرضية المشتركة لكل الفلاسفة اليهود، فنحن نعني بذلك أنها مثلت نقطة انطلاق تفكيرهم الفلسفي. إذ لم يستطع الفلاسفة اليهود التفلسف دون ابن رشد؛ وتحددت مواقفهم من الإشكاليات الفلسفية التقليدية في شكل مواقف من فلسفة ابن رشد. فهم سواء اتفقوا مع ابن رشد (جزئياً أو كلياً) أو اختلفوا معه (جزئياً أو كلياً) فهم كانوا ينطلقون من فلسفته هو، إما لإعادة إنتاج فكره في اتفاق معه (عن طريق تقديم براهين جديدة لأفكاره ومزيداً من الشرح عليها) أو لتقديم حجج مضادة للاختلاف عنها. وأبرز مثال على ما نقول هو فلسفة بن جرشوم وخاصة نظريته في خلود النفس.

نشهد مع ليفي بن جرشوم[1] حواراً افتراضياً بينه وبين ابن رشد، يسوده الشد والجذب، والاقتراب والابتعاد. إذ اتفق بن جرشوم مع ابن رشد في أشياء واختلف معه

---

[1] فيلسوف وعالم رياضيات وفلك يهودي، يضمه مؤرخو الفلسفة إلى الرشدية اليهودية. ولد بمدينة بانيول على نهر السيز **Bagnol-sur-Ceze** بمقاطعة لانجدوك **Languedoc** بجنوب فرنسا. قضى أغلب حياته في مقاطعة

في أشياء. واستباقاً لما سيأتي شرحه بالتفصيل، فإن النفس الإنسانية عند بن جرشوم خالدة مثلما نجد عند ابن رشد. لكن ليست كل النفس الإنسانية خالدة عند ابن رشد، إذ أن بها قوى متعددة. هذه القوى منها ما يفنى مع البدن ومنها ما لا يفنى مع فناء البدن. وكذلك الأمر عند بن جرشوم، فليست كل النفس خالدة عنده، بل الخالد منها هو جزء واحد فقط فيها. لكن في حين أن الجزء الخالد من النفس عند ابن رشد هو العقل الهيولاني (أو المادي)، وذلك حسب ما فهمه بن جرشوم، فإن الجزء الخالد عند بن جرشوم هو العقل المستفاد، أما العقل الهيولاني فهو فاسد[٢].

=الأورانج وهي أيضاً بجنوب فرنسا. يعد من أوائل الفلاسفة اليهود الذين قدموا شروحات على شروحات ابن رشد لأرسطو. كما قدم شروحات على بعض أسفار العهد القديم، وله أعمال في الفلك والرياضيات. تمثل عمله الفلسفي الأساسي في كتاب "حروب الإله" ***Sefer Milhamot Adonai/The Book of the Wars of the Lord***. قدم فيه نظريات فلسفية في خلود النفس والنبوة والعناية الإلهية وعلم الله وخلق العالم، تأثر فيها بابن رشد وموسى بن ميمون، كما اختلف عنهما في أشياء أخرى أهمها نظريته في خلود النفس كما ستثبت هذه الدراسة. والكتاب ضخم وهو في ثلاثة مجلدات في ترجمته الإنجليزية، استغرق بن جرشوم في تأليفه الفترة من ١٣١٧ إلى ١٣٢٩. انظر:

Encyclopedia Judaica, Second edition, Volume 12, pp. 698-699.

أما بخصوص نطق اسمه، فنحن نفضل النطق الأصلي له وهو النطق العبري ***Levi ben Gershom*** ولا نفضل اسمه اللاتيني وهو جرسونيدس ***Gersonides*** . وقد عرف بن جرشوم بأسماء عديدة في موطنه الأصلي وفي العالم اللاتيني، منها "ليو البانيولي" ***Leo de Bagnols***، وليو العبري ***Leo Hebraeus***

[٢]) العقل الهيولاني أو المادي هو عقل بالقوة، أي الاستعداد المعرفي الفطري في الإنسان على تلقي المعقولات وفهمها وتعلم المعرفة. والعقل الفعال هو النظام العقلاني الغائي الفاعل في الطبيعة، وهو ما عبر عنه فلاسفة ما قبل أرسطو باللوجوس. أما العقل المستفاد فهو امتلاك ناصية العلوم وتمثلها بحضور دائم والوعي بها. وبين العقل الهيولاني والعقل المستفاد وضع شراح أرسطو والفلاسفة المسلمون مراتب أخرى لن نتناولها في هذه الدراسة لأنها تخرج عن موضوعها، مثل العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات والبديهيات التي تقوم عليها كل العلوم، ، وهو كذلك القدرة القبلية على التجريد والتقاط الكلي من الجزئيات. والعقل المكتسب وهو المعرفة الأولية المستمدة من أفعال التعليم والتلقين. مراد وهبة: المعجم الفلسفي. مادة "عقل"، ص ٤٢٥-٤٢٦. دار قباء الحديثة، القاهرة. الطبعة الخامسة ٢٠٠٧؛ جميل صليبا: المعجم الفلسفي. مادة "عقل". المجلد الثاني ص ٨٥-٨٦. دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢؛ د. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية. المجلد الأول. معهد الإنماء العربي، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٨٦. مادة "عقل"، تأليف محمد الزايد، ص ٥٩٩.

لكن هل نظرية ابن رشد الحقيقية هي خلود العقل الهيولاني وحده كما ذهب بن جرشوم أم أن الأخير قد أساء فهمه؟ وهل لم يقل ابن رشد بخلود العقل المستفاد كما حكى عنه بن جرشوم أم أننا نستطيع أن نعثر في نصوص ابن رشد على ما يدل على خلود العقل المستفاد؟ الحقيقة أن ابن رشد قد قال بالفعل بخلود العقل المستفاد، وذلك في شرحه الكبير على كتاب النفس لأرسطو والذي لم يكن يعرفه بن جرشوم؛ لكن حتى الشرح الأوسط لكتاب النفس يحتوي على عبارات واضحة وإن كانت قصيرة وعابرة وخاطفة تشير إلى خلود العقل المستفاد. وإذا لم يكن لدى بن جرشوم سوى هذا الشرح الأوسط فمعنى هذا أنه لم ينتبه إلى تلك الإشارات الرشدية؛ هذا بالإضافة إلى وضوح نظرية خلود العقل المستفاد في رسالة الاتصال لابن رشد. لكن مع تسليمنا بأن بن جرشوم كان يعتقد في أن الخلود عند ابن رشد هو للعقل الهيولاني وحده وأنه لم يقل بخلود العقل المستفاد، فما هي الأسباب التي دفعته لرفض خلود العقل الهيولاني والقول بخلود العقل المستفاد والدفاع عن خلود ذلك الجزء من النفس بكل الأدلة التي كان في مقدوره أن يقدمها؟ هذا هو السؤال الذي وجهنا طوال هذه الدراسة والتي تمثل في مجموعها إجابة عنه.

وعلى جانب آخر رفض بن جرشوم رأي ابن رشد في خلود العقل الهيولاني وقدم أدلة مضادة لإثبات فنائه. لكن لم يكن هذا الرفض دون خسارة؛ إذ دفع بن جرشوم تكلفة عالية جداً لإثبات ذلك الفناء، وهي تكلفة أبعدته عن ابن رشد كثيراً، وكذلك عن أرسطو، وجعلته يقترب من النظرية الصدورية للأفلاطونية المحدثة وبالتالي يعيد إنتاج بعض أفكار الفارابي وابن سينا. فرفضه للفكرة الرشدية عن خلود العقل الهيولاني أرغمته على التقهقر إلى مواقف قبل – رشدية، مواقف تجاوزها ابن رشد نفسه. وقد كان بن جرشوم مدفوعاً لذلك رغم التكلفة العالية. ومهمتنا في هذه الدراسة هي الكشف عن البواعث الدفينة التي دفعته لذلك، وعن الكيفية التي نفذ بها مشروعه.

أولاً – فناء العقل الهيولاني عند بن جرشوم:

التاريخ السابق لنظرية العقل:

قبل أن ندخل في تفاصيل نظرية بن جرشوم في العقل يجب علينا الوقوف باختصار على تطورات النظرية من أرسطو وحتى ابن رشد.

قسم أرسطو النشاط المعرفي إلى جزء منفعل وجزء فاعل. الجزء المنفعل هو الذي يتلقى المعارف من خارج النفس وبه قوة على أن يكون عقلاً بالفعل. وعلى الرغم من أن أرسطو لم يطلق عليه اسم "العقل المنفعل" وأن هذه التسمية هي من وضع الإسكندر الأفروديسي، إلا أن في نص أرسطو ما يفيد هذا المعنى على الرغم من غياب الاسم؛ إذ يقول عنه: "ليس له طباع إلا طباع الإمكان"[٣] . هذا العقل المنفعل يحوز على المعرفة بالقوة، وحسب المذهب الأرسطي فإن كل ما هو بالقوة في حاجة إلى شئ آخر بالفعل كي يخرجه إلى الفعل. وبالتالي ذهب أرسطو إلى أن هناك نشاطاً عقلياً آخر هو بالفعل دائماً وهو المسئول عن نقل معقولات العقل المنفعل من القوة إلى الفعل، وهذا هو العقل الفعال[٤].

وإلى هنا ليست هناك أي مشكلة مع النص الأرسطي، وكل الصعوبات تبدأ من النص التالي الذي يصف فيه الوضع الأنطولوجي للعقل المنفعل والعقل الفاعل، فالنص غامض وغموضه هو سبب اختلاف الشراح والفلاسفة حول نظرية العقل كلها حتى الآن، وكذلك حول مسألة خلود العقل. يقول أرسطو: "فأما العقل الذي حاله حال القوة فإنه في الواحد أقدم بالزمان، وأما في الجملة فلا زمان. ولست أقول إنه مرة يفعل ومرة لا يفعل؛ بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً غير ميت"[٥]. المعنى المباشر للنص هو أن العقل الذي بالقوة متقدم لدى الإنسان على العقل الذي بالفعل،

---

[٣] أرسطوطاليس: في النفس. ترجمة إسحق بن حنين. مع نصوص أخرى تحقيق وتقديم وشرح د. عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات، الكويت، ودارالقلم، بيروت. الطبعة الثانية ١٩٨٠. ص ٧٢.

[٤] المرجع السابق: ص ٧٤–٧٥.

[٥] المرجع السابق: ص ٧٥.

لكنه في ذاته ليس متقدماً على العقل الفعال، وأن العقل الذي بالقوة بعد أن يفارق البدن يكون "على حال ما كان"، أي يعود لحاله الأول، أي روحانياً غير ميت. والخلود وفق هذا المعنى المباشر هو للعقل الذي بالقوة. لكن الذي لا يتضح من النص هو ما إذا كان الخلود للعقل بالقوة في حالة كونه بالقوة أم أنه للعقل الذي بالفعل؟ فكيف يكون الخلود لشئ بالقوة؟ يجب أن يتحقق ما بالقوة في صورة عقل بالفعل كي ينال الخلود، لكن هذا ليس واضحاً في نص أرسطو. وعدم الوضوح هذا هو السبب في اختلاف الشراح، لا في نوع العقل موضوع الخلود وحسب، بل في مجمل نظرية العقل الأرسطية.

أخذت الإشكالية أبعاداً جديدة لدى شراح أرسطو اليونان. فالإسكندر الأفروديسي (حوالي ١٨٠-٢٠٠ م.) هو الذي أطلق على العقل الذي بالقوة "العقل الهيولاني" ***Hylic Intellect*** والذي يسمى أيضاً بالعقل المادي ***Material Intellect***، وعلى العقل الذي بالفعل دائماً "العقل الفعال" ***Active Intellect /Intellectus Agens***، وعلى العقل الذي يتحقق بالفعل داخل الإنسان "العقل المستفاد" ***Acquired Intellect***[٦]. العقل الهيولاني عند الإسكندر فاسد لأنه قوة في البدن، والخلود عنده يتحقق عندما ينتقل العقل الهيولاني إلى عقل بالفعل ويكون بذلك عقلاً مستفاداً. أما ثامسطيوس (٣١٧-٣٩٠) فقد ذهب على العكس من الأفروديسي إلى أن العقل الهيولاني خالد لكونه جوهراً لامادياً مفارقاً للبدن ومستقلاً عن قواه المعرفية الأخرى لكنه محايث للبدن وقوة ملازمة للتعقل الإنساني[٧].

وتمثلت نظرية ابن رشد في تركيب جديد من الإسكندر وثامسطيوس. فالعقل الهيولاني عند ابن رشد خالد في اتفاق مع ثامسطيوس وهو أيضاً واحد لدى البشرية كلها ولا يتعدد بالأبدان مما يعني أن الخلود للنوع البشري وليس فردياً، والعقل المستفاد أيضاً

---

6) Seymor Feldman: "Gersonides on the Possibility of Conjunction with the Agent Intellect". Association for Jewish Studies Review, vol. 3 (1978), pp. 99-120, (P. 101); Cf. Eckhard Kessler: "Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul". Early Science and Medicine 16 (2011), 1-93.

7) Seymor Feldman: "Gersonides on the Possibility of Conjunction with the Agent Intellect", op.cit., P. 102.

خالد في اتفاق مع الإسكندر[٨]. لكن خلود كل واحد منهما له معان أخرى في فلسفة ابن رشد ليست موجودة لا عند الإسكندر ولا ثامسطيوس ولا حتى أرسطو كما سوف يتضح من سياق الدراسة[٩].

انتقلت نظرية ابن رشد في وحدة العقل إلى العالم اللاتيني وتبنتها الرشدية اللاتينية ابتداءً من سيجر البرابانتي (حوالي ١٢٤٠–١٢٨٠) وانتشرت في جامعة باريس. وهذا ما دفع الكنيسة الكاثوليكية لمساءلة سيجر متهمة إياه في إيمانه، وتحت الضغط اضطر سيجر للتخلي عنها والقول بالخلود الفردي إرضاءً للسلطات الكنسية. وتعرضت النظرية كذلك للنقد من قبل ألبرت الكبير وتوماس الأكويني في فترات متفرقة من القرن الثالث عشر. وفي سنتي ١٢٧٠ و١٢٧٧ تعرضت النظرية للإدانة والحظر من قبل إتيين تومبييه أسقف باريس إلى جانب ٢١٨ قضية فلسفية أخرى أغلبها رشدية[١٠]. وعلى الرغم من أن ليفي بن جرشوم قد تأثر بابن رشد في كل نظرياته الفلسفية وخاصة قدم العالم وعلم الله والمعجزات، إلا أنه كان أكثر محافظة في موقفه من خلود النفس واختلف عن ابن رشد ورفض نظريته في العقل جملة وتفصيلاً ودافع عن الخلود الفردي[١١]. ومهمتنا في هذه الدراسة هي الكشف عن الكيفية التي نفذ بها بن جرشوم مشروعه في وضع نظرية بديلة عن نظرية ابن رشد في النفس والعقل، والبحث فيما إذا كانت نظرية ابن رشد تصمد أمام نقد بن جرشوم لها أم لا.

---

٨) حول كيفية صياغة ابن رشد لنظرية خاصة به في العقل مستقلة عن أرسطو والإسكندر وثامسطيوس على الرغم من استفادته منهم كلهم، أنظر:

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

٩) من الدراسات الرائدة في نظرية ابن رشد في العقل والتي وضعت يدها على خصوصية هذه النظرية واختلافها عما سبقها ، دراسة د. محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد. المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٨. وانظر أيضاً لمحمد المصباحي: "التحول المتبادل بين العقل والإنسان والعالم: عودة إلى نظرية العقل من خلال "تلخيص كتاب النفس""، في: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد. دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨، ص ٩–١٩.

١٠) د. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. دار التنوير، بيروت ٢٠٠٧، ص ٦٨–٦٩، ٧٦–٧٧.

11) Seymor Feldman: "Gersonides on the Possibility of Conjunction with the Agent Intellect", op.cit., P. 105.

