نظرية العقل اللامتناهي عند سليمان ميمون
حلقة الوصل بين الرشدية والمثالية الألمانية

د. أشرف حسن منصور(*)

مقدمة

سليمان ميمون Solomon Maimon (١٧٥٣-١٨٠٠) هو فيلسوف يهودي بولندي من ليتوانيا، عاش الفترة الهامة من حياته في ألمانيا، وكان يمثل أحد أعلام الفلسفة الألمانية وحركة التنوير اليهودي Haskala في أواخر القرن الثامن عشر. أسهم في تطوير فلسفة كانط وأقام بها تعديلات جوهرية وقدم لها نقداً جذرياً كان موحياً للمثالية الألمانية، التي بدأت في التكون في نفس السنوات التي كان يكتب فيها (أي العقد التاسع من القرن الثامن عشر). تتلخص فلسفته في محاولة القضاء على الثنائيات التي امتلأت بها فلسفة كانط، مثل الحس والفهم، والقبلي والبعدي، والحكم التركيبي والحكم التحليلي، وذلك باتجاهه نحو واحدية إبيستيمولوجية Epistemological Monism تُرجع المعرفة إلى مصدر واحد فقط وهو ما أطلق عليه «العقل اللامتناهي» Infinite Intellect. كما قدم نموذجاً للمعرفة الكاملة التامة وهي التي تمثل لديه الهوية الكاملة المطلقة بين الفكر وموضوعه Absolute Identity. أسهمت كل هذه الأفكار في الإيحاء لفشته وشلنج وهيجل بمذاهبهم المثالية، إذ قد وضع هؤلاء الثلاثة نصب أعينهم المعرفة المطلقة - باعتبارها هوية الفكر والوجود - على أنها هي الغاية العليا والنهائية التي يجب على مذاهبهم أن تثبتها. وبذلك نستطيع القول إن سليمان ميمون كان من الأصول المباشرة للمثالية الألمانية.

وتتمثل الفكرة المركزية في فلسفته، والتي أوحت للمثالية الألمانية بمذاهبها، في نظريته في العقل اللامتناهي؛ وهي النظرية القائلة بوجود نموذج معرفي كامل وتام، ليست به الثنائيات

(*) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

التقليدية بين الذات والموضوع، والفكر والأشياء، وهو منتج لموضوعات تعقله. أخذ سليمان ميمون نظريته في العقل اللامتناهي من مصادر وسيطية. ذهب الباحثون الغربيون إلى أن سبينوزا كان من المصادر الأساسية التي أوحت لسليمان بفكرة العقل اللامتناهي، وإلى أن المصدر الأصلي لسليمان ميمون في نظريته هو موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) وحديثه عن العقل الإلهي في كتابه «دلالة الحائرين». أما هدف هذه الدراسة فهو إثبات أن ابن رشد هو المصدر الأصلي والأول لفكرة هذا العقل الإلهي، سواء لدى سليمان ميمون أو لدى كل من أخذ عنهم مثل موسى بن ميمون وسبينوزا. وذلك كما يتضح من أفكار ابن رشد حول العلم الإلهي في موضعين: الأول هو الضميمة في العلم الإلهي التي ذيل بها كتابه «فصل المقال»، والثاني هو «تهافت التهافت» عند مناقشته لصفات الله وخاصة لصفة العلم ولإشكالية علم الله للجزئيات. انتقلت هذه الفكرة الرشدية عن العلم الإلهي إلى ابن ميمون ثم إلى الرشدية اليهودية وظهرت واضحة عند موسى الناربوني (١٣٠٠ - ١٣٦٢) الذي قدم شرحاً رشدياً لدلالة الحائرين، وكان هذا الشرح منشوراً في هامش النسخة التي قرأها سليمان ميمون من الدلالة، والتي كان سليمان هو محررها وأول من ينشرها في العصر الحديث، وبالتالي تعرف منه على أفكار ابن رشد التي تأثر بها الناربوني، الذي قيل عنه إنه كان الرشدي الكامل.

وبعد إثباتنا للأصل الرشدي لنظرية سليمان ميمون في العقل اللامتناهي، نكون في وضع يسمح لنا بتتبع نفس هذه النظرية لدى المثاليين الألمان، كاشفين عن أثر لابن رشد في المثالية الألمانية جاء بتوسطه، وبتوسط سبينوزا أيضاً.

تخطيط الدراسة

الهدف من هذه الدراسة إثبات أن سليمان ميمون، صاحب نظرية العقل اللامتناهي، التي أوحت للمثاليين الألمان بمذاهبهم المختلفة، قد استند في نظريته هذه على مصادر رشدية، وأن هذه النظرية رشدية تماماً ترجع إلى نظرية ابن رشد في العقل الفعال ودوره في المعرفة الإنسانية. كانت المشكلة التي واجهت ميمون مع فلسفة كانط هي أن النشاط المعرفي عند كانط كان متناهياً وليس به أي بعد لامتناه، أي ميتافيزيقي، وأن نظرية كانط في المعرفة عبارة عن تنظير فلسفي لدور العقل المتناهي وحسب، ذلك الذي أسماه كانط «ملكة الفهم الخالص». أما العقل الخالص عند كانط فقد حكم عليه كانط بأنه ترانسندنتالي يخرج عن

نطاق قدرات المعرفة البشرية ويقع في التناقضات الجدلية. وفي مقابل وصف كانط للنشاط العقلي على خطوط التناهي، كان سليمان ميمون على وعي بأن هذا النشاط يدخل فيه البعد اللامتناهي الميتافيزيقي بقوة، وأن هذا البعد ليس مجرد وظيفة تنظيمية للمعرفة بل إن له وظيفة إنشائية أصيلة. ولذلك قال سليمان ميمون بعقل لامتناه infinite intellect، ذي دور تأسيسي للنشاط المعرفي. هذا العقل اللامتناهي يناظر العقل الفعال عند ابن رشد، والذي أوضح ابن رشد دوره الأساسي في المعرفة الإنسانية. ذهب معظم الباحثين الغربيين في فكر سليمان ميمون إلى أن هذه الفكرة مصدرها موسى بن ميمون، لكن الهدف من هذه الدراسة هو إثبات المصدر الرشدي لها. إذ كان سليمان ميمون على معرفة بالأصول الرشدية لهذه الفكرة من موسى النابوني وشرحه على دلالة الحائرين، وكذلك من مجمل فلسفة النابوني الرشدية والذي قال عنه ألفرد عبري إنه الرشدي اليهودي الكامل[1]. وبهذه الطريقة نستطيع الربط بين الرشدية التي تكمن خلف فلسفة سليمان ميمون في العقل، والمثالية الألمانية التي أثر هو فيها عن طريق نظريته في العقل اللامتناهي.

وقد كشف سليمان ميمون عن نفس الأفكار الرشدية التي كانت السبب في إدانة وتحريم فكر ابن رشد طوال العصور الوسطى وعصر النهضة، مثل قدم العالم، ووحدة الوجود، ووحدة العقل لدى كل البشر، وفناء النفوس الجزئية وخلود العقل الكلي، والتأويل المجازي للنص الديني، وأولوية العقل على الوحي. وكانت هذه الأفكار قد ظهرت لدى سبينوزا، الذي ننظر إليه على أنه من أواخر الرشديين اليهود، وقد أعلن سليمان ميمون صراحة أنه يتمسك بمذهب سبينوزا.

أولاً: حياة سليمان ميمون ونظرة عامة على أفكاره

نشأ سليمان ميمون في وسط يهودي تقليدي في ليتوانيا. وفي أواسط عشرينياته ترك زوجته وأولاده وذهب لألمانيا بهدف تعلم الفلسفة والعلوم. وفي الثمانينيات تعرف على النزاع الألماني حول فلسفة سبينوزا، وكان على اتصال مباشر بأطراف هذا النزاع نظراً لمعرفته الشخصية

(1) 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, P. 36.

بموسى مندلسون ومراسلاته لكانط. وفي ١٧٩٠ ألف كتاباً في نقد فلسفة كانط وهو «مقال في الفلسفة الترانسندنتالية»، وأرسله إلى كانط نفسه ليعرف رأيه فيه. وقال فيه كانط إن سليمان هو أدق ناقد له. وطوال التسعينيات ألف سليمان عشرة كتب وضع فيها مجمل فكره، وأثرت في المثاليين الألمان فور صدورها لكن دون اعتراف كامل منهم[١]. وبعد موته سنة ١٨٠٠ تم تجاهله حتى نُسي تماماً، إذ غطى عليه المثاليون الألمان ثم من تلاهم من فلاسفة احتلوا المشهد الفلسفي الأوروبي بعد ذلك.

كشف سليمان ميمون عن راديكالية فلسفية أثناء النزاع حول فلسفة سبينوزا في الثمانينيات، وأعلن تمسكه بمذهب سبينوزا في مواجهة فولف وأتباعه، وذهب إلى أن تفنيد فولف لسبينوزا كان خاطئاً، وأن تعريفات فولف الإسمية إذا حولناها إلى تعريفات واقعية لرأينا أمامنا مذهب سبينوزا بعينه، وأن السبينوزية هي المذهب الحقيقي المتخفي خلف عقلانية لايبنتز. وقد جعلته كل هذه الآراء مكروها من المجتمع الفلسفي اليهودي والألماني على السواء. فقد اشتكى منه بعض المثقفين اليهود الذين كان يقضي معهم بعض الأوقات في برلين، وقالوا لمندلسون إنه ينشر آراء ومذاهب خطيرة[٢]، قاصدين منها أفكاره السبينوزية، التي هي رشدية في حقيقتها. وعندما نقل إليه مندلسون هذه الشكاوى رد قائلاً: «إن الآراء والمذاهب التي يشيرون إليها إما أن تكون صحيحة أو خاطئة. فإذا كانت صحيحة فأنا لا أفهم كيف تؤدي معرفة الحقيقة إلى الإساءة لأي أحد. أما إذا كانت خاطئة، فدعهم يفندونها. هذا علاوة على أنني شرحت هذه الآراء والمذاهب فقط لرجال كنت أتوقع أنهم يريدون أن يستنيروا ويرتفعوا فوق كل التعصبات. لكن الحقيقة أن الذي دفع هؤلاء الرجال لعدائي ليس الطبيعة السيئة لتلك الآراء، بل عدم قدرة هؤلاء القوم على فهمها، مصاحبة برفضهم للاعتراف بعدم قدرتهم تلك»[٣]. يشير سليمان هنا إلى أن تصريحه بآراءه الراديكالية لم يكن إلا لفئة خاصة من المثقفين الذين كان يعتقد أنهم متحررون من التعصب الديني والآراء التقليدية المسبقة، وأنه لم يكن ينشر هذه الآراء على الملأ وأمام العامة، بل كان يقدمها لمن كان يعتقد

(1) Melamed, Yitzhak Y.: "Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism". Journal of the History of Philosophy, vol.42, no.1, (2004), pp. 67-96, at 67-68.

(2) Solomon Maimon, An Autobiography. Translated by J. Clark Murray. (Montreal and Boston: Alexander Gardner, 1888), p. 240.

(3) Ibid: pp. 240 - 241.

أنهم يريدون الاستنارة والتعلم الحقيقي. لكن أمله قد خاب فيهم، إذ وجدهم ثابتين على تحاملاتهم التقليدية وغير قابلين للاعتراف بجهلهم بما يقوله سليمان.

وقد فشل سليمان ميمون في دخول برلين لأول مرة بسبب اعتراض أحد المراقبين اليهود على بوابة روزنتال Rosenthaler Gate، وكان السبب: مظهره السيء، وإعلانه عن نيته لنشر شرح على «دلالة الحائرين»[١]، والذي كان محظوراً آنذاك. وهو الشرح الذي نشره بالفعل بعد ذلك، وهو عبارة عن نص كتاب الدلالة، مع شرح موسى الناربوني، بالإضافة لشرح سليمان ميمون على نص ابن ميمون وشرح الناربوني. هذا الشرح المضاعف[٢] هو وثيقة تاريخية نادرة الوجود في تاريخ الفلسفة، إذ أن الكتاب يحوي نص ابن ميمون وشرح الناربوني الذي هو في حقيقته شرح رشدي لدلالة الحائرين، ثم شرح سليمان ميمون الذي يعد من الممهدين الهامين للمثالية الألمانية، مما يعطينا صورة واضحة عن مقصودنا الذي وضعناه في العنوان الفرعي لهذه الدراسة وهو أن سليمان ميمون حلقة وصل بين الرشدية والمثالية الألمانية. فحلقة الوصل هذه تتضح بصورة ناصعة من هذا الكتاب الذي يحوي نصوص موسى بن ميمون وموسى الناربوني وسليمان ميمون.

وبعد هذه الشكاوى اضطر سليمان لمغادرة برلين، وانتقل إلى أمستردام. ويبدو أنه كان يأمل في أن يجد هناك مناخاً أكثر تحرراً يستطيع أن يعيش فيه مع آراءه؛ فأمستردام هي مدينة سبينوزا على كل حال. لكنه وجد العكس تماماً، إذ قد خابت آماله عندما وجد أن المناخ الثقافي في أمستردام ليس خيراً من مثيله في برلين بل كان أسوأ. إذ أعلن اليهود هناك أنه مهرطق وملعون[٣]، ورموه بالحجارة في الشارع.

لقد كانت أفكار سليمان ميمون الرشدية مثيرة لإزعاج المثقفين الأوروبيين واليهود في أوج عصر التنوير، وقد لاقى مشاكل عديدة من جراء تصريحه بهذه الأفكار. وهكذا اختبر

(1) Socher, The Radical Enlightenment of Solomon Maimon, (California: Stanford University Press, 2006), P. 32.

(٢) الشرح المضاعف Supercommentary هو شرح لشرح على نص أصلي، وكان منتشراً بين الرشديين اليهود في العصور الوسطى وعصر النهضة، والذين شرحوا شروح ابن رشد على أرسطو، أمثال ليفي بن جرشوم ويوسف بن كاسبي والناربوني، وينتمي سليمان ميمون إلى هذه السلسلة من الشراح، لأنه شرح شرح الناربوني لدلالة الحائرين.

(3) Ibid: P. 246.

سليمان عملياً الثنائية الرشدية (ذات الجذور اليونانية والامتدادات الإسلامية) بين العامة والخاصة، وشاهد بنفسه صعوبة التصريح بأفكار فلسفية راديكالية تمس العقائد حتى أمام المثقفين. وشاهد كذلك وبنفسه كيف أن وصية ابن رشد بعدم التصريح بالتأويل للعامة وقصر الفلسفة على الخاصة لازالت نافعة في أوج عصر التنوير، وأنه ليس كل مثقف يمكن أن يكشف له عن أفكاره الرشدية الراديكالية. فالمثقف حسب ابن رشد يمكن أن يكون فيلسوفاً ويمكن أن يكون جدلياً لا يستطيع أن يعرف الحقيقة إلا إذا قُدمت له بالطرق الجدلية، أي بما هو شائع ومشهور من الآراء.

١) رشدية سليمان ميمون:

يذكر زوشر أن سليمان كان قارئاً لموسى بن ميمون وفالاكيرا (١٢٢٥ - ١٢٩٠) وليفي بن جرشوم (١٢٨٨ - ١٣٤٤) ودل مديجو (١٤٨٥ - ١٤٩٣)[(١)]، ولابن رشد نفسه[(٢)]، ونضيف إليهم الناربوني بالطبع. كل هؤلاء هم أعلام الرشدية اليهودية الراديكالية. ومعنى هذا أن سليمان ميمون كان محملاً بكل التراث الرشدي اليهودي، وقرأ على خلفيته ونقد على أساسه الفلسفة الأوروبية وخاصة فلسفة كانط. وقد أخذ معه هذه الخلفية والمحملة بأسلحة رشدية ثقيلة ليهدم بها مثالية كانط الترانسندنتالية، ممهداً بذلك للمثالية الألمانية. ومعنى هذا أيضاً أن المثالية الألمانية لم تكن مجرد صيغة مثالية للسبينوزية، بل كانت فوق ذلك وقبله، صيغة فلسفية أدمجت عناصر رشدية أساسية، وتم هذا من مصدرين: سبينوزا وسليمان ميمون. وقد كان لدى كل واحد منهما مصادره الرشدية الخاصة[(٣)].

---

(1) Ibid: P. 160.

(٢) الأمر المؤكد أن سليمان ميمون قد قرأ الفقرات التي أوردها موسى الناربوني من مؤلفات ابن رشد على سبيل شرحه لفقرات من دلالة الحائرين.

(٣) هذا بالإضافة إلى أن سليمان ميمون قد استفاد من الرشدية اليهودية في أسلوب التخفي كي يقدم آراءه الراديكالية بطريقة سرية ويضمنها في نصوصه على نحو غير مباشر. وقد أشار زوشر إلى ذلك، ويتضح من تحليله لأساليب سليمان في التخفي أنه استفادها من الرشدية اليهودية. فبعد أن يشرح زوشر آليات التخفي لدى سليمان، ومنها استعانته بجيوردانو برونو كمثال مسيحي على مذهب وحدة الوجود، وليس سبينوزا المدان، وإصداره لشرح على دلالة الحائرين بدون وضع اسمه، يطلق على هذه الأساليب «سياسة سرية منسوجة جيداً»، يذهب إلى أن اختياره للشروحات الكلاسيكية لمصاحبة شروحاته هو، كانت: «بالضبط سياسة الإبن الرشدي الشقي الصادق frankly wicked Averroistic son، المتعمد على دلالة الحائرين، الذي كشف عن أسراره في العلن» (زوشر ١٠١). سليمان إذن هو الرشدي من النوع الشقي الذي=

٢) فاعلية الإله من خلال قوانين الطبيعة:

بجانب نظرية العقل الفعال التي أحياها سليمان ميمون باعتباره المثال المعرفي والأنطولوجي الأعلى والتي استمرت لدى المثالية الألمانية، هناك نظرية أخرى ذات أصول أرسطية رشدية تبناها سليمان، وهي في الحقيقة رشدية خالصة أخذها موسى بن ميمون من ابن رشد مباشرة، وهي الذاهبة إلى أن الصلة الوحيدة بين الله والعالم هي من خلال القوانين الطبيعية، والفعل الإلهي الوحيد لله في الكون هو من خلال هذه القوانين، لا من تجاوزها بالمعجزات. يذهب زوشر إلى أن سليمان أخذ هذه الفكرة من موسى بن ميمون، وتناسى أن الأخير أخذها من ابن رشد[1]. لكن زوشر أضاف شيئاً هاماً، وهو أن تبني سليمان لها هو من أساسيات نزعته الطبيعية الثابتة، وقد كانت لها آثار على نظريته في وحدة الوجود؛ ذلك لأن هذه النظرية هي من أساسيات وحدة الوجود الراديكالية التي تبناها سليمان بعد ذلك.

ومما سبق نستطيع وضع الملاحظات المبدأية التالية التي سوف تتضح تباعاً: ١) تمسك سليمان ميمون بوحدة الوجود، مذهب سبينوزا ومن قبله ابن رشد، لكنه لم يكن مذهباً واضحاً لدى موسى بن ميمون الذي كان يحافظ على الانفصال بين الإله والعالم ومفارقته التامة له؛ ٢) تمسكه بوحدة الوجود هو استمرار واضح للنزاع حول هذا المذهب بالذات في الفكر الألماني، بالضد على كانط ويا كوبي ومندلسون. ٣) مذهب وحدة الوجود هو الخط الرابط بين ابن رشد وسبينوزا وسليمان ميمون والمثالية الألمانية، في مقابل تراث آخر يعتقد في الانفصال المطلق بين الله والعالم.

=أخرج «دلالة الحائرين» من طابعه السري الخفي إلى العلن، وكشف عن التأويل الحقيقي للجمهور. لقد كانت ثنائية التخفي والتصريح مسيطرة في الفلسفة الأوروبية في أواخر القرن الثامن عشر، وسليمان خير دليل على ذلك. ثم يستشهد زوشر بقول سليمان: «... إننا في هذه الأزمنة لا نحتاج إلى السرية esotericism (حمداً لله)». تنطوي هذه العبارة على تهكم ذي طابع سري، لأن سليمان ميمون يستخدم الأسلوب السري في الكتابة بالفعل، وكان مضطراً لذلك بسبب الملاحقة المستمرة له من قبل اليهود المتعصبين، وهو عندما يقول إنه غير مضطر لاستخدام السرية في زمانه، فهو يكشف عن أسلوب سري في نقل شعوره بالمرارة لقارئه، إذ أن قصده الحقيقي هو أنه لا يزال مضطراً لاستخدام السرية حتى في ذلك العصر، المفترض أنه عصر التنوير. (النص السابق من كتاب لسليمان نقلاً عن زوشر):

Über die Progressen der Philosophie, p. 60, cited in Socher 102.

(1) Ibid: pp. 60 - 61.

٣) الغاية السامية هي المعرفة الفلسفية بالموجودات:

فكرة أخرى استعارها موسى بن ميمون من ابن رشد وانتقلت إلى سليمان ميمون بتوسط موسى الناربوني والرشدية اليهودية، وهي الغاية السامية للحياة الإنسانية والمتمثلة في المعرفة العلمية (الفلسفية) بالعالم، أو بمخلوقات الله، وهو ما كان يُعرف في التراث الفلسفي الإسلامي بالحكمة، أو بكمال القوة الناطقة. ذكر ابن رشد هذه الغاية النهائية في بداية «تفسير ما بعد الطبيعة»[١]، وهي تبيئته الخاصة للمثال الأعلى الأرسطي في حياة التأمل داخل البيئة الدينية الإسلامية ومناسبتها للعقلية الإسلامية. وكانت هذه الغاية السامية هي رأي سليمان في الهدف النهائي للإنسان في كتابه المبكر «عشق سليمان» Hesheq Shelomo، وهي مجموعة من الملاحظات والتعليقات والفقرات التي كتبها في أواخر سبعينيات القرن الثامن عشر وظل محتفظاً بها مخطوطة طوال حياته[٢]. فقبل أن يتعرف سليمان على الفلسفة الأوروبية، كان مشبعاً بالأفكار الرشدية الراديكالية التي انتقلت إليه من قراءته لكبار الرشديين اليهود. وعلى أساس هذه الخلفية قرأ سليمان الفلسفة الأوروبية، هذه الخلفية التي جعلته يقرأ كانط قراءة سبينوزية رشدية، ممهداً بذلك للمثالية الألمانية.

ثانيا: حل إشكاليات فلسفة كانط

١) حل سليمان ميمون لسؤال المشروعية:

كانت المشكلة التي واجهت كانط هي سؤال المشروعية quid juris: كيف تنطبق المقولات القبلية لملكة الفهم الخالص على موضوعات الخبرة التجريبية قبلياً؟[٣] لم يقدم كانط تفسيراً كافياً لهذا الانطباق. ومقولات الفهم لديه ظلت قبلية، أي أن مصدرها ليس التجربة، وموضوعات العالم الخارجي ظلت خارجية بعدية، ولذلك ظلت المشكلة بدون حل. وكي يقدم

---

(١) يقول ابن رشد: «...فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات؛ إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة...». تفسير ما بعد الطبيعة. نشر موريس بويج. دار المشرق، بيروت. الطبعة الخامسة ٢٠٠٤، المجلد الأول، ص ١٠.

(2) Ibid: P. 61.

(3) Kant, Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith.(London. Macmillan, 1961), A84 - 86/ B117 - 119.

سليمان حلاً لجأ إلى التراث الفلسفي للعصور الوسطى، أي إلى حل هو رشدي في جوهره: في العلم الإلهي ليس هناك قبلي وبعدي، وليس هناك تصور خالص وحدس تجريبي، فالاثنان واحد وهما نفس الشيء، لأن الموضوعات في العلم الإلهي مخلوقة من تفكير الإله فيها. وبالتالي فالحل الذي قدمه هو: هناك وحدة أصلية بين الأفكار والأشياء في العقل الإلهي، لكن هذه الوحدة مفتقدة على مستوى العقل البشري المتناهي، أي على مستوى ملكة الفهم الخالص عند كانط.

يجب إذن تجاوز العقل المتناهي الذي نظَّر له كانط. فإذا نظر الإنسان إلى الموضوع من وجهة نظر العقل اللامتناهي فلن يكون هناك انفصال بين الأفكار والأشياء. والعقل اللامتناهي ليس غريباً عن المعرفة البشرية، إذ هو حاضر في مستوى الرياضيات والتفكير الرياضي. لكن ما لم يقله سليمان أن العقل اللامتناهي هو النموذج الأكمل للمعرفة البشرية ذاتها، إذ هو صورة لنا كما قال ابن رشد. وما لم ينتبه إليه سليمان أيضاً أن مجرد التوصل إلى وجود هذا العقل اللامتناهي دليل كاف على أنه فينا وصورة كاملة لنا. لكن يبقى أن الإنسان توصل إليه، إلى وجوده ونمط علمه ودوره في المعرفة البشرية. ولذلك فهو ممكن لنا، ممكن معرفته والوصول إليه و إلى ضرورة وجوده، وهذا دليل على أنه فينا كما قال ابن رشد.

لكن إذا كانت هوية الأفكار والأشياء متحققة على مستوى العقل الإلهي، فكيف لهذه الهوية أن تتحقق على مستوى المعرفة البشرية المتناهية؟ حاول سليمان الإجابة عن هذا السؤال في مقاله عن الفلسفة الترانسندنتالية، إذ تناول سليمان ميمون ثنائية كانط بين مادة وصورة المعرفة، وردها إلى السؤال الفلسفي التقليدي حول ثنائية النفس والبدن وكيفية اتصالهما، وحوَّل سؤال كانط «كيف لمقولاتنا القبلية أن تنطبق على مادة الخبرة أو الحدوس الحسية؟»، إلى السؤال التالي: «كيف يمكن أن ندرك أن الصور القبلية تنطبق على الأشياء المعطاة بعدياً»؟[1]؛ «فكي تصير المعرفة صادقة يجب أن تتناسب التصورات والأشياء مع بعضها البعض، ذلك لأن الحقيقة هي موافقة الأفكار للموضوعات»[2]. لكن إذا كانت مادة المعرفة وصورتها يرجعان إلى مصدرين مختلفين تماماً، فإن سؤال المشروعية يظل بلا إجابة. أما فكرة كانط عن أن الشيء

(1) Salomon Maimon, Essay on Transcendental Philosophy, Trans. By Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman and Merten Reglitz. (London. New York: Continuum, 2010), P. 59.

(2) Ibid.

في ذاته هو مصدر المضمون التجريبي والذي لا نعرف عنه أي شيء، فهي جملة «فارغة بدون أي معنى». «وكي يحل سليمان هذه المشكلة، يقترح أن نأخذ النشاط المعرفي على أنه المصدر الوحيد لمعرفتنا»[١]. السؤال هنا هو ما هو هذا النشاط المعرفي؟ هذا النشاط يجب أن يكون معطياً مادة المعرفة لا مجرد صورتها؛ ذلك لأن النشاط المعرفي إذا كان مصدراً لصورة المعرفة وحدها، وهي المقولات القبلية، فسوف تظهر نفس الصعوبة السابقة أمامنا، وهي كيف تنطبق المقولات القبلية على المادة البعدية؟ أما إذا كان النشاط المعرفي هو مصدر مادة المعرفة أيضاً فسوف تزول هذه الصعوبة، وقد كانت هذه الفكرة هي بداية المثالية الألمانية التي اعتمدت على حل سليمان حصرياً، وهذا أيضاً هو الأثر الرشدي غير المباشر في المثالية الألمانية.

ويستمر سليمان في تأكيد هذه النظرية بقوله: «**هذا النشاط المعرفي لا يعين الصورة وحسب بل صورة ومادة موضوع المعرفة**». لكن لا يمكن لمادة موضوع المعرفة أن تكون من عمل العقل إلا إذا كانت هذه المادة نفسها صورية، أي أنها ليست مجرد إحساسات أو أشياء حسية أو مدركة حسياً. هذه المادة الصورية هي موضوعات المخيلة عند ابن رشد: «إن عناصر المكون التجريبي للموضوع (أي مادته) هي أفكار عقلية intellectual ideas verstandes /ideen»[٢]، «**هذه الأفكار العقلية [أو بالأحرى الذهنية] هي الشيء في ذاته**»[٣]. صحيح أننا ندرك الموضوعات التجريبية على أنها معطاة لا على أنها مُنتجة من خلال نشاطنا المعرفي، إلا أن «الموضوعات التجريبية ليست مُنتجة من خلال النشاط المعرفي للعقل البشري المتناهي [الذي قصده كانط بملكة الفهم]، بل مُنتجة من خلال النشاط المعرفي للعقل الإلهي اللامتناهي، الذي تكون فيه صورة المعرفة هي في الوقت نفسه موضوعاتها»[٤]. «ونحن ندرك الموضوعات التجريبية باعتبارها معطاة، أي باعتبارها موجودة في استقلال عن فعلنا المعرفي، بسبب الطابع المتناهي لعقلنا»[٥]. فمن خلال منظور العقل اللامتناهي للإله، فإن الصورة المعقولة هي ذاتها

(1) Carlos Fraenkel: "Maimonides and Spinoza as Sources for Maimon's Solution of the 'Problem quid juris' in Kant's Theory of Knowledge". Kant - Studien, vol. 100, no. 2, pp. 212 - 240 (at 217).

(2) Maimon, S.: Gesammelte Werke. Ed. by V. Verra, Reprographischer Nachdruck. Hildesheim 1965, vol. II, P. 192, cited in Fraenkel, op.cit, P. 218.

(3) Maimon, Gesammelte Werke, III, P. 186, in Fraenkel, ibid.

(4) Maimon, Gesammelte Werke, II, P. 64, in Fraenkel, ibid.

(5) Ibid: P. 65.

موضوع المعرفة. وبما أن العقل اللامتناهي يعقل كل الأشياء الممكنة، فإن الموضوعات التي ندركها باعتبارها مستقلة عن نشاطنا المعرفي هي في النهاية أفكار الله، وبما أن العقل البشري هو (بالضبط) مثل العقل اللامتناهي، فإن سؤال المشروعية يتم حله. وصورة ومادة المعرفة لا تعودان غير متجانسين. لكن ألم يسبق لسليمان أن قال إن العقل البشري متناه؟ ربما يقصد أن في العقل البشري جزء لامتناه غير معروف لنا، وهذا هو العقل الفعال الذي فينا أو هو صورتنا حسب ابن رشد. «في عملية المعرفة فإن العقل البشري المتناهي يطبق الصور العقلية على الموضوعات، التي هي ذاتها صور عقلية في عقل الله اللامتناهي. وبالنظر إلى أن كلاً من الأفكار والموضوعات صور عقلية، فإن المعقولات هي بالتالي صحيحة نظراً لأن الأولى تناظر الثانية. الملاحظ أن الأمر يتطلب ترقياً معرفياً يمكّن العقل المتناهي البشري من هذا الإدراك، وهو الترقي الذي وصفه ابن رشد في رسالة الاتصال، وهو ما سوف يتجسد لدى شلنج في الجزء الخاص بتاريخ الوعي في كتابه «نسق المثالية الترانسندنتالية»، ولدى هيجل في «فينومينولوجيا الروح». هذا الترقي المعرفي عندهما ضروري لأنه هو الذي يوصل العقل البشري من نقطة انطلاقه المتناهية إلى نقطة وصوله وغايته النهائية اللامتناهية. إنه هو نفس الانتقال من العقل الهيولاني إلى العقل الفعال لدى ابن رشد.

٢) حل ثنائيات كانط في المعرفة:

كانت المشكلة التي واجهت سليمان ميمون مع فلسفة كانط هي الثنائية الواضحة في نظريته في المعرفة، إذ هي مصابة بانشقاق حاد بين الحس والفهم، وبين الحدوس والتصورات، وقد حاول سليمان حلها عبر جميع أعماله. وأبرز هذه الأعمال هو «مقال في الفلسفة الترانسندنتالية». وفي النص التالي من المقال يشرح سليمان نظرية كانط في مصدري المعرفة: الحس والفهم، ويكشف عن الثنائية، ثم يحاول إزالتها بتأويل رشدي لها، مرجعاً الحس نفسه إلى العقل، وكاشفاً عن اتحاد العقل بالذات العارفة وموضوع التعقل في كيان واحد، وهو الاتحاد غير الموجود لدى كانط لكنه هو الذي يؤول إليه سليمان نظرية كانط[1].

---

(١) الملاحظ أن فكرة ابن رشد عن العلم الإلهي قد أتت منه رداً على إشكالية أخرى مختلفة تماماً عن إشكالية ثنائية مصدري المعرفة الكانطية، وهي إشكالية علم الله للجزئيات. سليمان إذن أخذ هذا الحل الرشدي، الذي كانت له آثاره لدى سبينوزا، وحوله إلى حل للإشكالية الكانطية. وسوف تتبنى المثالية الألمانية نفس هذا الحل، لكن في حين أشار سليمان إليه فقط دون تفصيل، حاول المثاليون الألمان توضيح تفاصيل الحل، كما سوف نرى.

يريد سليمان أن يثبت في النص التالي أن مصدري المعرفة غير منفصلين تماماً وغير متمايزين كما اعتقد كانط، وأن موضوع المعرفة أو التعقل نفسه غير متمايز عن الحس والفهم. يقول سليمان: «**وفقاً لرأي الفيلسوف كانط، فإن المعرفة تتطلب شيئين مختلفين عن بعضهما البعض؛ الفهم Verstand والحس die sinnlichkeit؛ الحس يستقبل المادة [من مصدر غير معروف لنا حسب كانط]، والفهم ينتج من ذاته صورة المعرفة؛ والمعرفة هي العلاقة بين الصورة العقلية ومادة خاصة**»[1]. هنا ينشأ سؤال المشروعية: ما الذي يبرر انطباق الصور القبلية للمعرفة التي هي نتاج الذات العارفة على مادة المعرفة؟ إلا إذا كانت هناك هوية أصلية بينهما ابتداءً؟ هذه الهوية الأصلية هي التي أشار إليها سبينوزا من قبل: «نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء».

لكن سليمان يزيد هذه الفكرة عمقاً، بذهابه إلى أن نفس العقل الذي هو مصدر الصور المعرفية القبلية في الذات العارفة هو أيضاً مصدر الصور العقلية التي في الأشياء أو موضوعات الإدراك. وهذه هي نظرية ابن رشد في العقل الفعال ووجوده الأنطولوجي المزدوج: وجوده كعقل فعال داخل الذات العارفة، ووجوده الأنطولوجي الواقعي الخارجي في العالم باعتباره النسق العقلي الحاكم للعالم الطبيعي. كل هذه الأفكار يفترضها سليمان عندما يكمل عبارته السابقة قائلاً: «**ولهذا السبب فإن الاثنين ضروريان، وبهذه الطريقة فإن الفهم والذات العارفة وموضوع المعرفة سوف تكون شيئاً واحداً في ذاته، فقط بالنظر إلى صورة المعرفة، حين تكون [هذه الصورة] موضوع المعرفة...**»[2]. يشير سليمان هنا إلى أن الوحدة بين العقل والعاقل والمعقول سوف تكون موجودة إذا كان موضوع التعقل هو الذات العارفة وصورها المعرفية. لكن لا يكتفي سليمان بذلك، بل هو يريد إثبات أن موضوع المعرفة الخارجي المادي هو أيضاً في اتحاد مع الذات العارفة. في النص التالي يثبت سليمان أن ملكة الحس ليست متمايزة نوعياً عن ملكة الفهم، بل هي ذاتها ملكة الفهم لكن في اختلاط، وأن التصور الحسي هو نفسه التصور العقلي لكن على نحو مختلط. فكي يثبت سليمان أن فعل التعقل وموضوع التعقل والذات العاقلة شيء واحد، فإن ملكة الحس كانت هي التي تقف عقبة أمامه، لأنها الملكة الوحيدة المفترض أنها مختلفة عن ملكة الفهم، ولذلك يحاول القضاء على حسيتها بتأويلها عقلياً والنظر إليها على أنها هي ذاتها ملكة الفهم لكن مختلطة بالحس.

(1) Maimon, GiveCat ha-Moreh, P. 107, cited in Fraenkel, p. 221.

(2) Ibid: loc.cit.