ربط بن جرشوم العقل الهيولاني بالبدن واستعداداته النفس – بدنية:

كي يواجه بن جرشوم ابن رشد في نظريته في وحدة العقل المادي ومفارقته واستقلاله، وبالتالي كي يقطع الطريق على القول بخلوده وهو الخلود النوعي الجمعي الذي لا يريده، يحاول أن يربط العقل الهيولاني بالبدن و بالقوى النفسية المعرفية المرتبطة بالبدن مثل الإدراك الحسي والمخيلة، وذلك كي يثبت في النهاية عدم استقلاله وبالتالي فساده مع فساد البدن. يقول بن جرشوم: "...موضوع[١٢] هذا الاستعداد [المعرفي للإنسان] ليس عقلاً؛ [وبما أن] كل استعداد يتطلب موضوعاً [حاملاً لهذا الاستعداد ويكون هو قوامه] فإن هذا الموضوع إما أن يكون نفساً أو بدناً. وإذا قلنا إن النفس هي موضوع للعقل الهيولاني فسوف تكون بذلك عرضاً، لأنه ليس من طبيعة الصور أن تكون موضوعاً لصور أخرى... وبالتالي فيجب أن يكون البدن هو حامل هذا الاستعداد"[١٣]. لكنه ليس حاملاً لهذا الاستعداد مباشرة عن طريق القوى البدنية الذاتية مثل التغذي والإحساس، بل بطريق غير مباشر عن طريق المخيلة. وبما أن المخيلة لا يمكن وجودها دون القوى النفسية الأخرى الأدنى منها، وبما أن المخيلة أيضاً هي جزء من القوة الحاسة[١٤] أو على الأقل مرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً، فإن العقل الهيولاني عند بن جرشوم محله البدن، بما أنه استعداد يفترض كل القوى البدنية السابقة.

ويستمر بن جرشوم في حجته قائلاً: "وبما أن هذه الصورة [أي الاستعداد المعرفي] هي صورة تستقبلها المادة [أي البدن وقواه النفس – بدنية]، وبما أن كل هذه الصور

---

[١٢]) كلمة "موضوع" هنا تعني الموضوع الحامل لقوة أو استعداد.

[13] ***) Levi ben Gershom (Gersonides), The Wars of the Lord. Volume One, Book One: Immortality of the Soul. Translated with an introduction and notes by Seymor Feldman (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1984), P. 144.***

[١٤]) كان فلاسفة العصر الوسيط، الإسلاميون منهم واللاتين واليهود على حد سواء، ينظرون إلى المخيلة على أنها قوة فرعية متطورة عن قوة الإدراك الحسي ومرتبطة بها، حتى أنهم كانوا يلحقون قوة المخيلة ببعض الحيوانات عندما رأوا منها أفعالاً تتطلب المخيلة مثل بناء النحل للخلية. انظر في ذلك ابن سينا كأبرز مثال: الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٨، ص ١٧٧ وما بعدها.

[القوى النفسية] كائنة[١٥]، فإن هذه الصورة المخصوصة [الاستعداد المعرفي، أي العقل الهيولاني] كائنة"[١٦]، وبما أنها كائنة فهي فاسدة.

ولأن بن جرشوم يقدم حجته هذه على سبيل مواجهة نظرية ابن رشد في مفارقة العقل الهيولاني ومن ثم أزليته، فمن الواجب علينا أن نفحص في مذهب ابن رشد في النفس لنرى إذا ما كانت حجة بين جرشوم تهدم النظرية الرشدية في العقل الهيولاني أم لا.فإذا وضعنا حجة بن جرشوم السابقة في ارتباط العقل الهيولاني بالبدن وكونه كائناً فاسداً مع البدن إزاء نظرية ابن رشد في العقل الهيولاني وجدنا أن بن جرشوم قد وقع في مغالطة. إذ عامل العقل "الهيولاني" على أنه صورة، في حين أنه عند ابن رشد مجرد "هيولاني" أي عقل بالقوة وحسب وليس صورة بالفعل، فهو مجرد استعداد معرفي. الصورة الكاملة عند ابن رشد هي العقل المستفاد وليس العقل الهيولاني الذي هو عقل بالقوة وحسب[١٧]. مشكلة بن جرشوم أنه عالج العقل الهيولاني الذي هو مجرد استعداد معرفي على أنه صورة مكتملة أي على أنه عقل مستفاد. لقد خلط بين الاثنين، ذلك لأن المرحلة العليا لتطور قوى النفس المعرفية هي العقل المستفاد عند ابن رشد لا العقل الهيولاني. وبالتالي فاعتراضه على ابن رشد في غير محله. فالقول بأن العقل الهيولاني صورة ناتجة عن قوى النفس الأدنى هو القول بأن قوى ولدت استعدادات، أي مزيداً من القوى. لكن حسب مذهب ابن رشد فعند تحقق قوى النفس البدنية يكون العقل الإنساني قابلاً لتحقيق ما كان بالقوة من استعداد معرفي لتعقل المعقولات الكلية، أي لنقل العقل الهيولاني إلى عقل بالفعل. فتحقق قوى النفس البدنية هو مجرد مناسبة تمكن التعقل الإنساني من التحقق، لكنها لا تخلق الاستعداد المعرفي من الأصل.

---

[١٥]) بمعنى "متكونة" أي مخلوقة، وكل كائن فاسد حسب أرسطو ومدرسته. لكن سيخرج بن جرشوم عن هذا المبدأ كما سنرى من سياق الدراسة.

[16]) ***Levi ben Gershom, op.cit., P. 145.***

[١٧]) ابن رشد: مقال "هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟" منشور في كتاب: تلخيص كتاب النفس لابن رشد. نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠. ص ١٢٤.

هذا علاوة على أن بن جرشوم قد تناقض مع نفسه عندما قال بأن العقل الهيولاني بما أنه كائن فهو فاسد، لأنه وبعد صفحات قليلة سوف يذهب إلى أن العقل المستفاد كائن لكنه ليس فاسداً خارجاً بذلك على المبدأ الأرسطي الذي لم يخرج عليه ابن رشد. ومعنى هذا أن بن جرشوم اتبع مبدأ أن كل كائن فاسد في حالة العقل الهيولاني ليثبت فساده، ثم خرج على نفس المبدأ في حالة العقل المستفاد كي يثبت بقاءه ومن ثم خلوده وخلود الأفراد، لأن العقل المستفاد عنده فردي.

لكن هل العقل الهيولاني قوة بدنية عند ابن رشد؟ إذا كان قوة بدنية فستكون حجة بن جرشوم صحيحة وبالتالي سيكون فاسداً مع فناء البدن. والحقيقة أنه ليس قوة بدنية عند ابن رشد[١٨]. صحيح أنه معتمد على قوى البدن المعرفية الأخرى مثل الإدراك الحسي والمخيلة، إلا أن هذه القوى هي مجرد الطرق الموصلة إليه وليست هي الصانعة والمكونة له. ذلك لأن الإنسان حسب ابن رشد لا يمكنه أن يجرد المعقولات من المحسوسات إلا بقوة معرفية توجد لديه بالقوة وهي متساوية لدى جميع الناس، وهي العقل الهيولاني[١٩]. فالظرف الذي يحدث فيه التجريد وهو المرتبط بالقوى البدنية الأدنى لا يجعل قوة التجريد ذاتها ناشئة عن تلك القوى البدنية. وأوضح دليل على استقلال العقل الهيولاني عن البدن وقواه عند ابن رشد هو تأكيده على أن عمليات التفكير العليا تتم دون الاستعانة بالمحسوسات ودون استخدام القوتين الحاسة والمخيلة[٢٠]. هذا الاستقلال المعرفي للعقل الإنساني في العمليات العقلية العليا هو تعبير عن استقلال العقل الهيولاني عن قوى البدن. وكان هذا الاستقلال المعرفي من دواعي قول ابن رشد بمفارقته. صحيح أنه لا يمكن تنمية العمليات العقلية المستقلة عن الإدراك الحسي والمخيلة دون المرور بهما

---

[١٨]) توسع د. محمد المصباحي في هذه النقطة. انظر: إشكالية العقل عند ابن رشد، ص ٢٤ وما بعدها، ٣٨ وما بعدها، ٨٠ وما بعدها.

[١٩]) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤. ص ١٢٤.

[٢٠]) المرجع السابق: ص ١٢٣.

أولاً، إلا أن ذلك يتم على سبيل التدريب وشحذ القوى الذهنية حتى الوصول إلى تلك المرحلة المستقلة من الفكر غير المعتمد على العمليات المعرفية الأدنى من حس ومخيلة.

مفارقة العقل الهيولاني عند ابن رشد:

معلوم أن ابن رشد يقول بخلود وأزلية العقل الهيولاني. والحقيقة أن ما دفعه إلى ذلك هو أن العقل الهيولاني لديه مفارق، عكس حاله عند بن جرشوم إذ هو لديه قوة في النفس ومتطوراً عن قواها الأدنى منه. لكن كيف يثبت ابن رشد مفارقة العقل الهيولاني في حين أنه حسب اسمه "هيولاني" أي به شئ من الارتباط مع المادة؟ الحقيقة أن العقل الهيولاني عند ابن رشد يستحق هذا الاسم بسبب كونه منفعلاً، لا بسبب كونه قوة في الجسم ولا ممتزجاً بالجسم، وهو لا يملك من معنى الانفعال إلا التقبل فقط. فلأنه يقبل كل المعقولات بالتساوي وليست به صورة خاصة ولا قوة على صورة خاصة بل قوة عامة على كل الصور العقلية استحق أن يوصف بالهيولاني. ومعنى هذا أنه مفارق وليس في مادة. وهو "لا ينفعل انفعالاً مساوياً لانفعال الحس، أي لا يعرض له تحول شبيه بالتحول الذي يعرض للحس، بل يشابه الحس فقط في التقبل لأنه ليس بمقدرة في الجسم"[٢١]؛ وأنه "لا متحول لأنه ليس بجسم"، بمعنى أنه لا يحوز على أي خاصية من خصائص المادة على الرغم من أنه هيولاني. "ولذا سيقول أرسطوطاليس من بعد أنه ضروري أن نضع في النفس العقلانية هذين [المفارقين] أي ملكة الفعل وملكة الانفعال، ويقول بصراحة إن كلا الجزئين فيها هو لا كائن ولا فاسد"[٢٢]. والملاحظ أن ابن رشد صريح في إلحاق الأزلية بالعقلين معاً، أي بالهيولاني والمستفاد، لأن ملكة الفعل المذكورة هي تعبير عن العقل المستفاد، ذلك العقل الذي يحوز على القدرة على إدراك المعقولات.

وهنا نرى مدى الاختلاف بين ابن رشد وبن جرشوم، إذ هما يتبنيان نظريتين متعاكستين في العقل الهيولاني: ابن رشد يقول بمفارقته ولا ماديته وبن جرشوم يقول

---

[٢١]) ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو. نقله من العبرية إلى العربية الأستاذ ابراهيم الغربي.المجمع التونسي للعلوم والفنون والآداب (بيت الحكمة) قرطاج، ١٩٩٧. ص ٢٢٦-٢٢٧.

[٢٢]) المرجع السابق: ص ٢٢٩.

بارتباطه بالبدن وأنه قوة فيه. والحقيقة أن رأي بن جرشوم في العقل الهيولاني مصدره الإسكندر الأفروديسي، فهو أول من قال بهذا الرأي. وقد قدم ابن رشد تفنيدات عديدة مطولة لرأي الإسكندر هذا وذهب إلى أنه خرج عن صريح كلمات أرسطو. صحيح أن هذه التفنيدات موجودة في الشرح الكبير على كتاب النفس والذي لم يكن معروفاً لبن جرشوم، إلا أن هذا ليس عذراً لبن جرشوم، إذ يحتوي تلخيص كتاب النفس على موقف ابن رشد الصريح الرافض لرأي الإسكندر في مادية العقل الهيولاني، لكن يبدو أن بن جرشوم تجاهله رغبة منه في الاستمرار في إثبات فناء العقل الهيولاني[٢٣].

المعنى الخاص لخلود العقل الهيولاني عند ابن رشد:

عندما ذهب ابن رشد إلى أن العقل الهيولاني أزلي فقد كان يقصد بذلك معنى خاصاً من الأزلية لم ينتبه إليه بن جرشوم. لم يقصد ابن رشد القول إن العقل الهيولاني باق بعد الموت بإطلاق، بل قصد أنه باق بعد موت الأفراد ملازماً للبشرية؛ ولم يقصد من أزليته أنه سوف تكون له حياة أخرى بعد الموت، بل قصد أنه سوف تكون له حياة مستمرة مع البشرية تقاوم موت الأفراد. إن كل ما قصده أن العقل الهيولاني هو الاستعداد المعرفي الأصلي للبشرية كلها، به تحدد النوع الإنساني بأنه عاقل، وبه تم تعريف الإنسان بأنه حيوان عاقل. وبقاء العقل الهيولاني عنده يعني بقاء العقل شرطاً أساسياً للوجود الإنساني، وخلوده هو إمكان خلود، بمعنى إمكان استمرار حيازة البشرية على كل القوى العقلية طالما بقيت على وجه الأرض؛ فالعقل الهيولاني الذي هو الاستعداد المعرفي الأصلي هو الذي يبقى ملازماً للبشرية بصرف النظر عن موت الأفراد. والخلود عند ابن رشد خلود أرضي، أي استمرار البشرية في الحياة على الأرض، وهو ليس خلوداً يتحدى الموت بإطلاق، بل خلود يتحدي الموت الفردي وحسب.

والحقيقة أن بن جرشوم رفض هذا المعنى الخاص للخلود، لا لأنه خلود أرضي وحسب، بل لأنه خلود نوعي جمعي، خلود للبشرية كلها لا لأفرادها. في حين يناصر بن

---

[٢٣]) ذكر بن جرشوم تلخيص ابن رشد لكتاب النفس في الصفحات: ١٥٥، ١٧٠، ١٧١، ٢٠٩

جرشوم الخلود الفردي، ولهذا السبب نقد نظرية ابن رشد في خلود العقل الهيولاني لأنه عقل البشرية كلها.

ثانياً: نقد بن جرشوم لنظرية ابن رشد في العلاقة بين العقل الهيولاني والعقل الفعال:

من بين أهم أجزاء نظرية ابن رشد في الخلود أنه يتحقق بالاتصال بالعقل الفعال. ويتم هذا الاتصال بفضل هوية أصلية بين العقل الهيولاني والعقل الفعال تجعل الاتحاد بينهما ممكناً ابتداءً. والواضح أن هذه النظرية، أي نظرية الخلود بالاتصال، تجعل من الخلود نوعياً جمعياً وليس فردياً لأنه اتصال العقل الهيولاني الذي للبشرية كلها. ولأن بن جرشوم يريد وضع نظرية بديلة في الخلود تحصره في الخلود الفردي، فقد كان عليه نقد نظرية ابن رشد في الاتصال. وكي ينقدها كان عليه ابتداءً نقد فكرة ابن رشد حول هوية العقل الهيولاني والعقل الفعال والتي تُمكِّن من اتصالهما.

نقد لهوية العقل الهيولاني والعقل الفعال:

أسس بن جرشوم نقده لهذه الهوية على أساس وضعه لصعوبات أمامها، أي صعوبات تحول بين هوية العقلين. لكنني أعتقد أن وضع الصعوبات أمام نظرية ما ليس تفنيداً لها ولا نقداً، بل هو مجرد وضع للعوائق في طريقها يمكن أن تزال وتبقى النظرية قوية. وقد قال ابن رشد نفسه شيئاً شبيها بذلك عندما قال في "تهافت التهافت" إن الغزالي لا يفند مذاهب الفلاسفة بل يضع أمامها مجرد إشكالات، "وتلك معاندة غير تامة. والمعاندة التامة إنما هي التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه"[٢٤]، أي أن التفنيد التام لمذهب ما يجب أن يوجه إليه هو نفسه لا وضع صعوبات أو إشكالات أمامه. لكن هذا ما فعله بن جرشوم مع ابن رشد، وهو ما يقتضي منا رداً رشدياً عليه. فلنبدأ أولاً بعرض الصعوبات التي وضعها بن جرشوم.

---

[٢٤]) ابن رشد: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨. ص ١٩٤.

الصعوبة الدينية:

يرفض بن جرشوم نظرية ابن رشد في هوية العقل الهيولاني والعقل الفعال والفكرة المتصلة بها وهي وحدة العقل الهيولاني لدى البشرية كلها، على أساس أن الخلود وفق هذه النظرية سوف يكون لكل البشر ومجاناً ولن يكون هناك أي تمايز شخصي بين الأفراد حين الوصول للخلود. وبالتالي فسوف تصير الحياة الإنسانية عبثاً. فلماذا يسعى الأفراد نحو الفضيلة والخير الأسمى ويلتزمون بتعاليم دينهم وهم سوف ينالون كلهم الخلود؟ هذا الاعتبار الديني هو الذي يدفع بن جرشوم لرفض نظرية الخلود النوعي عند ابن رشد في سبيل نظرية خلود العقل المستفاد التي تضمن فردية الخلود. ففي الدين يرتبط الخلود بالثواب والعقاب ويُنظر إليه على أنه مكافأة شخصية لمن يستحقها.