هنا يرد سليمان ملكة الحس إلى ملكة الفهم، ويستعين بلايبنتز لكنه يقصد في الحقيقة سبينوزا، وسكت عن سبينوزا نظراً للحظر المعروف[١]. يقول سليمان: «لكن وفقاً لرأي الفيلسوف لايبنتز، فإن التمييز بين الفهم وملكة الحس ليس حقيقياً»، أي ليس جوهرياً، فهما لا يختلفان في النوع أو الجوهر لكن في الدرجة والشدة، «بل هو صوري فقط. وكل تصور حسي يمكن أن يُختزل إلى تصور عقلي، بما أن التصور الحسي هو التصور العقلي المختلط ذاته. ولهذا السبب فإن العقل والذات العاقلة وموضوع التعقل ليسوا وحسب أشياء واحدة في ذاتها»، أي لا بالنظر إلينا نحن الذوات المتناهية، «بل أيضاً بالنظر إلى علاقة الصورة العاقلة بموضوع التعقل، أو ملكة الحس»[٢]. لما كان سليمان قد رد ملكة الحس إلى ملكة الفهم، فقد كان من السهل عليه أن ينظر إلى فعل التعقل وموضوع التعقل على أنهما شيء واحد. «والاختلاف بين العقل اللامتناهي جل شأنه وعقلنا هو مجرد اختلاف صوري»، أي شكلي، اختلاف في الصورة وليس في المادة، في الفعل، لأن الصورة هي الفعل، لا في الجوهر لأن المادة هي الجوهر. "وذلك لأن العقل اللامتناهي ينتج عن طريق الصور العقلية موضوعات هذه الصور"؛ أي أن العقل الإلهي يخلق الأشياء حسب الصور العاقلة المحايثة لهذه الأشياء. هذه الصور العاقلة هي ذاتها الصور العاقلة في الفهم البشري. لكن كل الفرق أن الفهم البشري يعقل هذه الصور العاقلة بتجريدها من موادها، أي يعقلها بعدياً حسب ابن رشد في «الضميمة في العلم الإلهي» وفي

---

(١) في خطابه إلى ماركوس هيرتز (مايو ١٧٨٩) ذهب كانط إلى أن المراجعة التي قام بها سليمان ميمون لفلسفته النقدية هي عبارة عن «سبينوزية» (زوشر ٩). ويقصد كانط بذلك، أن فكرة العقل اللامتناهي الذي يختفي فيه التمييز بين فعل التعقل وموضوع التعقل هي فكرة سبينوزية. وقد كان كانط مصيباً في ذلك، لكن الأصل الأول للفكرة هو ابن رشد وليس سبينوزا. والملاحظ أن كانط نفسه قد اتُهم بالرشدية من قبل هيردر من أجل فكرته عن عقل واحد للبشرية كله، واتُهم بالسبينوزية أيضاً من قبل ياكوبي. ومع الأخذ في الاعتبار أن سليمان ميمون كان منشغلاً في القراءة المزدوجة لنقد العقل الخالص ولدلالة الحائرين، فيمكننا القول إن التأثير الرشدي واضح. عندما يقول كانط إن مراجعة سليمان للنقد سبينوزية، فيجب أن ننتبه إلى أن السبينوزية هي اسم ذلك المذهب الذي يمثل إعادة صياغة للرشدية؛ مع العلم بأن كانط لم يكن يعرف موسى بن ميمون معرفة وثيقة ومباشرة (ربما كان يعرفه من خلال موسى مندلسون). وعندما وصف كانط مراجعة سليمان لنقد العقل الخالص بالسبينوزية، فقد كان يقصد محاولة توحيد سليمان لملكتي الحس والفهم، ونظرته للفهم الإنساني على أنه جزء من العقل الإلهي. هذه نظرية سبينوزية واضحة، لكنها ذات أصول رشدية.

(٢) Ibid: loc.cit. والملاحظ هنا اللغة الوسيطية والمصطلحات الوسيطية الأرسطية: الصور العاقلة، موضوع التعقل، وهذا دليل على تأثره بالرشدية اليهودية

«التهافت». إن الشرح الذي يقدمه سليمان في هذه العبارات الأخيرة غير موجود في دلالة الحائرين، وموجود في شرح الناربوني المستند على ابن رشد في شرحه على كتاب النفس. والدليل على ذلك وضوح هذه الفكرة في رسالة إمكان الاتصال لابن رشد والتي شرحها الناربوني[١]، وكذلك في رسالة الناربوني حول السعادة[٢].

وفي العبارة التالية يظهر التمييز الرشدي بين المعرفة الإنسانية والمعرفة الإلهية بمنتهى الوضوح، ذلك التمييز الموجود في الضميمة وفي التهافت، وغير الموجود بمثل هذا التفصيل في الدلالة. يقول سليمان: «لكن تعقل العقل المتناهي يميز بالضرورة بين صورة الإدراك apprehension وموضوع الإدراك نفسه، لا من خلال تمييز جوهري بل من خلال تمييز صوري وحسب. وهذا بسبب أن صورة الإدراك هي علاقة عقلية بالنسبة للعقل المتناهي، موضوع الإدراك، على الرغم من أنه هو ذاته علاقة عقلية، إلا أنه موضوع العلاقة وحسب بالنسبة للعقل المتناهي، لأنه لا يدرك العلاقة المذكورة بوضوح»[٣]. العقل المتناهي وحده هو الذي يميز بين صورة الإدراك وموضوعه، لأن صورة الإدراك تبدو لديه أنها ذاتية وبشرية وخاصة به وحده، وهو لا يدرك أن هذه الصورة هي العقل الفعال الذي فينا، وأنها هي نفس الصور الأنطولوجية العاقلة. فلما كان إدراكه للأشياء بعدياً ومعتمداً على هذه الأشياء، فهو ليس على وعي بالهوية الأصلية بين صور المعرفة والصور العقلية للأشياء.

ويضرب سليمان مثلاً على نوع من المعرفة البشرية ينتج موضوعه بالتفكير فيه وهو الرياضيات. فعن طريق التفكير الرياضي ينتج الفكر الموضوع الذي يفكر فيه، وهذا ما يمثل اتحاد فعل المعرفة مع موضوع المعرفة. فعن طريق العد، تنتج الذات العارفة موضوعها وهو العدد. وفي ذلك يقول سليمان إننا في الرياضيات «نكون مثل الإله تماماً»[٤]. لماذا؟ لأن الله ينتج موضوعات الطبيعة بنفس الطريقة التي ننتج بها نحن موضوعات الرياضيات، أي من خلال التفكير الحقيقي/ الواقعي durchs reelle denken، أي من خلال البناء/ Konstrukzion Construction. وهذا في مقابل قول كانط إن أفكار العقل ليس لها من وظيفة إلا الوظيفة التنظيمية واستبعاده للوظيفة الإنشائية. كل الفرق بين سليمان والمثالية الألمانية، أننا عند

(1) Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rush, p. 2.

(2) Guttman, Philosophies of Judaism, pp. 232 - 233.

(3) Maimon, GiveCat ha-Moreh, P. 107, cited in Fraenkel, p. 222.

(4) Ibid: II, P. 42, in Fraenkel, p. 222.

سليمان نكون مثل الإله في الرياضيات، أما في المثالية الألمانية فنكون مثله في معرفتنا لذواتنا؛ فعن طريق التفكير في الذات، نخلق الذات المفكرة.

وفي النهاية شدد سليمان على عدم الانفصال الأصلي بين الحس والفهم وأنهما يقعان على متصل واحد. إذ لا ينظر سليمان إلى ملكتي الحس والعقل على أنهما منفصلان ومتمايزان، ومصدران مستقلان للمعرفة، بل ينظر إليهما على أنهما يقعان على خط معرفي واحد ومتصل، ولا يختلفان بالنوع بل بالدرجة. ويقول في ذلك: «إن صورة الحس هي بالتالي نمط الملكة المعرفية بالنظر إلى [في علاقتها مع] موضوعات الحس؛ وصورة ملكة الفهم هي نمطها في عملها بالنظر إلى الموضوعات بعامة، أو بالنظر إلى موضوعات الفهم»[1]. وقد سبق لابن رشد أن قال إن ملكات المعرفة واحدة، وذلك في شروحه على كتاب النفس خاصة الشرح الكبير.

٣) حل سليمان ميمون لإشكاليات الجدل الترانسندنتالي الكانطي:

في النص التالي يتضح حل سليمان لكل إشكاليات الجدل الترانسندنتالي الكانطي، وذلك بإثبات أن موضوعات الميتافيزيقا الثلاثة: النفس والعالم والإله، ذات أساس واحد مشترك، وأن كل التناقضات التي قدمها كانط حول هذه الموضوعات هي في حقيقتها تناقضات الفهم وحده، الفهم المتناهي؛ أما من وجهة نظر العقل اللامتناهي فليس هناك جدل ترانسندنتالي وليس هناك انقسام حقيقي بينها. وهذا هو نفسه ما سوف يظهر عند هيجل في تمييزه بين الفهم والعقل، وهو نفس التمييز الذي سوف يحل به هيجل صعوبات الجدل الترانسندنتالي الكانطي. يقول سليمان: «لدينا هنا (إذا سُمح لي أن أستخدم هذا التعبير) ثالوثاً trinity»[2]، يقصد سليمان بالثالوث تقديم حله بطريقة مناسبة لفهم المسيحيين الذين ينظرون إلى الألوهية على أنها ثالوث لكنها في الوقت نفسه واحدة على الرغم من تمايز أقانيمها الثلاثة المعروفة. لكن أقسام الثالوث لدى سليمان، الثالوث الميتافيزيقي لا الثالوث اللاهوتي، هي النفس والعالم والإله. يريد سليمان أن يقول لقراءه المسيحيين إنه كما أنكم تنظرون إلى الألوهية على أنها أقانيم ثلاثة متحدة في جوهر واحد، فإن موضوعات الميتافيزيقا الثلاثة يمكن النظر إليها كما تنظرون أنتم إلى الثالوث اللاهوتي؛ «الإله والعالم والنفس البشرية. وأعني بذلك أنه إذا قصدنا

(1) Maimon, Salomon, Essay on Transcendental Philosophy, P. 11.

(2) Ibid: p. 110.

بالعالم، العالم المعقول ببساطة، أي المجموع الكلي لكل الموضوعات الممكنة التي يمكن إيجادها من كل العلاقات الممكنة التي يعقلها عقل [لامتناه]؛ وإذا كنا نقصد بالنفس عقلاً (أي ملكة عاقلة) تربط نفسها بهذا العالم بحيث يمكن أن تكون كل هذه العلاقات معقولة له»[1]، فالعقل كما قال ابن رشد ليس سوى إدراك النظام والترابط الذي بين الأشياء، وبالتالي يكون العقل الإلهي هو النظام العقلي الرابط بين الأشياء، وما العقل الإنساني سوى إدراك أو تعقل لهذا النظام؛ «وإذا كنا نقصد بالإله عقلاً يعقل كل هذه العلاقات بالفعل (ذلك لأنني لا أعرف ما الذي يمكن أن يعنيه الكائن الواقعي/ الفعلي ens realissimum غير هذا)، إذن فهذه الأشياء الثلاثة هي الشيء نفسه»[2]. وهنا تتضح أصول المثالية الألمانية، كما يتضح رابطها القوي مع ابن رشد. هذا النص بالذات هو حلقة الوصل بين الرشدية والمثالية الألمانية. والملاحظ أن فشته عندما يقول بالأنا المطلق فهو يقصد بها الأنا التي تكون هي صورة العالم، العالم الأصغر الذي يلخص ويختزل العالم الأكبر داخله. إن فشته هو الآخر بمثاليته الذاتية وعلى الرغم منها يدين لهذا النص ويدين لأصوله الرشدية. إن النص السابق يشير بوضوح إلى أن القضاء على تناقضات الجدل الترانسندنتالي الكانطي هو عن طريق فكرة الوحدة الأصلية بين العقل والعاقل والمعقول. وهي وحدة لا بالمعنى الأرسطي الرشدي بحذافيره، بل بمعنى سليماني مطور؛ ذلك لأن النفس التي يقصدها هنا هي القوة العاقلة في الإنسان وقد وصلت إلى درجة الكمال الأقصى الذي يجعلها في هوية تامة مع نظام الكون كله، أي واحدة مع العقل الفعال. وهذا هو النموذج الأقصى للمعرفة الكاملة الذي ظهر لدى ابن رشد في شرحه الكبير لكتاب النفس وفي رسائله في الاتصال، وهذا أيضاً هو نموذج المعرفة المطلقة لدى المثالية الألمانية.

إلى هنا كان سليمان يشرح نظريته في الهوية المطلقة إذا نظرنا إلى الأشياء تحت نوع الأزلية أو اللاتناهي ومن وجهة نظر العقل اللامتناهي. وبعد ذلك يكمل سليمان فقرته مقارناً بين هذه الوجهة للعقل اللامتناهي، ووجهة نظر الفهم البشري المتناهي، وهنا نكون أمام نظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا: «أما إذا قصدنا بالعالم مجرد عالم الحواس، الذي هو شيء يمكن أن يُحدس بملكة الحدس لدينا ووفق قوانينها، ويُفكر فيه وفق قوانين فكرنا [المتناهي، أي ملكة الفهم الكانطية وقبلها ملكة الحس]، (لكن في تسلسل إلى ما لا نهاية ad infinitum [وهو

(1) Loc.cit.
(2) Loc.cit.

اللاتناهي الخطي الكانطي الذي يعني أن شيئاً يكون سبباً لشيء آخر، والسبب له سبب إلى ما لانهاية]؛ وإذا كنا نقصد بالنفس هذه الملكة طالما كانت متعينة بحدوس فعلية [أي ملكة معرفية متناهية مرتبطة بالبدن]، وإذا كنا نقصد بالإله عقلاً لامتناهياً يتصل بكل شيء موجود بالفعل من خلال الفكر وحده [أي لا ينتج الأشياء بمجرد تعقله لها]، إذن فهذه الأشياء الثلاثة هي بالتأكيد مختلفة ومتمايزة عن بعضها البعض»[1]. ولذلك فالإله في الجدل الترانسندنتالي الكانطي ليس هو الإله المنتج للأشياء بمجرد تعقله لها، بل هو الإله المرتبط فقط بالأشياء عن طريق الفكر وحده. «لكن بما أن الطريقة الثانية في النظر إلى المسألة لا تنشأ من ملكة عاقلة مطلقة [أي لا تنشأ من عقل لامتناه بل من فهم بشري متناه]، بل من حدودها/ قيودها فقط، إذن فالطريقة الأولى هي الصادقة، لا الثانية. هذه هي النقطة التي يمكن أن تجمع الماديين والمثاليين واللاينتزيين والسبينوزيين، وحتى التأليهيين theists والملحدين، فقط إذا توقفوا عن كيل الاتهامات لبعضهم البعض والشجار». وهنا يقدم سليمان وجهة نظر العقل اللامتناهي على أنها حل للجدل الترانسندنتالي ولكل المذاهب الفلسفية المتصارعة.

ثم يقدم سليمان حله لمشكلة اللاتناهي الكانطي الخطي الذي لا يمكن أن يكتمل والذي يكون دائماً خارج المعرفة البشرية، ويذهب إلى أن اللاتناهي الحقيقي لازماني ويحدس في حدس عقلي لامتناه[2]. ويتبنى سليمان الفكرة الرشدية القائلة إن كل الأشياء توجد بالفعل في العقل اللامتناهي، لأن هذا العقل ليس به أي إمكان أصلاً[3].

٤) أثر ابن رشد في حل سليمان ميمون لإشكاليات فلسفة كانط:

يذكر زوشر أن سليمان ميمون بعد أن شك في إمكانية الجمع بين الحدوس والتصورات كما يقدمها كانط في نقد العقل الخالص، وبعد أن ذكر في «مقالة في الفلسفة الترانسندنتالية» أن هذه الصعوبة تكشف عن الثنائية القديمة بين النفس والبدن، وبعد أن ذكر زوشر أن سليمان قد ربط بين هذه الإشكالية والإشكالية الأرسطية حول كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وكيفية صدور العالم المادي عن الإله الروحي، وأن كانط كان نموذجه في المعرفة الإنسانية العقل الإلهي الذي يخلق موضوعاته بمجرد التفكير فيها دون وسائط وعمليات ذهنية، ذهب

(1) Loc.cit.

(2) Ibid: P. 120.

(3) Ibid: P.131.

زوشر إلى أن الحل الذي قدمه سليمان مستقى من الفلسفة الوسيطية الراديكالية، وكان زوشر يقصد ابن ميمون[1]. لكننا نقول إن هذا هو حل ابن رشد في الأصل. وقد أثر هذا الحل في المثالية الألمانية. سليمان إذن هو حلقة الوصل بين ابن رشد والمثالية الألمانية. وقبل استعراض الأصل الرشدي لحل سليمان ميمون لإشكاليات فلسفة كانط، نبدأ بتركيز هذه الإشكاليات في عبارات قليلة.

نظر سليمان إلى ثنائية الحدوس والتصورات، وثنائية ملكة الحس وملكة الفهم، على أنها لا يمكن أن تحل بالحلول الكانطية، لا عن طريق المخيلة ولا عن طريق الاستنباط الترانسندتالي للمقولات، وأن الحل الوحيد هو الاعتراف بفاعلية العقل الخالص نفسه في مجال الحس والفهم معاً. هذا هو الميراث الأرسطي الرشدي لسليمان ميمون. ذلك لأن العقل الخالص هو الموازي للعقل الفعال. كانت هذه هي طريقة قضاء سليمان على الثنائيات الكانطية، وهي نفس الطريقة التي ورثها منه المثاليون الألمان. هذا بالإضافة إلى أن سليمان لم ينظر إلى العقل الإلهي أو الفعال على أنه مختلف نوعياً عن العقل الإنساني، بل ذهب إلى أن الفرق بينهما هو في الدرجة وحسب، وأن المثال الأعلى للمعرفة الإنسانية يجب أن يكون دائماً السعي نحو التشبه بهذا العقل المثالي أو العقل الفعال Intellectus Archtypus، المسمى مطلقاً عند المثالية الألمانية. لكن في حين اكتفى سليمان بضرورة التشبه به، ذهب المثاليون الألمان إلى بيان كيفية وصول المعرفة الإنسانية إلى هذا المثال الأعلى. ولذلك يقول سليمان: «إننا نفترض (على الأقل كفكرة) فهماً لامتناهياً infinite understanding، حيث تكون الصور له موضوعات للفكر أيضاً... إن فهمنا هو نفس هذا الفهم [اللامتناهي] لكن في درجة محدودة limited degree»، ويقول أيضاً: «إن فهمنا هو مثل الفهم اللامتناهي بالضبط، لكن في نوع محدود وحسب»[2].

إذا اطلعنا على ما يقوله ابن رشد عن العلم الإلهي في «تهافت التهافت»، سنكتشف أن نظرية سليمان في العقل اللامتناهي ما هي إلا صدى للنظرية الرشدية. رأينا كيف يوحد سليمان بين تعقل الإله للأشياء ووجود هذه الأشياء، وكيف ينظر إلى فعل التعقل وفعل الإيجاد على أنه فعل واحد في العقل الإلهي (وهذه هي أصول مثالية هيجل المطلقة)، وكيف أن هذه النظرية ترجع

(1) Socher, op.cit, P. 90.

(2) Maimon, Uber die Progressen der philosophie, Gesammelte Werke, V. IV, P. 20, cited in Socher, 91.