وكي يوفق بن جرشوم بين هذه العقيدة الدينية والفلسفة ذهب إلى أنه بما أن الكمال العقلي هو شرط الحصول على الخلود، فسوف يختلف الأفراد فيما بينهم في درجة الكمال العقلي، بحيث يكون الأكمل عقلياً هو الأكثر استحقاقاً للخلود[٢٥]. لكن هذا التوفيق الفلسفي به الكثير من الاعوجاج. فالعقل يقول إما خلود أو لا خلود، وليس هناك شئ وسط بينهما، وبالتالي فلا معنى للقول بأن الناس سوف يكونون درجات في التحصل على الكمال العقلي اللازم للخلود، لأن هذا يعني أن بعضهم سوف يكون أكثر خلوداً من البعض الآخر، لا مجرد أكثر استحقاقاً للخلود. وليس هناك درجات في الخلود، فهو واحد، إما الحصول عليه أو فقدانه. لكن نظراً لرغبة بن جرشوم في التوفيق بين الفلسفة والدين، وخاصة الدين في أدق تفاصيله وهي الخلود الفردي في اليهودية حسب الشريعة، تلك الشريعة التي هي العامود الفقري للمجتمع اليهودي في الشتات (حسب ما أجمعوا عليه، عامتهم وخاصتهم)، فهو يريد الذهاب إلى أن هذه الشريعة صالحة لا في الحياة الدنيا للمحافظة على المجتمع اليهودي في الشتات بل أيضاً في العالم الآخر، إضفاء لمزيد من القداسة والأهمية الفلسفية عليها وعلى القائمين عليها من رجال الدين الذي كان هو واحداً منهم.

---

[25] ***Levi ben Gershom, op.cit., P. 130.***

فإذا كان العقل الهيولاني في هوية مع العقل الفعال، وإذا كان هذا العقل الهيولاني مشتركاً لكل البشر، فمعنى هذا أنهم سيحصلون كلهم على الخلود لا بطريقة فردية بل جمعياً، ولن يكون هناك معنى للحياة الدنيوية، وسوف ينال الخلود الغبي والحكيم على السواء[٢٦].

صعوبة إبيستيمولوجية في القول بوحدة العقل الهيولاني:

ولأن هدف بن جرشوم الأساسي هو مواجهة نظرية ابن رشد في خلود العقل الهيولاني، ولأن من أساسيات هذه النظرية قول ابن رشد إن العقل الهيولاني واحد وأن وحدته هذه هي ما تجعله في هوية مع العقل الفعال، ولأن خلود العقل الهيولاني يرجع إلى اتصاله بالعقل الفعال (حسب ما فهمه بن جرشوم من مذهب ابن رشد)، فقد كان منهج بن جرشوم هو نقد وحدة العقل الهيولاني عند ابن رشد.

وبعد أن يقدم صعوبات دينية (وهي مجرد صعوبات وليست تفنيدات) تحيط بالقول بوحدة العقل الهيولاني، يقدم عدداً من الصعوبات الإبستيمولوجية التي هي أيضاً مجرد صعوبات لكنه يعاملها على أنها نقد لنظرية ابن رشد في وحدة العقل الهيولاني. إذ يذهب بن جرشوم إلى أن العقل الهيولاني إذا كان واحداً لدى كل الأفراد، فكيف نفسر اختلافهم عن بعضهم البعض في درجات المعرفة؟ وكيف نفسر معرفة البعض بأشياء وجهل البعض الآخر بنفس الأشياء؟ إن ذلك يتبعه القول بأن العقل الهيولاني لديه معرفة أكمل بموضوع ما ومعرفة أقل كمالاً بنفس الموضوع[٢٧].

وهذا الاعتراض مردود عليه من داخل نظرية ابن رشد في العقل. ذلك لأن ابن رشد عندما ذهب إلى وحدة العقل الهيولاني فلم يكن يقصد أبداً القول إن الأفراد متساوون في المعرفة، بل كان يقصد أن البشر متساوون في استعدادهم المعرفي ولديهم نفس العقل، أي أنهم قادرون كلهم على الطريقة المنطقية البرهانية في التفكير على سبيل القوة والاستعداد الذي ينتظر التحقق بالفعل. والأفراد الأنقص في المعرفة لديهم نفس

---

26) Ibid, P. 131.
27) Ibid., P. 133.

الاستعداد القبلي للوصول إلى الدرجة الأكمل من المعرفة. وإذا وصل كل البشر إلى نفس مستوى الكمال المعرفي وطوروا نفس الاستعداد العقلي الأكمل وصلوا إلى نفس الحقائق العقلية[٢٨].

مشكلة بن جرشوم أنه افترض أن العقل الهيولاني متحقق بالفعل باعتباره قدرة حاضرة للأفراد، في حين أنه مجرد استعداد وإمكانية لدى ابن رشد تنتظر التحقق. والبشر متساوون عند ابن رشد في العقل الهيولاني بالقوة لا بالفعل[٢٩]، لأن العقل الهيولاني نفسه مجرد قوة. أما بن جرشوم فقد اعتبر أن ما بالقوة يوجد بالفعل ونقده على هذا الأساس؛ ذلك لأن الاعتراض على وحدة العقل الهيولاني بالاختلافات المعرفية الفردية يفترضه متحققاً بالفعل، ولم يكن هذا مقصود ابن رشد. وما لم ينتبه إليه بن جرشوم أن هذا الاستعداد المعرفي الواحد والمشترك بين كل أفراد البشر إذا تحقق بالفعل صارت كل عقول البشرية عقلاً واحداً يتبع طريقة تفكير واحدة ويعقل معقولات واحدة. وحدة العقل الهيولاني عند ابن رشد هي مشروع مستقبلي ينتظر التحقق، تماماً مثل حالة المعرفة المطلقة عند هيجل والتي هي خاتمة السعي الجدلي الحثيث للوعي البشري على سلم الترقي المعرفي.

صعوبة ميتافيزيقية أمام هوية العقل الهيولاني والعقل الفعال:

وبجانب الصعوبتان الدينية والإبستيمولوجية اللتان تواجهان نظرية وحدة العقل الهيولاني، هناك صعوبة أخرى ميتافيزيقية خاصة باتصاله بالعقل الفعال بناءً على هويتهما الأصلية. فمهمة العقل الفعال حسب ابن رشد هي أن ينقل معقولات العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل[٣٠]. إذ حسب مذهب أرسطو فإن ما هو بالقوة لا ينتقل إلى الفعل إلا بشئ آخر هو بالفعل. لكن إذا كان العقل الهيولاني واحداً مع العقل الفعال وفي هوية معه، فسيكون العقل الفعال موجوداً بالقوة وبالفعل في الوقت نفسه؛ أي موجوداً بالقوة

---

[٢٨]) ابن رشد: تلخيص النفس، ص ١٣٣، ١٣٦.

[٢٩]) ابن رشد: المرجع السابق، ص ١٣٦.

[٣٠]) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص ١٢٩.

باعتباره عقلاً هيولانياً وموجوداً بالفعل باعتباره عقلاً فعالاً، وهذا محال[٣١]. كذلك سوف يكون العقل الفعال ناقلاً لذاته من القوة إلى الفعل، وهذا مخالف للمبدأ الأرسطي.

كما تنص نظرية الانتقال من القوة إلى الفعل على أن ذلك الذي بالفعل يجب أن يكون حاصلاً بالفعل على الصفة التي تصير من القوة إلى الفعل، في حين يفتقدها الذي بالقوة. ومعنى هذا أن العقل سوف يكون حاصلاً على صفة وغير حاصل عليها في نفس الوقت إذا كان العقل الهيولاني في هوية مع العقل الفعال. هذا بالإضافة إلى أن نظرية القوة والفعل تشترط أن يكون هناك اختلاف أصلي بين الفاعل الذي بالفعل وذلك الشئ الذي بالقوة، أي تفترض اختلافاً أنطولوجياً أصلياً بين العقل الهيولاني والعقل الفعال، في حين أنهما في هوية واحدة حسب ابن رشد، وهذا محال[٣٢].

كذلك فإن الفعل المعرفي للعقل الفعال يختلف عن طبيعة الفعل المعرفي للعقل الهيولاني. فمعرفة العقل الفعال معرفة ذاتية مباشرة، لأنه بتعقله لذاته فإنه يتعقل كل ما هو موجود، إذ هو ليس سوى النظام والترتيب الموجود في الكون. وهي أيضاً مباشرة بمعنى خلوها من الوسائط ودون القيام بالعمليات العقلية المعتادة من تجريد وتصور واستدلال وبرهان. أما العقل الهيولاني فمعرفته غير مباشرة، إذ تنصب على موضوعات أخرى خارجة عنه ومختلفة، وهو يقوم بالتجريد والتصور وباقي العمليات المعرفية الوسيطة لتعقل موضوعه. فكيف يكونان في هوية وهما ليسا على نفس الحال المعرفي ولا يقومان بنفس الفعل المعرفي؟[٣٣] وعلى أساس هذه الصعوبات يقطع بن جرشوم بعدم إمكانية التوحيد بين العقل الهيولاني والعقل الفعال.

والحقيقة أن كل الصعوبات السابقة قائمة على افتراض قام به بن جرشوم وليس موجوداً لدى ابن رشد ولا نجد أي شواهد عليه من النصوص الرشدية. إذ افترض بن جرشوم أن العقل الهيولاني هو نفسه الذي يصير العقل الفعال في مرحلة الكمال المعرفي وبذلك يتم الاتحاد. لكن هذا غير صحيح، إذ لم يقل ابن رشد بذلك. فالذي يتطور إليه

---

31) Ibid., P. 132.
32) Ibid., pp. 137-138.
33) Ibid., P. 136.

العقل الهيولاني هو العقل المستفاد وليس العقل الفعال، والعقل الهيولاني هو القوة على الصيرورة إلى العقل المستفاد لا إلى العقل الفعال. وبالتالي فلم يكن ابن رشد يقصد إثبات الهوية الكاملة بين العقل الهيولاني والفعال كي يكون محل اعتراضات بن جرشوم. فلأن بن جرشوم قد أغفل تناول وضع العقل المستفاد في مذهب ابن رشد فلم يدرك أن العقل المستفاد هذا هو الوسيط بينهما وهو المرتبة الأنطولوجية والإبيستيمولوجية الوسطى بينهما[٣٤]، وبالتالي أخذ يعدد أوجه التناقض بين الهيولاني والفعال بهدف القطع بعدم إمكان الاتصال والاتحاد بينهما، في حين أن العقل المستفاد ووضعه الوسيط هو الذي يتوسط كل ما يمكن أن يكون بينهما من تناقض.

صعوبات أنطولوجية أمام إمكانية الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال :

كما أن هناك عدداً من الصعوبات الأنطولوجية تشير إلى استحالة الهوية، ومن ثم الاتصال، بين العقل الهيولاني والعقل الفعال. أول صعوبة تقوم على اختلافهما في نمط الوجود الأنطولوجي. فالعقل الفعال حسب أرسطو جوهر مفارق غير مادي، فكيف يتعدد بتعدد الأفراد؟ حيث إن الأفراد يتعددون حسب أبدانهم. وإذا قلنا إن العقل الفعال يتعدد حسب الأفراد فمعنى هذا أنه يتعدد حسب المادة، في حين أنه مفارق وهذا تناقض، لأن المفارق للمادة لا يتعدد بها[٣٥].

---

[٣٤] كان سيمور فيلدمان مترجم كتاب "حروب الإله" على وعي بأن بن جرشوم أخطأ فهم وعرض مذهب ابن رشد الحقيقي في النفس والعقل والخلود، لكنه التمس العذر لبن جرشوم بناءً على أنه لم يكن يعرف إلا تلخيص النفس لابن رشد (ص ٧٤ من مقدمة الترجمة)، ولم يكن يعلم بوجود الشرح الكبير لكتاب النفس والذي يحوي كامل نظرية ابن رشد، وأهمها نظريته في العقل المستفاد. لكننا أدركنا بعد المقارنة المستفيضة بين نصوص ابن رشد في تلخيص النفس ونصوص بن جرشوم أن هذا العذر مردود. ذلك لأن تلخيص النفس يحتوي على بذور المذهب الرشدي الكامل في النفس والذي اتضح في الشرح الكبير. لكننا نعلم بعدم معرفة بن جرشوم لرسالة الاتصال لابن رشد والتي يحتل فيها العقل المستفاد مكانة مركزية هامة، ذلك لأن هذه الرسالة كانت موضوعاً لشرح مطول من قبل فيلسوف يهودي آخر معاصر لبن جرشوم ومن سكان جنوب فرنسا مثله وهو موسى الناربوني. ولم تظهر الترجمة العبرية لرسالة الاتصال إلا في السنة التي توفى فيها بن جرشوم (١٣٤٤).

[35] ***Ibid., P. 138.***

ويجب أن نكون حذرين من هذا النقد الذي يوجهه بن جرشوم لابن رشد لأنه ينطوي على مغالطة سببها أن بن جرشوم عاد ليفترض أشياء ليست موجودة في مذهب ابن رشد. فهو يقول باستحالة تعدد العقل الفعال حسب الأبدان، على افتراض أن العقل الهيولاني متعدد وفي هوية مع العقل الفعال في نفس الوقت. لكن لم يقل ابن رشد بذلك، بل قال إن العقل الهيولاني واحد لدى كل البشر. لكن افترض بن جرشوم أن العقل الهيولاني ولكونه هيولانياً أي مادياً[٣٦] فهو متعدد بتعدد الأفراد، ذلك الاعتراض الذي يؤسسه على مجرد واقعة تجريبية باختلاف المعارف والاستعدادات المعرفية لدى الأفراد. فهو يقطع باستحالة تعدد العقل الفعال في عقول مادية كثيرة. ولم يقل ابن رشد بعقول مادية كثيرة، بل بعقل هيولاني واحد للبشرية كلها، ووحدته هذه هي ما يجعله في هوية مع العقل الفعال الذي هو أيضاً واحد. ويجب أن نفهم جيداً أن واحدية العقل الهيولاني مقولة بالتواطؤ مع واحدية العقل الفعال.

ويقدم بن جرشوم صعوبة أنطولوجية ثانية أمام هوية العقل الهيولاني والعقل الفعال تنصب على استحالة اتصافهما معاً بالوحدة العددية، إذ يذهب إلى أنهما لا يمكن أن يكونا في هوية واحدة. فلا يمكن حسب بن جرشوم أن يكونا واحداً بالعدد. ووجه اعتراضه أنه يفسر الوحدة التي يقصدها ابن رشد على أنها وحدة عددية وينقدها على هذا الأساس، من منطلق استحالة أن يكون العقل الهيولاني واحداً بالعدد مع العقل الفعال. ذلك لأن العقل الفعال في هذه الحالة سوف يكون له جانبين؛ جانب يكون فيه عقلاً فعالاً في ذاته وواحداً، وجانب آخر يكون فيه عقلاً مادياً في الإنسان، وبذلك لن يكون واحداً بالعدد بل اثنين، لأنه سوف يكون له نمطين مختلفين ومتعارضين من الوجود، وجوده المفارق الذي يكون فيه واحداً، ووجوده المادي الذي يكون فيه متعدداً[٣٧]. لكن عندما ذهب ابن رشد

---

[٣٦] *تجدر الإشارة هنا إلى أن الأوروبيين يستخدمون مصطلحي العقل الهيولاني* **Hylic Intellect** *والعقل المادي* **Material Intellect** *بالتبادل، وهما عندهم واحد. ومن جراء كثرة استخدام مصطلح العقل المادي للإشارة إلى العقل الهيولاني فقد اعتقد الكثيرون في "مادية" العقل الهيولاني وبالتالي في تعدده لكونه مادة، كما نرى لدى بن جرشوم هنا. لكن هيولية العقل الهيولاني عند ابن رشد لا تعني أنه مادي بل تعني أنه مجرد قوة خالصة لا يشوبها أي فعل، ولذلك سمي بالهيولاني. إنه المادة الأولى للتفكير، الاستعداد الأصلي القبلي للتعقل، وهو ليس مادة. لكن هكذا فهمه بن جرشوم وبنى اعتراضه على هذا الأساس.*

[37] ***Ibid., P. 137.***

إلى أن العقل الهيولاني واحد مع العقل الفعال فهو لم يكن يقصد الوحدة العددية بل كان يقصد الوحدة على سبيل الهوية النوعية؛ ذلك لأن الاثنين عقل، معقولاتهما واحدة، وكل الفرق بينهما أن معقولات أحدهما بالقوة وهو الهيولاني ومعقولات الآخر بالفعل وهو الفعال[٣٨].

الصعوبة الأنطولوجية الثالثة مفادها أن الاثنين يختلفان من حيث المفارقة والاستقلال في الوجود. فالعقل الفعال مفارق ومستقل في وجوده، أي ليس في حاجة إلى محل أو قوام يتقوم به. أما العقل الهيولاني فهو حسب بن جرشوم وانطلاقاً مما يوحي به اسمه غير مفارق لأنه في المادة أي في البدن الإنساني، وغير مستقل في وجوده لأنه في حاجة إلى قوى النفس الأخرى كي يتقوم. فعندما يقول ابن رشد إن العقل الهيولاني المادي في هوية مع العقل الفعال فكأنه بذلك قال إن ما هو في المادة ويتقوم بها يوجد مفارقاً ومستقلاً، وهذا تناقض. ونظراً لاختلاف طبيعة وجودهما فلا يمكن التوحيد بينهما أو اعتبارهما شيئاً واحداً، كما لا يمكن الاتصال بينهما من الأصل[٣٩].

لكن مرة أخرى نجد أن بن جرشوم أساء فهم نظرية ابن رشد في وحدة العقل الهيولاني والعقل الفعال، وكذلك نظرية ابن رشد في مفارقة العقل الهيولاني ووجوده المستقل. ذلك لأن العقل الهيولاني هو بالفعل مفارق ومستقل حسب ابن رشد مثله مثل العقل الفعال تماماً؛ هو مفارق للأفراد ومستقل عنهم لكونه واحداً مشتركاً بينهم؛ كما أنه مستقل عن قوى النفس المعرفية من إحساس وإدراك حسي ومخيلة. فبعد أن ينتقل الإنسان من المحسوسات إلى المعقولات في ترقيه المعرفي، يتحصل على إمكانية تعقل المعقولات مباشرة دون المرور بكل المراحل النفس – بدنية السابقة، بحيث يكون تعقله لها مباشراً[٤٠]. وبالتالي فاعتراض بن جرشوم في غير محله، لأن العقل الهيولاني ليس في نمط أنطولوجي مختلف عن نمط العقل الفعال؛ فالإثنان مفارقان ومستقلان: العقل الفعال مفارق مفارقة مطلقة والعقل الهيولاني مفارقته نسبية. والعقل الفعال مفارق للمادة

---

[٣٨]) ابن رشد: تلخيص النفس، ص ١٣٢. والشرح الكبير لكتاب النفس، ص ٢٢٥.

[39] ***Ibid., P. 139.***

[٤٠]) ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس، ص ٣٠٤–٣٠٥.

وللأشياء الجزئية ولكل المحسوسات ووجوده مستقل عنها، والعقل الهيولاني أيضاً مفارق، ومفارقته للأبدان والأفراد واختلافاتهم الشخصية وكذلك لقوى النفس المعرفية الأدنى من التعقل المباشر.

والحقيقة أن بن جرشوم يعتقد في أن العقل الفعال جوهر لامادي مفارق ومستقل، يوجد في عالم معقول يتجاوز العالم المحسوس، حيث توجد هوة سحيقة تفصل بينهما؛ ولهذا السبب يقول باستحالة الاتصال بين العقل الإنساني والعقل الفعال. لكن ما ينقده بن جرشوم هو في حقيقته مذهب الإسكندر الأفروديسي وليس مذهب ابن رشد، لأن صفات العقل الفعال من جوهرية ولامادية ومفارقة واستقلال تام هي صفاته لدى الإسكندر لا لدى ابن رشد. ذلك لأن العقل الفعال لدى ابن رشد لا يكمن في عالم معقولات أفلاطوني على شاكلة العقل الفعال لدى الإسكندر، بل هو محايث للعالم وللفكر الإنساني أيضاً، وهو قوة تفعل من داخل العقل الإنساني[٤١] ولا تنزل إليه هابطة من أعلى على شاكلة نظرية الإسكندر التي كانت أساس التفسيرات الأفلاطونية المحدثة للفارابي وابن سينا لطبيعة ودور العقل الفعال. إن بن جرشوم يعتقد أنه ينقد ابن رشد لكنه في الحقيقة ينقد التصور الصدوري الفيضي للأفلاطونية المحدثة والذي أدخله الإسكندر في صميم المذهب الأرسطي عن طريق شروحاته على أرسطو والذي أثر بدوره في الفارابي وابن سينا.

---

[٤١] خصص ألفرد عبري الدراسة التالية لإبراز اختلاف نظرية ابن رشد في العقل الفعال عن نظريات سابقيه وعلى رأسهم الإسكندر والفارابي وابن سينا، وميز بين نظرياتهم الصدورية في العقل الفعال ونظرية ابن رشد التي تدافع عن محايثة العقل الفعال للإنسان:

Alfred Ivry: "Averroes on Intellection and Conjunction". Journal of the American Oriental Society, vol. 86, no. 2, (Apr.-Jun., 1966), pp. 76-85.

اعتراض بن جرشوم على إمكانية إدراك العقل الإنساني للعقل الفعال:

يذهب بن جرشوم إلى أن العقل الإنساني يستحيل عليه أن يحصل على نفس المحتوى المعرفي للعقل الفعال. فبصرف النظر عن مدى الكمال الذي يصل إليه الإنسان في قواه المعرفية، فإن عقله سوف يظل عاجزاً عن استيعاب كل العالم من حوله. وعلى أساس هذه الحجة يرفض بن جرشوم القول بأن الخلود يتحقق عن طريق الاتصال أو الاتحاد بين العقل الإنساني والعقل الفعال[٤٢]. يريد بن جرشوم تجنب نظرية الاتصال بالعقل الفعال باعتبار هذا الاتصال السبيل الوحيد للخلود، ذلك لأن هذه النظرية هي في نظره نظرية ابن رشد التي تؤدي حتماً إلى القول بأن هذا الاتصال تنمحي فيه الفردية ولا يتم إلا بالكلي المشترك بين العقل الإنساني والعقل الفعال، مما يؤدي بالضرورة إلى الخلود النوعي الجمعي ورفض الخلود الفردي. ولأن بن جرشوم أراد من الأصل الدفاع عن الخلود الفردي فقد كان عليه مقاومة نظرية الاتصال والاتحاد بالعقل الفعال.

لكننا نلاحظ عيباً خطيراً في حجة بن جرشوم السابقة، الذاهبة إلى أن العقل الإنساني يستحيل عليه الحصول على نفس المحتوى المعرفي للعقل الفعال. ذلك لأن هذه الحجة مقامة على أساس أن المقصود بالعقل الإنساني هو عقل الفرد، وبذلك تكون صحيحة. لكن مقصود ابن رشد لم يكن عقل الفرد بل عقل البشرية كلها، وبالتالي فقد قطع بإمكانية إدراك البشرية كلها في تطورها المعرفي الكلي للعقل الفعال[٤٣]. لكن لأن هدف بن جرشوم هو الدفاع عن الخلود الفردي فقد كان عقل الفرد في ذهنه ومقصوده عندما كان يتكلم عن العقل الإنساني.

---

[42]) ***Ibid., pp. 142-143, 218.***

[٤٣]) هذا هو ما يميز ابن رشد عن ابن باجة وابن طفيل فيما يخص إدراك العقل الإنساني للعقل الفعال، فإمكانية هذا الإدراك عند ابن رشد جماعية ولا تتحقق إلا في المجتمع الكامل، وذلك كما أشار في جوامع سياسة أفلاطون، في حين أن الاتصال ومن ثم إدراك العقل الفعال فردي في حالة ابن باجة مع "تدبير المتوحد" وابن طفيل مع "حي بن يقظان".

كما يكون اعتراض بن جرشوم على إمكانية إدراك العقل الإنساني للعقل الفعال صحيحاً إذا افترضنا أن العقل الفعال هو كيان مستقل مفارق أنطولوجياً للإنسان ولعالم الطبيعة المحسوسة ويقع في مجال أنطولوجي مستقل بذاته ومكتفياً بذاته. ولكن ليست هذه هي نظرية ابن رشد في العقل الفعال، بل النظرية الصدورية للفارابي وابن سينا ذات الجذور الأفلاطونية المحدثة[٤٤]. ذلك لأن ابن رشد لا يقول بالمفارقة الأنطولوجية والاستقلال المطلق للعقل الفعال، لأن العقل الفعال لديه ليس سوى النظام والترتيب المقصود والغائي لعالم الطبيعة، وهو كذلك "صورة لنا"، أي أنه النموذج المعرفي المثالي والكامل الذي يسعى إليه العقل البشري، وبالتالي فهو محايث له وللطبيعة وليس مفارقاً مفارقة أنطولوجية. إن بن جرشوم يعتقد أنه ينقد ابن رشد وهو في الحقيقة ينقد فهمه الخاطئ لابن رشد، لأنه يفهمه فهماً فارابياً سينوياً، أي صدورياً[٤٥]. ومعنى قول ابن رشد إن العقل الفعال "صورة لنا" وأنه الصورة النهائية التي تتحقق للبشر "بآخرة"[٤٦] أي في النهاية، أنه الكمال الأخير والنهائي للوجود البشري، بأن يصير الإنسان (أي الجنس البشري، الإنسان بالنوع لا بالفرد) صورة مصغرة من الكون كله، يسود الانسجام بين عقله والعقل الكوني حتى يصير الاثنان واحداً، لا واحداً بالعدد بل بالنوع، أي يصيران من نوع واحد. هذا العقل الفعال ليس مفارقاً مفارقة أنطولوجية مطلقة على شاكلة ما نجده في الأفلاطونية المحدثة وتفريعاتها الإسلامية الفارابية والسينوية، بل هو محايث للعقل البشري، يتحقق بالفعل عند الوصول للكمال المعرفي البشري[٤٧].

---

[٤٤]) محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد. المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨، ص ٨٤، ١٢٢.

[٤٥]) ولم يكن بن جرشوم وحده في هذا الفهم الأفلاطوني المحدث الخاطئ لابن رشد، إذ شاركه الكثيرون غيره.

[٤٦]) ابن رشد: رسالة الاتصال، ص ١٢٤.

[٤٧]) من الدراسات الحديثة التي نجحت في الكشف عن ذلك المعنى الذي أشرنا إليه للعقل الفعال باعتباره الصورة الكاملة النهائية للعقل الإنساني دراسة ريتشارد تيلور الآتية، والتي يميز فيها بدقة بين مذهب ابن رشد في العقل الفعال ومذهب الفارابي وابن سينا:

Richard C. Taylor: "The Agent Intellect as 'Form for Us' and Averroes's Critique of Al-Farabi". Topicos 29 (2005),pp. 29-51.

وعلى هذا فلن يكون الاتصال اتصالاً بكيان مفارق مستقل ولا بكيان مختلف جذرياً عن العقل البشري حتى نقع في الصعوبات الكثيرة التي يعددها بن جرشوم. لأن الاتصال حسب نظرية ابن رشد في العقل الفعال لن يكون في حقيقته سوى اتصال العقل الإنساني بجوهره الأصلي الكامن والذي هو العقل الفعال باعتباره "صورة لنا"، هذا الجوهر الذي هو نفسه العقل الكوني الفاعل في الطبيعة أو اللوجوس بالتعبير اليوناني القديم. وهو فاعل في الطبيعة والإنسان معاً لكون الإنسان جزءاً من الطبيعة. إن كل ما كان يقصده ابن رشد أن الكمال الأعلى للإنسان هو أن يكون منسجماً مع العقل الكوني الفاعل في الطبيعة، بحيث أن نفس العقلانية السائدة في عالم الطبيعة تكون سائدة في عالم الإنسان[٤٨]. وهذا هو المعنى الرشدي للاتصال والاتحاد، وليس المعنى الأفلاطوني المحدث الذي يعني الذوبان في حقيقة أنطولوجية مفارقة ومغايرة للطبيعة الإنسانية و للكون الطبيعي كله.

ثالثاً: خلود العقل المستفاد بين بن جرشوم وابن رشد:

هنا نأتي على محطة الوصول النهائية لنظرية بن جرشوم في النفس وهي التي يثبت فيها خلود العقل المستفاد خلوداً فردياً. سوف نعرض لنظريته أولاً ثم نحاول أن نستخرج من نصوص ابن رشد رداً عليها وعلى مجمل نظرية بن جرشوم في العقل.

برهان بن جرشوم على خلود العقل المستفاد:

تختلف نظرية بن جرشوم في الخلود عن مثيلتها لدى ابن رشد. فالخلود عند ابن رشد جمعي في حين أن الخلود عند بن جرشوم فردي. وهو عند ابن رشد يتحقق بفضل الاتصال بالعقل الفعال، أما الخلود عند بن جرشوم فلا يتحقق عن طريق الاتصال، ولذلك يقدم تفنيدات عديدة ذكرناها كلها تشكك في إمكانية هذا الاتصال، وتقوم على

---

[٤٨]) ومن الواضح أن هذه الرؤية الرشدية هي ما يجعل ابن رشد مقترباً للغاية من الرواقية، كما أشار إلى ذلك عدد من الباحثين المدققين في فلسفة ابن رشد، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: د. محمد بيصار: في فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود. دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣.

استحالة معرفة العقل الإنساني لجوهر وماهية العقل الفعال نظراً للنقص الأساسي للمعرفة البشرية. وبما أن العقل الإنساني مستحيل عليه المعرفة الكاملة والإحاطة التامة بالعقل الفعال، فإن الاتصال به ليس هو طريق الخلود عند بن جرشوم[٤٩]. طريق الخلود لديه يتأسس في وصول العقل المستفاد إلى درجة من الكمال تؤهله لأن يكون، لا في اتصال أو هوية مع العقل الفعال، بل في أن يكون نموذجاً مصغراً من العقل الفعال نفسه وبالتالي يشارك في الخلود. الخلود عند بن جرشوم إذن هو بالمشابهة مع العقل الفعال وبتكرار نمط معرفته على سبيل النسخة الشبيهة بالأصل، لا عن طريق الاتحاد الكامل به. ولأن هدف بن جرشوم الأساسي إثبات الخلود الفردي، فإن نظريته هذه تمكنه من القول إن الأفراد يختلفون فيما بينهم في تحقيق نموذج الكمال المعرفي الذي يستحقون على أساسه فردياً المشاركة في خلود العقل الفعال[٥٠]. فكل فرد سوف يختلف في تحصيل هذا النموذج الكامل وبالتالي سوف يختلف في درجة استحقاقه للخلود.

وقد أثبت بن جرشوم خلود العقل المستفاد بأن ذهب إلى أن كل المعقولات التي تتولد في العقل الهيولاني فاسدة، لأنها كائنة أي محدثة، وذلك لكونها وجدت فيه بعد أن لم تكن، كما أن هذه المعقولات مرتبطة بموادها من المحسوسات ولا يمكن أن تتعرى عنها في العقل الهيولاني. أما المعقولات في العقل المستفاد فهي معقولات مفارقة أزلية وبالتالي ليست كائنة ولا فاسدة[٥١]. وما يعقل الأزلي يجب أن يكون أزلياً حسب بن جرشوم. وبالتالي يحكم على العقل المستفاد بأنه خالد. ومن منطلق تعقل العقل المستفاد للمعقولات الأزلية يثبت بن جرشوم أنه مفارق ولا مادي، ذلك لأنه مستقل عن القوى النفسية الأخرى وليس في مادة بعكس العقل الهيولاني. وعلى أساس المفارقة واللامادية يثبت أنه خالد. لكن ماذا عن المعقولات الأزلية التي يعقلها العقل المستفاد؟ ما هي طبيعتها بالضبط؟ يذهب بن جرشوم إلى أن هذه المعقولات الأزلية هي النظام والترتيب الذي في عالم ما دون فلك القمر، وهو نفسه النظام والترتيب الموجود في العقل الفعال لأنه هو واضعه. وبذلك لن يكون العقل المستفاد مدركاً للعقل الفعال نفسه ولا مدركاً لكل

---

[49]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, Vol. One, Book One, op.cit., pp. 219-220.
[50]) Ibid., P. 225.
[51]) Ibid., P. 212.

محتواه المعرفي، تلك الإمكانية التي اعترض بن جرشوم عليها، بل سوف يدرك فقط ذلك الجزء الخاص بالعالم الأرضي.