بصورة مباشرة إلى سبينوزا في القضية السابعة من الجزء الأول من كتابه «الأخلاق»، وأقول هنا أنها ترجع بصورة غير مباشرة إلى ابن رشد. إذ أننا نرى الأصل الأول لهذه النظرية لدى ابن رشد عندما يقول: «... **النظام والترتيب في الموجودات إنما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة**»[١]. ولما كانت العقول المفارقة المحركة للأفلاك السماوية صادرة عن العقل الأول مباشرة (دون وسائط كما نجد عند الأفلاطونية المحدثة وصورتها لدى الفارابي وابن سينا)، فإن هذا العقل الأول هو مصدر ما في الكون كله من نظام وترتيب. (لاحظ أن كلمتي النظام والترتيب تكررت عند سبينوزا في وصفه للعلاقة بين الأفكار والأشياء، وهذا ما يدل على أثر، وليس تأثراً مباشراً، وعلى وحدة مذهلة في الأفكار والمواقف بين سبينوزا وابن رشد). أما العقل الإنساني فليس مختلفاً بالنوع عن هذا العقل الأول ولا عن العقول المفارقة، بل كل الفرق بينه وبينهما هو فرق في الدرجة، فالعقول المفارقة أشرف من العقل الإنساني وحسب لأنها مفارقة وبريئة عن المادة، في حين أن العقل الإنساني غير مفارق للبدن ومخالط له: «**ولما قايسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الإنساني، رأوا أن هذه العقول أشرف من العقل الإنساني، وإن كانت تشترك مع العقل الإنساني في أن معقولاتها هي صور الموجودات**»[٢]، بمعنى أن ما يعقله العقل الإنساني هو صور الموجودات مثله مثل العقول المفارقة تماماً، وهذا هو تأكيد على أن الفرق بينهما ليس في النوع بل في الدرجة. «**وأن صورة واحد واحد منها هو ما يدركه [العقل الإنساني] من صور الموجودات ونظامها. كما أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها**»[٣]. (لاحظ هنا أنه يوحد بين العقل الإنساني وصور الموجودات، وهو توحيد للعقل الذي في الذات مع العقل الكوني، فالعقلان هما عقل واحد؛ وهذه الفكرة هي أحد أصول المثالية الألمانية).

لقد كان سبينوزا رشدياً تماماً في قوله إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء، وكذلك سليمان ميمون. ذهب بعض الباحثين إلى أن هذه الهوية هي في العقل الإلهي وحده لا في العقل الإنساني، لكن سبينوزا كان يقصد كلا العقلين مثل ابن رشد تماماً، والسبب في ذلك أنه كان يفكر من وجهة نظر الحقيقة المطلقة، ووجهة النظر الأنطولوجية العليا.

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٢٧٣.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٣) المرجع السابق: ص ٢٧٣.

كل الفرق أن العقل الإنساني لا يصل إلى مرتبة تعقل النظام والترتيب في الكون إلا في المرحلة الأخيرة من ترقيه المعرفي، أي مع المعرفة من النوع الثالث، أو مرحلة العقل المستفاد عند ابن رشد، أو المعرفة المطلقة عند هيجل.

وعندما يبدأ ابن رشد في تحديد الفرق بين العقل الإنساني والعقل الإلهي، فإن اتفاق سليمان معه يظهر واضحاً ومذهلاً، إذ يقول: «**لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة للعقل الإنساني، إذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته** [ومعنى هذا أن صور الموجودات هي استكمال العقل الإنساني، إذ يصير كاملاً عندما يعقل النظام والترتيب الذي في الموجودات]، **وأما تلك** [العقول المفارقة] **فمعقولاتها هي العلة في صور الموجودات**»[1]. (يذكرنا هذا النص بنفس التمييز الذي أقامه سليمان بين العقل المتناهي والعقل اللامتناهي، فالعقل المتناهي عنده معتمد على موضوعات الحواس، أي على صور الموجودات تماماً كما قال ابن رشد). والفرق بين المعرفة التي هي معلولة للموجودات والمعرفة التي هي علي للموجودات يظهر هنا واضحاً، وهو يتكرر لدى سليمان، وقد سبق ظهوره في الضميمة في العلم الإلهي. كل الفرق بين ابن رشد من جهة وسليمان من جهة أخرى أننا لا نجد فكرة العقول المفارقة لدى سليمان، إذ رفض هذه النظرة الأرسطية والأفلاطونية المحدثة للكون، فالعقل الفعال عنده واحد وهو العقل الإلهي وحده، إذ رفض تعدد العقول الإلهية، أو على الأقل لم تظهر لديه هذه الفكرة. والتسوية بين العقول المفارقة والعقل الفعال والعقل الإلهي هي الإضافة التي أضافها سليمان إلى المنظومة الأرسطية، أو بالأحرى هي التعديل الذي أجراه على أرسطو وابن رشد؛ لكنه يرجع إلى الإسكندر. فقد نظر الإسكندر الأفروديسي إلى العقل الفعال على أنه العقل الأول نفسه في حين رفض ابن رشد التسوية بين الاثنين.

وليس هناك ذات وموضوع في العقل الإلهي عند ابن رشد، فذاته لا تعقل شيئاً خارجاً عنها، لأن تعقل شيء خارج الذات هو حال المعرفة الإنسانية المتناهية وحدها لكون الإنسان واحد من الموجودات. وبالتالي فإن تعقل العقل الإلهي لذاته هو تعقله لكل الموجودات، لأن كل الموجودات ما هي إلا مفعولاته وصادره عنه ومنه: «**والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته، وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام. و** (أما) **ما دونه، فجوهره إنما هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول، وأن**

(١) المرجع السابق: نفس الصفحة.

تفاضلها إنما هو في تفاضلها في هذا المعنى»[١]، أي تفاضلها حسب نظامها وترتيبها في العقل الإلهي. جوهر العقل الإنساني إذن هو نفسه الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول طالما تحقق هذا الجوهر كاملاً. فعندما يصل العقل الإنساني إلى كماله الأخير يكون مثل العقل الإلهي عاقلاً لصور الموجودات حسب النظام والترتيب الذي في العقل الإلهي (أي من وجهة نظر الأزلية sub Specie Aeternitas كما قال سبينوزا، ومعنى هذا أن سبينوزا عندما قال إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء، فكأنه كان يتحدث من داخل العقل الإلهي اللامتناهي ويضع للمعرفة البشرية مثالها الأعلى وصورتها الكاملة، الصورة التي هي فينا من الأصل، كوننا نسخة من العقل الإلهي نفسه). وقد أشار ابن رشد إلى هذه النقطة في رسالة الاتصال وفي الشرح الكبير لكتاب النفس. وهذا هو معنى قوله إن العقل الفعال هو صورة العقل الإنساني، بمعنى أنه هو الصورة الغائية الكاملة والنهائية له والتي يكون بها كاملاً ومتحققاً بالفعل.

وليس هناك كلي وجزئي في عقل الله عند ابن رشد، لأن المعرفة بالكليات هي المعرفة الإنسانية التي تجرد الأشياء لمعرفة كلياتها. والكليات هي الصور العقلية. والكليات الناتجة عن فعل التجريد تابعة للأشياء التي جُردت منها. لكن الإله لا يجرد الأشياء لمعرفة كلياتها، بل هو مصدر الأشياء نفسها بكلياتها وجزئياتها، ولذلك ينتفي الكلي والجزئي عن معرفته[٢]. وعلم الله ليس علماً بالكليات - ولا بالجزئيات - لأن هذا هو العلم البشري (وانقسام العلم إلى كليات وجزئيات هو على مستوى الفهم البشري وحده) وليس علماً بالجزئيات لأنه علم بشري أيضاً، علم الله لا يعرف ظاهرة الانقسام إلى كلي وجزئي من الأصل: «العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد والكثرة، وأما ذلك العقل [الإلهي] فلا يلحقه شيء من ذلك»، وهي فكرة مشابهة لنقد سليمان لكانط كما رأينا، «وذلك لأنه بريء من الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات»، والكثرة هنا هي كثرة الإدراكات الحسية، وكثرة العمليات المعرفية المتدرجة من تصور واستدلال وحكم، «وليس فيه مغايرة بين المدرِك والمدرَك. وأما العقل الذي فينا فإدراكه ذات الشيء غير إدراكه أنه مبدأ الشيء. وكذلك إدراكه غيره غير إدراكه ذاته بوجه ما. ولكن فيه شبه من ذلك

(١) المرجع السابق: ص ٢٧٤.

(٢) المرجع السابق: ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

العقل [الإلهي]. وذلك العقل هو الذي أفاده ذلك الشبه»[١]. كرر سليمان نفس هذه العبارة، والاشتراك أو الشبه هنا هو أن العقلين الإنساني والإلهي يدركان المفارقات ويدركان أنها مبدأ الوجود. والعقل الإلهي عند ابن رشد هو مصدر العقل الإنساني، والإنساني هو سلب وتعين للعقل الإلهي تماماً كما قال سليمان: «وذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة، فهي موجودة له، ضرورة، من قبل موجود، فيه هذه الصفة كاملة... وكذلك ما وُجد عاقلاً بعقل ناقص، فهو موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل»[٢]. العقل الإنساني، لكونه يعقل المفارقات وصور الوجود العاقلة فهو مثل العقل الإلهي تماماً، لكنه يعقل هذه المعقولات بطريقة ناقصة. وعقله الناقص هو تحديد وسلب للعقل الكامل. هذه هي فكرة سليمان نفسها. هذا بالإضافة إلى قول ابن رشد في «الكشف عن مناهج الأدلة» إن الأوصاف التي صرح بها الكتاب العزيز لله هي صفات الكمال التي للإنسان، مما يعني أنه ليس هناك فرق نوعي بين العقل الإلهي والعقل الإنساني، والفرق بينهما في جهة الإدراك: العقل الإنساني يدرك الأشياء معطاة مسبقاً، وعلى أن وجودها مستقل عنه وتحوي في ذاته الضرورة الخاصة بها، أي أن إدراكه لها تابع لوجودها، والعقل الإلهي إدراكه لها محايث لوجودها، أو هو الذي يعطيها وجودها ابتداءً.

وقد ذهب ابن رشد إلى أن علم الإنسان بذاته هو علمه بالأشياء، لأنه جزء من هذه الأشياء[٣]، وهنا مشابهة أخرى مع العلم الإلهي تجعل الاختلاف بين العلمين ليس في النوع بل في الجهة أو على جهة التقديم والتأخير. بمعنى أن الإنسان كائن طبيعي من بين سائر الكائنات الحية، وما يحكم بدنه فيزيائياً وبيولوجياً هو ما يحكم سائر أجسام العالم الفيزيائية والبيولوجية، والقوانين الفيزيائية التي يعيش بها الإنسان هي قوانين العالم كله، ويتأثر بالطبيعة والمناخ وبكل ما على الأرض. فكي يعلم ذاته يجب أن يعلم الطبيعة لأنه جزء منها ولأنها حاكمة لسلوكه وهو خاضع لقوانينها، وبالتالي فعلمه بذاته هو علمه بالأشياء الطبيعية، أي بالعالم كله. وهذا العلم، الذي يكون العلم بالأشياء هو علم بالذات، مشابه لعلم الله بذاته لكن بانعكاس ودون ترتيب، وهو أيضاً يختلف عن علم الله الموجود للأشياء، إلا الصناعة التكنولوجية بالطبع. ولما كانت ذات الله ليست شيئاً سوى علمه بالموجودات، ولما كان

(١) المرجع السابق: ص ٣٦٧.
(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق: ص ٣٦٨.

علمه بالموجودات هو علة وجودها، فإن الله هو الموجودات، أي أن الله هو الطبيعة كما قال سبينوزا بالضبط ومن بعده فويرباخ. وهكذا نرى كيف أن مذهب سبينوزا ليس سوى تطوير لمذهب ابن رشد، بعد بعض التعديلات الهامة عليه.

تعقيب

على أساس نظريته في العقل اللامتناهي استطاع سليمان ميمون التوصل إلى حلول لكل صعوبات فلسفة كانط:

١) حل سليمان ميمون إشكالية الانشقاق بين الحس والفهم باعتبارهما مصدران مستقلان ومتمايزان للمعرفة. فليس هناك مصدران حسب سليمان، والاختلاف بينهما ليس نوعياً بل كمياً. والحس هو الدرجة الدنيا من الفهم. والسبب في ذلك أنهما يعبران معاً عن العقل المتناهي البشري في مقابل العقل اللامتناهي؛

٢) الشيء في ذاته ليس خارج المعرفة البشرية بل هو محايث لها. إنه ليس القوام اللامعروف للظاهرات، بل هو الوحدة الشاملة الكاملة والأصلية للظاهرات. إنه المبدأ الأعلى لكل المعرفة البشرية، العقل الفعال الذي فينا؛

٣) ليس هناك تمييز مطلق بين القبلي والبعدي. والتمييز نسبي وعلى مستوى الفهم البشري فقط. والقبلي والبعدي شيء واحد في العقل الإلهي، لأنه ليس هناك ترتيب زماني في هذا العقل.

٤) ليس هناك عقل منفعل وعقل فاعل في المطلق. العقل المنفعل ليس منفعلاً إلا بالنظر إلى الموضوعات المستقلة عنه، أما العقل الإنساني فهو فاعل في مجال معرفة هذه الموضوعات. والعقل الفاعل محايث للمعرفة البشرية، والنموذج الأبرز له هو الرياضيات؛

٥) الحل الوحيد لسؤال المشروعية عند كانط هو في التسليم بعقل لامتناه، ليس به أي تناقض بين الأفكار وموضوعاتها. وسؤال الأحقية هو سؤال الفهم البشري المتناهي فقط، ذلك لأن هذا الفهم هو وحده الذي يطلب مبررات لانطباق الفكر على الأشياء، أما العقل اللامتناهي فهو ليس في حاجة إلى هذه المبررات. ففي العقل اللامتناهي كل القضايا تحليلية وليس هناك قضايا تركيبية، فالتركيب هو من عمل العقل المتناهي وحده.

٦) الاستنباط الترانسندنتالي للمقولات هو تبريرها عن طريق أشكال الفكر المنطقية. لكن بهذه الطريقة لا يمكن حل إشكالية سؤال المشروعية. فالمقولات القبلية تشكل مجرد الخبرة بالموضوعات، لكنها لا تخلق وجود هذه الموضوعات. يمكن أن تكون معرفتنا وهمية بعد كل ذلك. والحل هو افتراض وحدة أصلية في عقل لامتناه بين الفكر والأشياء. وعندما قال سبينوزا «نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء»، فقد كان يقصد أنهما في هوية واحدة داخل العقل الإلهي، فقط كان يفكر من منطلق الأزلية. وهو ما سبق لابن رشد أن عبر عنه في التهافت.

ثالثا: الأصول الرشدية لنظرية سليمان ميمون في العقل اللامتناهي

١) توظيف سليمان ميمون لفكرة العقل اللامتناهي لمواجهة فكرة الشيء في ذاته عند كانط:

عندما واجه سليمان فكرة الشيء في ذاته عند كانط، فقد وظف في مواجهته لها فكرة العقل اللامتناهي باعتبارها موجهة للمعرفة الإنسانية نحو مزيد من الكمال، من حيث إن هذا العقل اللامتناهي هو النموذج الأعلى والغاية النهائية للمعرفة البشرية. فإذا كان الشيء في ذاته هو النقطة التي ينشأ عندها وجود الشيء، فلن يصير مجهولاً لنا إذا عرفنا كيفية نشأة هذا الشيء. بمعنى أنه إذا كان الشيء في ذاته هو السبب اللامعروف لنا للظاهرات، لا لظهورها في الوعي بل لوجودها الواقعي، فلن يصير مجهولاً إذا توصلنا إلى السبب الكافي لوجوده. ويضرب سليمان على ذلك مثالاً ويذهب إلى أن هناك فرقاً بين فكرة الدائرة والسبب الكافي لوجودها. فكرة الدائرة تقول إنها الشكل الذي تكون فيه كل الخطوط المنبعثة من مركزه إلى محيطه متساوية. هذه الفكرة في حد ذاتها لا توضح كيفية إمكان وجود الدائرة في الواقع، فهي مجرد تعريف للدائرة لا يوضح كيفية تحقيقها. ذلك لأن الدائرة تتحقق واقعياً بتدوير خط مستقيم على نقطة ثابتة. فإذا كانت فكرة الدائرة هي المعطى أو هي عالم الظاهر الذي يبين إمكان التفكير في الدائرة وحسب، فإن كيفية تحقق الدائرة في الواقع هو السبب الكافي لوجودها والذي يوضح كيفية نشوئها. وعندما نعرف كيفية وجود الدائرة لا مجرد ماهيتها نكون قد وصلنا إلى الدائرة في ذاتها. الشيء في ذاته إذن ليس مختلفاً تماماً عن عالم الظاهر، بل هو مجرد جانب آخر له. فإذا عرفنا كيفية نشوء كل شيء في العالم نكون قد وصلنا إلى الشيء في ذاته.

الشيء في ذاته بذلك لن يكون سوى المزيد من الدراسة العلمية للطبيعة، هذه الدراسة التي ستوضح لنا كيف خلق الله العالم، لا مجرد إمكانه العقلي كتصور في الذهن البشري كما نجد عند كانط. وعندما نصل إلى كيفية نشوء العالم فلن يكون وجوده إعجازياً متجاوزاً للعقل وفي حاجة إلى الإيمان بنظرية الخلق من العدم دفعة واحدة، بل سوف يصير موضوعاً للبحث العلمي وتصوراً يمكن استيعابه بالعقل، لا بالوحي والإيمان وحده.

يذكرنا هذا الموقف بكل ما قاله ابن رشد حول مهمة العقل البشري إزاء معرفته للعالم، بل إن سليمان يكرر هنا نفس ما قاله ابن رشد عن النموذج الأعلى للمعرفة البشرية، ذلك الذي كان يطلق عليه ابن رشد «العقل الفعال» الذي هو «صورة لنا». وإذا بحثنا في كتاب موسى بن ميمون عن وصف تفصيلي لمهمة العقل البشري إزاء غايته النهائية ومثله الأعلى وهو الاقتراب المستمر والمتواصل من العقل الفعال، والاتصال معه أو مشاركته أو التشبه به، فلن نجد مثل هذا التفصيل الذي نجده لدى ابن رشد. ومعنى أن نجد نفس التفصيل الرشدي لمهمة العقل البشري إزاء نموذجه الأعلى متكرراً لدى سليمان ميمون هو أننا لا يمكن أن نرد أصول نظريته في العقل اللامتناهي إلى ابن ميمون وحده كما درج على ذلك الباحثون اليهود المعاصرون، بل إن إرجاع هذا الأصل لابن رشد لا مفر منه، ذلك الذي انتقل إلى سليمان من موسى الناربوني شارح كتاب «دلالة الحائرين» والذي كان سليمان يقرأ شرحه مع الكتاب نفسه إذ كان هو محرر الطبعة المنشور فيها شرح الناربوني للدلالة، هذا علاوة على أن سليمان كان قارئاً لنصوص ابن رشد نفسه والتي استعان بها الناربوني في شرحه لدلالة الحائرين. والملاحظ أن هيردر قد اتهم كانط بأن نظريته في المعرفة «رشدية» لكونها لا تعترف باختلاف وتمايز الأفراد في ملكاتهم المعرفية وتعتقد في أن العقل واحد لدى البشرية كلها، وأنها بالتالي تُنظِّر لمثل هذا العقل «الخالص»، أي المفارق للأفراد والمستقل عن المجتمعات والعصور. ومعنى هذا أن المفكرين في هذا العصر كانوا لا يزالون على معرفة دقيقة بمذهب ابن رشد في العقل. وإذا كان هيردر قد اتهم نظرية كانط في المعرفة بأنها «رشدية»، فلا شك أن سليمان كان على معرفة بالأصول الرشدية لنظريته هو في العقل اللامتناهي.