تبرير بن جرشوم لفردية العقل المستفاد:

يقدم بن جرشوم تبريره لفردية العقل المستفاد من منطلق أن ما تحصل عليه زيد من وحدة المعرفة يختلف عن الذي تحصل عليه عمرو من نفس هذه الوحدة. وعلى قدر الوحدة المتحصلة وعلى درجة الكمال المعرفي المتحصل لدى كل فرد تكون سعادته وبالتالي يكون خلوده[٥٢]. وهذا خطأ، إذا وضعنا هذا الكلام على محك النقد الرشدي. ذلك لأن الاختلافات الفردية في الوصول إلى درجات الكمال تعني عدم الوصول إلى الدرجة النهائية من الكمال، تلك الدرجة التي لا تتحقق السعادة القصوى، وبالتالي الخلود، إلا بها. لقد أخطأ بن جرشوم في إدخال الاختلافات الفردية في درجات الكمال، لكنه كان مدفوعاً لذلك لهدف ديني وهو تبرير قول التراث اليهودي باختلاف الناس في درجاتهم في الجنة، وخاصة المدراش الذي يقول إن هناك درجات للأتقياء والخيرين[٥٣].

الحل الرشدي لإشكالية تكثر المعقولات في العقل الإنساني:

يجب أن ننتبه إلى أن بن جرشوم يبني نظريته في فردية الخلود على أساس أن الأفراد يختلفون فيما بينهم في درجة تحصلهم على المعقولات الأزلية، وهذا في نظره هو الذي يجعلهم مستحقين للخلود فردياً، كل حسب درجة الكمال المعرفي التي وصل إليها. لكن هذه الفكرة تفترض أن المعقولات كثيرة داخل العقل الإنساني، في حين أن المعقولات الأزلية هي واحدة بطبيعتها ولا تعرف درجات في الأزلية. وللرد على بن جرشوم في فكرته عن تكثر المعقولات وبالتالي اختلاف الأفراد في الحصول عليها، نحاول أن نستخرج من نصوص ابن رشد ما يفيد بأن تكثر المعقولات حالة خاصة عابرة للمعرفة الإنسانية وأن الوضع المعرفي الكامل للإنسان هو الوصول إلى وحدة المعقولات.

---

[52] ***Ibid., P. 225.***
[53] ***Ibid. loc.cit.***

المعرفة عند ابن رشد هي بالكليات. لكن الطريق الأساسي للمعرفة البشرية يبدأ من المحسوسات ليجرد منها الكليات. والكليات عند ابن رشد لا توجد مستقلة بذاتها عارية عن موادها في العالم المحسوس، بل توجد دائماً مختلطة بها، ولا وجود للكلي عنده إلا وهو محايث للمحسوس: "... إذ كان الكلي إنما الوجود له من حيث هو كلي بما هو جزئي"[٥٤]، أي أن الكلي موجود دائماً في الجزئي ولا يوجد أبداً مستقلاً عن الجزئي.

وفي ضوء هذه النظرية المعرفية نستطيع فهم نظرية ابن رشد في الاتصال بالعقل الفعال والتي أساء بن جرشوم فهمها. ذلك لأن الغاية الأسمى للمعرفة الإنسانية حسب ابن رشد لن تكون في الاتصال بكيانات عقلية مفارقة لها وجود مستقل خارج العالم المحسوس، بل في تعقل النظام والترتيب العقلي للعالم والذي ليس سوى العقل الكوني الفعال (وهو اللوجوس في المذاهب الفلسفية اليونانية قبل أرسطو)، وهو عامل في مجال المحسوسات ومتجسد فيها. والكمال المعرفي عند ابن رشد هو في أن يرتقي العقل الإنساني حتى يصل إلى تنمية العقل الفعال العامل فيه والمحايث له لكون العقل الفعال هو الصورة النهائية القصوى والكمال الأخير للنوع الإنساني[٥٥]. أما إذا نظرنا إلى الكمال المعرفي على أنه ارتقاء المعرفة الإنسانية حتى اتصالها بمعقولات مفارقة مستقلة عن عالم الحس فهذا إساءة فهم لابن رشد ولقصده الحقيقي؛ وهو في حقيقته فهم سينوي إشراقي لابن رشد، وهو الذي نجده منتشراً في مواضع مختلفة من كتاب بن جرشوم.

والكليات في ذاتها عند ابن رشد ليست متكثرة، وإنما تصير متكثرة إذا صارت معقولات لأفراد البشر، بحيث يكون الكلي الذي يعقله شخص غير الكلي الذي يعقله شخص آخر، وفي ذلك يقول ابن رشد: "وباستناد هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها"، أي نظراً لارتباط معرفتها بالعمليات العقلية للفرد الواحد والتي تتضمن الحس والخيال؛ "صارت متكثرة بكثرتها"؛ أي صارت الكليات الواحدة بالذات والجوهر كثيرة باختلاف درجة المعرفة التي يتحصل عليها كل فرد؛ "وصار معقول الإنسان عندي مثلاً غير معقوله

---

[٥٤]) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني. ص ٨٠.

[٥٥]) ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس، ص ٢٣٤.

عند أرسطو"[٥٦]. لكن يجب أن ننبه على أن الفروق الفردية في التحصل على الكليات لا يجعل هذه الكليات متكثرة بالذات بل هي متكثرة بالعرض وحسب لارتباطها بالقدرات العقلية المختلفة بين الأفراد، وأن تكثر الكليات في العقول الفردية إنما هو عرضي؛ بمعنى أن هذا التكثر مرحلة مؤقتة في المعرفة الإنسانية، يتجاوزها الإنسان بالترقي المعرفي حتى تصير المعقولات واحدة لدى كل البشر.

والملاحظ أن بن جرشوم قد كرر فكرة ابن رشد في تكثر المعقولات بتكثر الأفراد، وعلى هذا الأساس قال باختلاف الأفراد في درجات الكمال وبالتالي في درجات استحقاق الخلود[٥٧]. لكنه لم ينتبه إلى أن هذا التكثر بالعرض وليس أصلياً في إدراك الإنسان للمعقولات، وأن الكمال المعرفي للإنسان هو في تجاوز هذا التكثر نحو وحدة المعقولات.

العقل المستفاد بين الفردي والجمعي:

الخلود عند ابن رشد هو خلود نوعي وليس فردياً كما عند بن جرشوم. وعلى الرغم من أن الاثنين يلحقان الخلود بالعقل المستفاد، فإنهما يختلفان في تحديد طبيعة هذا العقل وطبيعة خلوده. فالعقل المستفاد جمعي عند ابن رشد، والخلود عنده يتحقق بوصول العقل المستفاد إلى مرتبة العقل الفعال، لا أن يصير هو نفسه العقل الفعال بل أن تكون معرفته بالمعقولات مباشرة دون وسائط مثل معرفة العقل الفعال بمعقولاته. هذا الوصول يسميه ابن رشد الاتحاد. لكن الاتحاد ليس له معنى واحد لدى ابن رشد بل معنيين لم يميز بينهما بن جرشوم. فهناك اتحاد بالقوة أو مجرد استعداد أصلي للاتحاد موجود في العقل الهيولاني المشترك للبشرية كلها، واتحاد بالفعل في حالة العقل المستفاد. والعقل المستفاد عند بن جرشوم مستفاد فردياً لكنه مستفاد جمعياً عند ابن رشد، لأنه يعبر عن المعرفة البشرية التي هي نتيجة تطور القوى المعرفية للبشرية كلها لا للأفراد وحسب. ذلك لأن الفرد لا يستطيع وحده الحصول على المعرفة بالمعقولات الأزلية دون الاعتماد على

---

[٥٦]) المرجع السابق: ص ٨١.

[57]) ***Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol. one, Book one, op.cit., P. 224.***

المخزون المعرفي البشري المتراكم عبر تاريخ الإنسانية كله[٥٨]. فلا يستطيع فرد أن يبدأ من نقطة الصفر[٥٩]، بل يبدأ مما انتهت إليه كل البشرية من قبله. الرقي المعرفي البشري رقي جماعي كلي وبالتالي فالكمال البشري كمال جمعي، جمعي في طبيعته وفي طريقة الوصول إليه. ولذلك قال ابن رشد إن إدراك الإنسان للعقل الفعال ممكن بعد إدراك كل موضوعات المعرفة في هذا العالم، وهو المتاح للبشرية مجتمعة لا للأفراد، وأنه على الرغم من صعوبة هذا الإدراك إلا أنه ممكن في المجتمع الكامل الذي يتعاون فيه كل الناس. فالكمال المعرفي الأقصى عند ابن رشد يفترض كمالاً عملياً، أي مجتمعاً كاملاً يسوده التعاون. وعلى الرغم من أن بن جرشوم لأمانته يذكر هذه الفكرة الرشدية الأصيلة[٦٠]، إلا أنه رفضها، لأنها تعني لديه عدم إمكان الوصول إلى الكمال المعرفي فردياً؛ وما لا يمكن الوصول إليه فردياً حسب بن جرشوم لا يمكن الوصول إليه جمعياً. وهذا الاعتراض سببه أن بن جرشوم يصر على فردية العقل المستفاد وفردية الخلود ، وبالتالي لم يكن من الممكن لديه الاعتراف لا بإمكان الخلود النوعي ولا بالشروط الاجتماعية للكمال الإنساني.

تناقض بن جرشوم في موقفه من مفارقة واستقلال العقل المستفاد:

ورث بن جرشوم عن التراث الفلسفي السابق عليه أن الأزلي يجب أن يكون مفارقاً ومستقلاً في وجوده عن المادي والمحسوس. وكي يثبت خلود العقل المستفاد كان عليه أن يثبت له المفارقة الاستقلال. لكنه عندما حاول إثبات ذلك وقع في تناقض. ذلك لأن العقل المستفاد لديه فردي في الأساس ومحتواه المعرفي فردي[٦١]. فكيف يلحق المفارقة والاستقلال بعقل فردي من حيث طبيعته ومحتواه؟ ولم تواجه ابن رشد هذه المشكلة لكونه لم ينظر إلى العقل المستفاد على أنه فردي بل هو جمعي لديه مثله مثل العقل الهيولاني والعقل الفعال. وهنا يظهر لنا اتساق ابن رشد وعدم اتساق بن جرشوم. ذلك لأن ابن رشد عندما ذهب إلى أن العقل المستفاد مفارق ومستقل فقد كان يقصد بهذين الوصفين

---

٥٨) وهذا عكس ما ذهب إليه ابن باجة في تدبير المتوحد وابن طفيل في حي بن يقظان.

٥٩) لكن هذا هو حال حي بن يقظان بالضبط.

60) ***Ibid., P. 218.***

61) ***Ibid., P. 214.***

أنه مفارق للبدن وللقوى النفسية الأخرى، ومستقل عن الأفراد واختلافاتهم في قدراتهم المعرفية وعملياتهم الذهنية. أما بن جرشوم فإن عدم اتساقه يظهر في أنه ألحق المفارقة والاستقلال بعقل هو عنده فردي في الأساس. وكونه فردياً فإن هذا يشكك في مفارقته واستقلاله.

رابعاً: دلائل خلود العقل المستفاد لدى ابن رشد:

نظراً لأن بن جرشوم يقدم نظريته في خلود العقل المستفاد على أنها نظرية جديدة غير مسبوقة وخاصة به وحده نجح بها في حل إشكاليات وتناقضات نظريات النفس السابقة عليه وخاصة مواقف هذه النظريات من مسألة الخلود وتناقضها فيما بينها، نحاول فيما يلي توضيح أن في فلسفة ابن رشد ما يدل على خلود العقل المستفاد. ونحن نعلم أن هذه الفكرة ليست واضحة ولا مباشرة في النصوص الرشدية، وأن الباحثين الذين انتبهوا إليها قلائل وأن أغلبهم لم ينتبه إليها. إلا أننا سنحاول إثبات أن ابن رشد يشير إلى خلود العقل المستفاد. ولذلك وضعنا في عنوان هذا الجزء كلمة "دلائل"، لأن ابن رشد ليس لديه دليل بمعنى برهان كامل على خلود العقل المستفاد، بل في نصوصه ما يدل عليه، وهي إشارات قوية وأفكار في حاجة إلى أن تنمى وتوسع حسب ما يقتضيه مذهبه. وتنمية الفكرة حسب ما يقتضيه المذهب هي طريقة ابن رشد المفضلة في التعامل مع نصوص أرسطو. فلنطبقها نحن على نصوصه هو.

العقل المستفاد عند ابن رشد هو نفسه العقل الهيولاني وقد انتقل من القوة إلى الفعل:

يشير ابن رشد بوضوح في رسالة الاتصال إلى أن العقل الهيولاني عندما يصير عقلاً بالفعل يسمى العقل المستفاد: "فبالضرورة ما يلزم أن يعقل بآخرة للعقل المفارق، أي الفعال، ومن هذه الجهة سُمي مستفاداً"[٦٢]. عندما يعقل العقل الهيولاني المعقولات الكلية

---

[٦٢]) ابن رشد: رسالة الاتصال، ص ١٢٣.

صار عقلاً مستفاداً، أي عقلاً بالفعل بالنسبة للإنسان. هذا العقل بالفعل أو العقل المستفاد يكون صورة مصغرة أو نموذجاً من العقل الفعال في الحياة الدنيا، لكنه لا يصير هو العقل الفعال نفسه. ومعنى هذا أن ابن رشد يقول بإمكانية الاتصال في الحياة الدنيا، وهو ليس اتصالاً بعقل مفارق بل هو اتصال بعقل فعال محايث للعقل الشري لأنه هو صورة له، أي كماله الأقصى الذي كان في حالة القوة. أي هو اتصال بالنموذج العقلي الأكمل، وليس اتحاداً كاملاً وذوباناً تاماً في العقل الفعال المفارق الذي ربما تحقق بعد الموت. ومعنى هذا أن هناك نوعين من العقل بالفعل: العقل الفعال الأصلي (المفارق) الذي لم تشبه القوة أصلاً، والعقل المستفاد الذي انتقل من القوة إلى الفعل[٦٣]. هذه التمييزات لم يدركها بن جرشوم وأخطأ نظرية ابن رشد الحقيقية في العقل.

ويستمر ابن رشد في رسالة الاتصال في توضيح أن العقل بالفعل أو المستفاد هو مثل القوة التي صارت فعلاً تاماً كاملاً مثل القوة التي في الطفل على المشئ عندما تتحقق يمشي الطفل. وبالتالي فالقوة التي في العقل الهيولاني هي أن يعقل العقل المفارق أي الفعال، وعند تحققها بالفعل يعقل العقل الإنساني العقل الفعال، لا في العالم الآخر بل في هذا العالم. لكنه حينئذ لا يبقى هيولانياً بل يصير عقلاً بالفعل أي عقلاً مستفاداً. يقول ابن رشد: "وهكذا العقل الذي بالفعل"، يقصد أنه مثل القوة التي صارت فعلاً، "الذي يدركه[٦٤] الإنسان بآخرة، وهو الذي يسمى المستفاد، وهو التمام والكمال، والفعل الذي كان الهيولاني الأول قوة عليه. ولذلك كلما حدثت فيها صورة"، أي عندما تحدث صورة جديدة للقوة الهيولانية للعقل، "حدث فيها كمال وقوة وإمكان على صورة أخرى، حتى نرقى من كمال إلى كمال ومن صورة إلى صورة أشرف وأقرب إلى الفعل، حتى انتهت إلى مثل هذا الكمال والفعل الذي لا تشوبه قوة أصلاً"[٦٥]. لاحظ أن هذا النص الرشدي

---

[٦٣] انظر أيضاً الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، ص ٢٢٥، حيث يقول ابن رشد إن الكمال الأول هو العقل الهيولاني، والكمال النهائي هو العقل بالفعل أي المستفاد.

[٦٤] كلمة "يدركه" هنا هي بمعنى يصل إليه لا بمعنى يعقله؛ أي عندما يصل العقل الإنساني في تطوره المعرفي إلى أن يكون عقلاً بالفعل.

[٦٥] ابن رشد: رسالة الاتصال، ص ١٢٤.

يشير بوضوح إلى أن المرحلة النهائية من الترقي المعرفي ليست في الاتحاد الكامل بالعقل الفعال ولا في أن يصير العقل الإنساني هو العقل الفعال، بل يقول بوضوح إن الكمال الذي يصل إليه العقل الإنساني هو "مثل هذا الكمال الذي لا تشوبه قوة أصلاً"، أي كمالاً مثيلاً مشابهاً لكمال العقل الفعال لا كمال العقل الفعال نفسه، والفرق أن العقل الفعال لم تشبه القوة أصلاً، والعقل المستفاد شابته القوة إذ كان قوة في العقل الهيولاني ثم انتقل إلى الفعل. ويعد هذا رد على بن جرشوم الذي اعتقد أن ابن رشد يقول بالاتحاد الكامل بين العقل الإنساني والعقل الفعال بحيث يصير الاثنان واحداً، وهذا غير صحيح حسب ابن رشد كما رأينا.

وهذه هي أبلغ طريقة للرد على بن جرشوم من داخل النظرية الرشدية وهي في توضيح أن العقل المستفاد الذي يقول عنه أنه هو وحده الخالد هو نفسه عند ابن رشد العقل الهيولاني وقد وصل إلى الكمال المعرفي الأقصى. لقد سرب بن جرشوم فكرة خفية خاطئة حول الاختلاف الأصلي بين العقل الهيولاني والعقل المستفاد، استطاع على أساسها رفض خلود الأول وحصر الخلود في الثاني، في حين أنهما ليسا مختلفين بعكس ما يعتقد بن جرشوم. فالعقل الهيولاني هو العقل المستفاد بالقوة، والعقل المستفاد هو العقل الهيولاني بالفعل، وهو عبارة عن الاستعداد المعرفي الأصلي لدى البشر في حالة القوة وقد تحقق بالفعل نتيجة لوصولهم إلى تعقل المعقولات الكلية. والعقل الهيولاني عند ابن رشد خالد بالقوة لأنه هو نفسه بالقوة، وهذا هو معنى الخلود الذي كان يقصده ابن رشد للعقل الهيولاني، في حين أن العقل المستفاد هو الخالد بالفعل.

مشكلة بن جرشوم أيضاً هي في أنه اعتقد أن العقل المستفاد فردي، وذلك كي يستطيع إثبات الخلود الفردي، لكنه ليس كذلك في الحقيقة حسب مذهب ابن رشد. ذلك لأن الفرد لا يستطيع أن يصل إلى العقل المستفاد إلا على أساس معرفة متقدمة راكمتها البشرية كلها من قبله، وهو بذلك لا يكون فردياً بل هو نفسه جمعي.

وحدة العقل المستفاد عند ابن رشد وخلوده النوعي:

ولأن بن جرشوم حاول إثبات فردية العقل المستفاد وخلوده الفردي، فإن ابن رشد كان قد فعل العكس التام من ذلك، أي وحدة العقل المستفاد لدى أفراد البشر كلهم ومن ثم خلوده بالنوع. وسنحاول في هذه الفقرة توضيح أن ابن رشد كان أكثر اتساقاً ومعقولية من بن جرشوم، وأكثر إخلاصاً لقواعد البرهان.

نجد أغلب أدلة وحدة العقل المستفاد وخلوده لدى ابن رشد في الشرح الكبير على كتاب النفس لأرسطو. ويجب علينا أن ننتبه إلى أن أدلة ابن رشد هذه هي من إبداعه الخاص، فلا هي موجودة عند أرسطو نفسه ولا عند أحد من شراحه اليونان مثل الإسكندر وثامسطيوس ولا عند شراحه المسلمين مثل الفارابي وابن سينا. ذلك لأن لا واحد من هؤلاء تناول إشكاليات العقل المستفاد بمثل التوسع والعمق الذي نجده لدى ابن رشد. والحقيقة أن هذه الأدلة هي ما يجعل نظرية ابن رشد في العقل خاصة به وحده وهي إسهامه الخاص غير المسبوق. ويبدو أن بن جرشوم قد انتبه إلى الوضع الخاص المتميز الذي يحوز عليه العقل المستفاد في النص الرشدي مقارنة بنصوص سابقيه وهو ما جعله يقيم نظريته في الخلود كلها على خلود العقل المستفاد.

نجد ابن رشد في الشرح الكبير على النفس صريحاً قاطعاً في القول بأزلية العقل المستفاد، إذ يقول: "ولوكان المستقبِل [الهيولاني] أزلياً والفاعل أزلياً فضروري أن يكون المفعول [المستفاد] أزلياً بالضرورة"[٦٦]. ومن هنا نرى اتساق ابن رشد؛ فقد سبق له أن أثبت أزلية العقل الهيولاني، والمعروف أيضاً أزلية العقل الفعال، وهذا ما يجعل نتاج تفاعلهما وهو العقل المستفاد أزلي مثلهما.

وبعد أن أثبت ابن رشد أزلية العقل المستفاد، يعود لينبه على أن الإنسان الفرد فان، مما يشير بوضوح إلى أن هذا العقل المستفاد الأزلي ليس هو عقل الفرد بل عقل النوع. يقول ابن رشد: "أما الإنسان فهو كائن وفاسد وواحد في العدد بكماله

---

[٦٦]) ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس، ص ٢٣٢، انظر أيضاً ٢٣٤.

النهائي"[٦٧]. والإنسان الذي يقصده ابن رشد في هذه العبارة هو الإنسان الفرد وهو المقصود من أنه كائن فاسد. وهذا يشير إلى أن العقل المستفاد واحد لدى البشر وأزلي، والإنسان الفرد فاني. والدليل على هذا أن ابن رشد يقول إن الكمال النهائي، أي كمال العقل المستفاد، واحد وليس متعدداً، لأنه "إذا ما كان الكمال النهائي متعدداً بتعدد أفراد البشر [لزم] أن يكون الكمال الأول [للعقل الهيولاني] على هذا الشكل"[٦٨]؛ أي متعدداً بأفراد البشر، "وتحدث محالات أخرى كثيرة لهذا الوضع"؛ لكنه ليس متعدداً بتعدد أفراد البشر بل واحد. العقل الهيولاني عند ابن رشد واحد لدى كل البشر وكذلك المستفاد. وهذا دليل آخر على اتساقه مع نفسه ومع قواعد البرهان. فكيف يكون الكمال الأول واحداً في العدد للجميع ويكون الكمال النهائي متعدداً بتعدد أفراد البشر؟ يطرح ابن رشد هذه الفكرة ويعرضها كإشكال، ويرفعه بالتأكيد على وحدة الكمال الأول ووحدة الكمال النهائي[٦٩]. والحقيقة أن هذا الإشكال هو نفسه الذي وقع فيه بن جرشوم، لأنه انشغل في إثبات مادية العقل الهيولاني لإثبات فنائه، والذي غاب عنه أنه بصرف النظر عن ماديته، أي حتى لو كان مادياً، فسوف يكون واحداً لدى كل البشر، ووحدته هذه باعتباره الكمال الأول هي التي تفرض على الكمال النهائي أن يكون واحداً. ويظهر من ذلك أن بن جرشوم وقع في تناقض كبير في إصراره على تعدد العقل المستفاد.

وبعد أن يثبت ابن رشد أن العقل المستفاد واحد وليس متعدداً، نراه ينبه على أنه ليس أزلياً بإطلاق، بل هو أزلي من جهة وكائن فاسد من جهة أخرى. ومع الوضع في الاعتبار أن هذا التمييز بين جانبين في العقل المستفاد أحدهما فاني والآخر أزلي قد جاء بعد قطعه بأزلية العقل المستفاد دون تمييز، فإننا نرى في النص الرشدي نفسه ابن رشد وهو يتطور فكرياً، يضع الفكرة ثم يستدرك لإقامة التمييزات داخلها.

---

[٦٧]) المرجع السابق: ص ٢٣٤.

[٦٨]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

[٦٩]) المرجع السابق: ص ٢٣٨.

يقول ابن رشد إن العقل المفعول، أي المستفاد، "كائن فاسد بصفة وأزلي بصفة أخرى". هو كائن فاسد من جهة كونه متعلقاً بالمحسوسات الفانية، وأزلي من حيث كونه عاقلاً للأزليات. وجانبه الفاسد المرتبط بالمحسوسات يكون كذلك لارتباط الأفراد بالمحسوسات. إنه فاسد في الأفراد أزلي في النوع البشري الذي هو نفسه أزلي: "إذن فالكون والفساد ليسا إلا بسبب التكثر الحادث لها"، أي للمعقولات من حيث ارتباطها بالمحسوسات؛ فهذا الارتباط هو الذي يجعلها متكثرة؛ "لا بسبب النوع الذي هي من جهته واحدة. ولذا فإذا فسد بالنسبة لفرد ما معقول ما من المعقولات الأولى بفساد موضوعه [المحسوس] الذي ارتبط بواسطته بنا وكان حقاً فضروري ألا يكون ذلك المعقول فاسداً بالبساطة [أي بالمطلق وبوجه عام] بل فاسداً بالنسبة لكل فرد. وبهذه الصفة نستطيع أن نقول إن العقل النظري واحد للجميع... إذن فالعقل النظري هو لا كائن ولا فاسد من جهة النوع"[٧٠]، أي من جهة كونه عقلاً نظرياً للبشرية كلها لا للفرد.

وإلى هنا فابن رشد واضح وصريح في الخلود النوعي للعقل المستفاد. وهو بعد ذلك يزيد موقفه وضوحاً في أن هذا الخلود النوعي ليس للفرد بل للجنس البشري كله وليس بعد الموت ولكن في الحياة الدنيا، على أساس أن الفرد لا يملك قوة الذاكرة بعد الموت وبالتالي لن يتذكر أي شئ من المعقولات التي تحصَّل عليها في حياته حتى ولو كانت معقولات أزلية. وهذا أبلغ رد على بن جرشوم الذي قال بخلود العقل المستفاد الفردي بعد الموت لكونه قد عقل المعقولات الأزلية. فعندما قال بن جرشوم ذلك فقد تناسى الذاكرة والخيال، لأنهما المسئولان عن تذكر المعقولات وحفظها. ولأنهما مرتبطان بالقوى البدنية الأدنى وينضمان بالتالي إلى البدن، سواء عند ابن رشد أو عند بن جرشوم الذي يقدم براهين على ذلك في الفصول الأولى من كتابه والتي يثبت فيها مادية وفساد العقل الهيولاني، فلا تَذَكُّر بعد الموت. يقول ابن رشد في رفض خلود العقل المستفاد الفردي بعد موت الفرد: "يقول المتسائل: لو كانت المعلومات المشتركة لا كائنة ولا فاسدة من جهة

---

[٧٠]) المرجع السابق: ص ٢٤٤-٢٤٥.

ذلك النوع، فكيف لا نتذكر بعد الموت المعارف الممتلكة في هذه الحياة؟[٧١]. وسوف يقال لحلها: لأن التذكر يقع بملكات فاهمة منفعلة، أي هيولانية، وهي ثلاث ملكات تبين وجودها في الحس والمحسوس[٧٢]، أي المخيلة والمفكرة والمتذكرة"[٧٣]. وبالتالي فبعد موت البدن تفسد هذه الملكات ولا يكون هناك تذكر للمعلومات المشتركة حتى ولو كانت لا كائنة ولا فاسدة. نظرية ابن رشد هي في أن حفظ المعارف الكلية المشتركة لا يكون إلا في الحياة الدنيا، والحافظ لها ليس الذاكرة الفردية بل الذاكرة الجماعية للبشرية.

من كل ما سبق نرى كيف أن العقل الهيولاني ليس وحده الأزلي والخالد عند ابن رشد بل كذلك العقل المستفاد. لكن أزلية العقل الهيولاني هي وحدها التي كانت محل الهجوم الشديد والإدانة من قبل الفلاسفة المسيحيين في العصر الوسيط وعلى رأسهم ألبرت الكبير وتوماس الأكويني والكنيسة الكاثوليكية في تحريمات ١٢٧٧. لماذا إذن تم التركيز على أزلية العقل الهيولاني وتم إهمال أزلية العقل المستفاد على الرغم من أنها واضحة للغاية في الشرح الكبير لكتاب النفس والذي كان متاحاً للاتين في ترجمة لاتينية مبكرة؟ يبدو أن الهجوم على أزلية العقل الهيولاني كان أسهل ووضع نظرية أخرى بديلة كان أيسر، ذلك لأن هدم نظرية الخلود النوعي للعقل الهيولاني يهدم النظرية الرشدية في الخلود النوعي من أساسها. وهذا أيضاً ما أدركه بن جرشوم الذي خصص فصولاً كثيرة من كتابه في نقد مفارقة واستقلال ولا مادية العقل الهيولاني حتى يتمكن من هدم نظرية الخلود النوعي من أساسها، ذلك لأن الخلود النوعي للعقل المستفاد هو نفسه قائم على الخلود النوعي للعقل الهيولاني.

---

[٧١]) ومعنى هذا السؤال أنه رأي لابن رشد يضعه في صورة اعتراض؛ أي أن ابن رشد يقول بالفعل باستحالة تذكر المعقولات بعد الموت، ويضع هذه الفكرة في صورة اعتراض كي يرد عليه مزيداً من فكرته قوة.

[٧٢]) أي في كتاب أرسطو "الحاس والمحسوس" والذي كتب فيه ابن رشد تلخيصاً، وهو منشور ضمن كتاب أرسطوطاليس: في النفس. نشرة د. عبد الرحمن بدوي. سبق ذكره.

[٧٣]) ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس. ص ٢٧١.

رأي ابن رشد في نوع الكمال الممكن للإنسان هو دعم لخلود العقل المستفاد:

اعتقد ابن رشد في نوع واحد فقط من الكمال للإنسان وهو الكمال الطبيعي، ورفض نموذج الكمال الإلهي. هذا النوع من الكمال الطبيعي يدعم فكرته عن خلود العقل المستفاد؛ ذلك لأن العقل المستفاد الذي يمثل تحقق الكمال المعرفي الأقصى للعقل الإنساني هو كمال طبيعي.

هناك نوعان من الكمال في التراث الفلسفي الخاص بنظرية العقل الفعال: الكمال الإلهي على الطريقة الصوفية والفيضية، وفيه يصير الإنسان نموذجاً مصغراً من الإله ويتحد فيه بالكامل بعد أن يفقد كل ما يجعله إنساناً وهذا النوع من الكمال يفترض أن كل ما هو إنساني عائق أمام الكمال الإنساني، وهذا هو تناقضه الأساسي، وأن كمال الإنسان ليس هو الإنسان الكامل بل هو الإله. وقد رفض ابن رشد هذا النوع من الكمال. أما ابن رشد فهو يناصر النوع الآخر من الكمال وهو الكمال الطبيعي الذي هو النوع الوحيد الممكن للإنسان. وفي هذا النوع يكون الكمال الإنساني هو التحقق الكامل لكل إمكانات الإنسان باعتباره كائناً طبيعياً وجزءاً من الطبيعة. ويتحقق هذا النوع من الكمال الطبيعي عن طريق القوى العقلية والعلوم النظرية.

وقد كان ابن رشد على حق في تبنيه لهذا النوع من الكمال والدفاع عنه. فكيف يكون للموجود الطبيعي وهو الإنسان كمال إلهي وهما (الإنسان والإله) من جنسين مختلفين بل متناقضين؟ إن القول بأن الكمال الإنساني الأقصى هو كمال إلهي هو القول بأن شيئاً خارجاً عن مجال الإنسانية هو النموذج الأكمل للإنسان، وهذا تناقض، لأنه يضع الغاية الإنسانية القصوى خارج الإنسان لا داخله. إن القول بأن الكمال الإنساني إلهي أشبه بالقول إن الإنسان مرتبة وسطى بين الحيوان والإله وفيه من الطبيعتين الحيوانية والإلهية معاً. لكن ابن رشد يرفض وضع الإنسان في مرتبة وسطى لأن الإنسان عنده

كامل داخل نوعه وليس خليطاً من طبيعتين متناقضتين بل له طبيعة واحدة خاصة به ومستقل بها عن الأنواع الأخرى[٧٤].

اعتقد بن جرشوم خطأً أن الاتصال بالعقل الفعال كمال إلهي لكنه طبيعي حسب ابن رشد. فالغاية القصوى للاتصال بالعقل الفعال عند ابن رشد هي وصول الإنسان إلى كماله الخاص به، أي الكمال الطبيعي لا الكمال الإلهي. لكن اعتقد بن جرشوم أن الخلود عند ابن رشد ينطوي تحت الكمال الإلهي وذلك بأن يشارك الإنسان في الخلود الإلهي. وهذا كله خطأ حسب ابن رشد. وسبب خطأ بن جرشوم هو أنه خلط بين مذهب ابن رشد ومذهب الإسكندر الأفروديسي. ففي مذهب الأفروديسي فإن العقل الفعال هو الله نفسه وبالتالي يكون الاتصال بالعقل الفعال هو اتصال بالله، وعندما يكون العقل الفعال هو نموذج الكمال الأقصى يكون الكمال الأقصى الذي يسعى إليه الإنسان هو الكمال الإلهي. أما ابن رشد فقد اختلف عن الإسكندر ولم يساوي بين العقل الفعال والله، فالعقل الفعال لديه هو عقل مفارق يعبر عن النظام والترتيب الغائي المقصود في العالم الطبيعي، وهو من وضع الإله لكنه ليس الإله نفسه. وبالتالي فإن الاتصال به ليس اتصالاً بالإله وكونه نموذج الكمال الأقصى للإنسان لا يجعل الكمال الإنساني إلهياً بل يجعله طبيعياً، لأن العقل الفعال هو عقل الطبيعة المحايث لها. كما أن اعتقاد بن جرشوم أن الكمال الإنساني الأقصى عند ابن رشد هو كمال إلهي يعني أنه خلط بين مذهب ابن رشد من جهة ومذاهب ابن سينا وابن باجة من جهة أخرى، لأن الأخيرين هما اللذان يتبنيان النظرية القائلة إن الخلود الإنساني هو بالمشاركة مع الخلود الإلهي.