ويستمر سليمان في وصف مهمة العقل إزاء نموذجه المثالي الأعلى ويقول إنها مهمة لا يمكن أن تنتهي، مكرراً بذلك نفس النظرة الرشدية. فالسعي نحو الفهم العقلاني للكيفية التي أتت بها ظواهر العالم كلها هو سعي لا ينتهي نحو المماثلة مع العقل الإلهي، لأن العقل

الإلهي اللامتناهي وحده هو الذي يتحد فيه الإمكان العقلي لوجود الشيء مع إمكان وجوده الفعلي وضرورته الواقعية. فإمكان الشيء عقلياً هو نفسه وجوده الفعلي بالنسبة للعقل الإلهي. لكن لا يمكن عند سليمان الوصول إلى هذه المرتبة الراقية جداً والنهائية للمعرفة المطلقة، بل يتم السعي إليها فقط. وفي ذلك يقول: «**إن المطلوب من أجل التمامية في التفكير في موضوع ما أنه لا يكون هناك شيء معطى ويكون كل شيء متصوراً**». هذه التمامية الكاملة لا يمكن تحقيقها بالكامل، بل هي «**عملية تسعى فيها المادة نحو الصورة باستمرار إلى ما لانهاية**»[(١)]. واستخدام سليمان لمصطلحي المادة والصورة الأرسطيان ذو دلالة هامة تكشف عن الخلفية الأرسطية - الرشدية التي ينطلق منها، وذلك أثناء نقده لفلسفة كانط. لم يكن سليمان متناسياً لقضايا الفلسفة القديمة وهو يتناول فلسفات عصره، بل عمل على المواجهة بين المشكلات التي تناولتها فلسفة كانط والحلول التي كانت قد قدمتها الأرسطية لنفس هذه المشكلات.

لكن الفرق الهام بين سليمان وابن رشد فيما يخص إمكان الوصول إلى المعرفة المطلقة وبالتالي المماثلة مع العقل الفعال، أن سليمان لم يكن يعتقد في إمكان تحقق هذه المعرفة بالكامل، نظراً لتناهي الوجود البشري، وكل ما فعله أنه أشار إلى إمكان تحقق هذا النوع من المعرفة جزئياً في الرياضيات؛ أي أن المعرفة المطلقة لا تتحقق عند سليمان إلا في المعرفة الرياضية، التي ينتج فيها الفكر الخالص موضوعه من ذاته. أما ابن رشد، وعلى الرغم من أنه نظر هو الآخر إلى الكمال النهائي للمعرفة البشرية على أنه سعي لا ينتهي نحو الاتصال بالعقل الفعال دون أن يحدث هذ الاتصال بالكامل، إلا أنه ظل يكرر أن هذا الاتصال، وبالتالي هذا الكمال النهائي للعقل البشري، "ممكن لنا بآخرة"، أي يمكننا تحقيقه في النهاية، أي نهاية هذا النوع من السعي نحو الكمال. وقد حول هيجل هذه "النهاية" إلى لحظة تاريخية تتحقق عندها المعرفة المطلقة، وهي لحظة تاريخية توفرها شروط اجتماعية وسياسية وحضارية رأى هيجل توافرها في أوروبا الغربية في عصره، وأوصلها هو بمذهبه إلى كمالها ووعيها الذاتي بنفسها[(٢)].

ويقول سليمان عن الشيء في ذاته إنه شيء يتم السعي إليه، أي أنه ليس الحد النهائي اللامعروف لمعرفتنا، بل هو المثال الأعلى الذي تتوجه إليه المعرفة البشرية، وبالتالي فهو أقرب

(1) Maimon, Essay on Transcendental Philosophy, P. 240.

(٢) انظر في ذلك: هربرت ماركيوز: العقل والثورة - هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية. ترجمة فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

إلى مثال الكمال المعرفي الرشدي. إنه بذلك محايث للمعرفة الإنسانية وليس خارجها، إنه «العقل الفعال الذي فينا» حسب ابن رشد، والذي هو «صورة لنا». يقول سليمان: «إن معرفة الشيء في ذاته كما أراها ليست شيئاً سوى المعرفة الكاملة بالظاهرات»[١]، مكرراً بذلك قول ابن رشد: «ولما كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم في جزء جزء منه، ومعرفة شيء شيء مما فيه، بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره، وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء»[٢].

٢) التمييز بين المعرفة المتناهية والمعرفة اللامتناهية:

في النص التالي يشرح سليمان الفرق بين المعرفة الإنسانية المتناهية والمعرفة الإلهية اللامتناهية، وهو شرح موجود مسبقاً لدى ابن رشد في «الضميمة في العلم الإلهي» وفي «التهافت»: «هذا التمييز بين طريقة الإدراك من القبلي إلى البعدي [كانط] أو من البعدي إلى القبلي [لوك وهيوم] لا يصح إلا بالنسبة لإدراك عقل متناه، لأن وجود الأشياء لا يتبع إدراك [العقل المتناهي] لها، بل على العكس؛ إذ يتبع إدراكه لها الوجود الفعلي لها. لكن بالنظر إلى الإدراك من قِبَل عقل لامتناه، فإن الاثنين يكونان شيئاً واحداً، لأن وجود الأشياء يتبع دائماً إدراكه [العقل اللامتناهي] لها... إن العقل اللامتناهي يمكنه أن يعقل عقلاً موجوداً بالفعل خارجاً عنه فقط إذا عقل نفسه بطريقة محدودة؛ وبنفس الطريقة [وهو يقصد بالعكس المنطقي] فإن العقل المتناهي يمكنه أن يعقل وجود العقل اللامتناهي إذا عقل ذاته بسلب حدوده. لكن لأن الكم لا يدخل في تعريف الجوهر. فإن جوهر العقل اللامتناهي والعقل المتناهي هو واحد في ذاته، ولن يكونا مختلفين إلا في الدرجة [أي الكيف]»[٣]. الفقرة كلها رشدية، وهي تكاد تكون صياغة مختلفة لما قاله ابن رشد في الضميمة والتهافت. خاصة العبارة الأخيرة التي تحتها خط؛ ذلك لأن ابن رشد يفرق العقل الإنساني عن العقل الإلهي

(1) Maimon, Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der Wichtigen Gegenstände der Philosophie in Alphabetischer Ordnung, in GW, III, pp. 200-201, cited in Herrera, Hugo Eduardo: "Salomon Maimon's Commentary on the Subject of the Given in Immanuel Kant's Critique of Pure Reason". The Review of Metaphysics, vol.63 (March 2010), pp. 593-613, (at 598).

(٢) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(3) Maimon, GiveCat ha-Moreh, P. 33ff, , cited in Fraenkel, p. 223.

تماماً، في الدرجة وفي الكم، لا في الجوهر. هذا بالإضافة إلى أن الجديد الذي يأتي به سليمان هنا هو إقامته للعلاقة العكسية بين العقلين، ويذهب إلى أن إدراك الأول هو بسلب طريقة إدراك الثاني. هذا هو بالضبط ما قام به ابن رشد لكن دون التصريح بذلك. ربما قصد سليمان بهذه العبارة أن العقل الإنساني عندما يتجاوز تناهيه ويصل إلى اللاتناهي، فإن هذا اللاتناهي سوف يكون مختلفاً عن لاتناهي العقل الإلهي في الدرجة وحسب. لكن أي درجة هذه التي تتمثل في خلق العقل الإلهي لموضوعاته وعدم خلق العقل الإنساني لموضوعاته؟ ربما قصد سليمان نظريته في الرياضيات، باعتبارها كاشفة عن تماثل العقلين. أما تفسيرنا نحن فهو: العقل الإنساني يصير خالقاً لموضوعاته عندما يخلق ذاته العارفة على طريقة المثالية الألمانية، أو على طريقة العلم التكنولوجي الحديث.

إن الفرق بين العقل الإلهي اللامتناهي والعقل البشري عند سليمان (ذلك الفرق الذي سوف ينتقل إلى المثالية الألمانية في صورة التمييز بين الفهم والعقل) هو نفسه الفرق الذي نجده لدى ابن رشد في الضميمة والتهافت. لكن مع اشتراك أصلي بينهما في الجوهر، إذ هما من نفس الجوهر عند سليمان، وعند ابن رشد أيضاً. ويعني كونهما من نفس الجوهر، أنهما مفارقان، فجوهر العقلين المفارقة. مفارقة العقل الإنساني هو في استقلاله عن العمليات المعرفية الأدنى منه والمرتبطة بالبدن مثل الإدراك الحسي والذاكرة والمخيلة. أما الفرق بينهما فهو، أولاً: العقل الإلهي لامتناه وغير محدود وغير مقيد، والعقل الإنساني متناه ومحدود ومقيد. لكننا يمكننا أن نجد عند ابن رشد فكرة لاتناهي العقل البشري، أو أزليته بتعبيره، ذلك لأن العقل الهيولاني غير متناه عند ابن رشد، لأنه ملازم للبشرية كلها وغير مرتبط بالأفراد، كما أن العقل الفعال الذي فينا والذي هو صورة لنا هو أيضاً غير متناه بالكل. الفرق الثاني أن العقل الإلهي ينتج موضوعه، موضوع تعقله، إنتاجاً حقيقياً فعلياً، أنطولوجياً ومادياً، في حين أن العقل البشري لا ينتج سوى الصورة العاقلة لموضوع قائم لم ينتجه بل يجده جاهزاً أمامه ومعطى تجريبياً بعدياً. لكن هذه الصورة العقلية للموضوع مطابقة لصورة الموضوع العقلية في العالم الخارجي. الهوية إذن في حالة العقل البشري مع الموضوع هي هوية بعدية وإبيستيمولوجية فقط، في حين أنها هوية أنطولوجية في حالة العقل الإلهي. والملاحظ أيضاً أن هناك هوية في العقل الإلهي، هوية كاملة بين العقل والعاقل والمعقول، وهي موجودة أيضاً في العقل البشري. كل الفرق أن العقل البشري هويته تكون مع الصورة العقلية للموضوع فقط، لا مع الوجود الأنطولوجي لهذا الموضوع.

يبقى أمام المثالية الألمانية العثور على ذلك الموضوع الذي يكون مُنتَجاً من قبل الذات العارفة وبذلك تحقق هذه الذات الهوية الكاملة الشبيهة بهوية الإله التي هي وحدة العقل والعاقل والمعقول، وهذا الموضوع هو الأنا عند فشته والروح المطلق عند هيجل. ولهذا السبب فإن هيجل عندما يحقق ذلك يعلن انتهاء الفلسفة عنده، لأنه كان مدركاً أن هوية العقل والعاقل والمعقول هو برنامج الفلسفة الأصلي طوال تاريخها.

٣) العلاقة بين المعرفة الإلهية والمعرفة الإنسانية:

نعثر في النص التالي لسليمان على مزيد من التوضيح والتفصيل لفكرته عن العقل اللامتناهي أو المعرفة اللامتناهية وعلاقتها بالمعرفة الإنسانية. وعند تحليله نكتشف الصلات الوثيقة مع ابن رشد. يقول سليمان: «لقد رأينا أن أنواع النشاط الخاصة بالقدرات الأعلى والأدنى للمعرفة تقف في مواجهة مع كل [موضوع]، لكن الاثنين متصلان مع بعضهما البعض في معرفة نفس هذا الموضوع الواحد»[1]. يقصد سليمان بذلك أن المعرفة الحسية تواجه المعرفة العقلية بالشيء الواحد، وأن لكل نوع منهما اتجاه معاكس للآخر تماماً: المعرفة الحسية والاستدلالية تلتقط الإدراكات الحسية فرادى ومبعثرة ثم تستدل على التصورات أو المضامين العقلية لهذه الإدراكات الحسية تباعاً وبطريقة متسلسلة. أما المعرفة العقلية فهي تحليلية وليست تركيبية، أي أنها معرفة مباشرة بالتصور العقلي للشيء دون المرور بإدراكاته الحسية أو المرور على كثرته المعطاة للحواس؛ وهي تحليلية أيضاً لأنها تستخرج الكثرة الواقعية وتنوعات الشيء من تصوره العقلي. «فعلى سبيل المثال، ومع القدرة الأدنى للمعرفة فإن الكثرة [التي تتحد بعد ذلك] في تصور الموضوع، تُمثَّل ضرورة عن طريق سلسلة زمنية temporal series، في حين أنه مع المعرفة الأعلى، فإن الكثرة تُمثَّل دون إحالة إلى الزمان»[2]. معرفة البشر إذن زمانية لأنها تلتقط الأشياء في الزمان وتجردها للوصول إلى صورتها العقلية بالاستدلال، والاستدلال ذو طابع زماني، في حين أن المعرفة الإلهية لازمانية، يتحد فيها تصور الشيء ووجوده الواقعي دفعة واحدة وفي لازمان. وهذا هو معنى قول ابن رشد إن العقل الفعال أزلي ويعقل الأزليات

(1) Maimon, Kritische Untersuchungen über den Menschlichen Geist, oder das höhere Erkentniss - und Willensvermögen. (Leibzig: bei Gerhard Fleischer dem Jüngern, 1797), reprinted in GW VII, 246, cited in Rosenstock "'God... Has Sent me to Germany'..." 295.

(2) Ibid: loc.cit.

على نحو أزلي، أي لازماني، وأن الإنسان عندما يصل إلى مرتبة تعقل الأزليات على نحو لازماني يكون قد حقق شيئاً من الاتصال بالعقل الفعال.

لكن ينظر سليمان إلى نوعي المعرفة البشري والإلهي، أو التركيبي والتحليلي، على أنهما يدخلان في المعرفة البشرية في معرفة الموضوع الواحد. فنفس الموضوع يمكن تعقله بتجريده من العنصر الحسي، أو بفهمه على أنه تنوع لتصور عقلي ما، أي يمكن فهمه تركيبياً وتحليلياً في الوقت نفسه. وهذا ما يوقع المعرفة البشرية في تناقض بين هذين النمطين المتعاكسين من المعرفة، «ومن أجل حل التناقض [بين اختلاف وهوية كلا نوعي المعرفة]، فإننا نوجه أنفسنا نحو فكرة قدرة لامتناهية في المعرفة تؤسس كلاً من نقطة النهاية لمعرفتنا المتقدمة باستمرار وكمالها التام. هذه القدرة اللامتناهية تشترك معنا في شيء، وهو الشروط الصورية الأعلى للفهم (ما يشكل بالنسبة لنا القابلية الكلية للتطبيق)، وتختلف عنا في العلاقة مع الشروط المادية للتمثل الموضوعي للموضوع»[1]. يقصد سليمان بذلك أن المعرفة الإنسانية لديها نمطان مختلفان ومتناقضان لتعقل الموضوع: النمط الأول استدلالي زماني يسير في معرفته للموضوع بالتقاط جزء جزء منه حتى يصل إلى تعقل شامل له عن طريق التركيب بين الحدوس والتصورات، والنمط الثاني مباشر لازماني يتعقل الموضوع بتصوره العقلي المباشر. هذان النمطان المتعارضان اللذان يسيران عكس بعضهما البعض يقول سليمان عنهما إنه يمكن القضاء على ما بينهما من تعارض واختلاف بافتراض غاية نهائية للمعرفة البشرية، وهي حالة التوحد الكامل والهوية التامة بين المعرفة الإنسانية وموضوعها. فعندما تكون هناك هوية كاملة بين المعرفة التي داخل العقل وموضوع هذه المعرفة خارج العقل نكون قد وصلنا إلى نقطة النهاية وحققنا الكمال المعرفي الأقصى. بمعنى أنه عندما تكون المعقولات التي في العقل الإنساني هي ذاتها المعقولات التي في العالم الخارجي، تصير المعرفة الإنسانية وموضوع هذه المعرفة الخارجي شيئاً واحداً، ولا يصير هناك معرفة متناهية ناقصة دوماً تحاول الاقتراب من موضوعها الخارجي دون أن تعقله بالكامل. وهنا نتذكر نظرية ابن رشد في الاتصال وهوية العقل والمعقول من نصوصه الكثيرة.

ثم يقول سليمان إن هذا النوع من المعرفة المتطابقة بالكامل مع موضوعها، أي مع موضوع تعقلها والتي يسميها القدرة اللامتناهية «لديها شيء مشترك معنا وهو الشروط الصورية الأعلى

(1) Ibid: Loc.cit.

للفهم». هذه الشروط الصورية الأعلى للفهم هي أن يتطابق ما يعقله العقل مع ما هو موجود في الواقع، أي مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان. ويطلق سليمان على هذا التطابق، الذي هو ليس مجرد اتفاق، الشرط الصوري الأعلى للفهم؛ لأن الفهم الإنساني يحتوي على هذا الشرط كي تكون معرفته صحيحة. ذلك لأن الصحة والصدق الذي يتطلبه الفهم الإنساني هو أن يكون تصوره للشيء مطابقاً للشيء نفسه. بمعنى أن صدق المعرفة يفترض إمكان تحقق هوية العقل الإنساني مع موضوع تعقله. هذه الهوية المفترضة في كل معرفة إنسانية هي ما تشترك فيه هذه المعرفة الإنسانية مع المعرفة الإلهية، لأن المعرفة الإلهية هي المعرفة التي يتطابق فيها العقل الإلهي مع موضوع تعقله، أي التي يتحد فيها العقل والعاقل والمعقول. فالمعقولات التي في العقل الإلهي هي ذاتها الأنماط الأنطولوجية الواقعية التي تنتظم فيها الأشياء وتترتب. فإذا كان العقل الإلهي، أي العقل الفعال، هو هوية الفكر والوجود، وهوية التصور العقلي للشيء والنمط الأنطولوجي العقلي لهذا الشيء، فإن ما هو متحقق بالفعل لدى العقل الإلهي اللامتناهي، هو شرط صوري أعلى للفهم البشري؛ ذلك لأن الهوية متحققة بالفعل في العقل اللامتناهي، لكنها بالنسبة للفهم البشري هي الغاية النهائية له. ولهذا السبب قال ابن رشد إن العقل الفعال صورة لنا، وهو صورة لنا بالمعنى الذي يقصده سليمان من أنه «الشرط الصوري الأعلى للفهم». والفرق بين المعرفة البشرية المتناهية والمعرفة اللامتناهية عند سليمان، أن المعرفة المتناهية لا تستطيع الارتباط بموضوع معرفتها إلا من خلال «الشروط المادية للتمثل الموضوعي للموضوع». فالمعرفة البشرية في حاجة إلى تلقي الموضوع تلقياً حسياً حتى تعرفه وتكوِّن عنه تصوراً، في حين أن المعرفة اللامتناهية هي ذاتها الشرط الموضوعي لحضور الموضوع بالنسبة لها وتجسده مادياً في الواقع، وهي بذلك في غير حاجة إلى أن تستقبل منه إدراكاً حسياً؛ إذ أن وجود الموضوع بالنسبة لها ليس من خلال ماديته الحسية بل من خلال تصوره العقلي فقط. والتصور العقلي للشيء في المعرفة الإلهية هو الذي يجعل الوجود المادي لهذا الشيء ممكناً، في حين أن العكس هو الصحيح بالنسبة للمعرفة الإنسانية المتناهية؛ إذ أن الوجود المادي للشيء هو الشرط المسبق في تصور الإنسان له عقلياً. فلا شيء معطى بالنسبة للمعرفة الإلهية لأنها هي التي تعطي الموضوع من ذاتها، تعطيه وجوده وصورته العقلية معاً وفي الوقت نفسه، في حين أن كل شيء معطى للمعرفة البشرية لأنها تجد العالم أمامها جاهزاً ولم تكن هي التي منحته الوجود. والواضح أن هذه الفكرة قد سبق ظهورها عند ابن رشد، خاصة في «تهافت التهافت».

وإزاء هذا التفصيل الدقيق الذي نجده لدى سليمان لنظريته في العقل اللامتناهي، وإزاء هذه التمييزات الدقيقة بين المعرفة اللامتناهية والمعرفة البشرية المتناهية، والتي أثبتنا توازيها وتطابقها مع نفس التمييزات الرشدية، فلا نستطيع بعد كل ذلك إرجاع نظرية سليمان إلى موسى بن ميمون (كما يفعل الباحثون اليهود المعاصرون) الذي لم يكتب عن المعرفة الإلهية سوى ثلاث صفحات مختصرة للغاية من كتابه «دلالة الحائرين»، بدأها بالإعلان أنه سيعرض «القولة التي قالتها الفلاسفة في الله تعالى، وهو قولهم إنه العقل والعاقل والمعقول»[١]، مما يعني أن كل كلامه في العقل اللامتناهي هو ترديد لما قالته الفلاسفة وليس إنشاءً جديداً له. كما أنه يكشف بنفسه عن مصدر هذه النظرية وهو الجزء الخاص بالعقل من مبحث النفس لدى الفلاسفة والمؤلفات الخاصة التي وضعوها في العقل، إذ يقول: «ولا شك أن كل من لم ينظر في الكتب الموضوعة في العقل... فإنه يصعب عليه فهم هذا المعنى جداً...»[٢]. من هم هؤلاء الفلاسفة؟ وما هي «الكتب الموضوعة في العقل»؟ إن ابن ميمون يقصد من هذه العبارة مؤلفات وُضعت في العقل لا مجرد شروحات على كتاب النفس لأرسطو. إذن «الكتب الموضوعة في العقل» لا يمكن أن تكون سوى أعمال الإسكندر الأفروديسي والفارابي وابن رشد في العقل، إذ كانت هي الأكثر شهرة وانتشاراً وأهمية في العصور الوسطى وحتى عصر النهضة.

وإزاء عدم تصريح ابن ميمون وسكوته عن مصادره الفلسفية، لا يسعنا إلا حصر كل «الكتب الموضوعة في العقل» والتي كان يمكن أن تكون متاحة له. للإسكندر الأفروديسي رسالة في العقل[٣] كانت مترجمة للعربية ومعروفة في العالم الإسلامي، وكذلك للكندي[٤]، وللفارابي[٥]، أما ابن رشد فله ثلاث رسائل في العقل كلها يتناول موضوع الاتصال بالعقل الفعال[٦]. لا نعلم على وجه اليقين ما إذا كانت هذه الأعمال متاحة لابن ميمون أم لا،

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص ١٦٧.

(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٣) «مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطوطاليس»، ترجمة إسحق بن حنين. نشر عبد الرحمن بدوي في: شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى. دار المشرق، بيروت ١٩٧١. ص ٣١ - ٤١.

(٤) «رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في العقل»، نشر عبد الرحمن بدوي في: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي. دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣.

(٥) الفارابي: «كتاب معاني العقل». منشور في: رسائل الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٧.

(٦) 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؛ =

لكن المؤكد أنه قد حصل على رسالة العقل للفارابي، بالإضافة إلى رسائل ابن رشد، حسب تصريحه بنفسه لمترجم كتابه للعبرية صمويل بن طيبون الذي أبلغه أنه قد انتهى من جمع كل مؤلفات ابن رشد ما عدا رسالة الحس والمحسوس[١]، وكان ذلك سنة ١١٩١. وسوف نفترض أن ابن ميمون كان يحوز على كل هذه المؤلفات، والذي يجعل هذا الافتراض راجحاً أنه يتكلم عن "الفلاسفة" بالجمع ولا يقصد واحداً أو اثنين فقط منهم. ومعنى هذا أن فكرة العقل الفعال والفرق بين تعقله لموضوعه وتعقل العقل البشري لموضوعه قد انتقلت إلى ابن ميمون من الإسكندر والفارابي وابن رشد، ومنه إلى سليمان ميمون. لكن ماذا عن التمييزات الدقيقة التي وجدناها عند سليمان في طبيعة المعرفة الإلهية وفي إمكان وصول المعرفة البشرية إلى مستوى المعرفة الإلهية والذي أطلق عليه ابن رشد «الاتصال بالعقل الفعال»؟ هذه التمييزات الدقيقة، ومعها تفصيل إمكان الاتصال بالعقل الفعال أو إمكان وصول المعرفة البشرية إلى مرتبة المعرفة الإلهية، لا نجدها في كتاب ابن ميمون، بل في مؤلفات ابن رشد في الاتصال والمخصصة لهذه الموضوعات بالتحديد. هل كان سليمان مطلعاً على مؤلفات ابن رشد هذه؟ لا نعلم على وجه اليقين. لكن الذي نعلمه يقيناً أن النسخة التي كان يقرأها سليمان من «دلالة الحائرين» كانت بشرح موسى الناربوني الذي سبق له وأن قدم شرحاً لرسالة ابن رشد «رسالة في إمكان الاتصال بالعقل الفعال»[٢]، وقدم كذلك رسالة خاصة به في السعادة يتضح منها اتباعه للنظرية الرشدية في السعادة باعتبارها كمال القوة العاقلة[٣]. لقد كان الناربوني شارحاً لابن رشد مع كونه شارحاً لموسى بن ميمون، وقد شرح «دلالة الحائرين» شرحاً رشدياً. فحتى لو لم يكن سليمان ميمون مطلعاً على أعمال ابن رشد نفسها، إلا أن الأثر الرشدي قد انتقل إليه من شرح موسى الناربوني على «دلالة الحائرين».

= Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd.

أما الرسالة الثالثة بعنوان «رسالة في العقل» فلا تزال مخطوطة.

(١) مما يعني أنه كان يعرف أن لابن رشد رسالة بهذا العنوان لكنه لم يتمكن من الحصول عليها.

(2) Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd (With the Commentary of Moses Narboni), op.cit.

(3) Alfred Leon Ivry, Moses of Narbonne's Treatise, "The Perfection of the Soul". A Partial Edition from the Paris MS, with translation and notes. (PhD Dissertation, Brandeis University, 1963).

نشر سليمان ميمون الجزء الأول من كتاب «دلالة الحائرين» بشرح موسى الناربوني وبشرحه هو على ابن ميمون وعلى الناربوني معاً سنة ١٧٩١، بمساعدة مثقف يهودي من أصل دانماركي هو إسحق إبراهيم يوخل Isaac Abraham Euchel (١٧٥٦ - ١٨٠٤). كان يوخل من أعلام حركة التنوير اليهودي ومحرراً لأعمال مفكري هذه الحركة. وقد رأى أن حركة التنوير هذه في حاجة إلى إحياء أبرز الاتجاهات الفلسفية العقلانية في التراث اليهودي. ولأن كتاب «دلالة الحائرين» كان من أهم وأشهر هذه المؤلفات، فلم يكتف يوخل بنشره، بل رأى أن يُنشر مع شرح اليهودي الرشدي موسى الناربوني، لأن الأفكار الفلسفية الراديكالية التي أخفاها ابن ميمون في كتابه قد كشف عنها شرح الناربوني، الذي وُصف بأنه شرح «رشدي»[١]. وتعرف يوخل على سليمان ميمون ورأى أنه خير من يقوم بهذه المهمة. ولم يكتف سليمان بتحرير كتاب الدلالة بشرح الناربوني بل قدم شرحه الخاص على شرح الناربوني. وقد عبر الناربوني في شرحه للدلالة عن كل اتجاهاته الرشدية وأثبت أن المذهب السري لابن ميمون في هذا الكتاب ليس سوى مذهب ابن رشد: قدم العالم، انتفاء الكلي والجزئي في العلم الإلهي، إمكان الاتصال بالعقل الفعال عن طريق النظر العقلي، فناء النفوس الفردية والخلود العقلي للنفس الكلية، ومناسبة النص الديني للعامة والفلسفة للخاصة، والتأويل المجازي للنص الديني كي يزال تعارضه مع العقل، والنظرية الفلسفية في السعادة بكمال النفس العاقلة لا بالشعائر الدينية[٢]. وأُرجح أن سليمان ميمون كان على وعي تام بأن هذه الأفكار الرشدية الراديكالية مناسبة تماماً لحركة التنوير اليهودي. فعن طريق نشره لشرح الناربوني الرشدي على «دلالة الحائرين» مع شرحه هو، يريد سليمان إثبات أن الأفكار التنويرية كانت ذات أصول فلسفية يهودية، وهذا على سبيل تأصيل يهودي للراديكالية الفلسفية. لكنني أقول إن هذه «الجذور اليهودية للراديكالية الفلسفية» كانت ترجع إلى ابن رشد أساساً؛ فموسى الناربوني كان في النهاية رشدياً يهودياً، وكان شرحه على الدلالة في الأساس - والذي أفاد حركة التنوير اليهودي - شرحاً «رشدياً». وكان هذا الشرح هو الطريق الذي انتقلت منه أفكار ابن رشد إلى سليمان ميمون،

---

(1) Socher, The Radical Enlightenment of Salomon Maimon, pp. 80 - 81.

(٢) حول شرح موسى الناربوني لدلالة الحائرين والأثر الرشدي في هذا الشرح، انظر:

Igor Holanda De Souza, Philosophical Commentaries to the Guide of the Perplexed, C. 1250 - 1362. (PhD Dissertation, The University of Chicago, 2014). pp. 97ff, 108 - 110, 131ff.

ومنه إلى المثالية الألمانية. كان الكثير من الباحثين يقول إن ابن رشد كان صاحب أثر كبير في الفكر الغربي، وكان البعض ينظر إلى هذا الحكم على أنه عاطفي وغير مسؤول وغير موثق، لكننا هنا نضع أيدينا على أدلة نصية على طرق وصول فكر ابن رشد إلى أوروبا، وخاصة إلى المثالية الألمانية عن طريق سليمان ميمون، بتوسط موسى الناربوني.

رابعا: صفات العقل اللامتناهي بين سليمان ميمون وابن رشد

تقوم نظرية سليمان ميمون في العقل اللامتناهي على وحدة العقل المستفاد لا على وحدة العقل الهيولاني؛ أي على النموذج الكامل للمعرفة الذي تتحد فيه الذات القائمة بفعل المعرفة وموضوع معرفتها، وهو النموذج الذي يتحقق في نهاية الرحلة المعرفية للإنسان والذي يمثل الكمال النهائي والمطلق للعقل الإنساني. وهذا هو ما يدل عليه ما يقوله سليمان عن هذا النموذج المعرفي من حيث كونه ممكناً للإنسان ومن حيث إنه الغاية النهائية التي تسعى إليها المعرفة الإنسانية. وحتى هذا الجانب الدقيق من نظرية سليمان في العقل اللامتناهي فإنه في اتفاق مع ابن رشد، إذ تجد هذه الفكرة حول الغاية النهائية للمعرفة البشرية أصولها لدى ابن رشد. إذ قد سبق لابن رشد أن قال عن العقل الفعال إنه صورة لنا[1]، أي هو الغاية النهائية التي توجه المعرفة البشرية في كل مراحلها، وهو النموذج الكامل الذي يحاول العقل البشري أن يكون مثله أو يتصل به. هذا النموذج الكامل والغاية النهائية لسعي العقل البشري نحو الكمال هو ما أطلق عليه ابن رشد "العقل المستفاد". هذا العقل المستفاد واحد لديه ونوعي أو جمعي ويتصف بالخلود. صحيح أن الواحدية والجمعية والخلود صفات تميز العقل الهيولاني عند ابن رشد وبوضوح، وصحيح أن نظريته في العقل المستفاد لم يُعرف عنها أنها تلحق نفس الصفات السابقة بالعقل المستفاد، إلا أن هناك نصوصاً رشدية واضحة تشي بأن ابن رشد قد ألحق نفس الصفات بالعقل المستفاد. ويجب علينا الآن توضيح ذلك، نظراً لأننا إذا أثبتنا أن العقل المستفاد يتصف عند ابن رشد بالواحدية والجمعية والخلود، فسوف يكون ابن رشد بذلك هو أصل فكرة العقل اللامتناهي بكل صفاته عند سليمان، وهو كذلك أصل فكرة الروح المطلق والمعرفة المطلقة عند هيجل، تلك الفكرة التي تتصف بنفس الصفات الرشدية

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس لابن رشد. نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠، ص ١١٨-١١٩.

كما سنرى، وسيكون سليمان ميمون بذلك هو بالفعل حلقة الوصل بين نظرية العقل الرشدية ونظرية الروح المطلق الهيجلية.

١) التمييز بين وحدة العقل الهيولاني ووحدة العقل المستفاد:

كي تتضح الأصول الرشدية لنظرية سليمان في العقل اللامتناهي بكل صفاته، يجب علينا الآن التمييز في نظرية وحدة العقل عند ابن رشد بين جانبين فيها: وحدة العقل الهيولاني ووحدة العقل المستفاد. وحدة العقل الهيولاني تعبر عن الاستعداد المعرفي المشترك بين كل البشر لتعقل المعقولات المجردة، بمعنى أن للبشرية كلها استعداداً فطرياً قبلياً واحداً لقبول المعقولات وتعقلها ولتجريد المعقول من المحسوس وإدراك أوائل العلوم إدراكاً مباشراً، أي البديهيات الأولى اللامبرهنة[١]. وهذا الجانب من نظرية وحدة العقل هو الذي اشتهر عن ابن رشد، وهو الذي واجهته الكنيسة في تحريمات ١٢٧٧ وواجهه توماس الأكويني في رسالته الشهيرة «في وحدة العقل ضد الرشديين»[٢]. أما «العقل المستفاد» فهو تعبير عن امتلاك الإنسان للمعقولات المجردة حسب نظامها وترتيبها الطبيعي في الوجود، وإدراك الهيئة العقلية التي يترتب فيها الوجود وينتظم. هذا العقل المستفاد هو الغاية النهائية للمعرفة البشرية؛ والإنسان لا يصل إليها إلا بفضل العلوم النظرية التي لا تكمل وتتم بدون التعاون بين كل الناس[٣]. فعلى الرغم من أن هذه الغاية النهائية للمعرفة البشرية لا يقدر عليها إلا الفلاسفة، إلا أن الفيلسوف في حاجة إلى درجة عالية من تطور الفنون والصنائع العملية التي تتطلب تعاوناً اجتماعياً والتي تمكن العلم النظري من الاكتمال. أي أن العقل المستفاد يتحقق باعتباره الكمال الأخير لتطور كل العلوم، العملية والنظرية. ومعنى هذا أن كمال العقل المستفاد يتطلب التعاون بين كل الناس، أي أن الوصول إليه وتحقيقه يتم جمعياً لا فردياً، على الرغم من أن الفلاسفة هم الذين يتحصلون عليه فردياً. هذا العقل المستفاد ذو طابع جمعي في شروط إمكانه، وهو أيضاً ذو طابع جمعي في طبيعته، لأنه يعبر عن الكمال الأقصى الممكن للنوع البشري كله. وهو لكونه الإنجاز المعرفي الأرقى الذي تتوصل إليه البشرية، فهو الذي يبقى بعد فناء الأفراد. فالعلماء يموتون

(١) تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤، ص ١٣٣، ١٣٦.

(٢) د. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. دار التنوير، بيروت ٢٠٠٧، ص ٣٦٠ - ٣٦١.

(٣) ابن رشد: رسالة الاتصال، ص ١٢٣ - ١٢٤.

لكن يبقى علمهم، وبالتالي فالخلود هو لهذا العقل المستفاد خلوداً نوعياً وجمعياً، باعتباره ملكية عامة للبشرية كلها، يقاوم موت العلماء والفلاسفة بتوريثه في الأجيال القادمة. ومن الواضح أن هذه الدلالات الحضارية والاجتماعية لنظرية ابن رشد في العقل المستفاد قريبة للغاية من نظرية هيجل في الروح المطلق، بحيث لا تحتاج هذه الفكرة إلى مزيد من الإثبات إلا إلى القليل من التوضيح الرشدي لفلسفة هيجل، والتوضيح الهيجلي لفلسفة ابن رشد. لكن لنعود الآن إلى توضيح كيفية انتقال هذه الفكرة الرشدية إلى هيجل، أي انتقالها بتوسط سليمان ميمون.

لم تكن وحدة العقل الهيولاني هي نوع الوحدة الذي قصده سليمان ميمون عندما أشار إلى واحدية العقل اللامتناهي. فهذه الواحدية لا تتأسس لديه في مجرد استعداد معرفي قبلي لتعقل المعقولات الأزلية المفارقة، بل هي الهدف النهائي للمعرفة البشرية وليس نقطة انطلاقها، أي هي واحدية العقل المستفاد. أما الجانب الثاني من وحدة العقل عند ابن رشد وهو وحدة العقل المستفاد فلم يشتهر اشتهار الجانب الأول، على الرغم من احتواء النصوص الرشدية عليه، لكن يبدو أن ابن رشد لم يكن واضحاً صريحاً حول وحدة العقل المستفاد بمثل صراحته ووضوحه في وحدة العقل الهيولاني. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن ابن رشد قد ذهب إلى رسم طابع فردي لتحصل العقل المستفاد، إذ التحصل عليه عند ابن رشد قاصر على الفلاسفة وحدهم، فهم وحدهم الذين يتمكنون من الوصول إلى هذه المرتبة المعرفية الراقية. لكن على الرغم من الطابع الفردي والنخبوي لرسم ابن رشد لطريق التحصل على العقل المستفاد ولبيانه طبيعة هذه المعرفة المسماة بالعقل المستفاد، إلا أنني سأحاول الآن إثبات أن العقل المستفاد عند ابن رشد يتم التوصل إليه جمعياً على الرغم من التحصل عليه فردياً، وأنه على الرغم من طبيعته النخبوية إلا أن مضمونه جمعي ونوعي.

إن القول بعقل واحد للبشرية كلها يعني أن الخلود هو لهذا العقل الجمعي وليس للعقول الفردية؛ وأن البشرية لما كانت هي القوام الطبيعي لهذا العقل وليس الفرد، فإن الفرد فان هو وعقله الفردي ولا بقاء إلا للبشر كنوع. ومن الواضح أن هذه النظرية معاكسة تماماً للنظرة الدينية التقليدية للخلود، ولهذا السبب تصدى اللاهوت المسيحي للنظرية الرشدية في وحدة العقل الهيولاني ومعه الكنيسة الكاثوليكية في تحريمات سنة ١٢٧٧ وما تلاها، بما فيها قرارات المجمع اللاتيراني سنة ١٥١٣[1]. لكن الحقيقة أن العقل الهيولاني ليس وحده الخالد عند ابن

(1) Constant, Eric A.: "A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici Regiminis (1513)". Sixteenth Century Journal, XXXIII/2 (2002), 353-379.