وحتى إذا قلنا إن بن جرشوم لم يكن يعرف من أعمال ابن رشد في النفس سوى تلخيص النفس، وأنه لم يكن يعلم بوجود الشرح الكبير لكتاب النفس ولا رسالة الاتصال، فإن هذا أيضاً ليس عذراً يُلتمس للدفاع عن خطأه في فهم ابن رشد؛ ذلك لأننا

---

[٧٤]) ومن الواضح أن هذه هي نزعة ابن رشد الطبيعية في قمتها القصوى، وهذه النزعة الكامنة بين نصوصه هي التي أثرت في فلاسفة عصر النهضة وأدت إلى ظهور تيار رشدي إيطالي كان من أعلامه بومبوناتزي وأوغسطينو نيفو وسيزار الكريمونيني. وإذا كان بن جرشوم قد خلط بين ابن رشد والأفلاطونية المحدثة الإسلامية (الفارابي وابن سينا وابن باجة)، فإن الرشديين الإيطاليين في عصر النهضة سوف ينجحون في فهمه الفهم الصحيح.

نجد دليلاً قوياً من تلخيص كتاب النفس، والذي كان أمام بن جرشوم وهو يكتب، على خلود العقل المستفاد عند ابن رشد خلوداً نوعياً. يقول ابن رشد في تلخيص النفس: "...القوة على الكمال الإلهي الأخير ليس فيه شئ من معنى القوة الهيولانية ولا التعدد الشخصي"[٧٥]. ومعنى هذا أن ابن رشد يرفض الكمال الإلهي على الطريقة الصوفية كما على طريقة النظرية الإشراقية الصدورية الإسلامية لدى الفارابي وابن سينا وابن باجة؛ ذلك لأن الكمال الإلهي غير ممكن للإنسان على اعتبار أن الطريق الوحيد المتاح للإنسان هو الكمال الطبيعي، لأن به قوة طبيعية على هذا الكمال. هذه القوة الطبيعية لا يولد بها الإنسان، لأن هذا معناه أن شيئاً ما بالقوة موجود في الإنسان منذ مولده، وهذا ما يرفضه ابن رشد. فالقوة الطبيعية مجرد قوة، عندما تتحقق بالكامل تصير طبيعة بشرية كاملة لا طبيعة إلهية. وعندما تصير القوة الطبيعية البشرية كمالاً طبيعياً إنسانياً فهذا يعني حسب ابن رشد أن العقل الفعال الكوني قد تحقق داخل الإنسان في صورة عقل مستفاد.

وهذا المعنى هو الذي يمكن أن نستخلصه من عبارة ابن رشد التالية: "وهذا المعنى من وجود هذه القوة [الطبيعية] هو الذي ظن به المتقدمون أنه موجود للإنسان من أول الأمر وقت الولادة، ولذلك قالوا غمرتها الرطوبة"[٧٦]. أي أن المتقدمين من الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط قد اعتقدوا أن القوة الطبيعية موجودة في الإنسان منذ ولادته بالفعل لا بالقوة، وأن الرطوبة، أي أخلاط الجسد، هي التي كانت تعتم عليها وتمنعها من أداء وظائفها الكاملة. لكن يرفض ابن رشد هذه النظرية ويرفض معها فكرة أن الطبيعة البشرية موجودة بالفعل فيه منذ ولادته لكن تقف أمامها عوائق يتجاوزها الإنسان بالتخلص منها للكشف عن طبيعته البشرية الكاملة. إذ أن الطبيعة البشرية الكاملة عند ابن رشد ليست شيئاً موجوداً تزال العوائق للكشف عنه، بل هي طبيعة يتوصل إليها الإنسان بتنمية قدراته العقلية بالعلوم النظرية.

---

[٧٥]) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. نشر د. أحمد فؤاد الأهواني. ص ٩٥.

[٧٦]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

ويستمر ابن رشد ويقول: "والفرق بين القوتين [الطبيعية والإلهية] أن القوة الطبيعية إذا وجدت بالفعل"، أي بعد وصول الإنسان إلى كماله الطبيعي بالعلم النظري، "فإن الاستكمال هنالك في الإضافة، وبهذه النسبة سُمي العقل الفعال مستفاداً"[٧٧]، أي صار العقل الفعال عند الوصول إلى الكمال الطبيعي الإنساني عقلاً مستفاداً داخل النفس البشرية. نرى مما سبق كيف أن الكمال الإنساني طبيعي وهو كمال العقل المستفاد، وأن النفس إذا كان لها خلود ما فإنه سوف يتحقق بالضرورة عن طريق هذا العقل المستفاد وليس العقل الهيولاني؛ وهو ما يتطابق مع نظرية بن جرشوم في الخلود، ويختلف عنها في أن خلود العقل المستفاد عند ابن رشد نوعي وعند بن جرشوم فردي.

خامساً: السوسيولوجي الكامن تحت السيكولوجي:

البواعث الاجتماعية لقول بن جرشوم بالخلود الفردي:

إذا كان بن جرشوم يناصر الخلود الفردي ضداً على ابن رشد، فما هي أسباب ذلك؟ إذا تصفحنا الكتاب الأول من مؤلفه "حروب الإله" سنجده مليئاً بالاعتبارات الفلسفية التي برر بها رفضه للخلود النوعي الرشدي وانتصاره للخلود الفردي، وسنجد فيه أدلة وبراهين يثبت بها هذا النوع من الخلود. وسنجد كذلك اعتبارات دينية ذكرها مراراً، خاصة في أول الكتاب وفي آخره. لكن هل تستوعب هذه الاعتبارات الفلسفية والدينية كل الأسباب التي جعلت بن جرشوم يقول بالخلود الفردي؟ لا. الحقيقة أن هناك أسباباً أخرى دفعته إلى ذلك، وهي أسباب اجتماعية. فخلف نظرية بن جرشوم في العقل والنفس والخلود تكمن أسباب اجتماعية هي بواعثه الحقيقية وإن كانت خافية وربما عنه هو نفسه، وهي التي فرضت عليه اختياراته الفلسفية ومواقفه من فلسفة ابن رشد. إذ أن تحت السيكولوجي في فلسفة بن جرشوم يكمن السوسيولوجي، وهذا السوسيولوجي الكامن هو الذي نحاول الكشف عنه.

---

[٧٧]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

أوضحنا فيما سبق أن بن جرشوم رفض فكرة ابن رشد عن الاتصال بالعقل الفعال، وذكرنا أنه لأمانة بن جرشوم العلمية فقد ذكر قولاً هاماً لابن رشد فيما يخص الاتصال وهو أنه ممكن في حالة وجود المجتمع الكامل الذي يتعاون فيه كل الناس[٧٨] ورفض هذه الفكرة لأنه لا يعتقد في إمكانية الاتصال من الأصل. لكن هذه الفكرة الرشدية الثورية ومعها رفض بن جرشوم لها يقدمان لنا مفتاح فهم الدوافع الاجتماعية لرفض بن جرشوم للخلود النوعي الرشدي.

ما الذي دفع بن جرشوم لرفض فكرة ابن رشد الثورية القائلة إن الاتصال بالعقل الفعال ممكن في حالة وجود المجتمع الكامل الذي يتعاون فيه كل الناس؟ تكمن الإجابة على هذا السؤال في الوضع الاجتماعي لبن جرشوم والمرتبط بوضع الجماعات اليهودية في جنوب أوروبا (جنوب فرنسا وأسبانيا والبرتغال) في القرن الرابع عشر.

مثلت فترة الحكم الإسلامي في الأندلس أزهى عصور اليهود في العصور الوسطى، إذ تمتعوا بوضع قانوني خاص ضمنته لهم الشريعة الإسلامية لكونهم أهل الذمة. وازدهر اليهود ثقافياً وتجارياً هناك وكانت علامة ازدهارهم اشتغال الكثير منهم بالفلسفة والعلوم. والحقيقة أن المجتمع الأندلسي كان مجتمعاً منفتحاً على ثقافات متعددة، إسلامية ويهودية ومسيحية. هذا الخليط الحضاري شكل بيئة مناسبة للتعايش بين أصحاب الأديان الثلاثة، استفاد منها اليهود بالطبع.

أما بعد انحسار الحكم الإسلامي وبدء عملية استرداد الأسبان لأراضيهم فقد انحسرت معه تلك الخلطة الحضارية النادرة، وبالتالي انحسر الوضع الاجتماعي المتميز

---

[٧٨]) يقول ابن رشد في الشرح الكبير لكتاب النفس إن العقل الفعال متصل بنا بواسطة العلوم النظرية، ولما كانت العلوم النظرية تتطلب التعاون بين البشر، فكذلك العقل المستفاد ومعه إمكانية الاتصال بالعقل الفعال إذ هي يمكن أن تتحقق بالتعاون بين البشر، "ولذا لا يستبعد أن يتعاون البشر في هذا المعنى [أي في الاتصال بالعقل الفعال] كما يتعاونون في العلوم النظرية" لأنها السبيل إلى هذا الاتصال. ص ٣٠٥. انظر كذلك تلخيص ابن رشد لمحاورة الجمهورية لأفلاطون والمعروف بجوامع سياسة أفلاطون، حيث يسهب في شرح هذه الفكرة: ابن رشد: الضروري في السياسة. مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. نقله من العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان، مع مدخل ومقدة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨. ص ٧٤، ٧٥-٧٦.

الذي كان اليهود يتمتعون به. وبدأت عملية اضطهاد اليهود في أسبانيا منذ أواخر القرن الثالث عشر واستمرت متواصلة طوال القرن الرابع عشر، لا في أسبانيا وحسب بل وفي جنوب فرنسا أيضاً والتي كانت الجماعات اليهودية فيها مرتبطة اجتماعياً وسياسياً وعرقياً بيهود أسبانيا. وقد عاش ليفي بن جرشوم في هذه الأجواء[٧٩] التي ساعدت على تطوير اليهود للسيكولوجيا الجماعية المميزة لهم والتي تتمثل في العزلة عن المجتمع الكبير، والنظرة المتضخمة للذات كتعويض عن حالة فقدان الحقوق الاجتماعية والحماية الطائفية لهم.

وهذا ما زاد من بؤس الحالة السيكو – سوسيولوجية لليهود والتي حملوها معهم طوال تاريخهم. فقد كان اليهود منفصلين عن المجتمع الكبير المحيط بهم في كل زمان ومكان. ولأنهم شكلوا جماعة منعزلة مغلقة على نفسها ومكتفية بذاتها، لم يستطيعوا الاندماج الكامل في أي مجتمع عاشوا فيه. ونظراً للاضطهاد الذي عانى منه يهود أوروبا وخاصة في عصر بن جرشوم في أسبانيا وجنوب فرنسا، فإن المفكر اليهودي لم يفكر أبداً في رؤية اجتماعية شاملة تضم اليهود وغير اليهود في مجتمع واحد. فالعزلة والانفصال والاكتفاء الذاتي كانت هي الظروف الوجودية – الحياتية للجماعة اليهودية، وطوروا على أساسها كل الملامح السيكولوجية المعتادة للجماعة الطائفية. وأصبح الانقسام الطائفي هو الحالة اليومية السائدة للجماعات اليهودية. وبالتالي فعندما يقول ابن رشد إن الاتصال بالعقل الفعال ممكن في المجتمع الكامل الذي يتعاون فيه كل الناس فإن هذا القول يكون مرفوضاً بالنسبة للمفكر اليهودي، مرفوضاً لأنه خارج حيز تفكيره وخارج ما هو قابل للتفكير فيه، إذ هو غير ممكن وغير متاح من جانبهم وغير مقبول من غيرهم، أي من المجتمع المسيحي الذي كانوا يعيشون فيه. لكنه كان مقبولاً وفي حيز المُفكَّر فيه في المجتمع الأندلسي الذي تعايش فيه المسلمون واليهود والمسيحيون في انسجام نادر غير متكرر في تاريخ الأديان الثلاثة.

---

[٧٩] حول حالة الجماعات اليهودية في أسبانيا وجنوب فرنسا في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، انظر:

Colette Sirat, A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985/1996).

أما المجتمع المنقسم طائفياً فهو العكس التام للمجتمع الكامل الذي وضعه ابن رشد شرطاً للاتصال بالعقل الفعال. إن القول بالخلود النوعي يعني في ظل هذا المجتمع إدامة الحالة الاجتماعية المأزومة التي يعيشها اليهود للأبد. ولهذا السبب نجد بن جرشوم يرفض الخلود النوعي الجمعي لدى ابن رشد، لأن الشرط الاجتماعي الذي كان يعيشه بن جرشوم كان يسوده الانشقاق الطائفي وليس الاندماج والانصهار الذي كان يميز الأندلس الإسلامية؛ ولأن الشرط الديني نفسه يرفض ذلك، على اعتبار أن اليهودية ديانة خاصة لشعب واحد وليست ديانة عامة تبشيرية مثل الإسلام والمسيحية، ديانة تقوم على فكرة شعب الله المختار، أي فكرة الاصطفاء الإلهي لشعب واحد وتفضيله عن غيره من شعوب الأرض وقصر البركة والنعمة والتأييد الإلهي عليه وحده.

وبذلك كان طبيعياً لبن جرشوم أن يناصر الخلود الفردي لا الخلود الجمعي، لأن هذا النوع من الخلود يتفق أولاً مع طبيعة الديانة اليهودية الاصطفائية، ويتفق ثانياً مع مضمون التوراة والتراث التلمودي الذي يؤكد على فردية الثواب والعقاب وبالتالي فردية الخلود، ويتفق ثالثاً مع الشرط الاجتماعي الذي عاش اليهود في ظله؛ لأن اليهودي خارج جماعته هو مجرد فرد، ويتعامل مع المجتمع الأكبر على أنه فرد. صحيح أنه فرد ينتمي إلى طائفة دينية، لكن بعدما فقد اليهود امتيازاتهم التي كانوا يتمتعون بها في ظل الحكم الإسلامي للأندلس، وبعد أن فقدوا الوضع القانوني الخاص الذي ضمنوا به أن يتم التعامل مع اليهودي على أنه جزء من طائفة مستقلة ذات حكم ذاتي نسبي تكون هي مرجعيته الأولى، فقد صار اليهودي المتعامل مع المجتمع غير اليهودي الذي اضطهد طائفته مجرد فرد مقطوع الصلة بجماعته التي فقدت كل حقوقها السابقة. ومن فردية اليهودي باعتبارها وضعاً اجتماعياً وخبرة معاشة جاء الإصرار على الخلود الفردي. ومن حالة الانشقاق الطائفي التي ميزت يهود جنوب أوروبا في العصور الوسطى جاء فقدان الأمل فيما كان يقوله ابن رشد عن الخلود الأرضى وأزلية النوع البشري في الدنيا، لأن هذا القول يحمل فكرة استدامة الوضع اليهودي المأزوم إلى الأبد.

الدلالات الاجتماعية لنظرية ابن رشد في العقل:

الحقيقة أن نظرية ابن رشد في العقل تحمل دلالات اجتماعية قوية لا يمكن إغفالها، كان ابن رشد نفسه على وعي بها، وهذا ما يظهر من إشاراته السريعة الخاطفة أثناء شروحاته لكتاب النفس لأرسطو وتلخيصه لجمهورية أفلاطون. هذه الدلالات الاجتماعية حاضرة في النص الرشدي بالقوة وسنحاول نقلها إلى الفعل، بالسير مع الفكرة الرشدية إلى نهاياتها المنطقية حتى لو لم يفعل ابن رشد ذلك. وما يبرر لنا تنمية أفكار ليست موجودة بنصها في المتن الرشدي هو ابن رشد نفسه، ذلك لأنه هو الذي ابتدع هذه الطريقة وطبقها على النص الأرسطي. فهو الذي شرح وفسر أرسطو ثم زاد عليه وأكمله بما لم يقله أرسطو سائراً في ذلك على مقولته الشهيرة "حسب ما يقتضيه مذهب أرسطو". ومثلما أتم ابن رشد المذهب الأرسطي وأكمله بأفكاره الرشدية الخاصة لكن حسب ما يقتضيه مذهب أرسطو، نحاول أن نفعل المثل هنا ونسير مع نظرية ابن رشد في العقل إلى كامل دلالاتها الاجتماعية "حسب ما يقتضيه مذهب ابن رشد".