رشد، بل العقل المستفاد أيضاً، لأنه هو الآخر واحد لدى البشرية كلها ووجوده نوعي أيضاً، على الرغم من ظهوره الواقعي لدى الفلاسفة الفرادى. والذي أدى إلى عدم انتباه الباحثين إلى وحدة العقل المستفاد وخلوده النوعي عند ابن رشد، أن النصوص المتعلقة بالعقل المستفاد توحي في ظاهرها بالطريق الفردي للوصول إلى مرتبة العقل المستفاد وبالطبيعة الفردية لهذا العقل، مما جعل هؤلاء الباحثين لا يميزون بين النظرية الرشدية في العقل ونظرية ابن باجة وابن طفيل والتي تتصف بهذا الطابع الفردي،في حين أن ابن رشد نفسه كان دائم النقد لمواقف ابن باجة في نظريته في العقل، هذا النقد المنصب على الطابع الفردي والنخبوي الأقصى لفكرة الاتصال بالعقل الفعال. فابن رشد هو الذي أوضح الطريق الجمعي للاتصال بالعقل الفعال والطبيعة الجمعية للعقل المستفاد الناتج عن الاتصال بالعقل الفعال، وذلك في رسالته في «إمكان الاتصال بالعقل الفعال»؛ إذ قدم نقداً لطريقة ابن باجة وابن طفيل الفردية في الاتصال كما سنوضح، مما يعني أن كلاً من الطريق نحو العقل المستفاد والذي يتحقق بالاتصال بالعقل الفعال، وطبيعة العقل المستفاد نفسه باعتباره الغاية النهائية للنوع البشري وأرقى معرفة يمكن أن يتوصل إليها الفيلسوف، قائمتان على الطريق الجمعي لا الطريق الفردي. فالفيلسوف في حاجة إلى تعاون المجتمع كله وبكل فنونه وصنائعه المدنية كي يصل هو نفسه إلى مرتبة العقل المستفاد والاتصال بالعقل الفعال.

وقد أسهبنا في شرح التمييز بين وحدة العقل الهيولاني ووحدة العقل المستفاد عند ابن رشد، وفي إثبات الطبيعة النوعية الجمعية المفارقة للعقل المستفاد عنده، لأن نظرية سليمان ميمون في العقل اللامتناهي قائمة على أساس وحدة العقل المستفاد الذي يتحقق في النهاية، أو بآخرة» كما قال ابن رشد، لا على وحدة العقل الهيولاني وحسب. ذلك لأن سليمان عندما يقدم نظريته في العقل اللامتناهي باعتبارها قادرة على تجاوز الثنائيات الكانطية وعلى حل النقائض الكوزمولوجية الكانطية، فإن ما كان في ذهنه ليس مجرد وحدة العقل الهيولاني، أي وحدة الاستعداد المعرفي الفطري القبلي في الإنسان لتقبل المعقولات المجردة، بل إن ما كان في ذهنه هو العقل الفعال الرشدي، و إمكان وصول الإنسان إلى الاتصال بهذا العقل الفعال عندما يصل إلى مرتبة العقل المستفاد. و إذا كان العقل المستفاد الرشدي هو عقل البشرية الناضج والمتطور والذي استطاع إدراك النظام والترتيب الذي في العالم، فقد صار عقل البشرية في اتصال بهذا النظام والترتيب الذي في العالم، أي في وحدة واتصال مع العقل الكلي، بما أن العقل

منا ليس شيئاً سوى إدراك النظام والترتيب الذي في العالم. تصل المعرفة البشرية إلى الاتصال بالعقل الفعال عندما تعقل النظام والترتيب الذي تعبر عنه كلمة «العقل الفعال»، أي تلك العقلانية الفاعلة للانسجام والثبات والضرورة التي في الكون. وهذه هي نفسها المعرفة المطلقة عند هيجل والتي هي عنده اتحاد العارف والمعروف وفعل المعرفة، والتي تتحقق في مرحلة الروح المطلق، أي مرحلة العقل المستفاد في حالة اتصاله بالعقل الفعال. فالبشرية حسب هيجل تصل إلى مرحلة المعرفة المطلقة معرفياً عندما تصل إلى مرحلة الروح المطلق اجتماعياً وتاريخياً ومؤسسياً. (لكن هذا لن يتم إلا بالسيطرة على الطبيعة، سيطرة علمية - تكنولوجية).

٢) الكمال النهائي الأقصى للعقل (الشيء في ذاته هو العقل اللامتناهي وهو العقل الفعال):

إذا كان العقل الإلهي يتحد فيه الإمكان العقلي للشيء مع وجود الواقعي لهذا الشيء عند سليمان ميمون، بحيث يكون تصور الإله للشيء هو إيجاده، فإن العقل الإنساني في معرفته للأشياء يسير عكس المعرفة الإلهية؛ أي يسير من واقعة وجود الشيء إلى إمكانه العقلي، أي إلى تصوره. هذا الاتجاه المعاكس لعملية الخلق اللحظية يختلف عن المعرفة الإلهية في أمرين: الأمر الأول هو أن الإمكان العقلي للشيء ووجوده الواقعي منفصلان لدى المعرفة البشرية، لأن وجود الشيء هو المعطى مباشرة للإدراك الحسي، ثم يبحث العقل الإنساني بعد ذلك عن العلة الكافية لوجود هذا الشيء. يستطيع العقل الإنساني الوصول إلى العلة الكافية لوجود كل الأشياء وهي الإله، لكنه لا يستطيع معرفة العلة الكافية لشيء شيء في العالم، وبالتفصيل. لكن وعلى الرغم من ذلك فإن العقل الإنساني يظل يسعى للحصول على المعرفة التفصيلية بالعلة الكافية لكل الأشياء الجزئية، في نفس وقت معرفته الإجمالية بالعلة الكافية لمجموع الأشياء كلها وهو الإله. وهذا الذي يقوله سليمان، نجده عند ابن رشد بعباراته وأسلوبه ومصطلحات عصره: «**ولما كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم في جزء جزء منه، ومعرفة شيء شيء مما فيه، بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره، وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء**»[1]. وتكرار ابن رشد لكلمتي «جزء جزء» و«شيء شيء»، يدلنا على أن سليمان ميمون عندما

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٤٤ - ١٤٥.

يقول إن معرفة الشيء في ذاته لا تتطلب سوى التمامية في معرفة كل شيء في كل العالم، وأنه لا يبقى شيء منه معطى وكل شيء متصور، أي مُفسَّر ومعروف بأسبابه القريبة والبعيدة، فقد كان يقصد ذلك النموذج الكامل من المعرفة والذي وصفه ابن رشد وقال عنه إنه الكمال النهائي للعقل البشري، وأنه هو نفسه لا يختلف عن العقل الفعال.

٣) اختزال سليمان ميمون الوحي إلى العقل:

تبنى سليمان ميمون استراتيجية تأويلية رشدية - ميمونية، إذ استعار هذه الاستراتيجية من موسى بن ميمون في كتابه «دلالة الحائرين»، لكنها ترجع إلى ابن رشد في الأساس. تتأسس هذه الاستراتيجية في معالجة الوحي معالجة عقلانية وعلى أنه ظاهرة عقلية. فلما كان الله هو العقل الأول والعقل المطلق، فإن كل ما ينتقل منه إلى البشرية ذو مضمون عقلي أيضاً.

كانت العلاقة بين العقل والوحي مسيطرة على سليمان طوال مراحل تطوره الفكري. ففي تأريخه لحياته، علق على فقرة من "دلالة الحائرين" تتناول تعبيرات توراتية مثل: الله أمر، الله أرسل. وفي تأويل موسى بن ميمون لهذه التعبيرات، ذهب إلى أنها تعني أن الله هو العلة البعيدة والنهائية وليس العلة القريبة. فعندما يقول النص الديني إن الله أمر شخصاً ما بشيء ما، فهذا لا يعني أن الله بنفسه هو الذي أمره بذلك، بل يعني أن الظروف المحيطة بهذا الشخص هي التي دفعته لفعل ذلك الشيء، وأن هذه الظروف ترجع لأسباب مباشرة، وأن هذه الأسباب لها أسبابها، ويتم التدرج في الأسباب الأعلى حتى الوصول إلى السبب الأول والنهائي وهو إرادة الله. وفي تعليقه على هذه الفقرة من «دلالة الحائرين» يذهب سليمان إلى التأكيد على التمييز بين العلة القريبة والعلة البعيدة. العلة القريبة هي السبب المباشر والطبيعي لحدوث شيء ما، أما العلة البعيدة فليست السبب المباشر وليس شرطاً فيها أن تكون علة مادية، والعلة الأبعد هي الله. وعلى الرغم من أن كل شيء يُرد في النهاية إلى العلة الأولى التي هي الله، إلا أن المرء لا يمكنه أن يرد كل ما يحدث في العالم إلى الله باعتباره السبب المباشر؛ ذلك لأن هذا الرد يعني تجاوز العلل القريبة للأشياء والتي هي قوانين الطبيعة والأسباب المادية لحدوثها[1]. فالقول إن الله هو السبب في حدوث كل شيء في العالم هو إبطال للسببية ولقانون الطبيعة، وذلك

(1) Maimon, Gesamelte Werke, P. 440, cited in, Rosenstock, Bruce: "'God... Has Sent me to Germany': Salomon Maimon, Friedrich Jacobi, and the Spinoza Quarrel". The Southern Journal of Philosophy, vol.52, Issue 3 (2014), pp. 287-315; at 288.

بإرجاع كل حادثة طبيعية إلى مبدأ مفارق للطبيعة، وهذا تجاوز للطبيعة وإبطال لعملها. إن هذه المناقشة تذكرنا بمواجهة ابن رشد للمذهب الأشعري الذي أبطل السببية وفاعلية الطبيعة عندما أرجع كل ما يحدث في العالم إلى إرادة الله مباشرة، وذهابه إلى أن تجاوز الأسباب ورد كل شيء إلى الله ليس إعلاءً لحكمته بل هو تضحية بها، لأن الأسباب، أي قوانين الطبيعة، هي حكمة الله وسنته في خلقه، وإبطالها هو إبطال لحكمة الله ذاتها[١]. صحيح أن موسى بن ميمون قد قدم نفس هذا الموقف الرافض لإنكار علم الكلام للطبائع[٢]، وصحيح أنه كان من المصادر المباشرة التي أخذ منها سليمان ميمون فكرته عن التمييز بين العلة القريبة والعلة البعيدة، إلا أن الأثر الرشدي في «دلالة الحائرين» واضح، إذ أن كتاب ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» يرجع إلى سنة ١١٧٨ أو ١١٧٩، في حين بدأ ابن ميمون في تأليف «دلالة الحائرين» سنة ١١٨٦. لقد اعتاد الباحثون اليهود المعاصرون إرجاع أفكار سليمان ميمون إلى موسى بن ميمون، وتوقفوا عند ذلك ولم يبحثوا في الأثر الرشدي في «دلالة الحائرين»؛ على الرغم من كل الأدلة النصية على هذا الأثر، وعلى الرغم من أن موسى بن ميمون قد صرح في خطابه لمترجم كتابه من العربية إلى العبرية صمويل بن طيبون سنة ١١٩١ أنه قد حصل على كل مؤلفات ابن رشد ما عدا كتاب «الحس والمحسوس»[٣]. ومع الأخذ في الاعتبار أنه انشغل في تأليف الدلالة من ١١٨٦ إلى ١١٩٠، فمعنى هذا أنه كان يجمع مؤلفات ابن رشد أثناء تأليفه لكتابه، وهو ما يدل على الأثر الرشدي المباشر.

وبعد أن قام سليمان بتأويل عبارتي «الله أمر» و«الله أرسل» كما عرضنا، علق على هذا التأويل قائلاً: «والآن عزيزي القاريء فإن الله، كما هو واضح مما قيل»، أي مما قاله في تأويله لهاتين العبارتين، «قد أرسلني إلى ألمانيا وأمرني أن أصف لك قصة حياتي، وهو الآن يأمرني أن ألفت انتباهك إلى هذه الفقرة من كتاب ابن ميمون، التي يتضح فيها، عن طريق التأويل العقلي، أن الإيمان والعقل يمكن أن يُوفق بينهما ويصيران في انسجام تام»[٤]. يجب أن ننتبه إلى

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٦٦ - ١٧٠.

(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٣) المرجع السابق: ص xxiv.

(4) Maimon, op.cit, loc.cit.

هذه العبارة الأخيرة، لأنها تعني سخرية سليمان من التأويل العقلي على النمط الميموني للنص الديني. فلو كان ابن ميمون مصيباً في تأويله لعبارة «الله أرسل» و«الله أمر»، فهذا يعني أن الله أرسل سليمان ميمون لألمانيا وأمره أن يشرح للألمان تأويل ابن ميمون للتوراة، مثلما أرسل كل الأنبياء والرسل وأمرهم بتبليغ أشياء لأقوامهم. يريد سليمان أن ينقل إلى قارئه من طرف خفي وبطريقة غير مباشرة رأيه الخاص في الوحي. فما يسمى وحياً ليس سوى إلحاق مهمة معينة يتولاها شخص ما بإرادة الله، في حين أن مهمة هذا الشخص يمكن تفسيرها عقلانياً بأسبابها الطبيعية التي لا تتصل مباشرة بالله وإرادته. وهكذا يتبين من عبارة سليمان الأخيرة أن هدفه الحقيقي ليس التوفيق بين العقل والوحي أو الإيمان، وليس إثبات انسجامهما الأصلي كما صرح متخفياً، بل اختزال الإيمان إلى العقل، وتفسير الوحي تفسيراً عقلانياً يزيل عنه طابعه الفوق طبيعي العجائبي. وتأكيداً على صحة تحليلنا، فقد ذهب سليمان في أحد كتاباته المنشورة بعد وفاته إلى أنه لم يكن يقصد بالتوفيق والانسجام بين العقل والإيمان أن يعطي وزناً متساوياً للاثنين، أو ينظر إلى كل واحد منهما على أن له نفس القيمة التي للآخر، بل «تحرير [العقل] من قيود [الإيمان]»، جاعلاً من الإيمان «أكثر عقلانية». ويستمر سليمان قائلاً إنه حينما تحدث عن «الانسجام أو الاتفاق بين الإيمان والعقل» فقد كان يقصد «إحلال الثاني محل الأول بالكامل»[1]. ومعنى هذا أن سليمان عندما كان يتحدث في عمله الأول «تاريخ حياتي» عن التوفيق بين العقل والإيمان، كان يتخفى ولم يكن يرد التصريح بحقيقة أفكاره، وبالتالي لجأ إلى الصيغة القديمة المعتادة من نظرية ازدواجية الحقيقة، التي تعني تساوي العقل والإيمان في القيمة مع اتفاقهما النهائي، ولذلك لجأ إلى نوع من التهكم عندما قال إن الله أرسله إلى ألمانيا، كي ينقل للقاريء المنتبه حقيقة موقفه دون تصريح، وأن موقفه الحقيقي هو اختزال الإيمان إلى العقل وتفسير الوحي تفسيراً عقلانياً بالكامل يزيل عنه طابعه العجائبي الفوق طبيعي. صحيح أن هذا التوجه كان هو نفس توجه سبينوزا في «رسالة في اللاهوت والسياسة»، إلا أنه ذو أصول رشدية واضحة. وهذه الأصول الرشدية هي التي دفعت كارلوس فرينكل إلى القول إن موقف سليمان ميمون من «دلالة الحائرين» يماثل موقف الرشديين اليهود الذين فسروا الدلالة تفسيراً راديكالياً بأن أزالوا عنه طابعه السري وصرحوا بما أخفاه موسى بن ميمون. لكن حقيقة الأمر لا تقف عند حد «مماثلة» موقف سليمان من الدلالة لموقف الرشدية اليهودية، بل

(1) Maimon, Gesamelte Werke, VII, 639 - 640, cite in Rosenstock: "'God... Has Sent me to Germany': Salomon Maimon, Friedrich Jacobi, and the Spinoza Quarrel", P. 288.

إن هناك أثراً رشدياً يهودياً مباشراً لهذا الموقف، نراه واضحاً من حقيقة أن النسخة التي كان يقرأها سليمان من الدلالة كانت بشرح الرشدي اليهودي الأشهر والأهم موسى الناربوني.

وفي مقابل كانط الذي فصل فصلا حاداً بين الإيمان والمعرفة، وبين الحدس العقلي والحدس الحسي، وبين عالم الأشياء في ذاتها وعالم الظاهر، أراد سليمان توضيح أنه ليس هناك مثل هذا الانفصال الحاد، وأن الإيمان إذا كان إيماناً بالله عن طريق الوحي، أي عن طريق شيء عجائبي مفارق للطبيعة وللعقل والمنطق، فهو إلى هذا الحد متناقض مع المعرفة، أما إذا كانت معرفة الله عقلية قابلة للبرهنة عليها منطقياً فمعنى هذا أن الإيمان قد تم اختزاله بالكامل إلى إيمان عقلي، أو بالأحرى معرفة عقلية بالله لا معرفة إيمانية إعجازية عن طريق الوحي. ولذلك أكد سليمان كثيراً على أن العقل المتناهي البشري جزء من العقل الإلهي وأنهما يقعان على متصل واحد، وأن المعرفة الإلهية هي النموذج الأعلى الذي تسعى إليه المعرفة البشرية لكنها لا تحققه بالكامل، لأن تحقيق المعرفة الإلهية للبشر يتطلب الاتحاد الكامل بالإله، وهذا غير ممكن. لكن هذا هو بالضبط ما خالفه فيه المثاليون الألمان، إذ ذهبوا كلهم إلى إمكان الوصول إلى هذه المعرفة المطلقة.