أشار ابن رشد في مواضع متفرقة ونادرة من مؤلفاته إلى أن الحصول على الكمال الأخير والسعادة القصوى للإنسان لا يتحقق إلا في المجتمع الكامل، وأن الكمال العقلي للفيلسوف يفترض الكمال الاجتماعي.ولعل أهم موضع أشار فيه إلي هذه الفكرة هو الصفحات الأخيرة من "رسالة في إمكانية الاتصال بالعقل الفعال"[٨٠]. يقول ابن رشد: "ويظهر اعتراض هنا، وهو أنه يمكن القول إن ما يظهر من هذه الرسالة أن تدبير ذلك الذي يسعى نحو السعادة هو تدبير المتوحد. لكن سبق أن ظهر في العلم السياسي أن هذه السعادة سوف يصل إليها الإنسان وهو جزء من المجتمع. والجواب [عن الاعتراض] هو: إن هذا صحيح طالما لم يوجد شئ في هذا المجتمع يمنع من تحصيل السعادة. بل على العكس، فإن كل ما يوجد في هذا المجتمع يساعد في تحصيلها لأن وجود هذا المجتمع هو

---

[٨٠] الرسالة مفقودة في أصلها العربي ولم تصلنا إلا في ترجمتها العبرية التي نقلها كالمان بلاند إلى الإنجليزية، مصحوبة بشرح الفيلسوف اليهودي موسى الناربوني، كجزء من أطروحته للدكتوراه، وهذه الترجمة هي التي اعتمدنا عليها:

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

من أجل تحصيلها... إن الانفصال عن الإنسانية واعتزالها مستحيل. وبالتالي فإن المرء سوف يحصل على تلك الصور التي تمكن من الوصول للسعادة بفضل اجتماعه مع الناس. وقد سعى أبو بكر بن الصائغ [ابن باجة] في تأسيس النظام الذي يجب أن يرافق تدبير المتوحد في هذه البلاد. لكن الكتاب غير مكتمل وهدفه صعب المنال. وقد ألمحنا إلى هذا الهدف في مكان آخر[٨١] وقلنا إنه تكلم عن [هذا التدبير] بطريقة فردية لم يسبقه فيها أحد"[٨٢]. يعترف ابن رشد بأن الطريقة التي وصفها في رسالته للوصل إلى السعادة القصوى بالاتصال بالعقل الفعال هي بالفعل الطريقة الفردية التي تظهر كما لو أنها طريقة ابن باجة في تدبير المتوحد، لكنه ينبه على أن هذا الطريق الفردي غير ممكن فردياً في انعزال عن المجتمع.

صحيح أن الفيلسوف هو الذي يسير في هذا الطريق وحده معتمداً على عقله، إلا أن هناك شروطاً اجتماعية تتيح للفيلسوف مثل هذا الطريق، شروطاً تمكن الفلسفة ذاتها من الظهور والازدهار في مجتمع ما، شروطاً تنتج الفيلسوف نفسه. ويؤكد ابن رشد على أن الوصول إلى السعادة القصوى بالاتصال بالعقل الفعال غير ممكن إلا في "هذا المجتمع"، أي المجتمع الكامل الذي يتعاون فيه كل الناس. فلأن الإنسان حيوان اجتماعي، ولأن العلم السياسي قد أثبت أن الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، فالأحرى أن تكون هذه هي حال الفيلسوف كذلك. كما أثبت العلم السياسي أن الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى السعادة القصوى إلا في المجتمع الكامل، وبالتالي فإن مجتمعاً كاملاً هو الشرط الضروري الكلي للحصول على السعادة حتى ولو كان الحاصل عليها هو الفرد الفيلسوف. كما ينبه ابن رشد على أن طريق الحصول على السعادة ليس كله فردياً كما ذهب ابن باجة، بل هو يشترط "الاجتماع مع الناس". إن مقصود ابن رشد النهائي هو القول إن الكمال الفردي بالوصول إلى السعادة القصوى لا يتحقق إلا من داخل المجتمع

---

[٨١]) ربما يشير ابن رشد إلى تلخيص أو شرح على "تدبير المتوحد" وهو مفقود في أصله العربي. ويشير بلاند إلى احتمال حصول موسى الناربوني على ترجمة عبرية له كما يظهر من شرحه على رسالة ابن رشد، إلا أن هذه الترجمة العبرية مفقودة هي الأخرى. والمكان الوحيد المتاح لنا والذي تظهر فيه مناقشة ابن رشد المستفيضة لابن باجة في نظريته في العقل والنفس هو الشرح الكبير على كتاب النفس. انظر تعليق بلاند ص **XXI**.

[82]) ***The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd, P. 122.***

الكامل بما أن الفرد هو جزء من المجتمع وهو حيوان اجتماعي بطبعه. ولن تكون السعادة حقيقية ما لم يكن هناك انسجام بين كمال الفرد وكمال المجتمع.

تدل فكرة ابن رشد حول إمكانية الاتصال بالعقل الفعال في المجتمع الكامل الذي يسوده التعاون بين الناس على أن هذا الاتصال ممكن في هذه الحياة الدنيا، وأنه هدف اجتماعي في حد ذاته. لقد كان ابن رشد واعياً بأن الكمال الإنساني الأقصى يتطلب لتحقيقه مجتمعاً كاملاً، لا مجرد فيلسوف متوحد يطور في ذاته كماله الخاص به في عزلة عن المجتمع على شاكلة "تدبير المتوحد" لابن باجة أو "حي بن يقظان" لابن طفيل.

كما أنه ليس شرطاً في هذا الاتصال أن يتحقق بعد الموت. إن يأس المفكرين من تحقيق المجتمع الكامل هو الذي جعلهم يتصورون هذا الاتصال غير ممكن إلا بعد الموت، وكأنهم يلقون بإمكانية بلوغ الكمال الإنساني إلى العالم الآخر بعد أن فقدوا الثقة في تحققه في هذا العالم. لكن ابن رشد كان على وعي بأن الكمال الإنساني هدف دنيوي في الأساس ويجب أن يتحقق في الحياة الدنيا.

وإذا كان شرط تحقق الكمال الإنساني، والذي يعبر عنه ابن رشد بالاتصال بالعقل الفعال، هو المجتمع الكامل، وإذا كان شرط المجتمع الكامل هو التعاون بين الناس، فإن هذا يعني أن من شروط المجتمع التعاوني الكامل أن يخلو من الانشقاقات والانقسامات الطبقية والصراعات التي تعيق التعاون بين الناس. ولا يمكن أن يكون المجتمع كاملاً طالما كان منقسماً إلى طبقات متناحرة يستغل بعضها بعضاً. المجتمع الكامل هو الذي يقضي على الانقسام الطبقي وبالتالي على الصراع الطبقي. إن ابن رشد قد اختار كلمة "التعاون" بعناية فائقة قاصداً منها كل معانيها، وقاصداً نفي معناها المضاد، وهو "الصراع". الحالة التعاونية للمجتمع إذن هي الحالة التي يختفي فيها الصراع. والمجتمع التعاوني هو المجتمع الذي ينجح في القضاء على الانقسام الطبقي، ولا يمكن القضاء على الانقسام الطبقي دون القضاء على البنية الطبقية للمجتمع ذاتها. المجتمع التعاوني الكامل هو المجتمع الاشتراكي؛ المجتمع الذي يشترك فيه كل الناس، أو يتعاونون بتعبير ابن رشد، من أجل الخير الأسمى أو السعادة القصوى. الاشتراكية هي طريق الاتصال بالعقل الفعال.

ويبدو أن ابن رشد قد توصل إلى الملامح العامة لهذه الفكرة من جمهورية أفلاطون وما فيها من أفكار ومبادئ شيوعية واضحة، تلك التي ربط فيها أفلاطون بين الهدف الأقصى للفيلسوف وهو السعادة القصوى، والهدف النهائي للاجتماع البشري وهو الخير العام؛ فبالنسبة لأفلاطون فإن الفيلسوف يستطيع تحقيق سعادته القصوى في المجتمع الكامل الذي يتحقق فيه الخير الأقصى. ولا يمكن الوصول إلى المجتمع الكامل حسب أفلاطون إلا بالقضاء على الطبقات وإزالة تأثير المال على المجتمع والسياسة، وهو ما عبر عنه بشيوعية المال، بهدف تحييده. ولا يمكن تحقيق كل ذلك حسب أفلاطون إلا عندما يحكم الفيلسوف المجتمع. وبذلك يتحقق الاتحاد بين السعادة الفردية القصوى والخير الاجتماعي الأسمى في شخص الفيلسوف. لم ينقل ابن رشد هذه الفكرة بحذافيرها من أفلاطون، لكنه أخذ منها الجانب الذي يربط بين الكمال البشري الأقصى والمجتمع الكامل، وجعل الثاني شرطاً للأول.

الخلاصة

تمثل الهدف الأساسي لنظرية بن جرشوم في خلود النفس في إثبات الخلود الفردي. وكي يحقق هذا الهدف كانت أمامه عقبة كبيرة وهي نظرية ابن رشد في النفس والعقل والتي تثبت الخلود النوعي لا الفردي. وبالتالي كان على بن جرشوم إقامة تغييرات شاملة وجذرية للنظرية الرشدية كي يستطيع إثبات الخلود الفردي. فإذا كان العقل الهيولاني عند ابن رشد مفارقاً وغير مادي وواحداً لدى كل البشر وأزلي، فقد حاول بن جرشوم إثبات العكس التام، فربطه بالقوى البدنية الأدنى ليجعله فانياً ومتعدداً بتعدد البشر، وذلك كي يكون الشئ الوحيد الخالد هو العقل المستفاد. وقد استطاع إثبات فردية العقل المستفاد، ومن ثم فردية الخلود، عن طريق إثباته لتعدد العقل الهيولاني بتعدد الأفراد؛ فهو لم يمكنه إثبات فردية الخلود دون إثبات فردية الاستعدادات المعرفية الأصلية.

لكن عند مواجهة نظرية بن رشوم في الخلود بمجمل نظرية ابن رشد في النفس والعقل نجد أن كل الانتقادات والاعتراضات التي وجهها بن جرشوم لابن رشد في غير محلها، لأنه افترض أشياء ليست موجودة في المذهب الرشدي، منها افتراض المفارقة المطلقة للعقل الفعال والتي على أساسها رفض بن جرشوم كل إمكانيات الهوية والاتحاد والاتصال بين العقلين الهيولاني والفعال. والحقيقة أن العقل الفعال عند ابن رشد ليس مفارقاً بإطلاق كي تفصله هن الهيولاني الهوة السحيقة التي وضعها بن جرشوم. فالعقل الفعال هو "صورة لنا"، محايث للتعقل البشري ويعمل من داخله لا من خارجه، وبالتالي فالاتصال به ليس خارجياً بل داخلياً.

الخلود عند ابن رشد هو للعقل الهيولاني بالقوة وللعقل المستفاد بالفعل. وخلود العقل المستفاد نوعي لأنه هو عقل البشرية كلها لا عقل الأفراد. أما بن جرشوم فقد أخطأ في عرض نظرية ابن رشد في الخلود، وذهب إلى أن الخلود عنده للعقل الهيولاني فقط، لكنه عند ابن رشد خلود نوعي للعقلين الهيولاني والمستفاد. وقد حاول بن جرشوم إثبات فردية العقل المستفاد لإثبات فردية الخلود، لكنه لم ينجح. فالعقل المستفاد من طبيعته حسب ابن رشد أن يكون نوعياً لا فردياً. وإذا شاب العقل الإنساني الفردية فهذا

يعني أنه لم يصل بعد إلى مرتبة العقل المستفاد. ويعترف ابن رشد بأن طريق الوصول إلى العقل المستفاد هو طريق فردي، لكن ما أن يصل العقل المفرد إلى مرتبة العقل المستفاد تخلص من فرديته وصار نوعياً، وبذلك صار خالداً.

ولأن بن جرشوم قد رفض نظرية ابن رشد في الخلود النوعي الجمعي وقال بالخلود الفردي عن طريق العقل المستفاد ذي الطبيعة الفردية عنده، مما اضطره للخروج عن كثير من المبادئ الأرسطية – الرشدية، فقد رأينا أنه ارتد بذلك إلى مواقف قبل – رشدية، وهي مواقف ابن باجة في تدبير المتوحد وابن طفيل في حي بن يقظان. إذ هما يكشفان في مذهبيهما الميتافيزيقي وفي نظريتيهما في الاتصال بالعقل الفعال عن هذا الطريق الفردي في الاتصال. إن مواجهة بن جرشوم لابن رشد دفعته لتقديم ثمن كبير وهو الخروج عن التقدم الذي أحرزه ابن رشد على سابقيه والعودة إلى نفس مواقفهم. فلا يمكن تجاوز ابن رشد للأمام، بل يتم تجاوزه دائماً بالنقوص إلى ما قبله.

بيبليوجرافيا

أولاً: المصادر:

ليفي بن جرشوم:

• ***Levi ben Gershom (Gersonides), The Wars of the Lord. Volume One, Book One: Immortality of the Soul. Translated with an introduction and notes by Seymor Feldman (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1984)***

ابن رشد:

• تفسير مابعد الطبيعة. نشر موريس بويج. دار المشرق، بيروت ١٩٦٧. المجلد الأول.

• تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤

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

• الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو. نقله من العبرية إلى العربية الأستاذ ابراهيم الغربي.المجمع التونسي للعلوم والفنون والآداب (بيت الحكمة)، قرطاج، ١٩٩٧

• الضروري في السياسة. مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. نقله من العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨

• مقال "هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟" منشور في كتاب: تلخيص كتاب النفس لابن رشد. نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠

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

ثانياً: المراجع العربية:

• ابن باجة: تدبير المتوحد. منشور في: رسائل ابن باجة الإلهية. حققها وقدم لها ماجد فخري. دار النهار للنشر، بيروت ١٩٩١.

• ابن سينا: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. نقحه وقدم له د. ماجد فخري. دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٢

• ابن طفيل: حي بن يقظان، منشور في: ابن سينا – ابن طفيل – السهروردي – ابن النفيس: حي بن يقظان: النصوص الأربعة ومبدعوها. دراسةو تحقيق يوسف زيدان. دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٨.

• أرسطوطاليس: في النفس. ترجمة إسحق بن حنين. مع نصوص أخرى تحقيق وتقديم وشرح د. عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات، الكويت، ودارالقلم، بيروت. الطبعة الثانية ١٩٨٠

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

• رينان، إرنست: ابن رشد والرشدية. نقله إلى العربية عادل زعيتر. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٧.

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

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

• العمراني جمال عبد العلي: "تطور نظرية العقل عند ابن رشد في تلخيصه لكتاب أرسطو في النفس". مقال منشور في كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، المجلد الثاني. راجعه وأعده للنشر د. مقداد عرفة منسية. منشورات المجمع الثقافي، تونس ١٩٩٩.

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

• الفارابي: كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات. حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار. دار المشرق،بيروت. الطبعة الثانية ١٩٩٣.

• محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد. المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٨.

• محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد. دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨.

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

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

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

- ***Feldman, Seymor: "Gersonides on the Possibility of Conjunction with the Agent Intellect". Association for Jewish Studies Review, vol. 3 (1978), pp. 99-120***

- ***Ivry, Alfred: "Averroes on Intellection and Conjunction". Journal of the American Oriental Society, vol. 86, no. 2, (Apr.-Jun., 1966), pp. 76-85.***

- ***Kessler, Eckhard: "Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul". Early Science and Medicine 16 (2011), 1-93.***

- ***Klein – Braslavy, Sara, Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge. Translated and edited by Lenn J. Schramm (Brill: Leiden. Boston, 2011).***

- ***Sirat, Colette A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985/1996).***

- ***Taylor, Richard C.: "The Agent Intellect as 'Form for Us' and Averroes's Critique of Al-Farabi". Topicos 29 (2005),pp. 29-51.***

رابعاً: المعاجم والموسوعات:

- جميل صليبا: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢
- مراد وهبة: المعجم الفلسفي. دار قباء الحديثة، القاهرة. الطبعة الخامسة ٢٠٠٧
- معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية. المجلد الأول. معهد الإنماء العربي، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٨٦.

Encyclopedia Judaica, Second edition, Volume 12.