٤) الصلات بين العقل الإلهي والعقل الإنساني:

العلم الإلهي ممكن للإنسان:

إن ما كان يوجه سليمان ميمون في نقده لكانط هو الاعتقاد في أن العلم الإلهي الذي ليس فيه تمييز بين الحدس والتصور، والجزئيات والكليات، ممكن للإنسان، ذلك الإمكان الذي استبعده كانط كما يظهر في حديثه عن استحالة الحدس العقلي. هذا الإمكان في حد ذاته مستند على سبينوزا الذي سمح به عندما قال إن المعرفة من النوع الثالث ممكنة وهي أرقى أنواع المعرفة، وعندما كان يتحدث عن المعرفة تحت نوع الأزلية sub specie aeternitas. فإذا فكر الإنسان في العالم تحت نوع الأزلية أو في مقام الأزلية، فسوف يقضي على الثنائيات المعرفية التقليدية. والحقيقة أن كتابه الأخلاق كله، وخاصة تصوره عن الجوهر، هو التطبيق العملي للمعرفة في مقام الأزلية. فإذا نظر المرء إلى العالم تحت نوع الأزلية فسوف يظهر أمامه على أنه جوهر واحد بصفتين، وسوف ينظر إلى نظام وترابط الأفكار على أنه هو نفسه نظام وترابط الأشياء. والملاحظ أن هذه الهوية بين الأفكار والأشياء هي نفسها الهويه التي في

العلم الإلهي التي تحدث عنها ابن رشد. وبالتالي فإن الأصل الأول لنظرية سليمان في العقل اللامتناهي، ولمذاهب المثالية الألمانية في المطلق وفي المعرفة المطلقة، هو ابن رشد في نظريته في العلم الإلهي. تتمثل أهمية سبينوزا في المقام الأول ثم سليمان ميمون في المقام الثاني، في تحديد كيفية حدوث هذه المعرفة المطلقة وإمكانها، الأنطولوجي والإبيستيمولوجي معاً. والملاحظ أيضاً أن ابن رشد قد وضع العلم الإلهي باعتباره الغاية النهائية للمعرفة البشرية، وباعتباره عاملاً داخل هذه المعرفة باعتباره صورة العقل الفعال الذي فينا.

العقل اللامتناهي ليس مختلفاً بالنوع:

لا ينظر سليمان إلى الفهم الإلهي على أنه مختلف نوعياً عن الفهم المتناهي، بل هو اختلاف في الدرجة وحسب. وهو هنا يختلف عن ابن رشد الذي فصل فصلاً حاداً بينهما في التهافت وفي الضميمة. لكنه عاد في رسالة الاتصال ليقول بالاختلاف في الدرجة. يقول سليمان: «نحن [هو والفلاسفة من قبله وعلى رأسهم ابن رشد وسبينوزا بالطبع] نفترض فهماً لامتناهياً (على الأقل باعتباره فكرة) [لكن فكرة بالمعنى الميموني على أنها فكرة إنشائية لا فكرة تنظيمية كانطية]، تكون الصور [المعرفية] بالنسبة له هي في الوقت نفسه موضوعات فكرية، أو الذي ينتج من ذاته كل الأنواع الممكنة من صلات وعلاقات الأشياء. إن فهمنا بالتالي هو هكذا [مثل الفهم اللامتناهي]، لكن فقط بطريقة محدودة. هذه الفكرة جليلة وأعتقد أنها (إذا تم تطويرها وتوسيعها [وهذا ما لم يفعله سليمان إلا مع الرياضيات، ولم تفعل المثالية الألمانية إلا هذا التطوير والتوسيع]، سوف نتغلب على الصعوبات الكبرى من هذا النوع [صعوبات نظرية المعرفة الكانطية]»[1].

ويذهب سليمان إلى أن كل القضايا بالنسبة للفهم اللامتناهي تحليلية، وليس به أي تركيب. والتركيب هو للفهم المتناهي وحده، لأنه يجد الموضوع أمامه ثم يركب بينه وبين التصور العقلي. لكن العلم المطلق هو في القضايا التحليلية فقط. وما هو تركيبي للفهم المتناهي هو في حقيقته تحليلي للفهم اللامتناهي. يتمثل العلم المطلق في إدراك أن كل القضايا التركيبية تحليلية، أي الهوية المطلقة بين الأفكار والأشياء[2]. وهذه الفكرة سوف تعاود الظهور لدى كل المثاليين الألمان.

(1) Maimon, Salomon, Essay on Transcendental Philosophy, P. 38.

(2) Maimon, Salomon, Essay on Transcendental Philosophy, P. 53.

أما عن العلاقة بين الشيء في ذاته وتمثله في العقل البشري، فيقول سليمان: «إن ما يميز الشيء ذاته [في ذاته] وتمثله هو أنه فقط [التمثل] أقل كمالاً؛ أما عندما يؤخذان معاً في كمالهما الأقصى... إذن هما بالضرورة شيء واحد والشيء نفسه»[1]. وبذلك يكون نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء، للعقل اللامتناهي وللعقل الإنساني أيضاً إذا استطاع أن يتبنى وجهة نظر اللامتناهي أو الأزلي، أو يدرك الأشياء تحت نوع الأزلية كما قال سبينوزا.

ويوحد سليمان داخل العقل اللامتناهي بين الشيء وفكرته، ويقول إنهما الشيء نفسه[2]. ومعنى هذا أن سبينوزا عندما قال إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء فقد كان يقصد أنهما الشيء نفسه داخل العقل اللامتناهي، وكان يتحدث من منطلق هذا العقل بالذات. وبالتالي يحل سليمان إشكالية الانفصال بين تصور الشيء والشيء في ذاته عند كانط.

خاتمة

تبنى سليمان الفكرة الأرسطية - الرشدية القائلة إنه في العقل الإلهي ليس هناك تمييز بين الكليات والجزئيات (أو التصورات العقلية والحدوس الحسية)، لأن هذا التمييز هو بالنسبة للعقل الإنساني نظراً لتناهيه. وسعى سليمان إلى القضاء على الثنائيات الكانطية بين الحدوس الحسية والتصورات العقلية بهذه النظرية. لكنه لم يفصل في كيفية وصول العقل الإنساني المتناهي إلى هذا النوع من المعرفة الإلهية التي لا تميز بين الكليات والجزئيات أو بين التصور العقلي والحدس الحسي، والتي يمكنها أن تنتج موضوع تفكيرها بالتفكير فيه. واكتفى بالقول صراحة إن العقل الإنساني يمكنه أن يدرك الوحدة الأصلية لهذين الجانبين. لكن كيف يتم ذلك؟ استطاع سليمان إثبات إمكان حصول المعرفة الإنسانية على معرفة بالوحدة الأصلية في الوجود، وذلك من ثلاث جهات:

١) الجهة الأولى أن العقل الإنساني نفسه استطاع الوصول إلى الطبيعة العامة للعلم الإلهي، وأن هذا العلم هو حدس عقلي منتج لموضوعاته وليس به أي تمييز أو انقسام أو ثنائية بين الكلي والجزئي أو العقلي والحسي، وذلك على يد الفلاسفة السابقين، ويقصد بهم

(1) Maimon, Salomon, Essay on Transcendental Philosophy, P. 104.
(2) Ibid. P. 188.

سليمان، أرسطو وابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا، وهو نفسه. ومجرد توصل الفلاسفة إلى هذه الطبيعة للعقل الإلهي يعني أن المعرفة الإنسانية قد توصلت بالفعل إلى معرفة نمط وجود وفعل العلم الإلهي.

٢) كي يستطيع الإنسان الوصول إلى المعرفة بالوحدة الأصلية، يكفي أن يسلب عن معرفته الجزئية المتناهية ما يجعلها جزئية متناهية، لكن لم يوح سليمان كيف يتم ذلك.

٣) ضرب مثلاً على سبيل التمثيل والاستعارة (خطابة) وليس على سبيل الحقيقة، يوضح به إمكان إنتاج العقل الإنساني لموضوع تفكيره دون أن يأخذه من الخارج، وهو من الرياضيات. وقال إن البشر أشبه بالإله في ممارستهم للتفكير الرياضي، إذ هم ينتجون الموضوع الرياضي بمجرد التفكير فيه. وهذا هو الفكر المنتج لموضوعاته عند سليمان دون أن يستقبلها من الخارج. لكنه مجرد تمثيل، والتفكير الرياضي مجرد مثال استعاري وليس هو المعرفة المطلقة ذاتها والتي يقصدها سليمان. (والملاحظ أن هيجل سوف يرفض الرياضيات باعتبارها المعرفة المطلقة في مقدمة الفينومينولوجيا، ربما رداً بطريقة غير مباشرة على سليمان).

وبذلك بقي على المثالية الألمانية أن تثبت إمكان الوصول إلى المعرفة المطلقة، لا في صورة الرياضيات بل في صورة خلق الذات العارفة لذاتها باعتبارها ذاتاً عارفة عند فشتة. وهذا هو الخلق الذاتي للذات عند فشتة وعند شلنج أيضاً في المرحلة الأولى من تطوره الفكري، المرحلة الفشتية، الذاتية المطلقة. لكن هذه الذاتية المنغلقة على ذاتها هي التي نقدها هيجل، وقال إن المعرفة المطلقة هي في خلق الإنسان لعالم موضوعي (الروح الموضوعي) على صورته. المعرفة المطلقة عند هيجل ذات مضمون موضوعي، اجتماعي وتاريخي، وهكذا يصير الإنسان إلهاً أو مماثلاً للإله أو صورة للإله الذي خلق الإنسان على صورته. ومعنى خلق الإله للإنسان على صورته هو أن ينجح الإنسان في النهاية لأن يكون خالقاً مثل الإله تماماً، خالقاً لعالم إنساني. وهذا هو التحقق الفعلي للإله في التاريخ الإنساني، فالإله يتحقق في العالم على الحقيقة عندما يتحول الإنسان نفسه إلى إله، إله لعالمه ولمصيره. وهذا هو التحقق الكامل للإله، التحقق المتجسد في وجود كائن شبيه بالإله خالقاً مثله، ظهور الجوهر الإلهي مكتملاً في جوهر بشري. لم يرض هيجل أن تكون الرياضيات هي المعرفة المطلقة، وواجه هذه الفكرة في مقدمة الفينومينولوجيا، وكذلك فعل في علم المنطق وفي الموسوعة.

وقد حاولنا في هذه الدراسة تتبع الأصول الرشدية لنظريات المثالية الألمانية في الروح والمطلق والهوية المطلقة والمعرفة المطلقة، مركزين على طريق وصول هذه الأصول الرشدية إلى المثاليين الألمان عبر سليمان ميمون. لقد كانت نظرية الهوية المطلقة، التي هي الحقيقة المطلقة، هي هوية العقل والعاقل والمعقول، وهي هوية الفكر والوجود، والإله والعالم، تلك التي أحياها سبينوزا في القرن السابع عشر وأحياها سليمان ميمون في أواخر القرن الثامن عشر. هذه النظرية ذات أصول رشدية وامتدادات لاحقة لدى المثالية الألمانية. فقد استمرت هذه الهوية لدى فشتة في نظريته في هوية الذات العارفة وموضوع معرفتها، عندما يكون هذا الموضوع هو الذات العارفة نفسها. إلتقط فشتة نظرية الهوية المطلقة من سبينوزا وسليمان ميمون، الممثلان المحدثان لهذه النظرية ذات الأصول الرشدية، وحورها ليوظفها في فلسفته. فلما كانت الحقيقة المطلقة هي هوية العقل والعاقل والمعقول، فإن هذه الحقيقة، المتحققة في العالم بالفعل، ممكنة للإنسان في حالة اتحاد فعل المعرفة مع موضوع المعرفة والقائم بهذه المعرفة. وهذا هو أساس فلسفة فشتة في الأنا المطلق، الأنا الذي يضع ذاته من ذاته. ويقدم فشتة مذهبه في الأنا المطلق على أنه البديل الوحيد المتاح للمفكر لتجنب الوقوع في السبينوزية. ذلك لأن السبينوزية في نظره هي فلسفة في ضياع الذات التام في الجوهر الواحد المطلق الذي تذوب فيه بالكامل، وبالتالي فإذا كانت الحقيقة المطلقة هي الهوية على الخطوط السبينوزية، فهذا يعني اختفاء الذات تماماً، وحضور الحتمية الشاملة لهذا الجوهر الواحد الذي تضيع فيه حرية الذات وهويتها نفسها. أما إذا كانت الهوية المطلقة هي هوية الذات مع ذاتها ومع فعلها المعرفي، فإن هذه الهوية المطلقة لن تعني إلا الوعي الذاتي وسوف تحقق الذات بها أعلى درجة من التعين الذاتي ومن الحرية والهوية. ففي نظر فشتة، فإن سليمان ميمون هو الذي انتهت عنده فلسفة الهوية إلى نقطة الاختيار بين دوجماطيقية الجوهر السبينوزي وحتميته الشاملة وضياع الذات فيه تماماً، وبين تحويل الهوية المطلقة إلى هوية الذات مع ذاتها في صورة التوكيد المطلق للأنا والوضع المطلق للأنا بذاتها ومن ذاتها[1].

(1) J. G. Fichte, Science of Knowledge. Edited and translated by Peter Heath and John Lachs. (Cambridge University Press, 1982), pp. 100, 102; cf., Fichte, The Science of Knowing. 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre. Translated by Walter E. Wright. (Albany: State University of New York Press, 2005), pp. 41, 69.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

١) مؤلفات سليمان ميمون:

- An Autobiography. Translated by J. Clark Murray. (Montreal and Boston: Alexander Gardner, 1888)
- Essay on Transcendental Philosophy, Trans. By Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman and Merten Reglitz. (London. New York: Continuum, 2010)
- "Essay Towards a New Logic or the Theory of Thought, Together with Letters of Philaletes to Aenesidemus. Berlin at Ernst Felisch's, 1794". In George di Giovanni and H.S. Harris, Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism. (Indianapolis/ Cambridge: Hackett, 1985), pp. 159203-.
- Uber die Progressen der philosophie, Gesammelte Werke, V. IV
- Give Cat ha-Moreh. Gesammelte Werke, II
- Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der Wichtigen Gegenstände der Philosophie in Alphabetischer Ordnung, in GW, III
- Kritische Untersuchungen über den Menschlichen Geist, oder das höhere Erkentniss - und Willensvermögen. (Leibzig: bei Gerhard Fleischer dem Jüngern, 1797), reprinted in GW VII

٢) ابن رشد:

- تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.
- تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧.

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

- «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.

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

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

ثانياً: المراجع الأجنبية

- Atlas, Samuel, From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Solomon Maimon. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964).

- Atlas, Samuel: "Maimon and Maimonides". Hebrew Union College Annual, vol. 23, no.1, (1950-1951), pp. 517-547.

- Atlas, Samuel: "Solomon Maimon and Spinoza". Hebrew Union College Annual, vol.30 (1959), pp. 233-285.

- Atlas, Samuel: "Solomon Maimon's Doctrine of Fiction and Imagination". Hebrew Union College Annual, vol.40/41 (1969-1970), pp. 363-389.

- Atlas, Samuel: "Solomon Maimon's Doctrine of Infinite Reason and its Historical Relations". Journal of the History of Ideas, vol.13, no.2 (April 1952), pp. 168-187.

- Atlas, Samuel: "Solomon Maimon's Treatment of the Problem of Antinomies and its Relation to Maimonides". Hebrew Union College Annual, vol.21, (1948), pp. 105-153.

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

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

- Baumgardt, David: "The Ethics of Salomon Maimon (1753-1800)". Journal of the History of Philosophy, vol.1, no.2, December 1963, pp. 199-210.

- Bland, Kalman P., 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).

- Constant, Eric A.: "A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici Regiminis (1513)". Sixteenth Century Journal, XXXIII/2 (2002), 353-379.

- De Souza, Igor Holanda, Philosophical Commentaries to the Guide of the Perplexed, C. 1250 - 1362. (PhD Dissertation, The University of Chicago, 2014)

- Fichte, J. G., Science of Knowledge. Edited and translated by Peter Heath and John Lachs. (Cambridge University Press, 1982)

- Fichte, The Science of Knowing. 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre. Translated by Walter E. Wright. (Albany: State University of New York Press, 2005)

- Fraenkel, Carlos: "Maimonides and Spinoza as Sources for Maimon's Solution of the 'Problem quid juris' in Kant's Theory of Knowledge". Kant - Studien, vol. 100, no. 2, pp. 212 - 240

- Giordano Bruno, Cause, Principle, and Unity, and Essays on Magic. Translated by Robert de Lucca and Richard J. Blackwell. (Cambridge University Press, 1998)

- Guttman, Julius, Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig. Translated by David W. Silverman. (New York: Anchor Books, 1966)

- Herrera, Hugo Eduardo: "Salomon Maimon's Commentary on the Subject of the Given in Immanuel Kant's Critique of Pure Reason". The Review of Metaphysics, vol.63 (March 2010), pp. 593-613.

- Ivry, Alfred Leon, Moses of Narbonne's Treatise, "The Perfection of the Soul". A Partial Edition from the Paris MS, with translation and notes. (PhD Dissertation, Brandeis University, 1963).

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

- Katzoff, C., "Salomon Maimon's Interpretation of Kant's Copernican Revolution", Kant-Studien, vol.66, pp. 342-356

- Katzoff, Charlotte: "Salomon Maimon's Critique of Kant's Theory of Consciousness". Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd.35, H.2, (Apr.-Jun., 1981), pp. 185-195.

- Lachterman, David Rapport: "Mathematical Construction, Symbolic Cognition, and the Infinite Intellect: Reflections on Maimon and Maimonides". Journal of the History of Philosophy, vol.30, no.4, October 1992, pp. 497-522.

- Librett, Jeffrey S.: "Stolen Goods: Cultural Identity after the Counterenlightenment in Salomon Maimon's Autobiography". New German Critique. No.79, (Winter 2000), pp. 36-66.

- Melamed, Yitzhak Y.: "Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite". Journal of the History of Philosophy, vol.48, no.1, (2010), 77-92.

- Melamed, Yitzhak Y.: "Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism". Journal of the History of Philosophy, vol.42, no.1, (2004), pp. 67-96.

- Mendelssohn, Moses, Morning Hours. Lectures on God's Existence. Translated by Daniel O. Dahlstrom and Corey Dyck. (Dordrich/ Heidelberg/ London/ New York: Springer, 2011)

- Rosenstock, Bruce: "'God... Has Sent me to Germany': Salomon Maimon, Friedrich Jacobi, and the Spinoza Quarrel". The Southern Journal of Philosophy, vol.52, Issue 3 (2014), pp. 287-315.

- Socher, Abraham, The Radical Enlightenment of Solomon Maimon, (California: Stanford University Press, 2006)

- Thielke, Peter: "Apostate Rationalism and Maimon's Hume". Journal of the History of Philosophy, vol.46, no.4, October 2008, pp. 591-618.

- Thielke, Peter: "Discursivity and Causality: Maimon's Challenge to the Second Analogy". Kant-Studien, 92 (4), pp. 440-463 (2001).

- Thielke, Peter: "Getting Maimon's Goad: Discursivity, Skepticism, and Fichte's Idealism". Journal of the History of Philosophy, vol.39, no.1, January 2001, pp. 101-134.

ثالثا: المراجع العربية

- هربرت ماركيوز: العقل والثورة - هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية. ترجمة فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

- الفارابي: «كتاب معاني العقل». منشور في: رسائل الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٧.

- الكندي: «رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في العقل»، نشر عبد الرحمن بدوي في: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي. دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣.

- الإسكندر الأفروديسي: «مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطوطاليس»، ترجمة إسحق بن حنين. نشر عبد الرحمن بدوي في: شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى. دار المشرق، بيروت ١٩٧١. ص ٣١ - ٤١.

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

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